

UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE
INSTITUTO DE ARTES E COMUNICAÇÃO SOCIAL
GRADUAÇÃO EM PRODUÇÃO CULTURAL

RODRIGO FERREIRA DUARTE

**O SANTUÁRIO NÃO SE MOVE: DO DIREITO À TERRA E PELO DIREITO À
VIDA EM UM TERRITÓRIO INDÍGENA NA CAPITAL**

Niterói
2018

Ficha catalográfica automática - SDC/BCG
Gerada com informações fornecidas pelo autor

D812s Duarte, Rodrigo Ferreira
O Santuário não se move : do direito à terra e pelo direito à vida em um território indígena na capital / Rodrigo Ferreira Duarte ; João Luiz Pereira Domingues, orientador. Niterói, 2018.
90 f. : il.

Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Produção Cultural)-Universidade Federal Fluminense, Instituto de Arte e Comunicação Social, Niterói, 2018.

1. Indígena. 2. Demarcação de terra. 3. Conflito socioambiental. 4. Direitos fundamentais. 5. Produção intelectual. I. Domingues, João Luiz Pereira, orientador. II. Universidade Federal Fluminense. Instituto de Arte e Comunicação Social. III. Título.

CDD -

RODRIGO FERREIRA DUARTE

**O SANTUÁRIO NÃO SE MOVE: DO DIREITO À TERRA E PELO DIREITO À
VIDA EM UM TERRITÓRIO INDÍGENA NA CAPITAL**

Trabalho de conclusão de curso
apresentado ao curso de Bacharelado em
Produção Cultural, como requisito parcial
para conclusão do curso.

Orientador:
Prof. Dr. João Luiz Pereira Domingues

Niterói
2018



ATA DE APRESENTAÇÃO DE TRABALHO FINAL DO CURSO DE PRODUÇÃO CULTURAL

IDENTIFICAÇÃO DO TRABALHO

Nome do Candidato: **RODRIGO FERREIRA DUARTE** Matrícula: 111 33 041
Título do Trabalho: **"O SANTUÁRIO NÃO SE MOVE: DO DIREITO A TERRA E PELO DIREITO A VIDA EM UM TERRITÓRIO INDÍGENA NA CAPITAL."**
Orientador(a): **JOÃO LUIZ PEREIRA DOMINGUES**
Categoria: **MONOGRÁFICA** Data da Apresentação: **14/11/2018**

BANCA EXAMINADORA

1º Membro (Presidente): **Dr. JOÃO LUIZ PEREIRA DOMINGUES**
2º Membro: **Drª. THAIS MARIA LUTTERBACK SAPORETTI AZEVEDO**
3º Membro: **Dr. RONALDO JOAQUIM DA SILVEIRA LOBÃO**

AVALIAÇÃO

Análise / Comentário

A BANCA DESTACA A TEMÁTICA DO TRABALHO, BEM COMO A PERSPECTIVA DE PRODUÇÃO DO DIÁLOGO ENTRE OS CAMPOS JURÍDICO E CULTURAL. POR FIM, RECOMENDA A CONTINUIDADE DOS ESTUDOS EM NÍVEL DE PÓS-GRADUAÇÃO.

Nota Final (média dos três integrantes da Banca Examinadora)

10,0 (DEZ)

ASSINATURAS

1º Membro (Presidente)

2º Membro

3º Membro

RODRIGO FERREIRA DUARTE

**O SANTUÁRIO NÃO SE MOVE: DO DIREITO À TERRA E PELO DIREITO À
VIDA EM UM TERRITÓRIO INDÍGENA NA CAPITAL**

Trabalho de conclusão de curso
apresentado ao curso de Bacharelado em
Produção Cultural, como requisito parcial
para conclusão do curso.

Aprovada em 14 de novembro de 2018.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. João Luiz Pereira Domingues (orientador) - UFF

Prof. Dr. Ronaldo Joaquim da Silveira Lobão - UFF

Dra. Thaís Maria Lutterback Saporetti Azevedo- UFF

Niterói
2018

Dedico este trabalho aos meus ancestrais,
seu sangue e suor.

AGRADECIMENTOS

Agradeço a todas as Nações que dedicam sua existência e seus valores socioculturais em defesa da Mãe Terra. Por vezes denominadas indígenas, povos originários, comunidades tradicionais, porém, cada Nação sabe de fato sua origem, sua história e como autodenominar.

Agradeço imensamente Marcia Guajajara, Fetxawewe, Satxiê Junior e a pequena Zahy pelo acolhimento e ensinamentos ao longo deste trajeto.

Agradeço também aos meus familiares que acreditam no meu trabalho e valorizam a cultura e a luta dos povos originários.

Agradeço aos envolvidos no meu processo formativo na graduação, ao meu professor e orientador João Luiz Domingues pelos ensinamentos e respeito ao trajeto desta pesquisa; ao professor Wallace de Deus Barbosa, sem o qual nunca teria conhecido a área de atuação a qual hoje dedico minha vida; ao professor do curso de Psicologia da UFF Johnny Alvarez, foram enormes os ensinamentos durante os dois anos como bolsista do Programa de Extensão Educação Patrimonial em Oriximiná/PA. E também a professora Marina Frydberg, coordenadora do curso de Produção Cultural, pelos esforços e pela paciência para que este trabalho fosse concluído.

Minhas amigas e meus amigos, prefiro não nomear cada um de vocês, tenho certeza que sabem quem são. Muito obrigado por me darem a chance de compartilhar nosso processo de amadurecimento. Muito obrigado pelos carinhos, pelos debates, pelos desentendimentos, enfim, por crescermos juntos.

RESUMO

A comunidade indígena do Santuário Sagrado dos Pajés, localizada em Brasília - Distrito Federal, tem sofrido nas últimas décadas com a morosidade do processo demarcatório de seu território, conjuntura esta que permitiu a construção do Setor Habitacional Noroeste, sobrepondo-se ao seu território e devastando grande faixa do cerrado preservado pela comunidade através do uso tradicional. Faz-se pertinente, então, uma análise da parcela da legislação brasileira referente aos direitos territoriais indígenas dentro das três esferas do Direito, reconhecidas como: normativa, fática e filosófica. Frente às incongruências encontradas entre aquilo previsto nos mandamentos constitucionais e a realidade vivida pela comunidade indígena, trilhar caminhos de investigação pela constituição de uma perspectiva jurídica pluralista, aparece enquanto uma alternativa à abordagem monista do direito positivo moderno. E a configuração do Estado Plurinacional, experienciada em outros países latino-americanos e fundamentado no direito dos povos indígenas à livre determinação, um ponto de referência para o seu desenvolvimento.

Palavras-chave: Santuário dos Pajés. Direitos territoriais indígenas. Autodeterminação. Estado Plurinacional.

ABSTRACT

The indigenous community Santuário Sagrado dos Pajés, located in Brasília - Federal District, has suffered in the last decades with the delays in the demarcation process of its territory, which allowed the construction of the Northwest Housing Sector, overlapping its territory and devastating native vegetation preserved by the community through traditional use. It is pertinent, then, an analysis of the part of the Brazilian legislation regarding indigenous territorial rights within the three spheres of Law, recognized as normative, factual and philosophical. Faced with the incongruities found between what is provided for in the constitutional commandments and the reality lived by the indigenous community, searching for research paths through the constitution of a pluralistic juridical perspective, appears as an alternative to the monistic approach of modern positive law. And the configuration of the Plurinational State, experienced in other Latin American countries and based on the right of indigenous peoples to self-determination, is a point of reference for their development.

Keywords: Santuário dos Pajés. Indigenous Territorial Rights. Self-determination. Plurinational State.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - Santxiê Tapuya Fulni-Ô.....	21
Figura 2 - Casa de reza.....	27
Figura 3 - Marcia Guajajara no interior da Casa de Reza.....	28
Figura 4 - Cerrado: interior do Santuário dos Pajés 1.....	33
Figura 5 - Cerrado: interior do Santuário dos Pajés 2.....	33
Figura 6 - Vista interior do Santuário: edificações 1.....	34
Figura 7 - Vista interior do Santuário: edificações 2.....	34
Figura 8 - Área limiar: margens da aldeia (à esquerda) e prédios (à direita).....	34
Figura 9 - Edificações Setor Noroeste 1.....	34
Figura 10 - Edificações Setor Noroeste 2.....	34
Figura 11 - Área desmatada por máquinas no dia 29/11/2017.....	48
Figura 12 - Ao fundo: trecho pavimentado.....	49
Figura 13 - Águas pluviais e erosão do solo 1.....	49
Figura 14 - Águas pluviais e erosão do solo 2.....	49
Figura 15 - Acampamento de vigília (09/12/2017).....	50
Figura 16 – Muda e replantio.....	51

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	10
1 - O SANTUÁRIO SAGRADO DOS PAJÉS.....	15
1.1 - A imersão: o campo e sua (re)significação	15
1.2 - Ocupação tradicional e resistência indígenas.....	20
1.3 - Setor Noroeste: o projeto imobiliário e a violação dos direitos indígenas.....	28
1.3.1 - Uma iconografia do conflito.....	32
2 - DIREITOS TERRITORIAIS INDÍGENAS.....	36
2.1 - O artigo 231: um olhar sobre abordagens distintas.....	40
2.2 - A comunidade indígena e o histórico de ações jurídicas.....	47
3 - DIREITOS INDÍGENAS: AUTODETERMINAÇÃO E AUTONOMIA.....	64
3.1 - O Estado, o Direito e a Modernidade.....	68
3.2 – Estado Plurinacional.....	77
CONCLUSÃO.....	83
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	85

INTRODUÇÃO

Este trabalho monográfico é resultado de quase quatro anos desde a primeira estada no território da comunidade indígena Santuário Sagrado dos Pajés – Brasília – Distrito Federal e de intenso convívio com a liderança indígena Márcia Guajajara. Fruto da primeira e rápida passagem no mês de novembro do ano de 2014, um especial convite para uma permanência de, por fim, nove meses de grandes aprendizados referentes à comunidade e cultura indígenas, os quais envolvem a prática e a valorização da cultura ancestral, a resistência e a luta pelo direito à vida e à terra.

Das singulares transcrições acerca da imersão, do histórico da prática e do uso tradicional do território e do conflito fundiário o qual atormenta a comunidade indígena nas últimas décadas, propomos, em caráter de urgência, uma tônica reflexão em torno dos direitos territoriais indígenas no Brasil. Ou seja, uma análise da legislação brasileira no que diz respeito à garantia do direito fundamental e originário do indígena à terra, por sua vez, fixada no art. 231 da Constituição Federal de 1988.

O caminho de desenvolvimento desta pesquisa é trilhado de forma alternativa àquela usualmente aplicada ao fazer científico, aquele que parte das explanações e delimitações das regras abstratas à aplicação destas aos casos específicos; em verdade, seguimos o caminho inverso, onde o preenchimento dos requisitos formais, regidos pelos valores científicos abstratos, são fortemente impulsionados pelas singularidades advindas do período vivido na localidade. Aqui, além de reflexões teóricas e uma adequação aos pressupostos formais da ciência, estão os registros de uma vivência de caráter intercultural, os quais não silenciam as errâncias e contingências do longo período de seu desenvolvimento e maturação.

Em primeira instância, este trabalho fará uma exposição das dificuldades impostas à comunidade indígena residente no Distrito Federal para a demarcação da terra, cenário o qual possibilitou a devastação de uma boa parte de seu território e a construção do bairro Setor Habitacional Noroeste sobrepondo-se a ele. Para, em seguida, investirmos numa discussão teórica referente ao desenvolvimento de mecanismos político-jurídicos congruente ao exercício da autonomia e do direito à livre determinação destes povos, construindo um material capaz de auxiliar na formação não só do Produtor Cultural, mas também de fortes reverberações no universo jurídico.

O estabelecimento da comunidade indígena, onde hoje se localiza o Santuário Sagrado dos Pajés, remete-nos ao período da construção da cidade de Brasília, no final da década de 50. Neste período, os pais de Santxiê Tapuya Fulni-Ô (1957 - 2014), maior referência e

liderança histórica da comunidade, dirigem-se ao Planalto Central para trabalharem nas obras da capital federal e escaparem de conflitos fundiários na terra indígena Fulni-ô do município pernambucano de Águas Belas. Santxiê, por sua vez, chega ao local em 1969.

As pertinências do nosso trabalho sustentam-se primordialmente na morosidade investida no processo demarcatório do território pelo órgão público competente, neste caso, a FUNAI (Fundação Nacional do Índio). Segundo os registros aos quais tivemos acesso, a comunidade move ações oficiais para regularização de seu território junto ao Ministério Público Federal (MPF) e a FUNAI desde o ano de 1996. Porém, na última década, a iniciativa mais contundente do Poder Público do Distrito Federal na faixa de cerrado preservada pela comunidade através dos usos, costumes e tradições indígenas, foi a construção do Setor Habitacional Noroeste, sob as responsabilidades da TERRACAP (Companhia Imobiliária de Brasília). E, neste momento, foi flagrante a omissão da FUNAI no sentido de fazer cumprir suas competências institucionais de fazer valer os direitos indígenas e a sua segurança. Ao invés disto, em algumas oportunidades, teve uma postura desfavorável ao atestar acerca da tradicionalidade dos usos da terra, contrariando pareceres e relatórios feitos sob a sua jurisdição.

Este projeto imobiliário trouxe grandes transtornos à comunidade: prejuízos territoriais e o registro de ocorrências de atos de violência física e moral contra os indígenas; ignorou a presença indígena na localidade, assim como não consultou previamente a comunidade acerca da implementação do projeto imobiliário na área e os impactos os quais poderiam acarretar aos mesmos. O direito à consulta prévia é garantido de acordo com aquilo prescrito na Convenção 169 da OIT (Organização Internacional do Trabalho) e fixado aos moldes da lei conforme o Decreto 5051/2004.

No ano de 2014, após uma vida de luta pelo reconhecimento oficial do caráter tradicional dos usos do território por parte da comunidade do Santuário Sagrado dos Pajés, Santxiê Tapuya Fulni-ô veio a falecer, deixando a luta pela demarcação da terra, que ficou a cargo de sua viúva Marcia Guajajara e de seus filhos Fetxawewe e Santxiê Junior.

Atualmente, Marcia e seus filhos atuam pela preservação do território contra novas investidas do projeto imobiliário e pela demarcação da terra com extensão equivalente àquela ainda não atingida pelo desmatamento imposto pelas edificações. Nos laudos e pareceres técnicos favoráveis à demarcação, os dados georreferenciais atestam para um total de 50 hectares, no entanto, a área ainda preservada tem aproximadamente 34 hectares, valor este referente a sentença da juíza Clara da Mota Santos no ano de 2012, porém, no caráter de Reserva Indígena. Enquanto a decisão do ano de 2013, do juiz Paulo Ricardo Souza Cruz,

reconhece o Santuário Sagrado dos Pajés como Terra Indígena tradicionalmente ocupada, porém, com a extensão equivalente a 4,1815 hectares.

No ano de 2018, em um acordo proposto pelo Ministério Público Federal (MPF) e assinado pela comunidade indígena, representada por Marcia Guajajara e Fetxawewe; pelo Instituto Brasília Ambiental (IBRAM); pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI) e TERRACAP (Companhia Imobiliária de Brasília), o território é reconhecido na qualidade de terra tradicionalmente ocupada, aos moldes do §1º do art. 231 da Constituição Federal, em sua extensão de 32,4868 hectares.

Ao preenchimento das particularidades da comunidade indígena Santuário dos Pajés quanto ao seus referenciais de natureza etno-histórica, ambiental e jurídica anteriores à construção das primeiras edificações recorreremos aos trabalhos de Frederico Magalhães (MAGALHÃES, 2009) e ao laudo antropológico coordenado por Jorge Eremites (EREMITES DE OLIVEIRA, PEREIRA e BARRETO 2011). Enquanto que Christian Crevels (CREVELS, 2014) nos apresenta um olhar para os conflitos jurídicos e também físicos ocorridos durante as primeiras etapas de implementação do projeto, o qual foi vendido pelo Governo do Distrito Federal e pela imprensa brasiliense como um bairro ecologicamente correto, mais especificamente, uma “Ecovila”, fato o qual veremos sob o olhar de Alan Schvarsberg (SCHVARSBERG, 2009), não ser uma afirmação correta.

A partir daquilo apresentado por Dimitri Dimoulis (DIMOULIS, 2016), as sociedades modernas entendem como válido apenas o direito criado pelo Estado e sistematizado enquanto um conjunto de normas chamado *ordenamento jurídico*, este seria um sistema caracterizado pelo *monismo jurídico*. E conforme nos aponta Alexandre Araújo Costa (COSTA, 2008), este seria, então, o resultado do processo de modernização do direito, o qual pode ser compreendido como um processo de destradicionalização do direito que, por sua vez, é deslocado do âmbito do costume para o âmbito político, estabelecendo um processo de centralização do poder em sociedades heterogêneas e autonomização do sistema jurídico. Este longo processo de sistematização do direito é iniciado pelos chamados *glosadores* (séculos XIII e XIV) até chegar, no decorrer do século XIX, ao *positivismo jurídico normativista* e à consolidação do projeto político iluminista de Estado de Direito, calcado em princípios liberais.

No entanto, segundo o próprio Dimoulis (2016), alguns autores afirmam a tendência de caminharmos a uma perspectiva de *pluralismo jurídico*, enquanto o direito também tem sido produzido por organizações internacionais por meio de tratados e convenções entre Estados e também com a criação de princípios reguladores para o comércio internacional. E

fundamentados na *Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas* investimos nas possibilidades de elaboração de uma perspectiva plural não só do direito, mas também de sociedade, seus aspectos políticos e culturais.

Do campo de estudo nomeado por Ronaldo Lobão (LOBÃO, 2016) de “*Antropologia no Direito*”, fruto de sua experiência e atuação na resolução de conflitos sociais, cavaremos alternativas para a dissolução dos obstáculos impostos aos povos indígenas para o efetivo exercício de seus direitos. Tais apontamentos são fincados sobre dois *conceitos chave*: a *jusdiversidade*, constatada em lugares do Brasil no qual o direito local indígena é adotado enquanto o mecanismo de gerenciamento social e não o direito prescrito pelo Estado; o outro trata de um “*acordo pós-colonial*”, o qual busca ampliar as *dimensões cognitivas* dentro da atual conjuntura pós-colonial latino-americana, fazendo uso de um conceito de *cultura* capaz de abranger as *dimensões cognitivas, afetivas* e de *ação*. Lobão (2016) trabalha com o conceito de *Conflitos Intratáveis*, característicos do contexto pós-colonial e os quais, em sua maioria, dizem respeito a conflitos *Socioambientais*. E aponta para o desenvolvimento de *Tecnologias Sociais* junto às comunidades como dispositivo capaz de encaminhar propostas resolutivas.

E para uma alternativa à proposta de Estado atualmente consolidada pelos apelos liberais e seu enfoque no indivíduo, recorreremos à teoria do *Estado Plurinacional* de Consuelo Sánchez (SÁNCHEZ, 2017). Segundo Sánchez (2017), o *Estado Plurinacional* trata do resultado das mobilizações indígenas latino-americanas desde a década de 70, os quais a partir da criação de organizações indígenas próprias começaram a promover fóruns, assembleias e congressos nacionais e internacionais em busca do reconhecimento de seus direitos coletivos enquanto povos. Destes encontros, algumas pautas são de enorme pertinência à constituição de nosso trabalho, tais como: a *autonomia*, o *pluralismo jurídico*, a *consulta*, a *participação política na tomada de decisões* e o *direito à livre determinação* - incorporado à *Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas* em seu artigo 3º no ano de 2007. O *Estado Plurinacional* trata de um modelo de país calcado em princípios de *diversidade cultural*, além de representar uma alternativa ao modelo capitalista atualmente adotado e extremamente danoso às condições de sobrevivência dos povos indígenas, com uma economia calcada no *bem viver* e na *harmonia com a natureza*.

Assim, faremos uma abordagem do nosso objeto dentro das três esferas do Direito apresentadas por Dimoulis (2016) e ao que o autor denomina *Tridimensionalidade do direito*, seriam elas: as dimensões *normativa* (dever ser), *fática* (ser) e *filosófica* (querer ser). Constituindo, por outro lado, um trabalho de caráter interdisciplinar tendo como prerrogativa

as áreas de conhecimento previstas pelo Decreto 1.775/96, art. 2º, § 1º: “[...] estudos complementares de natureza etno-histórica, sociológica, jurídica, cartográfica, ambiental e o levantamento fundiário necessários à delimitação”, estudo correspondente à primeira etapa do processo de demarcação, aquela de identificação e delimitação (LOPES e MATTOS, 2006). Esta postura metodológica trata de uma decisão eminentemente prática de interseção entre a esfera normativa, ou seja, o ordenamento jurídico vigente, com o universo científico, prática de produção de conhecimento desenvolvida pela modernidade (COSTA, 2008).

Nosso capítulo 1 trata da realidade social do grupo indígena residente na capital federal e contém, em sua maioria, dados de natureza etno-histórica, ambiental e cartográficas. O capítulo 2 trata da norma, mais especificamente, daquilo prescrito no artigo 231 da Constituição Federal de 1988 e no Decreto 1.775/96, em interface com dados de natureza jurídica correspondentes ao histórico de ações movidas pela comunidade em prol da demarcação de seu território e, também, dados georreferenciais. Em nosso capítulo terceiro, encontram-se nossas proposições e reflexões teóricas mais densas, uma abordagem crítica do pensamento jurídico moderno, balizado por um olhar antropológico e sociológico; e empenhado no desenvolvimento de dispositivos político-jurídicos congruente com o exercício da autonomia e o direito à livre determinação dos povos indígenas.

Desta maneira, na interface entre os capítulos 1 e 2 concentram-se os quesitos de preenchimento do nosso objetivo geral, correspondente a uma exposição dos obstáculos impostos à comunidade indígena Santuário Sagrado dos Pajés para manter a integridade da área tradicionalmente ocupada; um cenário marcado pela irresponsabilidade institucional da FUNAI e atos de violência aos indígenas e seu território para construção do bairro Setor Habitacional Noroeste. Isto diz respeito às dimensões do *ser* e *dever ser* do conhecimento jurídico.

Por fim, o nosso capítulo 3 concentra os quesitos de preenchimento de nosso objetivo específico, o qual diz respeito aos iniciais arranjos para formulação de uma base teórica para o desenvolvimento de dispositivos jurídicos de maior eficácia na garantia não só dos direitos, mas da existência e sobrevivência dos povos indígenas, ou seja, a elaboração de uma proposta referente à dimensão do *querer ser* jurídico. Embora seja o nosso capítulo final, tratará de reavivar o fôlego de nossa pesquisa, trazendo ao campo de debate apontamentos referentes ao direito à livre determinação dos povos indígenas, o qual encontra na proposição de configuração do Estado Plurinacional, resultado de anos de debates de organizações indígenas latino-americanas, uma das possibilidades de exercício deste direito.

1 - O SANTUÁRIO SAGRADO DOS PAJÉS

1.1 - A imersão: o campo e sua (re)significação

Reserva-se este capítulo aos registros da imersão *in loco* e singularidades do conflito fundiário envolvendo a comunidade indígena do Santuário Sagrado dos Pajés contra agências imobiliárias do setor público e privado do Distrito Federal as quais trouxeram transtornos e prejuízos ao território ocupado tradicional e permanentemente pela comunidade. E uma das maiores dificuldades encontradas para elaboração deste trabalho trata do deslocamento da experiência singular na comunidade indígena do campo do afeto para o campo da proposição científica.

Desta maneira, incorporamos duas concepções de campo distintas, uma referente ao período de ininterruptos nove meses de vivência e aprendizados na comunidade indígena Santuário Sagrado dos Pajés. Outro análogo a elaboração da própria pesquisa, já empenhado em investigar referenciais teóricos e na “viagem de campo dividida” (TITIEV, 1969, p. 191): períodos mais curtos de estadia na comunidade indígena residente no Distrito Federal, nos anos de 2016 e 2017, com o intuito de recolher relatos de Marcia Guajajara, atual liderança e viúva de Santxiê Tapuya – liderança histórica da comunidade -, refinar a pesquisa atualizando-se quanto às mudanças no panorama da comunidade e acompanhar o período posterior às novas ocorrências de violação e desmatamento na área em novembro de 2017.

“Ser afetado” concerne a “uma dimensão central do trabalho de campo”, à experiência de habitar um “outro lugar”, de ser “tomado” pelas suas “intensidades específicas”, as quais, em geral, “não são significáveis”. Não se trata, como já se escreveu, de entrar em uma relação fusional com as pessoas com as quais estudamos, nem de imaginar, por um condescendente empatia, como seria estar no lugar delas, mas de efetivamente estar nesse lugar, de habitá-lo, ou de ser habitado por ele, não, novamente, por ter se tornado igual àqueles que o ocupam, e sim pelo fato de experimentar as intensidades que o constituem, [...]” (Favret-Saada, 2005, p. 155, 159 em BARBOSA NETO, 2012, p. 236 – 237)

Durante os meses de fevereiro a novembro de 2015, as intenções e energias não eram empenhadas em um fazer etnográfico ou etnológico. Não havia um compromisso relatorial ou conceitual de significação ou representação de um sistema de relações, fazeres e seres culturais a partir daquilo supostamente observado cotidianamente. Ou seja, não era um pré-requisito deste determinado momento “passar pelo caminho lento e trabalhoso que conduz da coleta e impregnação etnográfica à compreensão da lógica própria da sociedade estudada (etnologia).” (LAPLATINE, 1987, p. 163).

Este era um momento de ir onde era levado, fazer o que lhe era pedido, aprender, falar pouco e ouvir, ouvir bastante. Constituindo-se, assim, a rede de afetos responsável pela constituição do olhar com relação ao conflito e também uma maior apreensão das práticas

culturais da própria comunidade. É menos sobre observar e descrever. É necessário interpretar e dar sentido à experiência vivida enquanto condição autêntica de elaboração de ferramentas epistemológicas desatadas de uma abordagem cientificista do mundo.

Nossa primeira concepção de campo trata do período de imersão com o universo de saberes e fazeres culturais da comunidade, suas diferentes perspectivas do ensinar, aprender, produzir e transferir conhecimento. Esta primeira fase do processo é essencial, pois, a partir da imersão nas relações e nos processos de ensino-aprendizagem ali propostos, somos instigados a procurar alternativas à proposta “moderna” de produção conhecimento, reconhecidamente a “ciência moderna” (COSTA, 2008). E embora não consigamos transferir plenamente ao universo prático de nossa proposição epistemológica tais inquietações, assumimos certa postura com relação à ciência:

Este é um dos pressupostos teóricos deste trabalho. A ciência não é encarada como um tipo de conhecimento, mas como um tipo específico de *discurso*. Isso não significa negar que haja um conhecimento científico, mas afirmar que não há um *conhecimento* para além da linguagem que o encerra, para além do discurso científico cujo *significado* pode ser esse conhecimento. Nessa medida, o discurso científico não é simplesmente o portador de um conhecimento que se traduz em linguagem, pois o que caracteriza a ciência não é a verdade que ela afirma, mas o tipo específico de discurso que a constitui. A ciência não é um conjunto de *verdade*, [...]. (COSTA, 2008, p. 36-37)

Nossa segunda concepção do campo emerge no momento de organizarmos nossa experiência em forma de discurso e enquanto produção de conhecimento, neste sentido, atender aos critérios científicos trata-se de uma imersão nas tensões provenientes da análise metódica do objeto, o qual, por sua vez, emerge das tensões provenientes do conflito fundiário envolvendo o território do Santuário Sagrado dos Pajés. Neste momento, ante uma abordagem antropológica, a experiência *in loco* (re)significa-se como recurso metodológico essencial à produção de conhecimento aqui proposta.

Não há um posicionamento ortodoxo em relação às diversas correntes do conhecimento antropológico, diversidade esta que, por sua vez, revela uma *pluralidade de modelos* teóricos (LAPLATINE, 1987). Não nos dedicamos a um fazer antropológico interessado em delegar práticas de sentido a outros seres e fazeres socioculturais, tanto em seu aspecto coletivo, quanto em seu aspecto possivelmente individual. Buscamos, sim, uma atitude antropológica de intervenção-relação, capaz de intervir em conflitos socioculturais, em favor da diversidade e da pluralidade cultural, capaz de agregar práticas de sentido diversas, aproximamos do campo de estudo denominado por Ronaldo Lobão (2016, 53) de *Antropologia no Direito*, “em nome da interdisciplinaridade, transdisciplinaridade,

complementaridade, interlocução, etc.”, valores pertinentes também à formação do Produtor Cultural.

Contudo, faz-se pertinente também aos nossos olhos uma mirada ao processo de colonização e num fazer antropológico capaz de analisar e investir no processo de descolonização dos povos indígenas. Para tanto, recorreremos ao que François Laplatine (1987) denomina *Antropologia dinâmica*, a qual simultaneamente apresenta aproximações e distanciamentos da antropologia social clássica. Sua aproximação dá-se no sentido de que “evidencia a articulação de diferentes níveis do social dentro de uma determinada cultura” e seu afasta-se promovendo uma “ruptura total com a concepção de Malinovsky ou de Durkheim, mas também de Lévi-Strauss, de sociedades (‘primitivas’, ‘selvagens’ ou ‘tradicionais’) [...]” (LAPLATINE, 1987, p. 140).

Esta escolha, emerge do próprio campo, o território da comunidade indígena Santuário Sagrado dos Pajés, no qual os agentes públicos e privados interessados no estabelecimento do Setor Habitacional Noroeste, negam a existência dos indígenas e o caráter de sua ocupação para viabilizar a construção do bairro. A negação da ocupação indígena é um traço marcante da prática social de forja das fronteiras nacionais, atravessando o período colonial, o império e conforme veremos é reconfigurada pelos ares republicanos. Com isso, faz-se pertinente um dos pressupostos de Balandier, “convém interessar-se para todos os atores sociais presentes (não mais apenas os ‘indígenas’, mas também os missionários, os administradores e outros agentes da colonização)” (LAPLATINE, 1987, p. 144). A antropologia por muito utilizou conceitos como *contatos culturais*, *choques culturais* e *aculturação*, tais termos acabavam por neutralizar “a realidade de uma relação social de dominação, quase sempre sistematicamente ocultada na antropologia clássica” e denominada por Balandier como *situação colonial* (LAPLATINE, 1987, p. 145).

Nessas condições, quando o termo fronteira começa a ser manipulado para designar a expansão da sociedade nacional e a integração territorial, ele adquire, segundo Catherine Aubertin e Philippe Léna, ‘uma dimensão simbólica que ultrapassa o aspecto concreto e localizado do fenômeno’ passando a ser utilizado em sua dimensão ideológica, como se essas áreas remotas de sertão pudessem oferecer ao país inteiro novas perspectivas de crescimento econômico. Resultado: graças a esta possibilidade de deslocar os conflitos para a periferia e de remetê-los à ideologia pioneira do desbravamento e do povoamento ‘o Estado assegura sua legitimidade e estende sua soberania’. Ou tenta estendê-la. No entanto, ‘como as diferenças étnicas e técnicas facilitam a negação de ocupação do espaço própria das populações autóctones’, o massacre de índios aparece como indissociável da fronteira, pois sua expansão se efetua sempre em um espaço ideologicamente considerado como vazio, de um ponto de vista demográfico ou econômico, e mesmo jurídico. (MAGALHÃES, 2009, p. 26)

As considerações de Balandier citadas por Laplatine (1987) remetem ao ano de 1955 e foram feitas no continente africano e, portanto, precisam ser reconfiguradas ao contexto do Brasil contemporâneo. Neste sentido, as discussões partem das particularidades do caso da comunidade indígena do Santuário dos Pajés em direção a uma discussão conceitual-normativa mais abstrata, referente à legislação brasileira no que diz respeito aos direitos territoriais indígenas, por sua vez, interpelada por aquilo fixado atualmente dentro do sistema jurídico internacional e relacionado, principalmente, ao direito desses povos à livre determinação.

Com isso, nossa abordagem do campo advinda da antropologia dinâmica e seu interesse pelos múltiplos atores sociais aglutinam-se ao *perspectivismo* de Eduardo Viveiros de Castro, seu caráter relacional e a equidade de direito entre aquilo posto pelo discurso do “antropólogo” e do “nativo”.

Não por menos, Viveiros de Castro (2002, p. 113) inaugura seu artigo *Nativo Relativo* com a seguinte frase: “O ‘antropólogo’ é alguém que discorre sobre o discurso de um ‘nativo’.”. Tendo em vista que a relação hegemonicamente usual destinada à prática científica, inclusive a antropológica, é aquela reconhecida entre sujeito (aquele que investiga) *versus* objeto (aquele investigado). Nossa teia de investigação e produção de conhecimento cavará alternativas a este jogo de relações, no qual o sujeito ativo às ações é o detentor onipresente das ferramentas epistemológicas capazes de cobrir o objeto – em grande parte dos casos um grupo ou pessoa pertinente a um grupo sociocultural outro - com práticas de sentido.

Ele tem a ciência das doses precisas de universalidade e particularidade contida no nativo, e das ilusões que este entretém a respeito de si próprio – ora manifestando sua cultura nativa acreditando manifestar a natureza humana (o nativo ideologiza sem saber), ora manifestando a natureza humana acreditando manifestar sua cultura nativa (ele cognitiva à revalia). [...] O antropólogo conhece de *jure* o nativo, ainda que possa desconhecê-lo de *facto*. Quando se vai do nativo ao antropólogo, dá-se o contrário: ainda que ele conheça de *facto* o antropólogo (frequentemente melhor do que este o conhece), não o conhece de *jure*, pois o nativo não é, justamente, antropólogo como o antropólogo. A ciência do antropólogo é de outra ordem que a ciência do nativo, e precisa sê-lo: a condição de possibilidade da primeira é a deslegitimação das pretensões da segunda, seu ‘epistemicídio’, no forte dizer de Bob Scholte (1984:964). O conhecimento por parte do sujeito exige o desconhecimento por parte do objeto. (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p.116)

Intercederemos nesta problemática por meio de uma operação simples, capaz de simultaneamente tratar de outra problemática procedente do próprio campo. Tendo em vista que a comunidade do Santuário Sagrado dos Pajés foi ignorada em diversas fases do processo de implementação do Setor Noroeste, foram recolhidos relatos de Marcia Guajajara, atual

liderança da comunidade. Estes relatos vão de encontro a esta atitude irresponsável do Governo do Distrito Federal (GDF), refletem o posicionamento da comunidade, atualizam e reconfiguram as intervenções teóricas anteriormente dispostas à realidade da comunidade indígena em questão e equivalem-se aos demais referenciais teóricos, sejam eles de natureza sociológica, jurídica, antropológica ou filosófica. Sem estes relatos não seria possível pôr em prática a vocação relacional antropológica presente, aqui, nos aspectos de ordem estrutural do nosso discurso científico.

O objeto da antropologia, assim, seria a variação das relações sociais. Não das relações sociais tomadas como uma província ontológica destinada, mas de todos os fenômenos possíveis enquanto relações sociais, enquanto implicam relações sociais: de todas as relações como sociais, mas isso de uma perspectiva que não seja totalmente dominada pela doutrina ocidental das relações sociais; uma perspectiva, portanto, pronta a admitir que o tratamento de todas as relações como sociais pode levar a uma reconceitualização radical do que seja “o social”. Digamos, então, que a antropologia se distinga dos outros discursos sobre a socialidade humana não por dispor de uma doutrina particularmente sólida sobre a natureza das relações sociais, mas ao contrário, por ter apenas uma vaga idéia inicial do que seja uma relação. Pois seu problema característico consiste menos em determinar quais são as relações sociais que constituem seu objeto, e muito mais em se perguntar o que seu objeto constitui como relação social, o que é uma relação social nos termos de seu objeto, ou melhor, nos termos formuláveis pela relação (social, naturalmente, e constitutiva) entre o “antropólogo” e o “nativo”. (VIVEIROS DE CASTRO, 20-02, p. 122)

Viveiros de Castro desenvolve seu trabalho de etnólogo, em sua maioria, com povos amazônicos e foca suas atenções a realizar experimentações com o *pensamento ameríndio*, “Meu objeto é menos o modo de pensar indígena que os objetos desse pensar, o mundo possível que seus conceitos projetam.” (Viveiros de Castro 2002, p. 123). Enquanto o Santuário Sagrado dos Pajés, localizado em um contexto extremamente urbano no Distrito Federal, luta pela demarcação de seu território ao menos há duas décadas. E a equivalência de direito entre o discurso antropológico (assumido por este que vos escreve) e o discurso de Marcia Guajajara (liderança indígena) refletem, em verdade, a necessidade de tradução do objeto comum a ambos os discursos aos critérios formais jurídicos e científicos. Em outras palavras, aquilo prescrito ao ordenamento jurídico vigente enquanto direito territorial indígena, em verdade, diz respeito às condições de sobrevivência e direito à vida dos povos originários deste continente.

Abordaremos o nosso objeto - aquilo fixado pelo o ordenamento jurídico vigente naquilo referente aos direitos territoriais indígenas - analisando-o dentro das três dimensões do direito: a esfera da *validade* (dever ser), a esfera da *realidade* (ser) e esfera da *idealidade-legitimidade* (querer ser). A esfera *normativa* ou *dogmática* “trata do direito positivo, ou seja, do dever ser jurídico fixado nas normas jurídicas válidas em determinado momento”; a esfera

fática ou *sociológica* “trata das relações entre o dever ser jurídico e o ser (relações entre direito e realidade social)”); e, por fim, a esfera *axiológica* ou *filosófica* “elabora um dever ser que é diferente do dever ser jurídico, isto é, diferente do direito vigente. [...] Essa é a esfera do querer ser.”. (DIMOULIS, 2016, p. 49)

Estas três esferas distintas do conhecimento jurídico tratam da *Tridimensionalidade do direito* e relacionam entre si, estabelecendo também os parâmetros formativos e estruturais do nosso trabalho. A realidade de resistência da comunidade indígena frente à imposição da construção do bairro Setor Noroeste, sobrepondo-se ao seu território e os anos de luta pela demarcação da terra, elemento pertinente à dimensão fática do direito, revela um cenário contrário aquele previsto pela esfera normativa (interface entre os capítulos 1 e 2). Disto, a necessidade de revisão destas normas, ou seja, um investimento na dimensão filosófica do direito, reflexões acerca dos “regulamentos mais adequados, que deveriam fazer parte do dever ser jurídico segundo a opinião de um pensador ou de um grupo social”, proposições estas feitas em nosso capítulo 3. (DIMOULIS, 2016, p. 46 - 49)

A fragilidade proposta a uma definição, concebida a priori, aos universos conceituais da relação e do ‘social’, tem por finalidade expandir as fronteiras de apreensão, estruturação e correlação discursivas. Revelar atores diversos, por sua vez, revela diferentes perspectivas de mundo, consonantes à concepção de ‘seres’ e ‘fazeres’ culturais, sociais e políticos diversos, Da multiplicidade de atores, tensões e distensões provenientes da interação entre diferentes mundos socioculturais, esculpir cenários fundamentados nas alternâncias e transformações promovidas pelo encontro. Posta aqui a resistência da comunidade indígena Santuário Sagrado dos Pajés frente às investidas do projeto imobiliário chamado Setor Habitacional Noroeste de Brasília – DF.

1.2 - Ocupação tradicional e resistência indígenas

A comunidade indígena do Santuário Sagrado dos Pajés está localizada na microbacia hidrográfica do córrego Bananal, “trecho urbano compreendido ao norte pelo Córrego Bananal; a oeste pela Estrada Parque Indústria e Abastecimento (EPIA); ao sul pelos Setores Militar Urbano (SMU) e de Recreação Pública Norte (RPN) e a leste pelo Parque Ecológico Norte ou Burle Marx”, Asa Norte de Brasília (MAGALHÃES, 2009, p. 13).¹

No período da minha chegada ao Santuário dos Pajés eram datados aproximadamente oito meses desde o falecimento de Santxiê Tapuya, histórica liderança política e espiritual da

¹ O Santuário Sagrado dos Pajés é também denominado em outros trabalhos e em processos judiciais como “Comunidade indígena do Bananal”.

comunidade indígena. Santxiê era referenciado pela dedicação da sua vida ao estabelecimento do território indígena na capital federal e dizia que só sairia desta terra no dia em que lhe faltasse vida. Assim, dedicou grande parte dela à luta pelo reconhecimento oficial do território indígena, luta a qual, em seus últimos anos, foi contra a destrutiva implementação do Setor Habitacional Noroeste de Brasília sobre o território sagrado, denunciando os avanços de um projeto imobiliário “cujo processo de licenciamento ambiental denota estar, salvo melhor juízo, repleto de vícios desde a obtenção de licença prévia” (EREMITES DE OLIVEIRA, PEREIRA e BARRETO, 2011, p. 30). Santxiê ergueu os pilares sagrados de sua ancestralidade, desta vez, em forma de Cerrado, através dos usos, costumes e tradições indígenas.

Figura 1 – Santxiê Tapuya Fulni-Ô



Fonte: Arquivo Marcia Guajajara

Esta terra com a qual laços foram instituídos por Phwá ou Pedro Veríssimo (pajé de cura) e Many ou Maria Veríssimo, pais de Santxiê e indígenas da etnia Tapuya Fulni-ô do município de Águas Belas - Pernambuco. E tem íntima ligação com o período e fluxos migratórios datados da construção de Brasília, final da década de 50, quando motivados por conflitos fundiários no município pernambucano, partiram em direção ao Planalto Central para juntarem-se a outros tantos indígenas nos canteiros de obra da “monumental” capital federal. Além do tempo e força dedicados ao trabalho, era de extrema importância manter suas práticas culturais ritualísticas, encontrando em área ainda não urbanizada da Fazenda

Bananal local apropriado para este fim. A natureza e a mata preservadas são essenciais para manifestação do sagrado indígena, sendo possível, através delas e junto de seus rituais, rezas e cantos, estabelecer contatos com seus ancestrais. Tratando-se mais especificamente dos Tapuya Fulni-Ô, na Fazenda Bananal, aqueles residentes em Brasília, eram preparados espiritualmente para retornar a Pernambuco para realização do seu secreto ritual sagrado, o *Ouricuri*. Nesta mesma faixa do Cerrado, mantiveram o uso cotidiano do Yatê (nossa fala) e do yatsalé (nossa língua) em seus cultos; estabeleceram casamentos; o nascimento de novas gerações e a morte de antigas lideranças, fortalecendo-se ainda mais laços de ancestralidade e sagrado com o local. (MAGALHÃES, 2009, p. 17-18) (EREMITES DE OLIVEIRA, PEREIRA e BARRETO, 2011, p. 17)

Ademais, o processo de interiorização, forja das fronteiras e ideário nacionais brasileiros está intrinsecamente ligado a uma prática de exclusão dedicada aos povos indígenas, sua cultura e uso do território. O Planalto Central foi domínio de povos da família Macro-jê até iniciarem-se, no século XVIII, as investidas genocidas e expansionistas dos bandeirantes que, por sua vez, serviam aos interesses coloniais de expansão das fronteiras da atividade mineradora. Inúmeras vezes, os bandeirantes seguiam os caminhos abertos pelos próprios indígenas, conforme o caso da bandeira de Anhanguera II, entrando em conflito com povos ali residentes, dentre eles os Crixás e Xakriabás. Quando mais consolidadas as estruturas coloniais de exploração de recursos minerais e naturais, estas rotas de perseguição e extermínio serão denominadas “picadas”, responsáveis pelo transporte de ouro e outras mercadorias. (MAGALHÃES, 2009, p. 26-28)

Nas terras do Planalto Central, onde hoje está o Distrito Federal, havia um importante entroncamento de caminhos. No lugar onde hoje está Brasília cruzavam-se as duas estradas mais importantes de toda a história da colonização brasileira. Uma delas vinha de Salvador e ia até Vila Bela da Santíssima Trindade, primeira capital do Mato Grosso, localizada às margens do rio Guaporé, na fronteira atual com a Bolívia. Essa estrada real cortava o sertão baiano, do São Francisco, e passava pelas atuais cidades de Formosa, Pirenópolis, Goiás Velho e Cuiabá. Era um grande eixo sertanejo de 2.800 quilômetros de extensão, por onde transitou uma grande parte do ouro de Goiás e Mato Grosso no século XVIII. Passar pela história do Brasil entre árvores e esquecimentos parece ser a sina do sertanejo e do índio. E dos descendentes daqueles caboclos e tropeiros que percorreram a segunda estrada a que se refere Paulo Bertran. Uma estrada que cruzava a primeira no local onde hoje está a nova capital do Brasil, Brasília, construída, duzentos anos depois, justamente com o objetivo de interiorizar - levar para o sertão - a sociedade brasileira. Essa segunda estrada colonial saía do Rio de Janeiro e passava por Juiz de Fora, São João d’El Rey, Formiga, Bambuí, Patrocínio, Coromandel, Paracatu e Unai (em terras de Minas Gerais), entrando na capitania de Goiás pelo registro de Arrependidos. Seguia então para Santa Luzia (atual Luziânia), Planaltina, chapada dos Veadeiros, Cavalcante, Arraias, Natividade e Dianópolis, rumo à região Bragantina do Pará, já ao lado de Belém [...]. (LEONARDI, 1996, p.316 em MAGALHÃES, 2009, p.28-29)

Vivenciar e experienciar o Santuário é encontrar-se com a trajetória de vida da sua liderança, seus ensinamentos fixaram-se em cada árvore e arbusto; em cada planta de uso medicinal; no perfume e pétala de cada flor que ali desabrocha. As marcas do aprendizado no espírito de cada um que com ele pôde compartilhar um momento sequer estendem-se à eternidade, podendo facilmente ser identificadas no relato dado por Marcia Guajajara em outubro de 2016:

Então, foi muitos anos, aprendi muito com ele também. Aprendi uma coisa que eu carrego comigo pro resto da minha vida até no dia que eu se for, que não precisa a pessoa ter muito pra poder viver, precisa ter o suficiente. E uma coisa que ele sempre falava...que o que a gente é não precisa o mundo inteiro saber. A espiritualidade da pessoa é uma coisa que nasce com a gente independente de qualquer família, que não se ganha dinheiro com a espiritualidade. Se pode fazer o bem faça o bem, mas se você não pode, não se promova. Porque se você começa a ganhar dinheiro você perde os dom que você tem, você perde o seu moral, o seu respeito. E isso era uma coisa que ele sempre falava pra mim. (MARCIA GUAJAJARA, relato de outubro de 2016)

Marcia Guajajara, também filha de pajé, foi casada com Santxiê durante 18 anos e é mãe de dois dos seus filhos; Fetxawewe e Santxiê Junior, atualmente, com 19 e 16 anos. Nascidos e criados no Santuário dos Pajés, conforme dito por ela: “*a aldeia dos meus filhos*”, onde Marcia chegou no ano de 1996 com aproximadamente 15 anos. Além dos dois meninos, Marcia tem uma menina chamada Zahy, hoje, com 8 anos.

Desde então, juntou-se a Santxiê e ao cotidiano do Santuário, segundo ela: “*sempre a gente plantou, a gente sempre trabalhou com a espiritualidade e também com o viveiro de plantas medicinais e o plantio de plantas nativas do cerrado, o replantio das árvores daqui mesmo do Cerrado e trabalhou com artesanato*” (MARCIA GUAJAJARA, outubro de 2016). O manejo e cultivo provenientes do uso tradicional indígena da terra, fatores de grande influência para preservação e conservação do Cerrado, são evidenciados em passagem da página 22 do laudo antropológico coordenado pelo antropólogo Jorge Eremites de Oliveira, laudo este elaborado a fim de atender às exigências das Portarias FUNAI N° 73, de 26/01/2010, e FUNAI-DPDS N° 8, de 11/06/2011:

Na verdade, há mais de meio século que eles praticam formas próprias de manejo agroflorestal na área: plantio de sementes e mudas, recuperação de áreas degradadas, transplante de espécies de um lugar para outro e proteção de certas plantas e árvores que possuem valor prático e/ou simbólico. (EREMITES DE OLIVEIRA, PEREIRA e BARRETO, 2011, p. 22)

No momento em que os conflitos no local acirraram, maiores foram os abusivos e violentos movimentos por parte dos setores do Estado responsáveis pelo empreendimento, mais especificamente, o GDF (Governo do Distrito Federal) e a TERRACAP (Companhia Imobiliária de Brasília), para retirada da comunidade indígena do território do Santuário.

Durante este período de maior truculência e insegurança trazidas pela construção do Setor Noroeste, seu marido considerou mais prudente o deslocamento de sua esposa e filhos para o Maranhão, onde está localizada a aldeia de Marcia, permanecendo lá por 4 anos:

Saí em 2007 daqui do Santuário, precisava ir pra minha aldeia passar um tempo lá, aqui a gente tava sofrendo muita ameaça, porque ia começar o bairro noroeste. O meu marido ficava com medo, porque ele ia trabalhar e ficava só eu e as crianças em casa, ele ficava muito preocupado. A gente não tinha energia, não tinha nada. Foi nesse período, ele decidiu que eu tinha que ir pro Maranhão, voltar pra aldeia. Eu fui, fiquei quatro anos no Maranhão, voltei no final de 2011 de volta pra cá com os meus filhos. Em 2012, com tudo que tava acontecendo com o início do bairro, ele vinha com confronto muito grande com a polícia. Ele tinha sofrido bastante, mas ele falava que tava forte, porque a família dele já tava perto dele e dava mais força pra ele. Creio eu que quando ele decidiu trazer nós de volta ele já se sentia mal por tá só, vivendo sozinho aqui lutando contra o governo, contra as empreiteiras. Sempre teve muito amigo dele, apoiador, muito estudante que sempre teve junto com ele ajudando também. Quando a gente voltou ele logo adoeceu, porque ele se sentia um pouco cansado de ficar 45 anos lutando pra demarcação do Santuário e ainda não tinha conseguido. Então, ele tinha essa crítica muito grande de não ter conseguido ainda demarcar o Santuário e ele falava muito sobre isso, porque é muito difícil mesmo pra nós indígena demarcação de terra indígena, imagine numa cidade urbana como é Brasília. (MARCIA GUAJAJARA, relato de outubro de 2016)

Os casos de violência contra a comunidade e os indígenas são relatados detalhadamente por Santxiê Tapuya e estão registrados no trabalho monográfico intitulado “TERRA INDÍGENA BANANAL: TERRITORIALIZAÇÃO TAPUYA A MATERIALIZAÇÃO DA PRESENÇA INDÍGENA EM BRASÍLIA” (MAGALHÃES, 2009, p. 22-23), feito por Frederico Flávio Magalhães em sua Pós-Graduação no Centro de Desenvolvimento Sustentável da Universidade de Brasília, especialização em Indigenismo e Desenvolvimento Sustentável. Denúncias da omissão e irresponsabilidade por parte da FUNAI, historicamente desinteressada em garantir a segurança e os direitos territoriais da comunidade indígena localizada em Brasília, as quais dedicaremos uma maior atenção em nosso capítulo 2.

Atualmente, Marcia e seus filhos, continuam na luta pela demarcação do Santuário Sagrado dos Pajés, pela preservação da cultura indígena e do cerrado, pela preservação da história de Santxiê, pelos direitos indígenas e contra o preconceito, ainda mais latente em contextos urbanos como o de Brasília. E, segundo Magalhães (2009, p.40), ao comentar sua construção:

No lugar de criar uma identidade nova, nega como em todos os momentos da história de ocupação dos territórios indígenas pela sociedade européia, a interculturalidade entre sociedades de saberes diversos. Determina assim que o projeto urbanístico de Brasília exclua o contato permanente de sua população com modos de vida diversos dentro do mesmo espaço, humanizando as relações sociais, garantindo qualidade ambiental e uma nova

dinâmica social com base na sociodiversidade, vocação civilizatória das sociedades indígenas.

As dificuldades encontradas para o reconhecimento oficial do território, por meio processo de demarcação, investem em um sentimento de insegurança e instabilidade para aqueles que na comunidade vivem. Durante o período de estada no Santuário dos Pajés, foram incontáveis os momentos nos quais em meio aos latidos dos cães ouvíamos alguns passos rondando a casa de Marcia.

Aqui não tem nenhuma segurança não. Segurança é nós mesmo, lutar pra sobreviver, contar pra ta vivo no dia seguinte...Pro branco nós nem existia aqui no meio do noroeste, pro branco fazia era tempo que ele tinha limpado nós daqui jogado pra bem longe. Porque eles acha que índio não tem que morar no meio da cidade...que foi a cidade que chegou pra cima do índio, porque antes do noroeste chegar nós já tava. (MARCIA GUAJAJARA, relato de outubro de 2016)

Marcia assinala um rompimento com o preconceito do “branco” em relação aos indígenas em contexto urbano e a quebra do estereótipo do “selvagem” e de incapaz contidos no imaginário nacional, tensionando e dissolvendo as pretensões tutelares da sociedade brasileira em relação aos povos originários desta terra:

É por isso mermo que nós tamo aqui no Santuário, porque o Santuário ele é uma reserva indígena no centro da capital do país. O índio ele vê que o branco vê o índio: “Ah! O índio tem que tá lá dentro do mato.”. Aí, ele fala que nós somos igual. Pois, eu vejo assim: lá na aldeia, lá na minha aldeia eu não tenho o que eu tenho aqui na cidade. Aqui você trabalha, quer arrumar o seu emprego, ter suas coisa, trabalhar pra comprar suas coisa, botar seus filho na escola, seus filhos querem ser médico, querem ser engenheiro e eles só alcança os objetivo deles se tiverem na cidade [...] Tem que cultivar a natureza, tem que tá com seus costumes e sua tradição e ao mermo tempo tá no mundo do branco: tem que acordar cedo, trabalhar, fazer tudo que o branco faz. E o branco fala: “Ah! O índio não pode tá na cidade grande!”; “Ah, o índio tem isso.”; “Ah, por que o índio tem terra?”; “Ai, que que índio faz na cidade?” É isso que nós tamo na cidade pra enfrentar esse tipo de preconceito, entrar na universidade, se formar e ser doutor... E quando a pessoa fala “ah, mas tu é índio...”, mas eu sou índio e sou doutor e isso não diminui deu ser índio não. [...] Eu acho que o brasileiro mermo ele não dá valor o que tem no Brasil. Porque tu vê, a gente vê muito pouco falar de índio no país e a maioria é mestiço, tem descendência indígena, mas não se afirma como indígena porque tem vergonha de ser índio, né?! E isso é uma coisa que vem desde o início, né?! Da colonização do país...Eu acho que o povo vê o índio, o brasileiro vê o índio como aquelas figurinha tá no livro, o índio tem que viver como 500 anos atrás, mas nós tem que ser visto como nós somo hoje. Nós fala língua do branco, estuda como branco, vive como branco, se arruma como branco, mas não deixa de ser índio. Temos a nossa tradição. Eu acho que é isso que o brasileiro precisa um pouco conhecer, porque quando a gente vai numa escola, eles quer ver o índio como o livro, o índio nu. Hoje, não existe mais o índio nu, existe até a lei que você não pode andar nu. E o branco tem essa visão pro índio, ele não tem a visão que o índio também cresce junto com o país, se o país vai se desenvolvendo o índio também vai se desenvolvendo. Eu acho que o brasileiro ele precisava conhecer mais os povos indígenas do país que são muitos. (MARCIA GUAJAJARA, relato de outubro de 2016)

O ímpeto ao continuar os investimentos e atividades no território choca-se, em alguns momentos, com a pouca confiabilidade nas estruturas políticas e jurídicas do “branco”. Os traumas trazidos pelas ocorrências da fase inicial de implementação do Setor Habitacional Noroeste, feita sem qualquer consultada, ignorando e desrespeitando a presença e os direitos da comunidade indígena, em tempos ressurgem devido a possibilidade de extensão do território de devastação trazido pelo empreendimento. Pois, além de novos prédios, o projeto propõe uma reorganização espacial e urbanística drásticas com implementação de novas ruas e centros comerciais.

Essa história de pregar que todo mundo é igual, pra mim hoje, não voga mais. Eu, hoje...eu vejo que eu não sou igual aos outros e nem os outros é igual eu. A gente prega muito igualdade, mas isso é só no papel. Quando a gente sai de lá já acabou, papelzinho ficou engavetado. Quando eles querem mudar alguma coisa pro índio, eles muda, mas se for pra demarcação de terras indígena eles não demarca, passa vinte ano, trinta ano pra demarcar uma terra prum índio. Mas a gente aqui como eu sou mulher eu sempre fico em dúvida. Plantar hoje, amanhã a máquina vem e tira nós porque a gente não tem nenhuma garantia da terra demarcada. E quem era o cabeça já foi...então, a gente sempre fica pensando: vou plantar hoje e amanhã quando a máquina vier todo trabalho foi desperdiçado. Mas eu sempre penso que eu não posso tá com esse pensamento, porque eu tenho que cultivar, eu tenho que plantar viver o herbário, os plantio das muda. Porque a gente podia nem tá aqui no Santuário, mas a gente tá. A gente tá aqui lutando pra ver a terra demarcada, sofrendo todo tipo de pressão psicológica, mas a gente tá aqui garantindo a terra e eu não me vendo. (MARCIA GUAJAJARA, relato de outubro de 2016)

E Marcia ainda acrescenta:

A luta é cansativa, porque a gente luta, luta e sempre acha que num vai dar em nada, sempre acha que a pessoa tá lutando em vão. Mas a gente num pode desistir, porque a luta continua e pra o Santuário estar em pé nós tem que tá lutando e ser a resistência do Santuário. Então, a luta é um pouco cansativa e você num tem ajuda do governo, o governo não olha nem pro indígena que tá lá dentro da aldeia, lá dentro do mato isolado e nem pro indígena que ta na cidade também. O governo sempre deixa o índio neutro, neutralizado, porque ele sempre olha que o índio é um incapacitado. É como o índio não tem capacidade pra tá na cidade grande. Mas o Santuário resiste.

Figura 2 – Casa de reza



Fonte: Rodrigo Duarte

A luta da comunidade do Santuário Sagrado dos Pajés é, em primeiro lugar, pelo cumprimento dos direitos territoriais e, conseqüentemente, culturais indígenas, tendo em vista o histórico de invasão de seus territórios pelos europeus. Posto isto, é um local de manifestação pluriétnica do sagrado, referência para os indígenas que, ao chegarem em Brasília, encontram um local de natureza preservada para suas rezas e rituais, troca de conhecimento e discussões políticas.

O Santuário pra nós é uma terra sagrada, não só pra nós que vive aqui, mas pros outros parente também. E é um lugar como referência aqui em Brasília pros outros parentes quando chega. O Santuário pra gente que mora aqui não é só morar, a gente preserva a natureza, a gente cultiva nossa cultura cantos e danças. Tirando esse espaço que nós anda todo dia, o Santuário é nossa casa de reza, onde pajés daqui do Brasil e fora do Brasil já vieram fazer seus rituais, ter suas manifestação dentro da Casa de Reza. É muito simples, mas pra nós é o nosso sagrado, é o que nós acredita. (MARCIA GUAJAJARA, relato de outubro de 2016)

E aos não-indígenas, um espaço de valorização das culturas originárias deste enorme continente, criando a possibilidade de imersão em universos cultural, político e social outros, calcados em experiências e relações de ensino-aprendizagem diferentes daquelas afins às “sociedades modernas” com a proposição de atividades e ações culturais e socioeducativas. Frequentemente, a comunidade do Santuário dos Pajés recebe escolas das redes de ensino do Distrito Federal, estudantes universitários e moradores de Brasília e outras regiões do Brasil interessados em conhecer e aprender com a cultura indígena.

Figura 3 – Marcia Guajajara no interior da Casa de Reza



Fonte: Arquivo pessoal Marcia Guajajara

Eu acho que é muito importante pra cidade de Brasília. Se o branco valorizasse a cultura indígena seria muito bom. Porque aqui a gente tem vários povo indígena falando várias línguas indígena. É uma reserva indígena no centro de Brasília, se fosse valorizado, se o branco desse valor, eu acho que nem carícia estudar nos livro, porque seria muito bom pra nós receber as pessoas que quisessem saber da nossa cultura, dos nossos costume. Que valorizasse nós como nós somos, como nós somos sociedade, como pessoa, como indígena. Tirando da preservação que nós faz aqui no Santuário, preservar o meio ambiente, cultivar a natureza, nós não mata. Aqui tem vários animais que vem pra cá com o desmatamento de tudo que já teve aí pra formação do bairro. Você anda Brasília e você senta aí em vários lugar, você num vê as coisa que você vê. Aqui no Santuário você vê tucano, você vê papagaio, você vê periquito, você vê vários tipo de pássaro, macaco. E o branco, acho que ele não valoriza os animais, as coisa da floresta como o índio valoriza e eu acho que seria uma maneira de o branco começar a aprender. Porque aprender não é só lá na escola que se aprende, se aprende vivendo a realidade como ela é. Eu ensino pros meus filhos: “não, não desmata esse pezinho de pau não que daqui uns dia ele vai fazer falta, a sombra dele você quer sentar debaixo”. Se você derruba ele, você vai sentar aonde, no asfalto queimando? Não é assim. Ensinar as crianças a dar valor a natureza, dar valor aos seus costumes. Se o branco valorizasse a cultura do índio seria muito bom, porque tem muito índio, tem vários idiomas diferente, então, é uma biodiversidade o Santuário. Se o branco valorizasse como tem que ser, mas nós tem que brigar pra ser valorizado, nós tem que brigar pra tá aqui, pra ser visto, pra ser lembrado, pra contar a nossa história como que é. Então, as pessoas que não são índio, elas viaja de Brasília pra outro lugares pra saber do índio e tem índio bem aqui em Brasília. E eles num vê, porque eles botam uma venda no olho pra não vê o índio. (MARCIA GUAJAJARA, relato de outubro de 2016)

1.3 - Setor Noroeste: o projeto imobiliário e a violação dos direitos indígenas

A implementação do Setor Habitacional Noroeste é engajada sobre dois fortes alicerces: o fato de ser vendido enquanto um “bairro verde”, ecologicamente correto, denominado pelo Governo do Distrito Federal (GDF) como a primeira Ecovila do país; e por supostamente atender a uma demanda habitacional de Brasília (SCHVARBERG, 2009).

Porém, tem como pressuposto para sua execução o desmatamento de extensa faixa de mata originária do cerrado. O projeto imobiliário teve grande suporte da associação feita entre o GDF (Governo do Distrito Federal) e o jornal Correio Braziliense para veiculação e exaltação destes tais pontos (SCHVARSBERG, 2009, 39-48). E quanto aos processos de ordem legal relacionados à sua implementação, o fator indígena foi tratado de maneira indevida:

Terceiro, os conflitos internos, verificados entre na população indígena local, foram intensificados a partir do Projeto Imobiliário Setor Noroeste, sob responsabilidade da TERRACAP, cujo processo de licenciamento ambiental denota estar, salvo melhor juízo, repleto de vícios desde a obtenção da licença prévia. Isto porque, independentemente da discussão sobre o fato de a área não ser uma terra indígena homologada, o componente indígena teria de fazer parte dos Estudos de Impacto Ambiental do empreendimento. Soma-se a isso a campanha difamatória de setores da imprensa local para com a comunidade do Santuário dos Pajés, algo que contabiliza muitos danos morais aos indígenas. (EREMITES DE OLIVEIRA, PEREIRA e BARRETO, 2011, p. 30)

Segundo Schvartsberg (2009, p. 40), em 11 de março de 2008, a matéria denominada “Setor Noroeste sai em abril”, da jornalista Helena Mader, abre aspas para o então governador Arruda para a seguinte afirmativa: “é preciso atender a demanda por moradia dos brasilienses”. No dia 19 de agosto do mesmo ano, a mesma Helena Mader, na matéria “Liberada licença do Noroeste”, abre espaço para Adalberto Valadão, presidente da ADEMI (Associação de Empreendedores do Mercado Imobiliário), revigorar a afirmativa de demanda por imóveis para classe média. A dobradinha “Mader-Valadão” surge em mais duas reportagens do “Correio”, abrindo aspas para a seguinte afirmativa: “O mercado de imóveis está há mais de uma década esperando o Noroeste. Há uma grande demanda da *classe A* por moradia”. Porém, os estudos feitos pela Fundação João Pinheiro (FJP), em Brasília, indicam um grande déficit de moradia para pessoas com renda mensal inferior a três salários mínimos.

O Correio Braziliense não quis, ou perdeu a oportunidade de aprofundar este assunto, onde descobriria que as informações passadas pelo governador e pelo presidente da ADEMI são discutíveis se considerarmos dados oficiais com respeito ao tema da demanda habitacional no DF. Até 2003, o déficit habitacional de Brasília era 109.895 moradias. Sendo que a ampla maioria da demanda, 83,3%, era para famílias que ganham até cinco salários mínimos. Outros 11,4% do déficit era para famílias que ganham entre cinco e dez salários mínimos. O restante, 5,9%, são referentes às famílias com renda superior a 2 mil reais. Os estudos são da Fundação João Pinheiro (FJP). O estudo ainda especifica que a maior parte do déficit habitacional do Distrito Federal atinge pessoas com renda mensal inferior a três salários mínimo. São 79.252 famílias sem imóvel e sem condições apropriadas de moradia, o equivalente a 74,4% do déficit. (SCHVARSBERG, 2009, p. 40)

Da associação entre o governo e a imprensa local também é destinado ao projeto imobiliário a alcunha de “bairro verde” e ecologicamente correto, ao ponto do governo denominar o bairro Noroeste de Ecovila. Isto, pois, o bairro contaria com placas de captação

solar para geração de energia, recolhimento de lixo por sistema a vácuo e ao seu redor o Parque Burle Ecológico Marx, sendo este último um elemento compensatório ao impacto ambiental trazido pelo Setor Noroeste.

Outro ponto deste apelo permanente ao argumento ambiental é sua utilização como justificativa compensatória que previne e torna-se “imune” a qualquer crítica no final das contas: o jornal afirma estar difícil o acordo com os índios, mas em compensação o bairro será verde; o Noroeste será socialmente excludente, os imóveis serão de alto padrão, voltado para as classes altas, mas em compensação o bairro será verde. São demonstrações de como o Capital e Mercado Imobiliário se apropriaram do discurso ambiental, e como o Correio Braziliense repercute essa lógica apropriativa do que é, supostamente, politicamente correto. (SCHVARSBERG, 2009, p.42)

A implementação do Setor Habitacional Noroeste indica uma conduta irresponsável quanto aos aspectos ambientais, investindo apenas em uma retórica institucional e midiática de apelo ao suposto caráter ecologicamente correto do projeto, com vistas a atender interesses meramente econômicos do mercado imobiliário. A imprensa local teve um papel fundamental para difundir o ideal ecológico do bairro e sua suposta grande importância para a cidade de Brasília. E quando “[...] o Ibama, através do Superintendente, Francisco Palhares, disse que o órgão só daria a licença após solução do impasse com os índios.”, elege a comunidade indígena como o grande empecilho para o seu desenvolvimento. Neste momento, a imprensa repetidamente veiculou a informação de que a única pendência pertinente ao projeto seria sua licença ambiental, enquanto ainda restava apresentar também os “projetos de saneamento e outras infraestruturas”. (SCHVARSBERG, 2009, p.42-43)

Dessa forma, o jornal desviou o foco ambiental para essa questão política, em detrimento do fato de que o bairro será construído em cima da última área de Cerrado nativo do Plano Piloto, e dentro de uma Área de Proteção Ambiental (APA). As informações são do próprio Ibama. O Correio Braziliense chegou a veicular a informação no dia 8 de março de 2008, na matéria ‘Noroeste mais próximo’, em que afirmou: ‘O governo federal que libera o início das obras porque a área do Noroeste está dentro da APA (Área de Proteção Ambiental) do Planalto Central, de responsabilidade do Ibama’. Porém, o jornal encerrou o assunto no ponto final desta frase e não voltou mais ao tema. Alheios ao esquecimento do jornal, urbanistas, ambientalistas e ativistas da cidade preocupam-se com a questão. Segundo um especialista, que se manteve anônimo em matéria publicada no dia 29 de janeiro de 2009, no Centro de Mídia Independente, a área de implantação do empreendimento “[...] se encontra situada na bacia de drenagem do Lago Paranoá e na zona de amortecimento do Parque Nacional. A impermeabilização do solo (70% de 156 ha) e a retirada da cobertura vegetal do local aumentariam o aporte de sedimentos para os tributários do Lago (Ribeirão Bananal e Córrego do Acampamento) e diminuiria a infiltração de água, o que pode afetar o micro clima da cidade e a integridade dos mananciais da Bacia.” O especialista afirmou ainda: “Uma cidade já tão afetada na época da seca não pode ter mais este agravante.”. (SCHVARSBERG, 2009, p. 43)

Em resposta ao Ofício nº 0297/2008 da Procuradoria Geral do Distrito Federal – Procuradoria do Meio Ambiente, Patrimônio Urbanístico e Imobiliário, no dia 15 de fevereiro

de 2008, o assessor da Subsecretaria de planejamento Urbano da Secretaria de Estado de Desenvolvimento Urbano e Habitação, Vicente Correia Lima Neto, elabora um documento que diz respeito à Medida Cautelar Inominada Nº 2008.34.00.001667-0 – 2ª Vara Federal. Neste, faz-se explícita a menção feita pelo Estudo de Impacto Ambiental (EIA)/Relatório de Impacto Ambiental do Setor Noroeste, feito no ano de 2004, à presença indígena na área (MAGALHÃES, 2009, p. 33 – 34). E emitida pelo Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e de Recursos Renováveis, no ano de 2006, a Licença Prévia do projeto urbanístico habitacional trazia como ponto de pertinência ao processo de licenciamento a questão indígena.

Apesar da antiguidade do uso do território, aos indígenas foi negada sua participação nas decisões dos urbanistas e do governo a respeito da destinação da área, que estabeleceram, sem qualquer consulta, um projeto de expansão urbana da Asa Norte/Plano Piloto sem considerar a existência da Comunidade Indígena do Bananal. Em 1987, foi elaborado pelo Arquiteto Lucio Costa o documento Brasília Revisitada; em 1990 foi criado o Parque Ecológico Norte; em 1992 é aprovado o Plano Diretor de Ordenamento Territorial do Distrito Federal (PDOT) e revisado em 1997; em 1998, a TERRACAP promove estudos (EIA/RIMA) para ocupação urbana da área, em 2000, a extinta Secretaria de Estado de Desenvolvimento Urbano e Habitação (SEDUH) elaborou o Plano de Ocupação da área de Expansão Noroeste; e em 2004, foi apresentado o novo EIA/RIMA do Setor Noroeste. (MAGALHÃES, 2009, p. 35)

Os Estudos de Impacto Ambiental (EIA/RIMA) do Setor Noroeste dos anos de 1998 e 2004 foram elaborados pela TC/BR - Tecnologia e Consultoria Brasileira S/A, contratada pela TERRACAP (Companhia Imobiliária de Brasília). O estudo (EIA/RIMA) do Setor Noroeste do ano de 2004, em sua página 22, menciona a presença da comunidade indígena na área analisada e, além disso, em sua página 23, há uma tabela na qual as informações contidas têm como base o estudo (EIA/RIMA) de 1998. E mesmo os estudos acerca da presença indígena não terem sido feitos adequadamente, os órgãos ambientais reconhecem o pedido de consulta à FUNAI para remoção da comunidade indígena da área, desconsiderando os mandamentos constitucionais e da Legislação Indigenista brasileira. (MAGALHÃES, 2009, p. 35)

Isto implicou, à época, na suspensão dos efeitos da Licença Prévia (LP - nº 20/2006) emitida pelo Ibama ao dia 20 de maio de 2007 e favorável à TERRACAP. Esta Licença Prévia tinha como condicionante o cumprimento do seguinte quesito, o qual versava o item 35: “Obter da Funai um posicionamento definitivo sobre a situação das famílias indígenas que ocupam parte da área, solucionando imediatamente o caso”. E determinava em seu item 24: “Não comercializar, vender, leiloar ou licitar lotes da Área de Expansão Urbana Noroeste antes da emissão da licença de instalação (MPF, 2008, 244)”. (MAGALHÃES, 2009, p. 36)

A Procuradoria da República no Distrito Federal do MPF, através do Procedimento Administrativo 1.16.000.000301/2008-83 e das Recomendações GAB-LLO nº 04/2009 e GAB-LLO Nº 05/2009, de 16 de março de 2009, resolve

recomendar respectivamente à Superintendente Regional do IBAMA no Distrito Federal e ao Presidente da FUNAI: 1 – À Superintendente do IBAMA no Distrito Federal: a) suspender imediatamente os efeitos da Licença Prévia nº 20/2006, por manifesto descumprimento da condicionante nº 2.35; b) suspender imediatamente os efeitos de licenças posteriores, eventualmente já concedidas, considerando o descumprimento de condicionante constante da Licença Prévia; c) Notifica, em seguida e imediatamente, os empreendedores responsável(is) do(s) ato(s) de suspensão da licença; d) determinar à área técnica responsável pelo licenciamento do Setor Habitacional Noroeste que avalie as alterações que se farão necessárias ao projeto de loteamento, para que este preserve a localização e o modo de ocupação da comunidade indígena ali inserida, até que se obtenha decisão administrativa conclusiva e definitiva da Funai acerca da caracterização daquela área como terra indígena, respeitando-se o devido processo legal administrativo de identificação, delimitação e demarcação de competência do órgão. (MAGALHÃES, 2009, p. 36-37)

E aos direcionamentos feitos à FUNAI, indica-nos Magalhães (2009): a constituição de um Grupo Técnico de Identificação e Delimitação do território nos termos do Decreto nº 1.775/96, informar ao Ibama e aos interessados que ficam suspensas quaisquer tentativas que possam acarretar transtornos negativos à comunidade até conclusivas decisões do processo demarcatório e caracterização da área pela Funai e, por fim, garantir a segurança e permanência da comunidade frente às ameaças trazidas pela construção do Setor Habitacional Noroeste.

Muito embora tais encaminhamentos tenham sido feitos, atestando para a ilegalidade com a qual era abordada e guiada a questão indígena pelos setores responsáveis pela construção do bairro, muitas edificações foram construídas e grande parte do cerrado preservado e localizado na área habitada pelos indígenas foi devastado. Desta forma, apresentaremos a seguir uma iconografia deste conflito, o recurso imagético serve como suporte para familiarizar ainda mais o leitor com o cenário até agora descrito.

Fica, portanto, a TERRACAP ética e legalmente prejudicada no seu objetivo de implantar uma expansão urbana em área onde se verifica a presença histórica de uma comunidade indígena, já que não poderá em hipótese alguma alegar desconhecimento do fato, e pior, ter ignorado a obrigação de garantir a presença dos indígenas nos seus estudos e audiências públicas, prejudicando seus direitos a partir da intenção de não considerá-los como parte integrante dos interesses sobre a região. Conforme determinação da Constituição Federal de 1988, no seu artigo 231, § 6º: *‘São nulos e extintos, não produzindo efeito jurídicos os atos que tenham por objeto a ocupação, o domínio e a posse de terras a que se refere este artigo.* (MAGALHÃES, 2009, p. 37, grifo do autor)

1.3.1 - Uma iconografia do conflito

As preocupações ambientais e ecológicas são um ponto de extrema relevância e importância nos debates contemporâneos nas mais diversas escalas. Isto deve-se também à constatação da apropriação do discurso verde ou do ecologicamente correto pela lógica neoliberal, uma retórica verde como forma de agregar valor aos produtos por esta oferecidos.

Desta forma, o GDF (Governo do Distrito Federal) vincula estrategicamente ao bairro Setor Habitacional Noroeste o conceito de “Ecovila”, ao passo que justifica o “o encarecimento do metro quadrado, previsto para ser o mais caro de Brasília, justamente pelo fato de ser um bairro ecológico.”. Porém, tem como parte integrante de sua execução o “desmatamento prévio para posterior conservação do que restar, método este questionado por ambientalistas do Fórum das ONG’s ambientais do DF”. (SCHVARBERG, 2009, p. 44)

O GDF afirma que o investimento vale a pena por se tratar de uma Ecovila. Este conceito, porém, refere-se a um tipo de assentamento humano sustentável que envolve, além de técnicas em bioconstrução, processos de desenvolvimento e entendimento comunitário que ultrapassam a questão da moradia para chegar ao campo da construção de novos paradigmas políticos e ideológicos acerca da inserção do indivíduo no planeta e de sua importância no todo. Esse conjunto de processos é chamado de “pegada ecológica”, caracterizado pelo somatório das atividades humanas que deve chegar ao menor coeficiente possível de danos ao meio-ambiente, incluindo o bom convívio entre os participantes. (SCHVARBERG, 2009, p. 44)

As imagens pertinentes à nossa iconografia perfazem um trajeto que se inicia no interior da comunidade indígena, seguindo em direção aos prédios do Setor Habitacional Noroeste mais próximos. As figuras 4 e 5 são registros do cerrado ainda preservado no interior da comunidade; as figuras 6 e 7, por sua vez, ilustram a estradas de acesso à comunidade, imagens feitas dentro do território indígena, onde já é possível visualizar as edificações do bairro; a figura 8 feitas às margens do território indígena, delimitado pela “cortina” verde de cerrado ainda preservado e evidenciam as diferentes configurações e formas de ocupação do território, assim como, as diferentes relações com a fauna e flora originárias propostas pelas entidades socioculturais envolvidas nessa disputa territorial; por fim, as figuras 9 e 10 registram única e exclusivamente os prédios do Setor Habitacional Noroeste, edificações de concreto, cercados pelo asfalto e a quase ausência de verde pertinente ao desmatamento proposto para sua construção.

Figura 4 - Cerrado: interior do Santuário dos Pajés 1



Fonte: Arquivo Rodrigo Duarte

Figura 5 - Cerrado: interior do Santuário dos Pajés 2



Fonte: Arquivo Rodrigo Duarte

Figura 6 - Vista interior do Santuário: edificações 1



Fonte: Arquivo Rodrigo Duarte

Figura 7 – Vista interior do Santuário: edificações 2



Fonte: Arquivo Rodrigo Duarte

Figura 8 – Área limiar: margens da aldeia (à esquerda) e prédios (à direita)



Fonte: Arquivo Rodrigo Duarte

Figura 9 – Edificações Setor Noroeste 1



Fonte: Arquivo Rodrigo Duarte

Figura 10 - Edificações Setor Noroeste 2



Fonte: Arquivo Rodrigo Duarte

Portanto, ao analisarmos as imagens fica evidente a forma de ocupação proposta pela comunidade indígena, primando pela preservação do cerrado e, quanto ao Setor Habitacional Noroeste, é evidente não tratar-se de uma “Ecovila”. Segundo Schvarsberg (2009, p. 44), as “Ecovilas” investem em “produção coletiva, em escala local, de alimentos orgânicos”, optam por fazer uso de “materiais alternativos de construção”, o seu sistema de saneamento “não envolve o esgoto, considerado um dos sistemas de maior degradação ao meio ambiente”. O aproveitamento de fontes de energia renováveis e o uso de transportes alternativos, no caso do Setor Habitacional Noroeste, o investimento em “espaço para as bicicletas e das vias exclusivas aos ônibus”, não são suficientes para caracterizá-lo como “Ecovila”:

Para Mônica Passarinho, esses requisitos não garantem ao Noroeste a alcunha de Ecovila. A bióloga ressalta que apenas o fato de um bairro, sem necessidade real, ter sido construído em área verde, e, mais ainda, uma área de proteção ambiental (APA), já é fato suficiente para que o bairro esteja fora do conceito de Ecovila. Além disso, ela afirma que as formas, segundo ela ultrapassadas, de gestão política permanecem as mesmas, já que não há previsão de um sistema de organização comunitária, gerido e planejado pelos próprios habitantes do futuro bairro. (SCHVARSBERG, 2009, p. 44)

Feitas as apresentações iniciais do caso da comunidade indígena do Santuário Sagrado dos Pajés, seu histórico de estabelecimento no local e os últimos anos de resistência frente aos violentos avanços promovidos pela construção do Setor Habitacional Noroeste de Brasília. Agora, encaminharemos nossas discussões teóricas para a interface entre as dimensões *fática* e *normativa* do direito, requisito referente à elaboração do cenário do *ser jurídico* vivenciado pela comunidade durante os anos de iniciativas para a demarcação da terra.

2 - DIREITOS TERRITORIAIS INDÍGENAS

Neste capítulo direcionamos, enfim, o nosso foco ao objeto central de análises desta pesquisa, o que diz respeito aos direitos territoriais indígenas no Brasil. O direito fundamental dos indígenas à terra detém enquanto seu marco jurídico-legal mais recente a Constituição Federal de 1988, a qual faz referência a este direito em seu artigo 231, *caput*, no qual “prevê o reconhecimento aos índios dos direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, protegê-las e fazer respeitar todos os seus bens” (LOPES e MATTOS, 2006, p.225).

Art. 231. São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens.

§ 1º - São terras tradicionalmente ocupadas pelos índios as por eles habitadas em caráter permanente, as utilizadas para suas atividades produtivas, as imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários a seu bem-estar e as necessárias a sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições.

§ 2º - As terras tradicionalmente ocupadas pelos índios destinam-se a sua posse permanente, cabendo-lhes o usufruto exclusivo das riquezas do solo, dos rios e dos lagos nelas existentes.

§ 3º - O aproveitamento dos recursos hídricos, incluídos os potenciais energéticos, a pesquisa e a lavra das riquezas minerais em terras indígenas só podem ser efetivados com autorização do Congresso Nacional, ouvidas as comunidades afetadas, ficando-lhes assegurada participação nos resultados da lavra, na forma da lei.

§ 4º - As terras de que trata este artigo são inalienáveis e indisponíveis, e os direitos sobre elas, imprescritíveis.

§ 5º - É vedada a remoção dos grupos indígenas de suas terras, salvo, "ad referendum" do Congresso Nacional, em caso de catástrofe ou epidemia que ponha em risco sua população, ou no interesse da soberania do País, após deliberação do Congresso Nacional, garantido, em qualquer hipótese, o retorno imediato logo que cesse o risco.

§ 6º - São nulos e extintos, não produzindo efeitos jurídicos, os atos que tenham por objeto a ocupação, o domínio e a posse das terras a que se refere este artigo, ou a exploração das riquezas naturais do solo, dos rios e dos lagos nelas existentes, ressalvado relevante interesse público da União, segundo o que dispuser lei complementar, não gerando a nulidade e a extinção direito a indenização ou a ações contra a União, salvo, na forma da lei, quanto às benfeitorias derivadas da ocupação de boa fé.

§ 7º - Não se aplica às terras indígenas o disposto no art. 174, § 3º e § 4º. (CAMILO, 2010, p. 3.3)

O procedimento administrativo de demarcação das terras indígenas, “ato administrativo declaratório pelo qual são explicitados os limites do território tradicionalmente ocupado pelos índios” (LOPES e MATTOS, 2006, p. 230), por sua vez, é coordenado pelo órgão federal de assistência ao índio e apresenta quatro fases de sua execução: identificação e delimitação, demarcação, homologação e regularização fundiária; de acordo com o previsto pelo Decreto 1.775/96 (CAMILO, 2010, p. 3.328).

Quanto aos efeitos, o ato administrativo pode ser *constitutivo*, *declaratório* e *enunciativo*. *Ato constitutivo* é aquele pelo qual a Administração cria, modifica ou extingue um direito ou uma situação do administrado. É o caso de permissão, autorização, dispensa, aplicação de penalidade, revogação. *Ato declaratório* é aquele em que a Administração apenas reconhece um direito que já existia antes do ato. Como exemplo, podem ser citadas, a admissão, licença, homologação, isenção, anulação. *Ato enunciativo* é aquele pelo qual a Administração atesta ou reconhece determinada situação de fato ou de direito [...]. (DI PIETRO, 2002, p. 216-217, grifo da autora em LOPES e MATTOS, 2006, p. 231)

Na primeira etapa, a de identificação e delimitação do território indígena, a FUNAI elege um grupo de trabalho, coordenado por um antropólogo, para elaboração de um estudo de delimitação aos moldes do artigo 2º, parágrafo primeiro do Decreto 1775/96. É indispensável reforçar a necessidade da participação da comunidade durante o processo. O relatório feito através do estudo de identificação e delimitação deve ser aprovado pelo representante oficial da FUNAI e, num prazo de quinze dias da data de seu recebimento, seu resumo deve constar no Diário Oficial da União e no Diário Oficial da unidade federada onde se localiza o território indígena. (LOPES e MATTOS, 2006, p.230)

Do início do procedimento de demarcação do território até 90 dias após a publicação do resumo do relatório nos Diários Oficiais da União e unidade federada, podem manifestar-se aqueles que queiram opor-se à proposta demarcatória. Para tanto, devem apresentar provas, estudos, pareceres, mapas e demais que certifiquem vícios no relatório técnico, além de possibilitar o cálculo de possíveis indenizações. (CAMILO, 2010, p. 3.328)

Deve-se frisar que o art. 2º, § 8º, do Decreto nº 1.775/96 estabelece que, desde o início do procedimento demarcatório até noventa dias após a publicação do resumo do relatório nos Diários da União e do Estado, poderão os Governos dos Estados e Municípios, em que se localize a área sob demarcação, e eventuais interessados manifestar-se, apresentando a FUNAI razões instruídas com todas as provas pertinentes, como títulos dominiais, laudos periciais, pareceres, declarações de testemunhas, fotografias e mapas para o fim de pleitear indenização ou para demonstrar vícios, totais ou parciais, do relatório.

Essas manifestações serão analisadas pelo grupo técnico do órgão federal de assistência ao índio, devendo os estudos e pareceres referentes a essas manifestações serem encaminhados para o Ministério da Justiça, que realizará uma análise da proposta da FUNAI e das razões apresentadas por aqueles que se manifestaram contra.

Em caso de desaprovação dos estudos feitos pela FUNAI, por parte do Ministro da Justiça, poderão surgir duas soluções distintas, quais sejam: 1ª) o Ministro determinará que sejam adotadas diligências que julgue necessárias, as quais deverão ser cumpridas no prazo de noventa dias; 2ª) por decisão fundamentada, limitada ao não atendimento do disposto no art. 231, § 1º, da CF/88, poderá ser determinado o retorno dos autos ao órgão federal de assistência ao índio. (LOPES e MATTOS, 2006, p. 230 – 231)

No caso de aprovados os estudos feitos pela FUNAI, em um prazo de trinta dias, caberá ao Ministro da Justiça, mediante portaria, determinar os limites e a demarcação do

território indígena, conforme prevê o artigo 2º, § 10º, inciso I, do Decreto 1.775/96 (LOPES e MATTOS, 2006, p. 231). A demarcação física constitui na fixação de marcos e placas que precisem a extensão do território indígena. Uma vez demarcada, a etapa seguinte é a homologação, feita, mediante decreto, por parte do Presidente da República e ratificada formalmente por meio de publicação do ato no Diário Oficial da União (CAMILO, 2010, p. 3.328).

Por fim, há a etapa de regularização fundiária do território indígena, a qual “consiste na ‘desintrusão’ nas áreas da presença dos não-índios e na resolução das eventuais pendências judiciais envolvendo a terra”. Encerrando-se, assim, o procedimento demarcatório, perdura “o dever do Estado de assegurar um plano de desenvolvimento que atenda às necessidades da comunidade”. (CAMILO, 2010, p. 3.328)

O procedimento administrativo de regularização de uma terra indígena encerra com seu registro no Cartório Imobiliário da Comarca onde o imóvel esteja situado e na Secretaria de Patrimônio da União (SPU) do Ministério da Fazenda, o que deverá ser feito pela FUNAI nos trinta dias seguintes à publicação do decreto de homologação, como incurso no art. 6º do decreto nº 1.775/96.

Salienta-se que, quando constatada a presença de ocupantes não-índios na terra indígena, deverão ser realizados, na fase de identificação e delimitação, levantamentos fundiários, socioeconômicos, documentais e cartoriais, assim como a avaliação das benfeitorias existentes nessas ocupações.

Os levantamentos realizados sobre as ocupações não-indígenas deverão ser analisados para que seja julgada a boa-fé das mesmas, por meio da Comissão Permanente de Sindicância, criada pelo Presidente da FUNAI, que divulga a decisão através de Resolução publicada no Diário Oficial da União. É importante mencionar que o pagamento das benfeitorias oriundas das ocupações de boa-fé se dá com base em programação orçamentária disponibilizada para essa causa final pela União.” (LOPES e MATTOS, 2006, p. 231)

Observa-se quanto ao artigo 67 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT) o prazo de cinco anos, a partir da promulgação da última citada Carta Magna, para que a União concluísse os processos de demarcação das terras indígenas. Anteriormente, o mesmo prazo pretendido e disposto no artigo 65 da Lei Nº 6.001, de 19 de dezembro de 1973, o Estatuto do Índio. Dos mais de quarenta anos desde sancionada a Lei Nº 6.001/73 e aproximando-se o fechamento da terceira década desde promulgada a Constituição de 1988 “é forçoso concluir que o prazo estabelecido pelo Poder Constituinte Originário não era peremptório [...]” (LOPES e MATTOS, 2006, p. 230); em verdade, os prazos para demarcação das terras indígenas não foram respeitados.

E, além disto, verifica-se, no Brasil, uma enorme dificuldade encontrada pelos povos indígenas para terem seus direitos territoriais respeitados e suas terras demarcadas. Diante deste quadro, tanto Ana Sinara Fernandes Camilo (CAMILO, 2010), ao tratar das dificuldades

encontradas pelos povos indígenas do Ceará pelo reconhecimento de suas terras e identidade, quanto Christian Crevels (CREVELS, 2014) ao tratar da própria comunidade indígena do Santuário Sagrado dos Pajés, chamam atenção para a “morosidade” dos processos de demarcação das Terras Indígenas.

Em ambos os casos, os territórios são perpassados por um cenário de conflito fundiário entre indígenas e não-indígenas. Nesta conjuntura, “órgãos do Poder, que ora se mantêm omissos ou se associam” aos não indígenas “influenciados por questões de interesse econômico, ora ultrapassam seus limites, num ativismo judicial [...]” (CAMILLO, 2010) dificultando ou impedindo o prosseguimento dos processos demarcatórios.

E mediante este panorama conflituoso de imposição aos povos indígenas de obstáculos capazes de restringir-lhes a aplicação de seus direitos, fundamentamos nossa discussão acerca dos direitos territoriais indígenas, no Brasil. Quanto às singularidades do caso da comunidade do Santuário Sagrado dos Pajés, direitos garantidos pela Constituição foram negligenciados não somente durante o estabelecimento do projeto imobiliário Setor Habitacional Noroeste, no qual a comunidade foi privada de participar das audiências e discussões pertinentes ao processo de decisões acerca do uso do território. Efetivamente, as demandas oficiais em prol do reconhecimento do território iniciam-se no ano de 1996 (MAGALHÃES, 2009, p. 30).

O GDF (Governo do Distrito Federal) detinha o conhecimento da presença indígena na localidade antes mesmo das intenções de construção do bairro, isto por meio dos Estudos de Impacto Ambiental do Setor Noroeste, feitos nos anos de 1998 e de 2004, os quais atestam para a existência da comunidade (MAGALHÃES, 2009). Assim como a FUNAI (Fundação Nacional do Índio) que, mesmo ciente de sua existência, omitiu-se de suas obrigações institucionais por diversas vezes, possibilitando, inclusive, que a TERRACAP (Companhia Imobiliária de Brasília) tratasse a comunidade como invasora de terras públicas (CREVELS, 2014).

Com isso, para darmos conta das competências deste capítulo, dedicado a uma abordagem da legislação brasileira referente aos direitos territoriais indígenas, iniciamos nossas discussões tendo como referencial o Artigo 231 da Constituição Federal de 1988, onde estão assinalados o reconhecimento do direito originário dos povos indígenas às terras por eles ocupadas e a competência da União em demarcá-las e protegê-las (CAMILO, 2010). E, em seguida, partimos para uma análise da efetividade prática do procedimento administrativo de demarcação das terras indígenas, regido pelo Decreto 1.775/96.

Desta forma, neste capítulo estão concentrados dois segmentos distintos, o primeiro (2.1) é referente a uma discussão teórica quanto às diferentes abordagens e interpretações do

artigo 231, variando entre a abordagem positivista defendida por Lopes e Mattos (2010) e a invocação do instituto do indigenato, por sua vez, colocada por Camilo (2010) e Barbosa (2007). E, por fim, no segmento 2.2, tratamos especificamente da comunidade indígena residente na Asa Norte de Brasília - o seu processo demarcatório avança por um longo período, caracterizando-se por dois fatores de implicação mútua: os episódios de violações inconstitucionais ao território ocupado pelos indígenas e o vasto histórico de ações em prol do reconhecimento e regularização fundiária da área, marcado notadamente pelo desinteresse institucional da FUNAI.

2.1 - O artigo 231: um olhar sobre abordagens distintas

Este segmento tem como objetivo apresentar uma discussão teórica acerca do direito fundamental do indígena à terra, fundamentado e inscrito no artigo 231 da Constituição Federal de 1988. Nosso objeto de análise será introduzido e interpelado ante duas abordagens distintas: uma advinda do positivismo de Ana Maria D'Ávila Lopes e Karine Rodrigues Mattos; outra - por sua vez, negada pelas autoras anteriormente citadas - com base no instituto do indigenato, defendida por Marco Antonio Barbosa e Ana Sinara Fernandes Camilo.

Enquanto Lopes e Mattos (2006, p. 222, grifo nosso) buscam “analisar o direito fundamental dos índios à terra **enfocando sua evolução** desde os tempos de Brasil Colônia ao Estado Democrático de Direito”; Barbosa (2007, p. 07) afirma que a Constituição de 1988 “não é tão inovadora da ordem jurídica anterior aplicável aos povos indígenas, como muitos apregoam.”. O positivismo jurídico, aos usos de Ana Maria e Karine, está atento à “hierarquia normativa presente no Direito Positivo Brasileiro” e trata o direito dos indígenas à terra por eles ocupadas à qualidade de posse (LOPES e MATTOS, 2006, p 226), instituto jurídico diferenciado do indigenato.

O direito indígena à terra não se confunde com a posse prevista no Código Civil. Aos indígenas a atual e todas as Constituições e Leis Brasileiras concernentes ao assunto promulgadas ao longo da história, asseguram o direito originário que é anterior à própria formação do Estado brasileiro, ou seja, aos indígenas é assegurada a primazia na ocupação e uso do território. O instituto do indigenato, introduzido no direito brasileiro desde 1680 e tão bem estudado pelo jurista João Mendes Junior no início do século XX, ensina: “*não há uma simples posse, há um título imediato de domínio; não há portanto posse a legitimar, há domínio a reconhecer e direito originário e preliminarmente reservado*”. (MAGALHÃES, 2009, p. 38, grifo do autor)

Em verdade, desde o período colonial, a “política indigenista” esteve atrelada à política territorial e teve, em seus primeiros séculos, forte influência da Igreja, com a chegada, em 1549, junto do governador Tomé de Sousa, dos primeiros jesuítas; formando-se, assim, os aldeamentos jesuítas. A associação entre estas duas políticas é mais facilmente identificável

somente no século XVII, quando entra em vigor o Alvará de 1º de abril de 1680, o qual versava “acerca da posse e de direitos dos indígenas em relação aos territórios que ocupassem, dispondo respeitar os direitos dos índios primeiros ocupantes e donos naturais da terra”. Este mesmo tom é tomado pela lei de 6 de julho de 1755. (LOPES e MATTOS, 2006, p. 222-223)

Contudo, no século XIX, quando, em 1824, é “outorgada a primeira constituição brasileira”, não há quaisquer passagens fazendo menção aos indígenas. Posteriormente, no ano de 1845, é publicado o Regulamento acerca das Missões de Catequese e Civilização dos Índios: “a ação estatal ocupou-se com a formação de aldeias e missões colimando civilizar e catequizar os índios pertencentes às comunidades indígenas isoladas e independentes, [...]”, não há quaisquer referências aos seus direitos territoriais. E, no Brasil, no período correspondente aos anos de 1822 a 1850, “interregno entre a suspensão do regime das Sesmarias e o advento da Lei de Terras (Lei nº 601 de 1850)”, não há o registro de uma legislação referente à aquisição territorial; tratadas as questões referentes aos indígenas no artigo 12 da lei supracitada: “regulava-se a questão indígena, rezando que caberia ao Governo reservar terras devolutas para a colonização dos indígenas”. (LOPES e MATTOS, 2006, p. 223)

O período imperial encerra-se em 1889 e a primeira constituição republicana, promulgada em 24 de fevereiro de 1891, não faz qualquer menção aos indígenas assim como a anterior. Os povos indígenas serão mencionados na Constituição Federal de 1934, quando, embora respeitada a posse permanente de suas terras, trata em seu art. 5º, inciso XIX, alínea “m”: “competência privativa à União para legislar sobre a incorporação dos índios à comunhão nacional”. A incorporação dos indígenas é tratada nas duas constituições seguintes (1937 e 1946). Em seguida, inicia-se o período da ditadura militar e suas intenções integracionistas, fixadas no art. 4º, inciso IV da Constituição Federal de 1967; em 1969, foi acrescentada uma “nova regra que estatuiu a nulidade e extinção dos efeitos jurídicos dos atos de qualquer natureza que tivesse por objeto o domínio, [...] de terras habitadas pelos indígenas”. Por fim, no dia 19 de dezembro de 1973, foi publicado o “Estatuto do Índio” (Lei nº 6.001), último registro anterior à Constituição de 1988 e, segundo Lopes e Mattos: “Desses direitos, alguns foram confirmados ou aperfeiçoados em momento ulterior pela Constituição Federal de 1988 (CF/88)”. (LOPES e MATTOS, 2006, p. 224)

O percurso temporal traçado, conforme Lopes e Mattos (2006), trata da “*Evolução histórica da legislação indigenista*” e encontra na Carta Magna de 1988 os mandamentos vigentes na atualidade; dos quais devemos destacar aquilo referente ao direito fundamental dos indígenas à terra, justamente por o “direito à terra, entendida como o espaço de vida e

liberdade de um grupo humano, é a reivindicação fundamental dos indígenas brasileiros e latino-americanos” (SOUZA FILHO, 2005, p. 119). No artigo 231, *caput*, estão dispostos seus termos, onde “prevê o reconhecimento aos índios dos direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, protegê-las e fazer respeitar todos os seus bens” e classifica-se enquanto um “direito coletivo, pois pertence a um grupo de pessoas determinadas ou determináveis unidas por uma relação jurídica-base”. (LOPES e MATTOS, 2006, p. 225)

Dos primeiros olhares direcionados à *Lex Matter*, transcorre em seu artigo 20, inciso XI, que as terras ocupadas tradicionalmente e em caráter permanente pelos indígenas são bens da União, mais especificamente, dentro daquilo posto pelo artigo 231, § 4º, “as terras de que trata este artigo são inalienáveis e indisponíveis, e os direitos sobre elas, imprescritíveis”, observa-se que as terras indígenas são bens públicos de uso especial”. Por sua vez, são destinados aos indígenas sua posse permanente e usufruto exclusivo de suas riquezas hídricas e do solo, conforme o § 2 do art. 231 e “não podem ser objeto de qualquer relação jurídica regida pelo Direito Privado”, pois, possuem um regimento jurídico caracterizado pela “inalienabilidade, a imprescritibilidade, a impenhorabilidade e a impossibilidade de oneração”. (LOPES e MATTOS, 2006, p. 225)

As terras habitadas tradicionalmente pelos índios constituem bens públicos federais e são por consequência intangíveis. A Constituição prescreve que tais terras são inalienáveis e indisponíveis, bem como imprescritíveis os direitos sobre elas. Assim sendo, as terras ocupadas pelas comunidades indígenas caracterizam-se por sua inalienabilidade, indisponibilidade, imprescritibilidade e impenhorabilidade. Também as terras indígenas são imunes à ação expropriatória do Poder Público, conforme a Lei federal nº 6.001/73, art. 38. As terras tradicionalmente ocupadas pelos índios constituem *res extra commercium*, uma vez que não podem ser objeto de arrendamento, ato ou negócio jurídico restritivo de pleno exercício da posse direta pela comunidade indígena ou pelos silvícolas.” (FERREIRA, 2002, p. 577 em LOPES e MATTOS, 2006, p. 226, grifo das autoras)

O positivismo jurídico, traço marcante das sociedades modernas, entende como válido o direito “criado exclusivamente pelo Estado. Temos, atualmente, um sistema de *monismo jurídico: o Estado é a única fonte do direito.*” (DIMOULIS, 2016, p. 42, grifo do autor). Neste sentido, Lopes e Mattos (2006) rechaçam a possibilidade de apreensão do direito dos povos indígenas à terra como um direito natural, indicando-nos também diferentes para a interpretação daquilo posto no artigo 231, *caput*, da Constituição Federal de 1988 quanto ao uso do termo *originários*. E sustentam que a maior parte dos juristas entende que o “Poder Constituinte Originário”, ao utilizar-se do “vocábulo *originários*”, indica-nos que o direito dos indígenas às terras por eles permanentemente ocupadas “antecede qualquer ato administrativo do Governo que objetive seu reconhecimento, logo, esse direito seria natural,

posto que antecederia ao Direito Positivo, evocando, para tanto, o instituto do Indigenato” (LOPES e MATTOS, 2006, p. 227).

Segundo as autoras, para admitir tal posicionamento, favorável à evocação do instituto do indigenato, o jurista recorrerá a apreensão do sentido do termo direitos originários através da “aplicação do método de interpretação literal, que resulta no desprezo absoluto do problema a reclamar resposta, posto que há extremo apego à *verba legis*”. E amparadas por Falcão (1997) sustentam que “a interpretação literal não é sequer interpretação, mas trata-se do ponto deflagrador do esforço hermenêutico”. Assim, o método mais indicado e, por sua vez, afim ao positivismo jurídico por elas firmado, seria o *lógico-sistemático*, tendo em vista que, de acordo com Pontes Filho (2001), o hermeneuta deve buscar “a razão objetiva da lei, por meio de raciocínio lógico (dedutivo ou indutivo)”, considerando sempre que “cada norma se encontra inserta em um determinado contexto normativo, dele sofrendo direta influência, principalmente de suas regras de maior hierarquia.”. (LOPES e MATTOS, 2006, p. 227)

Dessa forma, abraçando o Positivismo e interpretando o artigo invocado, utilizando para tal desiderato a técnica lógico-sistemática, rechaça-se a tese de que o direito dos indígenas à terra seja natural, já que sua proteção depende do processo administrativo de demarcação das terras indígenas ou, em caso de omissão do Poder Público da utilização de ações judiciais. (LOPES e MATTOS, 2006, p. 227 - 228)

A partir dos pontos apresentados até dado momento, podemos identificar que a utilização de diferentes métodos de interpretação a um mesmo caso pode levar à conclusões divergentes. No entanto, conforme aponta Dimoulis (2016, p. 150), foram desenvolvidos pelos juristas métodos interpretativos capazes de alcançar conclusões um tanto satisfatórias, isto mesmo em casos os quais perduram “controvérsias sobre o sentido de cada método e, principalmente sobre a solução que deve ser adotada quando os métodos levam a resultados contraditórios ou não permitem chegar a uma conclusão”.

Seriam quatro os métodos de interpretação “desenvolvidos pela doutrina e, geralmente, vinculados ao nome de Savigny”. Além da *interpretação gramatical (textual ou literal)*, método que “busca identificar o significado das palavras utilizadas pelo legislador, tentando entender o que ele quis ordenar por intermédio da lei” e a *interpretação sistemática (lógica)* que “objetiva integrar e harmonizar as normas jurídicas considerando-as como um conjunto”, anteriormente apresentados. Existe o método de *interpretação histórica (teleologia subjetiva)*, o qual “vai além da interpretação das palavras empregadas no texto da norma. Busca a vontade do legislador histórico, ou seja, as intenções que ele tinha quando estabeleceu determinado regulamento”. E a *interpretação teleológica objetiva*: “O intérprete

busca a finalidade social das normas jurídicas, tentando propor uma interpretação que seja conforme a critérios e exigências atuais”. (DIMOULIS, 2016, p. 150 - 155)

Dentro daquilo posto por Barbosa (2007) e Magalhães (2009), poderíamos afirmar que ambos estariam afeitos a confirmar seu posicionamento favorável à evocação do instituto do indigenato, não por meio de uma *interpretação literal*, mas sim por meio de uma *interpretação histórica (teleologia subjetiva)*. Porquanto, tanto um quanto o outro ao tratar daquilo fixado pelo artigo 231, *caput*, da Constituição Federal de 1988, remetem ao Alvará Régio de 1680 como principal alicerce para evocar tal instituto, fonte esta utilizada também pelo jurista João Mendes Júnior no começo do século XX. E nesta mesma gleba segue Ana Sinara Fernandes Camilo (2010):

[...] sem desconhecer as outras fontes, já os filósofos gregos afirmavam que o indigenato é um título congênito, ao passo que a ocupação é um título adquirido. Conquanto o indigenato não seja a única fonte jurídica da posse territorial, todos reconhecem que é na frase do Alvará de 1º de Abril de 1680, “a primária, naturalmente e virtualmente reservada”, ou, na frase de Aristóteles (polit. I n. 8), -”um estado em que se acha cada ser a partir do momento do seu nascimento”. Por conseguinte, o indigenato não é um fato dependente de legitimação, ao passo que a ocupação, como fato posterior, depende de requisitos que a legitimem. (MENDES JÚNIOR, 1912, p. 43 em CAMILO, 2010, p. 3.332)

No caso da comunidade indígena do Santuário Sagrado dos Pajés, as constatações feitas *in loco* indicam a morosidade do processo demarcatório como principal responsável pelas violações cometidas para construção do Setor Habitacional Noroeste, fato anteriormente constatado também por Christian Crevels (2014). E sendo o método de *interpretação teleológica objetiva* aquele referido no artigo 5º da Lei de Introdução às Normas do Direito Brasileiro, é assertiva a interpretação do art. 231, *caput*, da Constituição Federal de 1988 concernente ao instituto do indigenato.

A esse método de interpretação faz referência o art. 5º da Lei de Introdução às Normas do Direito Brasileiro: “Na aplicação da lei, o juiz atenderá aos fins sociais a que ela se dirige e às exigências do bem comum”. Esse artigo indica que, em caso de dúvida sobre o sentido de uma lei, o aplicador pode recorrer à teleologia objetiva e optar pela interpretação que permite alcançar objetivos fundamentais do ordenamento jurídico. Alguns autores consideram que o recurso à teleologia deve ser feito mesmo que a lei for clara, mas não atende finalidades sociais, particularmente as previstas na Constituição. (DIMOULIS, 2016, p. 155)

O que muitas vezes ocorre, de fato, no Brasil, é uma enorme dificuldade aos povos indígenas em iniciar e dar prosseguimento aos procedimentos demarcatórios de suas terras, ao que nos apresenta também Camilo (2010). Ana Sinara Fernandes Camilo (CAMILO, 2010) faz da base de suas reflexões o caso da Terra Indígena “Raposa Serra do Sol”, no qual a efetiva conclusão deu-se sob a imposição de diversas condicionantes. Chama a atenção da

autora a condicionante de número 17 - “[...] é vedada a ampliação da terra indígena já demarcada” (CAMILO, 2010, p. 3330). E dentro de uma análise do quadro político-jurídico vigente, da participação da esfera legislativa no caso e da postura tomada pelo Superior Tribunal Federal, mira os possíveis efeitos em processos demarcatórios outros, em especial, tratando dos povos indígenas no Estado do Ceará - as dificuldades para o reconhecimento de suas identidades por parte da comunidade não-indígena; os conflitos fundiários envolvendo também grandes empresas, latifundiários e o próprio governo.

Faz-se necessário naquilo relativo ao trato com assuntos pertinentes aos povos indígenas, inclusive no campo jurídico, “uma visão mais comparatista, [...] impõe que se acolha uma visão pluralista do direito e das sociedades”. Ademais, os modelos desenvolvidos pelos “sistemas de valores da chamada sociedade moderna” não são os únicos e tão menos os ideais para toda e qualquer tipo de sociedade. Esta perspectiva é fruto do evolucionismo social instaurado pelos “ideólogos ocidentais”: a sociedade moderna ocidental seria o topo do desenvolvimento e parâmetro a ser seguido pelas demais sociedades. (BARBOSA, 2007, p. 12)

A ideologia do desenvolvimento afetou o mundo como um todo e produziu o subdesenvolvimento, inclusive jurídico, no caso dos países pobres como o nosso, que, ou sofreram a imposição de um desenvolvimento transferido ou por mimetismo adotaram os modelos dos países considerados “desenvolvidos” de forma que, no Direito, por exemplo, as codificações foram identificadas como símbolos de desenvolvimento. Isso criou uma separação entre o direito oficial ocidentalizado e aplicado por uma elite urbanizada e os direitos não oficiais praticados pela maioria da população. (BARBOSA, 2007, p. 2-3)

O Alvará Régio de 1680, fundamental ao instituto do indigenato, “o primeiro reconhecimento legal e explícito, por parte do Estado português, dos direitos territoriais e de autonomia dos povos indígenas brasileiros [...] ainda é invocado contemporaneamente na defesa de seus direitos” (BARBOSA, 2007, p. 5). Como no caso dos Guarani, em São Paulo, quando o na época juiz Antonio Rulli Junior aceitou inteiramente a defesa fundamentada no indigenato:

O poder judiciário paulista, na decisão mencionada, decidiu que “o indigenato foi sempre considerado direito congênito e, portanto, legítimo [*sic*] por si, não se confundindo com a ocupação, com a mera posse. O indigenato é fonte primária e congênita da posse territorial, enquanto ocupação é título adquirido. A posse e a propriedade geram direitos para particulares. O indigenato é insuscetível de gerar direitos para particulares.” (BARBOSA, 2007, p. 5)

Dentro daquilo prescrito desde o Alvará de 1680 e também da Lei de 1755, já era estabelecido pelo “Estado Português haver um direito originário dos índios sobre as terras brasileiras, *imprescritível, inderrogável, exclusivo e derogador* de qualquer outro [...]”.

Porém, é importante ressaltar que, desde este período, já era estabelecida uma prática social distinta daquela prevista pela legislação, conjuntura observável também nos dias de hoje: “Ele se situa num momento histórico em que a apropriação latifundiária é flagrante e já instaurada.”. (BARBOSA, 2006, p. 5-6)

Embora contraditória a legislação e a prática social, pode-se afirmar que durante o período colonial houve reconhecimento dos direitos territoriais indígenas, da liberdade e mesmo da autonomia e soberania dos povos indígenas brasileiros por parte da Coroa portuguesa. (BARBOSA, 2006, p. 6)

O direito à terra é um pressuposto de máxima importância à sobrevivência dos povos indígenas e elemento essencial às suas práticas culturais. E no que diz respeito à legislação vigente no Brasil, “a mais importante no reconhecimento dos direitos territoriais indígenas é certamente o Alvará de 1º de abril de 1680 que institui o indigenato”, não tendo sido “revogado, nem no Império, nem na República, como sustento com muita autoridade João Mendes Junior e foi incorporado nas Constituições Republicanas, inclusive na atual.”. E é justamente para este sentido que nos aponta o “legislador constituinte” ao utilizar-se dos termos *reconhecidos e direitos originários* (Art. 231, *caput*), “visou deixar claro que o Estado brasileiro reconhece o indigenato, ou seja, que os direitos territoriais indígenas são preexistentes ao próprio Estado brasileiro”. (BARBOSA, 2006, p. 6)

É necessário também ficar claro que a Constituição atual não é tão inovadora da ordem jurídica anterior aplicável aos povos indígenas, como muitos apregoam. Ela é beneficentemente confirmadora do indigenato que existe no sistema jurídico brasileiro desde 1680. Trata-se na verdade, a Constituição de 1988, de confirmação da tradição jurídica brasileira de reconhecimento do direito especial indígena, com base no instituto do indigenato que indica para a necessidade de uma ótica especial dos operadores jurídicos, da classe política e da sociedade em geral, de modo que não se pense, por exemplo, que os índios são meros possuidores das terras que são de domínio da União. O domínio atribuído à União das terras indígenas deve ser entendido como simples expediente de ordem prática para a garantia e defesa dos territórios indígenas. Equivale dizer que a União não tem direito sobre essas terras, que possa alterar a destinação que é exclusiva e perpetuamente para a localização do povo indígena que a ocupa. (BARBOSA, 2007, p.7)

Com isso, nosso posicionamento favorável ao instituto do indigenato enquanto fundamento pertinente à legislação vigente e referente ao reconhecimento do direito dos povos indígenas às terras por eles permanentemente ocupadas, encontra-se na interface entre aquilo estabelecido historicamente enquanto norma e prática social. É notável que o Estado brasileiro, ao passo que estabeleceu historicamente a tradição jurídica de reconhecimento de tais direitos como um direito congênito, investiu e ainda investe em uma prática social de invisibilização e ocultação do uso tradicional indígena da terra, assim como na invasão destes territórios. Isto refere-se também a uma abordagem capaz de promover aos indígenas o acesso pleno aos direitos garantidos pela Constituição Federal, conforme previsto em seu art. 231,

caput. E o processo de demarcação trata de um *ato declaratório*, um procedimento administrativo de ordem prática visando promover uma maior segurança aos indígenas, não é uma condicionante à aquisição de tais direitos.

É preciso ficar claro também que o domínio atribuído à União sobre as terras indígenas deve ser entendido apenas como mecanismo de maior proteção dos territórios que são indígenas, cujo direito é originário e, portanto preexistente ao Estado e que independe de demarcação. Ou seja, a demarcação não é condicionante do direito, que tem por objetivo assegurar. Em outras palavras, o fato de certas terras não estarem demarcadas não implica dizer que estão a descoberto do amparo constitucional. A demarcação imposta pelo legislador constituinte à União é providência de ordem prática tendo em vista a maior segurança e definição da proteção dos territórios indígenas. No entanto, não condiciona o direito que visa assegurar. (BARBOSA, 2007, p. 8)

Concluída nossa discussão teórica pertinente ao assunto, em seguida, com base no cenário apresentado pelo histórico de ações judiciais movidas pela comunidade e na morosidade investida no processo demarcatório, fatores os quais propiciaram as violências cometidas à comunidade do Santuário dos Pajés e ao seu território, traremos nosso debate à dimensão *factual* do universo jurídico. E, assim, poderemos traçar o panorama de violações e infrações inconstitucionais aos territórios indígenas, pressupostos imperativos de nosso posicionamento para além dos teoremas já apresentados.

2.2 - A comunidade indígena e o histórico de ações jurídicas

Contrariando ordem pública, no dia 29 de novembro de 2017, cerca de três máquinas e um grupo de homens armados invadiram o território da comunidade, ameaçando a vida de Marcia Guajajara, seu filho mais velho Fetxawewe e desmatando uma enorme faixa do cerrado no interior da comunidade. Nos mesmos termos, estes fatos já haviam ocorrido nesta mesma área no ano de 2009, com Santxiê ainda vivo, por conta dos interesses em construir ali uma via automotiva pertinente ao projeto do Setor Noroeste, a via W10 (figura 11).

[...] Durante 2009, alguns embates se seguem entre os manifestantes e o Governo Distrital, representado então pela TERRACAP – Companhia Imobiliária de Brasília – e as primeiras invasões de território são paradas pelos apoiadores: são tentativas de início das obras de infraestrutura realizadas pelo órgão responsável pela gestão das terras do Distrito Federal. Longos caminhos entre os hectares do Santuário são abertos em desmatamento, mas as obras não se concluem devido às constantes manifestações. Consta que o Ministério Público foi alertado que tratores de empresa licenciada pela TERRACAP adentram o local, na data específica de 27 de outubro de 2009. (CREVELS, 2014, p. 24)

Figura 11 - Área desmatada por máquinas no dia 29/11/2017



Fonte: Letícia Carvalho - Site de notícias G1

Iniciamos, assim, a parcela final deste capítulo com um breve relato das experiências vividas no campo do dia 5 ao dia 17 de dezembro de 2017, no qual pudemos acompanhar as tensões do dia-a-dia dos indígenas e não-indígenas apoiadores no acampamento de vigília feito no local violado. Neste período, indígenas e apoiadores faziam plantões para monitorar a área atingida por 24 horas e ações eram promovidas pela comunidade para reparar os danos e divulgar a causa para a comunidade de Brasília, como a noite intercultural para acolhimento de indígenas e não-indígenas e o reflorestamento da área desmatada.

Apesar de tratar-se de um contexto indesejado para aqueles ali presentes, os doze dias desta imersão mostram a importância e a potência do Santuário dos Pajés e da cultura indígena na construção de espaços de convivência, de trocas culturais e conhecimento. O dia-a-dia de vigília implica aos envolvidos uma imersão no cotidiano da comunidade, onde o sentimento de insegurança e instabilidade é constante e aflorou-se por conta do ataque sofrido. Aos não-indígenas a possibilidade de conhecer e aprender sobre e com a cultura indígena e quais são os impactos trazidos à organização das tarefas diárias de uma comunidade, neste caso, em fase de luta pelo reconhecimento de seus direitos territoriais. Todo o deslocamento pelo território da comunidade (preferencialmente em, no mínimo, duplas), o preparo dos alimentos, as rodas de conversa e os plantões noturnos eram permeados pelo estado de alerta.

O desmatamento provocado pelas máquinas dentro do território preservado e ocupado pela comunidade, somado ao desmatamento e impermeabilização do solo realizada no trecho já pavimentado presente além das áreas da comunidade, resultam em prejuízos ambientais

flagrantes. Em períodos de chuva, a vegetação serviria como uma grande camada de amortecimento das águas, processo este que culminaria em um melhor quadro de absorção destas águas pelo solo. Sem a vegetação e com o solo impermeabilizado, a água em grande volume não é absorvida e em terreno íngreme ganha velocidade, correndo de maneira brusca e erodindo o solo.

Figura 12 - Ao fundo: trecho pavimentado



Fonte: Arquivo Rodrigo Duarte

Figura 13 - Águas pluviais e erosão do solo 1



Fonte: Arquivo Rodrigo Duarte

Figura 14 - Águas pluviais e erosão do solo 2



Fonte: Arquivo Rodrigo Duarte

Não sabíamos ao certo se novas iniciativas seriam tomadas por parte daqueles interessados na implementação de mais uma parcela do Setor Habitacional Noroeste, novas investidas de violação e agressão à fauna e flora do cerrado e ao território ocupado e preservado pela comunidade. Apoiadores indígenas e não-indígenas prestavam assistência à causa, alguns faziam sua primeira visita ao local por conta da repercussão do caso e interessados em conhecer a história e a luta do Santuário, outros chegavam para permanências mais duradouras fazendo parte do acampamento de vigília.

Aqueles que chegavam traziam consigo a vontade de lutar pela causa, doações de alimentos para sustentar o maior tempo possível o acampamento e mudas para o reflorestamento do local atingido. Com isso, foi planejado um mutirão de acolhimento e de reflorestamento, culminando no evento do dia 9 de dezembro de 2017, onde: durante o dia houve o plantio de aproximadamente 870 mudas e no período noturno a noite intercultural, com abertura realizada pelos indígenas com cantos e falas, apresentação de curtas com temática relacionada ao Santuário e apresentações musicais.

Figura 15 – Acampamento de vigília (09/12/2017)



Fonte: Arquivo Fetxawewe

Grande parte destas mudas veio da iniciativa de Fetxawewe, filho mais velho de Marcia Guajajara e Santxiê Tapuya, em contato com o Jardim Botânico de Brasília (JBB) articulou a doação de 850 existentes no viveiro do JBB. Dentre as mudas doadas haviam exemplares originários do cerrado e de outras localidades, algumas delas são: o ipê-verde do cerrado, ipê-roxo, copaíba, jenipapo, angico e ingá. É possível constatar que mesmo após a morte de sua liderança histórica, o Santuário mantém suas principais iniciativas junto à comunidade e contra os entraves para a manutenção e preservação de seu território, com ações promovidas por sua família em parceria com os apoiadores.

Figura 16 – Muda e replantio

Fonte: Arquivo Fetxawewe

Daquilo referente às ocorrências do dia 29 de novembro de 2017 soma-se um histórico de violência contra o território e os membros da comunidade indígena. Em relato de Santxiê presente em Magalhães (2009, p. 22-23) são enumeradas algumas destas ocorrências: em 1986, Pedro Fulni-ô foi esfaqueado; em 2007, a casa do Korubo foi incendiada; em abril de 2009, a casa de Towê (irmão de Santxiê) foi queimada; também em 2009, um grupo de indígenas manifestavam-se em defesa do território do Santuário em frente à FUNAI e foram espancados por pessoas ligadas direta ou indiretamente com a TERRACAP (Companhia Imobiliária de Brasília). É válido lembrar que os fatos citados são relacionados ao quadro de tensão no qual Marcia Guajajara retorna ao Maranhão com os seus filhos e de Santxiê, visando uma maior segurança para ambos.

Neste mesmo relato, Santxiê faz referências às competências da FUNAI no acompanhamento de casos e ações em Terras Indígenas, assinalando a omissão da fundação na garantia da segurança destes indígenas e no prosseguimento do processo de demarcação da terra. Esta postura é mencionada em passagem pertinente ao posicionamento do Ministério Público Federal (MPF) presente em reportagem de Letícia Carvalho, no site de notícias G1, dia 29/11/ 2017: “[...] No documento, o MPF acusa a Fundação Nacional do Índio (Funai) de omissão no processo de regularização das terras, ‘mesmo diante da existência de indícios suficientes [...] ao procedimento de identificação e demarcação das terras’.”. E não são poucas as iniciativas da comunidade para regularização de seu território.

Correm em separado ações jurídicas expedidas pelos advogados aliados à causa do Santuário dos Pajés e os autos dos processos de número 08620.000.207/09 e 08620.002418/07, referentes à questão, se enchem de pedidos e protocolos do Ministério Público, preocupado com as possíveis transgressões aos direitos humanos e indígenas que parecem se decorrer do

empreendimento de construção do bairro. Apontam, eminentemente, a omissão da FUNAI em resolver sobre a tradicionalidade da área ou fazer-se presente na resolução do conflito. De fato, durante os embates na área e as manifestações realizadas, nota-se estranhamente a falta de representantes da FUNAI para intermediar a situação ou mesmo apenas mostrarem-se cientes da demanda indígena. Isso não quer dizer que a Fundação restou inerte e inativa sobre o caso do Santuário, como veremos adiante, mas é significativo que não demonstra interesse inicialmente em tomar a questão para si e envolver-se intimamente com ela ou com seus atores, fosse para ajudá-los ou apenas aconselhá-los frente a tão complexo imbróglio. Ou pior, demonstra deliberado desinteresse. (CREVELS, 2014, p. 24-25)

Quando tratamos dos termos relacionados ao posicionamento da FUNAI, ao longo dos anos de ações movidas pelo reconhecimento da tradicionalidade do território, sua omissão diz respeito à sua atuação muitas vezes de negligência e contrária aquilo registrado enquanto sua missão institucional: “Sua missão institucional é proteger e promover os direitos dos povos indígenas no Brasil”. As ocorrências perpassam o terreno da deturpação de conclusões de pareceres técnicos nos quais se certifica a tradicionalidade do território, sendo assim, favoráveis à ações para a proteção do modo de ocupação diferenciado da comunidade, para elaboração de pareceres técnicos com conclusões que afirmavam justamente o contrário, ou seja, o não entendimento da localidade como sendo uma área de ocupação tradicional indígena (CREVELS, 2014). E, em outra situação, a FUNAI afirmou nunca ter recebido laudo antropológico feito pelo antropólogo Jorge Eremites, na ocasião, o próprio tratou de desmentir tal fato:

Durante o ano de 2010 e o início de 2011 o Santuário dos Pajés vive um breve período de calma, vez que o Plano Diretor conseguiu ser aprovado. Subsiste, no entanto, o sentimento de apreensão, vez que não se sabe exatamente onde o bairro será construído e como será a decisão da FUNAI e do Ministério Público sobre o território dos indígenas. O antropólogo Jorge Eremites coordena uma investigação de campo para fornecer um laudo inicial, segundo pedido da FUNAI. Em seu relatório, ele ressalta a necessidade de abertura de Grupo de Trabalho para a demarcação das terras, pontuando que considera a ocupação como tradicional e merecedora da homologação. No entanto, seu parecer é ignorado e a autarquia não instaura o processo, afirmando por algum tempo que este não lhe chegou em mãos, ao que o Ministério Público aplica multa diária ao órgão e a Jorge Eremites. Então o próprio antropólogo se vê na posição de divulgar virtualmente seu laudo para desmentir isso. O bairro começa a ser erigido ao redor do Santuário dos Pajés, tornando-se realidade na paisagem dos indígenas. (CREVELS, 2014, p. 25)

De acordo com Crevels (2014, p. 26), em agosto de 2011, as obras de infraestrutura são reiniciadas pela TERRACAP (Companhia Imobiliária de Brasília) e em 3 de outubro deste mesmo ano, a Emplavi Incorporações Imobiliárias LTDA atua dentro dos 50 hectares reivindicados pela comunidade indígena. O mesmo ocorre no decorrer das semanas por parte das construtoras Brasal Incorporações e Construções de Imóveis e João Fortes Engenharia S/A. Neste momento, a FUNAI abdica de prosseguir com o processo de demarcação da do

território por meio do GT de identificação e delimitação, alegando por meio da Informação Técnica nº 67/CGID/2011 que não considera a área como território de ocupação tradicional, negando as considerações contidas em relatório por ela encomendado. O Laudo Antropológico coordenado por Jorge Eremites, atendendo às exigências da Portaria nº 73, conclui pela pertinência das reivindicações da comunidade e que tal território trata-se, de fato, de uma terra de ocupação tradicional indígena dentro daquilo determinado pelo Art. 231 da Constituição Federal de 1988.

Não obstante, a FUNAI, por meio da Informação Técnica nº67/CGID/2011, assinada por Leila Silvia Burguer Sotto-Maior e Erika Yamada, contesta a conclusão do Laudo, afirmando: ‘sem se estabelecer qualquer conexão com os dados apresentados e baseando-se na requisição do MPF/DF, afirma que a área Bananal é uma terra tradicionalmente ocupada’. [...]. (CREVELS, 2014, p. 26)

O primordial objetivo dos indígenas é a garantia de sua permanência no local, no entanto, com o início dos conflitos surge um “objetivo intermediário”: evitar a aprovação da construção do Setor Noroeste na votação do “novo Plano Diretor de Brasília”, baseado no documento “Brasília Revisitada” de Lúcio Costa. Com a aprovação do Plano Diretor, coube aos indígenas proteger de modo físico seu território das investidas das empreiteiras e agir na esfera legal sobre as decisões acerca da tradicionalidade do território, com o objetivo de impedir a construção das edificações aos menos dentro de sua área. Em diversos momentos, a Companhia Imobiliária de Brasília (TERRACAP) tentou negociar a transferência dos indígenas para outra localidade, obtendo sempre a negativa dos Tapuya, porém, no dia 18 de outubro de 2011, os Kariri-xocó e os Tuxá aceitam o acordo de transferência para um terreno de 12 hectares oferecido pela agência. O jornal Correio Braziliense trata de anunciar este momento como o fim dos conflitos e dos empecilhos para a construção do bairro. (CREVELS, 2014, p. 27)

É sensível que não noticiam que o grupo Tapuya Fulni-ô, que tomam o espaço como sagrado, diferentemente das outras etnias ali inseridas, não fazem parte deste acordo. Tudo que o jornal indica sobre isso é que oito das nove famílias residentes firmaram o acordo, reduzindo todo um grupo e uma significação distinta à alcunha de meramente ‘uma família’, sem ao menos se aprofundar no ponto e sequer mencionando os Guajajara, que ali também já se encontravam. A TERRACAP também faz uso desta posição, afirmando por meio de um escritório contratado de advocacia que se tratava ‘de uma minoria que não aderiu ao acordo, ou meros “baderneiros” e desocupados, sem compromisso ou interesse com a presente causa’ (Pedido de Urgência, 25 de outubro de 2011. Nader Franco & Advogados Associados). (CREVELS, 2014, p. 27 - 28)

Durante o mês de outubro de 2011, os conflitos corpo-a-corpo na localidade intensificam, as dúvidas sobre as dimensões do território reivindicado pelos indígenas propicia um cenário de instabilidade e violência. Ora munidos por decisões judiciais, ora

sujeitos às situações de violência proporcionadas por seguranças privados contratados pelas empreiteiras e polícia militar, os indígenas e apoiadores adeptos à causa viviam as inconstâncias de dias sem movimentações dos trabalhadores das empreiteiras e dias de maior tensão onde, sob decisão liminar ou não, era necessário impedir as ações das construtoras. (CREVELS, 2014, p. 29)

Mesmo frente a este cenário de violência, pouca cobertura é dada por parte das mídias locais aos fatos ocorridos com a comunidade indígena, fazendo com que alguns apoiadores criem uma mídia própria e alternativa para alertar a população de Brasília sobre as ocorrências na localidade do conflito. A significativa repercussão das informações divulgadas pelas mídias alternativas chama a atenção da “mídia convencional” e o marco inicial desta cobertura é o registro das agressões de um segurança privado da empresa Snake Empresa de Segurança LTDA, contratada das empreiteiras, à apoiadora Beatriz, feito pela câmera aérea da Record. (CREVELS, 2014, p. 29)

Na madrugada do dia 06 de novembro, as empreiteiras abrem recurso junto a um juiz federal de plantão, alegando a insegurança dos trabalhadores e a posse legítima da área para solicitar proteção da Polícia Militar para o encaminhamento das obras. O juiz expede uma decisão de urgência garantindo tal apoio, e a corporação militar comparece em peso no local no dia seguinte. Doze manifestantes são detidos pela polícia por desobediência na ocasião. Logo no próximo dia, a decisão é cassada, por ser considerada ilegal. O Ministério Público e a juíza encarregada do caso atestam para o uso indevido da litigância por parte das empreiteiras, que não eram partes ou intervenientes no processo, e o mau uso da Polícia Militar, vez que é à Polícia Federal que cabe lidar com situações que envolvem indígenas. Por esse movimento, as empresas Emplavi Incorporações LTDA; Emplavi Realizações Imobiliárias LTDA; Reserva Empreendimentos Imobiliários LTDA; NS Empreendimento Imobiliário Noroeste ISPE LTDA; são autuadas e punidas com multa por litigância de má-fé. Não obstante que a juíza Clara da Mota Santos expede uma decisão de urgência afirmando que “a atuação policial, para além do cumprimento da decisão, somente pudesse se dar a título de flagrante de delitos de outra natureza que não o de desobediência”, ainda sim aqueles manifestantes detidos respondem processo exatamente por esse delito. Pouco tempo depois as mesmas empreiteiras utilizam dos dados recolhidos durante a detenção destas pessoas para processá-las por danos materiais a cercas e utensílios de construção inutilizados das projeções onde ocorreram os embates, em uma clara tentativa de intimidar o apoio à causa, vez que centenas estiveram envolvidas e apenas aqueles que foram injustamente detidos e autuados receberam a título de réus o processo com pedido de multa de mais de duzentos mil reais dos advogados das empresas. (CREVELS, 2014, p. 30)

Entre os meses de novembro e dezembro de 2011 são marcadas três audiências de conciliação, nos quais a FUNAI propõe esboços para criação de uma Reserva Indígena em dimensões variadas, porém, sem nunca alcançar a medida de 50 hectares; e a TERRACAP insiste na proposta de transferência dos indígenas para outra localidade. Nas reuniões estavam presentes: “representantes dos povos indígenas, seus advogados, procuradores do Ministério

Público, representantes da FUNAI, da TERRACAP e a Juíza Federal Clara da Mota Santos.”. No ano de 2012, os conflitos diretos reduzem e a disputa passa do plano físico para o plano jurídico, com a ocorrência de dois incêndios criminosos nas proximidades das residências indígenas. (CREVELS, 2014, p. 31)

Foram feitas também, em novembro e dezembro de 2011, duas inspeções judiciais no local para o recolhimento de novos dados e verificação daqueles já presentes nos autos do processo. Daquilo registrado referente à inspeção do dia 02 de dezembro de 2011 “sobre os dados georreferenciais sobre os supostos 4,1815 hectares reconhecidos pela Superintendência de Assuntos Fundiários (SUAF) da FUNAI”, revelam estes dados incompatíveis com a localização das construções do Santuário. E dos registros da inspeção feita no dia 17 de novembro de 2011, a empresa Emplavi detinha um mapeamento com pontos referenciais também incompatíveis com a área do Santuário, assim como “diversos pontos de relevância simbólica apontados no Laudo Antropológico ‘de fato existem e são utilizados como descrito’.”. (CREVELS, 2014, p. 32)

E disto, em março do ano de 2012, é expedida pela juíza Clara da Mota Santos uma sentença, apresentando desfecho ao caso, seus termos vão ao encontro de uma das propostas feitas pela FUNAI em uma das reuniões, proposta naquela época negada pela TERRACAP (Companhia Imobiliária de Brasília). Definia-se a área então: uma reserva indígena de cerca de 35 hectares - extensão referente à área ainda preservada do território originalmente de 50 hectares - por não encaixar-se “plenamente na definição” de uma TI e “que as projeções não iniciadas deveriam ser realocadas para não coincidirem com tal área, embora aquelas já em construção fossem garantidas”. E, em dezembro de 2013, a decisão do juiz Paulo Ricardo Souza Cruz em reconhecer o Santuário Sagrado dos Pajés “Terra Indígena Tradicionalmente Ocupada” é publicada no diário da União. (CREVELS, 2014, p. 32 - 33)

A decisão do juiz, no entanto, restringe a área ocupada tradicionalmente aos meros 4,1815 hectares onde supostamente se encontram as edificações. Tal colocação é, a meu ver, errônea e falha ao que ignora diversos documentos baseados em investigações antropológicas realizadas na área e que apontam para que o tamanho da área fosse superior, de 50,91 hectares aproximadamente, como a nota complementar do laudo de Jorge Eremites; sem mencionar o fato de que esse valor de tamanho quatro hectares da área reflete o recibo de compra e venda possuído por Santxiê, argumento pouco relevante para problemática da ocupação tradicional e que, como ficou claro na inspeção judicial e também foi constatado pelo CIMI em uma tentativa de georreferenciamento, não corresponde à área em que se localizam as residências, fosse essa parte aquela unicamente ocupada tradicionalmente pelos Fulni-ô do Santuário. (CREVELS, 2014, p. 33)

O reconhecimento do território “por via jurídica” representa uma vitória da comunidade indígena do Santuário Sagrado dos Pajés sobre “conceitos restritivos do

entendimento administrativo sobre terras indígenas e a pressão dos órgãos distritais de gerenciamento da terra e propriedade para a retirada dos indígenas do local”. E, para além de “uma FUNAI desinteressada em resolver suas responsabilidades e preconceitos”, faz concordar com os termos de que as “terras indígenas tradicionalmente ocupadas e, assim, plenas de seus direitos podem existir em áreas urbanas”. (CREVELS, 2014, p. 33)

No entanto, a problemática relativa à extensão territorial emerge da desconsideração de dados georreferenciais presentes em pareceres técnicos, relatórios e laudos antropológicos ordenados pela própria Fundação Nacional do Índio (FUNAI), nos quais atesta-se o uso e ocupação tradicional do território em uma área maiores proporções. Disto, a nossa decisão metodológica de analisar o universo instrumental e prático do processo demarcatório, mais especificamente a etapa de identificação e delimitação do território e naquilo previsto pelo artigo 2º, parágrafo primeiro do Decreto 1775/96:

O órgão federal de assistência ao índio designará grupo técnico especializado, composto preferencialmente por servidores do próprio quadro funcional, coordenado por antropólogo, com a finalidade de realizar estudos complementares de natureza etno-histórica, sociológica, jurídica, cartográfica, ambiental e o levantamento fundiário necessários à delimitação.

Conforme aquilo posto no artigo 2º deste mesmo decreto, o processo de demarcação é fundamentado pelo estudo antropológico de identificação, ou seja, os encaminhamentos do processo deverão tomar como base os dados referidos nestes respectivos laudos. Não por menos, o Laudo Antropológico coordenado por Jorge Eremites foi um referencial utilizado na inspeção judicial de novembro de 2011 e justamente responde às demandas de ordem legal administrativa - vale lembrar a Portaria nº 73, de 26 de janeiro de 2010.

Disto a decisão metodológica de fundamentar este trabalho com referenciais teóricos e discussões pertinentes às áreas de conhecimento fixadas pelo Decreto 1775/96. Em primeiro plano, ao que diz respeito aos fatores de razão etno-histórica e ambiental encontram-se no capítulo anterior e aos fatores de razão cartográfica e jurídica levamos a fundo neste presente capítulo. Estes estudos, requisitos do Decreto, tratam da tradicionalidade da ocupação e dos usos do território a ser demarcado, fato este confirmado pelos laudos e, aos estudos de Eremites tratando-se do Santuário dos Pajés, confirma-se sua tradicionalidade e reafirma-se a sua extensão territorial em aproximadamente 50 hectares.

Além de trazer um grande apanhado histórico do conflito no plano jurídico, um dos pontos de grande relevância de nossa pesquisa trata da constatação dos prejuízos ao território e à integridade física e moral da comunidade indígena pela desconsideração de informações contidas nos laudos oficiais. São flagrantes as falhas da União no sentido de fazer valer os

mandamentos constitucionais referentes à demarcação e proteção dos territórios indígenas, sob às competências da FUNAI (Fundação Nacional do Índio). Durante o processo de demarcação do território do Santuário Sagrado dos Pajés, a fundação ignora os dados favoráveis ao preenchimento dos requisitos legais de tradicionalidade afirmados nos estudos feitos. Este um fator responsável pela constituição de um cenário de longo período de ocorrências e transtornos trazidos à comunidade indígena e acima descritos, já que o início deste imbróglio jurídico é anterior ao acirramento dos conflitos no local (CREVELS, 2014, p. 36).

Do ano de 1996, o Processo FUNAI/BSB/1607/96 tem a ele incorporado documento enviado à FUNAI por Santxiê Tapuya oficializando o pedido de regularização do território indígena e presente também no referido processo está o levantamento antropológico realizado pelo antropólogo Ivson José Ferreira. Concluído em 15 de maio de 1996, o estudo assinalava a demarcação da área sustentado, inclusive, por dados geográficos datados de 1971. A necessidade de regularização do território indígena chega ao conhecimento TERRACAP (Companhia Imobiliária de Brasília), através do Ofício 336/DAF/06. Porém a agência do governo insistia em considerar a comunidade indígena como invasora de terras públicas. Dentro da TERRACAP o processo é transformado no processo de número 111.000.628/1997 e jamais foi devolvido à FUNAI, apesar desta ter solicitado. (MAGALHÃES, 2009, p. 30)

Pouco se ouve nos anos seguintes sobre qualquer continuidade no processo. Pelo menos desde 1999, a FUNAI sabia da intenção da TERRACAP de “desobstruir” a área, pois que em 22 de janeiro, pelo Ofício nº 95/DAF solicita a agência imobiliária que informe as providências para regularização do imóvel, ao que, pelo Ofício nº 29 de 29 de janeiro do mesmo ano, o Chefe de Gabinete da TERRACAP responde que providenciará a retirada dos índios. Em 31 de dezembro de 2001, por meio do Ofício nº 492/PRES, o presidente da FUNAI solicitou ao Governador do Distrito Federal a regularização do Santuário dos Pajés, ao que o GDF responde pelo Ofício nº 1193/2002-GAB/ PRG de 23 de dezembro ano de 2002 e o Parecer Técnico nº 127/2002/GLO- EM/DLFMA/SUMAM/SEMARH, do dia 14 do mesmo mês, que ‘o referido empreendimento não se localiza na área do futuro Setor Noroeste’. É neste ano que a Superintendência de Assuntos Fundiários da FUNAI (SUAF) recolhe os pontos de GPS dos supostos 4,1815 hectares do Santuário dos Pajés. Talvez não sem porquê, eles vieram a se provar distorcidos para Oeste em relação às residências dos índios. Solicitar ao Governo que regulariza a situação do imóvel é, em adiantado, atestar que não se entende o local como uma ocupação indígena tradicional, vez que tal incumbência é unicamente do órgão federal. No entanto, a Fundação nada resolve nos próximos dois anos, levando Marcos Paulo Fróes Schettino a afirmar na Nota Técnica nº 185-P/20- 03 que o “ato inicial e norteador dado pela FUNAI, sem a devida fundamentação, em delegar para o Distrito Federal a competência pelo reconhecimento direito à terra requerida pelos indígenas, gerou a continuidade do equívoco”. (CREVELS, 2014, p. 38)

Durante o período das poucas movimentações por parte da FUNAI, a comunidade, na figura de Santxiê, recorreu a outros órgãos públicos a fim de fazer valer em plenitude seus

direitos. No ano de 2003, o Centro Integrado de Operações, Segurança Pública e Defesa Social do DF (CIOSPDS) requisita à FUNAI (Fundação Nacional do Índio) por meio do “relatório CIOSP 008/2002-NPO de 15.- 10.2002, encaminhado através do Ofício Nº 1654/15.10.2002/GEPLA/CIOSPDS” a aplicação de providências para “definir e demarcar” a área como meio de garantir a proteção dos indígenas. A DAF (Diretoria de Assuntos Fundiários da FUNAI) determina a realização de estudos na área, estes estudos são realizadas pela antropóloga Stella Ribeiro da Matta Machado “conforme Instrução Executiva Nº 09/DAF de 27.01.2003”. No dia 18 de junho de 2003, o “Relatório do Levantamento Prévio” feito pela antropóloga é entregue e recomenda a “regularização fundiária do território da Comunidade Indígena do Bananal”, não contendo o registro de ações administrativas posteriores ao relatório. (MAGALHÃES, 2009, p. 30-31) (CREVELS, 2014, p. 38)

No mesmo ano de 2003, a “6ª Câmara de Coordenação e Revisão de Índios e Minorias/Procuradoria Geral da União (PGR) do Ministério Público Federal”, por meio da Nota Técnica 185-P/2003, reforça a necessidade da adoção de medidas pertinentes ao processo de “Identificação e Delimitação” da área enquanto terra indígena tradicionalmente ocupada “nos termos do Artigo 231 da Constituição Federal, conforme análise pericial do Antropólogo Marco Paulo Froes Schetino.”. As mesmas indicações são feitas pela antropóloga da FUNAI Andréia Luiza L. B. Magalhães parecer nº 143/CGID/2003, “solicita ao órgão indigenista federal compor GT de Identificação e Delimitação para a regularização fundiária do território da Comunidade Indígena do Bananal.” (MAGALHÃES, 2009, p. 31). Porém, contrariando as informações contidas nos estudos apresentados ao longo do ano de 2003, a FUNAI reafirma sua posição contrária à demarcação utilizando somente o parecer assinado por Nadja Havit Bindá:

O processo, ademais das sucessivas recomendações e determinações continua sem posterior encaminhamento, e a TERRACAP, apesar de conhecer da situação daquela comunidade, segue tratando os indígenas como “invasores de terras públicas”, como é possível observar nas entrevistas a seus dirigentes publicadas no Correio Braziliense. Mesmo com todas as recomendações e relatórios ao longo do ano de 2003, todavia, o parecer assinado por Nadja Havit Bindá (045/CGDI - 28 de setembro de 2005), desfavorável à demarcação, foi utilizado unicamente e assim a FUNAI arquiva o processo. (SCHVARSBERG, 2009 em CREVELS, 2014, p. 39)

Posterior aos estudos do ano 2003, no ano de 2008 é feito o “Parecer Histórico e Antropológico sobre os Indígenas da Reserva Bananal” de Rodrigo Thurler Nacif (MAGALHÃES, 2009, p. 31), o que segundo Crevels (2014, p. 39): “é o último capítulo do processo legal para a demarcação do território antes do conflito”. Nestes estudos, além do

posicionamento favorável à demarcação, destacava-se a pressão sofrida pelos indígenas na localidade:

Os relatórios ainda descrevem como a pressão social provocada por não indígenas compromete ou prejudica o uso tradicional da área, submetendo o grupo a situações de opressão ao enfrentarem invasores de suas terras, o furto dos seus animais e roças, pomares e outros bens e recursos naturais, agressões físicas como forma de intimidação e que tais problemas somente serão resolvidos com a demarcação do território indígena. (MAGALHÃES, 2009, p. 33)

No ano de 2009, “acontece uma das maiores controvérsias administrativas da FUNAI”, o Parecer Técnico nº 34/CGDI/DAF do dia 15 de maio deste mesmo ano, assinado por Juliana Gonçalves Melo e Leila Burguer Sotto-Maior e baseado no Parecer de Rodrigo Thurler Nacif e no Relatório de Stella da Matta Machado, indica ser impossível constatar a área “como uma ocupação tradicional indígena, muito embora ambos afirmem o contrário, que sim, a área pode ser reconhecida como tal.”. Neste mesmo contexto, os estudos feitos por Marcos Paulo Froés Schettino e Andréia Luiza Magalhães são desconsiderados “sob a alegação de que manifestam posicionamento ideológico frente à situação”. (CREVELS, 2014, p. 40)

Diante do fato, os antropólogos Marcos Paulo e Rodrigo escrevem réplicas condenando o uso equivocado que o parecer faz dos documentos. Nacif afirma claramente ao concluir que: “Portanto, não justifica afirmar que os pareceres não encaminham propostas de estudos de identificação, essa afirmação não é verdadeira”. Não obstante, o Parecer nº 34 passa a ser o principal documento utilizado pela FUNAI para expor e defender seu ponto de vista, como podemos perceber dois anos depois quando o então presidente da Fundação, Marcos Augusto de Freitas Meira, alude apenas a esse Parecer, corroborando suas conclusões, ao responder por meio do Ofício 440/Pres-Funai à Deputada Federal Manuela D’Ávila, na época Presidente da Comissão de Direitos Humanos e Minorias da Câmara dos Deputados. Em verdade, parece que o alto escalão da FUNAI já detinha essa postura interpretativa acerca do Santuário dos Pajés, pois um ano antes do parecer nº 34, Maria Auxiliadora Cruz de Sá Leão, Diretora de Assuntos Fundiários, já aludira no Ofício 577/DAF, em resposta à Procuradora da República Luciana Lourenço Oliveira, que o Relatório de Levantamento Prévio de Stella Machado não caracteriza a área Bananal como terra de ocupação tradicional, da mesma forma equivocada como seria posteriormente colocado no Parecer. (CREVELS, 2014, p. 40-41)

A execução das obras do Setor Habitacional Noroeste é viabilizada devido à aprovação do Plano Diretor de Ordenamento Territorial de Brasília, no ano de 2009, durante o governo de José Roberto Arruda, anteriormente, durante os governos de Cristóvão Buarque e Joaquin Roriz, as iniciativas para o andamento do projeto encontravam-se paralisadas. A localização do bairro sobrepõe-se ao território do Santuário Sagrado dos Pajés, sendo possível a sua aprovação e execução “devido à morosidade do processo de demarcação” (CREVELS, 2014, p. 42). Esta morosidade imposta aos processos demarcatórios de Terras Indígenas é

registrado também por Ana Sinara Fernandes Camilo (2010) ao tratar do processo de demarcação da Terra Indígena Raposa Serra Sol e ao alertar-nos para a luta dos povos indígenas do Estado do Ceará.

Segundo Camilo (2010, p. 3.329), em maio de 2005, os senadores Augusto Affonso Botelho Neto e Francisco Mozarildo de Melo Cavalcanti movem ação popular contra a União contestando o modelo contínuo de demarcação da Terra Indígena e suspensão das decorrências da portaria nº 534/2005 do Ministro de Estado da Justiça e dos efeitos do decreto homologatório do Presidente da República. Alegavam estes senadores supostos prejuízos comerciais, econômicos e sociais ao Estado de Roraima, assim como, efeitos negativos à segurança e soberania nacionais.

Em março de 2009, o STF afirma a constitucionalidade da demarcação contínua da Terra Indígena, porém, com nada menos que dezenove condicionantes. Como resultado desta obra judiciária, diversos direitos assegurados aos povos indígenas pela Constituição Federal e pontos dispostos na Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho: Convenção sobre os Povos Indígenas e Tribais; “aprovada pelo Congresso Nacional e promulgada pelo Presidente da República por meio do Decreto 5.051/ 2004” são ignorados.(CAMILO, 2010)

Dentre eles estão: o direito ao usufruto exclusivo das riquezas do solo, dos rios e lagos nas terras tradicionalmente ocupadas (art. 231, §2º, da Constituição Federal); participação da comunidade indígena das decisões relacionadas ao aproveitamento dos recursos hídricos e riquezas minerais em suas terras (artigo 6º da Convenção 169 da OIT). Chama a atenção da autora a condicionante de nº 17, onde é vedada a ampliação da terra indígena demarcada, com isso, veda-se aos povos indígenas o direito de determinar os caminhos de seu desenvolvimento social, econômico e cultural, assim como, de opinar com relação aos impactos e efeitos trazidos à sua terra, crença e espiritualidade, pontos os quais também vai de encontro aquilo disposto no artigo 6º da Convenção 169 da OIT (CAMILO, 2010, p. 3.329-3331) . No mais, a condicionante nº 17 ofende- nos ao negligenciar o histórico de massacre dos povos indígenas, pois, ao impedir a ampliação das terras indígenas demarcadas, impõe barreiras ao próprio desenvolvimento demográfico destes povos.

[...] leciona que para efetivar o reconhecimento constitucional brasileiro da autonomia indígena, faz-se necessário reconhecer quatro pressupostos, a saber: o primeiro concentra-se no direito originário dos grupos étnicos indígenas aos seus modos de exercerem seus direitos em razão de seus valores, costumes e tradições; o segundo consiste na luta travada por esses povos e sua resistência ao processo de expropriação e etnocídio a que foram submetidos durante a construção da ‘nação’ brasileira; o terceiro constitui-se em seu estabelecimento via ordenamento político-jurídico do estado-nação brasileiro; e o quarto relaciona-se com a garantia de preservar-se a especificidade organizacional sócio-política e os direitos dos grupos étnicos,

explicitados por meio de uma preservação e desenvolvimento da cultura indígena, da demarcação das suas terras, acarretando a construção de mecanismos protecionistas dos recursos naturais necessários à reprodução física e cultural, entre outros. (ALBUQUERQUE, 2008, p. 286 em CAMILO, 2010, p. 3.332)

Já no Estado do Ceará, Ana Sinara nos expõe as dificuldades impostas aos povos indígenas para o reconhecimento de sua identidade por parte da comunidade não-indígena e os conflitos fundiários entre as comunidades indígenas e grandes empresas, latifundiários e o próprio governo. Em seu trabalho, os registros apontam cerca de 15.630 indígenas de dez etnias em aproximadamente 1.760 famílias lutando pelo reconhecimento e demarcação de suas terras. (CAMILO, 2010, p. 3.333-3.334)

Tanto no caso do Santuário Sagrado dos Pajés quanto nos casos dos povos indígenas nos Estados do Ceará e Roraima (em verdade, os povos indígenas por todo Brasil), a luta pela demarcação de suas terras tem tido como grande obstáculo o estabelecimento de articulações político-jurídicas que dificultam o processo demarcatório em defesa de interesses econômicos fixados pela sociedade capitalista, na qual a terra é tratada enquanto mera mercadoria. E conforme nos aponta Camilo (2010, p. 3.333): “Contrária a essa concepção capitalista, a terra para os índios é o espaço vital, a garantia de sua existência, de sua reprodução e de sua reconstituição enquanto povos.”.

Os abusos cometidos aos direitos da comunidade indígena do Santuário dos Pajés e em defesa dos interesses econômicos investidos na construção do bairro Setor Habitacional Noroeste são as consequências de um processo inconstitucional e corrupto. Segundo Crevels (2014, p. 42), “O projeto do Noroeste foi apresentado ao Governo do Distrito Federal pela ADEMI - Associação dos Dirigentes de Empresas do Mercado Imobiliário, na época em que Paulo Otávio era seu presidente.”; tornando-se realidade durante o governo de José Roberto Arruda, tendo como vice-governador o próprio Paulo Otávio. O ex-vice governador é um empresário de grande renome no setor imobiliário e o ex-governador Arruda iniciou sua carreira política em final dos anos 70 como diretor da NOVACAP, órgão responsável pela gestão das terras em Brasília antes da criação TERRACAP (FURTADO, 2011 em CREVELS, 2014, p. 42). Além do mais:

Conjecturas à parte, através da operação Caixa de Pandora da Polícia Federal, autorizada pelo Supremo Tribunal de Justiça, sabe-se que dezoito deputados distritais da base do Governador Arruda receberam quatrocentos e vinte mil reais de propina para aprovar o Plano Diretor que previa o Setor Noroeste como idealizado pelo governo de Arruda e Paulo Otávio, no esquema que ficou conhecido como “Mensalão do DEM”. (FORTES, 2010 em CREVELS, 20- 14, p. 42)

A desconsideração de dados afirmados nos estudos e relatórios específicos, partes integrantes do processo administrativo de demarcação e regidos aos moldes daquilo firmado em âmbito jurídico pelo Decreto 1.775/96 - etapa de identificação e delimitação - proporcionou prejuízos e a violação do território de aproximadamente 50 hectares frequentemente afirmados nos laudos anteriores ao início das obras de construção do bairro. Os atos de desrespeitos ao território e à comunidade perduram até os dias de hoje, conforme ocorrências do dia 29 de novembro de 2017 e aqui previamente relatadas, dentro da área de aproximadamente 34 hectares ainda preservada; extensão equivalente àquela disposta na sentença da juíza Clara da Mota Santos, porém, enquadrada na qualidade de Reserva Indígena. Reafirmamos aqui a necessidade de demarcação da terra, contudo, respeitando a extensão correspondente ao uso tradicional promovido pela comunidade como forma de garantir em sua plenitude a segurança e os direitos territoriais dos indígenas.

O acordo proposto pelo Ministério Público Federal, a comunidade indígena, o Instituto Brasília Ambiental (IBRAM), a Fundação Nacional do Índio (FUNAI) e a Companhia Imobiliária de Brasília (TERRACAP), assinado ao dia 29 de junho de 2018, afirma a extensão de 32,4868 hectares e apresenta-se como uma nova etapa deste logo processo. Etapa esta a qual deve ser acompanhada até a devida demarcação do território e sua homologação.

A conjuntura atual demanda à FUNAI (Fundação Nacional do Índio) uma postura diferente da adotada até o momento. Os desdobramentos do processo e suas consequências prejudiciais à comunidade sucedem do posicionamento desfavorável da Fundação quanto ao reconhecimento do caráter tradicional da terra, “[...] baseada que está em uma visão conservadora da lei referente, e circunscrita em conceitos antropológicos ultrapassados, embebidos em preconceitos e discriminação”; estes são traços referentes ao “etnocentrismo brasileiro, que impede que a identidade indígena seja reconhecida em sua realidade presente.” (CREVELS, 2014, p. 76).

Os processos de demarcação de terras indígenas, e a própria legislação que disso se preocupa, fundem o que deveria ser um processo puramente administrativo com o viés ontológico da relação étnica, que pode trazer a jogo violências de cunho simbólico. Se, para os indígenas, sua presença e relação com a terra é traço fundamental da constituição de sua identidade; ocorre o inverso quando o Estado é incapaz de compreender a dinâmica da realidade dos povos indígenas, levando-os ao conflito argumentativo que discorrerá, basicamente, sobre a legitimidade de sua identidade. Em tese, o Estado brasileiro redime-se desta condição por ser signatário da Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho, que defende o reconhecimento da identidade indígena pelo quesito da autodeclaração. Na prática, no entanto, julgamentos de valor precedem o devido correr do processo de estudo e reconhecimento, maculando toda possibilidade da autodeclaração e autodeterminação. Não obstante, o direito de contradizer as terras indígenas está presente na lei, mas apenas *após* a realização dos passos

de identificação e delimitação. Normalmente, este direito é acionado por proprietários de terra ou qualquer outro particular interessado na seleção das terras indígenas para demarcação. Quando é o aparato público, no entanto, que contradiz os indígenas, restringe-se a abster-se de seu dever legal, ignorando as demandas dos índios, quando possível; e, quando não mais cabível, engendrando complexas estratégias administrativas para que o processo não se encaminhe, da forma que vimos a FUNAI fazer com o uso deliberado de seus pareceres. [...] (CREVELS, 20- 14, p. 76-77)

Com isso, concluímos os apontamentos referentes à dimensão *fática* do processo de reconhecimento dos direitos territoriais indígenas. Dentro daquilo estabelecido pela esfera *normativa* e enquadrado no ordenamento jurídico vigente enquanto art. 231 da Constituição Federal de 1988, a realidade dos povos indígenas quanto à garantia de tais direitos se mostra incongruente com os mandamentos jurídicos fixados. No caso do Santuário Sagrado dos Pajés, tais fatos são flagrantes e caminham desde a própria omissão da FUNAI (Fundação Nacional do Índio) em fazer valer suas competências no que diz respeito à própria demarcação da terra e de garantir a integridade física e moral dos indígenas; além dos próprios abusos cometidos pela TERRACAP (Companhia Imobiliária de Brasília), a agência ignorou a presença indígena na localidade, tolheu a comunidade de decidir acerca do destino de sua própria terra, tratando-a como invasora de terras públicas e construindo sobre seu território as edificações.

Além de uma questão hegemonicamente tratada pelo universo jurídico, estes entraves revelam o caminho para a investigação do desenvolvimento dos mecanismos de imposição dos pressupostos epistemológicos eurocêntricos, traço marcante das sociedades ditas modernas, enquanto único parâmetro legítimo de desenvolvimento dos dispositivos de gerenciamento da vida em nível social, cultural, política e jurídica em território latino-americano. Em contraponto, a tônica das discussões desenvolvidas pelas organizações indígenas latino-americanas, nas últimas décadas, tem sido guiada por pautas como a autonomia, o direito à livre determinação, o pluralismo jurídico, a participação política na tomada de decisões (SANCHEZ, 2017), assuntos os quais tomaram as discussões em nosso capítulo 3.

3 - DIREITOS INDÍGENAS: AUTODETERMINAÇÃO E AUTONOMIA

Nosso capítulo 3, o último deste trabalho, não pretende cessar ou apresentar temáticas conclusivas com relação às discussões travadas em nossos capítulos anteriores. Em verdade, ele trata muito mais de reavivar e dar novo fôlego para a continuidade de toda a pesquisa, inicialmente focada nos *Direitos Territoriais Indígenas*, em direção a uma perspectiva por muitos ainda neutralizada no Brasil, no que diz respeito a assuntos como: a autodeterminação e a autonomia dos povos indígenas (BARBOSA, 2007). O primordial disparador de nossas discussões será um breve relato de Marcia Guajajara feito em outubro de 2016 no Santuário Sagrado dos Pajés.

O Brasil tem que se desenvolver, mas não passando por cima das pessoas que eles acha que são minoria. Porque eles acha que a lei deles é o que voga, é só o que...O branco faz lei pra tudo enquanto, mas não faz uma lei pro índio. Porque se um dia o índio ter uma lei dando poder pra ele, ele vai correr atrás daquele poder e vai saber os direito dele. Não só como índio, mas como brasileiro e isso a política não quer pros povos indígenas. Isso a política não quer, porque nós indígena nós defende um patrimônio que não é nosso. As terras indígenas todas são terra da união, todas são terra do governo. Nós não pode tirar minério, mas o governo ele pode entrar dentro de uma terra indígena fazer uma grande hidrelétrica, o governo pode botar garimpo dentro das terras indígenas pra tirar ouro, diamante, petróleo [...] Quando eles querem mudar alguma coisa pro índio, eles muda. Mas se for pra demarcação de terras indígena eles não demarca, passa vinte ano, trinta ano pra demarcar uma terra prum índio. Nós índio, nós não temos documento de nenhuma terra.

De acordo com Consuelo Sánchez (SÁNCHEZ, 2017, p. 17), na década de 70 ocorre um *despertar da consciência étnica* dos povos indígenas latino-americanos, culminado na criação de organizações indígenas próprias. Estas organizações instauraram um novo discurso fundamentado na questão da identidade para manifestar suas reivindicações, o “eixo desse discurso é o dos direitos coletivos que lhes correspondem como povos, e um dos objetivos das mobilizações políticas das organizações indígenas é o reconhecimento de seus direitos.”. Enquanto nos anos 80, o reconhecimento destes direitos se fez ainda mais necessário por conta das dificuldades impostas à sobrevivência dos povos indígenas pela instauração do modelo neoliberal.

Durante muito tempo, a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), da qual o Brasil é signatário, foi o principal documento referente à *proteção* dos direitos indígenas no âmbito internacional. Este documento, do ano de 1989, veio revisar e corrigir a perspectiva integracionista da convenção anterior (Convenção 107, do ano de 1957), algo que também havia sido feito pela Constituição brasileira de 1988. A Convenção 169 *impõe aos países signatários* o respeito às terras, ao modo de vida, valores e costumes dos povos indígenas, assim como o direito de definir sobre o seu futuro e o direito à consulta

quanto aos assuntos referentes às suas terras e interesses, “nada podendo ser feito contra sua vontade e sem o seu integral conhecimento de causa”. (BARBOSA, 2007, p. 8-9)

Contudo, diante das próprias reivindicações dos povos indígenas, a partir do ano de 1982, a Organização das Nações Unidas (ONU) institui o *Grupo de Trabalho sobre Populações indígenas*:

O seu mandato inclui claramente a obrigação de dispensar uma atenção especial à evolução das normas relativas aos direitos das populações autóctones, levando em conta tanto as semelhanças quanto as diferenças na situação e aspiração das populações autóctones no mundo, tendo em vista a inadequação das normas internacionais relativas aos direitos do homem [sic] concernentes à proteção dos direitos dos povos indígenas enquanto coletividades distintas. (BARBOSA, 2007, p. 9)

Com o passar dos anos, este encontro de caráter anual, em Genebra, passou a ganhar maior importância tanto para os povos indígenas quanto para os Estados: em 1985, haviam 250 observadores; em 1988, haviam 650; e desde o ano de 1994, o número é superior aos 700. E por parte dos Estados, o primeiro encontro contou com 5 representantes, enquanto no ano de 1995 haviam 37 representantes de Estados. (BARBOSA, 2007, p. 9)

Além dos encontros promovidos pelo Grupo de Trabalho da ONU, as organizações indígenas latino-americanas reuniam-se em *fóruns, assembléias e congressos* próprios, nos quais o leque de suas reivindicações foi ampliado, articulados à *problemática nacional* e trazendo questões como: *direito à livre determinação e à autonomia, à democracia, direitos territoriais, direitos de propriedade intelectual e coletiva dos saberes e conhecimentos indígenas, direito aos recursos naturais, à educação bilíngue e intercultural, o pluralismo jurídico, igualdade, participação política na tomada de decisões, à consulta e o bem viver*, entre outros (SÁNCHEZ, 2017, p. 17).

Dos direitos citados, alguns destes se *nacionalizaram* no que diz respeito ao seu reconhecimento por parte das *constituições políticas* de diferentes países da latino-américa e outros se *internacionalizaram*, dado que diferentes *organismos internacionais de direitos humanos* identificaram como legítimos os direitos reivindicados pelos povos indígenas. (SÁNCHEZ, 2017, p. 18)

Neste contexto, no ano de 1993, foi criado o *Projeto de Declaração sobre os Direitos dos Povos Indígenas*, o qual sofria enorme resistência por parte dos Estados em aceitar na *Declaração* final a referência feita ao direito à autodeterminação dos povos indígenas e, por outro lado, um direito indispensável à versão final da declaração de acordo com os indígenas. O Brasil foi um dos países mais *reacionários* e opositor ferrenho à admissão da *Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas*, postura a qual ainda revela os

valores integracionistas de incorporação e assimilação dos territórios indígenas instaurado pela ditadura militar, em nome de um *desenvolvimento* “que outra coisa não tem feito se não desproteger os mais fracos em proveito da destruição e exploração ambiental desenfreada pelo capitalismo sem escrúpulo” (BARBOSA, 2007, p. 10).

Autodeterminação, proteção contra o etnocídio, proteção aos seus territórios e recursos, direito de participar no Estado das decisões que lhes concernem, de manter relações com outros povos indígenas fora das fronteiras dos Estados, de recorrer a procedimentos equitativos para resolver conflitos com os Estados, autonomia nas questões de ordem interna ou local, direito de conservar e desenvolver suas próprias características étnicas e culturais e identidade diferente; de serem protegidos contra o genocídio cultural; de terem o controle, gestão e uso das terras que ocupam, eis os principais temas da declaração. (BARBOSA, 2007, p. 10)

Ao passo que, em 13 de setembro de 2007, a *Assembléia Geral* da ONU adota a *Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas*, os povos indígenas passam a ser reconhecidos como *sujeitos de direito à livre determinação* pelo sistema jurídico internacional (SANCHEZ, 2017, p. 20). Deste ponto, emerge uma dificuldade referente à absorção das reivindicações dos povos indígenas por parte da linguagem jurídica e esta, por sua vez, relacionada com a problemática nacional. Este processo de formulação das reivindicações indígenas à linguagem formal jurídica apresenta no mínimo *três riscos interligados*:

a omissão dos temas fundamentais que estão na base das reivindicações indígenas; a desvinculação dos direitos dos povos indígenas das mudanças políticas, econômicas e socioculturais de âmbito nacional e global, necessárias para a sua realização; e a desarticulação do caráter integral das demandas dos povos indígenas em uma série de direitos. (SÁNCHEZ, 2017, p. 18)

Estes riscos podem ser identificados em diversas constituições políticas de países da América Latina, fato o qual fez com que as organizações indígenas considerassem como etapa fundamental para atingir-se o pleno exercício de seus direitos: “uma transformação das bases jurídica e política dos seus respectivos países, isto é, das constituições e dos Estados” (SÁNCHEZ, 2017, p. 18). Com isto, nos últimos anos, tem sido fortemente pautada, principalmente pelas organizações indígenas do Equador e da Bolívia, uma nova concepção de país, fundamentada sobre *dois eixos centrais*: “mudar o modelo do Estado e da economia capitalista por meio da configuração do *Estado Plurinacional* e de uma economia fundamentada no bem viver e na harmonia com a natureza” (SÁNCHEZ, 2017, p.18, grifo nosso).

De acordo com Consuelo Sánchez (SÁNCHEZ, 2017, p. 18) atender a tais reivindicações, postas pelos povos indígenas, estabelece um desafio *político e intelectual*; o

“desafio intelectual consiste em pensar no problema do Estado e da sua transformação e, ao mesmo tempo, no problema da economia capitalista e na sua transformação”. É neste sentido que preenchemos as competências deste capítulo no que se refere a nossa proposta de elaboração de um *querer ser* jurídico, tendo em vista as incongruências apresentadas nos capítulos anteriores, referentes à dimensão *fática* do direito, no que diz respeito ao cumprimento dos mandamentos constitucionais concernentes aos direitos territoriais indígenas no Brasil. Tais incongruências serão confrontadas pelas proposições da elaboração do Estado Plurinacional, fruto de décadas de mobilizações políticas das organizações indígenas latino-americanas e apresentado pela autora, fato o qual implica em um novo processo de *ressignificação* do campo de imersão e do conflito fundiário com ele relacionado. Assim, transbordaremos às questões referentes ao caso específico articulando-as à problemática nacional e ao contexto *pós-colonial* da sociedade brasileira (LOBÃO, 2016).

Como vimos, o desrespeito e a violação dos territórios indígenas consistem em uma prática social de séculos, podendo ser compreendida pelo conceito de *Conflitos intratáveis*: “conflitos de longa duração, que resistem a uma solução e, mesmo que em algumas disputas que cheguem a bom termo, logo em seguida eclodem em novos episódios conflituosos” (LOBÃO, 2016, p. 53-54). Em sua grande maioria, estes conflitos, assim como no caso do Santuário Sagrado dos Pajés, no qual o exclusivo preenchimento dos interesses econômicos do mercado imobiliário devastou parte do território da comunidade indígena, são caracterizados por *Conflitos Socioambientais*: “conflitos que envolvem diferentes visões sobre significados e direitos sobre espaços naturais necessários para a reprodução material, cultural e simbólica de grupos culturalmente diferenciados.” (LOBÃO, 2016, p. 54), conflitos os quais ocorrem também em contextos urbanos como o do Santuário dos Pajés.

Da sua experiência na intervenção de conflitos, Ronaldo Lobão investiu na elaboração do campo de estudo denominado por ele de *Antropologia no Direito* e como alternativa resolutiva para tais conflitos o investimento na criação de *Tecnologias Sociais* que, de acordo com suas palavras, seriam: “produtos, técnicas ou métodos reaplicáveis e desenvolvidos em interação com as comunidades, que representam efetivas soluções de transformação social” (LOBÃO, 2016, p. 54).

Disto posto emerge a nossa proposta de trazer aos universos político e jurídico nacionais as possibilidades de constituição do Estado Plurinacional, como um mecanismo de caráter resolutivo a este conflito que resultou no extermínio de diversas nações indígenas, promovendo o bem estar destes povos em nosso país. A configuração estatal a estes moldes é instituída como uma demanda das organizações indígenas latino-americanas e encarada como

passo imprescindível para o seu processo de *descolonização* e o exercício pleno de seus direitos, articulando-se território, autonomia e o direito à livre determinação. Além do mais, trata-se de uma nova proposta de país não só para os indígenas, mas, como veremos, para toda nossa sociedade. (SÁNCHEZ, 2017)

Contudo, antes de aprofundarmos nas discussões pertinentes a uma nova configuração do Estado, indicaremos o processo de constituição do Estado moderno, fundado sob uma perspectiva jurídica positivista e carregada pelos valores eurocêntricos forjados pela modernidade, fazendo uso de uma *abordagem crítica* do direito, “o direito moderno como um instrumento de dominação, que legitima a exploração econômica e a exclusão social, já que é aplicado de forma seletiva [...]” (DIMOULIS, 2016, p. 37).

3.1 - O Estado, o Direito e a Modernidade

O advento da modernidade trata da ruptura com a perspectiva medieval de sociedade, onde os parâmetros de verdade eram instaurados pelo *binômio tradição/autoridade*, estabelecendo a *evidência racional perante o sujeito* como um *novo critério de verdade*. Ao passo que para “as perspectivas tradicionais, os indivíduos eram subordinados à autoridade política e intelectual das instituições sociais, autoridade essa fundada dogmaticamente em Deus ou na natureza das coisas”, para os pensadores modernos “a única autoridade aceitável é a da própria razão, que se impõe por meio de *demonstrações lógicas* e não por *demonstrações de poder*” (COSTA, 2008, p. 74).

Neste sentido, ao chegar o século XIX, “a ciência moderna plenamente madura, que é a *positivista*”, toma o espaço da filosofia enquanto *discurso de organização do poder*, sendo assim: “o *discurso científico* passa a organizar as reflexões sobre áreas que antes eram típicas das reflexões filosóficas, como a filosofia política, o direito e a psicologia” (COSTA, 2008, p. 40-41). Neste mesmo século, o evolucionismo social era um pressuposto à produção de conhecimento das mais diversas áreas das ciências humanas, aos psicanalistas caberia o “EU”, aos sociólogos o “NÓS” e aos antropólogos o “ELES” (KANT DE LIMA, 2008 em LOBÃO, 2016, p. 56) e o *Eu-ropeu* tido como o padrão de civilidade a ser seguido. E no que diz respeito ao universo jurídico, “o processo de modernização do direito pode ser encarado como uma *destradiconalização* do direito, que é gradualmente trasladado do campo dos *costumes* para o campo da *política* [...]” (COSTA, 2008, p. 160).

De acordo com Dimoulis (2016, p. 41), o direito moderno é entendido como “um conjunto de normas que objetiva regulamentar o comportamento social”, estas normas, por sua vez, apresentam seis características: (1) são *criadas, aplicadas, modificadas e extintas*

pelas autoridades competentes, sendo esta competência “conferida mediante uma norma jurídica, proveniente da vontade política dominante que exprime o Estado; (2) “são escritas e veiculadas em publicações oficiais a cargo do Estado”, (3) “objetivam a manutenção da estrutura social, [...]”; (4) são, geralmente, respeitadas nas relações sociais, possuindo um grau satisfatório de eficácia social”; (5) “sua eficácia social é garantida pela ameaça de coação, ou seja, por meio da possível imposição de sanções” e (6) “são reconhecidas como vinculantes pela maioria da população que acredita na legitimidade do direito estatal”.

Este conjunto de normas constitui um sistema chamado de *ordenamento jurídico* e é dotado de: *estrutura hierárquica, coerência, completude, autonomia, unidade e lógica binária (validade/invalidade; permissão/proibição)* (DIMOULIS, 2016, p. 42).

De acordo com Costa (2008, p. 161), a edificação do direito moderno “faz parte de um processo de unificação do poder, em que as normas legisladas passaram a excluir cada vez mais eficazmente os costumes locais que lhes eram contrários”. Na Europa, a modernização do direito se deu anteriormente, indiretamente e de maneira mais demorada àquela experienciada no Brasil. O “Estado brasileiro do início do século XX já impunha seu poder por meio de um direito codificado”, isso, pois, “ele atuava inspirado por um modelo cuja consolidação na Europa foi fruto de processo de centralização longo e gradual, em que foram moldados os Estados modernos.” (COSTA, 2008, p. 162).

Na Europa, este processo é iniciado no século XIII, com as mudanças sociais e políticas trazidas pelo declínio do feudalismo e a consolidação do *poder do Estado*, “acompanhado por uma crescente centralização do *poder político nas mãos dos monarcas* e do *poder econômico nas mãos da burguesia*.” (COSTA, 2008, p. 162, grifo nosso). Neste novo modelo de sociedade, perdem força as *autoridades locais* e, em seu lugar, são criados *Estados* com grande extensão territorial e compostos por *regiões com costumes e valores diferentes*.

Era preciso incorporar elementos jurídicos que superassem a dimensão notadamente local dos costumes, que tipicamente estruturam a vida de sociedades culturalmente homogêneas e têm um estreito âmbito de validade territorial. Porém, quando vários ordenamentos consuetudinários passam a ser regidos pela a mesma autoridade política, o exercício do poder exige uma certa uniformidade de regulação, o que faz com que ganhem relevo elementos que têm a potencialidade de oferecer uma certa unidade jurídica a comunidades heterogêneas e a grandes territórios. Tais elementos são justamente aqueles fundados na autoridade central, e não nos costumes locais. Assim, na medida em que os reinos europeus passaram a abranger áreas de costumes jurídicos muito diversos, o que ocorreu especialmente a partir do século XIII, adquiriram relevância os elementos que poderiam servir como padrões de unificação que permitissem o exercício centralizado do poder em uma sociedade heterogênea. (COSTA, 2008, p. 162-163)

O grande modelo inspirador para atender aos interesses dessa nova sociedade a qual se erguia foi o direito romano, o *direito de um império unificado*, neste ponto, ocorre um *renascimento dos estudos romanístico* (COSTA, 2008, grifo nosso):

Especialmente na recém fundada universidade de Bolonha, passou-se a estudar o *Corpus iuris civilis*, uma compilação de textos romanos realizada no século V por ordem do imperador Justiniano, a qual passou a ser a base da formação dos juristas e serviu como alicerce para a construção do direito europeu moderno. Assim, começou a ser formada uma classe de juristas que tinham *[sic]* sua formação baseada no direito romano, o que implicou a transição de um modo de pensar enraizado no particular (pois os costumes eram fruto das concepções e valores cristalizados na sociedade medieval) para um pensamento de matriz universalizante, que buscava retirar do direito romano padrões aplicáveis de maneira universal. (COSTA, 2008, p. 163, grifo do autor)

Este princípio de *universalidade*, tendo como referência o direito romano é um fator de ruptura com os *padrões de pensamento do direito tradicional*, o qual não tinha pretensões de atuar além do seu universo cultural. A possibilidade de rever e corrigir os *valores das tradições enraizadas localmente*, fazendo uso de um *padrão de correção*, pode ser reconhecido como um dos primordiais fundamentos do direito moderno: “O direito romano não é válido porque está baseado nas tradições, mas porque se trata de um direito superior, cuja validade não deriva dos costumes, mas do fato de tratar-se de padrões jurídicos *corretos*.” (COSTA, 2008, 163).

Durante a fase inicial deste processo, entre os séculos XIII e XIV, “os textos romanos foram tratados praticamente como textos sagrados, com incontestável autoridade”, neste contexto, surgem os *glosadores*: “a primeira grande escola de juristas a estudá-los limitava-se a explicar mediante glosas [...] o sentido de cada uma das frases e expressões usadas no *Corpus iuris civilis*” (COSTA, 2008, p. 164, grifo do autor). Com o passar do tempo, surge a necessidade de adaptar e garantir a aplicabilidade dos mandamentos romanos ao contexto social vivido na Europa do século XV:

Não se tratava mais de simplesmente aplicar as regras romanas às situações atuais, mas de entender os institutos romanos, constituídos por conceitos extraídos da multiplicidade fragmentária dos textos do *Corpus iuris*, e não pelas próprias regras. É essa passagem do nível dos textos em si para o nível mais abstrato do instituto que podiam ser extraídos dos textos que marca o surgimento da escola dos *comentadores* ou *pós-glosadores* (séc. XV e XVI), cujo principal trabalho foi o de proporcionar uma análise integrada das fontes romanas, criando um conhecimento jurídico cada vez mais sistematizado e abstrato. Passou-se, gradualmente, de um estudo exegético constituído basicamente de comentários a textos isolados, para uma análise sistematizada do direito romano. Além disso, cada vez mais os juristas passavam da simples descrição das fontes históricas do direito romano, para um estudo do então denominado *usus modernus pandectarum*, ou seja prática atualizada do direito romano, que implicava uma leitura renovada das fontes romanas adaptando-o às novas necessidades sociais e relacionando-o com o direito legislado e consuetudinário.” (COSTA, 2008, p. 164-165, grifo do autor)

Este longo trabalho de sistematização culmina, no século XVII, na possibilidade de elaboração de um *sistema jurídico autônomo*, trabalho este feito pelos *juracionalistas*, “que libertam o direito de sua vinculação estrita ao direito romano e defenderam a criação de um sistema jurídico baseado na própria razão” (COSTA, 2008, 165). O disparador deste *processo de autonomização entre o sistema jurídico e o direito romano é Hugo Grócio* (século XVII), em seguida, vêm as contribuições de *Hobbes, Leibniz, Puffendorf* e, finalmente, *Christian Wolf* que, no século XVIII, “baseado nos *ideais racionalistas do iluminismo* e no modo matemático de *argumentar mediante deduções*” (COSTA, 2008, p. 165, grifo nosso), desenvolve “uma exposição sistemática do direito *more geometrico* (ao modo dos geômetras), por meio ‘de uma dedução exaustiva dos princípios de direito natural a partir de axiomas superiores até os mínimos detalhes.’” (WIEAKER, 1993, p. 362 em COSTA, 2008, p. 165 grifo do autor).

Contudo, como bem adverte o historiador português António Hespanha, apesar de os juracionalistas do século XVII se oporem ao modelo romanista que os precede, eles somente puderam elaborar um sistema jurídico autônomo porque estavam calcados na progressiva construção sistemática do *usus modernus*. Assim, se Wolff foi capaz de desenvolver um sistema dedutivo tão sofisticado, era porque naquele momento o sistema já estava praticamente perfeito, com seus axiomas elaborados: era possível, então, que o pensamento jurídico se limitasse a explicá-los de forma dedutiva. E é justamente esse passo que inaugura o pensamento jurídico moderno: construído a partir de uma depuração dos conhecimentos tradicionais, o juracionalismo negou precisamente o seu apego à tradição, rejeitou sua ligação com a autoridade tradicional e buscou reconstruir seus fundamentos a partir de referências meramente racionais. Na medida em que se opõe à tradição que lhe deu vida e busca afirmar-se como uma teoria universalizante fundada na razão objetiva, o juracionalismo se afirma como radicalmente moderno. (HESPANHA, 1997, p. 123 em COSTA, 2008, 165-166)

Porém, como nos afirma Costa (2008, p. 166), o maior legado do juracionalismo não trata dos diversos *sistemas de direito natural*, mas, sim, a possibilidade de desenvolvimento das diversas teorias contratualistas. Segundo ele, a “teoria de justificação mais relevante da modernidade”:

[...] O contratualismo é uma argumentação que assenta seus fundamentos em uma visão jurídica de mundo, pois ele acentua o fato de que os vínculos que estabelecem a base da sociedade são estabelecidos por um “contrato”, ou seja, por um instrumento jurídico derivado da vontade individual das partes envolvidas. Dado que os homens eram entendidos como indivíduos livres e iguais, a única legislação válida seria uma espécie de auto-legislação, estabelecida por meio de uma decisão política fundada em critérios racionais. Assim, já não se trata mais da mera aceitação das verdades tradicionais, nem da justificação das autoridades constituídas, nem da afirmação de que a sociedade é uma derivação espontânea da natureza humana. Frente à crescente heterogeneidade das sociedades modernas e ao individualismo que as marca, era preciso uma teoria que religasse o homem à sociedade, e a única saída que se mostrou plausível foi a de estabelecer um vínculo jurídico, fundado no uso autônomo da razão.

O primeiro *sistema contratualista sólido*, feito por Hobbes, apreende o conceito de *direito natural* a partir da articulação de dois conceitos fundamentais das *teorias contratualistas*: o *interesse* e a *razão*. Dentro desta perspectiva, o pensamento moderno caracterizaria-se pelo uso de uma *razão autônoma e livre*, empregada pelos sujeitos a fim de zelar por seus *interesses individuais*. O caráter transformador do *contratualismo* dá-se ao fato da sua proposta de ruptura com as *justificações tradicionais do poder* indicadas pelas correntes *jusnaturalistas* precedentes ao *jusracionalismo*, o qual, por sua vez, “ofereceu uma linguagem na qual foi possível formular a idéia de contrato social abstrato, vinculado à razão e ao interesse individuais, e não à tradição e à autoridade posta.” (COSTA, 2008, p. 167).

o direito da natureza, a que os autores normalmente chama de *jus naturale*, é a liberdade que cada homem possui de usar seu próprio poder, da maneira que quiser, para a preservação de sua própria natureza, ou seja, de sua vida; e conseqüentemente de fazer tudo aquilo que seu próprio julgamento e razão lhe indiquem como meios adequados para esse fim. (HOBBS, *Leviatã*, p. 113 em COSTA, 2008, p. 166)

Outros projetos foram elaborados no sentido de sustentar a *validade do contrato* como uma *lei natural derivada da própria razão humana*: como o *jusnaturalismo liberal* de Locke em oposição ao *absolutismo* de Hobbes e a *teoria contratualista democrática* de Rousseau.

Porém, em todos esses casos, a razão humana foi colocada na base de um *contrato* que estabelecia as bases para a organização de uma autoridade social legítima. E, na base da sociedade, não estava mais a autoridade, nem o sagrado, nem a tradição, nem a solidariedade, nem o vínculo com os antepassados, mas a norma, com sua abstração e generalidade. Portanto, foi o *jusracionalismo* que fixou a norma como elemento jurídico fundamental, abrindo espaço para o positivismo normativista que veio a tornar-se a concepção jurídica hegemônica do século XIX. (COSTA, 2008, p. 167)

O período entre os séculos XVII e XVIII indica uma ruptura com a concepção de direito natural “entendido como um conjunto de princípios genéricos, ligados à idéia de justiça, que serviam como padrão para aferir a legitimidade do direito positivo”, o advento do *jusracionalismo* representa a emersão “das correntes jurídicas que entendiam ser possível descobrir regras jurídicas racionalmente necessárias e, nessa medida, universalmente válidas” (COSTA, 2008, p. 167). Tudo indica que:

Um dos motivos dessa mudança foi que, na modernidade, construiu-se a noção de que cada sujeito individualmente poderia estudar o mundo utilizando-se de sua própria razão e descobrir, a partir da observação acurada e da análise cuidadosa, as regras que o regiam. [...] Era isso o que tentaram fazer os juristas, que utilizavam a razão para extrair da natureza das coisas os princípios fundamentais que eram válidos porque racionais. Dessa maneira, “o direito natural tornou-se não uma mera coleção de algumas idéias importante ou dogmas, mas um sistema jurídico detalhado semelhante àquele do direito positivo”. (ROSS, 2000, p. 288 em COSTA, 2008, p. 168)

De acordo com Costa (2008, p. 169-170, grifo do autor), o jusracionalismo desempenhou um importante papel também na ruptura com a ordem de poder estabelecida pelo antigo regime, “pois muitos dos grandes jusracionalistas do séc. XVIII defendiam a naturalidade dos direitos vinculados ao ideário liberal”. Entretanto,

vitoriosa a revolução contra o antigo regime, um jusracionalismo muito livre transformava-se em um elemento de instabilidade, pois os juristas vinculados a essa corrente poderiam buscar, individualmente, os princípios do direito natural e, com isso, sobrepor as regras que encontrasse (ou pensasse encontrar) ao direito positivo imposto pelo Estado. Com isso, o *jusnaturalismo de combate* que animou os revolucionários precisava ser convertido em um *jusnaturalismo conservador*, que justificasse a ordem de poder instaurada pela revolução.

A justificação de todo poder envolve uma espécie de mitologia, e as revoluções liberais substituíram o mito do *direito divino dos reis* pelo mito da *representação popular*. [...] mas era impossível articular dentro da ideologia liberal um discurso que questionasse a sua legitimidade, pois as bases ideológicas que justificavam a instauração dos Estados Liberais, fundados no princípio da representação democrática, não permitiam a elaboração de uma crítica ao modelo de organização política.

E, no campo filosófico, as capacidades da razão foram transferindo-se do binômio justo-injusto para o binômio verdadeiro-falso, sendo assim, “foi sendo minada a confiança em que um indivíduo era capaz de identificar as regras justas por natureza, mediante critérios de evidência racional.”. Embora o direito natural ainda fosse admitido como elemento fundamental da ordem positiva, após a Revolução Francesa de 1789 “somente ao legislador cabia a revelação do direito natural, restando ao juiz apenas o papel de aplicar o direito legislado aos casos concretos” e, neste sentido, “o juiz agia em nome do direito natural (que justificava a autoridade que o povo transmitia ao legislador), mas não poderia invocar o direito natural contra as decisões legislativas.”. (COSTA, 2008, p. 170)

Foi, então, abandonado o ideal cartesiano, deveras revolucionário, do indivíduo que buscava identificar racionalmente na natureza as suas leis, e consolidou-se a idéia de que as normas jurídicas válidas eram aquelas determinadas pelos poderes sociais estabelecidos. Assim, o jusnaturalismo liberal deixou de ter uma função iconoclasta, pois já não era mais uma arma para combater uma tradição hegemônica, mas a base mítico-ideológica para a instauração de uma nova tradição. Essa conversão exigiu que fosse inviabilizada uma ligação direta entre o juiz e o direito natural, estabelecendo-se entre esses dois elementos uma relação necessariamente *mediada pela lei*: a lei deveria refletir as regras naturais, mas os juristas não poderia *[sic]* questionar a validade da lei com base em argumentos jusnaturalistas. E, como no início do século XIX não havia um discurso crítico para além do jusnaturalismo iluminista, a perda do sentido revolucionário privou o discurso jurídico de seus instrumentos de crítica. (COSTA, 2008, p. 170-171)

A contração do espírito revolucionário do jusnaturalismo investe em um processo de cientificização do pensamento jurídico, instaurado ao caminhar do século XIX, pelas correntes do *positivismo jurídico normativista*: “a segunda grande matriz do pensamento

jurídico moderno” (COSTA, 2008, p. 171). Esta é a concepção imperante no direito até os dias de hoje e sua hegemonia sustentada por uma parcela de transformações, movidas também por incorporações de críticas feitas por teorias opositoras, porém cultivando *a pretensão de constituir em uma avaliação objetiva do direito*:

O positivismo maduro é um discurso que se pressupõe científico, na medida em que elege um objeto empírico determinado (o direito positivo), um arsenal teórico comum (a teoria geral do direito) e um método específico (os métodos de interpretação apresentados por cada escola para proporcionar uma compreensão objetiva do direito positivo). Na medida em que adota o discurso científico, o positivismo aparentemente se liberta do jusracionalismo, pois enquanto este precisava *justificar racionalmente a validade das normas* que seus teóricos elaboravam, os positivistas percebem sua função como a de simplesmente *descrever o direito vigente*. Na medida em que se desoneram da necessidade de justificar metafisicamente a validade das normas positivas (o que conduz fatalmente a raciocínios metafísicos) e se limitam a uma postura descritiva (ligada ao discurso científico da modernidade), os positivistas resolvem o problema da fundamentação do direito de modo bastante peculiar: eles simplesmente abandonam o problema, por entender que se trata de uma questão *filosófica* e não científica. (COSTA, 2008, p. 172)

Em verdade, o direito caracterizante das sociedades modernas trata-se do *direito legislado*, “impôs-se em grande parte da Europa Continental antes que fosse possível desenvolver um arsenal de conceitos adequados à sua compreensão e aplicação. [...]”, isto posto que “a dogmática do direito moderno já não podia admitir como fonte primária senão o próprio direito legislado.” (COSTA, 2008, p. 173). Em certo sentido, as diversas vertentes do *positivismo contemporâneo* derivam de ajustes da *teoria jurídica* à ocultas transformações na conjuntura *político-jurídica*, seu caráter formal advém dos imperativos jusnaturalistas de *clareza e sistematicidade*, refletindo os valores constituintes da perspectiva moderna de mundo.

O projeto de *redução do direito à lei* (COSTA, 2008, p. 174) é inaugurado pelo *Código Civil francês* de 1804, isto diz respeito ao “primeiro grande marco do modo contemporâneo de elaborar normas jurídicas [...] como o desenvolvimento de novos padrões de legalidade colaborou para o surgimento de uma mentalidade positivista.”. E caminham em direção a constituição do monopólio estatal do direito legislado, além da consolidação de uma estrutura que preserve os ideários liberais instituídos pela ascendência da burguesia ao poder, como a proteção da *segurança jurídica* e, em especial, aqueles “ligados à garantia de que os contratos devem ser cumpridos e de que a intervenção estatal nos negócios privados deveria limitar-se ao estabelecimento das regras gerais claras e homogêneas.” (COSTA, 2008, p. 177).

Assim, a Lei da Boa Razão representa um momento em que os Estados tentavam estabelecer a lei como a fonte de maior hierarquia e a referência jurídica primária para o exercício da jurisdição. Porém, a vitória das revoluções burguesas trouxe uma radicalização desse projeto, dentro do

espírito de *reductio ad unum* da modernidade, desencadeando o que o historiador português António Hespanha chama de *projeto de redução do pluralismo*: a tentativa de reduzir o todo o direito social ao direito do Estado e todo o direito estatal à lei. Já não bastava garantir a *soberania* do Estado e a preponderância da lei, mas era preciso conquistar o monopólio da legislação estatal sobre o direito. [...] Assim, o projeto não se resumia a unificar o direito sob a bandeira do Estado, mas envolvia a criação de um novo direito, adequado ao projeto de organização vinculado ao projeto político do iluminismo, que já se manifestava no despotismo esclarecido, mas cuja maior expressão foi o Estado de Direito fundado em princípios liberais. (COSTA, 2008, p. 176-177)

Dentro da *teoria macrosociológica do desenvolvimento histórico do racionalismo ocidental* proposta por Max Weber, este processo de *racionalização-autonomização* do direito trata de um dos aspectos necessários para o estabelecimento de um ordenamento social tipicamente moderno, o qual, por sua vez, emerge sob “[...] o ponto de vista weberiano que ligava estreitamente o desencantamento, isto é, a secularização com a modernização.” (BARBANO, 1990 em PIERUCCI, 1998, p. 45). O *desencantamento do mundo* diz respeito à “eliminação da magia como meio de salvação” (WEBER, 1967, p. 81 em PIERUCCI, 1998, p. 50) e refere-se a um *processo essencialmente religioso*, ao passo que o *processo de secularização* “implica abandono, redução, subtração do status religioso [...] é defecção, uma perda para a religião e emancipação em relação a ela.” (PIERUCCI, 1998, p. 50).

Das poucas vezes em que utilizou-se do termo secularização, grande parte foi em sua *Sociologia do Direito* da obra *Economia e Sociedade* (PIERUCCI, 1998, p. 52), podendo-se apreender à fase posterior àquela de codificação normativa, aquilo ao que Weber se refere à *intelectualização* e, conseqüentemente, ao seu imperativo de teorização:

Para levar a cabo, com sucesso, a conceituação dos próprios fundamentos de validade do direito, evidentemente é necessário que se tenha traquejo em abstração, refinamento intelectual. Ou seja, na sociologia de Weber, racionalização teórica significa e implica intelectualização. Isto é básico. Não basta, portanto, o influxo de fatores políticos, mesmo que eles tenham a radicalidade extracotidiana e a força criadora de uma revolução armada. O pensamento jurídico avança no Ocidente mais no continente europeu do que na Inglaterra principalmente porque aí ele encontra seu verdadeiro nicho: a Universidade. Com o ensino universitário do direito, os avanços em racionalidade serão não apenas práticos, como no exemplo citado da Austrália, mas teóricos e meta-teóricos. Na medida em que o treinamento jurídico vai se enquadrando nesse ‘modelo acadêmico’ de formação de juristas, o qual, sabemos todos, consiste num empreendimento educacional institucionalizado com especial inclinação para a teoria, melhor dizendo, para a teorização abstrata, é de esperar que passem a crescer constantemente as chances de racionalizar o direito no sentido de uma formalização sempre maior (sistematização, estruturação, articulação, unificação, homogeneização, abstração, universalização etc.)[...]. (PIERUCCI, 1998, p. 56)

Neste sentido, os pressupostos de produção de conhecimento ocidentais, inseridos em uma abordagem cientificista do mundo e no ensino acadêmico, têm íntima ligação com o estabelecimento das sociedades modernas como parâmetro ideal de civilidade, conforme

apontava-nos inicialmente Lobão (2016), ao dar ênfase ao caráter evolucionista predominante na prática científica durante o século XIX. Por sua vez, substituído, na primeira metade do século XX, “por uma classificação das sociedades exóticas por ausência: sociedades sem Estado, sociedade sem Propriedade, sociedades sem Direito” (LOBÃO, 2016, p.57).

E, em verdade, tais valores não irão atingir somente o universo jurídico, mas como as diversas ciências humanas e sociais (diria também àquelas do espírito); e quanto às suas pretensões universalizantes, implicam a negação dos valores socioculturais outros.

Num trabalho fascinante, Adam Kuper demonstrou que a elaboração de uma imagem das sociedades ditas primitivas, bem como das ‘tradicionalis’, cumpriu a função política e intelectual de permitir o desenvolvimento de imagens da “sociedade moderna”, de nossa própria cultura. Através de um curioso jogo de espelhos, partia-se de uma concepção mais ou menos implícita da sociedade ocidental, encontrava-se nos primitivos o inverso dessa estrutura, e confirmava-se, assim, a nossa originalidade e superioridade. (KUPER, 1988 em Goldman, 1999, p. 13)

Deste ponto, encaramos a problemática erguida por Sanchez (2017), no que diz respeito aos desafios intelectuais para configuração de um Estado Plurinacional da seguinte forma: a estrutura político-jurídica estatal ainda vigente na maioria dos países latino-americanos, como o Brasil, traduz os valores etnocêntricos de uma ordem global fortemente alimentada pelo universo das relações estabelecidas durante o período colonial. Isto, para além de uma abordagem econômica, corresponde ao extermínio das possibilidades de existência da produção de conhecimento e, conseqüentemente, da produção de mundos fora do universo eurocêntrico, enquanto a configuração do Estado Plurinacional busca trilhar caminhos para o investimento no processo de descolonização dos povos originários do continente latino-americano.

A mesma cartografia abissal é constitutiva do conhecimento moderno. Mais uma vez, a zona colonial é por excelência o universo das crenças e dos comportamentos incompreensíveis, que de forma alguma podem ser considerados como conhecimento e por isso estão para além do verdadeiro e do falso. O outro lado da linha alberga apenas práticas mágicas ou idolátricas, cuja completa estranheza conduziu à própria negação da natureza humana de seus agentes. Com base nas suas refinadas concepções de humanidade e de dignidade humana, os humanistas dos séculos XV e XVI chegaram à conclusão de que os selvagens eram subumanos. A questão era: os índios têm alma? Quando o papa Paulo III respondeu afirmativamente em sua bula *Sublimis Deus*, de 1537, fê-lo concebendo a alma dos povos selvagens como um receptáculo vazio, uma *anima nullius*, muito semelhante à *terra nullius*, o conceito de vazio jurídico que justificou a invasão e a ocupação dos territórios indígenas. Com base nessas concepções abissais de epistemologia e legalidade, a universalidade da tensão entre regulação e emancipação, aplicada a este lado da linha, não entra em contradição com a tensão entre apropriação e violência, aplicada ao outro lado da linha. (SANTOS, 2007, p. 75)

3.2 – Estado Plurinacional

Com base nos apontamentos feitos anteriormente, pudemos observar aspectos da estrutura jurídico-política estatal caracteristicamente moderna, o Estado de direito fundado sobre preceitos liberais, responsável pela regulação e ordenação da esfera social nas sociedades modernas. E desta análise, os iniciais apontamentos indicam para o seu caráter eurocêntrico e suas aspirações colonialista, as quais ainda não foram superadas e continuam prejudicando os povos originários do continente latino-americano.

Dentro deste quadro, as organizações indígenas latino-americanos vêm, nas últimas décadas, articulando-se para o reconhecimento de seus direitos e para preservar a existência de sua diversidade cultural. Dos esforços acumulados, em 13 de setembro de 2007, a Assembleia Geral da ONU passou a adotar a *Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas* e:

por este meio, foram reconhecidos no sistema jurídico internacional como sujeitos de direito à livre determinação (também chamado direito de autodeterminação). A Declaração da ONU estabelece no seu artigo 3: “Os povos indígenas têm direito à livre determinação. **Em virtude desse direito, determinam livremente a sua condição política e buscam livremente o seu desenvolvimento econômico, social e cultural.**” (SÁNCHEZ, 2017, p. 20, grifo nosso)

Em *Para uma teoria do estado plurinacional: a autonomia na América Latina*, Consuelo Sánchez (SÁNCHEZ, 2017), expõe o trajeto de luta desses povos pelo reconhecimento do direito à livre determinação, as diferentes formas requeridas para o exercício deste direito e a sua articulação com a autonomia e o Estado Plurinacional. Além disso, apresenta mudanças trazidas pelas reformas constitucionais em países da América Latina, nos quais busca-se, de maneiras distintas, incorporar ao quadro jurídico-político vigente o reconhecimento da autonomia das *coletividades indígenas*. Para tanto, recorre aos casos de países como Venezuela, Bolívia, Nicarágua, Equador, Panamá, Colômbia e México.

Neste segmento iremos fazer uma apresentação sintética do contexto de elaboração do Estado Plurinacional, onde se destacam as experiências de dois países: Bolívia e Equador, no primeiro, a experiência culminou na elaboração de uma constituição política na qual se configura o Estado como plurinacional, assim como regula o caráter plurinacional de suas instituições e o regime de autonomia dos povos indígenas. No Equador, por outro lado, não há uma proposta de configuração do Estado como plurinacional, porém, a Constituição de 2008 propõe um regime especial às *circunscrições territoriais indígenas ou afro-equatorianas*,

qualificado como intercultural e plurinacional, sem o estabelecimento de um regime político autônomo (SÁNCHEZ, 2017).

O reconhecimento do direito à livre determinação no sistema jurídico internacional é de caráter formal, ou seja, “garante legitimidade ou uma base legal-moral às lutas dos povos indígenas pela sua autodeterminação” (SÁNCHEZ, 2017, p. 20) e depende do potencial político desses povos para sua implementação a nível nacional. Assim, fugindo à possibilidade da neutralização de tais mandamentos, faz-se necessário atentar para o seu significado:

O direito à livre determinação é um princípio geral de que os povos dispõem para escolher livre e coletivamente a sua “condição política”, isto é, a liberdade para decidir, enquanto povo, a forma ou o regime político concreto no qual desejam exercer o seu direito à autodeterminação e, ao mesmo tempo, definir o seu próprio modelo de desenvolvimento econômico e sociocultural. A escolha da sua condição política fica aberta, não está fixada a priori. Se estivesse fixada de antemão, a livre determinação não teria sentido, e o ato ético-político da eleição seria nulo. Por isso e em oposição às instâncias de poder que pretendem reduzir ou restringir arbitrariamente o direito à livre determinação a um único caminho e fazer com que este também seja definido pelo Estado e não pelos próprios povos, insiste-se na diferença crucial entre, de um lado, o princípio geral ou abstrato do direito à livre determinação e, por outro, os diversos sentidos concretos que podem derivar deste princípio. (DÍAZ-POLANCO, 2006, p. 159 em SÁNCHEZ, 2017, p. 20-21)

Com isso, é importante salientar que as formas de exercício do direito à autodeterminação, a partir de condicionantes historicamente construídas, são atravessadas pela forma atual de composição das sociedades em Estado-nação, porém, não estão sujeitas ao modelo Estado atualmente adotado:

[...] A livre determinação coloca em questão a ideia hoje dominante de que a forma de Estado atual é algo natural e imutável e que toda subjetividade política deve girar em torno dela. A livre determinação é um meio e uma condição da emancipação, tanto a respeito da opressão política como da dominação econômica. Por isso a noção de autodeterminação coletiva plena é potencialmente transformadora do Estado, da sociedade e da economia. Foi assim que as organizações indígenas que iniciaram a luta política nos seus respectivos países entenderam o tema, inclusive antes da declaração da ONU. (SÁNCHEZ, 2017, p. 21)

A Constituição nicaraguense de 1987, ao instituir um *regime de autonomia regional*, é tratada com uma grande referência no que diz respeito à livre determinação e autonomia na América Latina, colhendo os frutos do êxito da *revolução popular sandinista* de 1979. Este triunfo propiciou “condições favoráveis para a incorporação das aspirações autônomicas dos povos indígenas e para a concepção de uma ideia de nação mais consonante com a diversidade étnico-nacional do país” (GONZÁLEZ PÉREZ, 1997 em SÁNCHEZ, 2017, p. 21).

É possível identificar tais influências na *Declaração de Quito*, formulado pelas organizações indígenas latino-americanas em 1990, no *Primeiro Encontro Continental dos Povos Indígenas*. Este documento pode ser concebido como uma das primeiras exposições das organizações indígenas, na América Latina, em direção a afirmar seu posicionamento político naquilo referido à forma como desejavam estabelecer o exercício do direito à livre determinação. Suas reivindicações resumem-se a tais pontos:

(1) da transformação de fundo da constituição e das leis dos seus respectivos países e (2) da transformação integral do Estado, (3) a fim de possibilitar o pleno exercício da autodeterminação dos povos por meio de governos próprios. Em outras palavras, a solução para as reivindicações deles implicaria na solução transformadora do Estado. (SÁNCHEZ, 2017, p. 22)

No México, este mesmo tom é seguido pelos Zapatistas, durante os *diálogos de San Andrés*, ocorridos durante outubro de 1995 e fevereiro de 1996. Neste contexto, as coletividades indígenas colocaram “no centro do debate político nacional a sua vontade de exercer o seu direito à livre determinação por meio de um regime de autonomia, considerando uma profunda reforma da constituição e do Estado” (SÁNCHEZ, 2017, p. 23), a proposta é de um Estado *pluriétnico, inclusivo, democrático, federal e autonômico*.

No início do século XXI, a idéia do Estado Plurinacional é revigorada pelas organizações indígenas da Bolívia e Equador, desta vez, com “uma nova forma a reflexão sobre o problema do Estado e o problema da solução transformadora” (SÁNCHEZ, 2017, p. 23). Para tanto, as *organizações indígenas e camponesas* bolivianas, integrantes do *Pacto de Unidade*, apresentaram duas propostas de Constituição Política do Estado para a Assembleia Constituinte, iniciada em 2006. Em sua primeira versão, de 5 de agosto de 2006, o Pacto de Unidade elucida acerca do entendimento das coletividades indígenas sobre Estado Plurinacional e sua relação com a autodeterminação e a autonomia:

O Estado Plurinacional “é um modelo de organização política para a descolonização das nossas nações e povos, reafirmando, recuperando e fortalecendo a nossa autonomia territorial, para alcançar a vida plena, para viver bem, com uma visão solidária” [...] “A nossa decisão de construir o Estado Plurinacional baseado nas autonomias indígenas originárias camponesas deve ser entendida como um caminho em direção à nossa autodeterminação como nações e povos”. (EL PACTO DE UNIDAD, 2010, p. 145 em SÁNCHEZ, p. 2017, p. 24)

Em sua segunda versão, de 23 de maio de 2007, o Pacto de Unidade reafirma seu posicionamento: “a Constituição ‘garante a sua livre determinação, que se expressa na vontade de conformar e ser parte do Estado Unitário Plurinacional Comunitário’” e no que diz respeito à autonomia, esta seria “a condição e o princípio de liberdade dos nossos povos

enquanto categoria fundamental de descolonização e autodeterminação” (EL PACTO DE UNIDAD, 2010, p. 169 e 200 em SÁNCHEZ, 2017, p. 24).

A posição adotada pelos bolivianos trata do exercício do direito à livre determinação por meio da constituição de um Estado Plurinacional, fundamentado na autonomia e como um caminho para a *descolonização*. E este tem sido o direcionamento tomado pelas organizações indígenas ao direito à autodeterminação, como no Encontro Internacional *Povos Indígenas, Estados Plurinacionais e Direito à Água*, realizado em março de 2008, na cidade equatoriana de Quito. Nesta oportunidade reuniram-se indígenas do Equador, da Bolívia, do Peru, da Argentina, da Guatemala, do Chile e da Colômbia e, por fim, apresentaram o seguinte:

‘que o conceito de Estado Plurinacional é uma proposta política viável para os nossos países, que parte do reconhecimento da diversidade de nacionalidades, povos e culturas, de valorização e promoção destas e é uma proposta que busca alcançar a unidade na diversidade, gerando relações interculturais que nos permitam construir um futuro comum para todos’ [...]. Por esse motivo acordaram defender ‘a proposta de Estado Plurinacional por ser a maneira mais democrática de resolver os problemas que os nossos países arrastam 25 historicamente, uma vez que é uma nova forma de organização política, econômica, territorial, jurídica, cultural e administrativa do Estado, em condições de democracia intercultural e direta, equidade e justiça econômica.’ (DECLARAÇÃO FINAL, 2008 em SÁNCHEZ, 2017, p. 24-25)

Disto é possível concluir que, até dado momento, a proposta das organizações indígenas de configuração do Estado Plurinacional não trata da independência ou estabelecimento de um novo Estado-Nação por parte desses povos, mas sim uma proposta de transformação da estrutura estatal vigente, calcada na diversidade, na solidariedade, que estimule as relações interculturais, plurinacional, entre outros:

O que eles querem é propiciar uma nova forma de Estado (que chamam de Estado Plurinacional) nos seus respectivos países, que significa criar uma nova forma de organização do Estado e do seu funcionamento de modo plurinacional (em todos os aspectos: políticos econômicos, territoriais, jurídicos, culturais e administrativos, como destacam na declaração mencionada acima) e dar origem a novas formas de relação social e intercultural baseadas no reconhecimento e no respeito mútuo, na diversidade, na autonomia, na igualdade, na complementariedade, na solidariedade, na democracia participativa etc. O que eles buscam estimular é uma solução não só para as suas reivindicações particulares, mas também para o conjunto da sociedade dos seus próprios países. Nisso reside a contribuição inovadora do movimento indígena, em acionar uma solução transformadora em benefício de todos (SÁNCHEZ, 2017, p. 25)

A Constituição boliviana, feita em 2009, pode ser considerada a proposta em estágio mais avançado de configuração do Estado Plurinacional, sendo o seu projeto resultante das mobilizações das organizações indígenas integrantes do Pacto de Unidade, apreendendo tanto a *regulação do regime de autonomia dos povos quanto a regulação da plurinacionalidade do Estado*, no que diz respeito às suas instituições e estrutura:

O modelo de Estado configurado na Constituição tende a ser congruente com a qualificação do Estado como “plurinacional comunitário” e com autonomia que é feita pela própria Constituição. Cabe destacar que o texto original da nova Constituição, ratificado pela Assembleia Constituinte em 2007, tinha uma orientação mais transformadora. Esse texto sofreu modificações antes de ser revalidado pelos bolivianos no referendo de aprovação. As mudanças introduzidas se devem ao fato de as oligarquias dos departamentos da chamada “meia lua” (Santa Cruz, Pando, Beni e Tarija) terem se rebelado e o governo ter resolvido chegar a um acordo político com tais forças para destravar o processo. Deste acordo derivaram mudanças importantes no texto constitucional sancionado pelos constituintes, que consistiram na eliminação de várias disposições e na introdução de uma série de procedimentos para a configuração de municípios e regiões indígenas autônomas originárias camponesas. (SÁNCHEZ, 2017, p. 28)

Já a experiência equatoriana, impulsionada pelas demandas da CONAIE (Confederação de Nacionalidades Indígenas do Equador), investiu à Constituição de 2008, que o Estado agregasse as qualidades de plurinacional e intercultural:

[...] no Equador, o Estado Plurinacional não tem a mesma transcendência constitucional que na Bolívia porque, por exemplo, a constituição equatoriana não reconhece claramente os povos e as nacionalidades indígenas como sujeitos de direito à livre determinação e à autonomia; tampouco configura entidades territoriais autônomas para os povos e as nacionalidades indígenas e regula muito pouco a estrutura e a institucionalidade do Estado no que diz respeito à plurinacionalidade e à interculturalidade. A Constituição equatoriana institui, no âmbito do Estado unitário, as “circunscrições territoriais indígenas ou afro-equatorianas” e dispõe que estas sejam regidas por princípios de interculturalidade e plurinacionalidade. Essas circunscrições configuram um regime de administração especial, no qual os povos indígenas podem exercer um conjunto de direitos coletivos. Porém este regime não permite a criação de entidades políticas autônomas. (SÁNCHEZ, 2017, p. 29)

É de bom tom acrescentar que para estabelecer-se de fato um *Estado Plurinacional e democrático* na América Latina, é necessário um investimento na instituição de *entidades autônomas*, isto quer dizer que: “o estabelecimento do regime de autonomia implica um marco jurídico-constitucional que garanta a capacidade de autogoverno dos povos, nações ou nacionalidades indígenas” (SÁNCHEZ, 2017, p. 30). E, além de tudo, é imprescindível para o efetivo exercício de um regime autônomo a questão territorial:

A autonomia requer um espaço de realização: um território. Mas, para que o território se configure como um espaço no qual os povos indígenas podem exercer os seus direitos autônomos (de autogoverno, jurisdição, instituições próprias, territorialidade, direitos culturais, definição do seu desenvolvimento econômico, social e cultural etc.), ele precisa ser instituído como entidade territorial autônoma e como parte constitutiva de uma nova organização territorial do Estado. Além disso, considerando que a autonomia implica a devolução de competências e faculdades (de ordem política, jurisdicional, jurídica, cultural, econômica, social etc.), a criação constitucional das entidades territoriais autônomas obriga o Estado a transferir poderes e funções para os territórios. (SÁNCHEZ, 2017, 31)

Com base nas análises apresentadas ao longo deste trabalho, pode-se observar o quanto o cenário brasileiro referente ao exercício dos Direitos Indígenas, apresenta-se carregado de uma postura e de valores retrógrados daqueles já almejados à nível internacional e quando comparados ao nível dos debates propostos por outros países latino-americanos. A Constituição Federal de 1988, ao passo que garante aos indígenas direitos territoriais originários, investe em um procedimento administrativo de demarcação desses territórios o qual tem refletido uma perspectiva epistemológica, assim como valores políticos e culturais incongruentes com as possibilidades de efetivação de tais direitos.

Em verdade, essa prática social de expropriação e invasão das terras indígenas, avessa aquilo proposto no artigo 231, *caput*, da Constituição Federal, nada mais tem sido do que a extensão do projeto colonial de extermínio e desrespeito aos povos indígenas, assim como a exploração dos recursos minerais e naturais de seus territórios. E, por sua vez, identificados também no caso da comunidade indígena do Santuário Sagrado dos Pajés e nos seus mais de 20 anos de luta pela demarcação da terra, ainda não concluída.

A proposta de configuração do Estado Plurinacional, enquanto resultado de um acúmulo de mais de três décadas de debates alimentados pelas organizações indígenas latino-americanas, traz em seu corpo teórico elementos que somam-se à fala de Marcia Guajajara e suas críticas à “*lei do branco*” e seu caráter impositivo, indicando-nos algumas das prioridades e proposições ao desenvolvimento de dispositivos político-jurídicos os quais respeitem aos direitos garantidos aos indígenas no sistema jurídico internacional. E, até dado momento, parece-nos indispensável para o desenvolvimento destes dispositivos, no que diz respeito aos seus pré-requisitos teóricos, é a articulação entre três elementos: *autodeterminação*, *território* e *autonomia*.

E se há neste trabalho algum apontamento conclusivo, além da grande necessidade da demarcação do território da comunidade indígena em questão, este indica para a complexidade do tema, o qual não diz respeito somente ao universo jurídico *stricto sensu*. Trazer à tona esta discussão é rever os valores culturais da nossa sociedade, da estrutura estatal moderna e, conseqüentemente, do direito moderno, sendo necessário também o empenho dos agentes constituintes do universo acadêmico, alimentando este processo para a efetiva produção de um conhecimento latino-americano, passo o qual não será alcançado enquanto nossos povos originários permanecerem sob a égide colonial da opressão política e da dominação econômica.

CONCLUSÃO

O período de feitura deste trabalho e sua longa duração percorreram um período de grandes mudanças no panorama político do Brasil, fatos estes pouco abordados no mesmo devido aos seus direcionamentos analíticos apontados para a questão dos direitos territoriais indígenas, mais especificamente, para o caso da comunidade indígena localizada no Distrito Federal e a necessidade de conclusão do processo demarcatório de suas terras a fim de impedir maiores prejuízos ao seu território.

A eclosão de forças políticas ainda menos interessadas na garantia dos direitos e no bem-estar dos povos indígenas e também das demais comunidades denominadas tradicionais, no Brasil, indica-nos um caminho de maiores esforços e atenções para que sejam respeitados os mandamentos constitucionais direcionados a estes grupos socioculturais. Isto trata do direito às suas terras, o direito à saúde e à educação diferenciadas, o respeito e a garantia aos seus modos de vida e desenvolvimento de suas culturas.

Naquilo referente ao caso da comunidade indígena do Santuário Sagrado dos Pajés, o acordo firmado entre a FUNAI (Fundação Nacional do Índio), o MPF (Ministério Público Federal), IBRAM (Instituto Brasília Ambiental) e TERRACAP (Companhia Imobiliária de Brasília), em 29 de junho de 2018, reconhece a “Terra Indígena Santuário Sagrado dos Pajés - Pajé Santxiê Tapuya” em sua extensão de 32, 4868 hectares. Porém, como está registrado neste trabalho, em outras oportunidades decisões favoráveis à comunidade foram ignoradas e até negadas, atendendo aos interesses econômicos do mercado imobiliário, aos critérios e categorizações de uma abordagem epistemológica eurocêntrica e excludente.

Entende-se como de enorme importância que, somados a um acompanhamento dos desdobramentos deste processo, aprofundemos os estudos interdisciplinares iniciados neste trabalho, tendo como referência perspectivas jurídicas de caráter pluralista. Neste sentido, chama a nossa atenção a experiência boliviana de configuração do Estado Plurinacional como forma escolhida para o exercício do direito dos povos indígenas à livre determinação, a qual articula este direito à questão do território e da autonomia.

Reforçar alternativas ao monismo positivista é um caminho enriquecedor tanto para o campo jurídico quanto para os demais campos de conhecimento, disto trata uma capacidade de desenvolvimento epistemológico e social capaz de relacionar-se de maneira não predatória com a pluralidade sociocultural existente. Afastar-se da égide moderna de cientifização do mundo é afastar-se, de certo modo, da negação às outras formas de constituir e relacionar-se com o mundo, enquanto aceitar a pluralidade de valores socioculturais nele existentes não

trata de uma fórmula perfeita para resolução de todos os conflitos, porém, indica-nos a possibilidade de reencontrar aquilo que nos agrega e não mais aqui que nos segrega.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALBUQUERQUE, Antônio Armando Ulian do Lago. **Multiculturalismo e Direito à Autodeterminação dos Povos Indígenas**. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Ed., 2008.

BARBANO, Filippo. Prefazione. In. BERZANO, L. **Differenziazione e religione negli anni Ottanta**, Turim: Giappichelli, 1990

BARBOSA, Marco Antonio. **Os povos indígenas e as organizações internacionais: instituto do indigenato no direito brasileiro e autodeterminação dos povos indígenas**. Revista Eletrônica História em Reflexão, v. 1, n. 2, 2007.

BARBOSA NETO, Edgar Rodrigues. **O quem das coisas: etnografia e feitiçaria em Les Mots, La Mort, Les Sorts**. Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 18, n. 37, p. 235-260, jan./jun. 2012.

CAMILO, Ana Sinara Fernandes. **O STF, a Condicionante nº 17 do caso ‘Raposa Serra do Sol’ e a sua possível repercussão na demarcação das terras indígenas no Ceará**. CONPEDI. Conselho Nacional de Pesquisa e Pós-Graduação em Direito [online], 2010.

COSTA, Alexandre Araújo. **Direito e método: diálogos entre a hermenêutica filosófica e a hermenêutica jurídica**. 2008. 421 f. Tese (Doutorado em Direito)-Universidade de Brasília, Brasília, 2008.

CREVELS, Christian Ferreira. **A semente pesada nas terras da discórdia : o Santuário dos Pajés e o signo imóvel**. 2014. 117 f., il. Monografia (Bacharelado em Ciências Sociais)—Universidade de Brasília, Brasília, 2014.

DECLARAÇÃO FINAL. **Encuentro Internacional “Pueblos Indígenas, Estados Plurinacionales y Derecho al Agua”**. 2008. Disponível em: <www.nacionmulticultural.unam.mx/mezinal/docs/4078.pdf>.

DI PIETRO, Maria Sylvia Zanella. **Direito administrativo**. 14. ed. São Paulo: Atlas, 2002.

DIMOULIS, Dimitri. **Manual de Introdução ao Estudo do Direito**. 7 ed. São Paulo: Resvista dos Tribunais, 2016.

DÍAZ-POLANCO, Héctor. **Autonomía regional: la autodeterminación dos pueblos indígenas**. 5. ed. México: Siglo XXI Editores, 2006.

EL PACTO DE UNIDAD. **El Pacto de Unidad y el proceso de construcción de una propuesta de Constitución Política del Estado, Sistematización de La experiencia**. La Paz, 2010.

EREMITES DE OLIVEIRA, Jorge; PEREIRA, Levi; BARRETO, Lílian Santos. **Laudo antropológico referente à diligência técnica realizada em parte da área da antiga Fazenda Bananal, também conhecida como Santuário dos Pajés, localizada na cidade de Brasília, Distrito Federal, Brasil**. 2011.

FALCÃO, Raimundo Bezerra. **Hermenêutica**. São Paulo: Malheiros, 1997.

FAVRET-SAADA, J. **Ser afetado** (tradução de Paula de Siqueira Lopes). Cadernos de Campo, n. 13, p. 155-161, 2005.

FERREIRA, Pinto. **Curso de direito constitucional**. 12. ed. São Paulo: Saraiva, 2002.

FORTES, Leandro. **A conexão Paraná**. Carta Capital, São Paulo, 10 set. 2010.

FURTADO, Zé. **Sagrada Terra especulada**. Documentário. Brasília, 2011

GOLDMAN, Márcio. **Alguma antropologia**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1999.

GONZÁLEZ PÉREZ, Miguel. **Gobiernos pluriétnicos: la constitución de las regiones autónomas en Nicaragua. Estudio sobre el Estado Nacional y el proceso de autonomía regional en la Costa Atlántica-Caribe**. México: URACCAN, Plaza y Valdés, 1997.

HESPANHA. António M. **Panorama histórico da cultura jurídica europeia**. Mem Martins: Europa-América, 1997.

HOBBS, Thomas. **Leviatã**. São Paulo: Nova Cultural, 1997.

KANT DE LIMA, Roberto. 2008. Por uma Antropologia do Direito, no Brasil. In: **Ensaio de Antropologia e de Direito**. Rio de Janeiro: Lúmen Júris Editora.

KUPER, Adam. **The Invention of Primitive Society. Transformations of an Illusion**. Londres: Routledge, 1999.

LAPLANTINE, F. **Aprender Antropologia**. 1ª Edição. São Paulo: Editora Brasiliense, 1988.

LEONARDI, Victor Paes de Barros. **Entre Árvores e Esquecimentos: história social nos sertões do Brasil**. Brasília, 1996

LOBÃO, Ronaldo. NOTAS REVISADAS EM FAVOR DE UM PROGRAMA DE PESQUISA DE ANTROPOLOGIA NO DIREITO EM CONTEXTOS DE JUS DIVERSIDADE. **Juris Poiesis**, v. 19, n. 20, p. 52-70, 2016.

LOPES, Ana Maria DÁvila; MATTOS, Karine Rodrigues. O direito fundamental dos indígenas à terra: do Brasil-colônia ao Estado Democrático de Direito. **Revista de Informação Legislativa, Brasília: Senado Federal**, v. 43, p. 221-234, 2006.

MAGALHÃES, Frederico Flávio. **Terra Indígena Bananal: territorialização tapuya e materialização da presença indígena em Brasília**. Monografia de Especialização em Desenvolvimento Sustentável.–Brasília, CDS/UnB, 2009.

MENDES JÚNIOR, João. **Os Indígenas do Brasil, seus direitos individuais e políticos**. São Paulo: Typ. Hennies, 1912.

PIERUCCI, Antônio Flávio. Secularização em Max Weber: Da contemporânea serventia de voltarmos a acessar aquele velho sentido. **Rev. bras. Ci. Soc.**, São Paulo, v. 13, n. 37, p. 43-73, June 1998. Available from <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-

69091998000200003&lng=en&nrm=iso>. access on 04 Nov. 2018.
<http://dx.doi.org/10.1590/S0102-69091998000200003>.

PONTES FILHO, Valmir. **Curso fundamental de direito constitucional**. Dialética: São Paulo, 2001

ROSS, Alf. **Direito e justiça**. São Paulo: EDIPRO, 2000.

SÁNCHEZ, Consuelo. Para uma teoria do Estado Plurinacional: a autonomia na América Latina. In: VERDUM, Ricardo; IORIS, Edviges Marta (org.). In. **Autodeterminação, autonomia territorial e acesso à justiça: povos indígenas em movimento na América Latina**, p. 17- 47. Rio de Janeiro: Associação Brasileira de Antropologia, 2017.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. **Revista crítica de ciências sociais**, n. 78, p. 3-46, 2007.

SCHVARSBURG, Alan. **A construção do bairro Setor Noroeste feita pelo Correio Braziliense: uma análise do discurso do jornal a respeito do projeto, enquanto empreendimento imobiliário, projeto urbanístico, sócio-político e ambiental para a capital**. 2009. 59f. Monografia (Graduação em Jornalismo) – Faculdades de Ciências Aplicadas, Comunicação Social, Jornalismo, Centro Universitário de Brasília, Brasília, 2009.

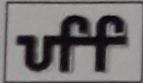
SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés. **O renascer dos povos indígenas para o direito**. Curitiba: Juruá, 2005

TITIEV, Mischa. **Introdução à Antropologia cultural**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1969 (1959).

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O nativo relativo. **Mana**, Rio de Janeiro , v. 8, n. 1, p. 113-148, Apr. 2002 Available from <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93132002000100005&lng=en&nrm=iso>. access on 29 Oct. 2018.
<http://dx.doi.org/10.1590/S0104-93132002000100005>.

WEBER, Max. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. São Paulo: Pioneira, 1967.

WIEAKER, Franz. **História do direito privado moderno**. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1993 (1967)



SERVIÇO PÚBLICO FEDERAL
UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE
INSTITUTO DE ARTE E COMUNICAÇÃO SOCIAL
COORDENAÇÃO DO CURSO DE GRADUAÇÃO EM PRODUÇÃO CULTURAL

AUTORIZAÇÃO PARA DIVULGAÇÃO DE MONOGRAFIA

Niterói, 14/11/2018

Eu, RODRIGO FERREIRA DUARTE, CPF 145.200.377-78, formando(a) do curso de Graduação em Produção Cultural da Universidade Federal Fluminense, autorizo a divulgação do conteúdo da monografia (texto integral e/ou fragmentos, respeitada a autoria) intitulada **“O SANTUÁRIO NÃO SE MOVE: DO DIREITO A TERRA E PELO DIREITO A VIDA EM UM TERRITORIO INDIGENA NA CAPITAL.”** defendida nesta data, em bibliotecas e sítios de divulgação de resultados científicos e acadêmicos. Para tal, comprometo-me a entregar a presente monografia em versão digital, em PDF.

RODRIGO FERREIRA DUARTE