

UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE DIREITO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO AGRÁRIO

LEONILSON ROCHA DOS SANTOS

**O PROCESSO DE ECOLOGIZAÇÃO COMO OBSTÁCULO
PARA A CONSTRUÇÃO DAS SOCIEDADES INDÍGENAS
ENQUANTO SUJEITOS DE DIREITO**

Goiânia
2016

**TERMO DE CIÊNCIA E DE AUTORIZAÇÃO PARA DISPONIBILIZAR
VERSÕES ELETRÔNICAS DE TESES E DISSERTAÇÕES
NA BIBLIOTECA DIGITAL DA UFG**

Na qualidade de titular dos direitos de autor, autorizo a Universidade Federal de Goiás (UFG) a disponibilizar, gratuitamente, por meio da Biblioteca Digital de Teses e Dissertações (BDTD/UFG), regulamentada pela Resolução CEPEC nº 832/2007, sem ressarcimento dos direitos autorais, de acordo com a Lei nº 9610/98, o documento conforme permissões assinaladas abaixo, para fins de leitura, impressão e/ou *download*, a título de divulgação da produção científica brasileira, a partir desta data.

1. Identificação do material bibliográfico: **Dissertação** **Tese**

2. Identificação da Tese ou Dissertação:

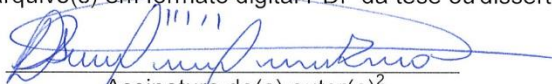
Nome completo do autor: Leonilson Rocha dos Santos

Título do trabalho: O PROCESSO DE ECOLOGIZAÇÃO COMO OBSTÁCULO PARA A CONSTRUÇÃO DAS SOCIEDADES INDÍGENAS ENQUANTO SUJEITOS DE DIREITO.


3. Informações de acesso ao documento:

Concorda com a liberação total do documento SIM NÃO¹

Havendo concordância com a disponibilização eletrônica, torna-se imprescindível o envio do(s) arquivo(s) em formato digital PDF da tese ou dissertação.


Assinatura do(a) autor(a)²

Ciente e de acordo:


Assinatura do(a) orientador(a)²

Data: 06/10/17

¹ Neste caso o documento será embargado por até um ano a partir da data de defesa. A extensão deste prazo suscita justificativa junto à coordenação do curso. Os dados do documento não serão disponibilizados durante o período de embargo.

Casos de embargo:

- Solicitação de registro de patente;
- Submissão de artigo em revista científica;
- Publicação como capítulo de livro;
- Publicação da dissertação/tese em livro.

² A assinatura deve ser escaneada.

LEONILSON ROCHA DOS SANTOS

**O PROCESSO DE ECOLOGIZAÇÃO COMO OBSTÁCULO
PARA A CONSTRUÇÃO DAS SOCIEDADES INDÍGENAS
ENQUANTO SUJEITOS DE DIREITO.**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Direito Agrário da Universidade Federal de Goiás, como requisito para a obtenção do título de Mestre em Direito Agrário.

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Vilma de Fátima Machado.

Goiânia
2016

**Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor, através do
Programa de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da UFG**

SANTOS, Leonilson Rocha dos.

O PROCESSO DE ECOLOGIZAÇÃO COMO OBSTÁCULO PARA
A CONSTRUÇÃO DAS SOCIEDADES INDÍGENAS ENQUANTO
SUJEITOS DE DIREITO [Manuscrito] / Leonilson Rocha dos Santos -
2016.

CLXXII, 172 f.: il

Orientadora: Profa. Dra. Vilma de Fátima Machado

Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Goiás,
Faculdade de Direito (FD), Programa de Pós-Graduação em Direito
Agrário, 2016.

Bibliografia.

Inclui lista de siglas e abreviaturas.

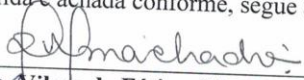
1. Ecologização. 2. Terra indígena. 3. Sujeitos de direito. 4.
Colonialidade. I. MACHADO, Vilma de Fátima, oriente. II. Título

CDU 349.42



ATA DA SESSÃO DE JULGAMENTO DA DISSERTAÇÃO DE MESTRADO INTITULADA “O PROCESSO DE ECOLOGIZAÇÃO COMO OBSTÁCULO PARA A CONSTRUÇÃO DAS SOCIEDADES INDÍGENAS ENQUANTO SUJEITOS DE DIREITO” APRESENTADA E DEFENDIDA PELO(A) CANDIDATO(A) LEONILSON ROCHA DOS SANTOS.

1 Aos vinte e oito dias do mês de setembro do ano de dois mil e dezesseis, às 14:00 hs, na Sala de
2 Defesa do Programa de Pós-Graduação em Direito Agrário da Faculdade Direito da
3 Universidade Federal de Goiás, realizou-se a Sessão de Julgamento da Dissertação de Mestrado
4 intitulada “**O PROCESSO DE ECOLOGIZAÇÃO COMO OBSTÁCULO PARA A**
5 **CONSTRUÇÃO DAS SOCIEDADES INDÍGENAS ENQUANTO SUJEITOS DE**
6 **DIREITO**”, apresentada e defendida pelo(a) candidato(a) **LEONILSON ROCHA DOS**
7 **SANTOS**. A Banca Examinadora ficou assim composta: Profa. Dra. Vilma de Fátima Machado,
8 orientador e Presidente da Banca, Prof. Dr. Jose Luis Solazzi, membro interno e Prof. Dr.
9 Douglas Antônio Rocha Pinheiro, membro externo. Após a abertura dos trabalhos, o Senhor
10 Presidente agradeceu a presença de todos, apresentou a Banca Examinadora e também o(a)
11 aluno(a). Em seguida, foi dada a palavra ao(a) candidato(a), pelo prazo máximo de 20 (vinte)
12 minutos, para fazer exposição sobre o seu trabalho. Após a exposição, foi dada a palavra ao Prof.
13 Dr. Douglas Antônio Rocha Pinheiro, para fazer suas arguições que foram respondidas pelo(a)
14 aluno(a) no tempo regulamentar. Em seguida, foi dada a palavra ao Prof. Dr. Jose Luis Solazzi,
15 para fazer suas arguições, que foram respondidas pelo(a) aluno(a) no tempo regulamentar. Logo
16 após, a Senhora Presidente da Banca Examinadora teceu alguns comentários sobre o trabalho e
17 informou aos presentes que a Banca deixaria o recinto por alguns minutos, a fim de colher as
18 notas de cada examinador. A Banca retornou ao recinto e mandou convidar a todos para a
19 proclamação dos resultados, sendo considerado(a) Aprovado, e o(a) candidato(a)
20 declarado(a) Mestre em **DIREITO AGRÁRIO, ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: DIREITO**
21 **AGRÁRIO**. Nada mais tendo a declarar eu, Marcelo Cursino Suares, lavrei a presente ata, que
22 depois de lida e achada conforme, segue assinada pelos membros da Banca Examinadora



Prof. Dra. Vilma de Fátima Machado (Presidente)



Prof. Dr. Jose Luis Solazzi (Membro)



Prof. Dr. Douglas Antônio Rocha Pinheiro (Membro Externo)

Goiânia, 28 de setembro de 2016.

LEONILSON ROCHA DOS SANTOS

**O PROCESSO DE ECOLOGIZAÇÃO COMO OBSTÁCULO PARA A
CONSTRUÇÃO DAS SOCIEDADES INDÍGENAS ENQUANTO
SUJEITOS DE DIREITO**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Direito Agrário, da Universidade Federal de Goiás, como requisito para a obtenção do grau de mestre, área de concentração Direito Agrário, pela banca examinadora assim constituída:

Prof.^a Dr.^a Vilma de Fátima Machado
(Orientadora)

Prof. Dr. Douglas Antônio Rocha Pinheiro
(Membro Externo)

Prof. Dr. Jose Luís Solazzi
(Membro Interno)

Prof. Dr. Ricardo Barbosa de Lima
(Suplente)

A minha mãe, Dona Ivanilde, a quem sempre tenho que agradecer por todas as minhas realizações.

AGRADECIMENTOS

Ao longo do curso de mestrado – que aqui se encerra com muito trabalho árduo e solitário – algumas pessoas importantes estiveram ao meu lado e, de alguma forma, me ajudaram a produzir esta dissertação. Portanto, de forma alguma poderia deixar de registrar aqui meus sinceros agradecimentos, e compartilhar sobre a real importância de tê-los nesse processo de amadurecimento acadêmico.

Inicialmente, quero agradecer a minha Mãe, Ivanilde, meus irmãos Leocivânio e Leonardo pelo apoio emocional, pelas conversas e por acreditar que esse sonho seria possível, me nutrindo de força e esperança para continuar firme nos meus propósitos. Realmente não há palavras para expressar minha gratidão.

Quero agradecer imensamente a minha amiga e orientadora, a professora Vilma, que nessa caminhada foi mais que um apoio, mas efetivamente uma grande parceira, não medindo esforços para me ajudar desde o início do processo até o fim. Acredito ter recebido um grande presente da vida em tê-la, não só como orientadora, mas como amiga. Apenas com palavras será impossível dar conta do enorme sentimento de gratidão, mas espero, do fundo do meu coração, que o carinho, afeto e amor que sinto seja capaz de suprir a insuficiência das palavras. O seu comprometimento com a formação cidadã é um ensinamento que vou trazer comigo sempre... como uma verdadeira lição de docência e perseverança nesse contexto político tão difícil que vivenciamos atualmente.

Agradeço ao Programa de Pós-Graduação em Direito Agrário – PPGDA, pela oportunidade de ter realizado meus estudos acadêmicos, me propiciando momentos de debates e crescimento intelectual.

Agradeço aos professores do PPGDA, Fernando Dantas, Rabah, Solazzi, Eduardo, Maria Cristina, João da Cruz, e especialmente ao meu amigo Cláudio Maia, que nesse processo contribuiu com boas discussões, e sempre buscou suavizar os muitos contratempos dessa trajetória acadêmica.

Ao meu núcleo familiar de Goiânia, Nina, José Luís, Luís e Marcos, que sempre estiveram presentes me dando suporte para conseguir chegar até o fim. Tenho certeza que não seria possível ir tão longe sem o apoio dessas pessoas muito valiosas para mim.

Aos professores da banca de qualificação, Professor José Luís Solazzi e professor Douglas Antônio Rocha Pinheiro, que deram importantes contribuições para a consolidação das ideias e discussões empreendidas nesse trabalho.

Gostaria também de agradecer especialmente ao grupo de procuradores federais que me ajudaram conseguir os autos dos processos, Dra. Fátima Sibelli, Dra. Alessandra Minadakis e Dr. Daniel Diniz.

Agradeço a minha amiga Anna Raquel pelas ótimas conversas e momentos de descontração, que me possibilitaram recompor minhas energias para continuar.

Agradeço aos meus colegas do Mestrado, Wendel, Alexandrina, Clarissa, Ellen, Mônica, pelos momentos de intensas discussões acadêmicas, especialmente ao meu amigo Celso Lucas, que desde a graduação compartilhamos muitos desafios, mas também muitas risadas.

Não poderia me esquecer de agradecer aos meus colegas do Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Direitos Humanos, que tivemos a oportunidade de fazer disciplinas juntos, especialmente a Fernanda Alves, Daniel e Fabrício Rosa.

Agradecer aos amigos do Núcleo de Direitos Humanos, Marisa, Ana Maria, Ricardo Barbosa, e especialmente a Marina, que sempre me confortou com seus sábios conselhos.

Agradeço de uma forma especial a minha amiga Jéssica Conte, que nunca mediu esforços em estar ao meu lado para me ajudar nos momentos mais críticos desse percurso. Seu companheirismo, carinho e afeto são qualidades que sempre admiro.

Por fim, e não menos importante, agradecer a todos os membros da minha comunidade indígena, Kanela do Araguaia, e dizer da importância de estabelecemos esse debate proposto nesse trabalho. A luta continua!

RESUMO

Buscamos compreender como que o processo de ecologização social interfere na construção das sociedades indígenas como sujeitos de direito. A ecologização das sociedades indígenas no Brasil se deu em duas perspectivas. A primeira consiste na articulação estratégias entre os movimentos indígenas e ambientalistas com o intuito de promover maior visibilidade para ambos, ao passo que, a segunda consiste na gestação de uma identidade conferida às sociedades indígenas que os atribui determinadas características preservacionistas, que nos permite tratá-las como principais agentes ecológicos na modernidade. No âmbito acadêmico, as discussões sobre a questão indígena centralizam os seus argumentos no aspecto ambiental para justificar as demarcações das terras indígenas, buscando propor estratégias que possam harmonizar as demarcações e a preservação ecológica no Brasil. Isso se dá sem questionarmos os pressupostos dessa perfeita relação produzida entre índio e natureza. Para entender esse processo, passamos a discutir o conceito de colonialidade, enquanto imposição de padrão mundial de poder, que organizou a sociedade a partir de uma classificação social, que possibilitou diferenciar colonizados e colonizadores, civilizados e selvagens, entre outros. De outro lado, nossos esforços consistem em analisar em que medida os conceitos construídos a partir de uma racionalidade eurocêntrica colonial, ainda pautam as discussões sobre os direitos indígenas atualmente, principalmente pela produção de conexões que permitem conferir as sociedades indígenas um caráter preservacionista, que, por sua vez, passou a justificar as demarcações de suas terras. A colonialidade enseja outro movimento denominado de descolonialidade. Portanto, objetivamos discutir a possibilidade de produção das sociedades indígenas efetivamente enquanto sujeitos autônomos e autodeterminados, superando o paradigma eurocêntrico da racionalidade moderna, que historicamente os subalternizaram. Por último, fizemos um levantamento de autos de processos judiciais sobre conflitos em torno de demarcações de terras indígenas para analisar como que o processo de ecologização e suas implicações constroem o direito indígena a partir do poder judiciário. Vamos perceber que a noção de cultura trabalha no poder judiciário, possibilita ressurgir a perspectiva assimilacionista para pautar a questão do direito indígena a terra.

Palavras-chaves: Ecologização, Terra Indígena, Sujeitos de Direito, Colonialidade.

ABSTRACT

Search to understand how the process of social greening interfere in the construction of indigenous peoples as subjects of law. Greening of indigenous societies in Brazil occurred in two perspectives. The first is the joint strategies between the indigenous movement and environmentalists in order to promote greater visibility for both, whereas the second is the gestation of a given identity to indigenous societies that assigns certain preservationists features that allows us to treatment them as major ecological agents in modernity. In the academic context, discussions on indigenous issues centered their arguments on the environmental aspect to justify the demarcation of indigenous lands, trying to propose strategies to harmonize the demarcations and ecological preservation in Brazil. This happens without questioning the assumptions that perfect relationship produced between Indian and nature. To understand this process, we began to discuss the concept of coloniality, as a global standard for the imposition of power that organized society from a social classification, which allowed distinguish colonized and colonizers, civilized and wild, among others. On the other hand, our efforts are to analyze to what extent the concepts built from a colonial Eurocentric rationality, still guided discussions on indigenous rights currently mainly for the production of connections that allow give indigenous companies with a preservationist character, which, in turn, went on to justify the demarcation of their lands. Coloniality entails another movement called descolonialidade. Therefore, we aimed to discuss the possibility of production of indigenous societies effectively as autonomous and self-determined subject, overcoming Eurocentric paradigm of modern rationality, which historically subjugate. Finally, we conducted a survey of case of judicialized processes on conflicts over indigenous land demarcations to analyze how the process of greening and its implications build indigenous law from the judiciary. We realize that the notion of culture works in the judiciary, it enables resurface the assimilationist perspective to guide the issue of indigenous land rights

Key-words: Ecologization, Indigenous land, Subjects of right, Coloniality.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

| | |
|----------|---|
| ABA | Associação Brasileira de Antropologia |
| ACI | Assembleia de Chefes Indígenas |
| ACO | Ação Civil Originária |
| ADMO | Associação de Defesa do Morro do Osso |
| ALIDCIR | Aliança de Desenvolvimento dos Índios de Roraima |
| ANAI | Associação Nacional de Ação Indigenista |
| ANC | Assembleia Nacional Constituinte |
| APIB | Articulação dos Povos Indígenas do Brasil |
| APOINME | Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo |
| ARIKOM | Associação Regional dos Índios do Quinô e do Monte Roraima |
| ARPINSU | Articulação dos Povos Indígenas do Sudeste |
| ARPINSUL | Articulação dos Povos Indígenas do Sul |
| ATYGUASU | Grande Assembleia do Povo Guarani |
| CAPOIB | Conselho de Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Brasil |
| CCPY | Comissão Pró-Yanomami |
| CDB | Convenção de Diversidade Biológica |
| CEDI | Centro Ecumênico de Documentação e Informação |
| CEPC | Comissão Provisória de Estudos Constitucionais |
| CF | Constituição Federal |
| CIMI | Conselho Indigenista Missionário |
| CIR | Conselho Indigenista de Roraima |
| COAIB | Coordenação de Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira |
| CPIMT | Conselho dos Povos Indígenas de Mato Grosso do Sul |
| CPMI | Comissão Parlamentar Mista de Inquérito |
| CPT | Comissão Pastoral da Terra |
| CTI | Centro de Trabalho Indigenista |
| EC | Emenda Constitucional |
| ECO 92 | Conferência das Nações Unidas sobre o Meio Ambiente e o Desenvolvimento - 92 |

| | |
|----------|--|
| FUNAI | Fundação Nacional do Índio |
| GTME | Grupo de Trabalho Missionário Evangélico |
| ISA | Instituto Socioambiental |
| LTN | Localização de Trabalhadores Nacionais |
| MI | Ministério do Interior |
| MIB | Movimento Indígena Brasileiro |
| NIT | Núcleo de Antropologia das Sociedades Indígenas e Tradicionais |
| OAB | Ordem de Advogados do Brasil |
| ONG | Organização Não Governamental |
| OPAN | Operação Amazônia Nativa |
| PDPI | Projeto Demonstrativo dos Povos Indígenas |
| PEC | Proposta de Emenda a Constituição |
| PNMR | Parque Nacional Monte Roraima |
| PPG7 | Programa Piloto para Proteção das Florestas Tropicais do Brasil |
| PPTAL | Programa Integrado de Proteção das Terras Indígenas na Amazônia Legal |
| Rio + 10 | Cúpula Mundial sobre Desenvolvimento Sustentável |
| Rio + 20 | Conferência das Nações Unidas sobre Desenvolvimento Natural |
| RIRN | Reserva Indígena de Recursos Naturais |
| SNUC - | Sistema Nacional de Unidades de Conservação |
| SODIURR | Sociedade de Defesa dos Índios Unidos de Roraima |
| SOP | Secretaria de Obras Públicas |
| SPI | Serviço de Proteção ao Índio |
| SPILTN | Serviço de Proteção do Índio e Localização dos Trabalhadores Nacionais |
| STF | Supremo Tribunal Federal |
| STJ | Superior Tribunal de Justiça |
| TI | Terra Indígena |
| TIRSS | Terra Indígena Raposa Serra do Sol |
| TIV | Terra Indígena Ventarra |
| TRF | Tribunal Regional Federal |
| UC | Unidade de Conservação |
| UFRGS | Universidade Federal do Rio Grande do Sul |

SUMÁRIO

| | |
|--|------------|
| INTRODUÇÃO | 13 |
| 1. A ECOLOGIZAÇÃO COMO OBSTÁCULO PARA A CONSTRUÇÃO DO SUJEITO DE DIREITO | 17 |
| 1.1. Processo de Ecologização | 18 |
| 1.2. A Ecologização das Sociedades Indígenas no Brasil | 23 |
| 1.2.1 <i>Ecologização do Movimento Indígena Brasileiro</i> | <i>24</i> |
| 1.2.2 <i>O movimento Indígena pós-1988: a produção do nativo ecológico e o protagonismo ambiental</i> | <i>34</i> |
| 1.3 O obstáculo imposto pelo processo de ecologização para construção das sociedades indígenas como sujeito de direito..... | 42 |
| 1.4 A Exclusão histórica das sociedades indígenas como Sujeito de Direito | 47 |
| 1.5 O processo de ecologização e sua relação com a sobreposição de unidades de conservação na demarcação das terras indígenas. | 54 |
| 2. A CONTRIBUIÇÃO DO PENSAMENTO DESCOLONIAL ENQUANTO UMA POSSIBILIDADE TEÓRICA PARA ENTENDER O PROCESSO DE ECOLOGIZAÇÃO E A CONSTRUÇÃO DAS SOCIEDADES INDÍGENAS COMO SUJEITO DE DIREITO | 60 |
| 2.1. O paradigma da questão indígena (?): Estratégias ecológicas para a construção de direitos indígenas no Brasil..... | 60 |
| 2.2. Outras gramáticas: Ecologização das Sociedades Indígenas na perspectiva decolonial..... | 73 |
| 2.2.1. <i>Movimento Epistemológico Colonialidade/Modernidade</i> | <i>75</i> |
| 2.2.2. <i>Colonialidade e Padrão mundial de Poder no processo de ecologização das sociedades indígenas.....</i> | <i>78</i> |
| <i>Racialização das relações entre Colonizadores e colonizados</i> | <i>80</i> |
| <i>Racionalidade moderna, Eurocentrismo e Biocolonialidade do Poder: a Construção romântica da relação entre Natureza e Povos Indígenas.....</i> | <i>86</i> |
| 2.3. Descolonialidade como Possibilidades para discutir a construção das sociedades indígenas enquanto Sujeitos..... | 97 |
| 2.3.1. <i>O sujeito de direito na modernidade e a crítica decolonial: Qual sujeito de direito pretendemos construir?.....</i> | <i>101</i> |
| 3. ANÁLISE DA JUDICIALIZAÇÃO DOS CONFLITOS EM TORNO DA DEMARCAÇÃO DE TERRAS INDÍGENAS..... | 109 |
| 3.1. Conflitos em torno do processo de Demarcação da Terra Indígena Raposa Serra do Sol. | 110 |
| 3.1.1. <i>Demarcação em Área contínua ou descontínua.....</i> | <i>112</i> |
| 3.1.2. <i>As Condições para o exercício do direito indígena: Terra ou Território?</i> | <i>129</i> |
| 3.1.3. <i>A perfeita Compatibilidade entre Meio Ambiente e Terras Indígenas</i> | <i>136</i> |
| 3.2. Obstáculos para a Reconquista de um Direito: Reocupação da Terra indígena Ventarra..... | 142 |
| 3.2.1. <i>O Indígena Kaingang de Ventarra e seus Direitos.....</i> | <i>144</i> |
| 3.3. Confronto Direito entre o Direito Ambiental e o Direito Indígena: Demarcação da TI Morro do Osso..... | 149 |
| 3.3.1. <i>Os argumentos para Demarcação: A preservação do meio ambiente como principal preocupação das partes envolvidas.....</i> | <i>151</i> |
| CONCLUSÃO | 162 |
| REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS..... | 165 |

INTRODUÇÃO

A questão do direito da população indígena à terra sempre foi objeto de profundos e longos conflitos. Consideradas como obstáculo à expansão e desenvolvimento do país, foram historicamente alijadas da condição de sujeitos de sua própria história. O longo processo de resistência e luta tem produzido avanços cujas demarcações de várias áreas atestam. Na dinâmica da luta pela efetivação e garantia dos direitos indígenas diferentes obstáculos ainda precisam ser superados.

Historicamente, as terras indígenas serviram para atender interesses estatais voltados para a consolidação de políticas desenvolvimentistas e territoriais. Essa instrumentalização das terras indígenas pode ser percebida tanto no colonialismo, em que apareciam “como parte dos próprios mecanismos instituídos pela colonização: aldeamento, sesmaria ou parcela de terras devolutas” (FERREIRA, 2011: 197), como posteriormente, com a inclusão do termo terras indígenas na Constituição Federal de 1934, “num momento de reconstrução do conceito de nacionalidade, no qual a valorização romântica da figura do índio ocupa um lugar importante” (*Ibidem*: 204).

Nessa perspectiva, de entender as terras indígenas como categoria de gestão territorial, é importante analisar como essa construção ocorre no a partir da década de 1960, no qual é possível perceber uma reconfiguração do paradigma da questão indígena, sobretudo, porque o direito indígena à terra ganha especial destaque nos textos constitucionais. Como colocou Ferreira (2011: 206), após a Constituição Federal de 1988 as terras indígenas vão se transformar num instrumento de gestão territorial e ambiental. Daí, a construção da principal hipótese deste trabalho: na década de 1990, reúnem-se as condições¹ necessárias para a produção dos direitos indígenas a partir do processo de ecologização, que interfere na construção dessas sociedades como Sujeitos de direito. Condições essas que já vinham sendo dispersas antes, mas que efetivamente são visíveis no cenário político e jurídico a partir do contexto produzido na década de 1990.

¹ Entre essas condições podemos destacar os direitos indígenas constitucionais, sobretudo pela superação formal do paradigma assimilacionista; As discussões em torno da Rio – 92; a ratificação da Convenção sobre Diversidade Biológica; entre outras que serão tratadas ao longo do trabalho.

O que chamamos de ecologização guarda uma relação com a emergência da questão ambiental, a partir dos movimentos de contracultura na década de 1960. À medida que as discussões sobre os problemas ambientais eram promovidas socialmente, passou a se constituir uma conscientização social voltada para o debate da exploração da natureza, que foi interiorizada por várias pessoas e grupos (LEITE, *et. al.* 2004). Leite, ao discorrer sobre a ambientalização dos conflitos sociais, coloca cinco fatores importantes para sua consolidação, dos quais destacamos o crescimento da importância da esfera institucional do meio ambiente; a educação ambiental como novo código de conduta individual e coletivo; a questão ambiental como nova fonte de legitimidade e de argumentação nos conflitos. (2004: 20 – 31).

Portanto, a análise do processo de ecologização das sociedades indígenas, a partir do que foi exposto acima por Leite (2004), pode ser realizada a partir de duas perspectivas. Uma relacionada ao Movimento Indígena Brasileiro – MIB, e outra com a emergência de identidades ecológicas que conferem às sociedades indígenas aspectos ligados à preservação ambiental. Em relação a primeira, o MIB estabelece estratégias de luta, desenvolvidas a partir da incorporação da questão ambiental como fonte de legitimidade e de argumentação nos conflitos. Daí se estabelece uma aliança entre as causas indígenas e ambientais, culminando na elaboração de identidades ecológicas. Nessas identidades os índios são tomados como preservadores natos da biodiversidade, e precisam cumprir o dever histórico de resguardar determinada parcela de natureza. No sentido colocado acima por Ferreira (2011), a preservação do meio ambiente se constitui como o principal elemento que justifique garantir o direito à demarcação de terras indígenas, gerando uma contradição na efetivação dos direitos indígenas e na construção do sujeito de direito.

O principal problema produzido no âmbito desse processo de ecologização consiste na instrumentalidade das sociedades indígenas para garantir a preservação do meio ambiente, e para tanto, são reelaboradas categorias que historicamente serviram para subalternizar as sociedades indígenas, como selvagens e primitivos, para conformar uma harmonia na relação índio e natureza. Essas noções foram construídas historicamente a partir do colonialismo e ainda são fortes conceitos que pautam as discussões sobre a questão indígena. É possível perceber certo enfraquecimento da demanda indígena por terra quando não se verifica

características que permite relacionar determinado grupo com a noção de selvagem. A noção de cultura é interpretada como algo reificado a ser verificado na realidade para se declarar a *indianidade* de determinado grupo. Outro obstáculo é a instrumentalização das sociedades indígenas em benefício da preservação ambiental, retirando dessas sociedades autonomia em relação as suas terras. Isso porque, mediante o argumento ambiental, passa-se a sobrepor terras indígenas e unidades de conservação, as quais são fiscalizadas pelo órgão ambiental do Estado. Nesse contexto, as sociedades indígenas devem obedecer a parâmetros de sustentabilidade impostos por discursos universais sobre preservação da natureza. Daí a impossibilidade de qualquer reconhecimento no âmbito jurídico, das sociedades indígenas como sujeitos de direito.

Para analisarmos esse processo de ecologização das sociedades indígenas, buscamos no capítulo II realizar uma discussão sobre o conceito de colonialidade, proposto pelo grupo latino-americano Modernidade/colonialidade. Como destaca Anibal Quijano (2014), o estudo das sociedades indígenas a partir desse conceito deve ser dar necessariamente a partir de três eixos: a construção da ideia de raça como classificação social que permitiu a subalternização das populações indígenas; a racionalidade eurocêntrica como produção e controle de subjetividades e o problema de construção dos Estados-Nação como forma de exclusão dessas sociedades. Daí a necessidade de entende a produção da ideia de raça como classificação social, sobretudo, a partir do modelo de *indigiologização*, no qual “a cultura, ao substituir a noção de raça, herdou, no entanto sua reificação” (CUNHA, 1994: 122). De outro lado, é necessário discutir a produção de uma colonialidade da Natureza, voltada a estabelecer a nova fase de dominação do ecocapitalismo, inclusive, em relação às sociedades indígenas que são vistas como protetoras da biodiversidade (CASTRO-GÓMEZ, 2005).

Como coloca MIGNOLO (2010), a instauração da colonialidade possibilita outra reação contrária, que é empreendida pela descolonização. Nesse sentido, buscaremos pautar a construção das sociedades indígenas a partir da descolonização como forma de superar as armadilhas impostas pelo processo de ecologização. Nosso objetivo é discutir a produção do sujeito a partir da autonomia e do direito a autodeterminação, como forma de empoderamento e superação da colonialidade imposta pelo padrão de poder.

Posta essas discussões, buscaremos entender a partir do processo de ecologização, como o poder judiciário vem interpretando os direitos das sociedades indígenas. Para tanto, vamos analisar conflitos em torno da demarcação de terras indígenas que foram judicializados. Nesse intuito, fizemos o levantamento de três autos. O primeiro versa sobre a demarcação da Terra Indígena Raposa Serra do Sol, que foi julgado pelo Supremo Tribunal Federal no ano de 2009. O segundo caso consiste na ação proposta pela Fundação Nacional do Índio para retomar as terras indígenas do Toldo do Ventarra dos indígenas Kaingang do Rio Grande do Sul. E o terceiro refere-se a análise da demarcação do Parque Morro do Osso situado na zona urbana do Município de Porto Alegre – RS. Esse caso coloca diretamente o confronto entre o direito ambiental e indígena.

Será possível perceber como que, mesmo com a CF/1988, reconhecendo as organizações indígenas, costumes e língua, a perspectiva assimilacionista não foi abandonada, ao contrário, ela constitui elemento chave de interpretação dos direitos indígenas no poder judiciário hoje. Esse tratamento dispensado a cultura como reificação, coloca a necessidade de repensar as discussões de construção dos direitos indígenas, principalmente, diante do processo de ecologização. Como analisaremos nesse capítulo, o argumento ambiental pode ser empreendido tanto para apoiar a demarcação das Terras Indígenas, como para negá-la, tendo em vista o grau de aculturação do grupo indígena em questão. Podemos confirmar a nossa ideia inicial, de que o processo de ecologização interfere na produção das sociedades indígenas como sujeitos, uma vez que ele apenas se demonstra favorável à demarcação das terras indígenas, se elas corresponderem a noção de primitivo e selvagem, construídas ainda no colonialismo.

1. A ECOLOGIZAÇÃO COMO OBSTÁCULO PARA A CONSTRUÇÃO DO SUJEITO DE DIREITO

Atualmente, os debates em torno da questão indígena tendem para uma abordagem ecológica, sobretudo, aquelas discussões relacionadas com o processo de demarcação de terras. A partir da década de 1990 se intensificou um processo de articulação entre as sociedades indígenas² e a preservação do meio ambiente. Agora as sociedades indígenas são chamadas a participar do progresso, pois tem uma importante tarefa a cumprir, que é proteger a biodiversidade para o acesso das futuras gerações. Esse contexto pode ser entendido a partir de uma ampla conscientização da sociedade para questões ecológicas, que vai se arraigar nas práticas socioculturais, nos discursos políticos, econômicas e jurídicas.

Para entender a peculiaridade que se desenvolveu entre as questões indígenas e ambientalistas, buscaremos analisar como a crise ecológica no final do século XX desencadeou um processo social que aventamos chamar de ecologização. Esse processo pode ser observado a partir do despertar de uma maior conscientização social voltada para os problemas ambientais enfrentados em todo mundo. É importante destacar que ao utilizarmos o termo ecologização nos referimos à emergência de uma discussão pública sobre meio ambiente, que passou a ser decisiva para discutir conflitos sociais. O termo Ecologização é pouco mencionado na literatura acadêmica, sendo veiculado apenas por Grun (1996) e Moraes (2002). No entanto há vários estudos que buscam retratar a mesma discussão que estávamos propondo, apesar de que utilizam outros termos, como ambientalização (LOPES, *et. al.*, 2004) e alguns casos, paradigma ecológico (PELIZZOLI, 2004).³

De outro lado, nossa opção em destacar ecologização enquanto um processo consiste em ressaltar uma das concepções vigentes, que guarda uma

² Nossa opção em usar o termo sociedades indígenas compreende aquilo que foi argumentado por OLIVEIRA FILHO (1999: 156): "Falar em 'sociedades indígenas' (e não apenas em 'índios'), então, é uma maneira de equiparar-se conceitualmente para trabalhar com o fenômeno da diversidade cultural existente dentro da população ameríndia de nosso país, não implicando qualquer suposição de isolamento social ou territorial"

³ A análise do processo de ecologização aqui empreendido será organizada no sentido de destacar uma retomada da narrativa histórica acerca dos fenômenos desencadeados pela crise ambiental, permitindo entender como que diversas correlações de poder operaram para o que hoje chamamos de paradigma ecológico, no qual a questão ambiental desempenha papel decisivo no debate público.

relação íntima com o papel das sociedades indígenas na modernidade, pela qual “ecologia seria um novo romantismo, do retorno à natureza, retorno aos modos de vida primitivos, bucólicos, naturalizados, silvícolas” (PELIZZOLI, 2001: 70). Geralmente o uso do termo ecologização está ligado à difusão de uma forma de pensar, que visa ressaltar a aplicação dos “conhecimentos das ciências ecológicas e a sabedoria da consciência ecológica às situações da vida, na sociedade e na cultura” (RIBEIRO, 1998: 21). Essa ideia é bastante disseminada na arquitetura (CUNHA, 2012) na agroecologia (BUTTEL, 1994, CAPORAL 1998; CAPORAL, COSTABEBER, 2009). Essa utilização do conceito de ecologização enquanto uma conscientização social nos ajuda a compreender como que o processo de discussão dos conflitos sociais caminha no sentido de interiorizar aspectos da discussão ambiental.

1.1. Processo de Ecologização

A modernidade se consolida enquanto projeto sociocultural a partir da revolução iluminista (SANTOS, 2001), e ganha força com o fortalecimento do sistema econômico no XVIII e XIX, quando ocorrem as revoluções industriais, nas quais a ciência tem papel decisivo de fornecer o conhecimento necessário para construção de novas tecnologias, capazes de dominar a natureza. A partir dessa aliança entre sistema econômico e ciência, é possível perceber no percurso histórico uma série de acontecimentos que expõe o fracasso no empreendimento da modernidade. O mais conhecido foi os horrores produzidos na segunda guerra mundial. A segunda guerra mundial mostra que a acumulação de conhecimento e o domínio do homem sobre o mundo não nos levaria a emancipação, mas provavelmente à destruição do homem pelo próprio homem. Nas palavras de GRUN (1996: 16) “*O Homo sapiens, [...] havia conquistado o poder total de destruição de si próprio e de todas as demais espécies sobre a face da terra*”. A partir desse episódio, começa a se desencadear um processo social que visava questionar os valores postos pela modernidade, sobretudo aqueles relacionados ao uso de tecnologias e os seus efeitos danosos à humanidade e à natureza.

O pós-segunda guerra mundial instaura grande medo na população, de que os acontecimentos presenciados anteriormente pudessem ser repetidos e de forma pior. Devido a inúmeros testes nucleares, como o teste da primeira bomba H, em

1945, pelos Estados Unidos da América (MORAIS, 2002), havia a certeza de que a capacidade destrutiva do ser humano apenas havia aumentado. Os testes nucleares serviam tanto para experimentar as novas tecnologias de guerra, como buscavam intimidar os seus oponentes. O medo de uma guerra iminente, na qual os blocos socialista e capitalista tinham imenso poder bélico, era algo que reforçava o questionamento acerca da produção do conhecimento científico como promessa de emancipação social posta pela modernidade.

Em decorrência desse questionamento a sociedade se conscientizava que era necessário empreender ações que envolvessem uma discussão qualificada em torno das problemáticas sociais que se vinha enfrentando. Algumas questões ganham uma relevância no debate dos chamados novos movimentos sociais, colocando diversas demandas ligadas questões relacionadas a gênero, raça, sexualidade e meio ambiente. Relativo aos problemas sobre o meio ambiente, temos à poluição, uso de pesticidas, chuva ácida, ambiente urbano, entre outros. A partir desses eventos se passou a construir uma consciência social, de que era necessário realizar algo para enfrentar os problemas relacionados à relação homem e natureza.

Com resultado desse processo temos a convocação da Conferência das Nações Unidas sobre o Meio Ambiente Humano em 1968, que buscou aglutinar questões enfrentadas pelos movimentos sociais em torno das problemáticas ambientais. Até então, a visibilidade que se dava a crise ambiental acontecia de forma isolada, como se tais eventos não tivessem uma estreita ligação entre si, porém com a proposta da Conferência, as problemáticas ambientais passam a constituir uma teia de questões que deviam ser debatidas conjuntamente. Esclarecendo Viola, “pela primeira vez os problemas de degradação do meio ambiente provocados pelo crescimento econômico são percebidos como um problema global que supera amplamente diversas questões pontuais” (VIOLA, 1987: 68).

Embora as discussões ambientalistas empreendidas na sociedade apresentassem um estado alarmante, que colocava aos governantes a necessidade de executar ações eficazes no enfrentamento da crise ambiental, os caminhos para resolução dos problemas ambientais apontados pelos países que compõe a ONU, dividiam o debate, colocando de um lado um bloco de países desenvolvidos, e do outro, países subdesenvolvidos. Na visão de MACHADO a Conferência estabeleceu

“um campo de disputas e movimentação de interesses” (2005: 151), tendo de um lado os ambientalistas e de outro os desenvolvimentistas.

No entendimento de McCORMICK (1992: 97) a importância da Conferência consiste nesse fato, pois foi a primeira vez “que os problemas políticos, sociais e econômicos do meio ambiente global foram discutidos num fórum intergovernamental com uma perspectiva de realmente empreender ações”. Com isso, a formulação da questão ambiental passou a ser influenciada e ao mesmo tempo influenciar esses campos e discussões, sendo definida como uma questão social relevante do ponto de vistas das ações que cada governo deveria empreender para solucionar os problemas ambientais. Nas palavras de NASCIMENTO a questão ambiental “deixava de ficar restrita ao meio natural e adentrava o espaço social. Graças a esse embate, o binômio desenvolvimento (economia) e meio ambiente (biologia) é substituído por uma tríade, introduzindo-se a dimensão social” (2012: 53). Assim, a questão ambiental se transformando numa questão social, possível de se articular com outras questões, como pobreza, desenvolvimento, etc.

Essa capacidade de discutir a questão ambiental com outros problemas sociais é aquilo que nos referimos como a tônica do processo de ecologização. A articulação de várias questões com a problemática ambiental produz na sociedade uma maior sensibilidade para as questões relativas à exploração da natureza. Dentre as articulações realizadas entre a questão ambiental e questões sociais, percebe-se que a discussão sobre desenvolvimento e pobreza se mostrou proeminente. Essa demarcação da questão ambiental se tornou estratégico, uma vez que a partir do debate sobre desenvolvimento e pobreza, a questão ambiental alcançaria todas as demais questões sociais debatidas.

Assim, a Conferência reflete aspectos sociais da questão ecológica principalmente porque “as discussões em torno das políticas desenvolvimentistas dirigidas aos países do Terceiro Mundo estavam centrada na configuração da chamada Questão Social” (MACHADO, 2005: 163). Com as bases internacionais postas para o enfrentamento da crise ambiental no âmbito nacional – a pobreza como falta de desenvolvimento configurando o eixo central do problema ambiental visualizado pela ONU – a questão ambiental passa a ser formulada enquanto questão social, portanto com uma maior aceitabilidade pelos movimentos sociais que tinham outros eixos de discussão, não necessariamente vinculados à problemas ecológicos.

Com a construção da questão ambiental enquanto questão social, possibilitando uma maior inserção no debate público, ocorre um movimento de mão-dupla: Os ecologistas passaram a incorporar diversas lutas sociais que estrategicamente eram interessantes para a causa ambientalista, ao mesmo tempo em diversos segmentos sociais também passaram a encampar lutas pelas causas ecológicas. Essa articulação entre diversas questões sociais em torno dos problemas ambientais comina naquilo que defende LOPES (2004: 18), uma “interiorização das diferentes facetas da questão pública do ‘meio ambiente’”.

Se no final da década de 1940 foi possível sensibilizar o mundo sobre a capacidade humana de destruição, por sua vez, a década de 1970 floresce o debate político internacional, que resulta, mais a frente, no maior envolvimento da sociedade nas lutas ambientais. A conferência havia gerado um debate público muito importante em torno da questão ambiental, gerando uma “preocupação com o ambiente, antes restrita a artistas, cientistas e alguns políticos, [que] atingiu vários setores da população mundial, devido ao alto grau de degradação ambiental observado em várias partes do globo” (CRISPIM, SILVA, 2011: 167).

A conscientização social para os problemas ambientais, que se fortaleceu ainda mais na década de 1980, foi um processo desencadeado pela propagação de informações sobre os problemas ambientais, que facilitaram “as pessoas de todos os níveis sociais a conhecer, ou ao menos saber da existência dos problemas ambientais, *criando um despertar ecológico*” (*Ibidem*: 168).

Com o despertar ecológico no Brasil na década de 1980, principalmente pelo nosso contexto político de ditadura militar, foi possível uma articulação estratégica entre as demandas sociais e as questões ambientais. Assim, os segmentos ambientalistas “passaram a entender a importância de ampliar a conexão com os movimentos sociais e iniciaram uma mudança de postura, superando sua rejeição a qualquer diálogo com economistas ou empresários” (JACOBI, 2000: 142). Dessa forma, com todos os debates realizados em torno da crise ambiental, o apelo social em torno da questão ambiental ganha espaço, e vai se configurando como algo estratégico a ser desempenhado pelos ambientalistas. Nesse passo, o movimento ambientalista brasileiro, inclusive, passou a estabelecer um diálogo com outros movimentos da sociedade civil que lutavam contra a ditadura militar.

Se de um lado havia o interesse do segmento ambientalista em ampliar a abrangência de discussão das demandas ecológicas, por meio do estabelecimento

de uma maior relação entre o debate social e ambiental, de outro lado, os demais movimentos sociais, se esforçavam em vincular suas demandas às causas ambientais. O principal motivo dessa aproximação consiste na maior visibilidade dada às causas ambientais pela sociedade e na possibilidade de aparecerem na mídia mesmo num período de repressão a manifestações na ditadura militar. Essa visibilidade das questões ecológicas pode ser verificada a partir da construção dos problemas ambientais como algo que atingiria todos de forma igual, sendo necessários esforços coletivos para o enfrentamento dos problemas que afetam o meio ambiente. Esse é um ponto importante do processo de ecologização da sociedade, pois os parâmetros ecológicos, enquanto norteadores de uma sociedade sustentável, vão pautar as lutas sociais em todas suas esferas.

No final da década de 1980 emerge as discussões relativas ao desenvolvimento sustentável. O movimento ambientalista, incorporando o discurso do desenvolvimento sustentável, passa a redefinir suas estratégias de lutas, articulando a causa ambiental outros setores da sociedade. Segundo JACOBI, nesse período

o ambientalismo se tornou parte de um universo cada vez mais amplo de organizações não-governamentais e movimentos sociais, na medida em que os grupos ambientalistas influenciavam diversos movimentos sociais que, embora não tivessem eixo central a problemática ambiental, incorporaram gradativamente a proteção ambiental como uma dimensão relevante do seu trabalho (JACOBI, 2000: 141).

A discussão ecológica acerca de outros movimentos sociais faz com que o ambientalismo configure-se enquanto um movimento social multisetorial (VIOLA, 1987), pois tem o envolvimento de todos os setores da sociedade na preservação do meio ambiente. O desenvolvimento sustentável resume toda a crença social de que seria possível continuarmos desenvolvendo e ao mesmo tempo construindo práticas ecológicas equilibradas.

O que buscamos demonstrar com esse tópico foi o caráter controvertido da definição da questão ambiental, e de como ela caminha para se articular socialmente, tornando a maior preocupação global no final do século XX. Nesse processo de formulação da questão ambiental, percebem-se enormes esforços para consolidar o desenvolvimento e preservação do meio ambiente. Esforços que colocam atores sociais, como o caso das sociedades indígenas, para remediar a tensão relação entre desenvolvimento e meio ambiente. Nessa relação, o papel das

sociedades indígenas é tornar possível a conservação de recursos naturais para as sociedades futuras, bem como preservar um estilo de vida, que acreditam alguns, serem a salvação do Planeta. Como resume MACHADO,

A emergência da questão ambiental como um problema global deu lugar à configuração de um complexo campo de disputas de poder envolvendo diferentes formas de perceber e encaminhar as contradições produzidas no interior da relação entre desenvolvimento econômico e degradação do meio ambiente. (2005: 307)

As décadas subsequentes vão acirrar o processo de ecologização da sociedade, permitindo surgir outros atores importantes nesse. Vamos tratar sobre as demandas indígenas nos próximo tópico, buscando analisar como que as sociedades indígenas desenvolveram estratégias capazes vincular a proteção do meio ambiente à garantia dos direitos indígenas, ao passo que vai se construindo um discurso em que as sociedades indígenas são promovidas a frente do progresso para redimir as tensões postas pela formulação da questão ambiental.

1.2. A Ecologização das Sociedades Indígenas no Brasil

O processo de ecologização das sociedades indígenas no Brasil é percebido em duas perspectivas. De um lado, a organização das sociedades indígenas enquanto movimento social a partir da década de 1970 permitiu uma articulação entre as demandas ambientalistas e aquelas específicas da questão indígena, promovendo uma aproximação que praticamente subsume as demandas indígenas naquelas de cunho ambiental. De outro, a produção do discurso ambiental vai gestar e conferir uma identidade às sociedades indígenas que as qualifica como principais agentes ecológicos existentes. A partir do resgate de uma representação romantizada, que possibilitou uma articulação com o movimento ambientalista, desencadeando a emergência das sociedades indígenas como naturalmente preservacionistas.

Para descrevermos essas duas perspectivas, iniciaremos pelo processo de ecologização do movimento indígena, buscando um enfoque histórico de modo a realçar como esse movimento surgiu e quais alianças foram realizadas na tentativa de concretizar suas demandas por terras. A partir dessa análise será possível observar concretamente como, estrategicamente, as causas indígenas vão sendo

modeladas como demandas ambientalistas, tornando a demanda indígena mais atraente a determinados segmentos da sociedade, senão refratários, indiferentes às questões indígenas. De igual forma, vamos tratar da produção de uma identidade vinculada ao ecológico conferida às sociedades indígenas, processo esse gestado a partir da década de 1990, sobretudo com base nas discussões proposta pela Convenção de Diversidade Biológica (1994), desenvolvida na Conferência das Nações Unidas sobre o Meio Ambiente e Desenvolvimento (Rio-92).

1.2.1 Ecologização do Movimento Indígena Brasileiro

O movimento indígena, organizado na perspectiva da construção de uma identidade nacional coletiva, emergiu no Brasil a partir da década de 1970 com as primeiras assembleias indígenas. Sendo essas assembleias inicialmente organizadas pelo Conselho Indigenista Missionário – CIMI, e depois pelas próprias lideranças indígenas. Segundo Bicalho, o movimento indígena não pode ser pensado antes da década de 1970 “quando tem início o período de atuação de povos de diferentes regiões do Brasil em torno da consciência da necessidade de se organizarem e lutarem por direitos que alcançassem todas as etnias indígenas deste país” (2010: 23).

A perspectiva de Bicalho (2010) está centrada a partir da emergência do que se convencionou chamar de novos movimentos sociais⁴ (GOHN, 2004), que refletem mudanças na forma da sociedade se organizar. Portanto, para essa autora, o surgimento do movimento indígena brasileiro guarda uma relação com a possibilidade de reivindicarem direitos, pois antes da década de 1970, não tinham possibilidades de demandar o Estado para efetivá-los, uma vez que não havia direitos declarados no ordenamento jurídico brasileiro. O direito a terra, por exemplo, nos moldes que temos hoje – com uma lei e um decreto regulamentando a sua efetivação – surge na década de 1970.

⁴ Para Gohn (2004), os novos movimentos sociais, que surgem a partir da década de 1960 na Europa, apresentam algumas características gerais que possibilitam a sua distinção dos movimentos sociais sindicais, dentre quais podemos frisar: a construção de uma nova identidade coletiva; a transcendência estrutural de suas bases, não se restringindo a uma classe; forma de organização difusa, segmentada e descentralizada.

Enquanto o direito a terra foi regulamento apenas na década de 1970, de outro lado, a primeira vez que os indígenas tiveram direitos declarados, foi na Constituição Federal de 1934, no bojo do projeto de consolidação de uma integração nacional capitaneado por Getúlio Vargas. Contudo, é a partir da Constituição Federal de 1969 e, sobretudo com a aprovação do Estatuto do Índio, que se inaugura um novo debate, agora relacionado com a efetivação desses direitos. Esse novo debate permitiu uma reorganização das sociedades indígenas em torno de alguns interesses comuns, culminando no que chamamos de Movimento Indígena Brasileiro - MIB. A atuação do MIB, a partir da possibilidade de reivindicarem a efetivação de direitos já positivados, desempenha um importante papel na construção de uma representação social acerca do que seria “ser índio”, trazendo para a arena social discussões que até então estavam restritas quase que exclusivamente ao âmbito acadêmico (antropologia) ou governamental (órgãos de proteção, secretarias, conselhos etc.).

O movimento, como já dissemos, emerge a partir da realização de assembleias indígenas, que visavam despertar uma conscientização para a questão da efetivação dos direitos, já positivados no ordenamento jurídico (BICALHO, 2010). A primeira assembleia aconteceu em março de 1974, em Diamantina – MT, e a partir de então, várias outras passaram a ocorrer em todo o Brasil, inclusive no Estado de Goiás, na ordem, sendo realizada aqui a 12^o Assembleia de Chefes Indígenas - ACI. Esta assembleia ocorreu em dezembro de 1978, na cidade de Goiás, e estavam presentes indígenas Karipu, Palikur, Galibi, Desana, Apurinã, Jamamadi, Tapirapé, Xavante, Kayowá, Kaingang, Guarani. O registro e documentação da assembleia foram realizados pelo CIMI. A motivação central das assembleias foi a implementação de uma agenda comum aos diferentes povos indígenas espalhados pelo território brasileiro. Sob a coordenação do CIMI essas assembleias buscavam construir essa agenda, centrada prioritariamente na luta pela terra, garantias de saúde e educação (LUCIANO, 2006).

O movimento indígena contou com o apoio de várias entidades que buscavam se aproximar das causas indígenas, sendo que no plano acadêmico tínhamos a Associação Brasileira de Antropologia (ABA) e a Ordem de Advogados do Brasil (OAB), e em outra sequência havia entidades de caráter indigenistas, que buscavam realizar ações mais diretas nas comunidades. Para Luciano um dos motivos de ascensão do MIB “foi a proliferação de organizações não-

governamentais pró-indígenas, responsáveis inicialmente pelo incentivo dado à reação indígena” (2006: 77).

Em muitas situações observamos a participação de outros sujeitos não indígenas na construção do movimento (OLIVEIRA, 1988), uma vez que a intervenção de outros sujeitos na configuração dos movimentos sociais indígenas em torno das suas diversas demandas (terra, cidadania, educação, saúde, economia) conforme relata Oliveira (1988: 33-40), é perceptível, ainda mais nos grandes centros urbanos, movidos por um romantismo quanto à causa. O que se nota, é que há uma grande complexidade quando vamos tratar das questões ou atores envolvidos com as causas indígenas.

É comum encontrar na literatura acadêmica que a formação de um movimento social pressupõe certa unicidade em estratégias de luta (como é o caso do movimento de atingidos por barragens, movimento sem-terra, entre outros) (GOHN, 2004; MELUCCI, 2001). Na constituição do movimento indígena é possível perceber mais uma conscientização para as demandas relacionadas à efetivação e aquisição de direitos do que a formação de uma única estratégia em torno de uma causa. O enfrentamento da questão da demarcação de terras é um exemplo do que está sendo posto, haja vista que, mesmo se tratando de um mesmo direito, as comunidades indígenas têm formas diferentes de enfrentamento devido às peculiaridades que cada caso assume. Santos, por exemplo, considera que “existem muitos movimentos indígenas, uma vez que cada aldeia, cada povo, ou cada território indígena estabelece e desenvolve o seu movimento” (2006: 59). Neste aspecto, o sentido do direito e da cidadania é dado localmente por cada comunidade. Buscam compreendê-lo a partir de suas reivindicações. Portanto, não é possível falar em movimento indígena que, quanto à sua causa, estratégia e atores, sejam unos, mas sim, em vários movimentos que se articulam em torno de uma identidade coletiva que é muito mais produto do meio externo (sociedade envolvente) ao movimento do que ao interno (grupos indígenas).

As assembleias indígenas conseguiram criar uma base para que emergisse um movimento social indígena voltado à efetivação dos seus direitos positivados. Porém, no final da década de 1970 o MIB precisou lutar contra a extinção desses direitos. A política desenvolvimentista dos governos militares fez despertar nas lideranças indígenas e seus apoiadores à “necessidade de se praticar uma reação à política de emancipação dos índios” (SANTOS, 2006: 77). Isso porque “o próprio

governo procurou mais de uma vez fazer com que os índios deixassem de serem índios, por decreto. Em 1978, o governo militar propôs um decreto de regulamentação da emancipação dos índios” (GRUPIONI, 2001: 32).

Este decreto, proposto pelo governo militar, buscava regulamentar os artigos 9º, 10, 11, 27 e 29 da Lei n. 6.001 de 19 de dezembro de 1973 - Estatuto do Índio (BICALHO, 2010), integrando à sociedade nacional, compulsoriamente, todos os indígenas do Brasil que fossem considerados aculturados, fazendo com que suas terras ficassem desocupadas e livres para ser empregadas em prol do desenvolvimento do país. Essa medida esclarece bem em que consiste o paradigma assimilacionista. Os governos trabalhavam com a ideia de que o “índio” um dia deixaria de ser índio, integrando-se a comunhão nacional. A tarefa do Estado seria apenas a de acompanhar esse processo, para que não fosse demasiadamente violento para as sociedades indígenas.

Como estratégia para enfrentamento da política liberal dos governos militares a reação do movimento indígena nacional foi fortalecer sua identidade social, promovendo uma maior conscientização sobre os seus direitos. Nesse contexto de surgimento das sociedades indígenas como atores sociais, a construção de uma identidade social, que nem sempre passou pelo controle das próprias comunidades, ocorreu a partir de duas representações que demarcaram a relação da sociedade envolvente no processo de definição da questão indígena. A primeira, que foi encabeçada por vários setores da sociedade brasileira, sobretudo nos governos militares, entendia que as sociedades indígenas representavam o que tinha de mais atrasado na nação brasileira. A garantia dos seus direitos apresentava-se como óbice ao desenvolvimento do país. A segunda concepção tem uma estreita ligação com a articulação entre o discurso ambiental e as demandas indígenas pela terra. Nesta segunda concepção, as sociedades indígenas representam o “bom selvagem”, que não se adaptou à dinâmica da civilização, pois ainda guardam uma forma de vida primitiva, que agride menos o planeta, podendo ajudar a preservar determinadas áreas de interesse social e ambiental⁵.

Ambas as concepções disputam espaço no cenário político ainda na atualidade. Em relação à primeira, observamos a presença de um discurso liberal bem definido para aniquilar os direitos indígenas à terra, bastando um rápido exame

⁵ Essa ideia é alimentada no relatório “nosso futuro comum”, que mesmo aparecendo apenas 10 anos depois, sintetiza esse pensamento.

das atuais propostas legislativas no congresso nacional sobre os procedimentos de demarcação de terras indígenas. A Proposta de Emenda a Constituição - PEC 215 que possibilita a revisão das demarcações de terras indígenas já consumadas pelo poder legislativo abre margem para que a extensão da área seja diminuída, inclusive, sob o argumento de que os indígenas já estão assimilados e não precisam mais de tanta terra.

Contudo, a segunda representação vai se consolidar à medida que a discussão dos direitos indígenas ganha visibilidade no debate nacional, retomando uma visão romantizada das relações indígenas-natureza⁶. Esta visão social contribuirá sobremaneira para formação de uma identidade que será esposada pela maioria do Movimento Indígena e que foi decisiva no processo de luta travado em torno da demarcação de suas terras. Segundo Rosa “o novo projeto indenitário indígena aparenta ir em direção ao apelo da tradição ancestral” (2015: 271). Primeiramente porque a construção da representação romântica do “índio” aconteceu principalmente nos grandes centros urbanos e no meio acadêmico (OLIVEIRA, 1988), possibilitando uma vinculação entre a causa indígena e as questões ambientais.

A produção da representação romântica do índio a partir de um modelo já arraigado no imaginário nacional, como vinculado intimamente à natureza, um ser de relações primitivas, inapto para a convivência com outras sociedades (ROSA, 2015), está nas bases para se pensar o movimento indígena brasileiro. É interessante ressaltar que a questão do desenvolvimento sempre foi decisiva para localizar aqueles que defendem os direitos indígenas e os que são contrários. Mas também, o desenvolvimento foi o elemento discursivo decisivo para se estabelecer uma relação entre as terras indígenas e o meio ambiente.

Nesse contexto de redefinição da identidade indígena, a partir do final da década de 1970 emerge algumas Organizações Não-Governamentais (ONGs) que trabalham diretamente com a problemática indígena. Praticamente a maioria estava centrada em ações na área delimitada como Amazônia Legal, sendo que algumas tinham atuação em âmbito nacional. As que mais se destacaram foram: OPAN (Operação Amazônia Nativa); CTI (Centro de Trabalho Indigenista); CCPY (Comissão Pró-Yanomami); ISA (Instituto Socioambiental); GTME (Grupo de

⁶ Essa perspectiva romantizada é fortemente veiculada na vertente conservadora do Movimento Ambientalista.

Trabalho Missionário Evangélico); ANAI (Associação Nacional de Ação Indigenista); CIMI (Conselho Indigenista Missionário); CEDI (Centro de Documentação e Informação) (LUCIANO, 2006: 72-73). O que se observa é que grande parte dessas ONGs que se constituíram em torno das causas indígenas, são organizações voltadas para causas e questões de caráter ambiental. Algumas estão diretamente ligadas às demandas do movimento ambientalista, como é o caso expresso do ISA e da OPAN. Podemos perceber um interesse de parte do movimento ambientalista, ou de atores envolvidos com a problemática ambiental, em se aproximar das questões indígenas e também de suas lideranças. Da perspectiva da questão ambiental, é possível perceber a fase que no Brasil é chamada de Socioambientalismo. Como pontua Jacobi (2000: 141-142) é justamente nessa fase que se percebe uma aproximação “com os seringueiros da Amazônia e o apoio das ONGs à criação das reservas extrativistas, (...) a interação das ONGs com o movimento indígena, acoplando à luta tradicional dos índios pela proteção de suas terras a preservação do meio ambiente”.

No âmbito internacional, a principal contribuição para a consolidação do MIB foi de investimentos que visavam patrocinar a defesa do meio ambiente. Luciano aponta esse fato como uma das causas de ascensão do MIB, pois a globalização das questões ambientais, “que envolveu a discussão sobre as terras indígenas e a descentralização da cooperação internacional, atuando preferencialmente na área de projetos, determinou a emergência das organizações indígenas e o seu fortalecimento” (2006: 77). De outro lado, foi sendo construída a ideia de que afrontar os direitos indígenas à terra seria o mesmo que afrontar as lutas ambientais, o que não era desejado pelo governo brasileiro, pois o país já havia assumido um posicionamento internacional desenvolvimentista, considerado pelos ambientalistas extremamente radical.

Dessa forma, a luta pela terra indígena como defesa do meio ambiente se converte em demanda comum aos movimentos ambientalistas e indigenistas. A proximidade entre essas demandas de luta se dá em decorrência do reconhecimento de um caráter preservacionista atribuído às sociedades indígenas, que tem maior visibilidade a partir da área na qual o grupo em questão está localizado – por exemplo, se na Amazônia ou fora dela. Ulloa quando vai se referir ao caso da ecologização das demandas indígenas, ressalta que,

el reconocimiento nacional e internacional de los movimientos indígenas como ecológicos no se puede desligar de las luchas políticas de los indígenas por el derecho a sus territorios y por mantener el manejo de sus recursos naturales. En estas luchas han estado presentes elementos de identidad basados en ideas ecológicas y en concepciones que difieren de las nociones y relaciones modernas con la naturaleza. (2001: 12-13).

O que o autor pontua, e nos pareceu interessante ressaltar na análise do caso do movimento indígena brasileiro, é entender que as lutas indígenas em torno da terra estão baseadas em diferentes concepções acerca da relação sociedade-natureza. É importante compreender que estes sentidos nem sempre estão coadunados com os interesses indígenas e por vezes podem até ser divergentes. A relação do movimento indígena e outros movimentos sociais podem acarretar em conflitos advindos de tensões produzidas na própria concepção de natureza, por exemplo.

Na década de 1980, se organiza a União das Nações Indígenas – UNI⁷, que foi um dos principais símbolos de organização do movimento indígena nos moldes visualizados pela sociedade envolvente, pois demonstrou a união de vários povos em torno de questões comuns, no sentido de implementarem estratégias e articulações de lutas em torno de suas causas. A UNI foi considerada uma conquista do movimento, pois se provou a capacidade das lideranças indígenas de se articularem em torno de propósitos comuns, contrariando o que vinha sendo sustentado por vários estudiosos e observadores das sociedades indígenas (BICALHO, 2010).

A UNI promovia reuniões que buscavam articular os povos indígenas em torno das demandas enfrentadas em âmbito Nacional. Em 1985, temos a Reunião de Entidade Contestatória, realizado em Goiânia entre os dias 09 e 13 de junho, registrada no INFORME de nº 22/0500/G. 3/85 do Ministério do Interior (MI). Nesta reunião houve participação de representantes de 35 povos indígenas. O evento foi realizado pela UNI em parceria com o CIMI. O que se buscou discutir nesta reunião foram questões voltadas a terra, escolha de representantes do movimento indígena, entre outras. As demarcações de terras indígenas continuavam sendo a principal bandeira levantada pelo MIB na década de 1980.

⁷ Segundo Lopes, o processo de formação da UNI “ocorreu no Seminário de Estudos Indígenas de Mato Grosso do Sul, realizado entre os dias 17 e 20 de abril de 1980, reunindo representantes de 15 etnias concentradas em sua maior parte nas regiões centro-oeste e sul” (2014: 100).

Com o fim da ditadura militar em 1985, é aberto um amplo debate em torno dos direitos relativos à dignidade humana. O Brasil viveu intensos debates que desembocaram nas negociações em torno da garantia de realização de uma Assembleia Nacional Constituinte (ANC). O Movimento Indígena Brasileiro encontrou aí uma possibilidade de alavancar as discussões em torno da garantia de seus direitos, sendo que o direito à terra e a superação do paradigma assimilacionista eram consideradas pautas emergenciais (LACERDA, 2014).

O processo de luta em torno das disputas travadas na constituinte foi um elemento que contribuiu para uma maior visibilidade e empoderamento do movimento indígena em âmbito nacional. Por exemplo, para a constituinte houve três candidatos indígenas, inclusive Idjahim Karajá pelo PMDB de Goiás, entretanto nenhum candidato foi eleito como Deputado Constituinte (COELHO, 1989). Como destaca Lacerda, a partir da UNI se “[...] iniciaria um processo intenso de discussão que iria desde a formulação de um esboço de propostas temáticas em torno de direitos, até a reivindicação de uma representação indígena própria no espaço da ANC” (2014: 179). Todos os debates travados no cenário da constituinte acerca dos direitos indígenas foram muito importantes para que a sociedade civil tivesse outra compreensão acerca dos povos indígenas abrindo a possibilidade de percebê-los como agentes políticos no processo de luta para aquisição dos seus direitos.

Segundo Lacerda (2008), houve várias propostas sobre os direitos indígenas na constituinte. A UNI e entidades que apoiavam as causas indígenas fizeram duas propostas. A primeira foi chamada de “Programa Mínimo” de direitos, elaborada em 1987. No documento havia

reivindicações relativas ao reconhecimento de direitos territoriais aos indígenas [...] a demarcação e garantia dessas terras, [...] o reconhecimento e respeito às suas formas próprias de organização social e cultural, além de garantias ao direito de plena cidadania (LACERDA, 2014: 179).

A elaboração da proposta se direcionava para a Comissão Provisória de Estudos Constitucionais – CEPC, contudo, “seu anteprojeto final, não foi sequer enviado pelo presidente Sarney à Assembleia Nacional Constituinte”⁸ (LOPES, 2011: 89).

⁸ Segundo Lopes (2011: 12), “a CPEC não agradou certos setores do Estado e se encerrou no ano de 1986. Posteriormente ao seu encerramento, foi realizada a construção de mais um novo anteprojeto. E na tentativa de outro anteprojeto constitucional, a ANC foi dividida em 8 comissões e 24 subcomissões temáticas, sendo nosso foco de interesse a: Comissão da Ordem Social, onde se

Diante disso, em 1987 a UNI, CIMI, ABA, Comissão Pró-Yanomami - CCPY, Centro Ecumênico de Documentação e Informação – CEDI juntamente com os índios residentes em Brasília elaboraram um documento chamado de “Proposta Unitária” (LOPES, 2011: 93). Segundo Lacerda a proposta foi elaborada para “ser encaminhada à Subcomissão dos Negros, Populações Indígenas, Pessoas Deficientes e Minorias, vinculada à Comissão da Ordem Social” (2014: 181). Em relação ao “Programa Mínimo” proposto em 1986, a proposta unitária abordava exatamente os mesmos termos⁹. Contudo, trouxe uma inovação, que consistia em fazer referência à necessidade do impedimento da exploração de recursos naturais em terras indígenas. Segundo Lopes, essa inovação “demonstrou não só a preocupação do movimento com as explorações depredatórias, mas também, aponta para a relação de preservação dos recursos naturais” (2011: 94). Basicamente, essas foram as reivindicações atendidas pela ANC e que então constam no texto da Constituição Federal de 1988. Segundo Lacerda a proposta unitária de direitos tinha ligação com aquilo que foi veiculado por Terena¹⁰, que “considerava muito arriscado tentar garantir mais do que já estava assegurado no art. 198 da EC 01 de 1969¹¹. Seria ‘correr o risco de perdas’” (LACERDA, 2014: 180).

Outra proposta que consideramos importante foi apresentada pelo CIMI e CNBB, que buscava reconhecer o caráter pluriétnico da República Federativa do Brasil (LACERDA, 2008: 181). O caráter pluriétnico do Estado brasileiro foi totalmente rechaçado, além de gerar uma enorme perseguição ao CIMI e CNBB, que “acabou desaguando, em plenos trabalhos constituintes, na instalação de uma Comissão Parlamentar Mista de Inquérito (CPMI)¹² relativa ao seu envolvimento numa suposta conspiração internacional contra a soberania brasileira” (LACERDA, 2008: 182).

encontrou a subcomissão VII- c: “Dos direitos dos Negros, Populações Indígenas, Pessoas Deficientes e Minorias”.

⁹ Sobre as propostas apresentadas na Contituinte veja LACERDA, 2008.

¹⁰ A época, Marcos Terena era o Presidente da UNI

¹¹ Segundo o Art. 198. “As terras habitadas pelos silvícolas são inalienáveis nos termos que a lei federal determinar, a êles cabendo a sua posse permanente e ficando reconhecido o seu direito ao usufruto exclusivo das riquezas naturais e de tôdas as utilidades nelas existentes.”

¹² Essa CPMI foi criada para apurar denúncias veiculadas pelo jornal "O Estado de S. Paulo". Segundo publicada numa reportagem do mesmo jornal, em 8 outubro de 1987, O Senador Ronan Tito divulgou “relatório em que afirma que ‘os documentos apresentados como básicos e fundamentais [para embasar as acusações contra o CIMI] são apócrifos, ou de autoria não confirmada por perícia de iniciativa do próprio jornal’. Ronan Tito sugere a abertura de inquérito policial para apurar ‘fortes indícios’ de ‘falsidade ideológica’ O relatório diz ainda que o jornal foi ‘ludibriado em sua boa-fé’”.

Contudo, as lutas travadas na constituinte produziram avanços na construção de condições para o exercício da cidadania indígena. Primeiro porque não houve um retrocesso em relação aos direitos já positivados no artigo 198 da emenda 01 de 1969, e pelo menos no plano formal, a assimilação havia sido superada. De outro lado, a luta indígena por direitos possibilitou o alargamento do efeito da atuação política indígena para além das fronteiras nacionais garantindo assim uma maior visibilidade dessas disputas no âmbito internacional. Os indígenas passaram a se colocarem e serem vistos no espaço de luta como atores sociais, mesmo que ainda não fosse totalmente superada a ideia do índio como primitivo e selvagem ou mesmo como inimigo do progresso. Os direitos indígenas constitucionais produziram o reconhecimento formal de sua cidadania, embora os limites desse reconhecimento sejam visíveis uma vez que a titularidade dos direitos coletivos pertence não à comunidade indígena, mas ao Estado. Há que se compreender que essa titularidade dos direitos coletivos funciona como âncora para a luta por terra e identidade das sociedades indígenas. O Estado brasileiro ainda pauta sua relação com as comunidades indígenas a partir da herança assimilacionista e com base na ideia da tutela e não da autonomia e autodeterminação.

Todo esse processo de discussão em torno da questão indígena na constituinte, além do reconhecimento formal da cidadania indígena, conferiu destaque especial à questão do direito indígena à terra. A partir da promulgação da Constituição ficara estabelecido que todas as demarcações deveriam ocorrer no prazo de cinco anos. A positivação desse direito ampliou e fortaleceu a possibilidade de aliança entre as sociedades indígenas e os movimentos ambientalistas. A aproximação dos ambientalistas se fez de maneira estratégica, pois apoiar a luta indígena por terras, significava ao mesmo tempo investir na preservação do meio ambiente. Se a aproximação do movimento ambientalista até 1988 se deu de maneira tímida, apenas com algumas ações que envolvessem essas sociedades, a partir da constituinte, em que é abandonada a perspectiva assimilacionista, as terras passam a ser vistas como possibilidade concreta de se constituir “reservas ambientais” que gozassem de uma segurança jurídica ainda maior, uma vez que o seu reconhecimento se deu pela Constituição, ao passo que o reconhecimento das reservas se faz por lei ordinária. Esse contexto vai ganhar força na década de 1990, sendo então fundamental, como uma espécie de ponto de partida para as

discussões que teriam lugar no âmbito da Conferência das Nações Unidas sobre Desenvolvimento Sustentável, a Rio 92, e nas posteriores Rio+10 e Rio+20.

O argumento ambiental se fortalece dentro da perspectiva de que a luta pela terra conduzida pelas sociedades indígenas, bem como os seus respectivos desdobramentos se pautava no valor diferenciado que estes povos atribuíam à preservação ambiental, estando essa preocupação muito além do aspecto econômico. Na concepção da sociedade envolvente, a preocupação ambiental indígena é quase sempre superestimada. Nesse contexto, vai se consolidando a ideia de que, defendendo terras indígenas se conseguiria ao mesmo tempo a preservação do meio ambiente. A luta dos movimentos indígenas por terra vai sendo atrelada à luta ambientalista por preservação. Defender o direito indígena à terra é defender o meio ambiente. As estratégias de luta pelo exercício dos direitos indígenas vão sendo mais uma vez redefinidas, com o acréscimo de mais um argumento a seu favor, qual seja, o relevante interesse ambiental das suas reivindicações. O movimento indígena nacional passou a utilizar, estrategicamente, a bandeira de luta erigida pelos movimentos ambientalistas e mesmo pela demanda social em favor da preservação ambiental. Fato que configura muito mais a incorporação de um argumento externo que servia também de suporte para as suas reivindicações do que interno ao movimento.

Com o fim da UNI no começo da década de 1990 como organização indígena de caráter nacional, vai se percebendo certa dificuldade em concentrar as reivindicações indígenas em torno de uma pauta unificada (BICALHO, 2010). Assim, os próximos anos do movimento indígena vão ser marcados por várias organizações indígenas em caráter regional e local, com algumas poucas tentativas de articular as questões indígenas em âmbito nacional. Talvez a melhor foi a Articulação dos Povos Indígenas no Brasil – APIB, por meio do Acampamento Terra Livre.

1.2.2 O movimento Indígena pós-1988: a produção do nativo ecológico e o protagonismo ambiental

A Conferência das Nações Unidas sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento – Rio-92 conferiu à problemática indígena um nível de visibilidade muito maior do que ela havia recebido até então. O discurso da sustentabilidade ambiental foi

colocado à frente de todas as lutas emancipatórias e demandas sociais. Os organismos internacionais, ecoando a aliança estrategicamente realizada entre interesses indígenas e ambientalistas, começam a propor programas cujo eixo estava centrado nas questões relacionadas à biodiversidade. A postura dos movimentos ambientalistas foi de reafirmar o caráter preservacionista das comunidades indígenas como forma de inserção no debate a respeito da produção dos seus direitos em todas as Conferências, desde a Rio 92 até a Rio +20 realizada em 2012 também na cidade de Rio de Janeiro. Como colocou Martins,

ao abrir o debate na Rio+20, Sônia Guajajara, vice-coordenadora das Organizações Indígenas da Amazônia brasileira – COIAB, disse que as lideranças indígenas estão na Rio+20 mostrando seu jeito de ser sustentável: “Comprovadamente, as terras indígenas são as mais preservadas, a Mãe Terra é sagrada para os povos indígenas” (MATINS, 2012 *apud* SILVA, 2013: 100).

A partir da transformação da natureza em biodiversidade¹³, a produção de alianças entre meio ambiente e sociedades indígenas chega a Rio+20 fortemente estruturada. Principalmente porque a terra indígena passa a ser visada como um espaço de preservação ambiental. Nesse sentido, Jacobi esclarece que “os movimentos indígenas, que, em interação com grupos ambientalistas nacionais e estrangeiros, assumem a proteção ambiental associada às suas lutas pela terra e pela demarcação de reservas” (2000: 153).

As articulações entre questões indígenas e ambientais consistiam na incorporação da proteção do meio ambiente nas lutas indígenas, tanto como o apoio pelos ambientalistas às demandas indígenas de luta por terra. A apropriação da questão indígena pelo movimento ambientalista se dá pelo apoio da demanda de demarcação das terras indígenas, para que incorporem proteção integral à biodiversidade (fauna e flora), e a proteção do patrimônio intelectual. Isso se dá pelo reconhecimento de que “há uma integração profunda entre índios e natureza e uma continuidade nesta integração mútua” (LOUREIRO, 2010: 510). Nas palavras de Jófej-Kaingáng (2006: 353), discutindo a Rio 92, a proteção da biodiversidade traz a pauta de discussões dos “direitos reconhecidos aos povos indígenas sobre seu patrimônio cultural, bem como seus *territórios tradicionais*, o que implica os *recursos naturais* existentes em terra e águas ocupadas por eles” (*grifo nosso*).

¹³ Essa discussão vai ser mais bem formulada no capítulo subsequente.

Nessa perspectiva, é possível perceber que o movimento ambientalista empenha estrategicamente seus esforços na realização das demarcações de terras indígenas. No entanto esses esforços são seletivos. Eles são dirigidos especialmente para aquelas demarcações que estão previstas para serem feitas em ou próximas a áreas estratégicas no que diz respeito ao interesse de preservação ambiental. Assim observa-se um maior número de demarcações de terras indígenas na Amazônia Legal, ao passo que os demais povos indígenas que não se encontram nessas áreas, não recebem a mesma atenção por parte dos ambientalistas quando do enfrentamento necessário à concretização de seus direitos¹⁴. Esse processo é mais bem compreendido quando analisamos a inserção do Brasil na dinâmica de financiamentos internacionais feitos pelas nações ricas, para atender determinados interesses preservacionistas. Podemos citar o Projeto Demonstrativo dos Povos Indígenas – PDPI e o Programa Integrado de Proteção das Terras Indígenas na Amazônia Legal – PPTAL. Ambas as ações surgem no âmbito do Programa Piloto para Proteção das Florestas Tropicais do Brasil PPG7, financiado pelos sete mais ricos países do mundo, cujo principal objetivo seria o de proteger a maior floresta tropical do mundo (MONTANARI JUNIOR, 2012).

O PPTAL possibilita a canalização de recursos do PPG7 para contratação da equipe multidisciplinar que se exige para a realização do relatório de identificação e delimitação para demarcação de terras indígenas, entre outras atividades. O Projeto surge em 1992, ainda sob o impacto das discussões feitas no âmbito da Rio-92, a partir de um convite do coordenador do PPG7 à FUNAI para “apresentar uma proposta do que viria a ser o componente indígena daquele projeto” (MONTANARI JUNIOR, 2012: 132). O aspecto ambiental no processo de demarcação das terras indígenas passa a compor os estudos que integram o relatório de identificação e delimitação, sobretudo, a partir de 1996, com o Decreto nº 1775/96 e a Portaria nº14. Nesse contexto e a partir do PPTAL, foi desenvolvido o conceito de Levantamento Etnoecológico, no qual os aspectos ambiental e étnico servem “para compreender as inter-relações (*sic*) entre os ambientes amazônicos e as sociedades

¹⁴ Vejam, por exemplo, as áreas de interesse mapeadas pelo governo Federal em 2007, a partir do levantamento realizado pelos movimentos ambientalistas *in Áreas Prioritárias para Conservação, Uso Sustentável e Repartição de Benefícios da Biodiversidade Brasileira: Atualização* - Portaria MMA nº9, de 23 de janeiro de 2007. Ministério do Meio Ambiente, Secretaria de Biodiversidade e Florestas. – Brasília: MMA, 2007.

indígenas a eles associadas”¹⁵. É importante ressaltar que o PPTAL é um projeto que abrange somente a Amazônia legal, que é de interesse do PPG7.

Essas ações não estão desvinculadas de uma discussão mundial sobre as questões ambientais nos países periféricos, que, inclusive proporcionou uma ampla inserção do debate indígena na ECO-92. As populações indígenas passaram a desempenhar um papel importante nos interesses conservacionistas, operando como agentes ecológicos, que possibilitaram uma maior inserção das discussões ambientais mundiais no processo de construção dos direitos indígenas. Como pontua Jófej-Kaingáng:

A Eco-92 presenciou o surgimento de novos protagonistas sociais no cenário mundial discutindo biodiversidade, na medida em que atuação e articulação dos 700 representantes dos povos indígenas ali presentes, [...] resultou em documentos como a Carta da Terra e a Declaração da Kari-Oca, que constituem marcos históricos para os povos indígenas, na conquista de avanços sociais na área de biodiversidade (2006: 353).

A importância das terras indígenas asseguradas na Constituição de 1988, com a formulação de identidades que incorporam o caráter preservacionista, as sociedades indígenas surgem como protagonistas ambientais, ganhando destaque na Eco-92, sobretudo pela implementação da Convenção de Diversidade Biológica – CDB, que vai ser ratificada em 1994 pelo Brasil. A partir do surgimento do conceito de biodiversidade, as sociedades indígenas são chamadas a ocupar o lugar de salvadores da natureza, em função da ideia de que a sua reprodução enquanto comunidade decorre de atividades de baixo impacto no manejo dos recursos ambientais.

Portanto, a identidade que emergiu no processo de protagonismo ambiental indígena, estava assentada naquelas representações sociais que historicamente atribuíam a essas sociedades um caráter inferior em relação à sociedade envolvente. Essa identidade se constrói a partir do discurso ambiental que carrega a ideia de que “a lógica que sustenta o comportamento e os valores dos índios privilegia a conservação da biodiversidade do ecossistema em que vivem e onde desenvolvem sua cultura” (LOUREIRO, 2010: 511). Inicialmente, para a produção do protagonismo ambiental, os indivíduos pertencentes às várias etnias brasileiras

¹⁵ Fundação Nacional do Índio. Manual do Projeto Integrado de Proteção às Populações e Terras Indígenas da Amazônia Legal – janeiro de 2004, acessado em <http://www.mma.gov.br/publicacoes/florestas?download=222:projeto-pptal>, em 04 de junho de 2016, p. 5.

deveriam se tornar “índios”, ou seja, devem se enquadrar na lógica social que os “situa(m) como algo referido ao passado, seja aos primórdios da humanidade, ou seja aos primeiros capítulos da história do Brasil” (OLIVEIRA FILHO, 1999: 197). Essa padronização se dá a partir de um discurso em que o índio, “embora seja um homem, possua uma língua e cultura, o seu enquadramento é sempre muito próximo do *mundo natural*” (OLIVEIRA FILHO, 1999: 197).

Reafirmando esse posicionamento, Jófej-Kaingáng pontua que a Eco-92 e a CDB constituíram “fator decisivo para o reconhecimento, por parte da CDB, da Relevância dos povos indígenas, seus conhecimentos, inovações e práticas para a conservação e utilização sustentável da biodiversidade”. (2006: 353). Essa relevância, ressaltada por Jófej-Kaingáng, passa pela noção de agentes preservacionistas atribuída às sociedades indígenas, pela qual “los indígenas tienen que asumir la tarea histórica de salvar el planeta tierra manteniendo y perpetuando sistemas tradicionales ecológicos ideales bajo una visión romántica del nativo ecológico” (ULLOA, 2001: 309). Assim, é possível entender o surgimento das populações indígenas como nativos ecológicos, que pode ser mais bem definido como aqueles que “*protegen el medio ambiente y dan esperanza a la crisis ambiental global*” (ULLOA, 2001: 289). Não só a noção de nativo ecológico se erige como identidade indígena na década de 1990, mas diversos outros termos operam no mesmo sentido, como *guardiões da natureza*, *eco-heróis*¹⁶ ou agentes ecológicos.

Do nosso ponto de vista, a construção das sociedades indígenas como agentes ecológicas guarda uma relação com o caráter romântico, sobretudo, posto na ideia de que as populações indígenas vivem em simbiose com a natureza, portanto são capazes de preservar a biodiversidade existente em seus territórios. Dessa forma, a ideia de natureza idealizada coloca para a sociedade indígena a responsabilidade de permanecer “parte integral de esa naturaleza ideal, donde los indígenas representan el deseo de retornar a un mundo primitivo, a un estilo de vida pre-industrial y a un mundo ecológicamente sostenible” (ULLOA, 2001: 309). Nossa hipótese é de que pautar o direito indígena a partir desse contexto representativo, impossibilita a construção dessas sociedades como sujeitos de direito.

¹⁶ Segundo ULLOA (2011: 2890), a revista *Time* tem uma sessão denominada “*eco-héroes*”, na qual se destacam as atividades praticadas pelos povos indígenas Brasileiros e norte-americanos em suas lutas para salvar o meio ambiente.

No final da década de 1990 a proteção da biodiversidade já estava posta como principal agenda de luta das sociedades indígenas. Primeiramente porque as demarcações de terras indígenas, que constituíram na década de 1970-80 a principal causa de luta do MIB, estavam cada vez mais atreladas ao debate referente à biodiversidade, pois o pressuposto era o de não ser possível “dissociar o reconhecimento e a proteção dos conhecimentos tradicionais de um sistema jurídico que efetivamente proteja os direitos territoriais” (SANTILLI, 2005: 185). Com isso, a luta pela terra ganha outra roupagem por meio da discussão da proteção da biodiversidade. A produção da biodiversidade como o principal patrimônio ambiental do planeta tanto configura o eixo discursivo decisivo na luta por demarcação das terras indígenas, como para constituir as sociedades indígenas como agentes ecológicos.

As sociedades indígenas ressurgem para a sociedade envolvente como importantes agentes na consolidação da proteção ambiental, isso porque o argumento de que “a própria índole dos povos indígenas se reverte para a preservação ambiental” (PIAZZAROLI, 2007: 120), passa a ser consenso, inclusive nas discussões acadêmicas. A construção da identidade de agente ecológico e a proteção da biodiversidade constituem a principal justificativa para demarcação das terras indígenas, portanto marcos importantes do processo de ecologização dessas sociedades.

Com demandas do MIB não mais articuladas apenas sobre a efetivação do direito a terras, e com a dificuldade de centralizar todas essas discussões numa só organização, a UNI é extinta ainda no começo da década de 1990, como dito posteriormente. Surge o Conselho de Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Brasil (CAPOIB)¹⁷. O CAPOIB padeceu do mesmo problema da UNI, contudo conseguiu articular suas lutas principalmente em torno da revogação do decreto 1775 de 1996 sobre demarcação de terras indígenas, que acrescia uma nova etapa no processo de demarcação. O principal argumento consistia em afirmar que esse acréscimo no processo administrativo de demarcação de terras indígenas, além do que possibilitava a interpelação processual em qualquer momento por qualquer interessado, estava afrontando diretamente a Constituição. Nesse

¹⁷) “fundado durante a III Assembleia da Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (COIAB), entre os dias 25 e 30 de abril de 1992, na cidade de Luziânia-GO – com a perspectiva de representar os vários povos indígenas do país” (BICALHO, 2010: 270)

contexto, O CAPOIB requereu ao governo Alemão que suspendesse os financiamentos dos recursos destinados à demarcação de terras indígenas na Amazônia Legal (PPTAL), pois acreditavam que o governo federal estava desviando a finalidade do recurso, no intuito de reduzir as reservas indígenas (RICARDO, 1996: 99). Segundo Bicalho, o “CAPOIB manteve uma relação direta com as bases, através das várias organizações que o compunham, como a APOINME¹⁸ e a COIAB” (2010: 273).

Com o fim do CAPOIB, houve um período de vacância da representação do movimento indígena em nível de organização em âmbito nacional. Entretanto, com a insatisfação em relação à política indigenista que vinha sendo praticada, em 2004 surge o Acampamento Terra Livre, “com o propósito de cobrar dos governantes mais compromisso (*sic*) com os Povos Indígenas do Brasil” (BICALHO, 2010: 275).

A partir desse movimento, lideranças indígenas criaram a Articulação dos Povos Indígenas do Brasil – APIB em 2005. Essa entidade é composta pela Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (COIAB), Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo (APOINME), Articulação dos Povos Indígenas do Sul (ARPINSUL), Articulação dos Povos Indígenas do Sudeste (ARPINSUDESTE), Conselho dos Povos Indígenas de Mato Grosso do Sul e pela Grande Assembleia do Povo Guarani (ATY GUASU), que, por sua vez, reúnem na sua base centenas de associações e comunidades indígenas¹⁹. Segundo Bicalho, a APIB “almeja articular uma série de organizações, apropriando-se das experiências adquiridas ao longo dos anos pelas mesmas, e trazendo para o centro dos debates as angústias que surgem lá nas bases, junto às comunidades, através de organizações locais e regionais” (2010: 276).

Nesse contexto, podemos ressaltar o Acampamento Terra Livre como principal manifestação promovida pela APIB atualmente. Enquanto movimento em nível nacional, a APIB é uma das representações indígenas que mais se vincula à discussão do caráter preservacionistas das sociedades indígenas, sem ignorar as várias organizações ligadas às esferas local e regional, que também partilham desse

¹⁸

¹⁹ Trecho extraído do site da APIB, *vide* <https://mobilizacaonacionalindigena.wordpress.com/2013/08/26/12/>, acessado em 10 de julho de 2016.

mesmo entendimento. Vide o seguinte trecho de uma das suas cartas, ressaltando o papel das sociedades indígenas para a defesa da natureza e biodiversidade:

A contribuição dos povos e territórios indígenas na defesa do território e da soberania nacional, na preservação do meio ambiente, dos bens naturais, das florestas, dos recursos hídricos, da biodiversidade e do equilíbrio climático é rigorosamente ignorada²⁰.

No ano de 2013, a APIB veiculou uma carta, na oportunidade do lançamento pela FUNAI da campanha Abril Indígena, solicitando mais atenção para as sociedades indígenas no país. Na carta intitulada “Declaração da mobilização indígena nacional em defesa dos territórios indígenas” o movimento indígena brasileiro reivindicava

do Governo brasileiro políticas públicas efetivas e de qualidade, dignas dos nossos povos que desde tempos imemoriais exercem papel estratégico na proteção da Mãe Natureza, na contenção do desmatamento, na preservação das florestas e da biodiversidade, e outras tantas riquezas que abrigam os territórios indígenas.²¹ (grifos nossos).

Nesse processo de ecologização que resultou na criação de uma identidade indígena como agente ecológico, as questões que sobressaem estão postas em torno da demarcação da terra indígena para garantir a proteção da biodiversidade, colocando estes territórios no centro de um discurso universal sobre proteção do meio ambiente. De encontro a esse argumento, ressalta Ulloa (2011: 39) que o discurso universal sobre proteção ambiental considera que “os povos indígenas devem realizar suas práticas sob os parâmetros da segurança ambiental, reproduzindo os padrões internacionais de desenvolvimento sustentável”, no entanto, essas práticas são construídas dentro de outra estrutura de saber/poder que não representam a relação dos indígenas com seu território. Nem sempre as concepções que as sociedades indígenas têm acerca da natureza se coadunam com a concepção desenvolvida pela sociedade envolvente.

Essa aproximação tem produzido uma espécie de identificação entre interesses indígenas e ambientalistas, aparentemente estratégica para ambos. No entanto essa aproximação produz como resultado o não reconhecimento dos povos indígenas como sujeitos de direito bem como das consequências daí advindas: sua autodeterminação. De outra parte opera-se uma, instrumentalização da ideia dessas

²⁰ Acessado em <https://mobilizacaonacionalindigena.wordpress.com/tag/acampamento-terra-livre/?iframe=true&theme_preview=true>, dia 10 de agosto de 2016.

²¹ Acessado em <<https://mobilizacaonacionalindigena.wordpress.com/2013/08/>>, dia 10 de agosto de 2016.

sociedades como portadoras de uma potência conservacionista capaz de supostamente impedir a continuidade do processo de desenvolvimento devastador que alimentamos cotidianamente.

A construção de uma identidade indígena que lhe atribui predicados do tipo “integrado à natureza”, vivendo em “simbiose com o meio ambiente”, “bom selvagem”, “protetores da floresta”, “povos da floresta”, pode contribuir para a produção de estigmas, bem como para a supressão do sujeito indígena pelo sujeito difuso chamado “natureza”. O aprofundamento dessa lógica ao invés de garantir direitos aos cidadãos indígenas acaba por lhe atribuir uma identidade que é incompatível com o exercício da cidadania. É justamente dessa espécie de armadilha, produzida pela articulação entre demandas indígenas e ambientais, que entendemos decorrer a impossibilidade, nesses moldes, das sociedades indígenas como sujeito de direito.

1.3 O obstáculo imposto pelo processo de ecologização para construção das sociedades indígenas como sujeito de direito

O processo de Ecologização, construído por meio da articulação das demandas indígenas e ambientalistas, resulta em estratégias discursivas²² que conferem uma identidade de agentes ecológicos às sociedades indígenas. A partir desse processo, entendemos que a preservação do meio ambiente se converte na principal justificativa para a garantia do direito à demarcação de terras indígenas. Nessa perspectiva, os indígenas como agentes ecológicos, que são “conservadores” natos do meio ambiente, cumprem o dever histórico de resguardar determinada parcela de natureza para as gerações vindouras. Dessa forma, quanto mais terras indígenas forem demarcadas, mais biodiversidade seria preservada, fato que constituiria em uma grande conquista do ambientalismo, mas talvez não das sociedades indígenas.

²² Segundo MACHADO, “Na abordagem foucaultiana, o discurso é compreendido não apenas como grupo de signos, mas como a ordenação dos objetos, como relações de poder. O discurso é o espaço onde saber e poder se articulam em um jogo de ação e reação, dominação e resistência; enfim, como disputa, como luta. A compreensão dos mecanismos de funcionamento de uma Formação Discursiva passa pela análise das interrelações entre os três eixos que a definem: as formas de conhecimento através das quais são elaborados seus objetos, conceitos e teorias; o sistema de poder que regula suas práticas; e as formas de subjetividade que se buscam moldar a partir desses saberes e dessas práticas”. (2005: 25; 16).

A principal contradição que opera por meio da incorporação dessa justificativa para assegurar os direitos territoriais está no caráter acessório que é atribuído às populações indígenas na dinâmica de efetivação dos seus direitos. Esse entendimento levado a cabo coloca os povos indígenas como um artifício para atender o interesse social na preservação do meio ambiente. Os povos indígenas são afastados da posição de beneficiários diretos na relação de efetivação do direito à terra, assumindo em seu lugar, um ente virtual, que chamamos de meio ambiente, natureza e/ou biodiversidade.

Quando grupos indígenas não correspondem ao parâmetro ecológico que lhes são atribuídos observa-se um enfraquecimento das possibilidades de atendimento de suas demandas. Os argumentos de membros da comunidade envolvente em torno das demarcações de terras indígenas evidenciam a centralidade posta na conservação da natureza como eixo da justificativa para que este direito seja reconhecido. Para exemplificar, o Procurador Regional da República, Luis Wanderley Gazoto (2007: 21) destaca que,

o constituinte reconheceu os direitos originários dos índios sobre as terras que tradicionalmente ocupam, o fez não somente pela histórica dívida social que para com eles temos, mas, sim, pela sua forma cultural e tradicional de relação com o meio ambiente, que, por si, é preservacionista. (...) premissa básica para justificar a proteção constitucional das terras ocupadas por indígenas: a continuidade de uma tradição conservacionista - por certo, não há como se imaginar uma atividade indígena depredatória dos recursos ambientais.

Neste pensamento, o próprio autor conclui que a União tem o dever, por meio dos órgãos ambientais, de ingerir nas terras indígenas para coibir os usos dos recursos naturais, quer seja de estranhos ou dos próprios indígenas, "desde que sua conduta caracterize desvio do padrão tradicional conservacionista, típico daquela comunidade" (GAZOTO, 2007: 21). Como pudemos perceber anteriormente, essa tese carrega a ideia de que os direitos indígenas positivados na Constituição foram frutos de um reconhecimento voluntário da sociedade como um todo e não um árduo processo de luta. De outra parte, o que o autor coloca, só pode ser "sugerido" no pós-1988, quando o paradigma assimilacionista é legalmente superado. Antes disso, como vimos, as sociedades indígenas estavam na terra apenas até completarem o seu processo de integração nacional.

As consequências desse processo de ecologização desembocam na negação do exercício da cidadania indígena, e esse aspecto acaba sendo ocultado

tanto pelo anseio social em defender as causas ambientais, quanto pelo encobrimento que aí se produz do processo histórico de luta e reconhecimento da diversidade cultural indígena e dos seus direitos enquanto cidadãos brasileiros. O eixo de nossa análise está centrado na discussão desse paradoxo produzido a partir do que chamamos aqui de ecologização das sociedades indígenas, paradoxo capaz de impedir a construção de fato e de direito da relação jurídica entre os povos indígenas e seu direito à terra.

Na nossa perspectiva, o principal obstáculo em relação à produção dos direitos indígenas, considerando o argumento ecológico, consiste na impossibilidade da construção do sujeito de direito, nos moldes aí desenhados. A ecologização da sociedade, enquanto processo histórico, resultado de uma crise ambiental, torna o indígena enquanto sujeito de direito invisível em favor do meio ambiente. Se por um lado o processo de invisibilidade das sociedades indígenas decorre do processo de ecologização, que ofusca o sujeito no processo de construção dos seus direitos, de outro, temos a construção de uma invisibilidade histórica dessas sociedades (SOUZA FILHO, 1999), desencadeada pelo próprio colonialismo, inclusive, no âmbito interno (CASANOVA, 2006), como iremos abordar adiante. O apelo ambiental faz com que a proteção do meio ambiente sobressaia à possibilidade de garantir dignidade aos povos indígena no processo de efetivação dos seus direitos à terra. Inclusive, o argumento ecológico impõe às populações indígenas padrões ecológicos de sustentabilidade que quase sempre são contrárias às suas práticas culturais. Isso se observa principalmente quando há sobreposição de unidades de conservação em terras indígenas, o que os levam a perder a possibilidade de gerir o próprio manejo do seu território.

Os argumentos para demarcar ou assegurar uma demarcação de terra indígena giram em torno de auferir o quanto o grupo indígena corresponde aos padrões preservacionistas determinados pela identidade do agente/nativo ecológico. Esse argumento ficará mais claro quando analisarmos os processos jurídicos que questionam as demarcações de terras indígenas, nos quais as principais discussões se constroem em torno da possibilidade de um determinado grupo ser ou não *índio*. Os critérios de *indianidade* estão dados a partir da identidade do agente ecológico, que como já frisamos, e é construída a partir de uma visão primitivista das sociedades indígenas.

Mais importante do que discutir a criação de novos direitos, ou as melhores e mais eficientes formas de efetivá-los, técnicas ou estratégias para garantimos a demarcação de terras indígenas, pensamos ser necessário antes analisar a extensão das consequências que a questão do processo de ecologização produz na construção, tanto no âmbito social quanto jurídico, das sociedades indígenas como sujeito de direitos.

Nesse contexto, podemos observar que os direitos criados com a finalidade de garantir a posse indígena de suas terras foram passíveis de integração num sistema de defesa em prol do meio ambiente²³, como se, os interesses indígenas e ambientais fossem totalmente harmônicos, e em nenhum momento apresentassem aspectos conflitantes. Se a incorporação das terras indígenas no sistema de proteção ambiental ainda não ocorreu do ponto de vista jurídico, numa percepção social, essa integração está consolidada. O principal problema, é que o interesse ambiental sempre sobressai ao interesse indígena, devido à construção de um apelo para a preservação da natureza já bastante consolidado na nossa sociedade. Numa correlação de forças, as sociedades indígenas não possuem elementos e instrumentos capazes colocá-los numa disputa em condições de igualdade uma vez que a sua própria condição de cidadão é negada. Nessa perspectiva, fica evidenciado uma das dificuldades de se construir a natureza como sujeito não personificado, uma vez que os discursos produzidos em torno da preservação do meio ambiente buscam conformar uma relação de poder que coloca as sociedades indígenas em condições desiguais.

Entendemos, assim, ser necessária a discussão do processo de construção dos sujeitos, como elemento central para a compreensão e o enfrentamento dos conflitos indígenas por territórios. Entendemos nesse processo de não reconhecimento das sociedades indígenas como sujeitos de direitos opera uma relação de poder que cria condicionantes históricos que atuam na criação e reiteração da ideia – produzida a partir dos eixos da dominação colonial – de inferioridade atribuída aos povos originários. Esse aspecto será abordado no segundo capítulo.

²³ Nesse sentido, veja mais à frente a discussão sobre as Reserva Indígena de Recursos Naturais (RIRN), proposta por SANTILLI (2005) na obra *Socioambientalismo e Novos Direitos*.

A necessidade de discutirmos a construção do sujeito de direito consiste no fato de que, no nosso atual modelo jurídico, para efetivar o direito indígena à terra, sempre há que se observar se determinado grupo corresponde aos critérios necessários para ser considerado índio²⁴. Ou seja, além das discussões referentes ao direito indígena à terra, nesses moldes, trazerem uma série de condicionantes que retiram a autonomia do exercício desses direitos pelo sujeito, ainda temos que considerar obstáculos que se apresentam a partir da construção do conceito de “índio” no sistema jurídico-político. Historicamente, construímos o “índio” como selvagem e primitivo, e isso ainda se afirma nos dias de hoje. Isso nos possibilitou classificar indivíduos indígenas em pelo menos três estágios, à medida que se aproximassem das condições colocadas pelo critério de *indianidade* como selvagem e primitivo²⁵. Persiste atualmente, agora reforçado pelo processo de ecologização uma classificação das populações indígenas, uma vez que, socialmente, “ser índio é ser índio enquanto ser inserido na natureza. E é da inseparabilidade desses dois elementos combinados que se origina uma cultura própria – a sua” (LAURIOLA, 2010: 510).

Esses critérios são sustentados numa identidade ecológica, que retoma uma construção feita ainda no período colonial, no qual o indígena é visto de forma romantizada. Portanto, a discussão de efetivação dos direitos indígenas, sobretudo quando questionados no poder judiciário, está em torno da capacidade preservacionista assumida pela comunidade, e medidos ou avaliados a partir do quanto o grupo se aproxima dos critérios identitários posto pelo atual paradigma da questão indígena. Discutir esses critérios é verificar se a comunidade indígena se relaciona com a sociedade civilizada e em que medida essa relação acontece, ou seja, se o indígena abandonou determinadas práticas “*tradicionais*”²⁶, deixando de corresponder ao imaginário social do “selvagem” e primitivo. Se o índio está “aculturado”, diante do paradigma ecológico da questão indígena, apresenta-se uma série de obstáculos para a efetivação do seu direito à terra²⁷. Essa situação ficará mais evidente quando analisarmos os processos judiciais no capítulo III, inclusive,

²⁴ Isso ficará mais claro no terceiro capítulo

²⁵ Por exemplo, o Estatuto do Índio coloca que temos três categorias de índio: isolados, integrados e em vias de integração – Art. 4º da Lei 6001 de 1973.

²⁶ O tradicional está em aspas porque a ideia que está posta é do tradicional no sentido de cultura congelada, e não da cultura de uma forma dinâmica.

²⁷ Ver voto do Ministro Gilmar Mendes sobre a pet. 3.388, no qual propõe considerar o quanto aculturado o grupo indígena em questão para dimensionar a área de demarcação das suas terras.

em alguns processos há a requisição de um perito judicial para responder se o grupo em questão é ou deixou de ser indígena.

A construção do processo de ecologização das sociedades indígenas herda uma discussão que, historicamente, negou a condição de sujeito de direito às populações indígenas. Ou seja, diante desse contexto de produção do processo de ecologização, há que se considerarem as formas como o Estado brasileiro lidou com a construção dos direitos e sujeitos indígenas. É possível mapear esse processo antes de 1930, quando eram negligenciados nas Constituições do Estado-Nação, e após, quando passam a ser mencionados nas Constituições Federais, ainda numa perspectiva integracionista. Portanto, quando afirmamos que o processo de ecologização constitui um obstáculo para o reconhecimento das sociedades indígenas como sujeito de direito é necessário entender como que os ordenamentos políticos-jurídicos dos respectivos períodos atuavam na produção das sociedades indígenas como cidadãos. Acreditamos que, a negação da condição de sujeito de direito das sociedades indígenas, que se constituiu historicamente a partir do processo de instauração do colonialismo, tem um valor significativo na produção da ecologização como uma estratégia paradoxal de reconhecimento dos direitos territoriais das comunidades. Nesse sentido, no próximo tópico realizaremos uma abordagem da perspectiva histórica de construção do direito/sujeito indígena.

1.4 A Exclusão histórica das sociedades indígenas como Sujeito de Direito

Historicamente, é possível perceber um passado de exclusão e subalternização das sociedades indígenas em relação à sociedade envolvente. Em certa medida, essa subalternização esteve presente ao longo do tempo também no sistema jurídico vigente impossibilitando que, as sociedades indígenas fossem reconhecidas como sujeitos de direito. Contudo, segundo Souza Filho, a jurisdição indígena desfrutava de um reconhecimento mais amplo no regime colonial, uma vez que os países colonizadores mantinham leis que

obrigavam ou protegiam os povos indígenas, muitas vezes, reconhecendo direito próprio, isto é, os reconhecia como povos diferentes. As inúmeras leis que declaravam guerra ou estabelecem a forma de relação com determinado povo estava reconhecendo, ainda que para subjugar, a existência de povos independentes (2010: 62).

Nesse mesmo sentido, coloca MALDI que “na crônica oficial lusitana e mesmo nos relatos dos viajantes do século XVIII, dificilmente aparece a palavra ‘tribo’ para designar as sociedades indígenas. São chamadas nações e, em alguns casos, confederados” (1997: 198). De outro lado, é preciso destacar que esse entendimento não era hegemônico, uma vez que, como o naturalista setecentista Alexandre Rodrigues Ferreira, havia críticas aqueles que chamavam de nações as populações de índios (MALDI, 1997).

A partir de 1822 com a independência do Brasil, há um esforço em construir a nação brasileira, momento em que a noção de povo foi posta como principal problema nessa formação. No Brasil não havia uma hegemonia cultural branca, necessária para a constituição de um Estado-Nação nos moldes europeus. A concepção do Estado-Nação brasileiro se forjou

como o resultado da promoção da unidade territorial e da imposição de uma cultura comum, processo resultante de uma atuação violenta de conquista de espaço e de mecanismos de opressão, alianças e acordos usados para eliminar a diversidade étnica (PARAISO, 2010: 22).

A independência política do Brasil em relação a Portugal inaugura, no entendimento de Casanova, a fase do colonialismo interno uma vez que “los pueblos, minorías o naciones [são] colonizados por el Estado-nación [e] sufren condiciones semejantes a las que los caracterizan en el colonialismo y el neocolonialismo a nivel internacional” (2006: 410). Ou seja, as dominações antes impostas pelo colonialismo europeu ressurgiam a partir da figura do Estado-Nação, reafirmando as mesmas práticas de inferiorização e subalternidade.

Nesta esteira a Constituição do Império do Brasil “foi omissa em relação aos povos indígenas e somente no Ato Adicional de 1834 dispunha que: ‘entre as competências legislativas das províncias, obtém a tarefa de catequese e civilização dos indígenas’” (CF., 1824, art. 11, p. 5) (LOPES, 2014: 87). No mesmo sentido, a Lei de Terras de 1850, que passou a regular o regime de propriedade no Brasil, ignorou as populações indígenas. Segundo Pacheco, essa Lei:

deu início a uma política de despojamento de terras tradicionais indígenas no Brasil. Um mês após a sua publicação, o Governo Imperial determinou a incorporação aos “nacionais”, que não eram os indígenas, as terras das aldeias de índios dispersos e que estivessem mesclados na massa populacional, denominada civilizada. (2010: 102).

Entre a promulgação da Constituição de 1824 e a Lei de Terras em 1850, outra medida que afetou diretamente as comunidades indígenas foi a revogação das cartas régias de 1808 nas quais “D. João VI havia declarado guerras justas aos índios” (LACERDA, 2007: 60). A revogação foi feita através da Lei de 27 de outubro de 1831. A partir daí ficava estabelecida a soltura de todos os índios escravizados, determinando que “o tesouro os mantenha até que os juízes de órfãos lhes encontrem trabalho assalariado” (SOUZA FILHO, 2010: 93). Segundo Lacerda, a visão da proteção no nível da tutela orfanológica consiste numa “proteção de âmbito privatístico e de cunho eminentemente patrimonial” (2007: 73). Ou seja, a tutela indígena não era uma questão pública, mas estava gerenciada a partir do direito privado.

Depois da Proclamação da República, no processo de gestação da constituinte republicana foi proposto um projeto que “previa (art. 1.º) a participação dos índios na composição dos dois tipos de Estados Confederados, que formariam os Estados Unidos do Brasil” (LACERDA, 2007: 69). Um dos Estados chamaria *Estados Ocidentais Brasileiros*, e seria integrado por indígenas “já miscigenados com o europeu e o africano”, ao passo que “hordas fetichistas comporiam os *Estados Americanos Brasileiros*” (LACERDA, 2007: 69). A criação de dois estados confederados serviria tanto para isolar as sociedades indígenas em relação à sociedade envolvente, como para classificá-los em dois grupos, isolados e integrados, conforme o legado positivista fundante da república. De outro lado, a criação de dois Estados indígenas confederados pressupunham

participantes do pacto federativo através de relações amistosas, em troca da proteção, pelo governo federal contra possíveis atos de violência contra suas pessoas e territórios. Gozariam tais Estados de tal autonomia, que seus territórios não poderiam ser atravessados sem o seu prévio consentimento, pacificamente solicitado e só pacificamente obtido (LACERDA, 2007: 69).

Essa proposta talvez fosse a mais interessante do ponto de vista da autonomia indígena territorial, embora estivesse impregnada dos racismos e sectarismos da época. No entanto, a proposta não foi aceita e a Constituição Republicana de 1891 não mencionou nada sobre as sociedades indígenas. Lopes, analisando esse aspecto conclui que “Os anseios por um Brasil progressista e pela república que se buscava construir eram latentes na depreciação do índio” (2014: 88).

Esse período, de consolidação da república, foi marcado pela produção de uma noção fortemente assimilacionista das sociedades indígenas. A ideia de que os índios constituíam um mal para a construção de uma nação civilizada, marcou a emergência da república. Isso pode ser percebido no discurso veiculado por André Gustavo Paulo Frontin, no ano de 1900, na abertura da sessão solene do quarto centenário do Brasil

A religião, a mais poderosa força civilizadora da época, internou-se pelos longínquos e ínvios sertões brasileiros e, sob o influxo de Nóbrega e Anchieta, conseguiu assimilar número considerável de aborígenes, que assim se incorporaram à nação Brasileira. Os selvícolas, esparsos, ainda abundam nas nossas magestosas florestas e em nada differem dos seus ascendentes de 400 anos atrás; não são nem podem ser considerados parte integrante da nossa nacionalidade; a esta cabe assimilá-los e, não o conseguindo, eliminá-los (*sic*) (FRONTIN *apud* BESSA FREIRE, 2009: 187).

Nessa perspectiva positivista é que foi criado o Serviço de Proteção do Índio – SPI em 1910 vinculado ao Ministério do Trabalho²⁸. A ideia era a de que os indígenas deveriam ser convertidos em trabalhadores assalariados para deixarem de serem índios, e então ser incorporarem à comunhão nacional.

A total invisibilidade das sociedades indígenas nas Constituições Federais demonstra que o Estado não reconhecia os indígenas como cidadãos. Como destaca Arendt, a lógica do direito moderno exige certo aparato para ter direitos reconhecidos. A autora explica que não estar sob a proteção de nenhum Estado/jurisdição implica na “nudez abstrata de serem unicamente humanos²⁹” (1998: 333).

A menção aos direitos indígenas à terra apareceu pela primeira vez na Constituição Federal de 1934. A partir do decreto 5.484 de 27 de junho de 1928 a tutela do direito indígena havia passado da esfera privada, para a esfera pública (SOUZA FILHO, 2010; LACERDA, 2007). O que na avaliação de Souza Filho (2010) significou um grande avanço. Nesse mesmo período, O SPI é deslocado do Ministério do Trabalho, Indústria e Comércio, para o Ministério da Guerra, como departamento da Inspeção Especial de Fronteiras (LACERDA, 2007).

Em que pese o direito indígena à terra ter sido positivado em 1934, a titularidade desse direito permanecia vinculada ao Estado, e, portanto, os povos

²⁸ Pelo Decreto nº. 8.072, de 20 de junho de 1910.

²⁹ Na reflexão da autora, humanos sem direitos não passam de humanos, e a nudez de ser unicamente humano desdobrou atrocidades, tais como o holocausto, uma vez que aquele povo não tinha ninguém que os reclamasse, não pertenciam há nenhum estado (organismo capaz de criar direitos)(ARENDT, 1998)

indígenas apenas poderiam fruir da posse. Segundo Almeida “essa proibição, porém visa somente protegê-los, porque impede que eles possam vir a ser lesados pelos compradores, desde que os silvícolas não têm o discernimento bastante (*sic*) para decidirem em tais negócios” (1937: 122). A fala de Almeida, apenas evidencia o caráter primitivo atribuído às sociedades indígenas.

A situação de exclusão do indígena enquanto parte da Nação Brasileira, enquanto cidadão brasileiro vai persistir mesmo no pós 1930, quanto então é retomada a ideia de construção de uma identidade nacional como projeto de Estado. Embora fosse retomada a ideia do índio como primeiro habitante do Brasil nos pós-1930, inclusive nos discursos oficiais, a subalternização permaneceu.

Já no Estado novo, por meio do DIP (Departamento de Imprensa e Propaganda), o governo ditatorial busca divulgar os direitos contidos na constituição explicando, traduzindo os artigos da Constituição. Assim, no que se refere ao artigo 154, elucida que:

Os selvícolas são os primeiros ocupantes das terras em que se acham localizados em caráter permanente. Não se poderia turbar essa posse mansa e pacífica tradicionalmente mantida. Reconhece-se-lhes, pois, êsse direito, como que em usufruto, desde que eles não possam alienar suas terras. (*sic*) (ALMEIDA, 1937: 122).

É possível perceber que o movimento de tornar a tutela indígena uma questão de direito público, o deslocamento do SPI para o Ministério da Guerra e a titularidade das terras indígenas passarem à União – todos esses fatos resguardados pela ideologia assimilacionista que considerava a “raça” indígena inferior – guardam uma relação direta com a construção das terras indígenas enquanto mecanismos de gestão territorial brasileira (FERREIRA, 2011), colocando-os como instrumentos nas mãos do Estado para atender os interesses de manutenção de territórios nacionais.

Na década de 1940 as políticas indigenistas que visavam garantir a proteção das terras indígenas consistiam em agrupar as diferentes sociedades indígenas em determinadas parcelas de terras sem considerar a territorialização, cultura e possibilidade de se relacionarem com outros povos. Como exemplo, temos o aldeamento dos indígenas tapuios no Município de Rubiataba, Goiás, e o Parque Nacional do Xingu, no Mato Grosso.

De outro lado, o regime da tutela inaugurado na década de 1930 retira a condição do sujeito de direito das populações indígenas, uma vez que na lógica

moderna o sujeito é construído pela sua capacidade de contratar, dispor ou fazer circular bens, ou seja, serem considerados proprietários. Para Marques a dinâmica da sociedade moderna estabeleceu novos princípios jurídicos, nos quais “os verdadeiros protagonistas do jogo jurídico não são os estrangeiros, a mulher, as crianças ou os vagabundos. O sujeito jurídico pressuposto é o *homem adulto proprietário*” (2011: 28, *nossos grifos*). Kashiura Junior discorrendo sobre os aspectos econômicos da criação do sujeito de direito, coloca que “o pleno desenvolvimento das relações de produção capitalistas exige o advento do sujeito de direito” (2012: 165). Ou seja, quando as sociedades indígenas passam a ser tuteladas pelo Estado, anulando qualquer negócio jurídico que não seja realizado sobre a assistência do órgão oficial, estão negando qualquer possibilidade de construí-los como sujeitos de direito, pelo menos do ponto de vista inaugurado pela modernidade³⁰.

A possibilidade de incluir direitos indígenas na Constituição Federal de 1934 foi aberta a partir do esforço Vargasista em torno da construção de uma identidade nacional – tão cara à implementação do projeto nacional desenvolvimentista idealizado no bojo da Revolução de 1930 – a partir da ideia da comunhão entre três raças e a ideia da formação nacional. A partir dessa ideia os povos indígenas passaram a fazer parte da nação brasileira, como sendo uma das raças a partir da qual a miscigenação produziu o brasileiro. No entanto a participação indígena na formação da nação brasileira iria se restringir à ideia abstrata da raça que esteve na origem dessa formação, mas que seria diluída na configuração do cidadão brasileiro. Ou seja, o reconhecimento da participação indígena se restringia a origens da formação do povo, seria então uma participação transitória, já que a compreensão que ancorou a fundação do Estado Nação brasileiro continuava assenta no paradigma assimilacionista, pelo qual, um dia as sociedades indígenas deixariam de existir.

O índio que foi chamado para constituir a nação brasileira foi o índio idealizado, uma representação romântica que não se verificava na realidade. A representação do indígena não civilizado e de uma cultura inferior, ou de um indígena não pertencente à sociedade brasileira, permaneceu no imaginário da

³⁰ Do nosso ponto de vista, não é essa lógica que deve perpassar as discussões da construção das sociedades indígenas como sujeitos, contudo, como propósito do tópico, é interessante ressaltar o histórico de exclusão das sociedades indígenas dos modelos jurídicos-políticos vigentes.

sociedade, condicionando de par com uma concepção de desenvolvimento e progresso espelhado nas nações europeias, a construção de direitos dessas populações.

É importante observar que o fato das sociedades indígenas serem incluídas na Constituição de 1934 está ligado diretamente ao projeto desenvolvimentista que orientou, as práticas estatais frente à essas populações. As sociedades indígenas figuravam no projeto desenvolvimentista do pós 1930 como elementos estratégicos, para garantir ao Brasil as terras situadas nas fronteiras, nos lugares ermos e longe da civilização.

Na perspectiva do projeto nacional desenvolvimentista posto em marcha por Getúlio Vargas (e continuado em outros moldes pelos governos que vieram depois dele) as sociedades indígenas eram consideradas como entrave ao desenvolvimento do país, por serem ainda primitivas, não eram consideradas aptas a contribuir adequadamente para o progresso do sistema produtivo do país.

Esse entendimento vai conduzir as ações dos governos militares inclusive no que diz respeito à questão da produção e garantia dos direitos. E foi nesse sentido que ocorreu a extinção do SPI e criação da Fundação Nacional do Índio - FUNAI vinculada ao Ministério do Interior. A FUNAI foi a responsável pelas políticas indigenistas nos governos pós 1964, políticas estas fortemente subordinadas aos planos de defesa nacional, expansão da produção agrícola e extração de minérios. Ou seja, políticas pautadas em um projeto de nacional desenvolvimentista, excludente e autoritário.

Finda a ditadura militar, observamos a correlação de forças que até então vinham sustentando as políticas dirigidas às populações indígenas se altera. A crise econômica que grassou a década de 1980 foi um elemento importante no desmonte da ditadura militar e seu projeto de desenvolvimento nacional. Como discutimos nos tópicos anteriores, as mobilizações em torno da realização da Assembleia Nacional Constituinte vão contribuir na construção de enunciados discursivos, que se aglutinariam mais a frente, desencadeando aquilo que chamamos de processo de ecologização das demandas indígenas para garantia de seus direitos, ou seja, um dos elementos discursivos vai ser formado no processo de garantia dos direitos indígenas a terra na constituinte.

No tópico seguinte vamos discutir como o processo de ecologização repercute no quadro geral de demarcação das terras indígenas. É possível perceber

que a ordenação do território por meio do processo de ecologização das sociedades indígenas, possibilitou a demarcação de terras prioritariamente para aqueles grupos indígenas que estavam em áreas de interesse para a preservação ambiental e que foram forçadas a se adequarem a uma dinâmica de sobreposição dessas áreas ambientais no interior de suas terras. Já aqueles grupos que não estavam geograficamente localizados em áreas de interesse preservacionistas tiveram que enfrentar vários obstáculos para o reconhecimento de seus direitos à terra.

1.5 O processo de ecologização e sua relação com a sobreposição de unidades de conservação na demarcação das terras indígenas.

O processo de ecologização das demandas indígenas e a definição de parâmetros construídos a partir dessa ideia para demarcação de suas terras interferiu na produção do espaço territorial brasileiro. Se de um lado houve uma movimentação positiva na demarcação de terras indígenas na Amazônia, garantindo às comunidades indígenas uma execução benéfica do mandamento constitucional, por outro lado, povos indígenas que não correspondiam aos parâmetros ecológicos, por não se identificarem com a identidade do nativo ecológico, ou por não estarem em áreas de interesse ambientalista, tiveram os seus direitos negados.

Nesse tópico buscaremos mostrar como a produção da ecologização das sociedades indígenas tem suas peculiaridades. Se de um lado mostram-se interessantes para as demandas de demarcação de terra, de outro, pode servir de óbice à efetivação do direito à terra de determinados grupos indígenas que não se localizam em áreas de interesse para preservação ambiental.

Os obstáculos interpostos entre o avanço na legislação e as condições concretas de sua implementação residem, conforme buscamos argumentar até aqui, nas dificuldades de superação da ideia de que o índio é um selvagem cujo valor está diretamente ligado à possibilidade de funcionarem com agentes da conservação do seu ambiente de reprodução. As sociedades indígenas assumem nessa perspectiva um papel que só pode ser exercido em decorrência da idealizada simbiose índio/natureza. Idealização convertida em orientações políticas que acabam por resultar em dividendos a serem distribuídos para sociedade envolvente e suas gerações futuras, não para as sociedades indígenas.

Dessa maneira, não se considera o indígena como humano, capaz de decidir seus próprios interesses, autodeterminando-se, e muito menos a diversidade e dinâmica de sua cultura. Nessa lógica o indígena e seu modo de vida devem ser congelados para servir de instrumento para a preservação ambiental. Aqui se observa que o estabelecimento de um comportamento fixado como tradicionalmente conservacionista é o que justifica o direito indígena à terra. Assim a efetivação desse direito não passa pelo reconhecimento do índio como sujeito, mas pela instrumentalização de um idealizado modo de vida a ele imputado. O indígena é menos um sujeito e mais uma espécie útil à preservação.

Os embates em torno da demarcação das terras indígenas evidenciam as dificuldades em se efetivar o reconhecimento dos direitos das populações indígenas, para além do aspecto formal. Esse problema se apresenta, sobretudo, porque socialmente não é possível justificar a necessidade de garantir os direitos indígenas porque eles são cidadãos brasileiros e como tal sujeitos de direito, mas é preciso argumentar que trata-se de uma proteção/tutela devido à sua primitividade. O mesmo processo que converte as sociedades indígenas em instrumentos de preservação constrói ao mesmo tempo a impossibilidade da garantia dos direitos indígenas justificados a partir do fato de serem, como todos os demais brasileiros, cidadãos e como tal sujeitos de direitos.

A luta dos povos indígenas pelo reconhecimento de sua cidadania, de garantia de direitos individuais e coletivos, é também uma luta pelo reconhecimento da sua condição de sujeito de direito, sem isso, por mais que se reconheçam positivamente seus direitos, eles dificilmente serão efetivados.

Neste sentido, é que pensamos ser uma armadilha a adesão – mesmo que ela pareça estratégica – de lideranças de comunidades indígenas e/ou atores que defendem a causa dos direitos indígenas, à ideia de que a preservação ambiental seria o elemento capaz de funcionar como o articulador das reivindicações em favor da concretização do direito dessas comunidades à terra com os interesses da sociedade envolvente. A luta dos povos indígenas é antes de tudo, uma luta pelo reconhecimento da sua condição e *status* de sujeito de direito.

Na medida em que vai se consolidando o argumento da ecologização como instrumento capaz de viabilizar a garantia da demarcação das terras indígenas, o Estado passa a investir na criação de áreas de proteção ambiental (parques ecológicos, unidades de conservação, floresta nacional, etc.) dentro das áreas

indígenas. Como observa Gaiger, "entre 1988 e 1989, o governo brasileiro inaugurou a prática de estabelecer figuras ambientais sobre porções de terra subtraídas de terras tradicionalmente ocupadas por índios" (1989: 18).

A justificativa dos agentes estatais consiste na alegação de que "as terras indígenas ficam protegidas por "cinturões verdes"" (GAIGER, 1989: 18). Esta colocação está sustentada, como insistimos em frisar, na concepção de o indígena tem uma relação com a natureza muito mais profunda do que aquela experienciada sociedade envolvente. Mas dentro desta relação o relevo é colocado no apelo à questão ambiental e nas demandas de preservação advindas da sociedade envolvente, e não no direito do indígena ou da comunidade ao seu território. Isso pode ser evidenciado, inclusive, em propostas de estudos sobre os parques indígenas. Vejamos:

A intrínseca relação desses povos com os ambientes naturais que habitavam, em uma concepção simbiótica da necessidade de preservar uma extensa área de natureza como forma de garantia de sobrevivências dos povos indígenas e de perpetuação de suas culturas. Um argumento a reforçar esta visão era o de resguardar uma área privilegiada e "intocada" para o desenvolvimento de pesquisas científicas para ampliar o conhecimento de características naturais e culturais de um Brasil em vias de profunda transformação (MENEZES, 1999 apud GUERRA, 2008: 152).

As áreas indígenas demarcadas na Amazônia Legal estão com sobreposição de outras figuras ambientais (parques, reservas, etc.), limitando a autogestão das sociedades indígenas que habitam estes territórios. No que diz respeito ao modo de produção cultural e econômico, as comunidades indígenas estão, pois, submetidas às normas de uso e manejo do espaço determinadas pelas agências estatais de regulação ambiental, e pela FUNAI, órgão que os tutelam.

A partir do Estudo desenvolvido pelo Instituto Socioambiental - ISA, em 2004, intitulado "Terras Indígenas e Unidades de Conservação da Natureza: O desafio da Sobreposição", e os mapas infra-apresentados, é possível compreender como a sobreposição de figuras ambientais em áreas indígenas demonstram a prevalência da ideia da ecologização na constituição dos territórios indígenas, e o quanto essa concepção inviabiliza o próprio exercício do direito, uma vez que estas figuras ambientais limitam as ações, e portanto a autonomia, das populações indígenas em seus territórios.

Do total de terras indígenas demarcadas 98,64% estão na Amazônia Legal. Desse total, cerca de 25% são áreas de sobreposição de unidades de conservação,

que devem seguir regras ditadas pela agência ambiental reguladora (RICARDO, 2004: 585; 665). A análise dos mapas a seguir indica com clareza a questão da sobreposição a que estamos nos referindo.

AS TERRAS INDÍGENAS NO PAÍS

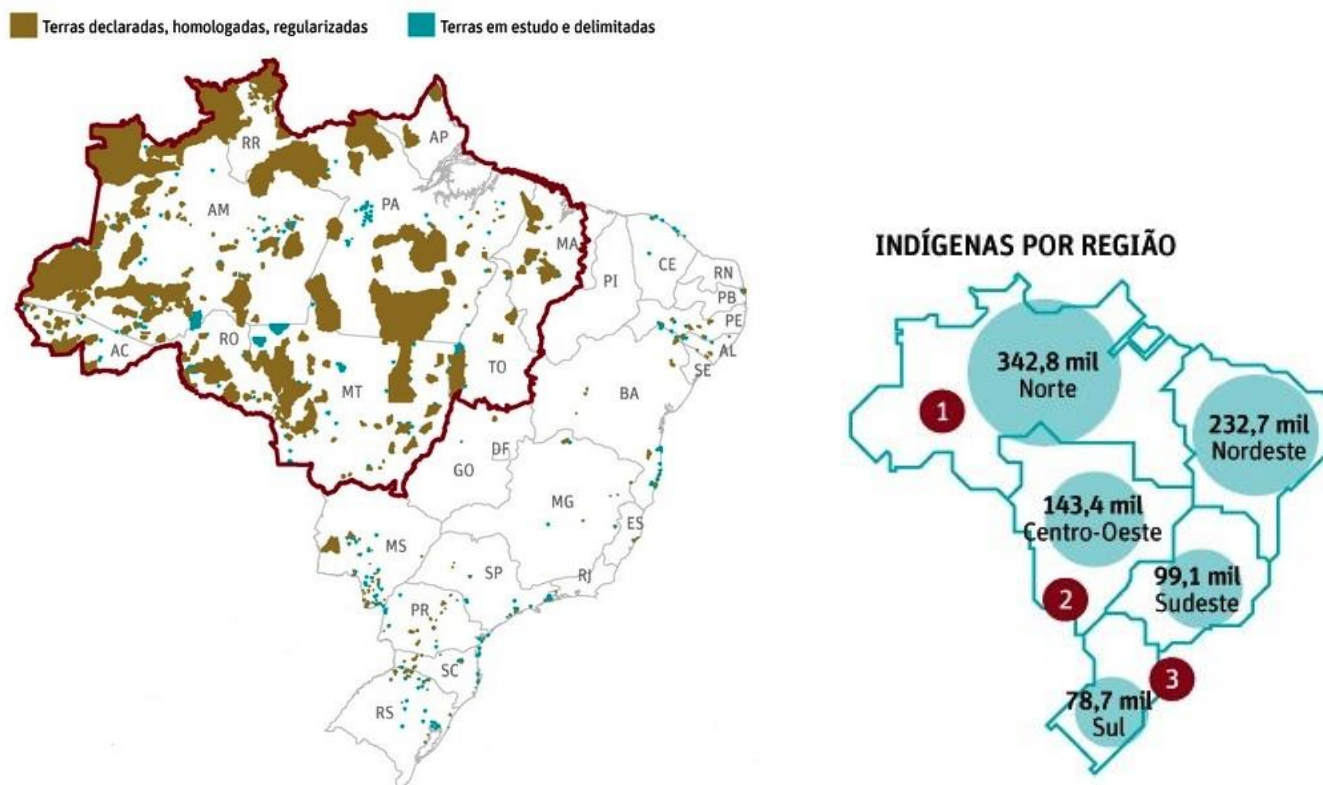


Figura 1. Mapas de demarcação de terras indígenas retirado da notícia "Entenda os Conflitos de demarcação de terras indígenas" do Jornal Folha, publicada no dia 15 de junho de 2013.

Observando o mapa acima, verifica-se que a concentração de terras indígenas demarcadas em área da Amazônia Legal é muito superior às áreas demarcadas no restante do país. Não que isso, por si só, seja um aspecto a ser tomado como negativo. Acontece que nas outras regiões do país, essa mesma dinâmica de garantia dos direitos indígenas não funciona. Como podemos perceber, nas outras regiões (nordeste, parte do centro-oeste, sul e sudeste), o percentual de demarcação de terras indígenas chega a menos de 2%, se considerarmos todas as áreas demarcadas, ao passo que temos mais de 40% das populações tradicionais situadas nessas regiões. Como já destacamos anteriormente as populações indígenas que não estão localizadas em áreas de interesse do movimento ambientalista, não têm suas demandas legitimadas e não conseguem efetivar o processo de demarcação.

O que desejamos enfatizar aqui é como se opera no concreto da ecologização das sociedades indígenas como agentes da proteção ambiental e as consequências dessa compreensão. Percebe-se que, para as sociedades indígenas que não estão em áreas de interesse de preservação ambiental, não lhes são asseguradas o direito de acesso à terra, ao passo que na região da floresta Amazônica, a sobreposição de áreas de preservação ambiental (UC's), ao mesmo tempo em que garante a demarcação do território, mitiga as possibilidades de autodeterminação dos povos que os ocupam.

As áreas ocupadas pelas sociedades indígenas (1,36%) em regiões que já foram fortemente exploradas, não têm peso nas demandas ambientais, pois o que se percebe é que diferentes vertentes do movimento ambientalista ainda assentam suas práticas naquilo que Diegues (2000) chamou de o mito moderno da natureza intocada. Os povos indígenas dessas regiões (nordeste, sul, sudeste e centro-oeste) têm pequenas áreas demarcadas para sua sobrevivência, que não garantem possibilidades de se reproduzirem fisicamente e culturalmente. Assim, o processo que aqui chamamos de ecologização das demandas indígenas acaba por legitimar a subalternização e a exclusão dos povos indígenas e, em decorrência, a negação dos seus direitos, sobretudo o direito ao território.

Não queremos aqui desconsiderar os vínculos que as sociedades indígenas construíram historicamente com o seu ambiente/território, mas como postula Castro, essa noção de meio ambiente deve ser levada em conta a partir da perspectiva cultural das comunidades indígenas concretas, respeitando inclusive a diversidade cultural que as constitui

a categoria de natureza e cultura, no pensamento ameríndio, não só subsumem os mesmos conteúdos, como não possuem o mesmo estatuto de seus análogos ocidentais, elas não assinalam regiões do ser, mas antes configurações relacionais, perspectivas móveis, em suma - pontos de vistas (2004:226).

Dentro destes termos não faz sentido continuar falando em conferir autonomia aos povos indígenas a partir da ideia de que a preservação da natureza é uma tarefa deles. O sentido que conferem ao que chamamos de natureza está para além do que pode ser compreendido sob os marcos do pensamento ocidental. Como colocou Souza Filho (1999), a materialidade é que pertence à cultura, que é interpretada por ela, e não ao contrário. Disto podemos analisar, que ambas se

subsomem no mesmo conteúdo, como colocou Castro (2004), impossível de ser pensadas a partir do dualismo moderno.

2. A CONTRIBUIÇÃO DO PENSAMENTO DESCOLONIAL ENQUANTO UMA POSSIBILIDADE TEÓRICA PARA ENTENDER O PROCESSO DE ECOLOGIZAÇÃO E A CONSTRUÇÃO DAS SOCIEDADES INDÍGENAS COMO SUJEITO DE DIREITO

No primeiro capítulo, buscamos analisar como ocorreu o processo de ecologização das demandas indígenas envolvendo uma aproximação estratégica entre o movimento ambientalista e o movimento indígena, sobretudo no que diz respeito à luta em defesa das demarcações de terras, ocorrendo, nesse processo, a reafirmação de uma identidade vinculada à ideia do bom selvagem/nativo ecológico. Indicamos, ainda, algumas consequências práticas negativas desse processo de ecologização na configuração do indígena como sujeito de direitos.

Neste capítulo, buscaremos discutir a relação estabelecida entre o processo de ecologização, como obstáculo para construção das sociedades indígenas enquanto sujeitos, e as sujeições produzidas a partir do que tem sido entendido como *colonialidade*. Organizamos nossa abordagem teórica a partir de três principais eixos. O primeiro consiste na criação da noção de raça, que passou a pautar as relações de poder entre as sociedades civilizadas e selvagens. Essa discussão é importante à medida que percebemos que o direito indígena ainda é construído pela noção de primitividade arraigada no nosso modelo de *indialogização*. A segunda refere-se ao eurocentrismo como modo de controle da produção de conhecimentos e subjetividades. O terceiro refere-se à biocolonialidade do poder, que discute de que maneira a natureza é apropriada no ecocapitalismo, abrindo a possibilidade da colonização das sociedades indígenas como conservadoras da biodiversidade. Por último, trataremos da possibilidade de descolonizar a produção do sujeito indígena, como única forma de enfrentarmos o processo de ecologização/negação do sujeito que experimenta o conjunto dessas comunidades.

2.1. O paradigma da questão indígena (?): Estratégias ecológicas para a construção de direitos indígenas no Brasil.

A década de 1990 inaugura uma nova fase de discussão da questão indígena no Brasil. Se em períodos anteriores a preocupação foi entender a posição a ser ocupada pelos povos indígenas em relação à construção da nação brasileira, atualmente a preocupação dos indigenistas está centrada basicamente na implementação dos direitos já conquistados na CF/1988. Em torno dessa preocupação, há certo consenso de que para se garantir as demarcações e manutenção das terras, o futuro da questão indígena e sua sobrevivência estão diretamente vinculados à manutenção da associação com as questões ambientais.

Mas, como discutimos no capítulo anterior, essa aproximação vai ser consolidada, sobretudo a partir da década de 1990. Trata-se, agora de discutir o processo consolidado, sobretudo, a partir da academia, que tornou possível essa aproximação. Qual seja o longo processo histórico de produção da subalternização dessas comunidades e a negação da diversidade cultural que as caracterizam. A própria identidade dessas diferentes comunidades foi historicamente negada e homogeneizada sob a denominação de “selvagens”, “silvícolas”, “bugres”, “índios”, etc.

Considerando a questão numa perspectiva histórica, se observa que as políticas indigenistas serviam como uma espécie de suporte para a viabilização da subalternização das sociedades indígenas. Essa subalternização foi socialmente legitimada a partir de duas grandes frentes: uma vinculada à academia e outra ao Estado. A primeira produzindo explicações “científicas” para a inferiorização e subalternização dos povos indígenas, e a segunda realizando na prática a expropriação dos direitos dessas comunidades.

A partir da década de 1970, concomitante à organização do movimento indígena contemporâneo, vai tomando corpo uma nova vertente do pensamento indigenista, que busca dar suporte às populações indígenas para a conquista de um protagonismo no cenário político. Os direitos constitucionais positivados em 1988 são um emblemático exemplo das conquistas entre as alianças indígenas e indigenistas (sociedade envolvente que apoia causas indígenas). Tanto no âmbito político, jurídico e social, essa aliança se consolidou no sentido de ampliar as discussões e favor da efetivação dos direitos indígenas. Portanto, nossas discussões nesse tópico não se tratam de colocar em questão a contribuição dos movimentos indigenistas contemporâneos para as conquistas no campo dos direitos indígenas. Trata-se, no entanto, problematizar a vertente desse pensamento

indigenista que emerge na década de 1990 e se coloca como ator fundamental na construção das estratégias ecológicas. Como já discutimos, essas estratégias podem resultar numa impossibilidade do reconhecimento das sociedades indígenas como sujeitos de direito. O problema, no nosso modo de ver, é que a ecologização traz consigo a reafirmação de uma identidade subalternizada, ao mesmo tempo em que retira das comunidades o seu protagonismo, uma vez que a ecologização requer que as sociedades indígenas incorporem uma identidade, que historicamente as subalternizaram, submetendo-se a um discurso dominante sobre preservação do meio ambiente.

Tomaremos alguns autores para discutir essas estratégias que buscam solucionar os conflitos entre os interesses indígenas e ambientais. Começaremos com Cunha (1994), que defende a ideia do bom selvagem para a constituição de territórios indígenas, e Lauriola que apresenta a sua sugestão de propriedade comum (2005). Após, é necessário ressaltar a figura proposta no projeto de lei que criou o SNUC, Reserva Indígena de Recursos Naturais – RIRN, encampada por Santilli (2005). De outro lado, não só questões relacionadas às territorialidades indígenas estão sendo postas no debate acadêmico brasileiro, mas outros problemas, como o caráter preservacionista indígena como modelo para demais sociedades tradicionais (ALMEIDA, 2009) e a mercantilização de subjetividades (FARIAS, 2012), colocam a necessidade de pensar o contexto que se inserem essas discussões. O que nos preocupa é o fato desses debates serem feitos sem nenhum questionamento sobre os seus pressupostos, apenas buscam efetivar estratégias que produzem mais prejuízos que benefícios às sociedades indígenas, postergando a possibilidade de discussão sobre as relações de poder que estão estabelecidas no processo de ecologização.

A antropóloga Manuela Carneiro da Cunha no artigo *o futuro da questão indígena* publicado em 1994, e posteriormente republicado em 2012, propõe que a questão indígena seja discutida a partir de uma aproximação com as questões ambientais, no sentido de “convergir os direitos indígenas com os interesses da sociedade brasileira como um todo” (1994: 136). Embora a autora reconheça que as sociedades indígenas tenham direitos históricos sobre suas terras demarcadas, advoga que esses “direitos não devem ser pensados como um óbice para o resto do país: ao contrário, são *pré-requisito (sic)* da preservação de uma riqueza ainda inestimada, mas crucial” (CUNHA, 1994: 133, *grifos nosso*).

Partindo da ideia de que a maioria da sociedade vê nas demandas indígenas um óbice ao desenvolvimento do país, o que Novaes (2008) chama de representação do mal selvagem, ou seja, aquele que atrapalha o progresso, Cunha (1994) vê na aproximação com a questão ecológica uma forma de eliminar esse óbice. Ela argumenta em favor dessa aproximação como uma possibilidade estratégica de alavancar as demandas indígenas a partir da incorporação do discurso preservacionista presente no movimento ecológico.

A ideia de Cunha vem ao encontro das discussões que estavam sendo produzidas na época, sobretudo, devido a Convenção sobre Diversidade Biológica (1994). Segundo Cunha, “a floresta amazônica e a biodiversidade interessam ao mundo e o mundo está disposto a pagar por elas. Já há mecanismos como, por exemplo, o Fundo Global de Meio Ambiente, gerido pelo Banco Mundial” (1994: 134). A autora coloca o argumento ambiental enquanto uma possibilidade estratégica de concretização dos direitos indígenas. Entende que o “o apelo ambiental preservacionista” funcionaria como um elemento decisivo para que a sociedade envolvente fosse favorável às demarcações de terras indígenas e a manutenção pelas comunidades indígenas desse direito.

Para que as bandeiras indígenas se unam com as causas ambientais, é necessário reforçar junto à sociedade envolvente a ideia do bom selvagem, aquele que vive em constante simbiose com a natureza (NOVAES, 2008). Cunha alerta que para essa empreitada, a cultura não deve ser tratada como uma coisa, mas sim como um processo, portanto nega qualquer essencialismo conferido às sociedades indígenas.

Volta à surrada idéia (*sic*) do bom selvagem ecológico? Sim e não. Sim, como possibilidade de um papel importante para os índios no nosso futuro comum; não, porque esse papel não repousa sobre alguma essência que lhes seja atribuída. A posição dos índios no Brasil de hoje e de amanhã desenhar-se-á na confluência de várias opções estratégicas, tanto do Estado brasileiro e da comunidade internacional quanto das diferentes etnias. Trata-se de parceria. (1994: 134)

Assim, a autora vincula a possibilidade de as sociedades indígenas terem “um papel importante para o nosso futuro comum” com a incorporação da identidade ecológica do bom selvagem, e ressalta que a cultura não pode ser considerada como coisa, nem essa identidade uma essência a eles atribuída. Bem verdade que na antropologia, a cultura não é mais vista como algo reificado, mas enquanto um processo, por isso que não faz sentido falarmos em aculturação, uma vez que a

cultura não se perde, ela se produz a partir da dinâmica vivenciada por determinada coletividade (NOVAES, 1993). De outro lado operacionalizar essa concepção de cultura nas demais instâncias que trabalham com as questões indígenas tem se mostrado um desafio permanente. Ao analisarmos os autos dos processos no terceiro capítulo, poderemos perceber quais as concepções de cultura e identidade adotadas pelo poder judiciário. Em nenhum momento, os juízes ou ministros abandonaram as categorias tão criticadas na antropologia como: silvícola, aculturado, primitivo, selvagem, etc. que apenas denotam o quanto a cultura é reificada e as identidades são consideradas fixas, congeladas. Qualquer esforço para julgar os direitos indígenas se mostrou um esforço em analisar em que medida o grupo em questão obedeceria ou não aos padrões identitários e culturais fixados a partir da concepção do julgador, que sempre estava vinculada à uma representação colonial, primitiva e romantizada das sociedades indígenas.

Dessa forma, percebe-se que Cunha (1994) propõe uma reocupação semântica da representação social do bom selvagem, no sentido de incorporarmos os benefícios que poderiam ser obtidos nesse empreendimento, e afastarmos os eventuais prejuízos. A dificuldade aqui é não levar em conta, nessa estratégia, as intrínsecas relações de poder que perpassam o disputado campo da questão indígena.

Todas as vezes que o apelo ambiental é decisivo para o debate sobre as questões indígenas, a identidade ecológica do bom selvagem é requerida como um critério de verificação do direito a ter direito. E, com base nesse argumento observam-se mais direitos indígenas sendo negados do que efetivamente assegurados. Quando assegurados, é retirada qualquer possibilidade das sociedades indígenas gerirem suas terras, pois há uma padronização do *modus operandi* que deve assumir. Em qualquer circunstância esse condicionante seria uma limitação à autonomia das comunidades. Mas ele se faz ainda mais violento na medida em que padroniza e impõe os parâmetros para a relação sociedade-natureza baseados na concepção moderna dessa relação, concepção essa que não é partilhada pela grande maioria das comunidades indígenas.

O reforço dessa estratégia homogeneizante traz consigo o reforço da armadilha que ela carrega. Acredito que Quijano toca o cerne da questão ao afirmar que:

Sin embargo, quizá la mayor parte de la literatura [sobre questão indígena] se refiere al tema de la identidad, aunque más bien como una demostración de la infinitud del discurso sobre la cultura, etcétera, en fin, de la siempre creciente familia de términos que envuelven la cuestión de la identidad *para mantenerla lejos de la cuestión de poder*. (2014: 635, *grifos nossos*)

Quijano (2014) denuncia a discussão sobre os direitos indígenas atualmente, na qual nos preocupamos com questões que na verdade nos distanciam da compreensão da dinâmica de produção da dominação e da distribuição de poder. Este aspecto será abordado nos próximos tópicos.

A estratégia de ecologização das sociedades indígenas produziu diversas questões que estão longe de serem resolvidas. Reconhecemos que nessa linha de pensamento não há espaço para a produção das sociedades indígenas como sujeitos de direito. No entanto ela segue sendo a estratégia hegemônica na arena de lutas em favor do direito das comunidades indígenas à terra. Dessa arena emergem vários elementos produtores de conflitos. O mais proeminente diz respeito à sobreposição de áreas de Unidades de Conservação (UCs) e Terras Indígenas (TI).

Lauriola entende que aquilo que se desenhou como uma aliança, aos poucos se transformou em conflitos, uma vez que as sobreposições das TIs e UCs coloca diretamente o embate entre o direito ambiental e o direito indígena. A tese de Lauriola é de que esses conflitos “pode(m) ser relacionado(s) com algumas tendências prevalentes na ecologia global” (2005: 207). Para o autor, as discussões sobre esses conflitos devem ser pensadas a partir do intrínseco caráter preservacionista das populações indígenas, ou seja, o eixo continua sendo considerar as políticas indigenistas como base para políticas de conservação. E nessa esteira ele propõe duas soluções para as situações de conflito resultantes da sobreposição das UCs em TIs. A primeira consiste em direcionar os recursos financeiros para as demarcações de Terras Indígenas e gestão dessas áreas que antes seriam destinados para projetos ecológicos e de preservação do meio ambiente em Unidades de Conservação. Lauriola se apoia no seguinte argumento: embora não haja um apoio financeiro para demarcação de terras indígenas compatível com o apoio dado para projetos ligados às Unidades de Conservação, “a degradação ambiental é significativamente menor onde Terras Indígenas foram legalmente reconhecidas e protegidas” (2005: 216). Portanto, se organismos internacionais pretendem preservar o meio ambiente, os seus esforços devem ser direcionados para terras indígenas.

A segunda solução proposta pelo autor busca conciliar institucionalmente os interesses indígenas e os ambientais, que apenas aparentemente seriam conflitantes (LAURIOLA, 2005). Lauriola propõe o reconhecimento das TIs como propriedade comum no sistema jurídico brasileiro, que seria possível a partir da “abordagem etnoecológica direta no campo (...), junto ao seu papel efetivo e potencial em termos de conservação” (2005: 220). A ideia de propriedade comum foge da dicotomia pública e privada, uma vez que podemos defini-la “como um modo de apropriação por um grupo bem definido de usuários, regulado por regras definidas pelo mesmo grupo” (LAURIOLA, 2005: 220).

Quanto à primeira solução, é preciso destacar que ela já está sendo operacionalizada, uma vez que podemos encontrar financiamentos de países desenvolvidos para apoiar a demarcação de terras indígenas na Amazônia. Esses financiamentos são fornecidos dentro de um programa internacional que tem como finalidade resguardar a biodiversidade da Amazônia. Vejam bem, significa que as populações indígenas são interessantes nesse empreendimento como instrumentos para garantir a preservação de determinadas áreas. Um dos pontos positivos seria a possibilidade de que as sociedades indígenas pudessem gerir as regras aplicáveis em suas terras/reservas, ou seja, autonomia para decidir a melhor forma de uso. No entanto, acontece o inverso, uma mitigação da autonomia indígena na gestão de suas terras, tanto pelo desenvolvimento de uma identidade vinculada ao ecológico (ecologização) cujo reconhecimento social envolve critérios muito bem definidos do que se entende como *índio*, quanto pela criação de Unidades de Conservação em áreas indígenas, em que há a aplicação direta do direito ambiental, que muitas vezes é conflitante com as normas e costumes indígenas.

Como pudemos apontar acima, Lauriola tenta incorporar o sistema ambiental ao indígena. Santilli (2005), ao contrário, propõe a incorporação dos territórios indígenas pelo direito ambiental. Segundo essa autora, os territórios indígenas são unidades de conservação socioambiental excluídos do Sistema Nacional de Unidade de Conservação – SNUC. Apesar de reconhecer a diferença jurídica para constituição de uma UC e a declaração de uma TI, a autora coloca que

certo é que as políticas de conservação da diversidade biológica não podem excluir as terras indígenas. Para que se tenha uma idéia (*sic*) da relevância estratégica do papel das terras indígenas na conservação da diversidade biológica, o seminário “Consulta de Macapá”, promovido pelo Ministério do Meio Ambiente, por meio do Programa Nacional de Diversidade Biológica

(Pronabio), com a participação de um conjunto de instituições, chegou à conclusão de que nada menos do que 40% das áreas de extrema importância biológica e 36% das de muito alta importância biológica na Amazônia estão inseridas em terras indígenas. (SANTILLI, 2005: 113)

A partir desse argumento, Santilli ressalta a importância que teve a proposta do ISA para inserir na Lei 9.985 de 2000 a categoria de Unidade de Conservação chamada *Reserva Indígena de Recursos Naturais – RIRN*. Conforme constou na proposta, a RIRN é uma “unidade de conservação federal que se destina à proteção dos recursos ambientais existentes em terras indígenas” (SANTILLI, 2004: 17). É importante ressaltar as consequências da incorporação do direito indígena pelo direito ambiental: essa ideia na nossa forma de ver, se coloca na contramão da construção das sociedades indígenas como sujeito de direito.

A expansão do direito ambiental para a esfera do direito indígena não tem como objetivo empoderar as sociedades indígenas e efetivamente constituir-las como sujeitos. Ela, ao contrário, produz certo encobrimento da necessária discussão sobre a distribuição de poder entre as comunidades o Estado e a sociedade envolvente. O objeto central do direito ambiental é a preservação ecológica, e uma terra indígena não pode ter sua gestão focada essencialmente nesse aspecto. Ou seja, a terra tem para as comunidades indígenas muitas outras funcionalidades. E estas não podem ser hierarquizadas ou subsumidas na ordem regrada em função do direito ambiental e pelos órgãos fiscalizadores do cumprimento deste. Santilli advoga que a referida proposta “solucionaria grande parte das superposições de unidades de conservação com terras indígenas” (2005: 116), mas, entendemos que essa solução é viável apenas da perspectiva do direito ambiental, para as comunidades indígenas significa reiterar o processo de subalternização que historicamente vem se produzindo.

A defesa da sobreposição entre UCs e TIs³¹, carregam ainda outros aspectos que merecem ser problematizados. O primeiro consiste em eleger as sociedades indígenas como modelo preservacionista para demais sociedades tradicionais - como se o próprio caráter preservacionista conferido às sociedades indígenas já não fosse um modelo imposto por uma padronização regida a partir do discurso ambiental. Segundo Almeida (2009), isso decorre da associação entre as populações indígenas, os conhecimentos tradicionais e a conservação ambiental. Essa associação ao mesmo tempo em que carrega em si a reafirmação da

³¹ Para uma descrição bem mais detalhada *Vide* RICARDO, Fany (org.) (2004), *Terras Indígenas & Unidades de Conservação da natureza: o desafio das sobreposições*. São Paulo: Instituto Socioambiental.

promessa moderna (ou seria um fetiche?) de conciliar *ad eternum* desenvolvimento econômico e preservação ambiental, alça à linha de frente no cumprimento dessa promessa as populações indígenas e tradicionais.

A ideia das sociedades indígenas como modelo para as demais sociedades tradicionais está assentada em duas premissas. A primeira é que as sociedades indígenas são naturalmente preservacionistas, dispendo de uma essência que deveria ser incorporada pelas sociedades tradicionais. A segunda consiste em distinguir as sociedades indígenas de sociedades tradicionais justamente pelo caráter preservacionista. Contudo, as sociedades tradicionais não são culturalmente preservacionista, é para tanto é necessário realizar um pacto em troca de alguns benefícios territoriais (ALMEIDA, 2005). A concepção trazida por Almeida para fazer essa distinção consiste em considerar que as sociedades indígenas são culturalmente/naturalmente conservacionistas, já “as populações tradicionais são grupos que estão lutando para conquistar uma identidade pública conservacionista que inclui características, como o uso de técnicas ambientais de baixo impacto” (ALMEIDA, 2009: 300).³²

O que queremos destacar é o caráter universal do processo de ecologização, que busca estender para todas as sociedades que lidam diretamente com terra uma narrativa sobre preservação da natureza, que desconsidera as diversas formas de apropriação e concepção que se tem em torno dessa variável.

Promover as práticas indígenas como modelo para as sociedades tradicionais ou modelo de conservacionismo carrega, além dos limites já apontados, a impossibilidade de definir a partir das práticas indígenas esse modelo. A relação das comunidades indígenas com a natureza é tão diversa quanto são diversos os grupos e suas concepções culturais acerca dessa relação. Como construir esse modelo é, então, uma pergunta para a qual não é possível produzir resposta minimamente aceitável. E caso isso fosse feito, significaria a reprodução da subalternização indígena – na medida do reforço do processo de homogeneização cultural – agora estendida às populações tradicionais.

O que chamamos de “caráter conservacionista” das sociedades indígenas na verdade é uma invenção que leva em conta uma visão produzida ainda no

³² Essa distinção entre as sociedades indígenas e tradicionais consta na página do Instituto Socioambiental. Veja <https://uc.socioambiental.org/territ%C3%B3rios-de-ocupa%C3%A7%C3%A3o-tradicional/quem-s%C3%A3o-as-popula%C3%A7%C3%B5es-tradicionais> Acessado em 25 de julho de 2016.

colonialismo, sobre o termo genérico “índio”. Muito por isso que a identidade ecológica do bom selvagem faz tanto sucesso, pois ela concentra todas as características que o ocidente busca idealmente em um “nativo ecológico”, sendo que qualquer “desvio” que uma coletividade fizesse em relação a esse modelo, resultaria no questionamento social (e jurídico) do seu *status* de *índio*, e, portanto ao questionamento de todos os seus direitos.

De outro lado, forçar as sociedades tradicionais a realizarem pactos “em troca de algum tipo de benefício e, sobretudo de direitos territoriais” (ALMEIDA, 2009: 300), é algo também problemático, principalmente quando as sociedades indígenas lhes servem como modelo. Isso porque da forma que está desenhada no nosso ordenamento jurídico, as próprias sociedades indígenas não têm direitos territoriais. Como ficou evidenciado com o julgamento da ação popular – pet. 3.388, o usufruto dessas sociedades está condicionado a toda uma série de outras normas relacionadas à proteção do meio ambiente, à soberania nacional, à proteção de fronteiras, etc. A mitigação da soberania e autogestão dos indígenas sobre seus territórios seria estendida também às populações tradicionais. No caso específico do meio ambiente, Leitão destaca que o Estado, ao criar Unidades de Conservação, “afeta as condições de reprodução sociocultural de determinados grupos humanos, que de uma hora para outra passam a ter os seus modos tradicionais de vida ameaçados” (2004: 22).

Há ainda outro debate desencadeado pela produção dos indígenas como modelo de sociedades conservacionistas. Esse debate consiste na inserção das sociedades indígenas nos mercados de quarta geração, aqueles em que se negociam bens por meio de valores agregados do conhecimento indígena e local. Segundo Almeida, as sociedades indígenas “entraram no mercado emergente dos ‘valores de existência’, como a biodiversidade e as paisagens naturais” (2009: 189). Essa questão é mais bem explicada por Novion (2011: 119), que sintetiza nos seguintes moldes o efeito desse processo sobre a questão da identidade indígena:

Os Povos indígenas e comunidades tradicionais, que historicamente preservam o meio ambiente e usaram de modo consciente e sustentável seus recursos e serviços, são também responsáveis pelo fornecimento desses serviços ambientais, são o que se chama provedores de serviços ambientais. Ao permitir que o ambiente mantenha suas características naturais e siga fornecendo os serviços ambientais, esses povos e comunidades garantem o fornecimento dos serviços ambientais que são usados por todos. Os serviços de preservar a natureza e suas características, conservar a biodiversidade, fornecer água de qualidade

(porque preservar a mata na nascente e na margem do rio) tem um custo para povos indígenas e comunidades tradicionais, e por isso surgiu à discussão sobre mecanismo de remuneração ou compensação para aqueles que conservam e garantem o fornecimento dos serviços ambientais, a essa remuneração chamou-se pagamento por serviços ambientais.

O que se torna mercadoria não é a biodiversidade em si, mas “os processos, práticas e atividades tradicionais dos povos indígenas [...] que geram a produção de conhecimentos e inovações relacionados a espécies e ecossistemas que dependem de um modo de vida estreitamente relacionado com a floresta” (SANTILLI, 2005: 136). O principal questionamento sobre esse processo centra-se na mercantilização de subjetividades ecológicas e outros movimentos identitários produzidos a partir de, e em diversos, campos simbólicos (FARIAS, 2012).

Com esse debate posto a partir das discussões acadêmicas sobre as questões indígenas, é possível perceber um movimento convergente no campo das discussões jurídicas. As discussões centram-se em analisar a natureza jurídica da TI quando sobreposta a uma Unidade de Conservação, ao invés de se questionar “a perfeita adequação entre esses dois institutos” que tanto é difundida. Foi exatamente essa ideia que levou o STF a reconhecer no julgamento Raposa Serra do Sol – pet. 3.388, que a sobreposição entre TIs e UCs se trata de dupla afetação. A discussão desse julgamento será mais bem avaliada no capítulo subsequente. Porém, buscaremos analisar aqui um dos principais fundamentos utilizado para a construção de um entendimento pacífico sobre a sobreposição de figuras ambientais em terras indígenas.

Segundo o Procurador da República, Luís Wanderley Gazoto, quando vai analisar conflitos jurídicos entre TIs e UCs, a principal justificativa para assegurar os direitos indígenas à terra não tem assento apenas na histórica dívida social, mas afirma que quando o constituinte reconheceu o direito originário das sociedades indígenas, o fez “pela sua forma cultural e tradicional de relação com o meio ambiente, que, por si, é preservacionista” (GAZOTO, 2007: 21). Portanto, assentado na perspectiva do autor, podemos concluir que não há que se falar em incompatibilidade entre o direito indígena e ambiental, já que do ponto de vista constitucional, devido o caráter preservacionista das sociedades indígenas, ambos têm as mesmas finalidades.

Percebe-se que Gazoto defende uma tese equivalente á uma função preservacionista (ou ambiental, como alguns chamam), que recairia sob as terras

indígenas. A função ambiental funcionaria como uma contrapartida das sociedades indígenas pelo usufruto e a segurança jurídica de permanecerem na terra. Seria, então, possível dizer que, diante do nosso ordenamento jurídico atual inaugurado pela CF de 1988, do ponto de vista formal houve uma superação da visão assimilacionista³³. É possível depreender dessa posição que as terras indígenas, uma vez demarcadas, não deixariam mais de existir como tais³⁴. Em que pese essa garantia estar diretamente vinculada à preservação da natureza.

Essa tese, defendida por Gazoto é igualmente endossada por outros autores que consideram as terras indígenas “devem desempenhar uma função social ligada à preservação ambiental e conservação dos valores culturais de seu povo” (SILVA, *et al.* 2013: 51)

A formulação dessa tese apenas foi possível com as discussões produzidas a partir da conferência Eco – 92, ocasião em que as populações indígenas emergiram como principais protagonistas para a preservação do meio ambiente (JÓFEF-KAINGÁNG, 2006). Não é demais ressaltar que o surgimento das identidades relativas ao nativo ecológico e ao bom selvagem ecológico também foram reafirmadas a partir das discussões elaboradas nesse período.

A tese de que a Constituição de 1988 atribuiu uma função ambiental para as terras indígenas sinaliza o modo como o processo de ecologização das sociedades indígenas é assimilado pelo pensamento jurídico brasileiro, que a partir dessa noção dirige seu olhar para a legislação existente, procurando a partir dessa noção identitária atribuída às comunidades indígenas equacionar as demandas e conflitos que envolvem a demarcação de TIs. A atribuição de uma função ambiental para às terras indígenas não marcou a tônica das discussões por ocasião da Assembleia Nacional Constituinte. Conforme analisamos no capítulo I, na década de 1980 a principal preocupação com a questão indígena no Brasil estava relacionada ao paradigma assimilacionista e à luta pela continuidade das demarcações das TIs, concentrando-se na luta por conquista de direitos territoriais (LACERDA, 2008; 2014). O principal apoio para as demandas indígenas vinha de setores ligados à

³³ Apenas formal porque iremos perceber em alguns julgados que serão analisados no tópico subsequente que esse paradigma está totalmente presente e serve para pautar direitos indígenas ainda hoje.

³⁴ Embora haja a PEC – 215/00 tramitando no poder legislativo para transferir a competência do poder, que poderá ser revisada os limites de demarcação, bem como nos julgamentos analisados no próximo capítulo em que se afirma que num futuro próximo haverá a possibilidade de se desconstituir terras indígenas demarcadas (pet. 3.388).

igreja católica (CIMI), Associação Brasileira de Antropologia (ABA) e a Ordem de Advogados do Brasil (OAB) (BICALHO, 2010). A adesão ambientalista para as demarcações de terras indígenas vai ocorrer de maneira a se fazer notar somente após a promulgação da Constituição Federal de 1988, quando, no bojo da preparação para a Rio-92 se projeta nas comunidades indígenas a potencialidade inata para a preservação ambiental.

Embora na constituinte houvesse a possibilidade de discutir a própria concepção de Estado, da distribuição de poder, e do modelo de nação, a União das Nações Indígenas optou por apresentar um “Programa Mínimo” sobre os direitos indígenas³⁵.

As discussões que marcaram a década de 1980 da perspectiva da luta das comunidades indígenas por reconhecimento de direitos esteve mais próxima das questões voltadas para construção das sociedades indígenas como sujeitos de direitos, principalmente por meio de propostas que estavam relacionadas a outros eixos, como por exemplo, distribuição de poder e concepções pluriétnicas do Estado brasileiro. E foi nessa perspectiva, inclusive, que a CNBB e o CIMI apresentam a proposta acima referida.

As preocupações de cunho ambiental vão ganhando relevo no bojo das discussões preparatórias para a Rio-92 e permanecem depois dela. Portanto elas realmente ganham folego – sobretudo no que diz respeito à incorporação das sociedades indígenas – no início da década de 1990, e não no contexto da Constituinte como postula Gazoto (2007). É somente a partir da década de 1990, que a discussão sobre a possibilidade do caráter plurinacional do Estado brasileiro vai perdendo força e cedendo espaço para a emergência do que analisamos como processo de ecologização das sociedades indígenas.

O protagonismo indígena ambiental ganha força, enquanto promessa de inserir essas populações indígenas no mercado capitalista, em meados da década de 1990. A partir daí o conhecimento tradicional emerge como principal produto dessas comunidades – isso ocorre principalmente pelo sucesso que foi a

³⁵ Contudo, como já dissemos em outra oportunidade, se colocando como agentes *avan le letre* o CIMI e a CNBB decidem apresentar na Constituinte uma proposta conjunta que teve uma repercussão bastante negativa. Apresentada à Subcomissão da Nacionalidade, da Soberania e das Relações Internacionais, vinculada à Comissão da Soberania e dos Direitos e Garantias do Homem e da Mulher, a proposta visava reconhecer o caráter plurinacional do Estado brasileiro, na qual “o Brasil era visto como uma ‘República Federativa e pluriétnica, constituída, sob o regime representativo, pela unidade indissolúvel dos Estados, do Distrito Federal, dos Territórios e das Nações Indígenas” (LACERDA, 2014: 181).

negociação internacional da Convenção de Diversidade Biológica – ao mesmo tempo em que essas populações são alçadas, a partir desses vínculo considerado ancestral com o meio ambiente, à condição de principais agentes no combate à principal problemática moderna: a questão ambiental.

Assim como na propriedade privada em que o Estado pode intervir para fazer garantir a efetivação da função social, embasado na tese da função preservacionista das terras indígenas, Gazoto observa que “o direito de uso das terras pelas comunidades indígenas não é absoluto, sendo-lhe reconhecido na medida em que sua cultura é conservacionista, podendo haver intervenção do Poder Público na hipótese de haver seu desvirtuamento.” (2007: 22). O que o autor quer ressaltar é o caráter coercitivo que o Estado pode dispor para fazer cumprir a função preservacionista em terras indígenas, e mais, que o direito indígena à terra é reconhecido em decorrência e consonância com sua cultura conservacionista. Embora possamos entender que se trata de um pensamento de cunho radical, em certa medida, podemos verifica-lo em operação na prática. Nos embates processuais, o caráter conservacionista das sociedades indígenas configura como o elemento decisivo para efetivação da demarcação das terras indígenas, em outros, pode até aparecer de forma mais implícita, mas não deixa de pautar a discussão sobre o direito à terra.

2.2. Outras gramáticas: Ecologização das Sociedades Indígenas na perspectiva decolonial

Como analisamos acima, uma parte dos expoentes pensadores brasileiros sobre as questões indígenas busca construir estratégias baseadas em argumentos ecológicos, argumentando em favor de certa “comensalidade” entre as necessidades indígenas e a preservação ambiental. Em termos propositivos isso se dá, sobretudo, pela discussão de soluções para os conflitos entre sobreposições de unidades de conservação em terras indígenas, e a forma de inserção das sociedades indígenas num mercado ecológico. Nossa conclusão consiste em reconhecer a difícil tarefa de discutir os direitos indígenas tendo por base argumentos ecológicos, pois entendemos que no processo de ecologização as sociedades indígenas são compreendidas como instrumentos para a preservação ambiental. Isso retira a

possibilidade de outros cenários possíveis, em que as discussões sobre os direitos indígenas sejam pautadas na possibilidade de efetivamente constituírem-se como sujeitos de direitos.

Da forma que está articulada a conciliação entre povos indígenas e a preservação ecológica se torna invisível o eixo central da questão que a discussão sobre os direitos indígenas deve enfrentar. É nesse sentido que corroboramos com aquilo que coloca Quijano:

Dos de las cuestiones que con respecto al ‘movimiento indígena’ no son aún suficientemente discutidas pero, que a mi juicio son, podrían ser, las de más decisiva reverberación sobre la próxima historia latino-americana: su relación con el Estado-Nación y con la democracia dentro del actual patrón del poder” (2014: 636).

Aníbal Quijano (2014) chama atenção para questões cruciais como a distribuição de poder, autoderminação, autonomia, representatividade, questões, que a nosso ver, se ligam diretamente à construção/reconhecimento das sociedades indígenas como efetivos sujeitos de direitos. Temas esses que não são efetivamente discutidos se considerarmos os rumos adotados nos debates feitos pelo pensamento indigenista dominante a partir do paradigma ecológico, como buscamos elucidar no tópico anterior.

A própria história de luta indígena por direitos testifica o distanciamento da construção dessas sociedades como sujeito, uma vez que as discussões sobre plurinacionalidade, representatividades, autodeterminação e autonomia realizadas em torno da constituinte em 1987 foram paulatinamente abandonadas no debate nacional sobre a questão indígena em favor da ideia de um protagonismo ecológico inaugurado na década de 1990. Portanto, se faz necessário discutir os direitos indígenas por meio de outras gramáticas, nas quais sejam possíveis formulações que possam efetivamente proporcionar às sociedades indígenas um tratamento como sujeitos jurídicos reconhecidos.

Nesta perspectiva é que submetemos ao escrutínio das reflexões produzidas no âmbito do movimento epistemológico colonialidade/modernidade, para entender o processo de ecologização que tem pautado a relação comunidades indígenas e sociedade envolvente. Ademais de ser esse movimento uma nova perspectiva para analisarmos as sociedades que historicamente foram inferiorizadas no processo de constituição do padrão mundial de poder, o reordenamento epistemológico que propõem pode oferecer “releituras históricas e problematizar velhas e novas

questões para a América Latina” (BALLESTRIN, 2013: 89). Ou seja, do ponto de vista metodológico, discutir a construção das sociedades indígenas como sujeitos de direito não faz sentido se tivermos por base as teorias de direito construídas desde a modernidade, e ainda, o argumento ecológico sobre o caráter preservacionista das sociedades indígenas, que nos leva a crer num falso protagonismo de uma questionável identidade ambiental. Contudo, se passarmos a enxergar a dinâmica de constituição do campo da questão indígena a partir de outras perspectivas – aqui apresentaremos a perspectiva da colonialidade –, o problema de construir as sociedades indígenas como sujeitos passa a compor o centro da discussão, trazendo para o debate problemas, até então invisibilizados.

Acreditamos que a partir desse pensamento teremos melhores condições de entender em que medida o processo de ecologização das sociedades indígenas é produto de um sistema de dominação construído pela colonialidade, nas suas mais distintas formas e âmbitos de atuação. Abre-se a possibilidade de se pensar e buscar um caminho contra hegemônico ou descolonial, uma superação do paradigma ecológico sobre os direitos indígenas, ao mesmo tempo em se abriam outros caminhos possíveis para a construção das sociedades indígenas como sujeitos.

2.2.1. Movimento Epistemológico Colonialidade/Modernidade

O pós-colonialismo, ademais de reportar a um período histórico posterior à descolonização de alguns países do terceiro mundo, principalmente nos continentes africanos e asiáticos também “se refere a um conjunto de contribuições teóricas oriundas principalmente dos estudos literários e culturais, que [...] ganharam evidência em algumas universidades dos Estados Unidos e da Inglaterra” (BALLESTRIN, 2013: 90). Como destaca Bonicci, o pós-colonialismo ganhou visibilidade na década de 1970 com os “Estudos pós-coloniais iniciados na academia ocidental a partir do Orientalismo (1978), de Edward Said (1935-2003), que analisou a fabricação e a construção ocidental do Oriente” (2005: 183). A partir daí várias outras literaturas passaram a contribuir para o pensamento pós-colonial no sentido de questionar as bases em que se assentavam o colonialismo. A discussão sobre

colonialismo possibilitou o surgimento de várias outras teorias que buscavam entender a dinâmica social imposta pelos países colonizadores aos colonizados.

Contudo, o pós-colonialismo – assim como a maioria dos “pós” que emergiram a partir da década de 1960 – se tornou uma espécie de moda acadêmica, embora tenha chegado tardiamente na América Latina, aparecendo aqui “como categorias fundamentais para observar as lógicas coloniais modernas, sendo os estudos pós-coloniais convergentes com os estudos culturais e multiculturais” (BALLESTRIN, 2013: 94). Quer dizer, do ponto de vista acadêmico a crítica pós-colonial teve pouca inserção, uma vez que eram desenvolvidas na maior parte por pensadores a partir do ocidente para entender as questões coloniais do continente africano e asiático.

As discussões pós-coloniais voltavam-se para o estudo daquelas colônias que num período mais recente, haviam passado por um processo de dominação política, econômica e geográfica, desconsiderando outros processos coloniais, que embora mais antigos, tiveram um papel importante na construção do paradigma da colonialidade, como o caso da colonização da América Latina. Daí a crítica relacionada às histórias coloniais, que guardam certas especificidades que não poderiam ser reduzidas a conceitos produzidos para entender outros contextos. Isso ganha respaldo nas discussões empreendidas pelos pensadores latino-americanos, em que “afirma(m) que las teorías poscoloniales tienen su *locus enuntiationis* en las herencias coloniales del imperio británico y que es preciso, por ello, buscar una categorización crítica del occidentalismo que tenga su *locus* en América Latina” (CASTRO-GOMEZ, 1998: 17).

A partir dessa crítica, bem como inspirado nas experiências do grupo sul-asiático de estudos subalternos, se organizou, ao longo da década de 1990, também um grupo de estudiosos para discutir os processos de subalternização pos-coloniais na América Latina. Parte dos componentes do grupo acreditava que era necessária a formulação de uma nova epistemologia que fosse construída desde o Sul (GROSFOGUEL, 2008). Nesse sentido que a crítica de MIGNOLO passa a denunciar a herança de ideias imperialistas para dentro dos estudos culturais e discussões pós-coloniais, não realizando uma ruptura necessária com autores eurocêntricos (1998). Para MIGNOLO:

O grupo dos latinos subalternos não deveria se espelhar na resposta indiana ao colonialismo, já que a trajetória da América Latina de dominação

e resistência estava ela própria oculta no debate. A história do continente para o desenvolvimento do capitalismo mundial fora diferenciada, sendo a primeira a sofrer a violência do esquema colonial/imperial moderno (MIGNOLO, 1998 *apud* BALLESTRIN, 2013: 95 – 96).

Na perspectiva desse grupo, o colonialismo é o elemento fundamental da modernidade. Decorrendo daí a ideia de que o continente americano é essencial para a formação da própria modernidade, tanto pela possibilidade de consolidação do sistema capitalista, como pela constituição hegemônica da Europa com matriz fornecedora de modelos civilizados (QUIJANO, 2005). Escobar afirma que “el sistema mundo moderno colonial como el ensamblaje de procesos y formaciones sociales que acompañan el colonialismo moderno y las modernidades coloniales; aunque es estructuralmente heterogéneo, articula las principales formas de poder en un sistema” (2003: 62).

De fato, os conceitos que passaram a ser trabalhados pelo grupo, já vinham sendo formulados desde a década de sessenta. Segundo coloca Escobar as principais teorias que posteriormente compuseram as produções teóricas do grupo modernidade/colonialidade foram:

teologia da Libertação desde os sessenta e setenta; os debates na filosofia e ciência social latino-americana sobre noções como filosofia da libertação e uma ciência social autônoma [...] a teoria da dependência; os debates na América Latina sobre a modernidade e pós- modernidade dos oitenta, seguidos pelas discussões sobre hibridismo na antropologia, comunicação nos estudos culturais nos noventa; e, nos Estados Unidos, o grupo latino-americano de estudos subalternos” (2003: 53).

Como aponta Ballestrin, com “a perspectiva decolonial, que fornece novos horizontes utópicos e radicais para o pensamento da libertação humana, em diálogo com a produção de conhecimento” (2013: 110). Portanto, nos próximos tópicos buscaremos discutir a ideia de colonialidade de poder e do ser como formas de entender como o processo de ecologização das sociedades indígenas é resultado de uma forma de dominação imposta pelo padrão de poder. A ideia é que este processo traz em seu bojo características que reforçam a subalternização dessas sociedades, ao mesmo tempo em que oculta o principal foco de discussão, que seria a distribuição de poder e construção de sujeitos. Posteriormente, trataremos sobre a herança colonial, opção descolonial e desobediência epistêmica como forma de entender em que medida, determinadas discussões podem deslocar o eixo de construção dos direitos das sociedades indígenas para fornecer outras gramáticas possíveis e novos horizontes.

2.2.2. Colonialidade e Padrão mundial de Poder no processo de ecologização das sociedades indígenas.

A discussão sobre a colonialidade está assentada em uma idéia básica, qual seja, a de que as relações de dominação “nas esferas econômicas e políticas [e também culturais] não findaram com a destruição do colonialismo” (BALLESTRIN, 2013: 99). Dessa noção, desdobra-se a compreensão de que a colonialidade “designa um processo fundamental de estruturação do sistema-mundo moderno/colonial, que articula os lugares periféricos da divisão internacional do trabalho com a hierarquia étnico-racial global” (GROSFOGUEL, 2008: 126). Nessa discussão está assentado o principal esforço teórico de entender os vários âmbitos em que operam o padrão mundial de poder, sobretudo no que diz respeito à dominação, exploração e classificação social. Nas palavras de Quijano a colonialidade funciona enquanto elemento característico do padrão mundial de poder, que por sua vez, se sustenta “na imposição de uma classificação racial/étnica da população do mundo [...] e opera em cada um dos planos, meios e dimensões, materiais e subjectivos, da existência social quotidiana e da escala societal. Origina-se e mundializa-se a partir da América” (2009: 73).

Quijano, chama atenção, no entanto para a necessária distinção entre colonialidade e colonialismo. Essa distinção é um passo metodológico importante para localizar a nossa discussão. Embora o conceito de colonialismo esteja estritamente vinculado ao conceito de colonialidade, uma vez que esta estava “engendrada dentro daquele e, mais ainda, sem ele não poderia ser imposta na intersubjectividade do mundo tão enraizado e prolongado” (2009: 73), não implicam necessariamente na mesma coisa. O colonialismo é um momento histórico que pode ser avaliado objetivamente, e “se refiere estrictamente a una estructura de dominación y explotación, donde el control de la autoridad política, de los recursos de producción y del trabajo de una población determinada lo detenta otra de diferente identidad, y cuyas sedes centrales están, además, en otra jurisdicción territorial” (QUIJANO, 2014: 285).

Enquanto o colonialismo é objetivo, a colonialidade, por sua vez, atua de forma subjetiva, na construção de representações, identidades, e imaginários, nos

permitindo “compreender a continuidade das formas coloniais de dominação após o fim das administrações coloniais, produzidas pelas culturas coloniais e pelas estruturas do sistema-mundo capitalista moderno/colonial” (GROSFOGUEL, 2008: 126). Para a instauração de sistemas coloniais não foi necessário a subdivisão da raça humana em negros, índios, brancos, amarelos, etc., mas essa classificação social foi decisiva para a implementação das formas de dominação impostas pela colonialidade, que até hoje pautam a dimensão de construção das relações sociais (QUIJANO, 2014). Por isso Quijano destaca que a colonialidade está presente desde o início do colonialismo, contudo, mesmo o colonialismo sendo vencido, a colonialidade persiste como forma de dominação e exploração imposta por uma escala do padrão mundial de poder. Para ele, a colonialidade

es aun el modo más general de dominación en el Mundo actual, [...]. Ella no agota, obviamente, las condiciones, ni las formas de explotación y de dominación existentes entre las gentes. Pero no ha cesado de ser, desde hace 500 años, su marco principal.” (QUIJANO, 1992: 14).

A produção do conceito de colonialidade nos ajuda a questionar discursos acadêmicos e políticos construídos a partir da ideia de que agora enfrentamos uma fase pós ou des colonizada. Ao contrário,

asistimos, más bien, a una *transición del colonialismo moderno a la colonialidad global*, proceso que ciertamente ha transformado las formas de dominación desplegadas por la modernidad, pero no la estructura de las relaciones centro-periferia a escala mundial (CASTRO-GOMEZ, GROSFOGUEL, 2007: 13).

Contudo, a modernidade funcionou como o universo em que a colonialidade e o colonialismo se desenvolveram. Se a colonialidade funcionou enquanto propulsora da modernidade, “a América constituiu-se como o primeiro espaço/tempo de um padrão de poder de vocação mundial e, desse modo e por isso, como a primeira identidade da modernidade” (QUIJANO, 2005: 117).

Examinar o tema de nosso estudo a partir da ótica proposta pelos estudos sobre colonialidade nos parece interessante uma vez que nos ajuda entender eixos importantes da construção do problema que nos propomos a discutir. No caso a dificuldade histórica das sociedades indígenas lograrem seu reconhecimento como sujeitos de direito. Nas palavras de Quijano, “en América, por eso, las cuestiones referidas al debate de lo ‘indígena’ no pueden ser indagadas, ni debatidas, sino en

relación a la colonialidad del patrón de poder que nos habita, y desde esa perspectiva, pues fuera de ella no tendrían sentido” (2014: 639).

Diante da provocação feita por Quijano, é necessário entender as várias formas de dominação impostas pela colonialidade às sociedades historicamente subalternizadas³⁶. Quijano lista três principais formas de atuação da colonialidade em relação às sociedades indígenas. A primeira consiste na “racialización” das relações entre colonizadores e colonizados; a segunda refere-se ao eurocentrismo “como o novo modo de produção e controle de subjetividades – imaginário, conhecimento e memória”; e a terceira diz respeito “al establecimiento un sistema nuevo de control de la autoridad colectiva en torno de la hegemonía del Estado-Nación [...] cuya generación y control son excluidas las poblaciones racialmente clasificadas como inferiores” (QUIJANO, 2014: 636 – 638).

Racialização das relações entre Colonizadores e colonizados

A classificação social a partir da construção de critérios raciais foi essencial para a construção da colonialidade e instauração do padrão mundial de poder. Quijano destaca que o principal eixo de formação do

padrão de poder é a *classificação social* da população mundial de acordo com a ideia de raça, uma construção mental que expressa a experiência básica da dominação colonial e que desde então permeia as dimensões mais importantes do poder mundial (2005: 117).

Quando o autor propõe a definição da questão da colonialidade a partir da classificação social passa-se a questionar um dos eixos centrais de constituição do padrão mundial de poder, recolocando problemáticas que historicamente foram escondidas e naturalizadas. Pela ideia de raça houve uma hierarquização dos grupos humanos, sendo alguns considerados superiores e outros inferiores. Por isso Quijano coloca que a racialização serviu para codificar “diferenças entre conquistadores e conquistados [...], que situava a uns em situação natural de inferioridade em relação a outros” (2005: 118).

³⁶ As variáveis em que se assenta o argumento ecológico contribuem para a reprodução do padrão de poder colonial, principalmente porque estão fundamentadas em categorias desenvolvidas pela racionalidade moderna, e historicamente serviram para subalternizar as sociedades indígenas.

Historicamente, nota-se que essa classificação social exerce uma enorme influência na construção dos direitos das sociedades indígenas. Isso pode ser observado, sobretudo, pela produção do paradigma assimilacionista, que foi empreendido enquanto possibilidade de superar uma inferioridade racial naturalizada pelo discurso eurocêntrico colonial. Contudo, nosso desafio é entender de que maneira essa classificação social perpassa a atual discussão sobre os direitos indígenas, pois entendemos que o eixo de atuação da colonialidade vai além da implicação que a noção genérica de “índio” representa, pois a colonialidade passa a configurar outras identidades e representações que foram sendo construídas também a partir dessa noção racializada de “índio”, como selvagens, silvícolas, primitivos, etc. Essas representações foram agregadas nos estudos culturais como características intrínsecas das sociedades indígenas.

As várias subjetividades, identidades e representações, que foram construídas historicamente a partir da classificação social, são reproduzidas no atual cenário de discussão da questão indígena enquanto forma de dominações impostas pelo padrão mundial de poder. A reconstrução dessas representações elaboradas a partir da colonialidade ganha maior visibilidade a partir da constituição do processo de ecologização das sociedades indígenas, sobretudo porque para a efetivação do argumento ambiental é necessário que as sociedades indígenas se vinculem a representações sociais e incorporem identidades que foram historicamente construídas para subalternizá-las.

As relações de poder na colonialidade foram possíveis a partir da produção do “índio” como raça subalternizada – uma categoria genérica para comportar distintas sociedades que viveram e vivem na América. A partir da noção de *índio* como raça foram se consolidando outras concepções que ao mesmo tempo em que ajudava a legitimar o discurso naturalizado de inferioridade das sociedades indígenas, atuou no imaginário social construindo o indígena como atrasado e exótico. As concepções das sociedades indígenas como selvagens e primitivos foram as principais representações que legitimaram a dominação imposta por essa colonialidade. Essas concepções nascem associadas à noção de raça inferior, e a partir dela vão se alargando as faces do processo de dominação imposto pela colonialidade.

Essas categorias dominantes historicamente construídas ainda permanecem nas elaborações sobre a questão indígena atualmente, e são cruciais para as

estratégias ecológicas para efetivação dos direitos indígenas a terra. Segundo destaca Oliveira Filho “as imagens e estereótipos associados ao índio sempre destacam a sua condição de primitividade e o consideram como muito próximo da natureza [selvagem]” (1999: 196). É interessante observar que a construção do conceito de primitivo e selvagem se deu, sobretudo, pelo distanciamento dos modos indígenas de apropriação do meio ambiente em relação às técnicas empreendidas pelos europeus para exploração da natureza, uma vez que “na lógica da racionalidade moderna, quanto menos artifícios fossem empregados na relação com a natureza, mais distantes da civilização estariam os homens” (MACHADO, SANTOS, 2016: 41). A ciência e sua técnica fazem a mediação entre o selvagem e o civilizado³⁷.

Justamente essa ideia de baixo impacto na natureza que vai ser invocada no pensamento ecológico como uma das justificativas para garantia dos direitos indígenas a terra. O selvagem e primitivo foram construídos em contraste com o Europeu, o civilizado, aquele que responsável pela cultura europeia. Coloca-se em questão a condição humana das sociedades do novo continente. A ideia de selvagem é entendida e construída como uma *condição* a ser superada na medida em que fossem incorporados os valores civilizados do mundo europeu.

O eurocentrismo, enquanto forma de produção e controle do conhecimento operou a partir de diferentes espaços privilegiados de produção de verdades. A antropologia foi um deles. A partir dos estudos produzidos nesse campo, por exemplo, buscou-se com afincado determinar quem era o selvagem e como ele agia. A construção da racionalidade moderna, desde os estudos antropológicos “ha sido, en gran parte, la normatización del imaginario occidental del primitivo, la domesticación del salvaje mediante su racionalización” (RESTREPO, 2007: 296). Nessa perspectiva, Quijano coloca como as culturas não europeias se transformaram paulatinamente em objetos do conhecimento para a ciência europeia, e como, nesse processo foram objetificadas, reificadas.

(...) solo la cultura europea es racional, puede contener "sujetos". Las demás, no son racionales. No pueden ser o cobijar "sujetos". En consecuencia, las otras culturas son diferentes en el sentido de ser

³⁷ Clastres critica a distinção entre as sociedades indígenas e sociedades europeias por meio da técnica empregada para dominação do meio em que vivem, uma vez que o “domínio do meio natural [é] adaptado e relativo às suas necessidades, então não mais podemos falar em inferioridade técnica das sociedades primitivas, elas demonstram uma capacidade de satisfazer suas necessidades pelo menos igual àquela de que se orgulha a sociedade industrial e técnica” (2013: 203).

desiguales, de hecho inferiores, por naturaleza. Solo pueden ser "objetos" de conocimiento y/o de prácticas de dominación. En esa perspectiva, la relación entre la cultura europea y las otras culturas, se estableció y desde entonces se mantiene, como una relación entre "sujeto" y "objeto" (1992: 16).

No mesmo sentido, retomando a construção da antropologia, Escobar coloca que “esta disciplina continúa alojándose en la relación que la cultura occidental establece con todas las otras culturas, es decir, continúa derivando su derecho a existir de un *ratio* occidental que políticamente se expresa como el lugar del salvaje” (1999: 330).

Para a promoção do argumento ambiental em torno das demarcações de terras indígenas no Brasil, a ideia do índio como selvagem e primitivo é sempre ressaltada, sobretudo porque a partir dessas representações, que passamos a considerar baixo o impacto dessas sociedades no meio ambiente. Entretanto, desconsideramos uma série de especificidades que possibilitam as sociedades indígenas terem uma relação diferenciada com o meio ambiente, sobretudo, porque “construyen la naturaliza de maneras sorprendentemente distintas de las formas modernas predominantes; entienden, y usan, sus entornos naturales de manera muy particulares” (ESCOBAR, 2000: 177).

Nas discussões sobre os direitos indígenas territoriais legitimados a partir do paradigma ambiental, poucas tentativas são empreendidas no sentido de abandonar as representações do indígena como selvagem e primitivo. Ao contrário, como ressaltamos no tópico anterior, muitos antropólogos ou estudiosos da questão indígena se apropriam dessas categorias no sentido de construir possibilidades para a proteção dos direitos indígenas à terra e do meio ambiente. Essa estratégia nos parece inviável dada as relações de poder que se insere as discussões dos direitos indígenas à terra e que permeiam o campo de conflito pela terra no Brasil, no qual as sociedades indígenas constituem o lado mais “fraco” justamente porque a partir dessas *identidades negociadas* têm pouco ou nenhum direito a expor os seus respectivos pontos de vista.

De fato, o que nos preocupa são os mecanismos que possibilitam a continuidade da caracterização das sociedades indígenas como selvagens e primitivos. Acreditamos que esse processo é mais bem descrito por aquilo que Restrepo chama de “la indilogización de la antropología”, enquanto um produto da colonialidade. Segundo o autor, a *indilogización* pode ser analisada como “las

estratégias descritivo-explicativo que han producido la indianidad como outro essencial, como um afuera absoluto de la modernidad” (2007: 298). Por meio desse processo produzido pela antropologia, as populações inferiorizadas pelo critério de racialização são entendidas a partir de três parâmetros – autenticidade, tradição e diferença (RESTREPO, 2007). Esses critérios são empregados no sentido de auferir o pertencimento de determinado grupo a categoria genérica “índio” e seus apensos.

A ideia de autenticidade é suficientemente problemática para entender as sociedades indígenas, uma vez que a partir desse critério se opera uma noção “*naturalizada y ahistorizada del ‘primitivo’*” (RESTREPO, 2007: 296). O autêntico enquanto elemento constitutivo da noção de “índio” guarda uma ideia cristalizada dos povos indígenas como primitivos e selvagens, que foi produzida no colonialismo, e ainda pauta as discussões sobre os direitos indígenas atualmente. Por sua vez, a ideia de tradição operante no processo de *indiologización* nos remete a noção eurocêntrica produzida em relação à forma de utilização da natureza pelas sociedades indígenas. Portanto, a tradicionalidade eleita na Constituição Federal por meio do Artigo 231, §1º como critério constitutivo do direito indígena à terra sempre é interpretado como um modelo de ocupação primitivo e selvagem que deve ser empreendido pelas sociedades indígenas. O conteúdo desses critérios está estritamente relacionado com a produção eurocêntrica sobre as sociedades indígenas, remetendo à velha construção destas sociedades como selvagens e primitivos. A maioria dos estudiosos da questão indígena que buscam pensar estratégias que garantam seus direitos não conseguem se esquivar dessa armadilha produzida pela colonialidade, que é o processo de *indiologización de la antropología*.

Restrepo ressalta que o principal suporte desse modelo de *indiologización* consiste numa “noción objetivada de la cultura como orden que, fundado em la dicotomia nosotros/ellos, [y que] há permitido la definición de unidades explicativas autocontenidas y atomizadas, que son naturalizadas en narrativas” (2007: 298). É justamente nesse sentido que os indigenistas trabalham a questão indígena e avaliam os direitos desses grupos. Buscam critérios de autenticidade e tradicionalidade que são dados a partir das narrativas construídas sobre indígena enquanto selvagem e primitivo. Oliveira Filho já destacou a importância de considerar “o fato de que índio não é uma unidade cultural, mas uma identidade legal acionada para obter o reconhecimento de direitos específicos” (1999: 205). Ignorar esse contexto consiste no principal problema de reificação da cultura, como

um critério a ser verificada, assumindo a classificação social como algo natural. Dessa forma, estamos longe de entender “los multiples procesos de relación, conflictos e inserción a las dinâmicas locales, regionales, nacionales y globales” (RESTREPO, 2007: 299). Nesse sentido Quijano reafirma que “el debate y las luchas por su Des/colonialidad han mostrado a plena luz que la relación social de dominación fundadas en torno de la idea de ‘raza’ es un producto de la historia del poder y de ninguna cartesiana ‘naturaleza’” (QUIJANO, 2014: 858).

Nossa herança colonial consiste na visão essencializante da cultura, desconsiderando os vários processos sociais que os grupos indígenas passaram desde a instauração do colonialismo no século XVI. Oliveira Filho descreve esse processo da seguinte forma, “os índios reais são considerados ‘falsos índios’ ou ainda ‘índios corrompidos pelos brancos’, enquanto a imagem atemporal e genérica [...] continua associada ao índio bom e verdadeiro” (1999: 206). Ou seja, a partir da *indiologización*, a produção do direito indígena reflete a construção padronizada do próprio “sujeito” como um selvagem/primitivo atemporal e genérico.

Nesse contexto, devemos considerar o que coloca Oliveira Filho (1999: 9), “é preciso retirar as coletividades indígenas de um amplo esquema dos estágios evolutivos da humanidade e passar a situá-las na contemporaneidade e em um tempo histórico múltiplo e diferenciado”. Ou seja, é preciso descolonizar o pensamento sobre a questão indígena no Brasil. Nesse sentido, Escobar coloca a necessidade de se pensar a antropologia não mais como o lugar do selvagem. Para tanto, é imprescindível “que la antropología latinoamericana, abandonando el primitivismo y mesianismo que las ha caracterizado – no siempre y no en todas partes, y muchas veces con gran relevância” (ESCOBAR, 1999: 352).

Disso, faço uma constatação que sempre me perturba em relação a este problema de pesquisa. Tanto aqueles que apoiam a promoção dos direitos das sociedades indígenas quanto àqueles que, amparados em uma filosofia desenvolvimentista predatória, querem retirar esses direitos, não conseguem abandonar o tratamento da questão indígena pela noção de selvagem e primitivo construídas pela colonialidade/modernidade. A *indiologización* é um processo homogeneizado em toda a sociedade, servindo como pressuposto para análise das sociedades indígenas. Entendo que as possibilidades de questionar e romper com essa herança passa pela compreensão da colonialidade e, portanto pelo caminho da descolonização, aspecto que tratamos nos tópicos subsequentes.

Racionalidade moderna, Eurocentrismo e Biocolonialidade do Poder: a Construção romântica da relação entre Natureza e Povos Indígenas.

Como buscamos ressaltar anteriormente, a classificação social foi o marco inicial para a inferiorização dos povos indígenas, pois além da construção da ideia de raça, outras noções como primitivo e selvagem também foram atribuídas a estes povos e atualmente são operantes no processo de efetivação de seus direitos. Isso se dá, sobretudo, pela constituição do processo de *indiologización*, que impôs a autenticidade, tradicionalidade e diferença, enquanto critérios para demarcar a produção dos direitos indígenas. Porém, para a efetivação da racialização como forma de dominação, houve a necessidade de mecanismos que legitimassem esse processo de inferiorização. Nesse sentido, temos a produção do eurocentrismo como “el nuevo modo de producción y de control de subjetividad y del conocimiento” (QUIJANO, 2014: 637). Quijano resalta que o eurocentrismo é o processo que posteriormente será chamado de modernidade, no qual a racionalidade se instaura como paradigma universal do conhecimento, fundamental para que a colonialidade legitimasse o padrão mundial de poder e suas respectivas formas de dominação. Como afirma Quijano “durante el mismo período en que se consolidaba la dominación colonial europea, se fue constituyendo el complejo cultural conocido como la racionalidad/modernidad europea, el cual fue establecido como un *paradigma universal de conocimiento*” (1992: 14).

A construção de sentidos imposta pela colonialidade “recayo, ante todo, sobre los modos de conocer, de producir conocimiento, de producir perspectivas, imágenes y sistemas de imágenes, símbolos, modos de significación” (QUIJANO, 1992: 12). Foi a partir da racionalidade/modernidade que se instaurou um processo de dominação epistêmica, primordial para o sucesso da colonialidade. Nesse sentido, Mignolo (2010) afirma que a colonialidade é o lado obscuro da modernidade e essencial para sua constituição. Especialmente porque a produção do conhecimento científico na modernidade não tinha somente o objetivo de servir a dominação da natureza, mas a racionalidade passa a naturalizar a própria relação de dominação imposta pela colonialidade, uma vez que pela própria construção epistêmica “fueron, también, ya formalmente naturalizadas las experiencias,

identidades y relaciones históricas de la colonialidad y de la distribución geocultural del poder capitalista mundial” (QUIJANO, 2014: 286 – 287).

Desde então, a racionalidade passa a construir uma Europa moderna e superior (eurocentrismo), e os colonizados como atrasados e inferiores. Isso é facilmente percebido a partir do momento que uma série de marcadores conceituais nos diferencia do ocidente. Os principais eventos ocorridos na América Latina que buscavam questionar paradigmas postos são denominados de “revoltas”, ao passo que movimentos similares ocorridos na Europa e Estados Unidos recebem o título de “revoluções”. Como entende Ballestrin “é revelador que ao esforço de teorização no Brasil e na América Latina caibam os rótulos de ‘pensamento’ e não ‘teoria’ social e política” (2013: 109).

Portanto podemos afirmar que um dos caminhos para a consolidação da colonialidade ocorreu por meio da constituição de um padrão mundial de poder, que, por sua vez, só pôde se estabelecer enquanto mecanismo de dominação, pela universalização da racionalidade moderna, que legitimou as relações coloniais (QUIJANO, 2009, 2014). À medida que a racionalidade se consolidou enquanto única forma válida de conhecimento, a ciência passou a constituir o principal mecanismo de produção de verdades. , A colonialidade pautou e pauta outros campos igualmente importantes para sustentar o padrão de poder, como o direito, a política, a literatura, as artes e uma gama de estudos e produções na esfera da cultura, fornecendo-lhes teorias e conceitos produzidos a partir da Europa. O eurocentrismo enquanto único modelo válido de produção do conhecimento passou a fornecer os moldes em que o Estado e o Direito deveria atuar para manutenção do padrão mundial do poder. Qualquer saber que não se inscrevesse na lógica dessa racionalidade, não seria reconhecido como uma produção válida de conhecimento.

A racionalidade moderna eurocêntrica foi decisiva na construção de conceitos e teorias que resultaram no atual entendimento da relação entre natureza e sociedades indígenas. Isso se deu, sobretudo, pela construção de perspectivas que historicamente serviram para subalternizar os povos indígenas, legitimando a dominação e exploração dessas sociedades. Nas palavras de Escobar (2004: 90) “El aparente triunfo de la modernidad eurocentrada puede ser visto como una imposición de un designio global por una historia local, de tal modo que ha subalternizado otras historias locales y designios.” Nossa preocupação consiste em analisar em que medida os conceitos construídos a partir de uma racionalidade

eurocêntrica colonial, ainda pautam as discussões sobre os direitos indígenas atualmente, principalmente pela produção de conexões que permitem conferir às sociedades indígenas um caráter preservacionista, que, por sua vez, passou a justificar as demarcações de suas terras e compor um discurso universal em torno da proteção da biodiversidade.

A partir da (bio)colonialidade³⁸, imposta pelo atual padrão mundial de poder, vem sendo atribuída uma relação entre natureza e povos indígenas que impossibilita a construção dessas sociedades como sujeitos de direito, ao passo que perpetua um sistema de dominação que historicamente serviu para subalternizar essas sociedades. Para entendermos a estrutura desse pensamento é necessário compreender as elaborações sobre as noções de natureza criadas a partir da modernidade, que são consideradas na discussão sobre a construção dos direitos indígenas. Partimos do pressuposto que a colonialidade do poder passou a produzir narrativas no intuito de se apropriar da natureza, inaugurando uma fase do capitalismo, na qual a natureza vai sendo constituída enquanto biodiversidade, ou seja, “los discursos moderno/coloniales no solamente producen subjetividades y territorialidades, sino también ‘naturalezas’, es decir, es posible evidenciar una ‘colonialidad de las naturalezas’” (CAJIGAS-ROTUNDO, 2007a: 169). No interior dessa discussão, as sociedades indígenas funcionam enquanto agentes de preservação ambiental para o capitalismo.

De outro lado, também temos que considerar uma perspectiva romântica sobre a natureza, na qual a noção de “selvagem” ocupa uma função importante na manutenção desse conceito. Essa perspectiva surge em contraposição a uma visão iluminista da natureza, e vai ser crucial para a construção da crítica ambiental na década de 1960. Longe de querermos separar essas perspectivas em blocos de discursos sobre a natureza, ao contrário, nosso intuito é entender como ambas as perspectivas se consolidam, resultando em práticas subalternizantes em relação às sociedades indígenas. Para tanto, será necessário entender como o conceito de natureza foi empregado enquanto mecanismos da colonialidade do poder, que desencadearam na atual discussão sobre meio ambiente e direitos indígenas.

³⁸ Segundo Cajigas-Rotundo, “la biocolonialidad del poder se hace evidente, de manera particular, em la serie de acuerdos internacionales, que desde los años noventa propenden por la normatización global que protege las producciones e innovaciones científicas y la propiedad intelectual” (2007a: 177).

A construção da natureza vinculada à colonialidade pelo aspecto eurocêntrico de sua produção surge a partir da modernidade, se enquadrando como “outro”, passível de dominação. A partir dessa racionalidade instrumental, a natureza se encontra escrita numa linguagem matemática, “perdendo así cualquier atributo y valor que pueda tener em si misma más allá de los intereses humanos” (CAJIGAS-ROTUNDO, 2007a: 170). Dessa forma, é atribuído um grau enorme de objetividade ao conceito de natureza, a tal ponto, que essa ideia passou a ser uma categoria autônoma, que não precisa ser localizada a partir de nenhuma construção cultural. Escobar ressalta que

el concepto de naturaleza ha permanecido invariable en Occidente por varios siglos. Me refiero a la visión de la naturaleza como principio esencial y categoría ontológica, como un ente de valor intrínseco cuya autenticidad no puede ser puesta en duda. (1999: 341).

Essa construção é significativa para modernidade enquanto projeto sociocultural, uma vez que a natureza passa à condição de objeto de exploração, na qual o sujeito, por meio do conhecimento, poderia dominá-la. Como ressalta Cajigas-Rotundo, “con algunas excepciones presentes en los movimientos anarquistas y románticos, la naturaleza fue construida como un objeto, es decir, como una instancia exterior que puede ser transformada.” (2007b: 61). Nisso consistia grande parte da aposta de emancipação pelo conhecimento, apontada por Santos (2001: 77). A racionalidade cognitiva-instrumental tem uma correspondência específica com o mercado, e passa a traduzir a noção de natureza enquanto mercadoria para a manutenção do sistema econômico, ao passo que a ciência é convertida em força produtiva para este empreendimento.

A degradação ocasionada pela industrialização e a falta de planejamento urbano resultaram numa alteração em torno da percepção de natureza. Segundo coloca Carvalho “a experiência urbana, marcada pelas inóspitas condições ambientais, impulsionou o surgimento de um sentimento estético e moral de valorização da natureza selvagem, não transformada pelos humanos” (2001: 74). Esse sentimento estético vai desencadear novas sensibilidades a partir da valorização do mundo natural selvagem, que vai ser decisivo para a construção da crítica ambiental, já na década de 1960³⁹. Isso porque, a perspectiva romântica atuou como uma crítica à perspectiva iluminista, à medida que negava a apropriação

³⁹ Nesse sentido que surge a ideia de natureza intocada, e do modelo selvagem.

da natureza como objeto e mercadoria. Carvalho destaca que “A visão romântica da natureza opõe-se à iluminista, que preconiza uma natureza universal, uniforme e racional.” (2001: 79).

A construção dessa perspectiva produziu narrativas em torno da natureza que desembocaram na ideia de “natureza intocada” e na valorização do mundo natural selvagem, sobretudo, pela possibilidade de harmonização entre o convívio humano e a natureza. Carvalho ressalta que “enquanto contraponto à matriz racionalista do Iluminismo, o Romantismo recusa a metáfora do mundo e da vida enquanto máquina e seu conseqüente (*sic*) desencantamento, que resulta numa ética utilitária e egoísta” (2001: 85). Essa perspectiva passa a se constituir enquanto utopia, construindo a natureza como um lugar idealizado.

A produção dessa nova ideia de natureza está fundada numa sensibilidade burguesa, uma vez que a possibilidade de apreciação do mundo natural selvagem era restrita a “esta parcela da população que efetivamente podia dispor de tempo e recursos para cultivar os novos hábitos de convívio e admiração da natureza.” (CARVALHO, 2001: 76). Aqui opera uma contradição sobre a noção romantizada da natureza, já que essa concepção enquanto uma nova sensibilidade moderna é construída a partir dos princípios morais e convicções privadas da classe burguesa, porém esses sentimentos se consolidaram como um dever público. Parte do Movimento Ambientalista Brasileiro se insere nessa vertente de pensamento acerca da natureza. Não foi raro que na década de 1960 os movimentos ecológicos recebessem críticas direcionadas à percepção romântica sobre a natureza, uma vez que o centro das discussões por eles capitaneadas giravam em torno da estética paisagista da natureza. Ignorava-se a maioria dos problemas ambientais que efetivamente atingiam as populações humanas fora daquelas sociedades da afluência.

Essa noção romântica não nega um princípio essencialista e ontológico da natureza, ao contrário, buscou reafirmar um valor inerente pela autenticidade da natureza enquanto espaço utópico de reafirmação do humano selvagem/primitivo, livre de todos os males advindos com a sociedade moderna. Nesse sentido que a visão romântica, em contraponto com a iluminista, confere outra condição para a natureza, que não a de objeto. Como explica Carvalho, a natureza passa à

condição de sujeito da modernidade, e esse movimento vai sendo empregado paulatinamente para o âmbito jurídico e político⁴⁰:

Pelas mãos dos movimentos ecológicos e na contramão da ordem vigente [iluminista] a natureza ganha outros sentidos, [...] como uma alteridade mitigada ou pequeno outro, que a transforma em mais um sujeito dentro do horizonte dialógico de uma modernidade democrático-emancipatória. Uma das consequências desta entrada em cena da natureza é seu estatuto como sujeito de direitos, que já despontara nas novas sensibilidades no século XVIII e reemerge nas últimas décadas do século XX como expansão dos direitos sociais e jurídicos. (2001: 85 – 86).

É importante deixar claro que a perspectiva romântica não substituiu a construção iluminista sobre a natureza. Ao contrário, essas duas concepções estão sempre presentes nos debates sociais sobre a atual questão ambiental e costumam pautar as relações que são estabelecidas entre o direito indígena e o meio ambiente. Em ambas as concepções “la naturaleza es prediscursiva y presocial; tiene validez fuera de la historia y del contexto humano e independientemente de toda construcción.” (ESCOBAR, 1999: 341). É preciso localizar como a relação entre as sociedades indígenas e natureza é construída em cada perspectiva.

Na perspectiva romântica, o “índio” retoma o lugar do selvagem, pois a noção de que vive em contato direto com a natureza e dela faz parte, é recuperada enquanto principal elemento constitutivo da relação índio-natureza. Essa visão é muito bem representada pela construção da imagem do “bom selvagem” no século XVIII e que ainda hoje está presente nas discussões sobre os direitos indígenas (CUNHA, 1994). Essa perspectiva se traduz numa reificação da relação entre natureza e cultura, estendendo ainda essa relação idealizada como preservacionista para todas as sociedades indígenas. Na nossa perspectiva, isso configura uma ameaça aos direitos dessas sociedades, pois há uma total impossibilidade de considerá-las nesse debate enquanto efetivamente sujeitos jurídicos.

A partir dessa perspectiva, conferir esse *status* seria incompatível, uma vez que o índio enquanto selvagem não tem a possibilidade de lidar com o mundo civilizado, por isso deve ser tutelado. E aqui, também, encontramos estudiosos e militantes da causa indígena reconhecendo certa eficácia ao instituto da tutela no Brasil, uma vez que ele, argumenta-se, assegurou a posse indígena a terra,

⁴⁰ Na nossa perspectiva a construção de um sujeito pressupõe alguns atributos que a natureza não dispõe. Se a partir da visão romântica a natureza emerge como sujeito, é preciso considerar as várias implicações em torno dessa possibilidade. A construção da natureza como sujeito de direito se torna problemática, principalmente pela relação que “os direitos da natureza” estabelecem com outros “sujeitos”. Acredito que o principal problema aqui, é quem será o porta voz da natureza.

nulificando qualquer negócio jurídico em desfavor dessas sociedades (ALMEIDA, 2009: 280).

Essa representação romântica está muito presente na formação de estratégias empreendidas pelos movimentos ambientalistas que lutam pela demarcação de terras indígenas no Brasil. Porém, há que se considerar que a construção do “bom selvagem” foi feita a partir de elementos constitutivos de uma produção discursiva sobre a cultura indígena que ficou ainda no século XVIII, portanto, anacrônica quando acionada nos dias de hoje. Nem todas as sociedades indígenas se enquadram nos critérios identitários que configuram a representação do “bom selvagem”. Alguns grupos que não guardam características ligadas a autenticidade e tradicionalidade impostas pelo modelo de *indialogización*, são considerados aculturados, sobretudo, porque não guardam uma relação preservacionista com a natureza. Quando vemos esse confronto na relação estabelecida entre natureza e “índio”, os apoiadores das causas indígenas geralmente sugerem que o grupo em questão resgate o caráter preservacionista de sua cultura, que significa adequar-se nos padrões ambientais impostos por uma ideia de natureza construída como única e universal.

O principal aspecto remodelado foi o processo de ambientalização do conceito de natureza, descrita da seguinte forma por Cajigas-Rotundo:

con la emergencia, a partir de los cincuenta, de la conciencia ambiental, que obedece a la advertencia de cambios drásticos en el funcionamiento de los sistemas biofísicos (calentamiento global, desertificación, disminución de la capa de ozono, agotamiento de fuentes hídricas, entre otros), esta naturaleza pasa a convertirse en “ambiente” (2007b: 61).

O processo de ambientalização da natureza torna possível a reinvenção de discursos (bio)coloniais capazes de sujeitar a crítica ambiental, que emerge sobretudo a partir da década de 1960, à noção antiga de natureza enquanto mercadoria e produtividade, sobretudo porque

la naturaleza al ser ambientalizada entra a formar parte de un engranaje que aquí denomino ecocapitalismo. En su fase moderna el ecocapitalismo pretende la captura e inclusión de la naturaleza a través de los discursos del desarrollo sostenible (CAJIGAS-ROTUNDO, 2007b: 61).

Escobar apreendeu esse processo de ambientalização da natureza, afirmando que “en la forma que se usa el termino hoy en día, el ambiente representa una visión de la naturaleza de acuerdo con el sistema urbano-industrial.”

(ESCOBAR: 1995: 13) especialmente porque a natureza vai paulatinamente se convertendo “en una fuente de valor en sí misma” (ESCOBAR, 2007: 341), repercutindo sua construção como foi feita ainda no início da modernidade pelo iluminismo.

A partir do processo de ambientalização, a natureza “queda resignificada, reaxiomatizada y recapturada por la lógica del capital global” (CAJIGAS-ROTUNDO, 2007a: 173). Isso se dá pela inserção de uma série de questões e interesses envolvidos em torno da biodiversidade no debate ambiental, ocupando o lugar antes atribuído à natureza única e reificada. A partir daí a biodiversidade vai pautar os debates sobre a questão ambiental, como principal bem a ser protegido e estudado. Nas palavras de Castro-Gomez “el capitalismo posmoderno, basado en la producción de conocimientos, ha convertido a la biodiversidad en el nuevo «oro verde» de las Indias” (2005a: 90). Portanto, a partir do exposto acima, podemos entender que a atual dominação imposta pela (bio)colonialidade do poder na produção das relações socioambientais – são absolutamente necessárias para a reprodução do capitalismo (ou ecocapitalismo) – consiste no controle da biodiversidade e dos respectivos conhecimentos agregados. Cajigas-Rotundo, nesta esteira, pontua que “la biodiversidade em el contexto de la globalización hegemónica [es] entendida como la fase actual de una colonialidad de ‘larga duración’” (2007a: 169).

Escobar ressalta que “una vez terminada la conquista semiótica de la naturaleza, el uso sostenible y racional del medio ambiente se vuelve un imperativo. Aquí se encuentra la lógica subyacente de los discursos del desarrollo sostenible y la biodiversidad” (2007: 342). Nesse contexto, as sociedades indígenas passam a desempenhar um papel importante na configuração da biocolonialidade do poder. Apesar de antes serem tidas como inimigas do progresso e desenvolvimento, agora, a partir dos discursos produzidos no paradigma do ecocapitalismo, as sociedades indígenas são alçadas à linha de frente da modernidade, como salvadoras do planeta e protetoras da biodiversidade bem como do conhecimento que possuem (conhecimentos tradicionais), e que funciona como mais um valor a elas agregado. Escobar coloca que:

Las comunidades y los movimientos sociales de diversas partes del mundo están siendo seducidos por los proyectos de biodiversidad para que se conviertan en “guardianes de los ‘capitales’ natural y social cuyo manejo

sostenible es, por consiguiente, tanto su responsabilidad como el negocio de la economía mundial” (2007: 341).

Nisso consiste outro aspecto importante que foi construído a partir da concepção romântica de natureza, qual seja, a imposição de um dever preservacionista a ser desempenhado pelas sociedades indígenas na nova lógica imposta pela biocolonialidade/ecocapitalismo, na qual a biodiversidade constitui o principal bem em disputa.

A proteção da biodiversidade pelas sociedades indígenas é algo muito defendido pelos seus apoiadores, principalmente pelos ambientalistas. Acredita-se que a formulação desse discurso de proteção da biodiversidade, tanto possibilite maior adesão social às demandas indígenas, quanto proteção às suas terras. Essa estratégia de troca entre proteção da biodiversidade e proteção dos territórios indígena é parte do que temos apontado nesse trabalho como uma armadilha para as sociedades indígenas. Nesse sentido, Escobar coloca que a proteção das terras indígenas é conferida “en la medida en que acepten tratarla, y tratarse a sí mismas, como reservorios de capital” (2007: 341). Diante da inclusão das sociedades indígenas nos grandes projetos de proteção da biodiversidade – por exemplo o PPTAL – que “nos lleva a reflexionar sobre el modo como las políticas de conocimiento y de biodiversidad conllevan nuevas formas de colonialismo [colonialidade]” (CAJIGAS-ROTUNDO, 2007a: 176).

Antes de tudo, Castro-Gomez explica que essa inclusão discursiva está longe de ser uma conquista das sociedades indígenas, ao contrário, representa uma submissão ao poder colonial imperial, uma vez que:

el capitalismo posmoderno se presenta como una máquina de inclusiones segmentarizadas, no de exclusiones. [...] La tolerancia frente a la diversidad cultural se ha convertido en un valor «políticamente correcto» en el Imperio, pero sólo en tanto que esa diversidad pueda ser útil para la reproducción de capital. El indígena, [...] ya no es visto como alguien perteneciente al pasado social, económico y cognitivo de la humanidad sino como un «guardián de la biodiversidad» (2005a: 86-87).

Diante da provocação de Castro-Gomez (2005a) e tendo em vista a produção das relações entre natureza e sociedades indígenas a partir da biocolonialidade do poder – em que estas são enquadradas como protetoras da biodiversidade –, há pelos menos dois aspectos que precisam ser considerados, pois se referem diretamente à imposição de dominação do padrão mundial de poder. O primeiro diz respeito ao processo de construção cultural da noção de natureza que

é ignorado dentro da produção discursiva da biocolonialidade, resultando num essencialismo preservacionista atribuído às sociedades indígenas a partir da produção de padrões de sustentabilidade, e o segundo, que decorre do primeiro, consiste na relação entre o conhecimento científico e os conhecimentos tradicionais, em que estes ocupam um lugar subalterno em relação àquele.

Isso ocorre, sobretudo, porque essas duas categorias (cultura e natureza) são pensadas de forma autônoma, sem que se leve em conta que há processos culturais que interferem na (re)construção dos meios ambientes e dos sentidos da natureza. Escobar coloca que

se necesita analizar la naturaleza y la cultura no como realidades dadas y presociales, sino como productos culturales, (...) [uma vez que] (...) muchas comunidades rurales del tercer mundo construyen la naturaleza de manera sorprendentemente distinta de las formas modernas predominantes (2000: 177).

Portanto, é necessário pensar a natureza enquanto um conceito que provem de uma construção cultural. Strathern (1980 *apud* ESCOBAR, 2000: 177) defende que “no podemos interpretar los esquemas nativos y no modernos de lo biológico y social en los terminos de nuestras propias concepciones de naturaleza, cultura y sociedad”.

Escobar atribui esse processo, em grande parte, aos movimentos ambientalistas, que segundo o autor, “no ha incorporado a la cultura como instancia mediadora entre lo social y lo ecológico” (2007: 344). Ou seja, as noções de natureza/biodiversidade/meio ambiente que pautam o apoio às demarcações de terras indígenas devido ao caráter preservacionista dessas sociedades são mais produtos externos, do que efetivamente interno, e estão ligadas à construção moderna, desconsiderando diferentes construções culturais dessas sociedades.

A possibilidade de efetivação dos direitos indígenas à terra, quando vinculadas ao caráter preservacionista, estão atreladas à verificação de determinadas características objetivas, que por sua vez, estão ligadas a uma construção colonial de cultura e natureza. Sob essa ideia, lhes são imposto uma série de padrões elaborados a partir de discursos coloniais e eurocêtricos sobre a natureza.

A biocolonialidade de poder, além de instaurar um paradigma em que se exige a proteção da biodiversidade pelas sociedades indígenas, também inaugura

um processo de apropriação dos conhecimentos tradicionais produzidos sobre a natureza pelo ecocapitalismo. Escobar coloca que:

Esta nueva capitalización de la naturaleza [ecocapitalismo] no descansa solo sobre la conquista semiótica de territorios (en términos de reservas de biodiversidad y nuevos esquemas de control y propiedad de la tierra) y comunidades (como “guardianes” de la naturaleza); también exige la conquista semiótica de los conocimientos locales en la medida en que “salvar la naturaleza” exige la valoración de los saberes locales sobre el sostenimiento de la naturaleza (2007: 342)

Diante da conquista semiótica dos conhecimentos locais se produz sistemas de dominação que passam a submeter à lógica da construção cultural indígena de conhecimento sobre a biodiversidade ao padrão mundial de poder. Isso porque, o conhecimento indígena local é visto como uma ponte para apropriação da biodiversidade, ou seja, o único valor atribuído ao conhecimento indígena é dado pela possibilidade de transforma-lo em mercadoria. Nesse sentido, Castro-Gomez ressalta que o principal objetivo empreendido pelo ecocapitalismo “es poner a disposición de las multinacionales especializadas en la investigación sobre recursos genéticos una serie de conocimientos utilizados milenariamente por cientos de comunidades en todo el mundo para hacerlos susceptibles de patente” (2005a: 86).

Portanto, a “valorização” dos conhecimentos indígenas ocorreu no âmbito econômico e não epistêmico, ou seja, longe de estarmos promovendo um processo de descolonização, na verdade, estamos reforçando a dominação imposta pelo padrão mundial de poder. Castro-Gomez ao analisar essa questão, afirma que “las nuevas representaciones del desarrollo refuerzan en clave posmoderna las jerarquías moderno/coloniales que establecían una diferencia entre el conocimiento válido de unos y el no-conocimiento o doxa de los otros” (2005a: 85). Ou seja, as sociedades indígenas fornecem um conhecimento pragmático para a construção do ecocapitalismo, pois “sigue siendo visto como un conocimiento anecdótico, no cuantitativo, carente de método”, ao passo que a ciência “a pesar de los esfuerzos transdisciplinarios de las últimas décadas, es tenido aún como el único conocimiento epistémicamente válido” (CASTRO-GOMEZ, 2005a: 88).

Na perspectiva de Escobar, o tratamento que conferimos aos conhecimentos tradicionais enquanto possibilidade de preservação da biodiversidade guarda um equívoco que não nos permite acessar os significados que envolvem a produção desse conhecimento. Para ele,

el saber local no se considera una construcción cultural compleja, que no involucra objetos sino movimientos y eventos profundamente históricos y relacionales. Estas formas de conocimiento tienen por lo general modos diferentes de operación y de relaciones con los campos cultural y social (DELEUZE, GUATTARI, 1987 *apud* ESCOBAR, 2007: 342).

Por último, é preciso entender que a nova fase da colonialidade não está mais concentrada nos moldes em que o colonialismo foi produzido, ou seja, pela dominação territorial direta. As conquistas semióticas da natureza, comunidades indígenas e seus conhecimentos evidenciam “que ahora el capital necesita buscar colonias postterritoriales para continuar su proceso de expansión” (CASTRO-GOMEZ, 2005a: 90). Esse processo não deve ser ignorado, sob pena de não percebermos de fato as armadilhas da colonialidade. Para enfrentarmos essa nova fase do processo de colonialidade, talvez devêssemos entender aquilo que Escobar coloca como necessário, qual seja,

practicar la resistencia semiótica a la reestructuración que el capital y la modernidad hacen de la naturaleza y de la sociedad. La descentralización económica, la desburocratización del manejo ambiental, el pluralismo político, la autonomía cultural (2007: 345).

Nesse sentido, trabalharemos nos próximos tópicos como a possibilidade de superar os problemas advindos com o processo de ecologização das sociedades indígenas a partir do pensamento descolonial.

2.3. Descolonialidade como Possibilidades para discutir a construção das sociedades indígenas enquanto Sujeitos

Diante do que analisamos nos tópicos anteriores, podemos afirmar que a colonialidade atua enquanto lado obscuro e necessário da modernidade, constituindo-se enquanto parte indissociável (MIGNOLO, 2010: 34). O processo de dominação instaurado pela colonialidade pela imposição do padrão mundial de poder só é possível devido à construção da racionalidade moderna enquanto instrumento hegemônico de controle de subjetividades, cultura, economia, natureza, Estado, etc. que produziu conceitos e teorias sobre a realidade dos colonizados (QUIJANO, 2005: 121). Basicamente, a colonialidade se instaura em três âmbitos de dominação: poder, saber e ser. A partir dessas esferas pauta todas as demais

esferas da sociedade, principalmente aquelas que se constituem como foco do interesse central para a manutenção padrão mundial de poder, como a economia, a cultura, a política e o direito. Nesse sentido Mignolo coloca que “la matriz colonial de poder es entonces *una estructura compleja de niveles entrelazados.*” (2010: 12, *grifos nossos*). Daí, a ideia de analisar a construção da colonialidade/modernidade a partir da complexidade e envolvimento de todos os níveis de atuação, que estão interligados em rede.

Destarte, a percepção dos problemas sociais a partir da colonialidade nos permite entender o caráter totalitário da modernidade, de tal forma, que seja possível construir estratégias contra o controle hegemônico imposto pelo padrão mundial de poder. Mignolo chama a atenção para a possibilidade de entender os movimentos contra-hegemônicos da modernidade a partir da discussão sobre a colonialidade, uma vez que esse conceito “ha abierto la reconstrucción y restitución de historias silenciadas, subjetividades reprimidas, lenguajes y conocimientos subalternizados por la idea de Totalidad definida bajo el nombre de modernidad y racionalidad” (2010: 14).

Mignolo considera importante ressaltar que a crítica feita a partir do conceito de colonialidade se difere da crítica pós-moderna. Segundo o autor, há uma distinção básica que consiste no lugar de fala, que possibilita outros direcionamentos, que de certa forma, seriam inviáveis a partir da crítica pós-moderna. Afirma que “los pensadores postmodernos ya habían criticado la noción moderna de Totalidad; pero esta crítica se limita a lo interno de la historia de Europa y a la historia de las ideas europeas” (2010: 14). Portanto, é importante considerar que a crítica feita à modernidade a partir do conceito de colonialidade não nos direciona ao pós-colonialismo, mas a descolonização enquanto caminho para o enfrentamento dos problemas produzidos pela modernidade. Nas palavras de Mignolo:

el vuelco des-colonial es un proyecto de desprendimiento epistémico en la esfera de lo social (también en el ámbito académico, por cierto, que es una dimensión de lo social), mientras que la crítica post-colonial y la teoría crítica son proyectos de transformación que operan y operaron básicamente en la academia Europea y Estadounidense. De la academia desde la academia. (2010: 15).

Entende-se que descolonizar significa escapar da retórica moderna “que esconde la lógica de la colonialidad; descolonizar implicar trabajar en cada uno de

las esferas, y en las relaciones que mantienen entre ellas en los procesos de manejo y control imperial de la colonialidad.” (MIGNOLO, 2008a: 14). Assim, poderíamos enumerar uma série de práticas construídas ao longo da história que nos permitiriam dizer que houve uma resistência ao caráter colonial imposto pela modernidade, e portanto, se configurariam efetivamente como práticas descoloniais. O movimento do Novo Constitucionalismo Latino-Americano, quando se esforça no sentido de conferir mais poderes para as sociedades indígenas, se coloca na contramão do padrão de poder imposto pela colonialidade.

Assim, a descolonização passa por um esforço de entender como a racionalidade passou a construir narrativas suficientes para instaurar um processo de subalternização dos colonizados. Se a colonialidade se consolidou por meio do conhecimento hegemônico, Mignolo pontua que “una de las tareas urgentes que tenemos por delante es descolonizar el conocimiento” (MIGNOLO, 2010: 11). Isso porque a produção do conhecimento por meio da racionalidade moderna está na raiz da produção da colonialidade nas suas diferentes esferas de atuação. Dessa forma, ele afirma que “el pensamiento decolonial es una opción (decolonial) de coexistencia (ética, política, epistémica). No de coexistencia pacífica sino de conflicto y de reclamo al derecho de re-existencia” (2009: 256).

Nessa mesma linha argumentativa, o autor ressalta ainda que a opção descolonial é epistêmica sendo então necessário “desprenderse de las vinculaciones de la racionalidad-modernidad con la colonialidad, en primer término, y en definitiva con todo poder no constituido en la decisión libre de gentes libres” (QUIJANO, 1992: 19 *apud* MIGNOLO, 2008b: 288). É importante esclarecer que tais desvinculações epistêmicas não querem dizer “abandono ou ignorância do que já foi institucionalizado por todo o planeta”, mas que a opção descolonial “significa, entre outras coisas, aprender a desaprender [...] já que nossos cérebros tinham sido programados pela razão imperial/colonial” (MIGNOLO, 2008b: 290).

A descolonização enquanto opção consiste em eleger o programa de investigação colonialidade/modernidade (ESCOBAR, 2003) como meio para entender a construção dos problemas sociais. Mignolo quando vai discutir a descolonização epistêmica, coloca que a opção descolonial é indisciplinada:

No por que rechace o ignore las disciplinas, lo cual sería absurdo en el ámbito de la educación superior. Sino porque introduce una dimensión, la del pensamiento decolonial, que denuncia constantemente la complicidad entre formaciones disciplinarias y matriz colonial de poder, particularmente

en el dominio del control del conocimiento y la subjetividad. El pensamiento y la opción descolonial se introduce en las disciplinas como un corrosivo de sus cimientos ideológicos ocultos por la retórica de la objetividad, de la ciencia, de la neutralidad, de la eficiencia, de la excelencia y al hacerlo trabaja para des-orientar las disciplinas y re-orientarlas hacia una visión no-imperial/colonial y capitalista en y de la producción de conocimientos. (2008a: 14).

Diante da nossa hipótese de trabalho, é preciso chamar a atenção para a resistência epistêmica enquanto parte importante de atuação do pensamento descolonial, pois acreditamos que a partir daí será possível construirmos outras percepções sobre as questões indígenas, desenhando possibilidades de efetivamente constituir essas sociedades enquanto sujeitos de direito. Portanto, como Quijano coloca, “la alternativa, en consecuencia, es clara: la destrucción de la colonialidad del poder mundial” (1992: 19). Nesse contexto, é necessário emergir discussões que se considere a superação da dominação imposta no processo de ecologização das sociedades indígenas por meio do padrão de poder consolidado a partir da colonialidade. A contribuição do pensamento modernidade/colonialidade consiste na possibilidade de descolonização dos instrumentos teóricos que sustentam o argumento ambiental, sobretudo, pela superação da classificação social e a construção de narrativas que resultam numa colonialidade da natureza, em que as sociedades indígenas são instrumentalizadas para preservar a biodiversidade.

Nosso intuito foi mostrar que, no caso das sociedades indígenas, a colonialidade se operacionaliza por meio de relações de poder que impossibilitam efetivamente sua construção enquanto sujeitos. Portanto, para garantirmos efetivamente a emancipação e autonomia das sociedades indígenas é necessário o rompimento com o atual paradigma colonial de produção de seus direitos, e isso se dá, sobretudo, pela descolonização epistêmica dos elementos que perpassam a produção dos seus direitos. Especialmente porque a noção de sujeito jurídico vigente foi construída no século XVIII (MARQUES, 2011) de forma excludente em relação às sociedades colonizadas. Nesse sentido, é preciso discutir a produção do próprio paradigma colonial que se insere a discussão sobre os sujeitos de direito, no intuito de apontar elementos viáveis, a partir da opção descolonial, para efetivamente considerarmos o debate sobre os direitos indígenas.

2.3.1. O sujeito de direito na modernidade e a crítica descolonial: Qual sujeito de direito pretendemos construir?

Tendo em vista o conceito de colonialidade, é importante considerar o papel que o direito desempenhou como instrumento de sustentação do padrão mundial de poder e para a consolidação da modernidade enquanto projeto sociocultural. O direito operou na lógica da racionalidade eurocêntrica, a partir de princípios, teorias, postulados e conceitos que naturalizaram a situação de inferioridade hierárquica entre colonizadores e colonizados. A partir do histórico de construção do direito, podemos perceber como a racionalidade eurocêntrica passou a excluir diversos grupos sociais da condição de sujeitos de direito, sobretudo, os colonizados que não correspondiam aos padrões impostos pelos valores civilizatórios europeus. Nosso intuito é analisar como essa exclusão se consubstanciou, e, em contraponto, apresentar elementos que acreditamos ser extremamente necessários para a efetivação das sociedades indígenas enquanto sujeitos de direito. Como já ressaltamos, essa tarefa só pode ser alcançada por meio da opção descolonial epistêmica, uma vez que é necessário nos desvincularmos dos pressupostos colocados pela racionalidade moderna.

O grande desafio da criação do sujeito jurídico na modernidade era a sua unificação, uma vez que havia uma multiplicidade subjetiva devido às sociedades medievais serem divididas em classes: nobreza, clero e servos. Ou seja, “ao invés de tratar todos de forma idêntica, a ordem jurídica distinguia, diferenciando as regras do agir jurídico de acordo com o *status* dos diversos sujeitos jurídicos” (MARQUES, 2011: 21). A noção de *status* ocupava o lugar do direito, justificando as estratificações sociais. Como coloca Dagger, a possibilidade “for the concept of rights to appear and gain purchase the status concepts had lose their grip; and in order for this happen the idea that human beings are fundamentally” (DAGGER, 1995: 299).

Para a formulação da ideia de “ser humano” como fundamental para a construção da noção de sujeito de direito na sociedade moderna foram necessárias algumas construções históricas que permitissem delimitar, precisamente, a que grupo se aplica o conceito de humano. Primeiramente, porque a noção de ser humano construída no eurocentrismo se limitava a reconhecer apenas as sociedades europeias. Reafirmando esse entendimento, Quijano coloca que:

el paradigma [Europeu] hace posible también omitir toda referencia a todo otro "sujeto" fuera del contexto europeo, esto es hacer invisible el orden colonial como totalidad, en el momento mismo en que la propia idea de Europa está constituyéndose por relación, precisamente, al resto del mundo en colonización (1992: 115).

Dessa forma, ser humano significava ser pertencente à raça branca, ser do sexo masculino, e compartilhar dos valores modernos civilizados, ou seja, tudo aquilo que historicamente foi construído em contraste com aquele considerado selvagem. A partir da noção europeia construída sobre humanidade, a racionalidade moderna não reconhecia a humanidade de todos os grupos – a exemplo, o questionamento sobre a possibilidade do selvagem ter alma. Isso porque, a ideia de *ser humano* estava estritamente ligada à construção cultural da Europa civilizada. Embora a bula papal⁴¹ no século XVI superou em partes essa questão, pois colocava que o selvagem teria a possibilidade de superar essa condição, aprendendo os valores civilizados, outras narrativas foram construídas promovendo a exclusão das sociedades indígenas do modelo eurocêntrico de direito, sobretudo pela invenção da noção de personalidade criada a partir das teorias jusnaturalistas (MARQUES, 2011).

O primeiro desafio para a construção do direito moderno consiste em “estruturar o sistema jurídico em redor da figura simples e abstracta de um sujeito”, que só poderia se realizar “através de uma revolução política no sentido liberal” (MARQUES, 2011: 22). Portanto, o primeiro movimento nesse sentido, foi a identificação entre sujeito e pessoa, ainda no século XVII. A construção da ideia de pessoa permitiu vincular o sujeito de direito à noção de personalidade, que por sua vez, era construída como possibilidade de exercício do direito, portanto ter *capacidade* para o direito. Ou seja, o sujeito de direito é aquele que tem *capacidade* para exercer os seus direitos; “o homem será constituído em sujeito de direito, quer dizer, em ser capaz de querer pelo direito e para o direito” (DOMAT: 1689 *apud* MARQUES, 2011: 24).

Nesse sentido, a noção de sujeito vai se traduzir em capacidade para exercício desses direitos, que giram em torno da noção de propriedade. Nessa esteira, outra exclusão é produzida em relação aos *outros povos* do novo mundo. A possibilidade de ser sujeito passa a ser traduzida enquanto *capacidade* de contratar

⁴¹ Bula Papal foi publicada em 1537 chamada “*Sublimis Deus*”, que reconhece a humanidade dos povos do novo continente.

livremente. À medida que a racionalidade moderna naturaliza uma relação de dominação em relação aos povos indígenas, ao mesmo tempo lhes retira a *capacidade* jurídica de se autodeterminarem, uma vez que não compartilham dos valores criados pelo mundo civilizado eurocêntrico. Portanto, o direito moderno/eurocêntrico nessa fase, não incorpora as sociedades indígenas, sendo pensado apenas para contemplar a realidade europeia. A questão da capacidade indígena ainda está presente nas discussões do direito contemporâneo. Se do ponto de vista legislativo, alguns autores afirmam que a tutela foi superada quando findou o paradigma da assimilação, na produção discursiva do poder judiciário, a noção de incapacidade indígena é recorrentemente elencada nos debates em torno da produção dos seus direitos.

A partir das revoluções liberais do século XVIII, o conceito de sujeito de direito vai sendo redefinido mediante a incorporação de outros aspectos. A partir do iluminismo, por exemplo, é possível a produção da noção de indivíduo como um fim em si mesmo. Esse movimento carrega para o direito a construção do sujeito enquanto um indivíduo autônomo e independente. Quijano coloca que “‘sujeto’ es una categoría referida al individuo aislado, porque se constituye en sí y ante sí mismo, en su discurso y en su capacidad de reflexión” (1992: 14) Segundo Marques “com a acentuação da ideia de que o indivíduo é o *príus* de todo direito, o conceito de personalidade vai ganhando autonomia e independência” (2011: 25). A inauguração do paradigma individualista para o direito resulta na impossibilidade de reconhecer coletividades como sujeitos, apenas o próprio indivíduo como centro do ordenamento jurídico⁴². Segundo Quijano, “lo que está en cuestión en este paradigma, es, primero, el carácter individual e individualista del "sujeto", que como toda verdad a medias falsea el problema al negar la intersubjetividad y la totalidad social” (1992: 15).

O problema é que a racionalidade moderna tem a pretensão de universalidade, passando a exportar os conceitos jurídicos para todas as coloniais europeias. Mesmo com o fim do colonialismo, a colonialidade se encarregou de manter um sistema epistêmico de dominação que reflete diretamente na produção do direito no terceiro mundo. As construções jurídicas que serviram para afirmar a

⁴² Apesar de ser possível falar atualmente em direitos coletivos, a lógica de construção dos sujeitos desses direitos se subsume numa lógica individualista. O sistema processual, por exemplo, demonstra com clareza as dificuldades de tutelar um direito coletivo pelos instrumentos processuais que consideram a lógica dos direitos individuais.

Europa enquanto superior e subalternizar as demais sociedades são perpetuados nos atuais sistemas jurídicos dos países submetidos à lógica da colonialidade. Nesse sentido que Casanova (2006) chama de Colonialismo Interno, uma vez que as formas de dominação importadas pela Europa passam a pautar formas de subalternizações de grupos dentro do próprio Estado-Nação⁴³.

Portanto, é extremamente difícil lutar pela construção das sociedades indígenas como sujeitos de direito sem antes questionar os pressupostos jurídicos que construíram esse sujeito, ou seja, é necessário descolonizar o próprio direito para que a possibilidade de construção das sociedades indígenas como sujeitos seja efetiva. Por mais que acreditássemos que a lógica pós-moderna passou a considerar grupos historicamente marginalizados como sujeitos de direito a partir do conceito inclusivo de cidadania, debatido a partir dos novos movimentos sociais na década de 1960, é preciso entender a imposição da colonialidade enquanto eixo constitutivo desses conceitos. Segundo Castro-Gomez “a formação do cidadão como ‘sujeito de direito’ somente é possível dentro do contexto e da escrita disciplinar e, neste caso, dentro do espaço de legalidade definido pela constituição.” Para o autor, esse contexto está ligado ao caráter colonial impresso nos sistemas constitucionais modernos, uma vez que “a função jurídico-política das constituições é, precisamente, inventar a cidadania, ou seja, criar um campo de identidades homogêneas que tornem viável o projeto moderno da governamentalidade.” (2005b: 81).

A produção de identidades homogêneas para a formação da cidadania é algo que guarda uma relação direta com a construção dos direitos das sociedades indígenas. A noção de sujeito de direito, por exemplo, foi pensada como algo abstrato e individual, que não corresponde a nenhuma realidade pensada a partir dos grupos historicamente subalternizados. A tentativa de incluí-los resulta naquilo que coloca Castro-Gomez sobre inclusões segmentadas, uma vez que “a aquisição da cidadania é, então, um funil pelo qual só passarão aquelas pessoas cujo perfil se ajuste ao tipo de sujeito requerido pelo projeto da modernidade: homem, branco, pai de família, católico, proprietário, letrado e heterossexual” (2005b: 81). Do nosso

⁴³ Para esclarecer, segundo Casanova (2006: 410) “La definición del colonialismo interno está originalmente ligada a fenómenos de conquista, en que las poblaciones de nativos no son exterminadas y forman parte, primero, del Estado colonizador y, después, del Estado que adquiere una independencia formal, o que inicia un proceso de liberación, de transición al socialismo o de recolonización y regreso al capitalismo neoliberal”.

ponto de vista, não há espaço para as sociedades indígenas se ajustarem aos projetos da modernidade, que quando muito, reservam-lhe o antigo lugar do selvagem, protetor da natureza. Quijano pontua que “la ciudadanía liberal fue – aún es, en rigor – una aspiración imposible para la inmensa mayoría de la población formada por ‘razas inferiores’, esto es por no-iguales a los demás” (2014: 645). É necessário promover uma discussão descolonizadora da produção do direito indígena, e, sobretudo pensar de que maneira estamos considerando a construção dessas sociedades enquanto sujeitos. A partir daí, podemos buscar alternativas para escapar da lógica imposta pelo padrão mundial de poder através da colonialidade.

O enfrentamento da problemática de ecologização das sociedades indígenas e o conseqüente argumento ecológico como base para a demarcação de suas terras, passa, no nosso entendimento, pela construção das sociedades indígenas como sujeitos de direito, a partir da incorporação das noções de autodeterminação e autonomia. Vislumbraremos no processo de significação desses conceitos elementos para promoção da emancipação das sociedades indígenas em relação aos padrões impostos pela colonialidade. Longe de tentarmos exaurir as discussões relacionadas à autonomia e autodeterminação, colocaremos alguns pontos iniciais para essa discussão.

Como ponto de partida, é interessante analisar as colocações de Dagger (1995) quando estuda a produção do conceito de direito ao longo da história, buscando um sentido desse conceito na sociedade contemporânea. Para o autor, o sentido do direito contemporâneo se dá pela possibilidade de pensarmos o seu sujeito como “potenciais autores de reivindicações”. Ele se apoia naquilo que foi colocado por Feinberg:

respect for persons... may simply be respect for their rights, so there cannot be the one without the other; and what is called ‘human dignity’ maybe the recognizable capacity to assert claims. To respect a person, then or to think of him as possessed of human dignity, simply *is* to think of him as a *potential maker of claims*. (1980: 151 *apud* DAGGER, 1995: 306): (*grifos nossos*).

A construção dos sujeitos de direito como autores de reivindicações estabelece uma ligação direta entre o plano jurídico e político. O sujeito não é mais um agente abstrato que apenas dispõe de uma “cartilha” de direitos para exercer. Nessa lógica, o sujeito reivindica a produção dos seus direitos e, posteriormente os exerce, num movimento dialético. Por isso, faz sentido falarmos na autonomia e autodeterminação das sociedades indígenas. Se pensarmos que essas sociedades

historicamente tiveram retirada a possibilidade de reivindicar direitos devido ao processo de subalternização que lhes foi imposto. A noção colocada por Dagger (1995) realça exatamente o contexto de produção dos sujeitos de direito como queremos realçar, sobretudo porque as discussões sobre autonomia e autodeterminação ganham outra dimensão a partir dessa perspectiva. Entender o sujeito de direito não apenas como destinatário de direitos, mas como autores de reivindicações, vai além da ideia abstrata e individualista proposta pela modernidade/colonialidade. Ou seja, cria a possibilidade de acrescentar uma autonomia ao sujeito de demandar a produção dos seus direitos, dando voz a grupos que foram silenciados pela imposição de um padrão de poder colonial.

No contexto de produção do sujeito de direito como autores de reivindicações, a autodeterminação/autonomia pode ser vista como soberania das sociedades indígenas, colocando a questão em termos diretamente políticos, mas com claras consequências jurídicas. Segundo Castro a “a questão da autodeterminação remete ao plano da política indígena e ao aspecto ‘Representação’: como os índios podem-se fazer ouvir, quais os canais de contato com a sociedade envolvente, que recursos políticos podem mobilizar para gerirem seu futuro.” (1981: 238). Ou seja, a autodeterminação diz respeito a como as sociedades indígenas passaram a ter ingerência diretamente na produção dos direitos e não apenas em caráter de consulta, mas há uma noção clara de empoderamento nesse conceito. Portanto, pensar esse conceito nos leva a repensar o modelo de democracia e de representação, colocando diretamente em questão o atual paradigma de produção dos direitos indígenas. Nessa lógica, a autodeterminação sublinha “o caráter de Sujeito dos povos indígenas, sublinha sua diferença ativa; sua capacidade virtual de definir os rumos da própria história” (CASTRO, 1981: 235).

A construção das sociedades indígenas como sujeito de direitos enquanto autores de reivindicações, incluindo no debate as noções de autodeterminação e autonomia, nos direcionam a pensar a questão da democracia/representação e o próprio modelo de Estado-Nação que implantamos na América-Latina, ou seja, a descolonização da própria estrutura que historicamente sustentou a principal dominação imposta pelo padrão mundial de poder. Castro já colocou que:

a autodeterminação dos povos indígenas, como valor político, põe efetivamente em questão, e de forma radical, toda a concepção dominante

do que seja o “ povo brasileiro” , a “nação brasileira” — de fato, retira das mãos e da cabeça dos donos do poder a tarefa de definir o que seja este povo e esta nação. (1981: 236 – 237)

Portanto, construir as sociedades indígenas como sujeitos coloca em questão outros institutos que sustentaram a lógica colonial do Estado de Direito, promovendo uma descolonização ainda mais ampla. Nesse sentido que Quijano coloca que historicamente “la solución efectiva del ‘problema indígena’ implicaba – no podía dejar de implicar – la subversión y desintegración del entero patrón del poder”, contudo devido as relações de poder estabelecidas na sociedade o problema indígena “se constituyó el nudo histórico específico, no desatado hasta hoy, que maniató el movimiento histórico de América Latina: el des-encuentro entre nación, identidad y democracia” (2014: 643).

Portanto, o desafio para a construção das sociedades indígenas como sujeitos de direito passa por repensar o modelo democrático no sentido de que se implemente um sistema de representações efetivo. Castro reforça essa ideia colocando que “não pode haver autodeterminação sem alguma forma de representação política dos índios em nível local e nacional, [...] através de canais propriamente políticos. (1981: 238). Na percepção de Quijano, o problema passa por repensar o modelo de nação, propondo que “la estructura del Estado sea modificada en sus fundamentos, de modo que pueda representar efectivamente a más de una nación. Es decir, se trata de una múltiple ciudadanía, ya que en la existente los ‘indígenas’ no tienen, no pueden tener, plena cabida” (2014: 661).

A partir dessa perspectiva, a luta por autonomia indígena não pode ser pensada como foi: “manejado en la década del noventa [que] se fundamentaba en la homogeneidad étnica de la población indígena de un territorio determinado, y también en un alto grado de aislamiento espacial” (BENGOA, 2009: 10). Pensar o conceito de autonomia para construção das sociedades indígenas consiste em considerar a relação entre essas sociedades e o Estado, a partir de uma profunda redefinição no modelo democrático de representação. Isso pressupõe, sobretudo, “el final de asimilacionismo político y cultural en América” (QUIJANO, 2014: 662). Superar o assimilacionismo político e cultural significa respeitar os grupos e as formas distintas de elaborar a sua própria condição de sujeito, ao invés de massificar um discurso hegemônico de cidadania que não os contemplam.

De outro lado, a autonomia deve ser pensada em pelo menos três esferas, locais, nacionais e internacionais, uma vez que cada âmbito demanda uma ação específica. Ulloa chama isso de *autonomia indígena relacional*, uma vez que em cada esfera, a noção de autonomia estabelecida deve estar ligada à “procesos [que] exigen permanentemente a los pueblos indígenas, la generación de estrategias de construcción de alianzas, reconsideración de procesos externos y reconfiguración de procesos internos para establecer negociaciones y relaciones con otros actores sociales”. É preciso chamar a atenção para o caráter remediador desse processo de autonomia proposto pelo autor. Principalmente porque o conceito deixa de ser pensado em relação à dominação imposta pela colonialidade, e passa a ser entendido “bajo circunstancias específicas y con implicaciones políticas particulares y no como una condición permanente” (2010: 10). Essas propostas mediadoras mostraram ao longo da história que o caráter totalitário da colonialidade passa a reproduzir essas estratégias como peças fundamentais no processo de dominação. Isso ocorre no processo de ecologização das sociedades indígenas, que para muitos é visto como a salvação da questão indígena, mas como podemos analisar, constitui a primeira impossibilidade de constituição plena das sociedades indígenas como sujeitos.

Por fim, reafirmamos a necessidade de pensar a autodeterminação e autonomia como “a arena inescapável na luta pela constituição dos povos indígenas como Sujeitos em uma sociedade democrática” (CASTRO, 1981: 242). O movimento do novo constitucionalismo latino-americano, ao questionar os fundamentos da representatividade democrática no Estado-Nação caminha no sentido de superar a colonialidade e construir os povos indígenas como sujeitos. Contudo, é necessário considerar a crítica feita por BALLESTRIN (2013: 111) sobre a “romatização dos oprimidos e explorados” e a “apologia do sujeito autóctone/original” que permeiam algumas discussões “descoloniais”. Se desconsiderarmos as estratégias produzidas pela racionalidade eurocêntrica para consolidação do padrão de poder, nenhum esforço des/colonizador será suficiente para superarmos a dominação imposta pela colonialidade.

3. ANÁLISE DA JUDICIALIZAÇÃO DOS CONFLITOS EM TORNO DA DEMARCAÇÃO DE TERRAS INDÍGENAS

No capítulo anterior, iniciamos nossas discussões no intuito de analisar as estratégias que são discutidas academicamente para conciliar a preservação ambiental e demarcações de terras indígenas. Percebemos que não há um questionamento quanto à relação estabelecida entre meio ambiente e terras indígenas. Nos ocupamos em discutir estratégias para a conciliação dos interesses indígena e ambientais, sem questionar os pressupostos que constroem essas narrativas que compatibilizam uma relação entre natureza e povos indígenas. De outro lado, buscamos problematizar o processo de ecologização a partir das discussões empreendidas pelo grupo Modernidade/Colonialidade. Entendemos que a construção das sociedades indígenas como sujeito apenas será viável se passarmos a descolonizar a racionalidade que fundamenta o atual tratamento da questão indígena.

Nesse capítulo vamos analisar três autos de processo judiciais sobre questões relativas à demarcação de terras indígenas. Nossa perspectiva é observar como os direitos indígenas são entendidos pelo poder judiciário, tendo em vista as discussões realizadas nos capítulos anteriores sobre o processo de ecologização dessas sociedades e a colonialidade. As discussões encontradas nos processos centram-se na noção de cultura a partir do paradigma assimilacionista. Aqui é importante entender como numa mesma formação discursiva⁴⁴ podem coexistir várias teorias e conceitos, inclusive aparentemente conflitantes entre si. De outro lado, é necessário analisar como as discussões em torno da ideia de “índio” são colocadas todo tempo nos autos dos processos, sempre vinculada à ideia do índio como um humano em condição primitiva na escola evolutiva eurocêntrica. Nesse sentido, opera o argumento ambiental, ora como estratégia para assegurar os direitos indígenas, ora como impossibilidade para sua efetivação. Dependerá do

⁴⁴ Foucault (2002: 43), ao explicar formação discursiva afirma que “no caso em que se puder descrever, entre um certo número de enunciados, semelhante sistema de dispersão, e no caso em que entre os objetos, os tipo de enunciação, os conceitos, as escolhas temáticas, se puder definir uma regularidade (uma ordem, correlações, posições e funcionamentos, transformações), diremos, por convenção, que se trata de uma formação discursiva (...)”.

quanto a ideia de “primitivo” possibilitará uma relação de pertinência entre índios e meio ambiente.

Para obtenção dos processos que foram analisados, foi necessário realizarmos um levantamento no guia sobre jurisprudência dos sites dos Tribunais Regionais Federais, com as seguintes palavras-chaves: <demarcação de terra indígena>; <direito indígena>, <indígena>. Obtivemos algo em torno de 200 acórdãos, seja em sede de agravo de instrumento ou apelação, e nem todos versavam apenas sobre conflito por terra indígena. Após essa etapa, passamos a analisar os julgados para filtrar os processos que tivessem como escopo principal conflitos sobre demarcação de terras indígenas e também, dando preferência àqueles que teríamos maior possibilidades de obter os autos. Depois desse filtro, obtivemos a quantia de 20 processos, dos quais a competência originária era tanto da justiça comum federal, como dos tribunais superiores (STF e STJ), distribuídos nos seguintes Estados: Bahia, Pará, Goiás, Roraima, Porto Alegre, Rondônia, Amazônia, Maranhão, Mato Grosso, Mato Grosso do Sul e São Paulo. Conseguimos autos de três processos, que serão analisados a seguir.

Vamos analisar o conflito em torno da demarcação da Terra Indígena Raposa Serra do Sol - TIRSS. Esse caso foi julgado pelo STF e desde então passou a ser um precedente sobre direitos indígenas no país. Diante da sua repercussão, vamos analisar a partir de três discussões principais: demarcação de forma contínua; as condicionantes para o exercício do direito indígena e a compatibilidade entre meio ambiente e terra indígena. Em seguida, trabalharemos com o conflito em torno da TI Ventarra - TIV, no Estado do Rio Grande do Sul. A principal discussão nesse conflito é colocada pelo estado do RS e versa sobre a possibilidade do grupo Kaingang ser ainda considerados indígenas para fins do artigo 231 da CF/1988. Por último, discutiremos o conflito em torno da demarcação do Parque Morro do Osso, como terra indígena Kaingang. Esse conflito é interessante, uma vez que representa o confronto direto entre o direito ambiental e indígena.

3.1. Conflitos em torno do processo de Demarcação da Terra Indígena Raposa Serra do Sol.

A Ação Popular 3.388 (AP), de competência do Supremo Tribunal Federal – STF foi proposta pelo então Senador da República, o Sr. Augusto Affonso Botelho Neto, no ano de 2005 em face da União. A ação visava à anulação da portaria de homologação e do decreto presidencial que ratificou os limites da demarcação da TIRSS. No bojo do processo foram realizadas algumas petições para ingresso de terceiros interessados na lide na condição de assistentes processuais da parte requerente e da parte requerido. Como assistentes do requerente foram aceitos na lide o Estado de Roraima, o Senador Francisco Mozarildo Cavalcanti e um grupo de fazendeiros locais. Como assistentes da requerida, foram aceitas a FUNAI e as Comunidades Indígenas locais, que seriam atingidas diretamente pela sentença proferida na ação.

A anulação do decreto e da portaria de homologação dos limites da TIRSS foi pleiteada devido a questionamentos a respeito da forma contínua que se deu a demarcação. O autor da ação argumentou que devido ao acultramento das sociedades indígenas que vivem na área, não era razoável que a demarcação ocorresse de forma contínua, uma vez que causaria o isolamento dessas populações. Com o ingresso dos assistentes do autor, outros questionamentos a respeito da demarcação da TIRSS de forma contínua, foram propostos. Eles versavam sobre temas relacionados à soberania nacional, uma vez que a TIRSS está localizada em faixa de fronteira – ao pacto federativo –, segundo o Estado de Roraima, a demarcação da área inviabilizaria o desenvolvimento econômico do Estado, e às questões ambientais. Embora os argumentos não tenham sido aceitos integralmente, foram positivadas dezenove condicionantes que regulam o exercício do direito indígena a terra. Devido ao direcionamento da nossa pesquisa, não iremos tratar de todos os temas, apenas daqueles vinculados com as nossas discussões empreendidas anteriormente, que versa sobre a construção do sujeito de direito diante do processo de ecologização, possibilitando discutir a partir de quais perspectivas o STF interpreta os direitos indígenas no ordenamento jurídico vigente.

Embora a pet 3.388 tenha sido proposta no ano de 2005, os conflitos agrários em torno da demarcação da TI Raposa Serra do Sol remontam a períodos anteriores a própria promulgação da Constituição vigente de 1988. Devido ao longo período de tempo despendido na discussão desse caso, e a importância paradigmática do julgamento pelo plenário do Supremo Tribunal Federal, é possível encontrar teses, dissertações, artigos e capítulos de livros escritos sobre os conflitos em torno da

demarcação da TIRSS. Como mencionamos acima, não tivemos acesso a todos os volumes do processo, sendo necessário recorrermos à literatura publicada sobre esse caso, bem como outras fontes de pesquisa. Nosso intuito não foi fazer uma revisão daquilo que já foi debatido, mas buscamos fazer uma análise a partir do que propomos no primeiro capítulo, sobre a construção dos povos indígenas enquanto sujeitos de direito e sua interface em relação ao processo de ecologização.

Inicialmente, discutimos o principal questionamento feito na presente ação, sobre demarcação da TIRSS de forma contínua ou descontínua. Nessa discussão é possível perceber que alguns argumentos levados em consideração pelos Ministros da corte para justificar ou não a demarcação em área contínua, encontram respaldos na discussão acerca da ideia de integração, aculturação das sociedades indígenas, que está diretamente ligada à perspectiva assimilacionista. Além da importância de discutir essa questão, ela se liga diretamente a possibilidade de considerarem a compatibilidade entre a sobreposição da reserva ambiental e terras indígenas.

No tópico seguinte, pontuaremos os argumentos utilizados pelos julgadores para justificar as demarcações de TI, entre os quais sobressai o argumento de *proteção fraterna*, que é erigido no intuito de reforçar a representação social do *bom selvagem*. Na sequência, abordaremos a discussão feita pelos julgadores, que descaracterizam os direitos territoriais indígenas. Nesse ponto, acessaremos os argumentos utilizados para que o STF aprovasse 19 condicionantes para o exercício efetivo do direito à terra. Por último, e com certeza a questão que mais nos permite perceber o alcance da ecologização como justificativa para a demarcação de terras indígenas, nos deteremos nos os argumentos que levaram à aceitação da dupla afetação de terras indígenas e unidades de conservação, o que resultou na criação de condicionantes ao exercício do direito indígena a terra.

3.1.1. Demarcação em Área contínua ou descontínua

A história de disputas em torno da TIRSS remonta a 1917, quando editada Lei nº 941, que autorizava a ocupação de parte da área pelos índios das etnias Macuxi e Jaricuna. No entanto o direito ao usufruto da terra não foi efetivada, uma vez que o Estado do Amazonas revogou tal lei em 1922 (SENADO, 2004: 11). Somente depois

de meio século, com a publicação do decreto 76.999 de 1976⁴⁵, que regularizava o artigo 19 do Estatuto do Índio de 1973, a Fundação Nacional do Índio – FUNAI iniciou o processo de demarcação e delimitação da respectiva área, por meio da Portaria GM/111 de 1977 que resulta na abertura do processo administrativo n. 3.233/77 (MOTA e GALAFASSI, 2009: 19).

A partir dos ditames do no §1 do artigo 2º do decreto 76.999 de 1976, o Presidente da FUNAI nomeou um grupo interdisciplinar, que apresentou *relatório contendo a descrição dos limites da área, atendidos a situação atual e o consenso histórico sobre a antiguidade da ocupação dos índios*⁴⁶ (*grifos nossos*). Em março de 1978, a Antropóloga Isa Maria Pacheco Rogedo finalizou o seu relatório (SENADO, 2014), no qual constava a proposta de demarcação de uma área que não englobava todas as populações indígenas que habitam a TIRSS. Segundo nota divulgada da Associação Brasileira de Antropologia, boletim 27 do segundo semestre de 1997, o relatório em questão tratava-se de um estudo preliminar, que “se refere estritamente ao trabalho de levantamento de dados realizado na região de São Marcos, [...] não se presta de forma alguma a projetar-se qualquer definição de limites sobre áreas outras além daquela mesma especificamente referida no relatório em questão”⁴⁷.

Dessa forma, esse primeiro procedimento administrativo para demarcação da TIRSS inaugurou uma série de discussões acerca do tamanho da área indígena em relação às várias etnias que vivem no local (SENADO, 2004). À medida que eram negociados interesses econômicos e políticos eram produzidos questionamentos acerca do processo de demarcação da terra indígena e seus limites, fato que levou a um acirramento dos conflitos e disputas na região, ainda nesse período.

Diante do impasse a respeito do tamanho da área a ser demarcada, outros dois Grupos de Trabalho – GT foram criados com a finalidade de realizar estudos

⁴⁵ Atualmente tal decreto encontra-se revogado, vigendo o decreto n. 1775 de 1996.

⁴⁶ É importante perceber a distância dos critérios estabelecidos atualmente para a demarcação das terras indígenas, com aqueles da década de 1970. O “consenso histórico e a situação atual” retirava a possibilidade de determinadas comunidades indígenas recuperarem terras que lhes foram usurpadas, mas, de certa forma, autorizava a expulsão de povos indígenas de áreas nas quais não havia um consenso histórico da sua ocupação.

⁴⁷ Vide Despacho do ministro da Justiça retalha área indígena Raposa/Serra do Sol in Boletim 27 da Associação Brasileira de Antropologia, segundo semestre de 1997, ISSN 0102-8634, disponível em http://www.abant.org.br/conteudo/ANAIS/CD_Virtual_22_RBA/html/ABA/boletim. Acessado em 08 de maio de 2016.

sobre a proporção de terra que pertence aos povos indígenas. Instituídos em 1979 e 1984, em decorrência de edição da Portaria n. 509/E e da Portaria n. 1.645/E, respectivamente, esses GTs, “não apresentaram relatórios conclusivos, porém colocaram em questão a forma como deveria ser demarcada a área” (MOTA e GALAFASSI, 2009: 20).

Com a vigência de um novo decreto – n. 22 de fevereiro de 1991 – que passou a regulamentar os processos administrativos de demarcação de terras indígenas, foram realizados novos trabalhos, com o intuito de atender a todos os povos indígenas que moram na região da TIRSS, sanando eventuais divergências e definindo por uma forma na demarcação da TI. Esse estudo foi concluído em 1993 e integrou o processo administrativo 889/93.

Esse conturbado processo de demarcação da TIRSS se arrastou durante anos até ser remetido, em fase final, ao então Ministro da Justiça, Nelson Jobim, que deveria decidir acerca da proposta de demarcação contida no laudo antropológico. No entanto, apenas no ano de 1996, por meio do despacho 080/96 que o Ministro da Justiça se manifestou a respeito da proposta de demarcação.

A demora em despachar no feito tem ligação com as discussões realizadas à época em relação ao rito do procedimento administrativo regulamentado pelo decreto supracitado. Segundo o Ministro Gilmar Mendes, “se desenhou no Supremo Tribunal Federal a possibilidade de se declarar a inconstitucionalidade do Decreto nº 22, que regulamentava o procedimento demarcatório, porque ele não assegurava o contraditório e a ampla defesa⁴⁸.” Diante dessa situação, foi encaminhado pelo Ministro da Justiça ao Presidente da República Fernando Henrique Cardoso a proposta que resultou no decreto 1.775 de 1996.

O respectivo decreto assegurava uma nova fase ao processo de demarcação, que visou assegurar o direito ao contraditório e à ampla defesa “àqueles que seriam ou poderiam ser afetados por um ato drástico, o ato de demarcação que, com a configuração administrativa da declaração de área indígena, afirma a inexistência da propriedade⁴⁹”. Embora no plano jurídico seja fácil demonstrar a plausibilidade na adoção do contraditório, na prática representaria uma dilação temporal ainda maior no processo de demarcação das terras indígenas, uma vez que qualquer interessado, em qualquer etapa do processo demarcatório poderia em até 90 dias

⁴⁸ Ata de sessão de julgamento da Pet. 3.388, p. 764.

⁴⁹ Ata de sessão de julgamento da Pet. 3.388 p. 765.

após a publicação do decreto homologatório, questionar os termos em que foi realizado o processo de demarcação, tanto no plano procedimental como material (MOTA e GALAFASSI, 2009: 95). Segundo Dallari, citado por Gilmar Mendes em seu voto “não havia de ter contraditório nesta área, que se estava apenas a inventar uma fórmula para retirar o direito dos indígenas, quando o Governo inclusive tinha a preocupação de reabrir o prazo para as demarcações em curso”⁵⁰.

Com isso, o pretexto do novo decreto deu outras instâncias para que os vários atores interessados na exploração econômica questionassem os limites da TIRSS. Como a nova regra demarcatória previa, foram realizadas impugnações, principalmente pelo Estado de Roraima, requerendo a fragmentação em adensamentos da área demarcada, no intuito de respeitar títulos e posses antes de 1982 (NÓBREGA, 2011: 97).

Diante das impugnações, decidiu Nelson Jobim em seu despacho, que as alegações não continham argumentos suficientes para invalidar o processo administrativo, contudo a forma que estava sendo proposta a demarcação da TIRSS deveria sofrer alguns ajustes, que “seriam, segundo ele, medida de ‘conciliação de interesses concorrentes’ necessária à preservação do interesse público e à garantia das situações jurídicas já estabelecidas pelo próprio poder público federal” (MOTA e GALAFASSI, 2009: 100). É pertinente destacar que os diversos interesses que vão sendo colocados nesse processo (meio ambiente, segurança nacional, economia, soberania, etc.) vão se afirmar na ideia de “relevante interesse público e social”.

No intuito de conciliar os interesses conflitantes, o Ministro da Justiça recomendou a demarcação da TIRSS com as seguintes ressalvas:

- 1) o refazimento das linhas divisórias sul, leste e oeste da área delimitada, com base no “laudo de 1981”, com o objetivo de excluir as propriedades privadas tituladas pelo INCRA a partir de 1982, bem como, a “Fazenda Guanabara”, pertencente a Newton Tavares;
- 2) exclusão da sede municipal do recém criado Município de Uiramutã, bem assim das vilas existentes como Surumu, Água Fria, Socó e Mutum;
- 3) exclusão da fruição indígena exclusiva sobre as vias públicas e respectivas faixas de domínio público, que existem na área indígena. (NÓBREGA, 2011: 98).

A principal questão posta a partir da análise dos ajustes feitos consiste em entender que a tentativa de conciliar os interesses diversos em torno da área resultava em perdas e mitigação de direitos para as sociedades indígenas que

⁵⁰ Ata de sessão de julgamento da Pet. 3.388, p. 765.

viviam na terra. Além disso, se evidenciam no processo administrativo de demarcação da TIRSS interesses econômicos em torno da área. Para atender esses interesses a estratégia argumentativa centrou-se no questionamento sobre a possibilidade de demarcar a área indígena de forma contínua ou descontínua. Ou seja, o argumento favorável à delimitação da área indígena de forma descontínua abria margem para o reconhecimento de títulos de propriedades que seriam englobados pela reserva.

Apesar da recomendação de Nelson Jobim no despacho 080/96, o então ministro da Justiça Renan Calheiros assinou outro despacho, n. 50/98, bem como publicou a portaria 820 de 1998 reconhecendo como tradicional a área da TIRSS ocupada pelos grupos indígenas Idgarikó, Macuxi, Wapixana e Taurepang, com a superfície de 1.678.800 hectares (SENADO, 2004: 12 – 13). Assim, ficou estabelecida por esse documento a opção pela demarcação da respectiva área de forma contínua.

Diante do esgotamento da via administrativa para eventuais questionamentos acerca da forma de demarcação da área indígena, aqueles que se sentiram prejudicados, passaram a questioná-lo pela via judicial. Não só diversas ações foram protocoladas, como políticos de Roraima se mobilizaram para promover uma discussão no Senado Federal acerca da demarcação da TIRSS. O principal intuito era impedir a homologação da TI, que até então, não havia sido decretada pelo Presidente da República. O Senado Federal publicou em 2004 um relatório se posicionando contra a demarcação da área de forma contínua entre outros provimentos.

Esse documento nos permite perceber alguns aspectos relevantes que envolvem o conflito em torno da demarcação da TIRSS, principalmente porque é claro o posicionamento dos relatores em favor dos interesses econômicos e políticos nessa área. Portanto, o referido documento não será tomado com uma produção capaz de colocar os interesses que estavam em disputa, ao contrário, entendemos que o relatório expressa uma vontade do interesse político e econômico que mobilizou a sua produção e a opção pela demarcação de forma descontínua. Isso porque, como analisaremos adiante, as afirmações atribuídas no relatório a determinados atores envolvidos no conflito, não são passíveis de serem provadas, uma vez que os depoimentos são redigidos de forma indireta, ou seja, não há uma metodologia capaz de realizar um diagnóstico preciso da situação. De outro lado, o

relatório foi possível devido a uma provocação do setor político que articulou forças em torno das disputas pela TIRSS, fazendo com que, desde sua origem, o documento já correspondesse a defesa de posição de um lado dessa disputa. No entanto, feitas essas ressalvas, traz o relatório argumentos pertinentes a alguns aspectos de nossa análise, como veremos a seguir.

Segundo o relatório produzido pelo Senado Federal (2004), os principais interesses em torno da demarcação da TIRSS eram promovidos por grupos indígenas, políticos, religiosos e econômicos locais (p. 13). Esses grupos se dividiam em prós e contra a homologação da demarcação de forma contínua da TIRSS. De um lado, havia aqueles que defendiam claramente os interesses políticos e econômicos, e de outro, os atores que defendiam interesses ambientais e indígenas. O grupo que questionava os limites e a forma contínua da demarcação da terra indígena era composto pelo Governo do Estado de Roraima, a Prefeitura Municipal de Normandia, Uiramutã e Pacaraima, e as Associações de Rizicultores e de plantadores de soja (2004: 15). O interessante é ressaltar que todos esses municípios foram criados posteriormente o início do processo de demarcação da área em 1977, sendo que os dois últimos municípios citados foram criados já no ano de 1995.

Segundo o relatório do Senado Federal, as associações indígenas locais – Sociedade de Defesa dos Índios Unidos de Roraima – SODIURR; Aliança de Desenvolvimento dos índios de Roraima –ALIDCIR; Associação Regional dos Índios do Quinô e do Monte Roraima ARIKOM – eram contra a homologação da demarcação de forma contínua. Segundo afirma o relatório, essas associações representavam 72% da população indígena que vivem na TIRSS, sendo que o principal argumento contra a demarcação de forma contínua consistia no “fato de estarem perfeitamente integrados à sociedade não-indígena e não desejarem o isolamento.” (2004: 14).

É interessante ressaltar que esse mesmo argumento, atribuído às sociedades indígenas pelo relatório do senado, também foi utilizado pelo Estado de Roraima quando impugnou o processo administrativo de demarcação no Ministério da Justiça. Na perspectiva do ente federado:

A ocupação indígena tutelada pela Constituição diz respeito tão somente aos indígenas que vivem em situação de isolamento completo, e não aos povos em processo de integração à sociedade. Diante desse argumento, alegou que a demarcação deveria se restringir apenas aos poucos

adensamentos de índios isolados, o que determinaria uma demarcação descontínua, em “ilhas”. *Grifos nossos*. (MOTA e GALAFASSI, 2009: 101)

Os atores políticos e econômicos sustentavam o argumento de *isolamento* para não efetivarem a demarcação da TI de forma contínua. Além disso, acusavam as ONGs de manipular as sociedades indígenas locais para que defendessem a demarcação da TI de forma contínua, uma vez que essas ONGs apenas se importavam com a proteção de florestas, se esquecendo do progresso e do desenvolvimento. Essa situação é evidenciada a partir de uma charge veiculada no jornal local *Folha de Boa Vista* no ano de 2004. Nesta, a ideia é a de que determinados grupos indígenas são manipulados por ONGs internacionais. Afirma-se que “o Brasil não sabe cuidar dos seus índios e florestas, restando necessária à autodeterminação desses povos, e a administração compartilhada da Amazônia por organismos internacionais [...]” (SILVA, 2014: 113).

Quanto àqueles que se consideravam a favor da homologação da área de forma contínua, podemos mencionar o Ministério Público Federal; a FUNAI e o Ministério da Justiça; o CIMI – Conselho Indigenista Missionário; a CPT – Comissão Pastoral da Terra; o CIR – Conselho Indigenista de Roraima e a COAIB – Coordenação de Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira. Os principais argumentos trazidos pelo Relatório do Senado Federal são da COAIB e do CIR.

Entre os posicionamentos que foram transcritos no Relatório, se destaca a posição favorável da COIAB à demarcação da TIRSS de forma contínua, sustentando que “a garantia das terras indígenas, dos recursos naturais e da própria continuidade física e cultural dos povos indígenas será resultado de condições de sustentabilidade dos territórios, que garantam, ao fim de contas, a segurança alimentar nas aldeias” (p.16). Por sua vez, a posição do CIR leva em conta que “o mundo cosmológico, destes povos, a relação com terra/natureza proporciona plena conservação do ambiente, uma área de rica diversidade biológica e importantes mananciais de água” (p. 18).

Como se percebe, a COIAB é uma associação constituída por indígenas, que visa articular suas lutas no âmbito da Amazônia brasileira. Por sua vez, a CIR poderia ser considerada como uma associação composta por pessoas que não se identificam como indígenas, porém lutam em prol dessas sociedades, ou seja, indigenistas. Os argumentos utilizados pelos representantes das duas associações

corroboram nossa leitura acerca da existência de uma “aliança” tática entre os interesses vinculados à preservação ambiental e a efetivação dos direitos indígenas.

Mesmo com ações judiciais interpostas pelo Estado e fazendeiros junto ao TRF1 e STJ⁵¹, tanto como a instauração da comissão no Senado para acompanhar a situação fundiária de Roraima, em 13 de abril de 2005 o então Ministro da Justiça, publicou a portaria nº 534/2005 homologando a TIRSS. Os principais motivos da publicação de uma nova portaria foram os crescentes números de litígios judiciais e conflitos entre fazendeiros e indígenas na região, bem como a correção em termos técnicos, do número de hectares que haviam sido estipulados em outros atos administrativos (MOTA e GALAFASSI, 2009). Por este documento ficou estabelecido que:

- (i) a terra indígena situada em área de fronteira fica submetida ao disposto no art. 20, §2º, da Constituição Federal;
- (ii) ficam excluídas da terra indígena a área do 6º pelotão especial de fronteira, os equipamentos e instalações públicas estaduais e federais já existentes, o núcleo urbano existente na sede do município de Uiramutã, as linhas de transmissão de energia elétrica e os leitos de rodovias públicas estaduais e federais já existentes;
- (iii) fica proibido o ingresso, trânsito e permanência de pessoas ou grupos não-indígenas dentro do perímetro especificado pela portaria, exceto quando se tratar de autoridade federal ou agentes devidamente autorizados; e
- (iv) o Parque Nacional do Monte Roraima, criado em 1989, fica submetido à gestão compartilhada, devendo ser submetido a regime jurídico de dupla afetação, como “bem público da União destinado à preservação do meio ambiente e à realização dos direitos constitucionais dos índios que ali vivem” (MOTA e GALAFASSI, 2009: 104).

Na mesma data, foi assinado decreto homologatório da TIRSS, no qual se reafirma os limites postos pela portaria acima mencionada. Dessa forma, do ponto de vista institucional, ficou resolvida a questão da demarcação da área de forma contínua, sendo o questionamento pela via administrativa, totalmente exaurido.

Para termos noção do que a homologação de forma contínua da TIRSS representou nesse acirramento de disputas de interesses, em 15 de abril de 2005, apenas três dias após a assinatura da portaria 534/2005, o governador do Estado de

⁵¹ Diante da publicação da portaria 820/1988, foram protocoladas várias ações no STJ e TRF1 requerendo a suspensão dos efeitos de tal ato administrativo. Sobre as ações *vide* (NÓBREGA, 2011: 102 – 115).

Roraima decretou luto oficial por sete dias (SILVA, 2014: 71). Se de um lado os detentores do poder estatal usavam de meios oficiais para exprimir seu descontentamento com a homologação da TI de forma contínua, de outro, a mídia local reproduzia os interesses dominantes do poder econômico, veiculando uma charge que explica bem os argumentos que estavam sendo utilizados pelos grupos contra a demarcação da área contínua, conforme podemos ver abaixo⁵²:



A charge demonstra com veemência a representação que os grupos econômicos e políticos interessados na área propagavam: a demarcação da área de forma contínua era compreendida como uma tentativa de isolamento dos grupos indígenas, e seu relativo sucesso, só era possível devido às várias ONGs/grupos ambientalista que exerciam pressões nesse sentido. Percebemos na imagem acima que temos um homem de terno, que provavelmente representa o governo federal, ditando como deveria ser o *Roraimense ideal*, outra pessoa em pé aplaudindo, que seriam as ONGs, e por fim, dentro de um círculo – que representa o isolamento da área indígena – a representação de dois primitivos *totalmente integrados a natureza* (SILVA, 2014).

A pobre ideia que essa representação reforçava era do humano primitivo, da *época das cavernas*, impregnando no imaginário local a ideia de retrocesso e atraso

⁵² Charge veiculada no Jornal Folha de Boa vista, 04 de maio de 2005. Caderno Opinião/VOLTA AO PASSADO, in SILVA, Paulo Sergio Rodrigues. A VIOLÊNCIA CONTRA OS POVOS INDÍGENAS EM RORAIMA – uma análise histórica a partir do jornal *Folha de Boa Vista* (1996 a 2005). Boa vista, 2014, p. 117.

que a homologação da TIRSS de forma contínua traria – segundo o jornal local. Como aponta Silva, essa era uma tentativa recorrente desse grupo, uma vez que

muitos discursos antes e depois da homologação veiculados pelo jornal Folha de Boa Vista procuraram incutir nas populações indígenas e não indígenas de que haveria um retrocesso das populações indígenas e que ficariam mais atrasadas e isoladas (2014: 118).

As estratégias dos atores econômicos e políticos consistiam em reelaborar uma dicotomia isolado/integrado no imaginário social, para que, com essa discussão, pudesse angariar colaboradores, indígenas ou não, ao seu interesse na demarcação feita de forma descontínua da TIRSS. À medida que essa discussão era promovida na sociedade roraimense, se reforçava a ideia de que apenas os indígenas que fossem isolados, e preservassem um comportamento vinculado ao imaginário social romantizado da sua cultura, é que teria direito à terra, como o próprio Estado sustentou em sua impugnação.

Assim, com essa estratégia, percebe-se que as populações indígenas da TIRSS, que de alguma forma eram atingidas por esse discurso veiculado pelos grupos econômicos e políticos interessados na área, passaram a criar uma resistência à demarcação da área de forma contínua. Como pontuou Silva em seu trabalho realizado com

matérias jornalísticas, charges, artigo de opinião, foi possível concluir que o medo do retrocesso ao estágio primitivo ou estado da natureza [...] foi mais presente nas comunidades indígenas ligadas aos movimentos contrários à homologação em área contínua como SODIUR e outros (2014: 118).

É interessante notar que, quando a discussão da demarcação da área indígena é vinculada às representações de civilizado x bom/mal selvagem; isolado x integrado; silvícola x cidadão, passamos a estabelecer uma relação direta com a construção do sujeito destinatário dos direitos territoriais previstos no artigo 231 da CF de 1988. Selvagem, isolado e silvícola representa um total alijamento das sociedades indígenas da condição de sujeito de direito numa sociedade, isso porque a sua capacidade para o exercício dos seus direitos é retirada. De outro lado, ao índio civilizado, integrado e cidadão não lhe assiste nenhum direito, pois nessa dicotomia, estes deixaram de serem destinatários de direito, por não atenderem aos

critérios de autenticidade e tradicionalidade do modelo de “indilogização”⁵³ construído socialmente.

Diante da inconformidade daqueles que defendiam a demarcação da TIRSS de forma descontínua/ilhas, e considerando a discussão que foi realizada no Senado Federal em torno da questão fundiária no Estado de Roraima, em 2005 foi protocolada ação popular (pet. 3.388) pelo então Senador Augusto Affonso Botelho Neto, que materializava as inconformidades do grupo contra a homologação da TI em área contínua. As demandas desses atores, favoráveis à mitigação dos direitos indígenas, estavam sendo postas desde o processo administrativo de demarcação da área, em diversas ações intentadas na justiça federal comum, e por fim, na ação popular pet. (3.388) proposta no STF. O requerimento do autor e assistentes processuais consistia na anulação da Portaria nº 534/2005, do Ministro de Estado da Justiça, bem como do Decreto homologatório do Presidente da República, de 15 de abril de 2005. Os fundamentos do pedido versavam sobre a possibilidade de demarcação da área de forma contínua ou não, pugnando pela:

- b) exclusão das sedes dos Municípios de Uiramutã, Normandia e Pacaraima;
- c) exclusão da área de 150Km, referente à faixa de fronteira;
- d) exclusão de imóveis com posse ou propriedade anteriores a 1934 e de terras tituladas pelo INCRA antes de 1988;
- e) exclusão de rodovias estaduais e federais, bem como de plantações de arroz, de áreas de construção e inundação da Hidrelétrica de Cotingo e do Parque Nacional de Monte Roraima.⁵⁴

No julgamento, o entendimento majoritário foi pela parcial procedente dos pedidos do autor, segundo o voto do Ministro Carlos Ayres Britto, que por sua vez, incorporou parte do voto-vista do Ministro Menezes Direito. Apenas dois ministros divergiram do entendimento majoritário: O ministro Marco Aurélio julgou totalmente procedente os pedidos constantes na inicial, ao passo que o ministro Joaquim Barbosa julgou totalmente improcedentes tais requerimentos.

Embora a votação ocorresse de forma majoritária, no sentido de manter a demarcação da área indígena de forma contínua, os motivos que levaram os ministros a tomar suas respectivas decisões não foram idênticos. Como iremos perceber alguns ministros fundamentaram sua decisão a partir de perspectivas distintas. Acreditamos que a discussão dessas contradições enriquece nossa

⁵³ Sobre essa discussão, veja o Capítulo II.

⁵⁴ Ata de sessão de julgamento da Pet. 3.388, p. 251.

análise, uma vez que poderemos perceber em que medida os fundamentos assumidos pelos ministros se comunicam mais ou menos com a pretensão exposta pelo autor da demanda.

Primeiramente, o Relator, em seu voto, ao enfrentar a principal tese do Estado de Roraima para não demarcação da TIRSS em área contínua – que consiste em afirmar que apenas os índios que vivem em total estado de isolamento teriam assegurado o direito constitucional à terra – entendeu que “índios em processo de aculturação permanecem índios para o fim de proteção constitucional. Proteção constitucional que não se limita aos silvícolas, estes, sim, índios ainda em primitivo estágio de habitantes da selva”⁵⁵. Embora o entendimento do relator seja no sentido de conferir os direitos constitucionais a todas as sociedades indígenas ocupantes da TIRSS, ele não abandona a dicotomia isolado/integrado proposta pelo Estado de Roraima, e que produziu uma cisão em torno dos interesses dos próprios indígenas para demarcação da TIRSS, como colocamos acima. Na verdade, como podemos perceber, o relator assume fidedignamente essa dicotomia. Na sua perspectiva índios isolados seriam aqueles *ainda em primitivo estágio de habitantes da selva* e índios integrados, aqueles que participam do progresso e compartilha da civilização, ou seja, “totalmente adaptados à sociedade envolvente. São índios ditos integrados”⁵⁶.

O problema de considerar a dicotomia índios isolados e integrados, como propôs o autor da ação, consiste no tratamento dado à noção de cultura como reificada, inclusive, herdando elementos que fundaram a própria ideia de raça (QUIJANO, 2005). A ideia de Cultura que se assume nessa relação é algo estático, congelado e padronizado, sendo qualquer tentativa de diálogo considerado como perda de cultura, portanto aculturamento. Segundo Cunha (1994: 121), nessa perspectiva se

percebe a identidade e a cultura como coisas. A identidade consistiria em, pelo menos como um horizonte almejado, ser idêntica a um modelo, e supõe assim uma essência, enquanto a cultura seria um conjunto de itens, regras, valores, posições etc. previamente dados.

como se fizéssemos um catálogo da cultura indígena em determinado período, e as características descritas nesse catálogo servissem para dimensionar o quanto “índio” determinado grupo ainda pode ser considerado. Novaes coloca que a

⁵⁵ Ata de sessão de julgamento da Pet. 3.388, p. 252.

⁵⁶ Ata de sessão de julgamento da Pet. 3.388, p. 404.

Antropologia foi a principal responsável pela disseminação da perspectiva do acultramento das sociedades indígenas, pois construiu uma concepção de cultura como um produto acabado “um estoque de traços culturais que, à semelhança do estoque genético, é passado como herança social às gerações mais jovens” (1993: 41).

Antes de prosseguirmos na análise dos votos, é preciso demarcar que nossa perspectiva consiste em entender a cultura como um processo. Portanto, nos permite perceber o envolvimento das sociedades indígenas “não como a destruição de modos tradicionais de vida, mas como um processo que leva a construção de um novo estilo de vida, com novas estratégias e alternativas, onde a cultura tem uma dimensão essencialmente dinâmica e adaptativa” (NOVAES, 1993: 42).

Por mais que o relator não submeta diretamente a possibilidade de efetivação dos direitos indígenas a partir da perspectiva assimilacionista, é possível perceber que tanto em seu voto como de outros ministros se trabalha com a perspectiva essencialista de cultura, como discorremos acima. Isso porque, os ministros levam em consideração “estágios” de envolvimento das sociedades indígenas com a sociedade envolvente, utilizando com frequência o termo aculturação. Por exemplo, o relator destaca que é um direito das populações indígenas “ter a chance de demonstrar que o seu tradicional habitat ora selvático ora em lavrados ou campos gerais é formador de um patrimônio imaterial que lhes dá uma consciência nativa de mundo e de vida que é de ser aproveitada”⁵⁷. O relator pontua como ele representa as sociedades indígenas:

Valores que são a resultante de uma estrutura de personalidade ou modo pessoal-indígena de ser mais obsequioso:

- a) da idéia de propriedade como um bem mais coletivo que individual;
- b) do não enriquecimento pessoal à custa do empobrecimento alheio (inestimável componente ético de que a vida social brasileira tanto carece);
- c) de uma vida pessoal e familiar com simplicidade ou sem ostentação material e completamente avessa ao desvario consumista dos grandes centros urbanos;
- d) de um tipo não-predatoriamente competitivo de ocupação de espaços de trabalho, de sorte a desaguar na convergência de ações do mais coletivizado proveito e de uma vida social sem narcísicos desequilíbrios;
- e) da maximização de potencialidades sensórias que passam a responder pelo conhecimento direto das coisas presentes e pela premonição daquelas que a natureza ainda mantém em estado de germinação;⁵⁸

⁵⁷ Ata de sessão de julgamento da Pet. 3.388, p. 289.

⁵⁸ Ata de sessão de julgamento da Pet. 3.388, p. 289.

Em alguns votos, essa classificação, aparece como fundamento para a efetivação dos direitos indígenas à terra, como ocorreu no voto do Ministro Marco Aurélio, que julgou totalmente procedente os pedidos da ação. Em seu voto, discutindo a possibilidade de demarcação da área de forma contínua, o Ministro pontuou que “o estágio de aculturação talvez tenha avançado de tal maneira que não mais interessa o total isolamento do povo indígena, de forma a viabilizar a vida como em tempos ancestrais”⁵⁹. Nesse contexto, entendendo que a demarcação da área iria intervir em situações jurídicas bem definidas, o Ministro compreende ser uma situação no mínimo “com abrangência incomum, porque envolvidos índios e descendentes de índios aculturados e não povos indígenas em condições primitivas”⁶⁰. Ou seja, na sua perspectiva, uma correta demarcação de terras indígenas deveria considerar indígenas em condições “primitivas”, e não aqueles que se considera “aculturados”. O Ministro assume a proposta colocada pelo autor da ação e passa a considerar que a demarcação de áreas contínuas levaria a um isolamento das sociedades indígenas.

É interessante perceber o que o Ministro Marco Aurélio entende por índio “aculturado”. Segundo ele

o problema em Roraima é que os índios já estão – de certa forma - integrados. As meninas índias de quinze, dezesseis anos não querem viver mais da pesca, da coleta, não querem andar pela floresta com roupas tradicionais. A aspiração é ter uma vida social, vestir-se como se veste uma adolescente⁶¹.

Portanto, para Aurélio, demarcar a área de forma contínua representaria o isolamento, que “para essas pessoas é uma ameaça, é a perda da possibilidade desta convivência. A cosmogonia tem valor para as populações que não tiveram contato com os não-índios”⁶². A noção de cultura indígena que o referido Ministro adota desconsidera qualquer interação, ou seja, a cultura seria apenas comportamento apreendido, o que a transforma em fenômeno estático (NOVAES, 1993: 42).

Outro voto que colocou a efetivação dos direitos indígenas nos termos do paradigma assimilacionista foi proferido pelo Ministro Gilmar Mendes, que embora

⁵⁹ Ata de sessão de julgamento da Pet. 3.388, p. 633.

⁶⁰ Ata de sessão de julgamento da Pet. 3.388, p. 652

⁶¹ Ata de sessão de julgamento da Pet. 3.388, p. 816.

⁶² Ata de sessão de julgamento da Pet. 3.388, p. 816.

votasse junto com o relator, no tocante à fundamentação teve algumas colocações divergentes. Segundo Gilmar Mendes:

a correta aplicação da norma do § 1º do art. 231 da Constituição deverá *levar em consideração o grau de aculturação de cada etnia*. Assim, o nível de aculturação de um determinado grupo indígena determinará a adoção de diferentes critérios para a identificação dos fatores temporal, econômico, ecológico e cultural que nortearão a demarcação de uma área como terra indígena⁶³ (*grifos nossos*).

A partir do que Mendes colocou, a efetivação dos direitos indígenas estaria diretamente atrelada à possibilidade de se auferir o caráter primitivo do grupo em questão para se determinar, de acordo com o grau de “indiológização”, a forma e a extensão da área demarcada. Nessa lógica, índios considerados primitivos e isolados, deveriam receber uma parcela maior de terra para que seja possível a sua manutenção em condição de isolamento, ao passo que os indígenas considerados “aculturados” devem receber uma parcela menor de terra. O que está sendo posto em jogo é a construção das sociedades indígenas como sujeitos de direito, à medida que a discussão proposta por Mendes configura um obstáculo para sua efetivação. Seja porque o caráter primitivo historicamente os distanciou dessa condição, ou por considerar o aculturação como uma forma de retirar os direitos indígenas e incluí-los genericamente como cidadãos, que como colocou Castro-Gómez (2005) é mais uma forma de exclusão.

Para Mendes, o paradigma dominante das demarcações de terras considera o índio em estado de isolamento. Para ele, isso configura um grave equívoco, uma vez que a forma de demarcação das terras para índios integrados ou aculturados deve ocorrer de forma distinta. Nas suas palavras, Mendes destaca que “sem dúvida nenhuma, é um tema que nos preocupa, tendo em vista a dimensão das áreas eventualmente demarcadas e os pressupostos que lastreiam a opção por essa demarcação, levando em conta, sempre, um dado paradigma, o do índio isolado”⁶⁴.

A afirmação do Ministro carrega em dois problemas. O primeiro seria o fato de que as demarcações de terras indígenas deveriam discriminar indígenas aculturados e indígenas isolados, estabelecendo dois paradigmas de demarcação de terras indígenas. Se o esforço de vários campos disciplinares foi mostrar os vários problemas contidos na produção desses dois conceitos, principalmente porque a

⁶³ Ata de sessão de julgamento da Pet. 3.388, p. 817.

⁶⁴ Ata de sessão de julgamento da Pet. 3.388, p. 816.

noção de cultura é vista como uma essencialidade e não um processo, de outro lado, esse argumento configuraria uma verdadeira violação da construção dos direitos indígenas como coloca o artigo 231 da CF/1988. Ao invés de superarmos o paradigma assimilacionista, estamos mascarando-o, e ainda pior, colocando-o como principal elemento da construção dos direitos indígenas à terra. Como vimos no capítulo I, essa visão foi endossada pelos militares em 1978, por meio do decreto de “emancipação” dos índios aculturados do Brasil.

O segundo problema consiste na afirmação implícita de que o atual paradigma de demarcações de áreas indígenas funciona como política de Estado para manutenção de índios ditos “isolados” em estado de isolamento. Nesse contexto, se opera uma noção de que a cultura indígena “descoberta” em 1500 foi se perdendo ao longo dos anos, e hoje o dever do Estado é manter essa cultura intacta como antigamente. O reconhecimento da cultura indígena no Estado brasileiro não deve ser entendido como o seu respectivo congelamento. Ao contrário, significa que as sociedades indígenas são reconhecidas por representarem uma identidade coletiva que, em certa medida, não foi contemplada com a identificação genérica de cidadania, que historicamente as excluiu. Não tem nenhuma relação com características culturais selvagens ou primitivas, como comumente são interpretadas as culturas indígenas.

Com essa colocação, Mendes desloca o questionamento sobre a demarcação de forma contínua ou descontínua. Nas suas palavras “Não se trata, no entanto, de haver áreas descontínuas, e sim, do tamanho da área demarcada”⁶⁵. O dimensionamento do tamanho da área indígena a partir do grau de “aculturação” das sociedades indígenas é algo que de certa forma já ocorre, sobretudo, quando se assume a ideia de que os silvícolas estão localizadas na Amazônia, e no restante do país temos índios num “alto grau de aculturação”. É nessa mesma perspectiva que Mendes ressalta “a importância das particularidades de cada etnia, especialmente no que diz respeito à sua integração com as comunidades vizinhas, para a identificação do fato indígena e a definição da área a ser demarcada”.⁶⁶

Nos esclarecimentos do Voto do Ministro Cesar Peluzo, complementando essas questões colocadas acima, ele pontua que uma vez demarcada a área indígena, não pode ser feita a sua ampliação ou qualquer outra modificação.

⁶⁵ Ata de sessão de julgamento da Pet. 3.388, p. 819.

⁶⁶ Ata de sessão de julgamento da Pet. 3.388, p. 818.

Contudo, modificações no sentido de extinguir os direitos indígenas a terra seriam aceitáveis tendo em vista que o Ministro adota o paradigma assimilacionista das populações indígenas. Nas palavras de Peluzo:

O fato da posse naquela data e demarcada a área respectiva, a demarcação é insusceptível de qualquer modificação, não obstante a mim me pareça que o constituinte derivado não estará jungido a manter tal situação, *quando as populações indígenas se tiverem integrado, de modo que as demarcações já não tenham nenhum sentido econômico, jurídico, nem político, que é o que se espera*. Afinal de contas, atrás da decisão desta causa, não pode estar a idéia - que me parece absurda - de que o progresso da civilização seja coisa tão perversa que os índios devam ficar-lhe à margem⁶⁷ (*grifos nossos*).

Portanto, para Peluzo, embora haja “algumas populações que ainda estão em estágios primitivos, sem nenhuma consciência ou sem consciência plena da sua identidade nacional”⁶⁸, os direitos indígenas só tendem a diminuir, à medida que ocorra uma integração econômica, política e cultural dessas sociedades. Como colocou Oliveira Filho, nessa linha “a carga semântica já está dada: o índio é efetivamente um exemplo de ser primitivo e, como tal, é de natureza pretérita e está fadado a desaparecer” (1999: 175). Quer dizer, a perspectiva de reconhecimento das sociedades indígenas na constituição de 1988 de nada adiantou, tendo em vista que o poder judiciário continuou olhando para elas com as lentes positivistas do início do século XX.

O que ficou evidente no tocante a esse ponto do julgamento foi como os debates sobre os direitos das populações indígenas são direcionados por uma perspectiva assimilacionista materializada a partir de argumentos para se estipular a forma, contínua ou não, e a extensão que as demarcações das áreas indígenas devem acontecer. O problema está posto a partir das narrativas sobre os direitos indígenas construídas no judiciário, que não abandonam os conceitos de aculturado, primitivo, integrado, isolado, etc. Ou seja, embora o paradigma assimilacionista para discutir a questão indígena tenha sido superado do ponto de vista formal a partir da constituição de 1988, no judiciário, ele se mostrou totalmente vigente.

A construção do direito indígena a partir dos significados impostos pelo modelo assimilacionista nos possibilita perceber como o direito funciona como instrumento da colonialidade do poder. Principalmente, porque nos impede de discutirmos efetivamente a construção das sociedades indígenas como sujeitos, nos

⁶⁷ Ata de sessão de julgamento da Pet. 3.388, p. 548.

⁶⁸ Ata de sessão de julgamento da Pet. 3.388, p. 540.

moldes que pontuamos no capítulo II. Como buscamos demonstrar naquele momento, é preciso construir outras gramáticas que nos possibilitam fugir das armadilhas semânticas colocadas pela racionalidade moderna colonial. A alta cúpula do poder judiciário, longe disso, reassume a discussão assimilacionista como base para pautar a construção dos direitos das sociedades indígenas. Com isso, se reconheceu – por enquanto sem efeito jurídico imediato, mas a discussão está posta – certa transitoriedade do direito indígena à terra, uma vez que claramente se colocou que o processo de “aculturação” se encarregaria de superar a necessidade de demarcação de terras indígenas.

Nosso esforço foi evidenciar os problemas de constituição das sociedades indígenas como sujeitos de direito a partir do paradigma assimilacionista assumido pelo Judiciário. Nessa perspectiva, é importante considerar aquilo que Cunha ressalta:

os embates legais travam-se geralmente em torno da identidade indígena e aqui o modelo que eu chamei platônico da identidade é amplamente invocado, tanto por parte dos fazendeiros quanto por parte dos próprios índios, forçados a corresponderem aos estereótipos que se tem deles (1994: 124).

Ou seja, diante da perspectiva assimilacionista, os próprios indígenas passam a aderir a uma identidade padronizada que tem ampla aceitação na sociedade para terem seus direitos garantidos, ao passo que os fazendeiros questionam essa própria identidade, com vistas a impedir a concretização dos direitos dessas sociedades à terra. Esse aspecto permeia também os outros processos analisados.

3.1.2. As Condições para o exercício do direito indígena: Terra ou Território?

A intenção daqueles que propuseram a Ação Popular (pet. 3.388) era apenas impedir a demarcação da Terra Indígena Raposa Serra do Sol de forma contínua. No entanto, devido a intervenção de terceiros processuais, foram colocados questionamentos que ampliaram as discussões para entender o próprio exercício do direito indígena à terra, em razão dos argumentos que foram utilizados nas peças processuais.

Um dos argumentos colocados no processo se referia ao *status* jurídico político das terras indígenas. A parte autora enumerava dois motivos para questionar

em que medida a demarcação de área da forma contínua, como estava sendo proposto pela FUNAI, não seria prejudicial à soberania nacional. O primeiro consistia na localização da TIRSS nas faixas de fronteira. O segundo dizia respeito à possibilidade das demarcações constituir elemento suficiente do reconhecimento da autonomia e autodeterminação das sociedades indígenas nos termos em que coloca a Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas, ferindo, com isso, a soberania nacional nos termos em que é entendida pela atual Teoria Geral do Estado.

A inserção desse questionamento exigiu que os Ministros se posicionassem sobre o *status* político das terras indígenas, definindo em que medida os termos nação, povo, território e cultura possibilitariam às sociedades indígenas a reivindicação enquanto categoria autônoma do território nacional. Essa discussão foi levantada pelos autores da ação como uma estratégia para angariar adeptos à demarcação da TIRSS em ilhas, uma vez que o debate em torno da autonomia territorial indígena tem pouca adesão no campo jurídico e também político.

A partir desse aspecto, o relator começa a discussão sobre esse aspecto em seu voto colocando que “todas ‘as terras indígenas’ versadas pela nossa Constituição fazem parte de um território estatal-brasileiro sobre o qual incide, com exclusividade, o Direito Nacional”⁶⁹. Pelo que colocou o relator, para o Judiciário brasileiro não há como falar em pluralismo jurídico, uma vez que a única fonte de direito incidente no território brasileiro é aquela emanada do próprio Estado. Para o Ministro Britto se deve considerar a diferença fundamental entre terra indígena e território “pois somente o território é que se põe como o preciso âmbito espacial de incidência de uma dada Ordem Jurídica Soberana”⁷⁰, ao passo que “o substantivo ‘terras’, 11 vezes referido ao conjunto das etnias indígenas, é termo que assume compostura nitidamente sócio-cultural. Não política”⁷¹.

No entendimento do relator, quando verificamos as demarcações de terras indígenas não estamos diante de territórios, pois não há que se falar em autonomia política-jurídica. Por isso, “cada terra indígena de que trata a Constituição Brasileira está necessariamente encravada no território nacional. Todas elas são um bem ou

⁶⁹ Ata de sessão de julgamento da Pet. 3.388, p. 270.

⁷⁰ Ata de sessão de julgamento da Pet. 3.388, p. 277.

⁷¹ Ata de sessão de julgamento da Pet. 3.388, p. 278.

propriedade física da União”⁷². Do ponto de vista jurídico, as terras indígenas são bens da União, e como tal, não gozam de *status* político, muito menos se trata de ente federado. Segundo Britto, “terra indígena é categoria jurídico-constitucional, sim, mas não instituição ou ente federado. Nenhuma terra indígena se eleva ao patamar de pessoa político-geográfica”⁷³. Nessa perspectiva, o Ministro conclui que, “em tema de índios, não há espaço constitucional para se falar de pólis, território, poder político, personalidade geográfica; quer a personalidade de direito público interno, quer, com muito mais razão, a de direito público externo”⁷⁴.

Apesar de essa discussão ser hegemônica no judiciário, tendo em vista as teorias que fundam o Estado-Nação Brasileiro, não é difícil encontrar na literatura a utilização do termo “território” para se referir ao espaço físico que as sociedades indígenas ocupam. É necessário fazer a distinção do uso do termo território. Numa perspectiva da Antropologia ou Geografia, tratar as terras indígenas a partir do conceito de territórios se justifica pelas “relações [que] são estabelecidas, criando limites e canais de comunicação, proximidades e distâncias, interdições, fronteiras seletivamente permeáveis conforme a lógica territorial do grupo que territorializa uma dada porção de espaço” (GALLOIS, 2004: 41). No campo jurídico, como colocou Britto, o termo território pressupõe soberania e autonomia sobre o espaço físico ocupado, por isso a “Constituição, teve o cuidado de não falar em territórios indígenas, mas, tão-só, em ‘terras indígenas’”⁷⁵. Do ponto de vista do relator, as sociedades indígenas não têm nenhuma autonomia para gerenciar jurídica e politicamente as suas terras. O que de fato e de direito significa negar qualquer possibilidade de autodeterminação e autonomia para essas sociedades, ou seja, inviabilizar qualquer tentativa de constituí-las como sujeitos, nos moldes que discorreremos anteriormente.

Esse equívoco de significado do conceito território, de certa forma, torna invisível o atual paradigma de enfrentamento da questão indígena. Principalmente porque, ao nos referirmos às terras indígenas como territórios, se produz a falsa ideia de que as populações indígenas têm certa autonomia e autodeterminação para gerir o seu espaço, gozando de *status* jurídico diferenciado. Dado o atual paradigma de enfrentamento da questão indígena pelo judiciário, a autonomia e

⁷² Ata de sessão de julgamento da Pet. 3.388, p. 270.

⁷³ Ata de sessão de julgamento da Pet. 3.388, p. 272 – 273.

⁷⁴ Ata de sessão de julgamento da Pet. 3.388, p. 280.

⁷⁵ Ata de sessão de julgamento da Pet. 3.388, p. 276.

autodeterminação das sociedades indígenas são possibilidades pouco concretas, que nos distancia ainda mais da construção dessas sociedades como sujeitos. De certa forma, usar o termo território como uma situação dada mascara a realidade do tratamento da questão indígena pelo Estado atualmente. Essa situação, inclusive, é apropriada no processo de ecologização, cujas alianças ambientais se constituíram enquanto promessa de proteção e autonomia territorial, mas na realidade representou perda de gestão sobre suas terras, uma vez que as sociedades indígenas deveram se submeter às regras ambientais formuladas no âmbito do Estado – isso será mais bem discutido no próximo tópico.

É preciso ficar claro a situação das terras indígenas brasileiras, em que o judiciário nega qualquer possibilidade de construirmos as sociedades indígenas como sujeitos de direito. A partir daí, poderemos produzir discussões produtivas para o enfrentamento dessa questão. Caso contrário, qualquer tentativa de autonomia e autodeterminação para a construção das sociedades indígenas como sujeitos de direito será simplesmente retórica, diante do paradigma jurídico de enfrentamento da questão indígena no judiciário atualmente.

De fato, historicamente as terras indígenas nunca gozaram de *status* político e jurídico⁷⁶. Embora, como já mencionamos, houve duas propostas constituintes em sentido contrário, não vieram a se concretizar. A primeira, em 1890 buscou criar dois estados federados para as sociedades indígenas (LACERDA, 2007), e a segunda em 1987 declarava o Brasil uma República Federativa Plurinacional (LACERDA, 2008, 2014). Contudo, a construção das terras indígenas como parte essencial do território brasileiro passa necessariamente pela construção dessas sociedades como integradas à nação. A integração dos povos indígenas à nação sempre foi uma questão controversa. A discussão sobre a forma de inclusão das sociedades indígenas à Nação Brasileira historicamente foi pautada pela possibilidade de assimilação desses povos a comunhão nacional. Por muito tempo as sociedades indígenas ficaram fora das cartas constitucionais, refletindo justamente essa controversa questão.

⁷⁶ Salvo o entendimento de SOUZA FILHO (2010), que coloca que no período colonial, o direito indígena gozava de um reconhecimento efetivo, uma vez que ao declarar guerra justa, a Coroa Portuguesa reconhecia a soberania dos povos indígenas. Mas quando nos referimos a terras indígenas estamos fazendo um recorte conceitual conforme coloca FERREIRA (2011: 187), “as terras indígenas hoje faz parte dos instrumentos do Estado e de Gestão territorial, do direito constitucional”.

Como verificamos anteriormente, o paradigma assimilacionista, embora superado formalmente com a CF/1988, ainda se encontra arraigado nos fundamentos para construção do direito indígena. Para o Ministro Carlos Ayres Britto, as sociedades indígenas, bem como outros grupos étnicos, “são formadores de uma só realidade política e cultural: a realidade da nação brasileira. Entendida por nação brasileira essa espécie de linha imaginária que ata o presente, o passado e o futuro do nosso povo”.⁷⁷ Primeiramente, me parece totalmente descabida a afirmação do Relator diante do reconhecimento das sociedades indígenas pela CF/1988. Participar de uma só realidade política e cultural da nação brasileira está diretamente ligado com a inclusão num sistema de cidadania, que historicamente se mostrou falho para dar conta de realidades tão distintas como são as produzidas no terceiro mundo. Essa inserção como cidadãos genéricos poderia ser localizada mais como um mecanismo de exclusão do que efetivamente integração, sobretudo porque a cidadania foi pensada a partir de um modelo que descarta qualquer indivíduo que não seja branco, cristão, heterossexual e proprietário (CASTRO-GÓMEZ, 2005).

De outro lado, pelo que se deduz do voto de Britto, essa “inclusão” ainda está pautada no critério de *racialização* das sociedades indígenas. Isso porque, ele coloca que o povo brasileiro se constitui “como um só continente humano de hoje, de ontem e de amanhã, a abarcar principalmente os três elementares grupos étnicos dos indígenas, do colonizador branco e da população negra”.

A partir dessa sua perspectiva de “nação brasileira”, o relator vai desconsiderar em seu voto qualquer possibilidade de construir um direito que considere as sociedades indígenas como sujeitos coletivos. O ministro abre um tópico específico⁷⁸, para colocar a impossibilidade de considerar as organizações indígenas a partir dos Vocábulos “Povo”, “País”, “Território”, “Pátria” ou “Nação Indígena”. Nas suas palavras, as organizações indígenas:

não formam circunscrição ou instância espacial que se orne de dimensão política. Daí não se reconhecer a qualquer das organizações sociais indígenas, ao conjunto delas, ou à sua base peculiarmente antropológica a dimensão de instância transnacional. Pelo que nenhuma das comunidades indígenas brasileiras detém estatura normativa para comparecer perante a Ordem Jurídica Internacional como "Nação", "País", "Pátria", "território nacional" ou "povo" independente⁷⁹.

⁷⁷ Ata de sessão de julgamento da Pet. 3.388, p. 267 -268

⁷⁸ Ata de sessão de julgamento da Pet. 3.388, p. 276 a 281

⁷⁹ Ata de sessão de julgamento da Pet. 3.388, p. 233 - 234

O reconhecimento das organizações indígenas pelo direito internacional de nada adiantou, uma vez que a interpretação dada pelo poder judiciário ignora qualquer possibilidade de autonomia e autodeterminação, inclusive de se constituírem como uma unidade política. Quando o autor negou a possibilidade de reconhecimento das organizações indígenas, impediu qualquer construção de uma cidadania contra-hegemônica que possa atender efetivamente as necessidades das sociedades indígenas como sujeitos. Reafirmando seu entendimento, o relator coloca que “nenhuma das comunidades indígenas brasileiras detém estatura normativa para comparecer perante a Ordem Jurídica Internacional como ‘Nação’, ‘País’, ‘Pátria’, ‘território nacional’ ou ‘povo’ independente”⁸⁰.

Diante disso, o relator afasta a aplicação da Declaração das Nações Unidas sobre Direitos dos Povos Indígenas, entendendo que “é a nossa Constituição que os índios brasileiros devem reverenciar como sua carta de alforria no plano sócio-econômico e histórico-cultural, e não essa ou aquela declaração internacional de direitos, por bem intencionada que seja”⁸¹. Não só o relator, mas todos os que acompanharam o seu voto, pugnaram pela inaplicabilidade da Declaração no âmbito jurídico interno. Isso porque, a Declaração foi um instrumento legal usado para sustentar o direito à autodeterminação. Segundo seu artigo 3º: “Os povos indígenas têm direito à autodeterminação. Em virtude desse direito determinam livremente sua condição política e buscam livremente seu desenvolvimento econômico, social e cultural”

O direito à autodeterminação como foi construído na Declaração supracitada, não tem aplicabilidade devido à forma que os ministros do STF interpretam a Constituição. O julgamento da Pet. 3.388 se coloca contrariamente aos enunciados da declaração, sobretudo porque a votação das dezenove condicionantes retira qualquer possibilidade de autodeterminação indígena sobre suas terras. O artigo 4º da declaração dispõe que o exercício do direito à autodeterminação implica em outros direitos, relacionados à “autonomia ou ao autogoverno nas questões relacionadas a seus assuntos internos e locais, assim como a disporem dos meios para financiar suas funções autônomas”. Infelizmente essa realidade está longe de ser concretizada, tendo em vista o judiciário que temos.

⁸⁰ Ata de sessão de julgamento da Pet. 3.388, p. 234

⁸¹ Ata de sessão de julgamento da Pet. 3.388, p. 281.

Assentado nessas duas premissas – de a Constituição não permite falar em territórios indígenas, senão em terras; que a realidade política e cultural indígena é dada pela nação brasileira – temos a elaboração de dezenove condicionantes pelo Ministro Menezes Direito em seu voto-vista, em que passa a dispor do exercício do direito indígena à terra. A possibilidade de autodeterminação das sociedades indígenas é exaurida em detrimento de uma interpretação constitucional dada pelo STF. Diante de todos os interesses nas terras indígenas, o direito indígena se colocou como último e de menor importância, uma vez que todas as outras situações normatizadas nas condicionantes desconsideram qualquer direito à autodeterminação desses povos.

As condicionantes propostas pelo Ministro Menezes foram votadas e aprovadas por maioria⁸². Podemos visualizar os interesses que eram levados em consideração em detrimento dos direitos indígenas. Nas alíneas “a”, “b”, “c” e “d” o interesse indígena “não se sobrepõe ao relevante interesse público da União”⁸³, dependendo sempre de aprovação do congresso para realizar atividades descritas nessas condicionantes, que basicamente são sobre exploração de recursos naturais. As alíneas “e”, “f” e “g” versam sobre a soberania nacional, diante da demarcação da TIRSS em faixa de fronteira, submetendo o usufruto dos índios aos interesses da política de defesa nacional. Segundo essas condicionantes, o Ministério da Defesa e o Conselho de Defesa Nacional tem ingerência nas terras indígenas para implantar qualquer empreendimento necessário à defesa nacional. Por sua vez, as alíneas “h”, “i”, “j”, “l” e “m” apresentam condicionantes relacionadas ao usufruto das sociedades indígenas em áreas de preservação ambiental, ficando a cargo do Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade, sua respectiva fiscalização. As demais condicionantes também visam suprimir os direitos indígenas, inclusive as alíneas “r” e “t” vetam a ampliação das terras indígenas já demarcadas e asseguram a participação dos Estados federados e Municípios nos processos administrativos de demarcação de terras indígenas.

Os interesses que serviram para mitigar o exercício do direito indígena à terra, são vagos, uma vez que configuram estratégias para o Estado gestar suas políticas territoriais e desenvolvimentistas. O interesse público da União, por exemplo, pode

⁸² Houve uma discussão levantada pelo Ministro Joaquim Barbosa relativa à possibilidade do STF votar as condicionantes ao exercício dos direitos indígenas, uma vez que estariam legislando, o que não é cabível ao poder judiciário.

⁸³ Ata de sessão de julgamento da Pet. 3.388, p. 241.

ser direcionado a partir do grupo político que assume o poder, e ser construído como uma grave violação dos direitos indígenas reconhecidos na CF/1988. No próximo tópico vamos analisar como no STF se constrói a relação entre as sociedades indígenas e o meio ambiente.

3.1.3. A perfeita Compatibilidade entre Meio Ambiente e Terras Indígenas

Uma das alegações feita pela parte autora foi referente à impossibilidade de demarcação de terras indígenas em área de reserva ambiental, uma vez que a TIRSS encontra-se sobreposta ao Parque Nacional Monte Roraima - PNMR. O principal argumento da parte autora considera incompatível as figuras ambientais e as TIs. O relator rejeitou esse pedido sob o argumento de perfeita adequação entre ambas as figuras, com podemos ver na ementa do voto:

A RELAÇÃO DE PERTINÊNCIA ENTRE TERRAS INDÍGENAS E MEIO AMBIENTE. Há perfeita compatibilidade entre meio ambiente e terras indígenas, ainda que estas envolvam áreas de "conservação" e "preservação" ambiental. Essa compatibilidade é que autoriza a dupla afetação, sob a administração do competente órgão de defesa ambiental.⁸⁴

Enquanto umas condicionantes são justificadas exclusivamente pelo interesse público, outras referentes à reserva ecológica se justificam pelo interesse coletivo em preservar a natureza e a pertinência entre terras indígenas e meio ambiente. Segundo o relator, a relação que se estabelece entre meio ambiente e terras indígenas é de compatibilidade, inclusive reconhecida pela Constituição. Portanto, não há nenhum empecilho de sobreposição de ambas as figuras jurídicas. Nas suas palavras há “perfeita compatibilidade entre meio ambiente e terras indígenas, ainda que estas envolvam áreas de ‘conservação’ e ‘preservação’ ambiental, pois o fato é que a Constituição dá por suposto o que dissemos um pouco mais atrás: *índios e meio ambiente mantêm entre si uma natural relação de unha e carne*”.⁸⁵ Em outro trecho, o relator cita que “mais que uma simples relação de compatibilidade, o vínculo entre meio ambiente e demarcação de terras indígenas é de *ortodoxa pertinência*”.⁸⁶

⁸⁴ Ata de sessão de julgamento da Pet. 3.388, p. 238.

⁸⁵ Ata de sessão de julgamento da Pet. 3.388, p. 312.

⁸⁶ Ata de sessão de julgamento da Pet. 3.388, p. 311.

Essa perfeita adequação entre meio ambiente e terras indígenas refletem o processo de absorção dos argumentos ambientais para demarcação das áreas indígenas no poder judiciário. O problema é que essa ortodoxa pertinência resulta em perda de autonomia indígena sobre suas terras. Isso porque na condicionante de letra “h”, coloca-se que “o usufruto dos índios na área afetada por unidades de conservação fica sob a responsabilidade do Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade, respeitada a legislação ambiental”⁸⁷.

A perfeita adequação ressaltada pelo relator tem a ver com a construção que se faz da relação entre as sociedades indígenas e a preservação da natureza. O próprio relator ressaltava essa relação quando vai pontuar valores que as sociedades indígenas têm a ensinar a sociedade envolvente, sendo um desses valores:

Uma postura como que religiosa de respeito, agradecimento e louvor ao meio ambiente de que se retira o próprio sustento material e demais condições de sobrevivência telúrica, a significar a mais fina sintonia com a nossa monumental biodiversidade e manutenção de um tipo de equilíbrio ecológico que hoje a Constituição brasileira rotula como "bem de uso comum do povo e essencial à sadia qualidade de vida" (art. 225, caput), além de condição para todo desenvolvimento que mereça o qualificativo de sustentado.

Nesse trecho, é possível perceber que o relator confere uma postura preservacionista às sociedades indígenas, evidenciada pela fina sintonia com a biodiversidade e manutenção de um equilíbrio ecológico. Essa afirmação está na base para sustentar a pertinência entre terras indígenas e meio ambiente. Embora os discursos preservacionistas veiculados pela academia e movimentos sociais ambientalistas difundam a construção de direitos indígenas territoriais, na realidade essa articulação resulta em perda de autonomia indígena sobre suas terras – nesse sentido que colocamos como retórico o uso do termo território para explicar a situação das terras indígenas no Brasil. Nessa perspectiva, estudando o caso específico da TIRSS, Lauriola coloca que:

O parque introduz regras e atividades contrastantes com suas formas tradicionais de uso, apropriação do espaço e dos recursos naturais. Concebidas e implementadas de cima para baixo, as regras de conservação ameaçam a cultura e a autonomia das sociedades indígenas da região serra do Sol (2005: 221).

⁸⁷ Ata de sessão de julgamento da Pet. 3.388, p. 242

Nesse sentido, que temos uma série de embates entre as sociedades indígenas e os órgãos reguladores na TIRSS. Conforme noticiou o Instituto Socioambiental em seu site “Unidades de Conservação no Brasil”:

O povo indígena Ingarikó⁸⁸ rejeitou a proposta do Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis (Ibama) em construir, nos limites do Monte Roraima, uma unidade de apoio e fiscalização às atividades de ecoturismo. Os índios consideram que a decisão do Ibama é isolada e arbitrária, pois desconsidera a posição dos índios e ignora a presença e a ocupação das populações nos domínios do Monte Roraima. Há pouco tempo a comunidade indígena, com cerca de 900 pessoas, foi convidada a participar de uma oficina sobre a exploração turística da região, declarando, nesta ocasião, não aceitar a atividade.⁸⁹

Mas essa realidade é ignorada pelo judiciário brasileiro, que acredita está realizando um grande feito para as populações indígenas e meio ambiente. O relator resgata a ideia de que as sociedades indígenas são necessárias para o desenvolvimento do país, uma vez que sua cultura possibilita um equilíbrio ecológico sustentado. Nas suas palavras não há que se falar que o “índio só atrapalha o desenvolvimento’, pois o desenvolvimento como categoria humanista e em bases tão ecologicamente equilibradas quanto sustentadas bem pode ter na cosmovisão dos indígenas um dos seus elementos de propulsão”⁹⁰

Quando os indígenas são solicitados como agentes importantes na execução das políticas desenvolvimentistas, é necessário observar aquilo que pontuamos no capítulo anterior. De outro lado, precisamos entender que historicamente as terras indígenas se constituíram enquanto categorias de gestão territorial brasileira (FERREIRA, 2011). Isso equivale dizer que a demarcação das terras indígenas em seus respectivos períodos observava a política desenvolvimentista e atenderam interesses dominantes. Nesse sentido que o relator coloca que “os índios são os brasileiros de vista mais alongada e pernas mais solicitadas”⁹¹. Como discorre Ferreira, diante do processo de ecologização, a demarcação de terras indígenas tem duas atribuições, sendo uma dela “a proteção das terras e do meio ambiente como outra variável. Há assim, uma ambientalização da questão indígena” (2011: 205).

Portanto, esse autor defende a tese de que as terras indígenas são instrumentos de gestão territorial ambiental importante para atender as políticas de

⁸⁸ Essa sociedade indígena integrou a TIRSS.

⁸⁹ Veja a notícia em <https://uc.socioambiental.org/noticia/povo-ingariko-rejeita-criacao-de-parques-e-ecoturismo-no-monte-roraima>, acessada em 20 de agosto de 2016.

⁹⁰ Ata de sessão de julgamento da Pet. 3.388, p 293 – 294.

⁹¹ Ata de sessão de julgamento da Pet. 3.388, p. 313.

estado que pretendem se adequar numa produção discursiva mundial sobre desenvolvimento. Quando ministro coloca que as sociedades indígenas fornecem bases ecologicamente equilibradas e sustentadas, ele se pauta na visão geral construída pela sociedade de que as terras indígenas são potenciais reservas de preservação:

No particular, nada mais confortador do que trazer de volta o abalizado testemunho intelectual de Viveiros de Castro, a nos dar inteirar de que, no Estado do Mato Grosso, "o único ponto verde que se vê ao sobrevoá-lo é o Parque Nacional do Xingu, reserva indígena. O resto é deserto vegetal. (...)"⁹²

É preciso denotar que a possibilidade dos indígenas prestarem um serviço à sociedade, protegendo áreas de interesse ambiental, está condicionada a observar parâmetros formulados pelo órgão ambiental. Esses parâmetros são construídos a partir do senso comum, pelo qual opera uma representação romântica das sociedades indígenas como primitivos. Mais uma vez, o Estado tem um papel importante para fazer cumprir o interesse público, voltado para a preservação da natureza pelos indígenas nos moldes em que é concebida pela sociedade envolvente:

Que o final deste núcleo temático coincida com duas novas proposições, que tenho como de sólido assento constitucional: a primeira é a de que não descontinuem as terras demarcáveis como indígenas os comentados empreendimentos públicos (estradas, instalações tecnológicas, prédios, etc.); a segunda está em que eventual e significativo agravo à natureza, pelos próprios índios, tem na Constituição Federal possibilidade de pronto reparo, pois "É competência comum da União, dos Estados, do Distrito Federal e dos Municípios (...) proteger o meio ambiente e combater a poluição em qualquer de suas formas"⁹³

Nesse contexto que o jornalista Marcos Sá Correa (2005) discorre sobre a dupla afetação das terras indígenas e reservas ambientais como uma conquista, diante do fracasso do SNUC, colocando que é preciso estender o modelo de gestão ambiental de dupla afetação para outras terras indígenas que sejam sobrepostas a Unidades de conservação. Nas suas palavras:

Se a moda da Raposa Serra do Sol pega, na certa se espalhará por outros parques, onde índios se aboletaram de uns anos para cá como donos ancestrais do território brasileiro. Entre eles, o parque do Monte Pascoal, na Bahia, que os pataxós invadiram e desmataram. E não era isso que estava na cabeça dos militantes que fizeram a cabeça constituintes em 1988. Eles

⁹² Ata de sessão de julgamento da Pet. 3.388,p.312.

⁹³ Veja a notícia em <<https://uc.socioambiental.org/noticia/reserva-em-campo-de-caca>> , acessada em 20 de agosto de 2016

imaginaram as reservas indígenas e extrativistas como um complemento dos parques nacionais. Não pensavam que fossem conquistá-los.⁹⁴

A linha de raciocínio do jornalista vai ao encontro do voto que o Ministro Peluzo, que coloca que uma “incompatibilidade absoluta de regimes jurídico-constitucionais entre a defesa das populações indígenas e a defesa da riqueza, da biodiversidade, do patrimônio genético, do meio ambiente, enfim, de tudo aquilo que é objeto da tutela constitucional”, uma vez que “não concebo relação necessária entre ocupação indígena e preservação de áreas de preservação permanente”⁹⁵. É justamente nesses discursos que consiste a armadilha em buscar construir os direitos indígenas a partir do argumento ambiental. A fragilidade do argumento ambiental apoiado da representação do índio como selvagem ou primitivo e facilmente refutada, sobretudo, a partir da perspectiva assimilacionista.

Menezes Direito, em seu voto-vista, coloca que “das normas examinadas, logo se vê que há um conflito, aparente nos respectivos textos, entre os dispositivos que regulam as terras indígenas e aqueles que tratam das unidades de conservação”⁹⁶. Contudo, o conflito aparente suscitado pelo Ministro é sanado, uma vez que decorre apenas de uma comparação superficial, “e também deve ser superado por interpretação que prestigie o sistema e a unidade das normas constitucionais e leve em consideração os interesses envolvidos sem afastar qualquer deles de antemão.”⁹⁷ Para Menezes, a discussão que se coloca no plano jurídico entre o conflito aparente de normas relacionadas as questões indígenas e ambientais não se verifica na realidade uma vez que as sociedades indígenas tem uma relação diferenciada com o meio ambiente.

Nesse contexto, o Ministro coloca algumas discussões que seriam interessantes para enfrentar a questão da sobreposição das TIs e UCs no Brasil. Segundo Direito:

Vários autores já se dedicaram à tarefa de propor alternativas para viabilizar essa conciliação, assim, por exemplo, os vários textos que compõem a valiosa obra organizada por Fany Ricardo⁹⁸, aqui já citada. Outra forte amostra desse esforço é a sugestão, que não foi aceita quando da

⁹⁴ Notícia visualizada no site <https://uc.socioambiental.org/noticia/reserva-em-campo-de-caca>. Acessado em 10 de setembro de 2016.

⁹⁵ Ata de sessão de julgamento da Pet. 3.388, p. 542.

⁹⁶ Ata de sessão de julgamento da Pet. 3.388, p. 404.

⁹⁷ Ata de sessão de julgamento da Pet. 3.388, p. 409.

⁹⁸ Sobre essa obra, ela está citada nas referências bibliográficas.

discussão do projeto que resultou na Lei n- 9.985/2000⁹⁹, de uma categoria de unidade de conservação chamada "Reserva Indígena de Recursos Naturais"¹⁰⁰

Contudo, a discussão relativa à figura da Reserva Indígena de Recursos Naturais não foi aprovada, inclusive, por enfrentar grande resistência do Movimento Indígena Brasileiro (SANTILLI, 2005). Menezes proferiu seu voto no mesmo sentido do Ministro Ayres Britto, pugnando pela dupla afetação da área, que “deve ser administrada pelo órgão com atribuição para a gestão das unidades de conservação, o Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade. Para tanto, deve contar com a participação das comunidades indígenas da área em caráter opinativo”¹⁰¹. Ou seja, as sociedades indígenas não têm nenhum poder de decisão dessa área, que embora esteja incorporada como terra indígena, o seu usufruto não pertence a essas sociedades. Por fim, direito faz um alerta, referente a atuação do órgão ambiental estatal: “Não se pode esquecer, por certo, que os índios como pessoas humanas, embora sua relação com a natureza seja diversa e em geral mais respeitosa que a dos não-índios, não deixam de sucumbir, dependendo do caso, a pressões por mais facilidades e recursos”.¹⁰²

Nesse tópico buscamos demonstrar que a formulação da questão indígena acontece, em grande parte, pelo paradigma ecológico, no qual os direitos indígenas são construídos a partir de uma relação com os discursos produzidos sobre preservação do meio ambiente. O caso da sobreposição da TIRSS e do PNMR é um exemplo de como os argumentos ambientais em torno das demarcações de terras indígenas configuram um obstáculo para a gestão indígena autônoma dos seus territórios. Se o direito à autodeterminação anunciado na *Declaração das Nações Indígenas sobre Povos Indígenas* encontra empecilhos para ser reconhecido no ordenamento jurídico pátrio, a sobreposição de TIs e UCs baseadas na perfeita compatibilidade entre povos indígenas e meio ambiente será outro fator de impedimento, uma vez que vem se consolidando no sentido contrário da autonomia indígena territorial.

⁹⁹ No começo do Capítulo II fizemos uma discussão referente a essa figura ambiental.

¹⁰⁰ Ata de sessão de julgamento da Pet. 3.388,p. 410 – 411.

¹⁰¹ Ata de sessão de julgamento da Pet. 3.388,p. 413.

¹⁰² Ata de sessão de julgamento da Pet. 3.388,p. 412.

3.2. Obstáculos para a Reconquista de um Direito: Reocupação da Terra indígena Ventarra

O conflito pela Terra Indígena Ventarra guarda algumas peculiaridades, sendo necessário retomamos nossas narrativas a partir do início do século passado (1910), quando o Estado do Rio Grande do Sul reservava uma porção de terra para os indígenas pertencentes à etnia Kaingang. Nesse período, não havia política indigenista definida, portanto algumas ações nesse âmbito ficavam por conta de cada ente federado. As terras eram distribuídas aos índios como forma de pagamento por serviços realizados, ou, quando se tratava de grupos aliados.

Com a reserva da área para os Indígena Kaingang, o grupo se instaurou na terra. A partir de 1918, com a criação do Serviço de Proteção do Índio e Localização dos Trabalhadores Nacionais¹⁰³ SPI e LTN, a União passou a assumir uma ideologia indigenista voltada a uma perspectiva assimilacionista enquanto uma política de estado, em que se acreditava que deveriam ajudar as comunidades indígenas se integrarem a comunidade nacional por meio de ações que visavam à adoção gradual de hábitos civilizados, assimilação à cristandade e o aumento da produtividade agrícola indígena (LIMA, 1987:182).

O Estado do Rio Grande do Sul, no intuito de implementar essa política assimilacionista, incorporando na cultura indígena elementos da civilização, passou a formar colônias para produção agrícola, gerenciando diretamente as terras indígenas, que também eram denominadas de toldos. Segundo relatórios que constam dos autos, havia no Estado do RS vários toldos indígenas e não indígenas, que eram atingidos pela mesma política agrária, controlada pela Secretaria de Obras Públicas - SOP. A política agrária consistia em induzir uma demanda agrícola, para plantação de milho, trigo, feijão, erva-mate, entre outros. Para isso, eram fornecidas sementes, ferramentas de trabalho e algumas instruções de como proceder ao manejo da terra¹⁰⁴.

A ideia de *Proteção Fraterna aos Indígenas* em contraponto a *Proteção dos Nacionais* está presente em todos os relatórios da SOP, que são realizados até a década de 1960. Essa distinção entre nacionais e indígenas coloca nitidamente a forma que era considerada as sociedades indígenas pelo Estado, excluídas do

¹⁰³ Esse órgão foi criado em 1910.

¹⁰⁴ Autos do Processo n. ACO 469, pp. 21 – 206.

conceito de cidadãos brasileiros. Não é demais lembrar, que desde a formação do Estado Brasileiro em 1822, a questão da constituição dos povos indígenas como nacionais era uma problemática a ser resolvida.

Na década de 1960 as populações indígenas que viviam nos toldos foram gradativamente expulsas ou remanejadas para outras áreas. Os Kaingangs do Toldo do Ventarra se deslocaram principalmente para o Toldos Nonoai, Ligeiro e Vontouro, embora se tenha notícia de alguns indígenas que permaneceram até a década de 1980 na área (p. 420). Os principais motivos da expulsão foram às políticas nacionais empreendidas na época para fortalecimento de uma agricultura, nas quais as terras ocupadas pelos indígenas eram necessárias para empreender o ciclo produtivo do Estado.

Essa década é fortemente marcada pela discussão da função social da propriedade, que traduzida para o meio agrário, basicamente se auferia pela capacidade produtiva da terra. Ao encontro dessa discussão, ao longo do contato entre sociedade envolvente e sociedades indígenas, se produzia no imaginário social de que os índios eram preguiçosos, pois produziam apenas o suficiente para sua subsistência. Em que pese o Estado do Rio Grande do Sul impulsionar uma política de produção direcionada às populações indígenas, o imaginário social de índio atrasado e preguiçoso continuava vigente na sociedade, como consta em um dos relatórios da SOP.

Se um dos principais motivos de expulsão dos indígenas foi a preocupação com a produtividade, basilar a função social da terra, outro motivo pertinente a ser colocado foi a ideia de que os povos indígenas integrados à *comunhão nacional* não teriam mais direitos à terra. Esse debate vai tomar bastante evidência em 1978 com os militares, que tentariam retirar direitos dos indígenas considerados aculturados. Diante desses dois motivos, acrescidos do “fechamento da fronteira agrícola e consequente valorização das terras” (ACO, 469, p. 124), a expropriação dos indígenas de Ventarra se deu pelo governo Estadual paulatinamente, sendo que suas terras foram loteadas e distribuídas para agricultores. Segundo Simonian havia interesses eleitoreiros que cominaram numa política de reforma agrária nas terras indígenas do Estado. (ACO, 469, p. 98).

Apenas na década de 1990, foi realizado um estudo sobre a situação das terras indígenas do Estado do Rio Grande do Sul, no qual a Antropóloga Ligia Simonian ressalta a importância de reconhecer os direitos territoriais dos Índios

Kaingangs sobre à TIV (p. 25). Esse estudo serviu à Divisão de Identificação/DID da FUNAI, que em 1994 propôs uma Ação Cível Ordinária - ACO 469 no Supremo Tribunal Federal em face do Estado do Rio Grande do Sul, dos posseiros e de algumas empresas instaladas na área. No Estudo produzido para subsidiar a proposição da ACO 469 pela Antropologia Ligia Simonian são colocados vários argumentos que justifiquem a retomada da área para a comunidade indígena Kaingang. Entre os argumentos, gostaríamos de destacar um relativo a possibilidade de reestruturação ecológica do local:

A história da resistência dos indígenas dos “campos do arachi” e do TI Ventarra, comprova o seu envolvimento histórico e emocional pelo território de seus ancestrais, demonstrando (ilegível) que sua luta atual não é fruto de manipulação política de outrem, mas que brota de uma experiência de sofrimentos e de perdas (...). *Importante ainda ressaltar, que ao lamentar a destruição da mata que cobria a maior parte das terras do TI Ventarra, os Indígenas já estão compromissados a recuperá-la (p. 140, grifos nossos).*

O intuito da Ação era a declaração de inconstitucionalidade dos atos jurídicos praticados pelo Estado, que resultaram na extinção do Toldo Indígena Ventarra, bem como a nulidade dos títulos de propriedade sobre o respectivo toldo. A partir dessa Ação, inaugurou-se um debate acerca da construção dos direitos indígenas Kaingang. O que é interessante observar é os argumentos a favor e contra a reocupação da terra indígena empreendidos pelas partes na referida ação. Os argumentos centrais consistem em desvendar se a comunidade indígena de Ventarra ainda são índios, verificando se ainda guardam alguma característica cultural com sociedades indígenas do século XVIII – conforme vamos ver adiante –, e se conseguem manter uma relação com o território condizente com a ideia de indígena isolado.

A ação encontra-se conclusa para julgamento, mas infelizmente ainda não foi concluída, chegando a ser proferido voto favorável ao pedido da FUNAI em 2003 pelo Relator Min. Ilmar Falcão, porém depois de algumas manobras, foi concedido pedido de vistas ao Ministro Nelson Jobim e retirado de pauta. O processo ficou no gabinete do Ministro Nelson até ele se aposentar. Atualmente a ação encontra-se parada desde 2012 no gabinete da Ministra Carmén Lúcia.

3.2.1. O Indígena Kaingang de Ventarra e seus Direitos

O Estado do Rio Grande do apresentou contestação da Ação proposta pela FUNAI. Na perspectiva do ente federado há carência da ação por falta de interesse de agir. A falta do interesse de agir, segundo a peça de defesa, consiste no fato de que o grupo indígena Kaingang já estão aculturados e integrados a comunhão Nacional. Conforme consta na peça a “FUNAI, não tem mais legitimidade para estar em juízo pleiteando direitos indígenas, pelo menos no caso presente, pois, se por um lado os Kaingang do Toldo Ventarra não são índios isolados ou não integrados (...)” (p. 449). Na perspectiva dos advogados que construíram a peça, chegamos hoje “ao convencimento de que a emancipação do índio é a melhor política, nesse longo caminho percorrido objetivando a incorporação lenta, mas segura, à comunidade nacional da quase extinta população autóctone” (p. 449).

A estratégia de defesa do Estado do RS tenta descaracterizar o grupo Kaingang do Toldo Ventarra como indígenas, portanto, retirar seus direitos. Essa descaracterização se opera a partir da compreensão de que os respectivos indígenas já passaram por um processo de assimilação. Ou seja, perdendo a “condição” de índio, perde os seus direitos à terra. Como podemos ver no trecho abaixo retirado da contestação:

Já na década de 50 deste século¹⁰⁵ não mais apresentavam suas características étnicas próprias, estavam aculturados, eram mestiços, isto é, haviam assimilado os costumes da civilização brasileira. Em segundo lugar, o número já era reduzido, pois na medida que essa aculturação se acentuava, deixavam de ser índio em sentido próprio (p. 475).

Ser índio em sentido próprio equivale a dizer ser o primitivo selvagem, representações atribuídas às sociedades indígenas ainda no colonialismo, e que subsiste hoje para pautar a discussão sobre os seus direitos. Quando a cultura indígena não se enquadra nessas representações, seus direitos são negados. Segundo a peça de defesa:

Não seria plausível que a uma ou duas dezenas de índios, já integrados à comunidade nacional, se assegurassem mais de 700 há de terras, área que foi demarcada em 1911, quando outra era a realidade étnica desses índios. A proteção constitucional é daqueles que mantêm os traços característicos de aborígene e não daqueles que já se integraram à comunidade nacional. Uma vez ocorrida a integração ele é um brasileiro como todos os demais, não tendo qualquer influência sua origem numa comunidade indígena. O Índio deixa de ser índio quando se integra na comunidade brasileira (p. 475 – 476).

¹⁰⁵ A peça é datada de 1994

No mesmo sentido, os atuais proprietários do extinto toldo do Ventarra, apresentaram defesa com base nos mesmo argumentos do Estado de RS. Segundo trecho extraído da Contestação (p. 535):

Diz-se “pseudo índios”, porque as pessoas que foram trazidas pela Autora para o local, demonstram claramente serem aculturadas, sem nenhuma característica do aborígine, que mereça ser tutelado pelo Estado. Como demonstrado, o líder destas pessoas, Sr. L.C.O., inclusive é eleitor.

Ainda na referida peça de defesa, os fazendeiros alegam que a terra não é propícia para a moradia indígena, uma vez que já foi totalmente degradada pela exploração agrícola, portanto, não faz sentido reservar aquela área para o grupo indígena. A alegação pode ser analisada no trecho abaixo:

Se no passado distante, os Kaingangs já abandonaram essa área, porque estavam aculturados e também pelo fato da terra não se prestar a comunidade indígena. No local não existem matas, rios, etc., requisitos mínimos para a instalação de uma reserva indígena. A área foi no passado totalmente desmatada, prestando-se atualmente apenas par ao cultivo de lavouras, como soja, milho, trigo, etc. e a cultura de erva-mate (p. 538).

Diante da apresentação das contestações, o Min. Ilmar Galvão, em abril de 1997 abriu prazo para que as partes especificassem as provas que pretendiam produzir (p. 1.111). O Estado do Rio Grande do Sul pugnou pela produção de perícia, “tendo em vista que a matéria concernente ao grau de aculturação, aos prejuízos que pode ocasionar à economia gaúcha” (p. 1.119). Os quesitos para a perícia apresentados pelo Estado de Rio Grande do Sul vão da página 1.120 a 1.127. Não vamos retratar todos os quesitos, mas gostaríamos de ressaltar alguns, relacionados com a concepção de “aculturação” e preservação ambiental, colocada pelos advogados do Estado do RS. Estava claro que a estratégia do Estado era descaracterizar o grupo Kaingang como indígenas para não terem suas terras desmarcadas.

Podemos dividir os quesitos em pelo menos dois grupos. O primeiro grupo busca questionar o grupo indígena como “índio no sentido original”, e o segundo inquirir se a área em questão pode ser recuperada ambientalmente pelos Kaingangs (conforme proposta na p. 140, citada acima) porque já se encontravam aculturados. Sobre o primeiro grupo, vejamos os quesitos:

10. b. São os cainganges consumidores de eletrodomésticos? Quais os adquiridos com maior frequência?
- 10.d. Quais os supérfluos (cigarros, bebidas, etc.) mais consumidos pelos índios cainganges interessados na questão?

26. Há eleitores dentre os índios interessados na área em litígio?
27. Em sendo afirmativa a resposta ao quesito anterior, é possível determinar preferências partidárias entre eles? Quais?
28. Quais os fundamentos que os eleitores entre os caingangues apresentam para suas tendências partidárias?
30. Como reagem os caingangues à medicina do homem branco? Informar tanto sob o ponto de vista da receptividade a cuidados médicos como o da reação a remédios.
36. Há entre os caingangues interessados na área em litígio portadores de diploma universitário?
37. Esclarecer até que ponto é possível compatibilizar a titulação universitária como o status de integrante do sistema cultural pré-colombiano para efeitos da tutela do artigo 231 da CF/1988 e do art. 3º da Lei 6.001/73.
43. Quais os adornos mais comuns entre os caingangues?
44. Qual o sentido destes adornos para os caingangues?
45. Informar se é frequente entre os caingangues interessados no litígio o uso de tais adornos e se tem eles algum sentido ritual ou um caráter meramente decorativo.

Aqui está posta uma ideia de que os indígenas perderam suas características culturais pelo simples fato de terem título de eleitor, diploma de curso superior, usarem eletrodomésticos, usarem o adorno não só nos rituais, etc. Ou seja, a perspectiva do Estado do RS é que o índio tutelado pelo Estado apenas seria aquele em condição de primitividade, que ainda guardam características culturais do século XVIII.

Os outros quesitos, relacionados com as condições ambientais da terra indígena toldo do Ventarra, são postos nos seguintes termos:

4. A tribo, em questão, caracteriza-se como coletor ou como agricultora?
6. Na área em litígio, a fauna e a flora de acordo com as características culturais da tribo atenderiam às suas necessidades de coleta?
7. Pelo estágio atual do desenvolvimento cultural dos caingangues teriam elas condição de promover o reflorestamento do Toldo referido a fls.140

Após enumerar quesitos que visavam descaracterizar a cultura indígena Kaingang como “autêntica”, eles passam a desconsiderar a possibilidade dos indígenas, já em alto grau de aculturação, conseguirem manter uma relação equilibrada com o meio ambiente da TI Ventarra.

Embora o eixo principal de discussão do processo esteja ligado ao questionamento se o grupo Kaingang ainda pode ser considerado indígena em sentido original – ou seja, que guarde características primitivas, produzidas e atribuídas ao índio ainda no período colonial – é possível notar o estabelecimento de uma relação entre a cultura indígena e a possibilidade de restauração ambiental da TI Ventarra. A própria FUNAI criou um grupo interdisciplinar para discutir a situação das terras indígenas no Estado do RS, que apresentou um relatório conclusivo em

1992, no qual sugeria a “indenização ou destinação mediante projetos a serem aplicados nas atuais áreas pelo uso das terras e sua recuperação ambiental. Tais indenizações tornar-se-ão viáveis através de projetos nas áreas de saúde, educação e do meio ambiente” (p. 1.191).

Em 1998 foi produzida a perícia antropológica pela perita Juracilda Veiga, que esclareceu os quesitos colocados pelo Estado do Rio Grande do Sul. A perita-antropóloga coloca que “um número importante dos quesitos apresentados pelo Estado do Rio Grande do Sul dirige-se a aspectos singulares da cultura e de conhecimentos técnicos dos Kaingang” (p. 1.750). Contudo, o Estado RS toma como principal fonte para elaboração da pergunta o autor Pierre Francois Alphonse Booth Mabilde, que segundo Veiga, não nos permite “tomá-lo como uma das fontes mais importantes” (p. 1.750). Isso porque, o autor realizou os seus estudos sobre a cultura Kaingang ainda no século XVIII, nos quais seus posicionamentos seriam “hoje tomados pela antropologia apenas como resquícios de uma ideologia conservadora com bases preconceituosas” (p. 1.797).

Posto isso, o perita passa a responder os quesitos colocando que “a cultura não é um objeto, mas uma forma de perceber e construir significados. Toda pessoa, toda sociedade e toda cultura muda e se apropria de novos conhecimentos, de novas palavras, e, até de mais de uma língua” (1.795). Assim, se buscou desconstruir a ideia de que a comunidade indígena havia deixado de ser índio por perder características consideradas ainda no século XVIII por Mabilde.

Contudo, o Estado do RS não ficou satisfeito com o laudo produzido e os impugnou, considerando que a perita “desenvolveu magnificamente conceitos sem descer aprofundadamente (*sic*) à reconstituição dos fatos relevantes para a solução do litígio” (p. 2.013). Para o Estado do RS a perita, discrepando do termo mestiço, “deveria esclarecer “onde estavam os *mamelucos*, ou *caboclos*, antes de virem para o Toldo” (p. 2.014); que não foi realizado o levantamento sobre o número de Kaingangs eleitores, sendo que a resposta desse quesito seria importante para saber se “indivíduos dentre os índios, se engajam como eleitores, engajam-se no conflito de interesses concernente à direção da sociedade *ocidental*, que, no ver da FUNAI, ainda se coloca como sua tutora”. Engajados que estejam em tais conflitos de interesses, passam a integrar a sociedade ocidental” (p. 2.017).

Embora impugnada o laudo antropológico, após a oitava das testemunhas arroladas, o Min. Ilmar Galvão encerrou a instrução, abrindo prazo para

apresentação de razões finais (p. 2.512). Diante da rejeição dos termos da impugnação oferecida pelo Estado do RS, decidindo o Ministro pela não complementação do laudo pericial, foi interposto recurso de agravo regimental, igualmente negado (2550). Em sede de razões finais, O Estado de do RS reitera que o grau de aculturação do grupo indígena repercute de forma significativa no processo sobre a “retira do campo de incidência a norma do artigo 231 da CF/1988, que se refere ao índio como tal, membro de civilização indígena com características próprias com cultura específica (p. 2.559). Esse posicionamento no meio jurídico não é de todo isolado, se analisarmos alguns os argumentos elaborados em alguns da pet. 3.388. Daí, mais uma vez a necessidade de discutir as sociedades indígenas como sujeitos de direito.

3.3. Confronto Direito entre o Direito Ambiental e o Direito Indígena: Demarcação da TI Morro do Osso

O caso de demarcação da Terra Indígena Morro do Osso, nos parece interessante de ser analisado sob o ponto de vista do Confronto entre o direito ambiental e o Direito indígena. Primeiramente, porque o Morro do Osso fica situado na zona urbana da Capital de Porto Alegre – RS e foi transformado em Unidade de Conservação de Proteção integral, pela Lei Municipal Complementar nº 334 de 27 de dezembro de 1994, reservando uma área com cerca de 120 hectares, nos termos nos termos da Lei Federal nº 9.985/2000. (BASTOS, 2006: 12). Além do argumento ambiental que emergi em todas as falas favoráveis a criação do parque, também podemos perceber que se buscou sanar alguns problemas de cunho imobiliário especulativo sobre a região. Isso porque, ao criar o parque não seria possível construir nenhum empreendimento na região, já que área seria reservada para aquela finalidade. Contudo, a reserva da unidade de conservação alimentou ainda mais esse problema, pois os terrenos ao redor passaram a ser valorizada pela presença da maior área verde da cidade, despertando grande atenção no mercado imobiliário para a criação de condomínios no entorno e dentro da própria área.

Essa situação pode ser evidenciada pela leitura de vários documentos, principalmente da transcrição da Audiência Pública sobre o Parque Morro do Osso ocorrida na câmara de vereadores no ano de 2004, e também, pelo fato de que a

secretaria gestora do plano de manejo da unidade de conversão previa que a reserva tivesse 170 hectares de área, no entanto o interesse imobiliário se configurava como um grande obstáculo para a concretização desse número, ficando apenas reservado 120 hectares – muito aquém do que era previsto.

Se a especulação imobiliária era um grande empecilho para concretização da reserva ambiental, buscou-se diversas estratégias para reforçar a necessidade de criação do parque, entre elas, a Prefeitura passou a permitir visitas no Morro do Osso, sendo que o principal cartão postal era a existência de um cemitério indígena no local. Percebe-se que para a criação do parque, foi trabalhada a ideia de que havia naquela localidade posse imemorial de tribos indígenas, tornando isso um argumento favorável para a criação da unidade de conservação, na medida em que agregava argumentos favoráveis para a conservação daquele espaço. Isso é perceptível pela análise de trabalhos acadêmicos produzidos sobre o Morro do Osso – nos quais, além do argumento ecológico, a ideia de uma antiga posse indígena contribuía para reforçar a necessidade de preservação; panfletos distribuídos pela prefeitura que continha os dizeres “Atrações Naturais – Morro do Osso – Antigo cemitério Indígena”; e por fim, ser amplamente reconhecido que o próprio nome da área é de origem indígena.

Diante da ampla difusão dessa ideia, inclusive veiculada em jornais, em 2004 um grupo de indígenas da etnia Kaingang passaram a reivindicar formalmente a “devolução ao Patrimônio Indígena do Parque Natural do Morro do Osso, reconhecido e divulgado pelo próprio poder público como sítio indígena”.¹⁰⁶ Nesse mesmo intuito, foram protocolados alguns pedidos para a FUNAI instaurasse processo administrativo para estudo da área, e se fosse o caso, demarca-la nos termos do decreto 1.775 de 1996.

Contudo, essas reivindicações não foram respondidas, fato que levou o grupo indígena, numa tentativa de pressionar o poder público por uma solução urgente, a ocuparem a área no mês de abril de 2004. Diante da ocupação, a prefeitura municipal entrou com uma Ação de Reintegração de Posse. A petição inicial foi indeferida nos termos do artigo 295, III do antigo Código de processo Civil, por entender que o município carecia de interesse processual. Porém a Magistrada

¹⁰⁶ Processo 2004.71.00.021504-0 p. 07.

ressaltou que o Município dispõe de poder de polícia para fazer cumprir as suas decisões.

Com a decisão da justiça federal, a prefeitura municipal resolveu desalojar o grupo de indígenas Kaingang utilizando-se do seu poder de polícia. Com a reintegração de posse, a população indígena ficou à margem da reserva ambiental, no intuito de fazer pressão em torno da realização de estudos antropológicos para delimitação e demarcação da área como terra indígena. Nesse objetivo, no dia 12 de maio de 2004, a comunidade indígena Kaingang do Morro do Osso ingressou com uma Ação Ordinária n. 2004.71.00.021504-0, em face do Município de Porto Alegre, da FUNAI e da União, solicitando que o poder judiciário compelisse o órgão responsável (FUNAI) para proceder a demarcação do Parque Natural Morro do Osso, ao final, declarando-o como terra indígena. A partir desse momento, inúmeros argumentos são empreendidos no intuito de garantir ou negar os direitos da comunidade indígena Kaingang à terra.

3.3.1. Os argumentos para Demarcação: A preservação do meio ambiente como principal preocupação das partes envolvidas

O motivo da ocupação do grupo Kaingang às margens do parque era a reivindicação da produção de um relatório de identificação e delimitação do Morro do Osso. Diante desse fato, é possível perceber a formação de dois grupos, um em prol e outro contra a demarcação do Morro do Osso como Terra indígena. O grupo contrário era composto pela Prefeitura Municipal, Câmara de Vereadores, a Associação de Defesa do Morro do Osso, a Associação de Moradores do entorno do Morro do Osso. O grupo favorável à demarcação da área como terras indígenas era composto por professores do Núcleo de Antropologia das Sociedades Indígenas e Tradicionais – NIT da Universidade Federal do Rio Grande do Sul – UFRGS, por alguns integrantes da FUNAI e pelos próprios indígenas, inclusive Kaingangs de outras aldeias.

O grupo contrário à demarcação argumentava que a área em questão se trata de reserva ambiental de proteção integral, na qual não podia ter ocupação humana, ao passo que o grupo Kaingang defendia que havia uma ocupação indígena imemorial da área, que permitia a realização do Relatório de Identificação e

Delimitação da Terra Indígena. A partir desse embate, o grupo contrário à demarcação passou a criar narrativas que colocavam o grupo indígena Kaingang como depredadores do Parque Morro do Osso. À medida que essa situação ia se consolidando, a demanda indígena por demarcação de terras ia perdendo adeptos. Como podemos ver na Carta enviada pela Associação de Defesa do Morro do Osso ao Procurador da República:

No dia 09 de abril deste ano de 2004, índios “Kaingangs”, originários do norte do estado do Rio de Grande do Sul, invadiu o Morro do Osso, precisamente no local onde se situa o Parque Natural do Morro do Osso.

Este Grupo permaneceu por sete dias no Parque, e ao lá chegar, fez um acordo com a Administração do Parque, comprometendo-se a não depredar, não impactar o local. Mesmo assim, quando da saída do grupo, foi constatado que o espaço por eles ocupado foi totalmente modificado, com árvores cortadas e muito lixo (as fotos em anexo podem mostrar esta realidade).

Historicamente, Porto Alegre sempre se preocupou com a preservação do meio ambiente. Prova disso é que a primeira Secretaria Municipal de Meio Ambiente do Brasil foi aqui instituída. Por isso, acreditamos que o assentamento de indígenas em uma área urbana, de preservação da natureza, como a do Morro do Osso, poderia provocar o afastamento ideológico da comunidade porto-alegrense em relação à causa indígena¹⁰⁷ (p. 961).

Nesse contexto de ocupação do Morro do osso pelo grupo Kaingang, o Procurador da República abriu um processo administrativo sob o n. 153/2004 para acompanhar esse conflito. Nesse processo encontram-se várias atas de Reuniões realizadas na sede da Procuradoria, nas quais se discutiam estratégias para o equacionamento do conflito, bem como outros documentos pertinentes nesse caso.

Com o argumento ambiental sendo posto como um impeditivo da efetivação dos direitos indígenas, uma vez que, segundo a associação de defesa do Morro do Osso, a ocupação Kaingang trazia uma série de prejuízos à natureza, se passou a pautar o direito indígena a partir da possibilidade de conciliar a preservação da área. Ou seja, o argumento preservacionista se mostrou decisivo para a discussão dos direitos indígenas, havendo um processo de ambientalização do conflito de demarcação da TI Morro do Osso. Como um dos resultados práticos desse processo de ambientalização, temos o deslocamento da referida ação, que inicialmente proposta na 6º Vara Federal, em 2004, para a Vara Ambiental, Agrária e Residual (p. 569). Com isso, a questão de demarcação do Parque Morro do Osso vai se

¹⁰⁷ Nesse mesmo sentido, podemos extrair a seguinte notícia do Jornal Zero Hora anexado no processo: “Comunidade está perplexa com as informações de que índios do interior do Estado estão sendo arregimentados para se unirem aos invasores do Morro do Osso” (p. 975).

construindo com uma questão ambiental, e a discussão sobre o direito indígena em si (art. 231; 232 da CF/1988) vai sendo paulatinamente abandonada. A discussão da questão indígena apenas vai ser resgatada para descaracterizar a luta Kaingang pela demarcação do Morro do Osso.

Com isso, os direitos indígenas estavam sendo debatidos a partir da questão ambiental, quer dizer, da possibilidade de preservarem ou não o meio ambiente. A estratégia era incorporar o argumento ambiental como principal bandeira do grupo indígena Kaingang para contrapor as narrativas que estavam sendo sustentada pela parte contrária à demarcação. Do lado favorável a realização dos estudos antropológicos para verificar se o Morro do Osso se tratava de terra Indígena, o argumento ambiental passou a ser decisivo para implementação dos direitos indígenas à terra. Como podemos ver no trecho abaixo extraído da ata de uma reunião realizada na procuradoria da república, no dia 02 de junho de 2004 para discutir questões relativas ao grupo Kaingang:

A Sra. Ana, NIT/UFRGS, fez relato sobre a possibilidade de formação de GT – grupo de trabalho – para realização desse estudo, *também relatou sobre o aspecto positivo da presença indígena em áreas de preservação, pois a cultura indígena o cuidado e a manutenção do meio ambiente em seu modo de vida.*

O Sr. João Carlos Padilha relatou, como exemplo de *hábitos inerentes à respectiva cultura, sobre o trabalho de preservação do meio ambiente que a comunidade indígena do Morro Santana desenvolve naquele local.* A Sra. Miriam Balestro afirmou que a questão é bastante complexa, envolvendo necessidade de reivindicação de terra para a comunidade, a preservação do meio ambiente e a falta de infra - estrutura no local.

Em outro trecho, é possível perceber a manifestação do Cacique Jaime do Grupo Kaingang buscando superar o argumento de que havia uma incompatibilidade entre a área de preservação e a ocupação indígena. Segundo ele “respeita a opinião dos ambientalistas, e que os índios também querem preservar” (p. 217). Em outra Reunião, outro membro da Comunidade Kaingang reafirmou o entendimento do Cacique. Segundo consta no documento, “Sr. Claudio da Silva afirmou que índio não destrói o meio ambiente” (p. 254).

Enquanto havia a incorporação do apelo ambiental, colocado como argumento para demarcar as terras indígenas, uma vez que se afirmava que os indígenas também tinham condições de preservar o parque Morro do Osso, devido ao modo de vida estabelecido pela cultura Kaingang, o grupo contrário à demarcação busca desconstituir esse argumento. A principal narrativa empreendida

era de que o grupo indígena Kaingang não era preservacionista, uma vez que já haviam perdido o sentido da cultura original. Vejamos um trecho retirado da carta subscrita pelo presidente da Associação de defesa do Morro do Osso, que se encontra na página 801 dos autos do processo:

Se a área vier a ser considerada terra indígena, como pede o grupo de Kaingangs, tememos pela preservação da natureza local, pois os índios em questão estão inteiramente integrados aos hábitos das civilizações modernas, longe dos conceitos da cultura indígena original, e longe das tradições de cuidado e preservação da natureza (p. 801).

O grupo argumenta que pretende preservar o meio ambiente, porém entendemos ser impossível compatibilizar a sobrevivência de cerca de 90 pessoas com a preservação de uma área tão pequena e tão frágil, por estar localizada em meio urbano. O grupo sobrevive de comércio de artesanato com sementes e cipós e queimam lenha para cozinhar. Pretendem, segundo ele próprios, construir casas com luz elétrica, água, esgoto, ruas, ter animais domésticos e outros tantos costumes urbanos, todos constituídos de usos incompatíveis com a proposta de conservação que é objetivo das unidades de conservação de proteção integral (p. 1.292).

No mesmo sentido, encontramos outro documento anexado no processo, e subscrito pelo Biólogo do Departamento de Botânica da UFRGS, que ressalta a importância ecológica do Morro do Osso para a cidade de Porto Alegre, e questiona a ocupação dos índios Kaingang do espaço. Nas suas palavras:

Com relação à ocupação indígena Kaingang no Morro do Osso, temos que destacar alguns aspectos que consideramos preocupantes. (...) Como admitir que não ocorrerão impactos ambientais significativos na área do parque Natural Morro do Osso considerando-se que muita (*sic*) áreas indígenas no Estado já foram profundamente descaracterizadas ambientalmente, inclusive com venda de madeira e lenha além de caça de animais silvestres de espécies atualmente ameaçadas, nas áreas de Guarita e Nonoai? (p. 631)¹⁰⁸

O Biólogo usa exemplos de outras comunidades Kaingangs no estado como forma de convencer o seu leitor de que a experiência indígena preservacionista não deu certo. Contudo, deixou de mencionar o intenso processo de expropriação que essas comunidades passaram, inclusive sendo cercadas pelo agronegócio.

Numa das reuniões que ocorreram na sede da Procuradoria da República, foram convidados vereadores e funcionários da prefeitura para discutir a questão do Morro do Osso. O intuito das reuniões era buscar conciliar o interesse tanto ambiental como indígena. Segundo trechos da ata (p. 777) “as Srs. Noris e Denise manifestaram também sua preocupação quanto a preservação ambiental do Morro

¹⁰⁸ Nas suas considerações sobre as terras indígenas Guarita e Nonoai, o Biólogo desconsidera o processo de usurpação dessas terras por fazendeiros.

do Osso”, ao passo que o Vereador Beto sugeriu que “os indígenas poderiam colaborar no processo do plano de manejo, não morando na área, mas sim envolvendo-se com a questão” (p. 778). Nesse contexto, no ano de 2006 foi criado o Plano de Manejo Participativo do Morro do Osso pela prefeitura de Porto Alegre, o qual contou com a participação de membro da comunidade indígena. Contudo, o próprio documento apresentava a ocupação indígena do parque como um problema ambiental a ser superado. Vejamos:

Atualmente um dos principais problemas enfrentados para a efetivação da Unidade de Conservação é a invasão e o pedido de demarcação de Terra Indígena, ocorridos em abril de 2004, a partir de um grupo indígena de origem Kaingangue que migrou há alguns anos da Região Norte do Estado para os municípios de Viamão e Porto Alegre (SESTREN-BASTOS, 2006: 17).

A estratégia defendida pela prefeitura em relação ao grupo indígena Kaingang era que ajudassem na produção do Plano de Manejo, porém não ocupassem a área ou requeressem a sua demarcação. Assim como para a criação do Parque, em que se fez ampla divulgação de um cemitério indígena no local, inclusive como atração turística (p. 506; 508; 791), agora o poder público queria a participação indígena apenas para contribuir na construção do plano manejo do Parque, fornecendo a sua “pegada preservacionista”, mas não poderiam reivindicar o espaço como Terra Indígena. Se a ocupação imemorial dos indígenas no Morro do Osso foi importante para criar um sentimento maior na população sobre a necessidade de preservar aquele espaço, resultando na criação da Reserva ambiental, o índio aparecia apenas como uma simples representação folclórica. Quando esse índio surge como reivindicador de direitos no plano concreto, qualquer possibilidade de efetivá-los é negada, com base em diversos interesses, entre eles, o ambiental, que se mostrou mais eficiente.

Com esse cenário de disputa armado, a Câmara de Vereadores resolveu fazer uma audiência pública para discutir essa situação. A audiência ocorreu em novembro de 2004, diante “da demanda de várias partes de pessoas lutadoras pela Ecologia, pela defesa do meio ambiente, pela defesa da cidade de Porto Alegre, do nosso Morro do Osso” (p. 852). A tentativa aqui é de construir narrativas que coloquem toda a sociedade contra as demandas indígenas, uma vez que o presidente da Audiência Pública posicionava as demandas ambientais, a cidade de Porto Alegre e o Morro do

Osso na contramão dos interesses indígenas de demarcar o local como área indígena.

Na mesa para discutir o assunto, foram convidados representantes da FUNAI, Ministério Público Federal, Associação de Defesa do Morro do Osso - ADMO, O batalhão Ambiental da Cidade, e alguns vereadores da Casa (p. 853). A primeira a falar foi a presidente da ADMO, ressaltando a importância do Morro do Osso para a cidade de Porto Alegre, uma vez que essa área exerce um papel regulador do microclima da região; que as grandes pedras que compõem o corpo do morro, pertencem aos terrenos mais antigos do planeta; que existem três nascentes de água; que é considerado o Pulmão Verde da Cidade; que pode ser um local para turismo e lazer. Por último conclui que “queremos proteger o Morro do Osso longe de sua ocupação pelos Seres Humanos, contra a especulação imobiliária e contra todas as invasões” (p. 855). Portanto, o interesse em manter aquele local sem ocupação humana é um dos principais objetivos da associação.

Logo após a palavra foi passada ao Procurador da República, que convidou o Cacique do grupo indígena acampado ao redor do Morro do Osso, para que ele participe da mesa já que o Câmara de Vereadores é um parlamento tão plural, tão legítimo” (p. 858). Imediatamente o Vereador que presidia a sessão retrucou o Procurador da república colocando que “em primeiro lugar, a FUNAI está aqui, representando a comunidade indígena. Eu nunca iria à Procuradoria da República dizer o que a Procuradoria da República deveria fazer ou não” (p. 858). Para o Vereador que presidia a Sessão, a FUNAI representava à comunidade indígena, o que, além de ser pautada numa perspectiva tutelacionista, está equivocada, pois, como vamos ver a frente, a FUNAI vai produzir documentos contrário aos interesses indígenas, ou seja, a FUNAI representa o interesse do Estado. De outro lado, diante dessa discussão, é possível perceber a parcialidade das discussões empreendidas na audiência pública, ainda mais evidenciada pelas inúmeras falas de defesa da preservação do Morro do Osso sem a presença das sociedades Indígenas.

Ainda na audiência, a representante da FUNAI fez a sua fala ressaltando a necessidade de considerar a ocupação indígena do Morro do Osso como benéfico para a preservação da Natureza. Segundo ela:

As pessoas preocupadas com a preservação da natureza tem de começar a admitir que a melhor forma de preservar o Morro do Osso seria uma parceria entre os índios e o poder público; *eles querem reconstituir a cultura*

e, também, abraçar a nossa comunidade não-índia, e com ela conviver em paz e harmonia, tanto com as árvores com a natureza (p. 866).

A questão aqui é que a representante da FUNAI vincula a possibilidade dos indígenas Kaingangs ajudarem na preservação da área com a reconstrução de sua cultura, remetendo a ideia de que em algum momento houve uma cultura original que foi descaracterizada. Ou seja, a fala aqui está colocada a partir da mesma ideia que o grupo contrário à demarcação defende – os indígenas Kaingangs não podem contribuir para a preservação do parque porque estão aculturados – mudando apenas a conclusão.

Na sequência foi dada a palavra para a Presidenta da Associação dos Moradores do Sétimo Céu, que fica no entorno do Morro do Osso. Após relatar uma série de incômodos sentidos pelos membros da associação que ela preside, coloca que os índios “precisam aprender que a vida em sociedade requer conciliação e respeito pela opinião contrária à sua” (p. 884). Contudo, é importante destacar trechos de uma reportagem publicada em 2004 no Jornal Zero Hora, que ressalta dois grandes pesadelos que assombram as três associações de moradores das cercanias do Morro do Osso, “Uma é de que o acampamento indígena caningangue se transforme em favela, trazendo desvalorização imobiliária à região. O outro fantasma é o medo que os índios desmatem o parque, um dos poucos existentes em porto alegre.” (p. 507).

Além dos argumentos ambientais sobre a capacidade dos indígenas em preservar a área em disputa, se buscou desconstruir o argumento de que havia uma ocupação indígena que justificasse a demarcação do Morro do Osso como terra indígena. Os principais argumentos consistiam no fato de que não havia uma ligação entre o atual grupo indígena, e aquele que ocupou a área em tempos imemoriais. Isso porque, historicamente a ocupação da cidade de Porto Alegre foi dada predominantemente por índios guaranis, e não Kaingangs. Sobre esse empasse, foi publicada uma reportagem no jornal Zero Hora com a seguinte manchete “Caingangues querem Ex-terras de Inimigos”. Havia o seguinte trecho na reportagem “Eles apenas querem usufruir das plantas da mata e ter direito à pesca. A tradição guarani é da preservação, não da destruição da Natureza”. Aqui se procurou criar uma oposição preservacionista entre índios Kaingangs e guarani, isso porque os índios guaranis não estavam reivindicando a respectiva área.

Em outra reunião, já no ano de 2005, a representante do NIT/UFRGS defendeu que “a necessidade urgente de formação do grupo de trabalho para avaliar a situação da área do Morro do Osso, e que a FUNAI deveria produzir documento que venha dar resposta perante À situação de conflito existente” (p. 1269). Nesse sentido, a FUNAI expediu Memorando solicitando “que seja designado um técnico para realizar um levantamento preliminar afim que possa ser constatado se existem, ou não, indícios de presença indígena” 9p. 450 – 451) no Morro do Osso. Nesse sentido, o NIT encaminhou um documento manifestando:

Nossa disposição e justificar nossa competência técnica, enquanto grupo de antropólogos ligados ao Programa de Pós-Graduação da UFRGS, para realizar estudos e levantamentos ambientais, históricos, sociais e culturais, avaliando a situação criada pelo acampamento de grupos Kaingangs reivindicando o Morro do Osso como terra indígena (p. 668)

Em atenção ao memorando expedido coordenador Regional da FUNAI ao seu Presidente, para designar técnico competente a realizar levantamento preliminar sobre a situação do Morro do Osso, foi expedida instrução técnica Executiva n. 94/PRES para “proceder ao levantamento de dados sobre a ocupação do referido local por famílias Kaingangs” (p. 1314). O Estudo técnico preliminar foi realizado, principalmente, por meio de entrevistas aos membros da comunidade Kaingang. Pela leitura do relatório é possível perceber que tanto a condução das entrevistas, quanto a sua posterior análise pela técnica responsável, se buscou uma coerência entre as falas atuais e uma possível ocupação Kaingang ancestral. Diante disso, a autora do relatório conclui que:

Não podemos tratar o morro do osso como área ocupada atualmente ou em tempos recentes, onde os Kaingangs vinham mantendo seu modo de vida tradicional: não encontramos vestígios físicos para respaldar a tese de continuidade histórica da ocupação, nem dados consistentes nos depoimentos ou indicações dessa ocupação no material coletado com apoio de indivíduos e instituições empenhados em apoiar os Kaingangs (p. 1337).

Diante da resistência indígena de permanecer aos redores do Parque Morro do Osso, a prefeitura de Porto Alegre ajuizou uma Ação solicitando liminarmente a reintegração de posse das vias públicas do Município. Com o Estudo preliminar apresentado pela FUNAI, o juiz decidiu pela reintegração de posse do Município, sobretudo, entendendo que “a permanência da comunidade indígena no entorno e no interior do parque, sem que essa ocupação observe o plano de manejo existente, certamente contribui para que sejam causados danos ambientais”.

A decisão foi agravada pelo Ministério Público Federal, solicitando efeito suspensivo da Sentença do Juiz de primeiro grau, “até que a FUNAI se pronuncie a respeito da tradicionalidade da terra ocupada no Morro do Osso, através de grupo técnico especializado criado especificamente para tanto, nos termos do art. 2º do decreto nº 1.775/96” (p. 2). O Juiz-Relator, que foi convocado para exercer as atividades no tribunal, acatou o pedido liminar, suspendendo a decisão, a partir do seguinte fundamento:

Outrossim, que em regra não é a permanência de índios na área que resultará em dano ambiental, apenas se for o caso, afasta o acesso do cidadão residente no município, sem ofensa à preservação ambiental. A periclitção de interesses, no momento, dá-se em função da determinação de desocupação da área, e o manejo da situação aí existente. O perigo ambiental não se mostra demonstrado, sendo o dano ambiental presumivelmente, no mais das vezes, causado pela nossa, e não pela cultura indígena.

No julgamento final do Agravo de Instrumento, O Juiz-Relator entendeu que, “de fato, o suposto choque de interesses entre a defesa do meio ambiente e a defesa dos direitos indígenas não se mostra adequadamente fixado na realidade da lide” (p. 4). O relator deduz que a base da lide é a intolerância entre o convívio do homem civilizado e a comunidade indígena Kaingang. Segundo ele, isso fica evidente quando se analisa a interpretação da Administração. Ainda nas suas palavras:

Absolutamente nada difere esse conflito dos centenários conflitos estabelecidos ao logo da história da ocupação de terras indígenas, os quais, essencialmente pelo argumento da força (física e política), foram estabelecidos em detrimento dos interesses indígenas. Mudaram-se os argumentos (desenvolvimento, defesa ambiental, descaracterização das comunidades indígenas, etc.). Todavia, a defesa do meio ambiente não afasta necessariamente o homem e muito especialmente o índio. Ao contrário, a ocupação indígena no local, caso venha a ser confirmada pela sentença no processo iniciado pela Comunidade, não inviabilizaria as pesquisas científicas, atividades de educação e interpretação ambiental, nem a recreação em contato com a natureza e de turismo ecológico. Ao contrário se integraria a elas como vetor potencializador, caso harmonicamente estabelecido. A preservação do bem estar das comunidades indígenas integra a interdisciplinariedade temática do Direito Ambiental (p. 7).

O Relator que suspende a sentença de primeiro grau, mantendo a posse da Comunidade Kaingang no entorno do Parque Morro do Osso, em suma argumenta que não há incompatibilidade entre a preservação ambiental e os direitos indígenas, ao contrário, eles se constroem mutuamente num mesmo sentido.

Diante da consideração do argumento ambiental pelo a segunda instância da justiça federal, o Advogado da Comunidade Indígena Kaingang solicitou juntada de uma reportagem publicada no *Jornal Folha de São Paulo* com a seguinte Manchete “Terra indígena protege mais que Parque”. Vejamos trechos da reportagem abaixo:

Se você acha que os índios do Brasil já têm terra demais, como afirmou o presidente da Funai, mas também quer ver a floresta amazônica preservada, pense duas vezes. Será preciso escolher uma das duas opiniões. Segundo um estudo publicado na edição de fevereiro do periódico "Conservation Biology", as terras indígenas são tão boas -ou melhores- que parques nacionais para conter a destruição da mata. Se quiser conter a sanha devastadora de pecuaristas, madeireiros e sojicultores, parece que o melhor que o governo federal tem a fazer é dar mais terra para os índios, porque sabem protegê-la (p. 1540).

O que se pretendia com a reportagem era reforçar aquilo que o relator do Agravo de Instrumento fez em seu voto, de que terra indígena contribui para a preservação do Meio ambiente. Contudo, esse posicionamento não foi o vencedor no primeiro grau, uma vez que o juiz de primeira instância já havia se posicionado de forma distinta no julgamento da ação de reintegração de posse. Prevaleceu a ideia de que a comunidade indígena Kaingang já havia perdido as suas características da cultura original, portanto não seria mais capaz de preservar a natureza do Parque Morro do Osso.

Para o julgamento da lide foi produzido provas testemunhais tanta pela parte requeira, quanto pelos requeridos. De outro lado, foi negada a possibilidade de realizar prova pericial no bojo da Ação que requeria a instauração de grupo disciplinar para a elaboração de laudo antropológico sobre a situação do Morro do Osso. Segundo a decisão interlocutória do juiz (1661-1667), não há necessidade em produzir prova pericial, uma vez que as provas produzidas no processo deveriam ter finalidade única de convencer o juiz sobre a questão discutida, e não perder tempo com questões não pertinentes ao processo. Diante dessa negativa, a Comunidade indígena interpôs outro agravo de instrumento que foi convertido em agravo retido pelo Tribunal. A questão aqui é interessante, uma vez que a finalidade do processo era promover estudos sobre a área do morro do Osso, o que já estava sendo negado a título de perícia.

Depois de sanadas essas questões de termos processuais, o juiz proferiu sentença de mérito, julgando totalmente improcedente os pedidos do autor (p. 1.813). Embora longa a sentença, parte dela reafirma literalmente decisões interlocutórias já prolatadas pelo juiz nos autos do processo. É importante ressaltar

uma parte que nos chamou especial atenção, quando o julgador passa a considerar que a questão relativa aos direitos indígenas a terra. Na sua concepção, a questão “não pode ser tratada apenas da perspectiva antropológica, mas deve também considerar as regras pertinentes a ordenação dos espaços urbanos e das cidades” (p. 1.807).

É interessante que esse argumento foi retirado justamente dos Memoriais apresentados pela Associação de Moradores do Entorno do Parque Morro do Osso, os mesmos que declararam aos jornais que tinham medo da ocupação indígena virar uma favela. O Juiz coloca na sentença que:

Está inclinado a não concordar que não exista espaço para aplicação do art. 231 da CF/1988 a áreas urbanas ou unidades de conservação (...) mas é certo que a pretensão de uma determinada comunidade indígena não pode ser tomada como valor absoluto, (...) Ora, tão relevante quanto o direito das comunidades indígenas e tradicionais é o direito dos cidadãos à política urbana e à ordenação dos espaços das cidades. (p. 1.807)

De toda forma, a decisão foi apelada na instância superior, contudo o recurso foi posteriormente desprovido. Atualmente a ação encontra-se em sede de recurso especial junto ao Superior Tribunal de Justiça.

CONCLUSÃO

Nosso esforço ao estudar o processo de ecologização das sociedades indígenas consiste em perceber as armadilhas produzidas na construção dessas sociedades como sujeitos de direito, principalmente, pelo processo de ecologização da questão indígena. Essas armadilhas são colocadas tanto pela reificação da noção de cultura e identidade, como pela incorporação de discursos gestados a partir da colonialidade sobre a natureza e determinados grupos humanos. De outro lado, perceber o processo de ecologização a partir das discussões empreendidas pelo pensamento modernidade/colonialidade, nos possibilitou compreender relações de poder estabelecidas historicamente pela produção de conceitos e teorias pautados na racionalidade eurocêntrica, que subalternizam as sociedades indígenas, e ainda hoje, são elementares como pressuposto para construção dos direitos indígena à terra. Como analisamos no capítulo III, o paradigma assimilacionista como elemento decisivo no julgamento da petição 3.388 pelo STF.

A análise da problemática aqui proposta se direcionou, também, no sentido de empreendermos discussões capazes de superar a colonialidade construída pela racionalidade moderna, que culmina no processo de ecologização, a partir dos três eixos que apontou Quijano (2014): (des)construção da ideia de raça e suas implicações para as sociedades indígenas; o eurocentrismo como modelo e controle de conhecimentos e subjetividades; e a construção de um controle sobre autoridade coletivas, que dão conta de uma hegemonia visível tanto na formação do Estado-nação, como no processo chamado de *Biocoloniadade* (RESTREPO, 2007). Sabemos que essa não é uma tarefa fácil e de resultados rápidos, mas devemos realizá-la, sobretudo, tendo em vista aquilo que Mignolo (2008) chama de desobediência epistêmica, enquanto uma opção em trabalhar os problemas sociais de pesquisa a partir de outras gramáticas, nas quais busquemos evidenciar o caráter dominante imposto pelo padrão mundial de poder através da racionalidade eurocêntrica.

Ao discutir o problema da ecologização das sociedades indígenas como sujeitos de direito, buscamos colocar a necessidade de uma reação à dominação imposta a essas sociedades. Continuar pautando a discussão da questão indígena a partir dos argumentos ambientais nos impede de alçar uma discussão mais ampla e

proveitosa para a constituição das sociedades indígenas como sujeitos. Isso porque se escondeu o verdadeiro cerne de discussão, que deveria está centrado no empoderamento, autonomia e autodeterminação. Portanto, na tentativa de apontar possíveis discussões para análise da questão aqui posta, podemos formular três eixos necessários para a análise das problemáticas decorrentes do processo de ecologização das sociedades indígenas.

O primeiro eixo consiste em discutir o direito à identidade das sociedades indígenas. A importância dessa discussão está posta diante das interpretações que o poder judiciário está dando para os direitos indígenas, levando em consideração a uma noção reificada de cultura, que reestabelece o paradigma assimilacionista. É importante chamar atenção para fato que essa construção não parece ser uma opinião isolada, e que tende a se alastrar em toda sociedade à medida que diversos interesses, sobretudo os econômicos, se apropriam desse argumento. Como produto da não discussão de um direito a identidade, temos hoje uma grande ameaça aos direitos indígenas, que é a Proposta de Emenda à Constituição n. 215/00. Tal proposta retira a competência do poder executivo e passa ao legislativo, para demarcar as terras indígenas, inclusive podendo revisar as áreas já demarcadas. Isso se coloca como importante porque o direito indígena à terra passa por um reconhecimento da sua identidade enquanto indígena. Portanto, é preciso construir uma discussão mais qualificada sobre o direito a identidade. Daí, mais uma vez a necessidade de elaborar os direitos indígenas nos moldes proposto por Quijano (2014), pensando o sistema democrático e a representatividade desses povos no Estado, não mais nos moldes postos pelo estado-nação excludente, mas mecanismos efetivos de participação e tomada de decisão por essas sociedades.

Da nossa perspectiva, o sentido de reconhecimento das sociedades indígenas só pode ser feito a partir do empoderamento dessas sociedades como sujeitos autônomos e autodeterminados. Caso contrário, não passaremos de uma discussão mediana de reconhecimento das sociedades indígenas segundo a representação da sociedade envolvente acerca da identidade indígena (que funciona como modelo), ao invés de efetivamente empoderá-los.

O segundo eixo poderia ser definido com a construção do direito enquanto instrumento hegemônico do Estado como ciência, buscando imprimir ao direito uma lógica finalística. Nesse sentido, temos os argumentos jurídicos sendo utilizado não como algo justo, mas como um meio de se obter determinado resultado, ou seja,

numa perspectiva finalística. É o caso em que a decisão sobre as demarcações das terras indígenas passam, em última análise, pela utilidade/finalidade que as sociedades indígenas podem oferecer ambientalmente para a sociedade em geral, descartando qualquer possibilidade de discutir justiça no caso concreto. Esse movimento no âmbito jurídico ganha força ultimamente, colocando a necessidade de se (re)pensar o direito a partir desse eixo apontado. Penso que não adianta discutirmos apenas estratégias ecológicas diante do atual paradigma de tratamento da questão indígena. Sobretudo porque, o resultado dessas estratégias sempre resultará num acordo muito desigual entre as sociedades indígenas e o capitalismo, no qual o meio ambiente, que aparece como objeto principal da contratação, nunca será de usufruto indígena, mas pertencerá ao capital, que visa à biodiversidade das terras indígenas.

O último eixo passa pela construção das hermenêuticas utilizadas nos debates sociais sobre os direitos indígenas. Uma das utilidades desse trabalho foi evidenciar a impossibilidade de construção das sociedades indígenas como sujeitos a partir da hermenêutica utilizada pelo poder judiciário para a interpretação dos direitos indígenas. Daí, a necessidade de pensar outras gramáticas possíveis, a partir de debates postos socialmente. Esse é um caminho importante para ser trilhado sobre o debate da questão indígena, não podendo nos esquivar da necessidade de construção de outras gramáticas capazes de efetivamente construir as sociedades indígenas como sujeitos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMEIDA, Antônio Figueira (1937). *A Constituição de Dez de Novembro Explicada ao Povo*. Rio de Janeiro: D.I.P.

ALMEIDA, Mauro William Barbosa de (2009) Populações Tradicionais e Conservação Ambiental. In: CUNHA, Manuela Carneiro. *Cultura com Aspas e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, 277 – 300.

ARENDT, Hannah (1998). As perplexidades dos Direitos do Homem. In: ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 324-336.

BALLESTRIN, Luciana. (2013). América Latina e o giro decolonial. *Revista Brasileira de Ciência Política*, (11), 89-117.

BENGOA, José (2009). ¿Una segunda etapa de la Emergencia Indígena en América Larina? *Cuadernos de Antropología Social*, (29), 7-22.

BESSA FREIRE, José Ribamar (2000). Cinco idéias equivocadas sobre o índio. Cenesch: *Revista do Centro de Estudos do Comportamento Humano*, 1, 17-33.

BICALHO, Poliene Soares dos Santos (2010), *Protagonismo Indígena no Brasil: Movimento, Cidadania e Direitos (1970 – 2009)* [Tese de Doutorado]. Brasília: Universidade de Brasília.

BUTTEL, Frederick. Howard (1994). Transiciones agroecológicas en el siglo XX: análisis preliminar. *Agricultura y Sociedad*, 74, 9-37.

CAJIGAS-ROTUNDO, Juan Camilo (2007a). La biocolonialidad del poder. Amazonía, biodiversidade y ecocapitalismo. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSFUGUEL, Ramón (Comps.). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, Universidade Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 169-193.

CAJIGAS-ROTUNDO, Juan Camilo (2007b). Anotaciones sobre la biocolonialidad del poder. *Pensamento Jurídico*, (18), 59-72.

CAPORAL, Francisco Roberto (1998). *La extensión agraria del sector público ante los desafíos del desarrollo sostenible: el caso de Rio Grande do Sul, Brasil*. Tese de doutorado. Universidad de Córdoba, Córdoba, Argentina.

CAPORAL, Francisco Roberto; COSTABEBER, José Antônio (Orgs.) (2009). *Agroecologia: uma ciência do campo da complexidade*. Brasília: Paulus.

CARVALHO, Isabel Cristina de Moura (2001). *A invenção do sujeito ecológico: Sentidos e Trajetórias em Educação Ambiental*. Tese de doutorado. Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, RS, Brasil.

CASANOVA, Pablo Gonzáles (2006). Colonialismo Interno: una redefinición. In: BORON, Atilio A.; AMADEO, Javier; GONZÁLEZ, Sabrina (Orgs). *La Teoría Marxista Hoy: Problemas y Perspectivas*. Buenos Aires: Clacso, 409-432.

CASTRO, Eduardo Batalha Viveiros de (1981). A auto-determinação indígena como valor. *Anuário de Antropologia*, 232 – 242.

CASTRO, Eduardo Batalha Viveiros de (2004), Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena, *O que nos faz pensar*, (18), 225 - 254.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago; MENDIETA, Eduardo (1998). Introducción: La translocalización discursiva de Latinoamérica em tempos de la globalización. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; MENDIETA, Eduardo (Eds.) *Teorías sin disciplina: Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización em debate*. México: Miguel Ángel Porrúa, 3-25.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago (2005a). *La Poscolonialidad explicada A Los Niños*. Colección Vigna de Letras. Popayan: Editorial Universidad del Cauca.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago (2005b). Ciências sociais, violência epistêmica e o problema da “invenção do outro” In: LANDER, Edgardo (Org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latinoamericanas*. Colección Sur Sur, Buenos Aires: CLACSO.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago (2007). Decolonizar la universidad. La hybris del punto cero y el diálogo de saberes. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSGOUEL, Ramón (Comps.). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, Universidade Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 79-91.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSGOUEL, Ramón (2007). Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSGOUEL, Ramón (Comps.). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, Universidade Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 9-23.

CLASTRES, Pierre (2013). *A sociedade contra o Estado: pesquisas de antropologia política*. Trad.Theo Santiago. São Paulo: Cosac Naify.

CRISPIM, Jefferson de Queiroz; SILVA, Valquiria Brilhador da (2011). Um breve relato sobre a questão ambiental. *Revista GEOMAE*, 2 (1), 163-175.

CUNHA, Hugo Rodrigues Ferreira da Silva (2012). *A Ecologização da Arquitectura: a Estratégia Ecológica no Caso IBA Emscher Park*. Dissertação de mestrado. Universidade de Coimbra, Coimbra, Portugal.

CUNHA, Manuela Carneiro da (1994). O futuro da questão indígena. *Estudos Avançados*, 8(20), 121-136.

DAGGER, Richard (1995). Rights. In: BALL, Terence; FARR, James; HANSON, Russell L. (Org.). *Political innovation and conceptual change*. Cambridge: Cambridge University Press, 292-308.

ESCOBAR, Arturo (1995). El Desarrollo Sostenible: Dialogo del Discurso. *Revista Ecología Política*, 9(1), 7 – 25.

ESCOBAR, Arturo (1999). *El fin del salvage: Naturaleza, Cultura e Política en la Antropología Contemporánea*. Bogotá: Giro Editores.

ESCOBAR, Arturo (2000). El lugar de la naturaleza de la naturaleza del lugar: globalización o posdesarrollo. In: VIOLA, Andreu (Comp.). *Antropología del desarrollo: teorías y estudios etnográficos en América Latina*. Barcelona: Paidós.

ESCOBAR, Arthuro (2003). Mundos y conocimientos de otro modo: el programa de investigación modernidad/colonialidad latinoamericano. *Tabula Rasa*, 1, 58-86.

ESCOBAR, Arthuro (2004). Más allá del tercer mundo: globalidade imperial, colonialidade global y movimientos sociales anti-globalización. *Nómadas*, (20), 86-100.

ESCOBAR, Arturo (2007). *La invención del Tercer Mundo: Construcción y deconstrucción del desarrollo*. Serie Colonialidad/Modernidad/Descolonialidad. Caracas: Fundación Editorial el perro y la rana.

FARIAS, Paulo Sérgio Cunha (2012). O Uso das Identidades Ecológicas e Territorial como Diferenciação Marginal das Confeções Produzidas com o Algodão Colorido na Paraíba. In: SÁ, Alcindo Jose de; FARIAS, Paulo Sérgio Cunha (Orgs.). *Ética, Identidade e Território*. Recife: CCS Gráfica e Editora, 203 – 240.

FOUCAULT, Michael (2002). *A Arqueologia do Saber*. 6º Edição. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária.

FERREIRA, Andrey Cordeiro (2011). Desenvolvimentismo, Etnicidade e questão agrária. *Estudos Sociedade e Agricultura*, 19 (1), 182-223.

GAIGER, Júlio Marcos Germany (1989), *Direitos Indígenas na Constituição brasileira de 1988*, e outros ensaios. Brasília: CIMI.

GALLOIS, Dominique Tilkin (2004). Terras ocupadas? Territórios? Territorialidades? In: RICARDO, Fany (Org.). *Terras Indígenas & Unidades de Conservação da natureza: o desafio das sobreposições*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 37-42.

GAZOTO, Luís Wanderley. (2007). Terras Indígenas e Proteção ao Meio Ambiente. *Boletim dos Procuradores da República*, 9 (74), 16 – 22.

GOHN, Maria da Glória (2004). *Teoria dos Movimentos Sociais: Paradigmas Clássicos e contemporâneos*, 4 ed. São Paulo: Loyola.

GROSFOGUEL, Ramón (2008). Para Descolonizar os Estudos de Economia Política e os Estudos Pós-Coloniais: Transmodernidade, Pensamento de Fronteira e Colonialidade Global. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 80, 115-147.

GRUN, Mauro (1996). *Ética e Educação Ambiental: A Conexão Necessária*. Campinas: Papirus.

GRUPIONI, Luiz Donisete Benzi (2001). Os índios e a cidadania. In: ARANTES, Vera Maria (Org.) *Índios no Brasil 3*. Brasília: MEC, 25 – 42.

JACOBI, Pedro (2000). Meio ambiente e redes sociais: Dimensões Intersetoriais e Complexidade na Articulação de Práticas Coletivas. *Revista de Administração Pública*, 43, 131-58.

JÓFEJ-KAINGÁNG, Lúcia Fernanda (2006). O papel dos povos indígenas brasileiros na implementação da CDB. In: BENSUSAN, Nurit, BARROS, Ana Cristina; BULHÕES, Beatriz; ARANTES, Alessandra (Orgs.). *Biodiversidade: Para comer, vestir ou passar no cabelo*. São Paulo: Peirópolis, 349 - 358.

KASHIURA JUNIOR, Celso Naoto (2012). *Sujeito de Direito e Capitalismo*. Tese de doutorado em Direito. Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil.

LACERDA, Rosane Freire (2007). *Diferença não é Incapacidade: Gênese e Trajetória Histórica da Concepção da Incapacidade Indígena e sua Insustentabilidade nos marcos do Protagonismo dos Povos Indígenas e do Texto Constitucional de 1988*. Dissertação de mestrado. Universidade de Brasília, Brasília, DF, Brasil.

LACERDA, Rosane Freire (2008). *Os povos indígenas e a Constituinte (1987-1988)*. Brasília: CIMI – Conselho Indigenista Missionário.

LACERDA, Rosane Freire (2014). *“Volveré, y Seré Millones”: Contribuições Descoloniais dos Movimentos Indígenas Latino Americanos para a Superação do Mito do Estado-Nação*. Volume 1, Tomo I. Tese de doutorado. Universidade de Brasília, Brasília, DF, Brasil.

LAURIOLA, Vincenzo (2005). Recursos Comuns Indígenas ou Conservação Global na Amazônia? O monte Roraima entre Parque Nacional e Terra Indígena Raposa-Serra do Sol. In: LIMA, Antônio Carlos de Souza; BARRETTO FILHO, Henyo Trindade. *Antropologia e Identificação: Os Antropólogos e a Definição de Terras Indígenas no Brasil, 1977 – 2002*. Rio de Janeiro: Contracapa Livraria, 205 – 248.

LEITÃO, Sérgio (2004). Superposição de leis e vontades – Por que não se resolve o conflito entre Terras Indígenas e Unidades de Conservação? In: RICARDO, Fany (Org.). *Terras Indígenas & Unidades de Conservação da natureza: o desafio das sobreposições*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 17 – 23.

LIMA, Antônio Carlos de Souza (1987). Sobre Indigenismo, autoritarismo e nacionalidade: considerações sobre a constituição do discurso e da prática de

Proteção Fraternal no Brasil. In: OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de Oliveira. *Sociedades Indígenas e Indigenismo no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ.

LOPES, Danielle Bastos (2011). *O Movimento Indígena na Assembléia Nacional Constituinte (1984-1988)*. Dissertação de mestrado. Universidade do Estado do Rio de Janeiro, São Gonçalo, RJ, Brasil.

LOPES, Danielle Bastos (2014). O direito dos índios no Brasil: a trajetória dos grupos indígenas nas constituições do país. *Espaço Ameríndio*, 8 (1), 83-108.

LOPES, José Sérgio Leite; ANTOHAZ, Diana; PRADO, Rosane; SILVA, Gláucia (2004). *A ambientalização dos conflitos sociais: participação e controle público da poluição industrial*. Rio de Janeiro: Relume Dumará.

LOUREIRO, Violeta Refkalefsky. (2010). Desenvolvimento, Meio ambiente e Direitos dos Índios: Da Necessidade de um novo Ethos Jurídico. *Revista Direito GV*, 6(2), 503-526.

LUCIANO, Gersem José dos Santos (2006). *O Índio Brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de Hoje*. Brasília: MEC/SECAD.

MACHADO, Vilma de Fátima (2005). *A produção do discurso do desenvolvimento sustentável: de Estocolmo a Rio 92*. Brasília. Tese de doutorado. Universidade de Brasília, Brasília, DF, Brasil.

MACHADO, Vilma de Fátima; SANTOS, Leonilson Rocha (2016). A Naturalização das Sociedades Indígenas como uma Violação dos Direitos Humanos: Diálogo e possibilidades de Construir outras Gramáticas. In: MACHADO, Vilma de Fátima. *Educação para a Diversidade e Cidadania*, Goiânia: Editora UFG, 35 – 60.

MALDI, Denise (1997). De confederados a bárbaros: a representação da territorialidade e da fronteira indígenas nos séculos XVIII e XIX. *Revista Antropológica*, 40 (2), 183-221.

MARQUES, Mário Alberto Pedrosa Reis (2011). Um olhar sobre a construção do “Sujeito de Direito”. *Revista da Faculdade de Direito da UFG*, 35 (2), 20-35.

MCCORMICK, John (1992). *Rumo ao paraíso: a história do movimento ambientalista*. Rio de Janeiro: Relume Dumará.

MELUCCI, Alberto (2001). *A Invenção do Presente: movimentos sociais nas sociedades complexas*. Petrópolis: Vozes.

MIGNOLO, Walter D. (2008a). La opción descolonial. *Letral Revista electrónica de Estudios transatlánticos de literatura*. 1(1), 3 – 22.

MIGNOLO, Walter D. (2008b). Desobediência Epistêmica: a Opção Descolonial e o Significado de Identidade em Política. *Cadernos de Letras da UFF – Dossiê: Literatura, língua e identidade*, (34), 287-324.

MIGNOLO, Walter D. (2009). La idea de América Latina (la derecha, la izquierda y la opción decolonial). *Revista Crítica y Emancipación*. 1(2). 251 – 276.

MIGNOLO, Walter D. (2010). *Desobediencia Epistémica: Retórica de la Modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*. Colección Razón Política. Buenos Aires: Ediciones del Signo.

MONTANARI JUNIOR, Isaias (2012). Impacto do PPTAL na Demarcação de Terras Indígenas na Amazônia Legal. *Textos e Debates*, 22, 119-143.

MORAIS, Regis (2002). “Ecologização” das Sociedades e o Direito Ambiental. *Revista Jurídica*, 18 (2), 94 – 107.

MOTA, Carolina e GALAFASSI, Bianca. A demarcação da Terra Indígena Raposa Serra do Sol: processo administrativo e conflitos Judiciais. In MIRAS, Julia Trujillo [etal.] Org. *Makunaíma grita: Terra indígena Raposa Serra do Sol e os direitos constitucionais no Brasil*. Rio de Janeiro: Beco do Azougue, 2009, p. 73 – 128.

NASCIMENTO, Elimar Pinheiro (2012). Trajetória da sustentabilidade: do ambiental ao social, do social ao econômico. *Estudos Avançados*, 26 (74), 51- 64.

NÓBREGA, Luciana Nogueira. (2011). *Anna Pata, Anna Yan – Nossa Terra, Nossa Mãe*: a demarcação da Terra Indígena Raposa Serra do Sol e os direitos territoriais indígenas no Brasil em julgamento. Dissertação de Mestrado, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, CE, Brasil.

NOVAES, Sylvia Caiuby (1993). *Jogo de Espelhos: Imagens de Representação de si através dos Outros*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo – EDUSP.

NOVAES, Sylvia Caiuby (2008). Direitos Humanos e Povos Indígenas. In: GOIFMAN, Kiko; CAETANO, Marcelo; MULLER, Jurandir; SCHNEIDER, Marta. *Direitos Humanos e Povos Indígenas*, [Filme-vídeo]. Brasília: Associação Nacional de Direitos Humanos Pesquisa e Pós-Graduação.

NOVION, Henry Phillippe Ibanes de (2011). O que é Serviço Ambiental. In: RICARDO, Fany; RICARDO, Beto (ed.). *Povos Indígenas no Brasil 2006/2010*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 119 - 120.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de (1999). *Ensaio em Antropologia Histórica*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso (1988). *A Crise do Indigenismo*. Campinas: UNICAMP.

PACHECO, Rosely Aparecida Stefanos (2010). Os Povos Indígenas enquanto Sujeitos Políticos na Reconstrução de seus Territórios: Novas Implicações para o Direito. *Revista Cesumar*, 15 (1), 99-123.

PARAISO, Maria Hilda Baqueiro (2010). Construindo o Estado da Exclusão: os Índios Brasileiros e a Constituição de 1824. *Revista CLIO – Revista de Pesquisa Histórica*, 28(2), 20 – 35

PELIZZOLI, Marcelo Luiz. (2001). A Emergência do Paradigma Socio-ambiental: Desafios Filosófico-éticos e Civilizatórios. *Revista Perspectiva Filosófica*, 15 (8), 69 – 88.

PELIZZOLI, Marcelo Luiz. (2004). *A Emergência do Paradigma Ecológico: Reflexões ético-filosóficas para o Século XXI*. Petrópolis: Vozes.

PIAZZAROLI, Patrícia (2007). *O Conflito das Sobreposições: Terras indígenas e unidades de conservação*. Dissertação de mestrado. Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Curitiba, PR, Brasil.

QUIJANO, Aníbal (1992). Colonialidad y Modernidad/Racionalidad. *Revista Perú Indígena*. 13(29), 11-20.

QUIJANO, Aníbal (2005). Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (Org.). *A colonialidade do Saber: Eurocentrismo e Ciências Sociais. Perspectivas Latinoamericanas*. Colección Sur Sur, Buenos Aires: CLACSO, 107 – 130.

QUIJANO, Aníbal (2009). Colonialidade do Poder e Classificação Social. In: SANTOS, Boaventura de Sousa, MENESES Maria Paula (Orgs.). *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Edições ALMEDINA e G.C. GRÁFICA DE COIMBRA, 73-118.

QUIJANO, Aníbal (2014). El 'Movimiento Indígena' y las cuestiones pendientes em América Latina. In: QUIJANO, Aníbal. *Cuestiones y Horizontes: de la dependencia histórica-estructural a la colonialidade/descolonialidad del poder*. Buenos Aires: CLACSO, 635 – 666.

RESTREPO, Eduardo (2007). Antropología y colonialidad. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSGUÉL, Ramón (Comps.). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, Universidade Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 289-304.

RIBEIRO, Maurício Andrés. (1998) *Ecologizar, pensando o ambiente humano*. Belo Horizonte: Rona.

RICARDO, Carlos Alberto (Ed.) (1996). *Povos Indígenas no Brasil: 1991 – 1995*. São Paulo: Instituto Socioambiental.

RICARDO, Fany (Org.) (2004), *Terras Indígenas & Unidades de Conservação da natureza: o desafio das sobreposições*. São Paulo: Instituto Socioambiental.

ROSA, Francis Mary Soares Correia da (2015). A invenção do índio. *Espaço Ameríndio*, 9 (3), 257-277.

SANTILLI, Juliana (2005). *Socioambientalismo e novos Direitos: Proteção Jurídica à Diversidade Biológica e Cultural*. São Paulo: Fundação Peirópolis.

SANTILLI, Juliana (2004). Povos indígenas, quilombolas e populações tradicionais: a construção de novas categorias jurídicas. In: RICARDO, Fany (Org.). *Terras Indígenas & Unidades de Conservação da natureza: o desafio das sobreposições*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 42 – 50.

SANTOS, Boaventura de Souza (2001). *Pela Mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade*. São Paulo: Cortez.

SENADO FEDERAL (2004). *Relatório Parcial Sobre a Questão Fundiária de Roraima*, requerimento 569. Brasília, DF.

SILVA, Vilmar Antônio da; ALBUQUERQUE, Ema Paloma; SILVA, Bruno Rheno Pinheiro; CARVALHO, Arthur Luiz de Mello (2013). A Função Social da Terra Indígena e da Terra Particular. *Caderno de Ciências Humanas e Sociais Aplicada*, (01), 50 – 66.

SILVA, Paulo Sergio Rodrigues da (2014). *A Violência Contra os Povos Indígenas em Roraima – Uma Análise histórica a partir do jornal Folha de Boa Vista (1996 a 2005)*. Dissertação de Mestrado, Universidade Federal de Roraima, Boa Vista, RR, Brasil.

SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés (1999). Os Direitos Invisíveis. In: OLIVEIRA, Francisco; PAOLI, Maria Célia (Orgs.). *Os Sentidos da Democracia: Políticas do Dissenso e Hegemonia Global*. Petrópolis: Editora Vozes, 307 – 334.

SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés (2010). *O Renascer dos povos indígenas para o Direito*. Curitiba: Juruá.

ULLOA, Astrid (2001). El Nativo Ecológico: Movimientos Indígenas e Medio Ambiente en Colombia. In: ARCHILA, Mauricio; PARDO, Mauricio (Orgs.), *Movimientos sociales, estado y democracia en Colombia*. Bogotá: ICANH-CES-Universidad Nacional, 286 – 320.

ULLOA, Astrid (2010). Reconfiguraciones conceptuales, políticas y territoriales en las demandas de autonomía de los pueblos indígenas en Colombia. *Revista Tabula Rasa*, 13, 73-92.

ULLOA, Astrid (2011). A Ecogovernamentalidade e suas contradições. *Revista Ecológica*, 1, 26 – 42.

VIOLA, Eduardo (1987). O Movimento Ecológico no Brasil (1974-1986): do ambientalismo à ecológica. In: PÁDUA, José Augusto (Org.). *Ecologia e Política no Brasil*. Rio de Janeiro: Espaço e Tempo/IUPERJ.