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

JULIANA ADONO DA SILVA

O DIREITO À AMPLIAÇÃO TERRITORIAL DO POVO INY KARAJÁ DA COMUNIDADE BURIDINA EM ARUANÃ - GOIÁS

GOIÂNIA - GO
2019

sistema de bibliotecas ufg

PRPG
PRÓ-REITORIA DE PÓS-GRADUAÇÃO

UFG

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: **[x] Dissertação** **[ ] Tese**

2. Identificação da Tese ou Dissertação:

Nome completo do autor: Juliana Adono da Silva

Título do trabalho: O DIREITO À AMPLIAÇÃO TERRITORIAL DO POVO INY KARAJÁ DA COMUNIDADE BURIDINA EM ARUANÃ - GOIÁS

3. Informações de acesso ao documento:

Concorda com a liberação total do documento [X] SIM [ ] NÃO[1]

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

Juliana Adono da Silva
Assinatura do(a) autor(a)[2]

Ciente e de acordo:

Assinatura do(a) orientador(a)[2]

Data: 05 / 04 / 2019

[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.

JULIANA ADONO DA SILVA

O DIREITO À AMPLIAÇÃO TERRITORIAL DO POVO INY KARAJÁ DA COMUNIDADE BURIDINA EM ARUANÃ - GOIÁS

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Direito Agrário da Faculdade de Direito da Universidade Federal de Goiás, como requisito parcial para obtenção do título de Mestra em Direito Agrário.

Área de concentração: Direito Agroalimentar, Territórios e Desenvolvimento.

Orientador: Prof. Dr. Fernando Antonio de Carvalho Dantas.

GOIÂNIA - GO

2019

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

Adono da Silva, Juliana
O DIREITO À AMPLIAÇÃO TERRITORIAL DO POVO INY KARAJÁ DA COMUNIDADE BURIDINA EM ARUANÃ - GOIÁS [manuscrito] / Juliana Adono da Silva. - 2019.
164 f.: il.

Orientador: Prof. Dr. Fernando Antônio de Carvalho Dantas.
Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Goiás, Faculdade de Direito (FD), Programa de Pós-Graduação em Direito Agrário, Goiânia, 2019.
Bibliografia. Anexos.
Inclui siglas, abreviaturas.

1. Direitos territoriais. 2. Povo Inÿ Karajá de Buridina. 3. Racionalidade colonial. 4. Territorialidade indígena. 5. Ampliação territorial. I. Antônio de Carvalho Dantas, Fernando , orient. II. Título.

CDU 34

FACULDADE DE DIREITO UFG UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO AGRÁRIO

ATA DA SESSÃO DE JULGAMENTO DA DISSERTAÇÃO DE MESTRADO INTITULADA "O DIREITO À AMPLIAÇÃO TERRITORIAL DO POVO INŸ KARAJÁ DA COMUNIDADE BURIDINA EM ARUANÃ - GOIÁS" APRESENTADA E DEFENDIDA PELO(A) CANDIDATO(A) JULIANA ADONO DA SILVA.

Aos vinte e cinco dias do mês de fevereirodo ano de dois mil e dezenove, às 16:00hs, na Sala de Defesa do Programa de Pós-Graduação em Direito Agrário da Faculdade Direito da Universidade Federal de Goiás, realizou-se a Sessão de Julgamento da Dissertação de Mestrado intitulada **"O DIREITO À AMPLIAÇÃO TERRITORIAL DO POVO INŸ KARAJÁ DA COMUNIDADE BURIDINA EM ARUANÃ - GOIÁS",** apresentada e defendida pelo(a) candidato(a) **JULIANA ADONO DA SILVA.** A Banca Examinadora ficou assim composta: Prof. Dr. Fernando Antônio de Carvalho Dantas, orientador e Presidente da Banca, Profa. Dra. Rebecca Forattini Altino Machado Lemos Igreja , membro externo e Prof. Dr. Diego Augusto Diehl, membro interno. Após a abertura dos trabalhos, o Senhor Presidente agradeceu a presença de todos, apresentou a Banca Examinadora e também o(a) aluno(a). Em seguida, foi dada a palavra ao(a) candidato(a), pelo prazo máximo de 20 (vinte) minutos, para fazer exposição sobre o seu trabalho. Após a exposição, foi dada a palavra ao Prof. Dr. Diego Augusto Diehl, para fazer suas arguições que foram respondidas pelo(a) aluno(a) no tempo regulamentar. Em seguida, foi dada a palavra a Profa. Dra. Rebecca Forattini Altino Machado Lemos Igreja, para fazer suas arguições, que foram respondidas pelo(a) aluno(a) no tempo regulamentar. Logo após, o Senhor Presidente da Banca Examinadora teceu alguns comentários sobre o trabalho e informou aos presentes que a Banca deixaria o recinto por alguns minutos, a fim de colher as notas de cada examinador. A Banca retornou ao recinto e mandou convidar a todos para a proclamação dos resultados, sendo considerado(a) APROVADA, e o(a) candidato(a) declarado(a) Mestre em **DIREITO AGRÁRIO, ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: DIREITO AGRÁRIO.** Nada mais tendo a declarar eu, Marcelo Cursino Suares, lavrei a presente ata, que depois de lida e achada conforme, segue assinada pelos membros da Banca Examinadora:

Prof. Dr. Fernando Antônio de Carvalho Dantas (Presidente)

Profa. Dra. Rebecca Forattini Altino Machado Lemos Igreja (Membro Externo)

Prof. Dr. Diego Augusto Diehl(Membro Interno)

Goiânia, 25 de fevereiro de 2019.

Ao meu Pai-herói-amor da vida, quem me encorajou a ir para Goiânia “sem lenço, sem documento, nada no bolso ou nas mãos” em busca (do início) da realização de um grande sonho.

Aos povos indígenas do centro-oeste brasileiro e de toda América Latina que têm nos ensinado o verdadeiro significado de r-existência, há mais de 500 anos de dominação e exploração.

AGRADECIMENTOS

O presente trabalho é resultado da soma de lutas tanto em campo epistêmico, como social e politicamente, não se limitando à minha atuação, mas a de múltiplos sujeitos que diariamente não medem esforços teóricos para a construção de um pensamento crítico, bem como a de diversos atores do Movimento Indígena latino-americano, que não se retiram da luta e constantemente (re)criam suas próprias estratégias de resistência e r-existência frente ao Poder colonial (ainda) vigente. Portanto, os devidos agradecimentos transcendem os aqui expostos.

Agradeço, primeiramente, a todas as entidades divinas que me guiaram, protegeram, fortaleceram e têm me acompanhado desde a periferia paulista de onde eu vim, até as matas, os becos, as ruas e os labirintos do cerrado goiano que calorosamente me acolheu durante esses dois anos de pesquisa. Tal proteção foi imprescindível para a manutenção do equilíbrio espiritual e mental necessários ao desenvolvimento do presente trabalho.

À Aurora, cujo ventre gerou minha vida, cujo colo me oferece repouso nos momentos mais difíceis, cujas mãos não só me apontam os caminhos, mas também me acompanham, na medida do (im)possível. Obrigada por me inspirar, enquanto Educadora, pela busca incessante do conhecimento como *práxis* emancipadora. Obrigada pelo apoio e pela compreensão diante das necessárias ausências e distâncias durante esses dois anos.

À Joyce, "minha cor, minha flor, minha cara", minha estrelinha, luz da minha vida: "Não sei o quanto o mundo é bom, mas ele está melhor desde que você chegou e explicou o mundo pra mim". Obrigada pela companhia nas madrugadas de leitura, interpretação e escrita, mesmo que geograficamente distante. Obrigada por me ensinar a amar. Pequena-grande-menina que me Educa diária e constantemente. Minha sementinha de amor.

À dona Dita, minha vó materna, Deusa Anciã referência, parteira, curandeira, democratizadora da sabedoria da floresta, primeiro exemplo de uma relação de harmonia e respeito com *Pachamama* e eterna inspiração de reconexão com o meu Sagrado Feminino. Apesar de sua partida, sua força feminina ainda habita em mim e têm me motivado diariamente durante esses dois anos a me manter perseverante e responsável com este trabalho que transcende sua dimensão acadêmica, sendo também um propósito para tentar atender aos gritos da *Madre Tierra*.

Ao povo Inÿ Karajá pela confiança e pela acolhida em seu território. Visita exploratória que foi fundamental para compreender a problemática local e direcionar o trabalho à sua real situação-problema em âmbito jurídico. Ao Cacique Raul Hawakati, pela partilha de

histórias que possibilitaram uma compreensão mais ampla do contexto territorial Inÿ Karajá. Em especial e carinhosamente, à dona Iracy Raredique e à sua família, *Kai ahetoku-ki awilemÿ tiwaijete. Txikotoítuke* (obrigada por ter me recebido em sua casa). À Núbia Mytara e a todas as mulheres que me receberam em Buridina e se somaram às minhas inspirações femininas de lutas e resistências. Aos pequenos Khalleo Beinawari, Lukayan Kobihete, Rickelmy Wahurê e Rhavi Waraijé, pelos dias de Pôr-do-Sol à beira do Rio Araguaia, brincadeiras e afetos. Com isso, nutro a esperança de que o presente trabalho possa servir de auxílio e de instrumento na luta pela concretização de seus direitos territoriais.

Ao Movimento Indígena e seus múltiplos atores, cujas lutas integram as inspirações iniciais do presente trabalho. Em especial àquelas que acompanharam a caminhada desta pesquisa no contexto goiano, quais sejam: Nallionay Kanela, amiga-irmã, com quem tenho aprendido a resistir - tanto na Academia, como nos demais espaços que ocupo -, quem esteve ao meu lado durante esses dois anos, com quem compartilhei risos e lágrimas, sonhos e medos, certezas e dúvidas; Nelma Kahereru, Vanessa Hãtxu Karajá, Juvana Sawidi Xakriabá e Kuécia Regina Tarranarú, mulheres da linha de frente, com quem aprendi tantas coisas. Agradeço, também, a todas e todos os estudantes indígenas da UFG que, por meio de suas diversas cosmovisões, me mostraram novas formas de enxergar os seus direitos e (re)pensar novas estratégias de luta pelo reconhecimento e pela efetividade dos mesmos, a partir do meu local de fala, diante da atual conjuntura política.

Gratidão imensa, também, ao Movimento Indigenista e às suas lutas epistêmicas, políticas, jurídicas e sociais, que, de certa forma, contribuíram para a realização desta pesquisa. Em especial às companheiras e aos companheiros de diversos lugares do Brasil que tive a oportunidade de conhecer e criar laços, por meio do curso de Indigenismo, realizado pelo Conselho Indigenista Missionário em parceria com a Universidade Federal da Integração Latino-Americana. A perspectiva descolonial do curso, bem como as leituras e discussões teóricas, rodas de conversa, diálogos, vivências e "filosofias" à beira da fogueira no frio de julho não apenas forneceram elementos substanciais ao presente trabalho, como também para os demais sentidos de minha vida.

Agradeço à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), cujo fomento, financiado pela população brasileira, foi fundamental para a realização da pesquisa e a minha estadia em Goiânia durante esses dois anos. Aproveito para agradecer às companheiras e aos companheiros da APG/UFG, em especial aos com quem pude trabalhar durante as gestões Rizoma e Todas as Cores, e lutar em defesa da valorização da ciência e dos direitos das pesquisadoras e dos pesquisadores do Brasil. O cumprimento da agenda de

atividades e encontros foram essenciais não só para atingir objetivos sociais e acadêmicos do Movimento de Pós-Graduandos, mas também corroboraram a ideia da pesquisa científica como um instrumento emancipador frente às opressões e às hierarquias sociais impostas pela modernidade, discussão que se faz presente consideravelmente neste trabalho.

Obrigada às Professoras e aos Professores do PPGDA/UFG que contribuíram para a realização do trabalho. Em especial à Professora Maria Cristina Vidotte Blanco Tarrega e aos Professores Cláudio Lopes Maia, André Viana da Cruz, Diego Diehl, Adegmar José Ferreira, Carlos Frederico Marés de Souza Filho, Eduardo Gonçalves Rocha, Rabah Belaidi e João da Cruz pelas contribuições teórico-metodológicas em sala de aula, na banca de seleção para o Mestrado e nos seminários de pesquisa e demais encontros/eventos organizados pelo Programa. Agradeço ao Secretário do Programa, Marcelo Cursino, que sempre esteve à disposição durante esses dois anos para a nossa turma, tirando dúvidas e auxiliando até mesmo nas tarefas mais básicas, com excelência. Aos colegas de curso que estiveram comigo durante esses dois anos, compartilhando conhecimentos, experiências e reflexões acerca do Direito Agrário. À colega e amiga Vercilene Francisco Dias, pela cumplicidade e pelo companheirismo em todos os momentos do mestrado.

Em especial, ao meu orientador Professor Fernando Antônio de Carvalho Dantas, pela minuciosa e criteriosa contribuição ao trabalho, por oportunizar a (des)construção de ideias postas, bem como a (re)construção de um pensamento jurídico sob uma perspectiva crítica, descolonial e libertadora, mediante reflexões possibilitadas por indicações bibliográficas, aulas e encontros de orientação. Obrigada pelas críticas que me levaram a buscar novos caminhos e pelo reconhecimento que me despertou a vontade de ir além. Sou muito grata pela relação de respeito, compreensão e responsabilidade acadêmica que pudemos construir e manter durante esses dois anos. Sua postura cientificamente rigorosa, socialmente democrática e humanamente solidária certamente tornou o processo de pesquisa um caminho saudável e apaixonante.

Agradeço à Professora Rebecca Lemos Igreja e ao Professor David Sánchez Rubio pelas valiosas considerações e sugestões em fase de qualificação do trabalho, as quais foram imprescindíveis para o aprimoramento do mesmo.

Também agradeço à turma do Núcleo de Educação Intercultural Takinahaky e do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFG, por meio dos quais tive a oportunidade de cursar a disciplina de Etnologia Indígena, a qual ampliou o conhecimento teórico acerca da questão indígena sob a perspectiva antropológica. Agradeço, também, à Professora Camila Mainardi pelos esclarecimentos e abordagens durante a disciplina. À equipe do Museu Antropológico da UFG, por possibilitar um maior contato com o contexto Inÿ Karajá,

bem como ao Professor Manuel Ferreira Lima Filho, por esclarecer alguns aspectos do complexo processo demarcatório da Terra Indígena Karajá de Aruanã I, visto que sua atuação como antropólogo no mesmo foi de grande relevância.

Agradeço à Professora Angela Sacchi, por ter se colocado à disposição, mesmo de longe, nos momentos de incertezas e dúvidas durante o processo de pesquisa. Suas sugestões e considerações enquanto pesquisadora e ex-antropóloga da FUNAI foram de suma importância para o trabalho, antes e durante o ingresso no Mestrado.

Também não poderia deixar de agradecer às queridas Professoras Larissa e Ana Cláudia da UFMS/CPTL, pelos incentivos e apoios constantes a participar do processo seletivo de um Programa de Pós-Graduação socialmente compromissado com os direitos dos movimentos sociais de luta pela terra, num contexto nacional historicamente marcado por grilagens, expropriações e outras violências envolvendo disputas por territórios. Obrigada por se fazerem presentes durante todos os momentos da pesquisa. Sou muito grata pelos laços que criamos e, principalmente, por ter aprendido com vocês, desde a graduação, a lutar e resistir pelo meu espaço enquanto mulher na Academia, cujo núcleo ainda reproduz hierarquias de gênero e sexuais.

Gratidão aos amigos e família que fiz em Goiânia/Goiás/Brasília, cujas companhia e apoio foram fundamentais para lidar com a saudade de casa e manter a saúde mental nesse período. E à Juliana, amiga-irmã das Geografias da vida, que, embora fisicamente distante, acompanhou todo o processo: plano de trabalho, projeto de pesquisa e escrita do texto final. Obrigada pelas discussões descoloniais, pelos encontros e reflexões contra-hegemônicas às margens do Rio Paraná nos poucos feriados que consegui retornar ao oeste paulista, pela compreensão aos meus sumiços e ausências, e pelas partilhas de bibliografias, bruxarias, ervas medicinais de *Pachamama* e muito tarô para acalmar o coração durante esses dois anos.

Por fim: *Gracias a la vida que me dado tanto!*

“Nós não somos guardiãs da natureza, nós somos a própria Natureza”
(Sonia Guajajara, 2017)

“Nosso primeiro território é o ventre, é o primeiro que devemos conhecer e sentir, é o primeiro a descolonizar. O segundo território é o imaginário, que nos leva a liberar o território do corpo. O terceiro território é a terra. Esses 3 territórios juntos são o ventre da Mãe Terra. Por isso falamos de territórios matriarcais, não porque é a mulher que manda, mas porque se cuida da vida”
(Vilma Almendra – Pueblos en Camino, Colômbia – SINGA 2017)

“Demarcação!
Devolvam as nossas terras, o agro não é pop - Parem de nos matar!”
(Retomada – Katu Mirim, Marina Peralta e AfroJess; Slam Camélias – Batalha de poesias de mulheres – Campo Grande/MS)

RESUMO

A (in)efetividade dos direitos territoriais do povo Inÿ Karajá de Buridina, em Aruanã – Goiás, integra a conjuntura agrária brasileira historicamente marcada pela dominação e exploração dos povos indígenas pela racionalidade colonial. Com isso, a pesquisa consiste em oferecer possibilidades jurídicas para o direito de ampliação de seu território, em face do modo como este foi identificado, delimitado e demarcado, isto é, ignorando o processo de reprodução física, social e cultural da população indígena local, cuja existência foi contemplada, ao longo desse procedimento, como se fosse temporária e efêmera. O trabalho problematiza a questão dos povos indígenas enquanto sujeitos sociais e de direitos, em relação às suas lutas por terra e território, partindo da contextualização da situação jurídico-sócio-cultural do povo Inÿ Karajá de Buridina, cujo processo demarcatório, iniciado em 1992 (em fase de identificação) e regularizado no ano de 2000 (em fase de homologação e posterior registro na Secretaria de Patrimônio da União) ignorou a dimensão da ocupação e da territorialidade indígena que ali já haviam, consequentemente, dificultando a efetividade dos seus demais direitos reconhecidos constitucionalmente, a saber: os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, bem como a proteção aos seus modos de criar, fazer e viver, tão importantes quando se fala em produção (e reprodução) da vida. Sendo a pesquisa de caráter qualitativo, utiliza-se como marco teórico a propositura crítica do direito, inserida na linha crítico-metodológica, da vertente jurídico-sociológica. Em âmbito jurídico, no que tange à efetivação dos direitos constitucionais, uma vez que se parte da realidade específica de Buridina, o raciocínio que se desenvolve na investigação é do tipo indutivo. Por fim, a pesquisa apresenta a terra como meio de garantia da reprodução física, social e cultural dos povos indígenas e busca comprovar, partindo do caso da vida concreta do povo Inÿ Karajá de Buridina, que o ordenamento jurídico brasileiro, seja em âmbito nacional, seja mediante instrumentos jurídicos internacionais que recepciona, garante a ampliação territorial de modo que a demarcação física, ato meramente declaratório de direito, contemple a realidade local, de acordo com sua configuração simbólica e cultural.

Palavras-chave: Direitos territoriais. Povo Inÿ Karajá de Buridina. Racionalidade colonial. Territorialidade indígena. Ampliação territorial.

RESUMEN

La (in)efectividad de los derechos territoriales del pueblo Inÿ Karajá de Buridina, en Aruanã - Goiás, integra la coyuntura agraria brasileña históricamente marcada por la dominación y explotación de los pueblos indígenas por la racionalidad colonial. Con ello, la investigación consiste en ofrecer posibilidades jurídicas para el derecho de ampliación de su territorio, frente al modo en que éste fue identificado, delimitado y demarcado, es decir, ignorando el proceso de reproducción física, social y cultural de la población indígena local, cuya existencia fue contemplada, a lo largo de ese procedimiento, como si fuera temporal y efímera. El trabajo problematiza la cuestión de los pueblos indígenas como sujetos sociales y de derechos, en relación a sus luchas por tierra y territorio, partiendo de la contextualización de la situación jurídico-sociocultural del pueblo Inÿ Karajá de Buridina, cuyo proceso demarcatorio, iniciado en 1992 (en fase de identificación) y regularizado en el año 2000 (en fase de homologación y posterior registro en la Secretaría de Patrimonio de la Unión) ignoró la dimensión de la ocupación y de la territorialidad indígena que allí ya habían, consecuentemente, dificultando la efectividad de sus demás derechos reconocidos constitucionalmente, a saber: los derechos originarios sobre las tierras que tradicionalmente ocupan, así como la protección a sus modos de crear, hacer y vivir, tan importantes cuando se habla de producción (y reproducción) de la vida. Siendo la investigación de carácter cualitativo, se utiliza como marco teórico la proposición crítica del derecho, inserta en la línea crítico-metodológica, de la vertiente jurídico-sociológica. En el ámbito jurídico, en lo que se refiere a la efectividad de los derechos constitucionales, una vez que se parte de la realidad específica de Buridina, el raciocinio que se desarrolla en la investigación es del tipo hipotético-inductivo. Por último, la investigación presenta la tierra como medio de garantía de la reproducción física, social y cultural de los pueblos indígenas y busca comprobar, partiendo del caso de la vida concreta del pueblo Inÿ Karajá de Buridina, que el ordenamiento jurídico brasileño, ya sea a nivel nacional, ya sea mediante instrumentos jurídicos internacionales que reciba, garantiza la ampliación territorial de modo que la demarcación física, acto meramente declaratorio de derecho, contemple la realidad local, de acuerdo con su configuración simbólica y cultural.

Palabras clave: Derechos territoriales. Pueblo Inÿ Karajá de Buridina. Racionalidad colonial. Territorialidad indígena. Ampliación territorial.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

ADCT	Ato das Disposições Constitucionais Transitórias
CCJC	Comissão de Constituição e Justiça e de Cidadania
CDB	Convenção sobre Diversidade Biológica
Cimi	Conselho Indigenista Missionário
COP 3	Terceira Conferência das Partes da Convenção sobre Diversidade Biológica
CRFB/88	Constituição da República Federativa do Brasil de 1988
FUNAI	Fundação Nacional do Índio
GO	Goiás
GT	Grupo Técnico
INCRA	Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária
LGBTQ+	Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis e Transsexuais e *Queer*
OIT	Organização Internacional do Trabalho
PLs	Projetos de Lei
PR/RR	Partido da República/Roraima
PSD	Partido Social Democrático
TI	Terra Indígena

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO 14

1. A TERRITORIALIDADE INY KARAJÁ E O RECONHECIMENTO TERRITORIAL 25

1.1. Considerações iniciais 25

1.2. Inÿ e Tori: ser Karajá em Aruanã 25

1.2.1. O direito de ser e se reconhecer Inÿ Karajá 25

1.2.2. Cosmovisão Inÿ Karajá: apontamentos conceituais e normativos 29

1.2.3. Povos em contato: a inserção do/no mundo dos brancos 33

1.2.4. Autonomia e autodeterminação indígena 38

1.3. A ocupação indígena no Rio Araguaia e região de Aruanã e a criação dos Estados Federados 42

1.4. O Encontro com o Outro: a Categoria Fronteira 50

1.5. O Perfil Jurídico, Antropológico e Sociológico da Demarcação da Terra Indígena Karajá de Aruanã I 57

2. O DIREITO À AMPLIAÇÃO DO TERRITÓRIO DO POVO INY KARAJÁ DE BURIDINA 63

2.1. Considerações iniciais 63

2.2. O Território segundo a Cosmovisão Indígena 64

2.3. O Processo de Ampliação Territorial como Reafirmação Étnica Inÿ Karajá 72

2.4. Fundamentos Jurídicos da Ampliação Territorial 75

2.5. Genocídios Cotidianos: O Desaparecimento Étnico Inÿ Karajá 82

3. O PODER EXECUTIVO BRASILEIRO FRENTE AO PROCESSO DEMARCATÓRIO DE TERRAS INDÍGENAS: UMA ANÁLISE SOB A PERSPECTIVA DA COLONIALIDADE DO PODER 91

3.1. Considerações iniciais 91

3.2. Contextos Histórico e Atual da Situação Jurídica das Terras Indígenas no Brasil 92

3.3. A Colonialidade do Poder Presente na Inefetividade dos Direitos Territoriais Indígenas 96

3.4. O Poder Colonial na Demarcação da Terra Indígena Karajá de Aruanã I 102

3.5. A Resistência Indígena Latino-Americana frente à Colonialidade do Poder 105

3.5.1. As experiências constitucionais contra-hegemônicas da Bolívia e do Equador 105

3.5.2. As autonomias indígenas mexicanas frente à colonialidade do poder 110

3.5.3. *Sumak kawsay, suma qamaña* e *buen vivir* como processos de resistência e r-existência em Abya Yala 113

4. O DIREITO BRASILEIRO E O PROCESSO DEMARCATÓRIO DE TERRAS INDÍGENAS 119

4.1. Considerações iniciais 119
4.2. As Cosmovisões Indígenas no Processo de Reconhecimento dos Direitos Territoriais dos Povos..... 120
4.2.1. O reconhecimento da pluralidade das experiências indígenas na Constituição de 1988 120
4.2.2. A manutenção das categorias coloniais no Direito brasileiro: breves apontamentos sobre o Estatuto do Índio 131
4.3. O Reconhecimento das Autonomias Indígenas pelos Instrumentos Jurídicos Internacionais..... 134
4.4. O Procedimento Administrativo de Demarcação de Terras Indígenas 138
4.5. Ruptura de Paradigmas: Propostas Contra-Hegemônicas por um Direito Emancipatório 141
CONCLUSÃO..... 146
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS 148
ANEXO 1..... 158
ANEXO 2..... 159
ANEXO 3..... 161

INTRODUÇÃO

A questão agrária contemporânea contempla uma multiplicidade de realidades, as quais, na maioria das vezes, expressam contextos em que diversos povos lutam e resistem todos os dias pelo seu pedaço de terra. Dentre eles, estão os povos indígenas, os quais mantêm uma relação de interdependência com a Natureza, ou seja, sua cosmovisão sobre a terra transcende a da sociedade predominantemente capitalista[1]: é mais que mera propriedade (privada), é território, é morada, é vida, é, portanto, a base de tudo.

No entanto, com a invasão europeia ao território hoje chamado Brasil, houve o processo de colonização, o qual teve impacto direto na estrutura agrária nacional, o que se verifica não só quando se fala em concentração de terras, mas também em seu acesso. No caso dos povos indígenas, a dimensão da situação envolve o seu próprio modo de criar, fazer e viver, dada a sua relação indissociável com a mesma.

Deste modo, o Direito tem papel fundamental quando se fala em conflitualidade indígena, ou seja, na luta desses povos por terra e território. Embora o modelo jurídico vigente no Brasil, assim como uma variedade de sistemas, apresente problemas e não contemple amplamente, ainda, a pluralidade cultural e étnica latino-americana em que se insere a realidade do povo brasileiro, é o instrumento que reconhece, confere e assegura expressamente aos povos indígenas o direito às suas terras.

Assim, mediante uma diversidade de instrumentos normativos, o sistema jurídico brasileiro protege e garante os direitos territoriais indígenas, bem como estabelece os procedimentos adequados para concretizá-los. No entanto, dado que não há instituição salva da infalibilidade, destaca-se cada vez mais a necessidade de diálogo com mecanismos que fortaleçam esses direitos e façam com que o Estado cumpra com a sua responsabilidade no que tange à efetividade e à eficácia dos mesmos.

Nesse sentido, embora o Estado brasileiro, por meio de sua Constituição promulgada em 1988, tenha reconhecido aos povos indígenas o direito aos seus territórios, usos, costumes, tradições, conhecimentos tradicionais e modos de criar, fazer e viver, assegurando, portanto, o direito à sua reprodução física, social e cultural, em razão da vulnerabilidade

[1] Nesse sentido, as considerações de David Sánchez Rubio: "Poco a poco, el capitalismo, junto a la creación de un modo social y técnico propio (el industrialismo), ha ido extendiendo las relaciones mercantiles más allá de los productores y los insumos de la división social del trabajo de sus inicios, hasta que ha ido llegando a abarcar las mismas condiciones generales de producción y reproducción" (RUBIO, 2006, p. 101).

institucional do sistema jurídico, em conjunto com a estrutura agrária brasileira – historicamente construída sob forte influência da racionalidade colonial, que não se limita às terras, se desdobrando aos saberes, às práticas culturais e aos sistemas organizacionais -, surge a necessidade de instrumentos de fortalecimento de direitos garantidos como fundamentais.

Com isso, a partir das lutas populares e do reconhecimento de direitos em âmbito internacional e das Organizações Internacionais, cada qual com seus objetivos específicos para alcançar a paz e o desenvolvimento mundiais, o Brasil passa a ser signatário e recepcionar determinados tratados e convenções que contribuem para a efetividade dos direitos humanos dos povos indígenas.

Inseridos nesse contexto de lutas por terra e território e de reconhecimento de direitos, encontram-se, às margens do Rio Araguaia, no interior do Estado de Goiás, gentes que lutam e resistem diariamente pelos seus direitos territoriais. E vão além: r-existem[2] a partir de formas específicas de organização que possibilitam a manutenção do seu bem-viver. Esta é a realidade do povo Inÿ Karajá[3] de Buridina[4], conhecido miticamente como o povo do fundo das águas[5].

O reconhecimento territorial do povo Inÿ Karajá de Buridina é processo de constante debate. Embora a situação jurídica da Terra Indígena já tenha passado da fase de homologação[6], ainda existem problemas que influenciam de modo direto a vida das gentes que fazem o tecido social indígena aruanense. Tais problemas são, sobretudo, de ordem territorial, embora perpassem as questões sociais, culturais, políticas, econômicas e ambientais.

Buridina atualmente se localiza às margens do Rio Araguaia, no município de Aruanã, estado de Goiás, constituindo a gleba I da Terra Indígena Karajá, cuja delimitação se vê pequena e insuficiente diante das necessidades e no que concerne à reprodução do modo de vida da comunidade.

---

[2] Neologismo trabalhado pelo geógrafo Carlos Walter Porto-Gonçalves. Seu conceito vai além do significado de resistência. Ao empregar o referido termo, o autor explica: "Aqui, mais do que resistência, que significa reagir a uma ação anterior e, assim, sempre uma ação reflexa, temos r-existência, é dizer, uma forma de existir, uma determinada matriz de racionalidade que age nas circunstâncias, inclusive reage, a partir de um *topoi*, enfim, de um lugar próprio, tanto geográfico como epistêmico" (PORTO-GONÇALVES, 2006, p. 165).

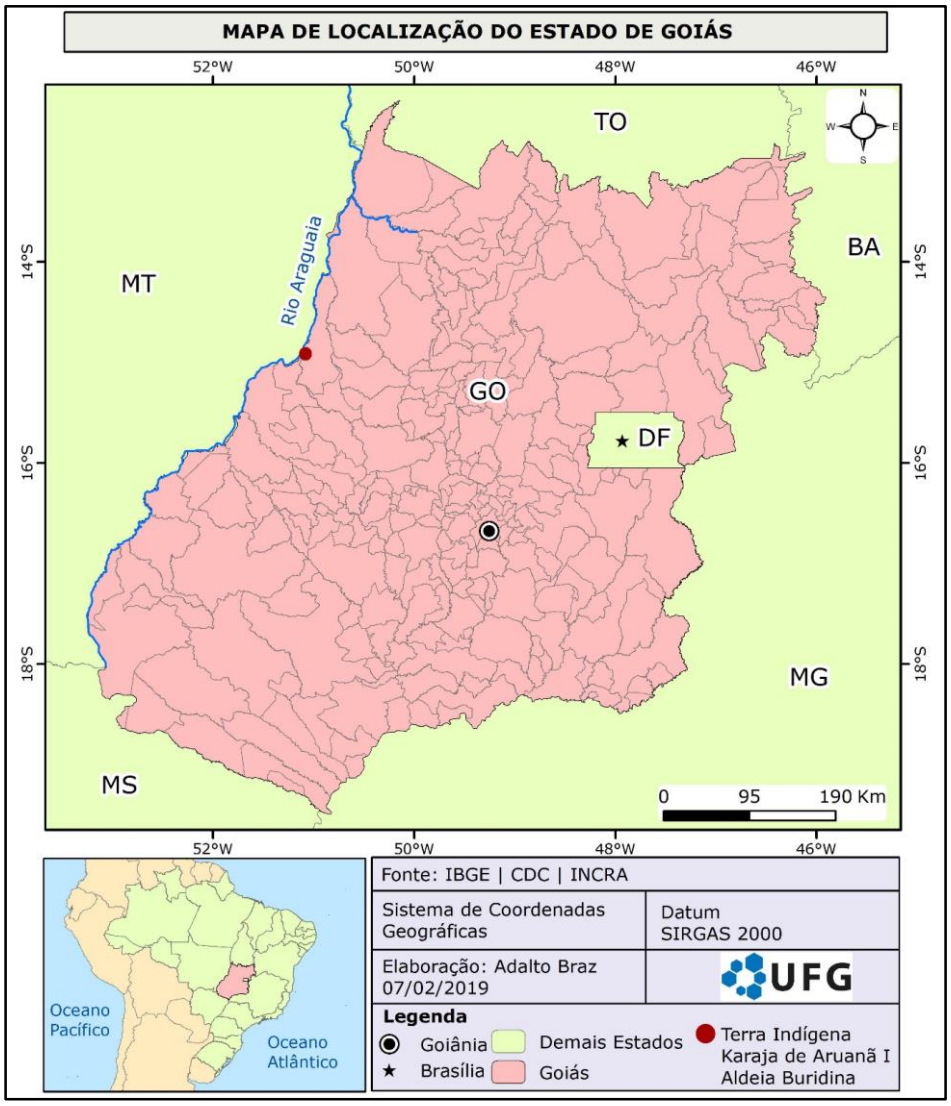
[3] "O nome do grupo na própria língua é *Iny*, ou seja, "nós". O nome Karajá não é a autodenominação original. É um nome tupi que se aproxima do significado de "macaco grande" (LIMA FILHO, 2005, p. 326).

[4] "Os Karajá de Aruanã se autodenominam *Buridina Mahãdu.* Atribuem esta denominação ao nome da cidade de Santa Leopoldina, mais tarde Aruanã. Com a adaptação do português para a língua nativa, transformou-se em Buridina Mahãdu que significa "povo ou turma de *Buridina*" (LIMA FILHO, 2005, p. 326).

[5] De acordo com LIMA FILHO (2005, p. 324), diz o mito de origem dos Karajá que eles habitavam uma aldeia, ao fundo do rio, onde faziam sua morada, base física de sua vida e formavam a comunidade dos *Berahataxi Mahadu*, em português: povo do fundo das águas.

[6] Disponível em: https://terrasindigenas.org.br/en/terras-indigenas/3803. Acesso em: 10 jun. 2018.

Figura 1: Mapa de Localização do Estado de Goiás



Fonte: SILVA (2019)

Como demonstra o mapa, a Terra Indígena Karajá de Aruanã I está localizada na mesorregião do Noroeste Goiano, limitando-se com o estado de Mato Grosso, mais especificamente na região central e urbana do município de Aruanã. De acordo com dados disponibilizados pela Fundação Nacional do Índio, a referida TI está delimitada a uma superfície de 14,2569 hectares (FUNAI, 2018).

A supressão territorial, em conjunto com o aumento populacional, coloca, hoje, obstáculos à sua organização social e à liberdade de manutenção de seus usos, costumes e tradições, fazendo com que o povo Inÿ Karajá de Buridina seja submetido a processos de desaparecimento étnico, diferentemente do que garante a Constituição da República Federativa do Brasil de 1988, em seu artigo 231, ao reconhecer o direito originário às terras que tradicionalmente ocupam.

Desse modo, o presente trabalho se fundamenta na vida concreta do povo da Terra Indígena Karajá de Aruanã I, cujos sistemas organizacionais culturais e simbólicos os identificam e vinculam à terra, mediante o direito indígena próprio, com o amparo jurídico dos sistemas nacional e instrumentos internacionais recepcionados pelo Estado brasileiro.

Sendo o direito territorial indígena o objeto da presente pesquisa, demonstra-se a necessidade de ampliação territorial da Aldeia Buridina como possibilidade jurídica de garantia da efetividade do direito às suas terras, de acordo com o assegurado pela Constituição de 1988, ou seja, em respeito aos seus usos, costumes, tradições e modos de criar, fazer e viver.

A pesquisa aborda as relativas inefetividade e ineficácia do reconhecimento constitucional do direito à terra dos povos indígenas do Brasil como um problema, uma vez que este, partindo do caso do povo Inÿ Karajá de Buridina, não garantiu de forma plena o desenvolvimento de seu território, de acordo com o contexto de sua realidade.

Problematiza-se a questão dos povos indígenas enquanto sujeitos históricos[7] e de direitos[8], em relação às suas formas de ocupação e desenvolvimento territoriais. No caso específico, contextualiza-se a situação jurídico-sócio-cultural do povo Inÿ (como se autodenominam) Karajá de Aruanã I, cujo processo demarcatório não levou em consideração o fato de que a terra que habitam desde tempos pré-coloniais constitui, desde então, sua morada, seu território, o qual incorpora a sua identidade coletiva (ALMEIDA, 2005).

Parte-se da hipótese da terra como espaço de garantia da reprodução física, social e cultural dos povos indígenas, procurando-se comprovar que o povo Inÿ Karajá, em razão da limitação desse espaço e tendo como fundamento o conjunto integrado de direitos humanos em escala nacional e internacional, tem direito à ampliação territorial.

Busca-se respondê-la a partir do que dispõe os seguintes dispositivos jurídicos: Constituição da República Federativa do Brasil de 1988; Convenção n. 169 da Organização Internacional do Trabalho; Declaração das Nações Unidas sobre os direitos dos povos indígenas; Pacto Internacional de Direitos Econômicos, Sociais e Culturais; e, por fim, Convenção sobre Diversidade Biológica.

Para tanto, o trabalho se divide em quatro momentos, abordando os seguintes assuntos: 1) A territorialidade Inÿ Karajá e o reconhecimento territorial; 2) O direito à ampliação do território do povo Inÿ Karajá de Buridina; 3) O poder executivo brasileiro frente

[7] Sujeito histórico é o ser que tem consciência e vontade, capaz de pensar, de participar dos processos políticos e que, destarte, está posicionado em igualdade formal aos demais sujeitos (DANTAS, 2005, p. 122).
[8] Para Dantas (2005, p. 122), "o sujeito de direito figura como uma categoria central em todo o direito, pois é o suporte das relações sociojurídicas, impulsionadas pelos fatos concretos realizados socialmente".

ao processo demarcatório de Terras Indígenas: uma análise sob a perspectiva da colonialidade do poder; 4) O Direito brasileiro e o processo demarcatório de Terras Indígenas.

O primeiro capítulo apresenta elementos da territorialidade[9] Inÿ Karajá de Buridina e de seu processo de reconhecimento territorial, mediante sua contextualização histórica, com identificação de dados referentes aos seus processos migratórios, que ocorreram da Ilha do Bananal, localizada em Tocantins, até às margens do Rio Araguaia, no estado de Goiás, onde atualmente habitam.

Para tanto, serão demonstrados aspectos históricos, sociológicos, geográficos, antropológicos e, sobretudo, jurídicos, que marcaram os processos de identificação, delimitação e demarcação territorial da Terra Indígena Karajá de Aruanã I. Foram utilizados como fontes da pesquisa obras literárias, dissertações de mestrado, teses de doutorado, artigos científicos, mapas, dados disponibilizados por órgãos indigenistas, além do acesso aos autos do processo n. 1998.35.00.003575-3, referente ao procedimento demarcatório da TI.

O capítulo introdutório aborda, especificamente, o processo histórico de surgimento do povo Inÿ Karajá de Buridina, que se autodenomina, mediante suas próprias narrativas, como "povo do fundo do rio" ou "povo do fundo das águas". Com isso, são apresentados aspectos gerais da questão, mediante histórias contadas pelos próprios indígenas, as quais encontram-se publicadas nas etnografias consultadas.

Visando a compreensão das necessidades de ampliação territorial segundo o direito indígena próprio, sentiu-se a necessidade da compreensão de sua cosmovisão, ou seja, a perspectiva indígena sobre a terra, a sua relação com a Natureza, enfim, tudo o que constitui o que os povos indígenas andinos chamam de *Pachamama*[10] (isto é, uma verdadeira relação de respeito, cuidado e interdependência, na qual ambos são sujeitos de direitos). Para tanto, o

[9] Territorialidade, segundo Alfredo Wagner Berno de Almeida, "funciona como fator de identificação, defesa e força, mesmo em se tratando de apropriações temporárias dos recursos naturais, por grupos sociais classificados muitas vezes como "nômades" e "itinerantes". Laços solidários e de ajuda mútua informam o conjunto de regras firmadas sobre uma base física considerada comum, essencial e inalienável, não obstante disposições sucessórias porventura existentes" (ALMEIDA, 2006, p. 24).

[10] O preâmbulo da Constituição Equatoriana, nesse sentido, relaciona Pachamama e Natureza como vitais para existência humana: "PREAMBULO NOSOTRAS Y NOSOTROS, el pueblo soberano del Ecuador, RECONOCIENDO nuestras raíces milenarias, forjadas por mujeres y hombres de distintos pueblos, CELEBRANDO a la naturaleza, la Pacha Mama, de la que somos parte y que es vital para nuestra existencia, INVOCANDO el nombre de Dios y reconociendo nuestras diversas formas de religiosidad y espiritualidad, APELANDO a la sabiduría de todas las culturas que nos enriquecen como sociedad, COMO HEREDEROS de las luchas sociales de liberación frente a todas las formas de dominación y colonialismo, Y con un profundo compromiso con el presente y el futuro, Decidimos construir Una nueva forma de convivencia ciudadana, en diversidad y armonía con la naturaleza, para alcanzar el buen vivir, el sumak kawsay; Una sociedad que respeta, en todas sus dimensiones, la dignidad de las personas y las colectividades; Un país democrático, comprometido con la integración latinoamericana -sueño de Bolívar y Alfaro-, la paz y la solidaridad con todos los pueblos de la tierra". Disponível em: https://www.oas.org/juridico/pdfs/mesicic4_ecu_const.pdf. Acesso em 12 jun. 2018.

trabalho de Carlos Frederico Marés de Souza Filho (1998) é base teórica fundamental, uma vez que demonstra a atuação do Direito brasileiro frente à diversidade de modos de enxergar o mundo[11], e a forma de elaboração e funcionamento dos instrumentos normativos no que tange ao direito à diferença dos povos indígenas.

Diante disso, a fim de apresentar com maior transparência e fidelidade à percepção indígena da própria comunidade, o plano inicial de trabalho estabeleceu em seu cronograma de execução o momento propício para a realização de pesquisa de campo, a qual possibilitaria a visibilidade mais próxima possível de como o povo Inÿ Karajá, segundo sua cosmovisão e direito indígena próprio, justificam a necessidade de ampliação de suas terras.

Uma vez reconhecida constitucionalmente sua legimitidade para ingressar, como parte, em juízo em defesa de seus direitos e interesses (art. 232, CRFB/88), bem como o seu direito à autonomia política e jurídica (DÍAZ-POLANCO, 1998), mediante autorização da autoridade indígena Cacique Raul Hawakati, foi realizada pesquisa exploratória, que possibilitou observar, ouvir e dialogar com alguns membros de Buridina durante 4 (quatro) dias.

Nesse período, pôde-se conhecer, no plano da realidade, elementos gerais do sistema organizacional do terrritório. As histórias contadas pela liderança indígena, mulheres e crianças da comunidade, foram fundamentais para compreender, ainda que genericamente, seu contexto de formação, bem como a percepção indígena local sobre algumas temáticas, dentre elas: terra, território, cultura, relações sociais, trabalho, usos, costumes, tradições e conhecimentos tradicionais.

A visita exploratória oportunizou a apresentação do projeto de pesquisa a alguns dos membros da comunidade com quem se teve contato. Comprovada a sua relevância social e possibilidade de retorno positivo para a vida dos habitantes de Buridina, percebeu-se, de início, o interesse das pessoas - o que também se deu em razão de ser um possível caminho para que as dificuldades e os problemas enfrentados pela comunidade ganhassem voz e visibilidade e, portanto, chamasse a atenção do Estado.

Com isso, a autoridade indígena demonstrou expressamente interesse em contribuir com o trabalho, mediante expedição de documento de anuência[12], autorizando a realização da pesquisa de campo dentro da Terra Indígena, bem como a participação da comunidade local, por meio de observação participativa, onde as pessoas seriam ouvidas de maneira livre, sem a

[11] A concepção de território de cada povo é própria e singular, e se constrói a partir de suas redes internas e externas de relações, bem como de sua perspectiva sobre a terra, ou seja, de sua cosmovisão indígena (SOUZA FILHO, 1998, p. 44).
[12] Ver Anexo 1.

aplicação de questionários estruturados ou semi-estruturados. A importância do exercício de ouvir, em meio a tal processo, bem como o respeito ao direito de liberdade em escolher participar ou não desta fase da pesquisa (e de que forma participar), portanto, justificaram a escolha por diálogos soltos.

Porém, a etnografia planejada, embora seria realizada apenas com o povo Inÿ Karajá de Buridina, não pôde se concretizar, alterando, ainda que não substancialmente, o percurso metodológico da pesquisa, bem como a constatação da necessidade de mais uma situação a ser debatida e problematizada no trabalho: o reconhecimento pelo Estado brasileiro do direito à autodeterminação e às autonomias indígenas.

Assim, para análise da autonomia Inÿ Karajá em seu processo de reconhecimento, delimitação e demarcação territorial e nos demais contextos identificados ao longo da pesquisa, parte-se do pensamento de Héctor Díaz-Polanco, cuja análise correlaciona e aponta os impactos e a influência do domínio liberal na configuração do sistema mundial, bem como corrobora a concepção da submissão das autonomias jurídicas e políticas indígenas aos interesses individuais após o século XX.

O segundo capítulo, por sua vez, visando comprovar a necessidade do direito à ampliação do território do povo Inÿ Karajá de Buridina, apresenta suas faces com base na cosmovisão indígena local. Para tanto, parte-se da compreensão do território segundo a cosmovisão indígena, com base no pensamento de Davi Kopenawa (2015), em sua obra "A Queda do Céu", onde expressa sua concepção yanomami sobre terra, território, vida, dentre outros elementos.

Para explicar o processo de ampliação territorial como instrumento de reafirmação étnica Inÿ Karajá, bem como seus fundamentos jurídicos, parte-se da apresentação do conjunto integrado de direitos que oferecem tais possibilidades, com ênfase no art. 231 da CRFB/88, uma vez que o direito territorial indígena constitui objeto central da presente pesquisa.

Nesse sentido, foi abordado o contexto de desaparecimento étnico do povo Inÿ Karajá de Buridina, mediante processos desenvolvimentistas que têm reproduzido historicamente, por meio da herança colonial, relações de dominação e exploração desses povos. Para tanto, o fio condutor foi a perspectiva teórica dos "Genocídios cotidianos", de Bartolomé Clavero (2011).

Já o terceiro capítulo analisa a atuação do Poder Executivo frente ao procedimento administrativo demarcatório de terras indígenas, com base em levantamento de dados disponibilizados pelo Conselho Missionário Indigenista, que sistematizam a situação geral das

Terras Indígenas no Brasil e o número de homologações por gestão presidencial, com um recorte temporal desde o governo José Sarney (1985-1990) até o presente.

Para compreensão da situação jurídica de relativa inefetividade dos direitos territoriais indígenas, parte-se da perspectiva teórica da Colonialidade do Poder, trabalhada por Aníbal Quijano (2001), além do pensamento descolonial de Ramón Grosfoguel (2018), Catherine Walsh (2017) e Santiago Castro-Gómez (2005). Diante disso, foi possível a construção do pensamento que identifica a presença do poder colonial na demarcação da TI Karajá de Aruanã I.

Com isso, identificou-se a necessidade de ir além da identificação da herança colonial no contexto brasileiro, o que levou a estudar, compreender e apresentar experiências indígenas emancipatórias no Direito como estratégias de resistência frente à colonialidade do poder, no contexto latino-americano, local epistêmico e geográfico em que se localiza Buridina. Para tanto, demonstram-se as experiências constitucionais contra-hegemônicas da Bolívia e do Equador, sob a perspectiva do Novo Constitucionalismo Latino-Americano, as autonomias indígenas mexicanas frente à colonialidade do poder, bem como os princípios *sumak kawsay*, *suma qamaña* e *buen vivir* como processos de resistência e r-existência em Abya Yala.

O quarto capítulo, que configura o último momento do trabalho, aborda o direito brasileiro e o processo demarcatório de terras indígenas. Para tanto, contempla, introdutoriamente, as cosmovisões indígenas no processo de reconhecimento dos direitos territoriais dos povos, mediante a apresentação do reconhecimento da pluralidade das experiências indígenas na Constituição de 1988, por meio de contextualização histórica, e a manutenção das categorias coloniais no Direito brasileiro, com análise pontual do Estatuto do Índio.

A análise acerca do Direito brasileiro se fundamenta teoricamente no pensamento de Marcelo Neves (2018) no que tange à forma simbólica do texto constitucional vigente (e dos anos e regimes anteriores). Contudo, embora epistemicamente o trabalho se vincule à Teoria Crítica de Direitos Humanos, não se deslegitima o garantismo, em razão do Direito positivado configurar o único instrumento reconhecido como legítimo para a reivindicação e reconhecimento de direitos territoriais indígenas.

Além disso, o capítulo discute o reconhecimento das autonomias indígenas pelos instrumentos jurídicos internacionais e pelo procedimento administrativo declaratório adotado pelo Brasil, no que tange à proporção em que os mesmos observam e levam em consideração as cosmovisões indígenas, jurídica e politicamente. Diante da análise, finaliza-se com a

propositura contra-hegemônica de um Direito emancipatório, mediante a ruptura de paradigmas, com base na perspectiva do Direito Achado Na Rua, concepção teórica desenvolvida por meio das ideias de Roberto Lyra Filho.

Procurou-se, com isso, estudar o papel do Direito brasileiro nos processos de concretização dos direitos à autodeterminação e à autonomia indígena, ou seja, na elaboração dos critérios que definem uma pessoa indígena, dado que o Estado, na prática, ainda interfere em suas decisões, transformando a relação com as sociedades indígenas numa perspectiva ainda de tutela (o Estado como tutor, e os indígenas como tutelados) e de submissão aos seus interesses.

A metodologia adotada pelo presente trabalho implica, sobretudo, a concepção provisória da realidade explorada (DIAS; GUSTIN, 2015, p. 19). Portanto, a escolha de seus procedimentos científicos esteve condicionada a três elementos fundamentais, quais sejam:

> O primeiro elemento é a idéia de que a realidade jurídica está condicionada pela trama das relações de natureza econômica, política, ética e ideológica. Esse elemento aponta para o fato de que o Direito, como fenômeno jurídico, é também social e cultural. O segundo elemento constitui-se na necessidade de questionar os institutos já positivados no ordenamento jurídico nacional que, em boa parte, reproduzem o *status quo* e, por conseguinte, praticamente desconhecem as demandas de transformação da realidade mais abrangente. O terceiro elemento refere-se ao fato de que a escolha da metodologia significa a adoção de uma postura político-ideológica perante a realidade. Essa adoção deve ser entendida como a procura, nas reivindicações e demandas sociais, de uma racionalidade que se desprende da racionalidade formalista e que supõe a produção de um conhecimento jurídico que não se isola do ambiente científico mais abrangente e se realiza por meio de reflexões discursivas inter ou transdisciplinares (DIAS, GUSTIN, 2015, p. 19, grifo das autoras).

Uma vez que a presente pesquisa assume uma postura teórico-metodológica que lê a interdisciplinaridade como um dos possíveis caminhos a um problema muito mais complexo "como a unidade do ser e do saber, ou a unidade das ciências, das técnicas, das artes e das humanidades com o conjunto cognoscível e construível da vida e do universo" (CASANOVA, 2006, p. 13), mais uma vez se reforça a importância do diálogo com outras ciências.

Quanto à fundamentação teórico-metodológica, a pesquisa se guia, sobretudo, pelo trabalho desenvolvido por Maria Tereza Fonseca Dias e Miracy Gustin, em "(Re)pensando a pesquisa jurídica" (2015), em diálogo com as contribuições de Helio Gallardo, em "Elementos de investigación Académica" (2003), de Antônio Joaquim Severino, em "Metodologia do

Trabalho Científico" (2017) e de Alexandre Bernardino Costa e Eduardo Gonçalves Rocha, em "Epistemologia e Pesquisa em Direito" (2017).

Escolheu-se, preliminarmente, pelo método etnográfico, que consistiria em um processo direto de inter-relação entre o pesquisador e os sujeitos. De acordo com Eckert e Rocha (2008), a pesquisa etnográfica se realiza no deslocamento do pesquisador de sua própria cultura, a fim de ver e ouvir o outro, numa outra realidade, participando efetivamente nos diversos modos de sociabilidade que caracterizam o plano concreto em investigação.

Contudo, corroborando a ideia de que o transcurso da pesquisa não se guia e depende tão-somente do planejamento e da organização de sua equipe de pesquisadores, uma vez que fatores externos podem influenciar diretamente em seu andamento, como, por exemplo: disponibilidade de tempo e material, definição (e cumprimento) de prazos, andamento dos trâmites burocráticos institucionais, dentre outros, optou-se pela pesquisa prática, com dados de natureza primária e secundária.

Como dados primários, que se entendem por "aqueles levantados e trabalhados diretamente pelo pesquisador, em qualquer intermediação de outros indivíduos" (DIAS; GUSTIN, 2015, p. 75), foram utilizados documentos públicos (Ação Civil Pública referente ao procedimento demarcatório da TI Karajá de Aruanã I, laudo antropológico, etc.), legislações, dados estatísticos, mapas, dentre outros.

Como dados de natureza secundária, derivados de "estudos e análises já realizados por intermediários entre o pesquisador e o objeto de investigação" (DIAS; GUSTIN, 2015, p. 75), recorreu-se tanto à revisão bibliográfica de trabalhos etnográficos, em razão da dimensão social do problema jurídico e objeto do trabalho, uma vez que a etnografia dos conflitos implica compreender as interações existentes entre as partes, de modo a viabilizar a atribuição de um sentido que esclareça o desenvolvimento do conflito e/ou da relação (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2010, p. 457), como à produção bibliográfica dos referenciais teóricos supramencionados, bem como demais autores cujas obras oferecem subsídios pertinentes à temática.

Assim, a pesquisa é de caráter qualitativo e se insere na linha crítico-metodológica - que "supõe uma teoria crítica da realidade" -, de vertente jurídico-sociológica[13], raciocínio indutivo e tipo genérico de investigação jurídico-interpretativo – uma vez que "utiliza-se do

[13] A vertente jurídico-sociológica implica a propositura de compreensão do fenômeno jurídico em âmbito social mais amplo: "Analisa o Direito como variável dependente da sociedade e trabalha com as noções de eficiência, eficácia e efetividade das relações direito/sociedade. Preocupa-se com a facticidade do Direito e com as relações contraditórias que o próprio Direito estabelece com os demais campos: sociocultural, político e antropológico" (DIAS; GUSTIN, 2015, p. 22).

procedimento analítico de decomposição de um problema jurídico em seus diversos aspectos, relações e níveis". Em suma, embora o trabalho planejado inicialmente seja de caráter empírico, utiliza-se de pesquisa prática, devido aos elementos que influenciaram no seu desenvolvimento e, principalmente, pelo seu compromisso com possíveis intervenções no ambiente sócio-jurídico, mediante as possibilidades jurídicas constatadas e construídas ao longo do trabalho (DIAS; GUSTIN, 2015, pp. 19-41).

Diante disso, apresentados os elementos teórico-metodológicos adotados durante as fases da pesquisa, pretende-se, com ela, a produção de um conhecimento jurídico na perspectiva descolonial, bem como cumpra a sua função social e possa, futuramente, servir de instrumento de luta por direitos pelo povo Inÿ Karajá de Buridina.

1. A TERRITORIALIDADE INY KARAJÁ E O RECONHECIMENTO TERRITORIAL

1.1. Considerações iniciais

O Brasil é composto por uma multiplicidade de identidades étnicas, cada qual vinculada a determinados sujeitos sociais, com seus diferentes modos de criar, fazer e viver e uma pluralidade de cosmovisões. Dentre tais sujeitos estão os povos indígenas que, há mais de 500 anos de dominação e exploração, lutam, resistem e r-existem pelas suas terras e seus territórios, aos quais suas vidas estão condicionadas.

A história da pessoa indígena, enquanto sujeito coletivo de direito, no Brasil é marcada pelos encontros de mundos, sistemas organizacionais e cosmovisões diversos; encontros delineados por uma série de conflitos por terra e território, bem como à própria negação dos diversos modos de vida desses povos.

Assim se expressa a realidade Inÿ Karajá de Buridina: um povo que historicamente tem (re)construído a sua territorialidade, (re)criado as suas estratégias de luta frente aos conflitos gerados pelos referidos encontros de mundos e ao conjunto de genocídios e etnocídios aos quais têm sido submetidos, bem como (re)inventado as suas identidades, mediante processos de ressurgimento étnico.

Buscando pela compreensão de seu contexto territorial, faz-se necessária uma análise crítico-descritiva do direito de ser e se reconhecer Inÿ Karajá no município de Aruanã – Goiás, bem como de sua cosmovisão como fundamento de seus direitos territoriais, cuja efetividade é essencial para a manutenção e a reprodução de seu modo de vida. Para tanto, serão utilizados etnografias e documentos que abordam aspectos substanciais do processo demarcatório do povo Inÿ Karajá de Buridina, sob diferentes perspectivas.

O presente capítulo trata do processo de reconhecimento territorial da Terra Indígena Karajá de Aruanã I, analisando de que maneira houve a efetiva participação indígena, mediante suas autonomias políticas e jurídicas, e de que forma a sua cosmovisão, enquanto elemento que fundamenta o seu direito à terra, foi observada e respeitada.

1.2. Inÿ e Tori: ser Karajá em Aruanã

1.2.1. O direito de ser e se reconhecer Inÿ Karajá

O povo Inÿ Karajá, assim como os indígenas do Nordeste[14], tem sido historicamente submetido a processos de ressurgimentos étnicos, mediante suas próprias estratégias de luta por direitos (reconhecimento e efetividade) e de resistência frente à expansão da fronteira agrícola no estado de Goiás.

Sua realidade, distante e não correspondente aos estereótipos dos sistemas organizacionais amazônicos[15], é marcada por lutas históricas e problemas de ordem social e política que geraram impactos diretos ao seu modo de criar, fazer, viver, ser e amar. Ao mesmo tempo, os efeitos transcendem a sua realidade sociocultural, alcançando até mesmo o que tange ao reconhecimento e à efetividade de seus direitos, especialmente os territoriais.

Ao apresentar a realidade dos povos indígenas do Nordeste, João Pacheco de Oliveira Filho (1998) destaca a falta de interesse pelos antropólogos e etnólogos em estudar tal região, apresentando um dos motivos que justificam essa realidade, a saber: o fato das populações indígenas nordestinas não se adequarem e/ou corresponderem aos estereótipos das populações indígenas "tribalizadas", de forma com que toda a conjuntura política e o contexto social fossem ignorados.

Nesse sentido, destaca a questão das demandas territoriais e impulsiona os antropólogos e estudiosos a voltarem a atenção para tais sociedades indígenas:

> É a partir de fatos de natureza política — demandas quanto à terra e assistência formuladas ao órgão indigenista — que os atuais povos indígenas do Nordeste são colocados como objeto de atenção para os antropólogos sediados nas universidades da região. O que aí ocorre exemplifica uma trajetória possível de institucionalização para uma antropologia periférica, tal como observado por Peirano (1995:24): em lugar de definir suas práticas por diálogos teóricos, operam mais com objetos políticos ou ainda com a dimensão política dos conceitos da antropologia (OLIVEIRA FILHO, 1998, p. 51).

Portanto, a diferenciação entre povos indígenas gera aos problemas e reivindicações da população indígena na Amazônia, dimensão ambiental e geopolítica de suma importância,

[14] A presente seção busca apresentar, a partir da etnografia de Nunes (2014), como o povo Inÿ Karajá se vê e se reconhece como tal. Para tanto, parte-se do conceito de etnogênese, empregado por João Pacheco de Oliveira Filho (1998), para se definir a postura teórico-metodológica no que tange aos processos de ressurgimentos étnicos existentes no Brasil. Nesse contexto se insere o caso do Nordeste, cuja relação de povos indígenas abrangia dez etnias na década de 1950 e, quarenta anos depois, em 1994, a lista montava a 23 (OLIVEIRA FILHO, 1998, p. 47).

[15] "Dadas as características e a cronologia da expansão das fronteiras na Amazônia, os povos indígenas detêm parte significativa de seus territórios e nichos ecológicos, enquanto no Nordeste tais áreas foram incorporadas por fluxos colonizadores anteriores, não diferindo muito as suas posses atuais do padrão camponês e estando entre meadas à população regional" (OLIVEIRA FILHO, 1998, p. 53).

ao tempo em que no Nordeste, há a manutenção das discussões primordialmente em esferas fundiária e de intervenção assistencial (OLIVEIRA FILHO, 1998, p. 53).

Em analogia à análise de Oliveira Filho (1998, p. 53) que, ao empregar o termo "etnogênese" diz respeito ao processo social imposto nos últimos quarenta anos como crucial à realidade indígena do Nordeste, abrangendo desde a emergência de novas identidades até a reinvenção de etnias já reconhecidas, verifica-se o contexto em que o povo Inÿ Karajá está inserido.

Leandro Mendes Rocha (2008) faz uma análise sob a perspectiva da etnogênese e, partindo da concepção teórica de Oliveira Filho (1998; 1990), afirma que sua abordagem sobre situações indígenas do Nordeste Brasileiro, auxilia na compreensão dos processos identitários ocorridos entre os Karajá de Buridina. Nesse contexto, afirma que o autor:

> Propõe perceber a existência de um fato histórico, a presença colonial (aldeamento, presídio, criação de reservas, postos indígenas, reconhecimento oficial das terras), que instaura uma nova relação da sociedade com o território deflagrando transformações em múltiplos níveis de sua existência sociocultural. A idéia de territorialização relaciona-se à etnicidade, que supõe necessariamente uma trajetória que é histórica e determinada por muitos fatores e uma origem que é uma experiência primária, individual, mas que também está traduzida em saberes e narrativas aos quais vem a se acoplar. O que seria próprio das identidades étnicas é que nelas a atualização histórica não anula o sentimento de referência à origem, mas até mesmo o reforça. É da resolução simbólica e coletiva dessa contradição que decorre a força política e emocional da etnicidade (ROCHA, 2008, p. 131).

Nesse contexto, retoma a expressão utilizada por Oliveira Filho "viagem de volta", e apresenta como um possível exemplo uma carta elaborada pelas lideranças e enviada ao Presidente da FUNAI, como um processo de ressurgimento étnico. Além disso afirma que, mediante a formulação de utopias religiosas, morais ou políticas (a carta supracitada, a construção do centro de cultura Maurehi), é possível superar a contradição entre objetivos históricos e sentimento de lealdade às origens, de maneira a transformar a identidade étnica em uma prática social efetiva (ROCHA, 2008, p. 131).

Ademais, Rocha (2008) vai além do processo de etnogênese e, partindo da abordagem teórica de Sahlins (1997), enfatiza o seu local e as suas estratégias frente ao contexto de globalização no qual estão inseridos:

> Uma objetivação da cultura ocorrida na década de 1990 foi um fator decisivo para a transformação histórica dos karajá de Buridina.

> Devemos, portanto, ver os acontecimentos desse povo não como simples ressurgimentos étnicos, mas como parte de "grandes projetos identitários" do mundo contemporâneo, inseridos no contexto da globalização. São partes da globalização contra-hegemônica e podem ser vistos como fenômenos plenamente representativos da contemporaneidade (ROCHA, 2008, p. 131).

Assim, pode-se afirmar que a realidade dos Karajá de Buridina se assemelha ao contexto indígena nordestino, uma vez que suas demandas são sobretudo territoriais e voltadas para as questões de intervenção assistencial, o que, de certa forma, justifica seus processos de ressurgimentos étnicos, em busca por reconhecimento e efetividade de direitos.

Diante disso, cabe destacar que a cosmovisão Inÿ sobre tais processos, bem como a respeito do próprio direito ao seu modo de vida - ou seja, o direito de ser e se reconhecer Inÿ Karajá – remete às ideias de mistura, mestiçagem e duplicidade de corpos (temas que serão abordados mais adiante) como também por se organizarem mediante relações de alternância, como enfatiza Eduardo Soares Nunes (2014):

> Essa alternância, entretanto, não é uma questão de livre escolha, mas sim um modo de ativação de relações determinadas. As afecções e capacidades (por exemplo, talhar madeira, fabricar cestaria, comercializar artesanato) de um corpo só se conhecem por seus efeitos, e nunca a priori: elas precisam, assim, ser elicitadas, o que só pode ocorrer por meio da ativação de uma relação específica, concreta. Uma mulher, por exemplo, se conhece uma boa mãe quando seu filho ou filha responde positivamente ao ato de ser alimentado(a) e cuidado(a) por ela, demonstrando apreço pelo ato de ser alimentado(a) e pela própria comida. E, ao se conhecer como uma mãe, essa mulher se produz como tal. Se a criança age como seu filho/sua filha, é porque ela é mesmo sua mãe – é por meio da reação da criança que se pode conhecer a efetividade das ações maternas como alimentar ou dar carinho. Quando, porém, a criança responde negativamente ao ato de ser alimentada/cuidada por sua mãe, essa mulher se conhecerá como algo diferente de uma mãe, de um parente. Nada está garantido, qualquer estatuto só pode ser conhecido a posteriori. Presenciei, por exemplo, uma situação em que uma criança com menos de um ano se recusava a comer carne de peixe e de tartaruga quando sua mãe lhe oferecia. Isso gerava uma tensão ou incerteza no grupo doméstico, e o fato de ser também o estatuto de mãe que estava sob suspeita era evidenciado por comentários do avô da criança, que dizia sobre sua filha coisas como "essa menina não alimenta a criança direito!"
> Quando retornei à aldeia em um período posterior de trabalho de campo, a criança já estava maior e não apenas comia, como demonstrava apreço e vontade de comer peixe e, sobretudo, tartaruga –

> o alimento in. por excelência –, e o clima de incerteza sobre o par mãe-filha havia se desfeito" (NUNES, 2014, pp. 310-311).

A cosmovisão Inÿ sobre tais processos identitários, portanto, remetem não apenas à luta por direitos (reconhecimento e efetividade), como também para se posicionarem como tal, e (re)afirmarem suas configurações sociais, culturais e organizacionais como estatutos que regem o seu modo de vida.

Tais configurações se expressam sobretudo em relações de alternância, ou seja, não apenas mediante determinadas ações que revelam seus próprios modos de criar, fazer e viver, como também depende da maneira como o outro (por exemplo: relações entre mãe e filho, esposa e marido, etc.) irá reagir a tais ações, correspondendo (ou não) ao que se espera, reafirmando a sua identidade étnica e seus papéis dentro da comunidade e, finalmente, concretizando o direito de ser e se reconhecer enquanto Inÿ Karajá.

1.2.2. Cosmovisão Inÿ Karajá: apontamentos conceituais e normativos

As cosmovisões indígenas, assim como os seus modos de criar, fazer e viver, são elementos substanciais quando se fala em configuração dos direitos territoriais desses povos. Nesse contexto, a Constituição da República Federativa do Brasil de 1988, ao reconhecer os direitos indígenas, conferiu expressamente a esses povos o seu legítimo caráter de coletividade, ou seja, os reconheceu como sujeitos de direitos[16].

Esse processo de reconhecimento é resultado das lutas sociais dos povos indígenas, que historicamente têm enfrentado a reprodução das relações coloniais de dominação e de exploração das quais o modelo hegemônico eurocêntrico estatista monocultural de matriz liberal[17] de Direito se utiliza para se afirmar como padrão de poder no contexto brasileiro.

Nesse sentido, as conquistas históricas dos povos indígenas em âmbito sócio-jurídico integram os ciclos de reformas constitucionais no contexto latino-americano, os quais

[16] A respeito do conceito de sujeito de direito, de suma importância são as considerações de José Geraldo de Sousa Júnior: "No paradigma da modernidade, o Direito constituiu-se à base de uma noção fundamental – a noção de sujeito de direito – a partir da qual a pessoa humana que lhe serve de referência antropológica individualiza-se e polariza a estrutura abstrata da relação jurídica" (SOUSA JÚNIOR, 2008, p. 148).

[17] Aqui se faz fundamental destacar a perspectiva teórica de Héctor Díaz-Polanco sobre tal processo, a saber: "La configuración de un sistema mundial, en el que las antiguas sociedades totales devienen células "parciales" de conjuntos mayores, generalizó el problema de la diversidad como fuente de conflictos. La gradual expansión del sistema no hizo si no extender el ámbito del "malestar cultural" y complicar su carácter. La esperanza de que la "mundialización" de las relaciones sociales esfumaría también la diversidad cultural ha demostrado ser, hasta ahora, una vana ilusión. Cuando a fines del siglo XVIII, el sistema de economía-mundo que estaba en operación desde tres siglos atrás encontró en el liberalismo una ideología unificadora, el problema de la diversidad no desapareció, sino que entró en un nuevo y difícil momento" (DÍAZ-POLANCO, 1998, p. 3).

têm buscado pelo reconhecimento do pluralismo (seja político, seja jurídico), da diversidade cultural, das identidades étnicas, subjetividades e cosmovisões dos múltiplos povos que habitam o continente desde tempos pré-coloniais, das autonomias políticas e jurídicas indígenas, da democracia efetivamente participativa (transcendente ao modelo formal), da ampliação da soberania popular[18], dentre outros aspectos que caracterizam e são específicos da pluralidade de povos e comunidades da América Latina.

Nesse contexto, Raquel Yrigoyen Fajardo (2006), partindo da abordagem teórica de Marzal, cujos estudos sobre os casos do Peru e do México abordam as políticas desenvolvidas referentes aos indígenas submetidos a processos de colonização e, logo, convertidos em "índios", seleciona cinco momentos[19] para tratar dos povos colonizados no contexto latino-americano, dentre eles destacando o Horizonte Pluralista.

O referido movimento abrangeu uma série de reformas constitucionais na América Latina[20], dividindo-se, historicamente, em três ciclos - constitucionalismo multicultural (1982-1988), constitucionalismo pluricultural (1989-2005) e constitucionalismo plurinacional (2006-2009) – cujos objetivos eram de questionar os elementos centrais da configuração e da definição dos estados republicanos latino-americanos, delineados no século XIX, bem como a reprodução e manutenção da tutela colonial indígena, visando um projeto descolonizador (FAJARDO, 2011, pp. 140-141).

O Horizonte Pluralista ocorreu entre a última década do século XX até o início do século XXI, período em que foi ratificada a Convenção n. 169 da Organização Internacional do Trabalho, a qual, em teoria, proporcionou a superação da perspectiva assimilacionista e integracionista, além de introduzir a proposta de controle pelos povos indígenas de suas próprias instituições, dentro dos Estados em que vivem (FAJARDO, 2006, p. 545).

---

[18] Nesse sentido, Agustín Grijalva Jiménez fala sobre a ampliação da soberania popular e, partindo da perspectiva de Ferrajoli, a defende como base de reconhecimento de direitos de grupos que constituem as minorias, onde a democracia exercida se dá substancialmente, com ampla participação e soberania popular (GRIJALVA, 2012, p. 229).

[19] O primeiro momento ocorre no século XVI, com o surgimento do projeto de ocupação político-militar dos povos pré-colombianos, resultando na desestruturação do Tawantinsuyo ("Império dos Incas") e submissão dos povos e das nações originárias. Já o segundo remete à Colônia, abrangendo desde o século XVI até o início do século XVIII, com a gênese de um projeto de subordinação política, segregação colonial e governo indireto. O terceiro momento, por sua vez, ocorre com a Independência, com início no século XIX, até o XX, e é marcado historicamente pela introdução do processo de assimilação, a partir de um modelo individualista de direitos, onde as proteções coletivas a indígenas eram desconhecidas, e tais populações eram convertidas em cidadãs, mediante atributos coloniais. Quanto ao quarto período, ocorrido em meados do século XX, destaca-se a inserção do projeto integracionista, a partir do reconhecimento de determinados direitos coletivos e especificidades indígenas, contudo sem renunciar ao modelo de Estado-nação e ao monismo legal. O quinto período, por fim, dá início ao Horizonte Pluralista (FAJARDO, 2006, pp. 540-545).

[20] Tais reformas expressam antigas e novas demandas indígenas no contexto latino-americano (FAJARDO, 2011, p. 141).

Tal período foi marcado por reformas constitucionais de suma importância no que tange ao contexto latino-americano, a começar pelas da Colômbia (1991), do Perú (1993), da Bolívia (1994), do Equador (1998) e da Venezuela (1999), que abrangeram o reconhecimento do caráter pluricultural da Nação/Estado/República, dos povos indígenas e do pluralismo legal (direito indígena e jurisdição especial) (FAJARDO, 2006, p. 545).

A Constituição da República Federativa do Brasil, promulgada em 1988, integra o primeiro ciclo, por meio do qual houve o surgimento do multiculturalismo e de novas demandas indígenas, bem como a introdução do conceito de diversidade cultural e o reconhecimento da configuração multicultural e multilíngue da sociedade e do direito – individual e coletivo – à identidade cultural, além de outros direitos indígenas específicos (FAJARDO, 2011, p. 141).

O referido texto constitucional, embora integre o primeiro ciclo e tenha sido promulgado um ano antes da Convenção n. 169 da OIT, já reconhecia alguns dos aspectos debatidos na revisão da Convenção n. 107 da OIT, no que tange às demandas e aos direitos indígenas, destacando-se o reconhecimento oficial dos idiomas indígenas, a educação bilíngue intercultural, os direitos territoriais, a consulta e novas formas de participação nos processos sociais e políticos (FAJARDO, 2011, pp. 141-142).

A elaboração da CRFB/88 se deu com o fim do regime civil-militar (1964-1984), de modo que, ao introduzir um capítulo referente aos índios, "revolucionou a relação entre o Estado e os povos indígenas, porque reconheceu o direito de permanecerem para sempre como índios" (SOUZA FILHO, 1998, p. 90).

Porém, embora não seja apresentado e destacado pela doutrina majoritária constitucionalista brasileira, o papel dos povos indígenas, enquanto unidade política, a partir de seus movimentos sociais, foi fundamental para que tais direitos fossem reconhecidos constitucionalmente e aprovados em 1988. Nesse sentido, destaca Gersem Baniwa:

> No Brasil, de fato existe desde a década de 1970, o que podemos chamar de movimento indígena brasileiro, ou seja, um esforço conjunto e articulado de lideranças, povos e organizações indígenas em volta de uma agenda comum de luta, como é a agenda pela terra, saúde, educação e outros direitos. Foi esse movimento indígena articulado, apoiado por seus aliados, que conseguiu convencer a sociedade brasileira e o Congresso Nacional Constituinte a aprovar em 1988 os avançados direitos indígenas na atual Constituição Federal (BANIWA, 2007, pp. 129-130).

Com isso, pode-se interpretar que o texto constitucional de 1988, ao reconhecer em seu capítulo VIII, no "caput" do artigo 231, aos indígenas "sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens", também reconheceu as cosmovisões desses povos.

Para melhor compreensão desse processo, destaca-se a síntese realizada por Carlos Frederico Marés de Souza Filho a respeito das mudanças e perspectivas introduzidas pelo referido texto constitucional:

> [...] (1) ampliou os direitos dos índios reconhecendo sua organização social, seus usos, costumes, religiões, línguas e crenças; (2) considerou o direito à terra como originário, isto é, anterior à lei ou ato que assim o declare; (3) conceituou terra indígena incluindo não só aquelas necessárias à habitação, mas à produção, preservação do meio ambiente e as necessárias à sua reprodução física e cultural; (4) pela primeira vez, em nível constitucional, admitiu-se no Brasil que existem direitos indígenas coletivos, seja reconhecendo a organização social indígena, seja concedendo à comunidade o direito de opinar sobre o aproveitamento dos recursos naturais e o de postular em juízo; (5) tratou com mais detalhes, estabelecendo assim melhores garantias, da exploração dos recursos naturais, especialmente os minerais, para o que exige prévia anuência do Congresso Nacional; (6) proibiu a remoção de grupos indígenas, dando ao Congresso Nacional a possibilidade de estudo das eventuais e estabelecidas exceções; (7) mas acima de tudo chamou os índios de índios e lhes deu o direito de continuarem a sê-lo (SOUZA FILHO, 1998, pp. 90-91).

Portanto, o Estado brasileiro, ao reconhecer tais direitos territoriais, sociais e culturais rompeu, de certa forma, com o paradigma assimilacionista, integracionista e paternalista dos textos constitucionais anteriores, o que marcou a história dos direitos indígenas, uma vez que o reconhecimento expresso dos mesmos lhes garante a manutenção do próprio modo de vida.

Contudo, importante ressaltar que, apesar de tal reconhecimento, o Estado ainda nega tais direitos, bem como invade suas terras, não respeita seus costumes, silencia suas línguas, e o Judiciário, quando não assume uma postura omissa, é simplesmente desobedecido (SOUZA FILHO, 1998, p. 76).

A questão territorial indígena, portanto, envolve, sobretudo, a perspectiva indígena sobre a terra, partindo das múltiplas cosmovisões de diversos povos, cujo reconhecimento

constitucional é fruto das lutas sociais e, principalmente, do movimento indígena, embora na prática ainda exista omissão e violação a respeito desses direitos.

Ao se tratar da cosmovisão Inÿ que revela a sua perspectiva sobre a terra, destaca-se a concepção dos Karajá de Buridina a respeito da relação de interdependência entre terra, território e vida, ou seja, segundo sua cosmovisão, as condições dignas e imprescindíveis para a manutenção de seu modo de criar, fazer, viver e ser está intrinsecamente ligada ao seu reconhecimento territorial. Destarte, a terra possibilita a manutenção de sua vida enquanto povo diferenciado, mediante sua sobrevivência física, social e cultural (ROCHA, 2008, p. 130).

Nesse sentido, seus modos de criar, fazer e viver se aplicam ao espaço de acordo com sua perspectiva, ou seja, conforme a cosmovisão Inÿ, da qual pode-se destacar os seguintes aspectos: o rio Araguaia enquanto eixo de referência mitológica, social e fonte de exploração alimentar; o desenvolvimento de atividades de pesca, caça e práticas rituais como elementos que configuram seus espaços sociais; e a língua nativa, a confecção de bonecas de cerâmica, as pescarias familiares, os rituais, os enfeites plumários, a cestaria e as pinturas corporais como processos de manutenção de seus costumes tradicionais (LIMA FILHO, 2005, pp. 325-326).

Com isso, destaca-se a análise de Manuel Ferreira Lima Filho:

> [...] os Karajá demonstram certa resistência ao manterem suas principais categorias culturais, as quais os habilitam a negociar esse mesmo contato e a fazer permanecer viva a sua organização cultural e social, sem abrirem mão nem da sua própria identidade indígena, mesmo que modelada pelo contato, nem da cidadania brasileira (LIMA FILHO, 2005, p. 327).

Destarte, a aplicação no espaço dos modos de criar, fazer e viver segundo a cosmovisão Inÿ revelam suas próprias perspectivas sobre a terra, que expressam a configuração de sua organização social, familiar, espiritual e econômica, dentre outros aspectos, demonstrando, como definido pelo texto constitucional, sua forma de ocupação tradicional do território.

1.2.3. Povos em contato: a inserção do/no mundo dos brancos

A abordagem teórica e a contextualização histórica de como as cosmovisões indígenas foram reconhecidas constitucionalmente pelo Estado brasileiro são fundamentais para se compreender a importância e a legitimidade da perspectiva Inÿ Karajá sobre a terra.

Diante disso, é possível identificar na cosmovisão Inÿ certa distância das concepções modernas antropocêntricas sobre terra e território, assim como se verifica nas sociedades ameríndias diferentes perspectivas sobre tais elementos e suas relações com a própria Natureza, ou seja, contrárias ao dualismo moderno. Nesse contexto, destaca-se o pensamento de Renato Sztutman (2009):

> [...] a não possibilidade de projetarmos o dualismo moderno natureza e cultura para a realidade dos povos ameríndios (mesmo entre nós, é preciso lembrar, ele já aparece bastante borrado...). Note-se que o problema não está no dualismo propriamente dito (pois este pode se revelar em "perpétuo desequilíbrio", como já salientado), mas na exigência moderna de operar por polarizações e limites rígidos entre o que se convencionou chamar natureza e cultura, humano e não-humano, corpo e alma. Os povos ameríndios invertem o modo de pensar predominante entre os modernos (SZTUTMAN, 2009, p. 14).

Sztutman (2009) apresenta como exemplo de ontologias xamânicas, o xamanismo como um processo resultante de uma relação social, a qual pode se dar entre qualquer ser, não necessariamente os denominados humanos[21]:

> Nessas paisagens ameríndias, pessoas como os xamãs – ou pajés, se quisermos manter a palavra de origem tupi – podem ter acesso a essa humanidade dos tais não-humanos, que se apresentam de variadas maneiras; por exemplo, como "donos das espécies naturais", "donos da caça", espíritos auxiliares ou patogênicos e daí em diante. Ora, esses xamãs – que não consistem exatamente em especialistas rituais, já que o xamanismo parece ser ali menos uma posição a ser ocupada do que uma qualidade (ou agência a ser apropriada – definem-se, frequentemente, pelo fato de se submeterem a processos de metamorfose propiciados, por vezes, pelo uso de substâncias psicoativas como o tabaco e os alucinógenos [...] Certos estados, como o sonho e o adoecimento, passíveis de serem experimentados por todos, constituem poderosos canais de comunicação com esses outros seres. Como a alucinação e a embriaguez, estes estados são sempre perigosos, pois implicam o risco de não retorno, de uma transformação mais radical. Se xamãs são aqueles que podem, com mais facilidade, gerenciar seu próprio trânsito, eles são necessários, muitas vezes, para intervir nos trânsitos malsucedidos de seus congêneres (SZTUTMAN, 2009, p. 2).

[21] "No tempo do mito, diz-se, animais, plantas e outros seres que tendemos a denominar não-humanos, pois se comunicavam plenamente com os humanos, partilhando com eles tudo o que havia no mundo [...] No tempo atual, embora diferenciados – sobretudo por suas formas corporais – estes animais, plantas e outros seres que tendemos a denominar não-humanos ainda se pensam como humanos – ainda portam algo como uma alma humana – e muitas vezes podem se revelar como tais" (SZTUTMAN, 2009, p. 2).

A perspectiva antropológica de Lévis-Strauss, por sua vez, em sua obra "História de Lince" (1993), ao abordar o xamanismo, reforça o esforço para manutenção do vínculo entre as esferas e os seres separados no tempo do mito, uma vez que tal conexão, ao se tratar das sociedades ameríndias, se faz essencial para a permanência da vida social.

A mesma perspectiva é trabalhada em sua obra "Guerra e comércio entre os índios da América do Sul" (1974), quando, ao apresentar realidades distintas de grupos indígenas da América do Sul e as suas concepções de guerra, comércio, parentesco e outros elementos que fazem parte de sua configuração social, destaca que as mesmas devem ser estudadas, trabalhadas e debatidas holisticamente. Nesse sentido, conclui que:

> [...] os conflitos guerreiros e as trocas econômicas não constituem unicamente, na América do Sul, dois tipos de relações coexistentes, mas antes os dois aspectos, opostos e indissolúveis, de um único e mesmo processo social (LÉVI-STRAUSS, 1974, p. 338).

Importante também, nesse contexto, a abordagem de Anthony Seeger, Roberto da Matta e Eduardo Viveiros de Castro (1987) – embora tais autores sejam de correntes teóricas distintas às da perspectiva trabalhada na pesquisa -, uma vez que discutem a questão da corporalidade para a pessoa indígena. A abordagem é imprescindível em razão da noção de corpo que o povo Inÿ Karajá possui, a qual será apresentada mais adiante. Assim, enfatizam os autores:

> Em primeiro lugar, sublinharíamos a necessidade de uma análise comparativa em nível amplo sobre o simbolismo corporal como linguagem básica da estrutura social dos grupos sul-americanos, em articulação com outras perspectivas: espaço social e tempo social. Em segundo lugar, lembraríamos novamente a necessidade de se tomar o discurso indígena sobre a corporalidade e a pessoa como informador da práxis social concreta e única via não-etnocêntrica de inteligibilidade desta práxis. Uma localização na noção de pessoa, e na corporalidade como idioma focal, evita ademais os cortes etnocêntricos em domínio ou instâncias sociais como parentesco, economia, religião" (SEEGER; MATTA; VIVEIROS DE CASTRO, 1987, p. 16).

Fernando Antônio de Carvalho Dantas (2005), partindo da abordagem teórica dos referidos autores, faz a seguinte análise:

> Desta forma, a noção de pessoa e de índio, objeto do presente estudo, somente pode ser formulada em relação com a sociedade indígena a que pertença, porque e neste contexto que vão se produzir, coletivamente,

> os critérios simbólicos, ou melhor, "idiomas simbólicos", ligados à sua elaboração (DANTAS, 2005, p. 58).

Com isso, é possível afirmar que o corpo, na qualidade de local e objeto de significados sociais, para as sociedades indígenas, reafirma sua distância da ideia clássica de oposição entre natureza e cultura (DANTAS, 2005, p. 137).

A importância dessa abordagem se justifica pelo contexto em que os Karajá estão inseridos, levando em consideração o contato com o mundo do homem branco, o que ocorre historicamente, desde o encontro de duas sociedades culturalmente diferentes. Com base nas etnografias consultadas, é possível compreender, por exemplo, os momentos em que o povo Inÿ Karajá se reconhece como tal, seja na fabricação de artesanato, nas relações familiares, em atividades de pesca, dentre outras (NUNES, 2014).

A mistura de símbolos culturais, porém, não os descaracteriza como Inÿ Karajá, nem os leva à condição de "aculturação"[22], muito menos implica a ideia de hibridez cultural, uma vez que para eles, é possível ser Inÿ e Tori, sendo admissível viver (e conviver) com elementos simbólicos próprios de seus sistemas organizacionais, bem como os referentes aos do "homem branco". Tal concepção, portanto, define seus corpos como duplos:

> Depois de mais de quarenta anos vivendo nessa situação de extrema conjunção com os brancos, os Karajá se dizem hoje misturados, termo que se refere comumente aos casamentos interétnicos, mas não apenas. Para virtualmente todos os aspectos da vida desses indígenas, há "dois lados", como dizem: fala-se o *inyrybè* e o português; come-se "comida de índio", obtida essencialmente pelas vias tradicionais (sobretudo a pesca), e "comida de branco", comprada geralmente no comércio local; todos têm um nome indígena, dado pelos avós, segundo o sistema tradicional de nominação, mas também têm um nome de branco, escolhido pelos pais, ao modo *tori*; aldeia (*iny hãwa*) e cidade (*tori hãwa*) são fisicamente distintas e marcadas por socialidades diferentes, referidas, de um lado, como "a cultura", "o jeito cultural", "a organização aqui de dentro" ou a lei do índio" e, de outro, como a "a lei da cidade", "a lei do branco" ou "a organização lá de fora"; todos têm *tori* em suas famílias e, portanto, entretêm relações de parentesco com eles, mas a incapacidade desses parentes brancos de se comportarem como parentes verdadeiros marca sempre, aos olhos dos Karajá, seu aspecto outro (NUNES, 2014, pp. 305-306, grifo do autor).

[22] O presente trabalho, embora inclua em sua revisão bibliográfica leituras da Antropologia Clássica (e reconheça a sua importância), se posiciona a partir da Antropologia Contatualista, com base no pensamento de João Pacheco de Oliveira Filho, cuja obra enfatiza a necessidade de reexame e revisão da crítica aos estudos de aculturação e do conceito de assimilação, bem como o destaque ao estudo da situação colonial e seus reflexos nos dados e interpretações (OLIVEIRA FILHO, 1998, p. 67).

As referidas distinções são feitas pelos próprios indígenas, que afirmam constantemente a existência de dois lados: o indígena e o não-indígena. Tal duplicidade faz parte da construção do corpo da pessoa para o povo Inÿ Karajá de Buridina, uma vez que se reconhecem como pessoas duplas (NUNES, 2014, p. 307).

Nesse sentido, importante ressaltar a cosmovisão Inÿ Karajá da corporalidade dupla, como se vê:

> A mistura não é um entre dois, no sentido de um lugar intermediário entre os mundos indígena e não indígena; ela não é um, é um dois sem intervalo, no qual, a cada momento, só se pode estar em um dos lados. A mistura é ambos os lados, sem nunca sê-los ao mesmo tempo, ela é a possibilidade de ser ambos (NUNES, 2014, pp. 308-309).

Contudo, há que se destacar que o povo Inÿ Karajá de Buridina, embora reconheça a perspectiva da duplicidade na construção de seus corpos, bem como em seu modo de vida, que abrange a organização de sua sociedade, usos, costumes e tradições, relações familiares, afetivas e sociais, dentre outros elementos, mantém uma singularidade no que diz respeito às suas cosmovisões e perspectivas enquanto sociedade ameríndia: as funções políticas e administrativas como instrumento de redução da dependência histórica do Estado brasileiro[23].

Tal singularidade se verifica em diversas sociedades ameríndias, em uma série de processos que podem defini-las como tais. A título de exemplo tem-se a questão da gratuidade das referidas funções (no caso de Buridina, segundo Lima Filho (2005), não há pessoas investidas em funções tradicionais de chefias, embora ainda permaneça a atribuição do cargo de cacique da aldeia exclusivamente aos homens), que se justifica devido às condições de produção e reprodução da vida comunitárias (CORREAS, 2011, p. 96).

Portanto, a corporalidade dupla é noção instrínseca à cosmovisão indígena Inÿ Karajá, uma vez que, diante do contato com o homem branco e a sociedade não-indígena, os indígenas de Buridina não enxergam a formação de um terceiro grupo social, mas se veem e se reconhecem como pessoas de corpos duplos, que se vinculam a ambos sistemas organizacionais, a depender do contexto e da situação.

[23] Sobre tal processo, fundamental a leitura do artigo "Entre a paixão e a técnica: reflexões sobre o processo de identificação e demarcação das terras dos Karajá de Aruanã (GO)" de autoria de Manuel Ferreira Lima Filho (2005).

1.2.4. Autonomia e autodeterminação indígena

Ao se tratar da questão indígena na América Latina, verifica-se, além da colonização, a problemática da tutela estatal e da dominação/influência do modelo hegemônico eurocêntrico de matriz liberal e individualista de Direito na sociedade. Alguns países latino-americanos, a partir de reformas constitucionais que integram o Horizonte Pluralista, têm sanado (ou, pelo menos, tentado sanar), tais vícios, em busca pela ampliação da contemplação do contexto de determinados grupos sociais culturalmente diferenciados, dentre eles, os povos indígenas.

Nesse contexto, para compreender o caso Inÿ Karajá como parte dessa realidade indígena historicamente marcada pelos impactos das relações de dominação, exploração e, sobretudo, coloniais, faz-se fundamental apresentar a perspectiva teórica de Héctor Díaz-Polanco, onde aborda as autonomias indígenas frente à dominação liberal do Estado.

Para o autor, a consolidação da primazia absoluta dos interesses individuais (indivíduo) acima dos coletivos (comunidade) tem sido um entrave que dificulta a resolução do problema da (des)regulamentação da proteção jurídica da diversidade cultural latino-americana. A hostilidade do Estado frente ao direito consuetudinário e/ou cultural dos povos indígenas pode ser verificada, por exemplo, na fonte dos direitos fundamentais, que abrange, tão-somente a autonomia pessoal e a individualidade (DÍAZ-POLANCO, 1998, p. 3).

A cidadania étnica também é afetada nesse processo, uma vez que o programa liberal frente ao programa autonomista continua a reproduzir a lógica da individualidade acima da coletividade, como se vê:

> En los últimos años, la demanda de autonomía ha ocupado un lugar central en el proyecto político planteado por los pueblos indios de Latinoamérica. Los grandes impulsos provienen de dos acontecimientos históricos: del proceso autonómico de la Costa Atlántica nicaragüense y del levantamiento zapatista del 1 de enero de 1994, encabezado por el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN). La autonomía se propone como el ejercicio concreto del derecho de libre determinación. Al mismo tiempo, en el plano político-ideológico, se levanta un obstáculo formidable para la realización de este derecho. Nos referimos al reforzamiento del pensamiento liberal no pluralista, y su consecuencia inevitable: la negación de la autodeterminación como un atributo de los pueblos indígenas (DÍAZ-POLANCO, 1998, p. 4).

Com isso, a reflexão a respeito do projeto de autonomia é dificultada. Pelo lado liberal, há a consolidação de tendências que ignoram a pluralidade como base do regime democrático e reforçam o integracionismo. Pelo viés autonomista, verifica-se a redução da proposta da autonomia a uma saída para somente questões dos povos indígenas ou dos grupos étnicos, consequentemente, sem produzir transformações substanciais no Estado-nação (DÍAZ-POLANCO, 1998, p. 4).

O projeto liberal de Estado presente na América Latina, portanto, tem reproduzido desigualdades, ignorado (silenciado e até mesmo negado) territorialidades e cosmovisões e, sobretudo, gera entraves à instauração e à consolidação de um projeto de autonomia para os múltiplos povos que configuram seus territórios.

Nesse sentido, cabe destacar as considerações teóricas de Díaz-Polanco sobre o conceito de autonomia:

> O conceito de autonomia está estreita e indissoluvelmente vinculado ao direito de livre determinação e à noção de povos. Portanto, a discussão se centra em quem e no quê; isto é, se os indígenas constituem povos ou não, e se têm ou não direito à livre determinação. Ambos os termos são inseparáveis, pois são os povos os sujeitos de direito em questão. Logo, o primeiro problema é especificar quem são os povos; e, a partir daí, definir o alcance do direito correspondente. Como se sabe, no primeiro artigo dos pactos internacionais assinados pelos Estado (me refiro ao de Direitos Econômicos, Sociais e Culturais e ao de Direitos Civis e Políticos), se estabelece que todos os povos têm direito à livre determinação. Neles não se assinala nenhum tipo de restrição a este direito. Por conseguinte, no momento em que a aceitação da qualidade dos povos indígenas em instrumentos internacionais teve que ser discutida, imediatamente surgiram os temores dos Estados por suas implicações jurídicas. Depois de muitas resistências, a tendência parece ser que se reconheça a qualidade de povos aos indígenas, mas limitando ao mesmo tempo o alcance dos direitos que, portanto, lhes corresponderiam (DÍAZ-POLANCO, 1998, p. 8, tradução nossa).

No que tange ao contexto brasileiro, foi em busca pelo reconhecimento de suas autonomias políticas e jurídicas que, no início da década de 1980, o movimento indígena veio a se organizar, pela primeira vez, em âmbito nacional. Tal mobilização resultou nos direitos reconhecidos pela CRFB/88, que veio a romper com o paradigma assimilacionista ao reconhecer expressamente os direitos originários sobre as terras que esses povos tradicionalmente ocupam (CARNEIRO DA CUNHA, 1992, p. 17).

Contudo, para Baniwa (2007, pp. 141-142), ainda que seja imprescindível que o movimento e as organizações indígenas continuem em luta por seus direitos básicos e aplicação

de políticas públicas, novas possibilidades de autonomia têm surgido para esses povos, contudo, passam fundamentalmente por um novo marco legal e de uma nova institucionalidade na relação com os indígenas, que possibilitam a recuperação da autonomia perdida, o que deve ter início na retomada da autonomia territorial enquanto espaço político administrativo nos marcos do Estado brasileiro.

Nesse sentido, de suma importância o apoio e a mobilização internacional pelo reconhecimento das autonomias jurídicas e políticas desses povos. A elaboração e a ratificação da Convenção n. 169 da OIT se deu nesse sentido, uma vez que reconheceu as autonomias indígenas no que tange à democratização da participação nos processos políticos, jurídicos e sociais.

Além disso, tal Convenção é o único instrumento internacional que, até o momento, reconhece os indígenas como povos, a partir de sua autodeterminação. Nesse viés, assinala Díaz-Polanco:

> A partir de uma condição de povo limitado, os Estados poderão limitar o direito de autodeterminação aos povos indígenas, alegando que neste caso se trata de livre determinação interna. Já os teóricos partidários desta interpretação estão refinando os argumentos para sustentar a abordagem "interna". É verdade que na América Latina as organizações indígenas não reivindicam a autodeterminação como independência; mas também deve ser admitido que é mediante o exercício do pleno direito à autodeterminação que estes povos querem praticar seus direitos com autonomia dentro da esfera nacional. Se não existe a faculdade de eleição e decisão, não se pode conceber a livre determinação. Talvez seja útil fazer uma clara distinção. Uma coisa é definir a priori que, para os indígenas, a livre determinação é "interna", e outra é dizer que o pleno direito à livre determinação pode ser exercido internamente, como regime de autonomia aceito livremente pelas partes. Em cada caso, as premissas e as consequências são diferentes (DÍAZ-POLANCO, 1998, p. 9, tradução nossa).

Desse modo, partindo do que se extrai da CRFB/88, em interpretação conjunta ao pensamento de Manuela Carneiro da Cunha, é possível compreender como o Direito brasileiro contempla a autodeterminação dos povos indígenas. A saber, as considerações da autora a respeito do papel da comunidade internacional no processo de reconhecimento de tal direito:

> [...] as declarações e instrumentos internacionais falam crescentemente, desde o fim dos anos 1970, de "povos indígenas". O receio de alguns Estados, e do Brasil em primeira linha, é de que o termo "povos" possa implicar o status de sujeito de Direito Internacional e, de acordo com a

> Carta das Nações Unidas (artigo I.2), que reconhece o princípio da autodeterminação dos povos, pôr em risco a integridade do território. No entanto, tanto "povos" como "autodeterminação" podem ter entendimentos variados. O fato é que o termo "povos" se generalizou sem implicar ameaças separatistas, muito menos no Brasil, em que o tamanho diminuto das etnias e sua pulverização territorial não permitiriam sequer pensá-lo. Para dissipar mal-entendidos, a Convenção 169 da OIT e o Acordo Constitutivo do Fundo para o Desenvolvimento dos Povos Indígenas na América Latina e Caribe, criado em 1991, rechaçam explicitamente as implicações temidas pelo Brasil. No seu artigo Iº, parágrafo 3º, a Convenção 169 diz: "A utilização do termo povos nesta Convenção não deverá ser interpretada como tendo qualquer implicação com respeito aos direitos que se possa conferir a esse termo no direito internacional". A vulgarização do termo "povos" nos textos internacionais está indo *pari passu* com a exclusão explícita de direitos à soberania. Por sua parte, "autodeterminação" está sendo interpretada nos mesmos textos como vigência do direito costumeiro interno e participação política dos povos indígenas nas decisões que os afetam, não como reivindicação de soberania" (CARNEIRO DA CUNHA, 2009, pp. 267-268, grifo da autora).

Destarte, o Estado brasileiro, apesar do modelo de matriz liberal individualista proprietária do Direito, tem reconhecido as autonomias indígenas. Os movimentos sociais, nesse contexto, foram fundamentais, uma vez que suas reivindicações produziram reflexos na própria CRFB/88, que integra o período em que um novo constitucionalismo passou a vigorar na América Latina.

Em âmbito latino-americano, o direito à autonomia se verifica, assim, na gestão do território e na participação em processos sociais, políticos e jurídicos. Contudo, no Brasil, ainda há muitos entraves que dificultam a efetividade de tais direitos. Nesse sentido, em âmbito político e epistêmico já existe a sugestão de estratégias de luta e resistência para alcançar plenamente tais autonomias.

Nesse sentido, conclui-se o debate com os apontamentos de Baniwa:

> A consolidação dos direitos indígenas e a definição de uma política indigenista clara por parte do Estado brasileiro depende fundamentalmente da capacidade dos índios e de seus aliados de definir estratégias mais impactantes, inovadoras e viáveis do ponto de vista político. Cito algumas das possíveis estratégias: 1. Construir um novo "projeto etnopolítico", com plena participação das bases do movimento indígena para alcançar a autonomia. Este projeto é necessário e fundamental para estabelecer uma plataforma mínima de interesses e de uma agenda de prioridades e estratégias comuns que supere suficientemente a histórica fragmentação das políticas indigenistas

> oficiais resultando propositadamente na fragmentação das participações e intervenções das comunidades indígenas. O exemplo mais concreto é o fato de alguns povos indígenas de Mato Grosso com uma população igual a uma aldeia no alto rio Negro, conseguirem levar recursos financeiros iguais ou superiores a todo recurso destinado às mais de 700 aldeias indígenas do alto rio Negro [...] 7. Uma nova engenharia para a política indigenista, fundamentada nos princípios conceituais, políticos e administrativos assegurados na atual Constituição Federal e nas experiências inovadoras e avançadas desenvolvidas pelas comunidades e organizações indígenas nos últimos anos. Unidades administrativas autônomas por território é uma possibilidade e um passo possível para uma autonomia política territorial nos marcos do Estado brasileiro, a exemplo do que ocorre em alguns países da América Latina, como no Panamá, em que alguns territórios indígenas foram transformados em unidades da federação panamenha (BANIWA, 2007, pp. 145-146).

1.3. A ocupação indígena no Rio Araguaia e região de Aruanã e a criação dos Estados Federados

Embora o reconhecimento dos povos indígenas como sujeitos de direitos tenha ocorrido no período pós-federalismo, sua existência se dá muito antes do Estado federado, ou seja, antes mesmo do Brasil, o que corrobora a ideia de que o território originário pertence aos povos indígenas que habitam o país desde tempos pré-coloniais.

Nesse contexto está inserido o estado de Goiás, marcado historicamente pelos impactos da Marcha para Oeste, bem como outros movimentos que influenciaram substancialmente em sua configuração agrária e fundiária, a qual abrange, também, a situação dos povos indígenas em tal conjuntura.

Goiás é um dos estados brasileiros, localizado na região Centro-Oeste e ocupando uma área de 340.106 km². Sua posição geográfica é considerada privilegiada em razão de ser o sétimo estado do país em extensão territorial. Quanto à sua limitação territorial, divide-se, ao norte, com o estado do Tocantins, ao sul com Minas Gerais e Mato Grosso do Sul, a leste com Bahia e Minas Gerais e a oeste com Mato Grosso (IMB, 2018, p. 2).

O estado de Goiás, assim como os demais estados brasileiros, foi alvo de exploração econômica e de recursos naturais desde a invasão dos europeus ao país. Cada região, devido à localização geográfica e às peculiaridades geomorfológicas, hidrográficas, do solo, bem como do contexto sociocultural em que se inseriam, despertava certo interesse pelos grupos invasores.

Figura 2: Mapa de localização do Brasil

Fonte: SILVA (2019).

Nesse contexto sociocultural, destacam-se os povos que habitam o país desde tempos pré-coloniais, de acordo com os seus próprios usos, costumes e tradições: os indígenas. Portanto, a ocupação indígena no estado de Goiás, mais especificamente às margens do Rio Araguaia, onde hoje se localiza o município de Aruanã, não é processo com início na contemporaneidade, e suas raízes históricas o confirmam, como será visto.

A ocupação indígena no Brasil não foi um processo imune a conflitos, uma vez que os povos indígenas imemorialmente e antes da invasão europeia e do país tornar-se Colônia de Portugal, habitam e ocupam o território brasileiro. A invasão dos europeus tornou essa ocupação conflituosa, em razão da imposição de seus sistemas organizacionais a povos que já tinham o seu modo de vida definido, de acordo com suas próprias cosmovisões.

Com o estado de Goiás não poderia ter sido diferente, embora existam aspectos que diferenciem tal ocupação, em razão da questão fundiária e do domínio histórico de determinadas classes sociais, famílias e setores do agronegócio na região.

A partir da invasão europeia, a estrutura socioeconômica de Goiás foi alterada, em razão da exploração (sem limites) por parte de terceiros. Mais precisamente na segunda metade do século XVII, houve uma expansão do controle de determinadas áreas já ocupadas por parte dos colonizadores:

> [...] a penetração portuguesa prossegue a subida do rio Amazonas, talvez não no sentido de povoar, mas no oposto, de aprisionar e levar os índios como escravos para Belém e São Luís. No Nordeste, após a expulsão dos holandeses em 1654, uma série de incursões armadas atacam os índios do seu interior, inclusive com a colaboração de bandeirantes paulistas, e perduram até o início do século seguinte, ficando conhecidas como a Guerra dos Bárbaros. A região assim esvaziada foi liberada para a criação de gado, que também avançou pelo rio São Francisco acima. No Sul, os bandeirantes reorientavam suas expedições para o norte, apresando índios em Mato Grosso, Goiás e Minas Gerais, lugares em que se faria, no século seguinte, a extração de ouro (MELATTI, 2014, p. 242).

Assim, um dos motivos iniciais que levou os europeus ao estado de Goiás foi a busca pela extração de ouro - assim como ocorreu em Mato Grosso e Minas Gerais -, enquanto o que os atraiu para o nordeste do país foi a iniciativa de criação de gado.

Tal busca se desenvolveu mediante expedições exploratórias militares e religiosas, as quais percorreram o sertão goiano, mediante análise das possibilidades econômicas e da procura por ouro, pedras preciosas e, sobretudo, "indígenas a serem enviados para o trabalho nos engenhos nordestinos e plantações paulistas" (PORTELA, 2006, p. 48).

Além disso, algumas incursões, como por exemplo as de Gândavo e Brandão, respectivamente em 1576 e 1618, reforçaram a convicção de que haviam riquezas já representadas nos mapas portugueses do século XVI, onde o atual Rio Araguaia[24] era chamado de Rio Paraupava (PORTELA, 2006, pp. 48-49).

A região do Rio Araguaia, portanto, desde o referido período, devido à intensificação dos deslocamentos populacionais de povos indígenas em fuga - em razão das

[24] "Antes de ter o nome atual, o Araguaia já foi chamado também de Rio Grande, sendo importante veículo de comunicação com outras regiões do país e tendo a particularidade de comportar a maior ilha fluvial do mundo, a Ilha do Bananal (então conhecida como Ilha de Sant´Ana). No século XVII, essa região já era amplamente habitada por populações indígenas Javaé, Karajá, Xavante, entre outras" (PORTELA, 2006, p. 49).

ações dos colonizadores vindos do litoral -, abrange ampla diversidade étnica (PORTELA, 2006, p. 49).

Destarte, as raízes históricas da ocupação indígena goiana, mais especificamente região de Aruanã, remontam ao período pré-colonial e, apesar das grandes expedições que tiveram por objetivo desde a exploração de riquezas e recursos naturais, até a própria captura de indígenas para mão-de-obra (trabalho escravo), os Karajá historicamente resistiram (e têm resistido) mediante suas próprias estratégias de luta e de r-existência.

Nesse contexto, o surgimento do povo Inÿ Karajá remonta a *Inysèdyna* (Ilha do Bananal)[25], de onde migrou até chegar às margens do Rio Araguaia. Várias histórias foram e são contadas por atores múltiplos, por isso, faz-se necessário, a partir das etnografias consultadas, destacar algumas das narrativas míticas[26] sobre sua gênese.

André Amaral de Toral, em sua dissertação de mestrado, traz alguns elementos históricos da origem do referido povo, a saber:

> Os Karajá viviam nas profundezas, muito abaixo da região que hoje habitam, juntamente com outros povos. Lá eles eram imortais, lá não havia problemas de alimentação. A superfície de terra, para a qual parte deles saiu, através de buracos, já se encontrava em grande parte formada por Nysiwè (ou Kanysiwè no dizer das mulheres, que é sua forma mais comum) ou, como também dizem os Javaé, Tanysiwè (ou Ijawehè), que poderia ser chamado de o herói criador dos povos de língua Karajá. Kanysiwè, no entanto, é apenas uma das muitas formas assumidas por Xiburè, esta sim a entidade geradora de quase tudo que existe na superfície da terra e em outros planos cosmológicos [...] A saída para a superfície se deu depois que Kanysiwè conseguiu do urubu-rei (rararèsa) a luz do sol. Diversos povos saíram debaixo da terra. Entre eles os Werè, os Kuatynekehè, os Besohoni, os Kalatina, os Karajá e os Javaé. Cada um deles saiu em um lugar distinto. Os Javaé saíram

[25] "A Ilha do Bananal está situada a sudoeste do estado do Tocantins nas divisas com os estados de Mato Grosso, Pará e Goiás, cabendo sua jurisdição ao Estado do Tocantins, e possui uma área de aproximadamente 2 milhões de hectares, sendo considerada a maior ilha fluvial do mundo" (BISPO, 2012, p. 29).

[26] A opção pelas narrativas míticas como ponto de partida para compreensão de elementos gerais do surgimento do povo Inÿ Karajá e da aldeia Buridina se deve à opção teórico-metodológica que, implica, também, uma postura ideológico-política, uma vez que, a presente pesquisa visa, igualmente, romper com o paradigma de hegemonia da ciência moderna ocidental, que privilegia o conhecimento científico a partir da concepção de que o mesmo é hierarquicamente superior às demais formas de saberes. Nesse contexto, destacam-se as considerações de Claude Lévi-Strauss: "[...] 1] Un mito no debe ser jamás interpretado en un solo nivel. No existe explicación privilegiada, pues todo mito consiste en un *establecimiento de relación* entre varios niveles de explicación. 2] Un mito no debe jamás ser interpretado solo, sino en su relación com otros mitos que, tomados juntos, constituyen un grupo de transformación. 3] Un grupo de mitos no debe nunca ser interpretado solo sino por referencia: a] a otros grupos de mitos; b] a la etnografía de las sociedades de donde proceden. Pues, si los mitos se transforman mutuamente, una relación del mismo tipo une, sobre um eje transversal al suyo, los diferentes planos entre los que evoluciona toda vida social, desde las formas de actividad tecnoeconómica hasta los sistemas de representaciones, pasando por los intercambios económicos, las estructuras políticas y familiares, las expresiones estéticas, las prácticas rituales y las creencias religiosas" (LÉVI-STRAUSS, 1987, p. 66, grifo do autor).

> próximos à atual aldeia de Kanoano. *Os Karajá na sua maioria saíram para a superfície num local no Araguaia chamado, significativamente, de Inysèdyna, "lugar de onde veio a mãe da gente"*, próximo à ponta norte da Ilha do Bananal e à atual aldeia de Macaúba. Outros Karajá, ainda, saíram em outros locais ao longo desse mesmo rio (TORAL, 1992, p. 145, grifo nosso).

Já a partir do trabalho etnográfico realizado por Eduardo Soares Nunes, pode-se extrair a seguinte narrativa:

> Kabitxa'na, o caçula de um grupo de sete germanos, foi o fundador da aldeia Buridina. Ele era um grande *hyri* (xamã) da aldeia Hãwalò (Santa Isabel do Morro) [...] O xamã karajá, entretanto, assim como ocorre dentre muitos outros grupos indígenas, é uma figura ambígua. Sua face é a de curador, mas a feitiçaria é sempre uma contraparte possível, pois tanto a cura quanto o feitiço são viabilizados por meio do aprendizado de um mesmo conjunto de operações e técnicas. E quanto mais poderoso for o *hyri* em termos de cura, mais seus (possíveis) feitiços serão temidos.
>
> Assim, Kabitxa'na sofria muitas acusações de feitiçaria [...] resolveu procurar um outro lugar para viver. Ele e sua mulher, Hãbibi, subiram o rio de canoa a remo e foram parando de aldeia em aldeia, mas em nenhuma delas seus anfitriões lhe ofereceram um lugar para morar. Assim, passou por todas as aldeias e acabou se assentando junto à margem sul do córrego Xibiu.
>
> Quando Kabixa'na chegou à região, não havia ninguém por lá. Ele ergueu um rancho e o casal ficou morando ali por um tempo até que, para sua surpresa, começaram a chegar muitas famílias karajá e javaé que se instalaram junto a eles, sob o comando de Kabitxa'na [...] Tendo em vista esta época, alguns de seus parentes da Ilha do Bananal se referem (ou o faziam, até duas ou três décadas atrás) aos Karajá de Buridina como *hãmahaky mahãdu*, "o pessoal (*mahãdu*) da aldeia (*hãwa*) grande (*haky*)". Outro indício do grande tamanho da aldeia era a presença de duas *Ijasó heto* ou *Hetokrè* (*Irasò heto*, Javaé), Casas de Aruanã, o centro da vida ritual do grupo.
>
> Buridina era uma aldeia muito próspera, um lugar muito bom para se viver. Seus habitantes eram conhecidos como *ibò(k)ò mahãdu*, "o pessoal de cima/do alto", porque entre eles havia grandes "historiadores", lutadores e *hyri* (xamãs). "Agora, se tem historiador que difama, guerreiro que mata só por matar, *hyri* que mata, aí é *iraru mahãdu*". Os próprios *iraru mahãdu*, "pessoal de baixo", não gostam de ser assim chamados, pois o termo indica o distanciamento de um ideal de comportamento e de conhecimento *iny*, humano.
>
> Mas a década de 1940 guardava revezes para o destino da aldeia. Dois acontecimentos alteraram radicalmente sua situação populacional: de uma grande e ritualmente (super)ativa aldeia, ela ficaria resumida a uma única família, com menos de 10 pessoas. Primeiro, um assassinato iniciou um movimento de dispersão da população. A vítima, Alfredo

> Ijahi'na, era muito respeitada. Dizia-se dele, entretanto, que era perigoso feiticeiro. Tybiru, uma moça de aproximadamente 12 anos, morreu repentinamente. Seu pai e seu marido, convencidos de que a causa da morte teria sido um feitiço de Ijahi'na, o assassinaram e fugiram.
> Pouco tempo depois, a aldeia foi acometida por uma epidemia de sarampo. Ali morava um Javaé, Wariki'na, poderoso *hyri*. A epidemia, acreditavam, havia sido causada por feitiços seus. Ele próprio, entretanto, pegou sarampo, e ficou sob os cuidados de Lídia Dikuria e Alice Kwabiru, até ficar bom. Quando se curou, disse que não se esqueceria dos cuidados que havia recebido e que era boa a decisão que haviam tomado em não partir, de permanecer ali. Na aldeia grande, disse, há muita briga, muita confusão. Depois partiu. Esse episódio intensifica o movimento de dispersão iniciado com o assassinato. As pessoas voltaram para suas aldeias de origem. Os Karajá se referem ao momento destes dois acontecimentos como o "fim da aldeia". Apenas um homem, Jacinto Ma(k)urehi – e sua família, da qual as duas mulheres citadas acima faziam parte -, decide permanecer no local e reúne em torno de si, nas décadas subsequentes, dois irmãos e uma sobrinha. É em torno deste núcleo de parentes que a aldeia se reestruturará e crescerá até o ponto em que a encontramos hoje (NUNES, 2012, pp. 63-65, grifo do autor).

Nunes (2010) ainda reafirma que a calha do Rio Araguaia é ocupada imemorialmente pelo povo Inÿ Karajá, cuja maior parte das aldeias está situada à Ilha do Bananal, em Tocantis, sendo que, no início do século XX, Buridina localizava-se ao lado – separada somente pelo córrego Bandeirantes – de um presídio, chamado Santa Leopoldina, onde na década de 1940 ocorreram dois incidentes relacionados à feitiçaria, o que acarretou a dispersão de quase toda a sua população (NUNES, 2010, p. 114).

Com isso, a aldeia se viu resumida a um homem, *Jacinto Ma(k)urehi*, que opta pela continuidade da ocupação, reunindo em torno de si, nas décadas subsequentes, um pequeno contingente de parentes, em torno do qual se deu o processo de reestruturação de Buridina (NUNES, 2010, p. 114).

Além disso, destaca-se a abordagem de Portela (2006), que, ao trabalhar com histórias míticas de surgimento do povo Inÿ Karajá, apresentou traduções orais de alguns moradores de Buridina, obtidas durante as pesquisas de campo, objetivando o exercício de uma "tradição oral reavaliada". Foram selecionadas, com isso, duas narrativas.

A primeira é de Raul Hawakati, atual Cacique de Buridina, onde busca ressaltar elementos característicos da atuação das lideranças indígenas, o que se vincula à sua experiência própria de liderança tradicional. Na fala que segue, Hawakati Karajá enfatiza a posição do líder

à época diante da votação para decidirem pelo deslocamento do fundo do rio para a superfície terrestre:

> [...] no final da tarde ele fez uma reunião com o pessoal, e perguntou se o queriam acompanhar ele nesse mundo que ele tinha descoberto, aí disse que ele falou que quem tivesse a favor era pra levantar as mãos, quem não tivesse era pra ficar quieto, e assim, uma parte disse que concordou, e assim, ele fez a caravana dele de vir pra cá e aí veio (entrevista concedida por Hawakati Karajá em junho de 2003, na Aldeia Buridina apud PORTELA, 2006, p. 146).

A segunda narrativa é de Wahuka, onde destaca-se a existência de diferentes versões do mesmo mito. Nesse contexto, narra duas das mesmas, apontando elementos com os quais visa confirmar a veracidade das narrações, a saber:

> Na cultura Karajá, fala que o Karajá surgiu do fundo do rio, como lá era muito frio, aí tentaram procurar outro lugar, um lugar melhor, então assim descobriu um buraco na pedra e ele saiu, quando ele saiu, ele entrou no buraco pra baixo e saiu pra essa face, que era um buraco no meio da pedra, aí ele viu um lugar muito bonito, ele voltou e contou para os parentes lá no fundo do rio, então todo mundo achou de acordo que poderia ser um novo lugar, assim vieram. [...] E tem um segundo mito, que segundo ele, a esposa de um Karajá pediu pra que ele procurasse mel para comer, e na verdade ele andou muito e não encontrou mel, e chegou na beira de um lago muito grande e muito bonito porque ele se perdeu, aí ele chegou na beira desse lago e tava suado e foi tomar um banho, e quando ele mergulhou, que "boiou", já era na outra face, já não era naquele lugar onde ele estava antes (entrevista concedida por Wahuka Karajá em junho de 2013, na Aldeia Buridina apud PORTELA, 2006, p. 147).

Por fim, faz-se necessário destacar as cosmovisões dos entrevistados a respeito da história do surgimento de seu povo, quais sejam:

> [...] e diz que isso foi uma reunião perto de Macaúba, e muitos acreditam já ter estado nesse local, onde diz essa história, uns falam que é lenda, outros falam que foi verdade mesmo, que aconteceu, então de lá foi que dividiu cada família de ir para determinado lugar, então aí é que surgiu os Karajá, veio do fundo do rio. Não é lenda não (entrevista concedida por Hawakati Karajá, em junho de 2003, na Aldeia Buridina apud PORTELA, 2006, p. 149).

> [...] mito é diferente de lenda, então, pelo que eu vejo é que realmente existiu Karajá no fundo do rio, porque tem os seres da água, que

> segundo o pajé, sempre falou com a gente, e falam até hoje (entrevista concedida por Wahuka Karajá em junho de 2003, na Aldeia Buridina apud PORTELA, 2006, p. 149).

Rodrigues (2004, pp. 480-481), por sua vez, ao apresentar as narrativas míticas, partindo da cosmovisão Inÿ, ressalta que a vida em sociedade é consequência da curiosidade dos seres humanos em conhecer o novo. Nesse contexto, conta que os Karajá habitavam o fundo do Araguaia, o qual era considerado um lugar mágico e fechado, onde não havia morte nem trabalho, o tempo não passava, a comida era abundante, e a reprodução surgia de um processo mágico e sem contatos sexuais, de forma que os seres humanos não casavam entre si.

A autora ainda apresenta, com base no mito de origem, de que forma houve o "deslocamento" do fundo do Rio Araguaia para a superfície terrestre:

> Em um determinado momento, segundo o mito de origem, algumas dessas pessoas encontraram uma saída para o mundo em que vivemos agora e, atraídas principalmente pelo fascínio dos espaços amplos e abertos e pelas comidas novas que encontraram aqui, decidiram sair do fundo dos rios e habitar esse novo lugar, o ahana òbira. Aqui descobriram que o mundo não era mais encantado: o tempo passava, as pessoas morriam, era preciso trabalhar para comer e casar-se para garantir a reprodução do grupo. Os que ficaram no fundo dos rios transformaram-se nos Aruanãs, seres mascarados e mágicos que lá vivem até os dias de hoje (RODRIGUES, 2004, p. 481).

Diante disso, pode-se afirmar que o surgimento do povo Inÿ Karajá de Buridina se deu na Ilha do Bananal, abaixo do Rio Araguaia, cujo momento histórico se comprova mediante uma pluralidade de narrativas, histórias e até mesmo mitos extraídos das etnografias consultadas. Cada narrativa se constrói a partir do contexto social, político e cultural que seu autor se insere, portanto, como se viu, podem existir divergências entre elas.

Porém, uma vez que o problema abordado é de natureza jurídica, o que se pretende ressaltar na presente seção é a ocupação indígena pré-colonial do território de Buridina. Como, por exemplo, destacado na narrativa apresentada por Toral (1992), os Karajá se vinculam imemorialmente a um lugar no Rio Araguaia denominado *Inysèdyna*, próximo à ponta norte da Ilha do Bananal, o que comprova a sua pré-existência aos Estados Federados, bem como corrobora a ideia de que a cidade de Aruanã – GO está sobreposta à Terra Indígena, pertencendo o território, portanto, ao povo Inÿ Karajá de Buridina.

1.4. O Encontro com o Outro: a Categoria Fronteira

"Fronteira" é uma categoria histórica utilizada por José de Souza Martins, por meio da qual apresenta o contexto do conflito existente no Brasil diante das frentes pioneira e de expansão, onde os povos indígenas, dentre os demais povos do campo e comunidades tradicionais[27], se viram em um processo de encontros e desencontros, devido a tempos, concepções, mentalidades e objetivos diversos.

Os povos indígenas estão inseridos na fronteira, uma vez que a mesma é essencialmente o lugar de alteridade no conflito social, isto é, o conflito faz com que a fronteira seja fundamentalmente um lugar de descoberta do outro e de desencontro. Nesse contexto, compreende-se por conflito social específico dos povos indígenas o de luta pela terra (MARTINS, 1996, pp. 26-27).

Diante disso, e com base em uma realidade concreta, pode-se afirmar que o momento em que houve o encontro entre os povos indígenas do território brasileiro e os europeus, remete a um processo que desencadeou mais encontros, contudo, também, desencontros, em razão de realidades social, cultural, econômica e politicamente diversas.

Tais encontros e desencontros, assim, representam a História da fronteira no Brasil. Contudo, para melhor compreensão da referida categoria, além de se esclarecer o momento e o contexto em que esteve (e está, no mundo contemporâneo) inserida, faz-se necessário apresentar dois períodos importantes: a frente pioneira e a frente de expansão.

A frente pioneira diz respeito à concepção implícita de que na fronteira o novo é criado, assim como surge nova sociabilidade, com base no mercado e na contratualidade das relações sociais. Tal concepção transcende a ideia de deslocamento da população sobre territórios novos - como defendiam os que a utilizaram no Brasil- e refere-se, também, à situação espacial e social que leva à modernização, à mudança da/na sociedade (MARTINS, 1996, p. 29).

Já a frente de expansão, segundo Martins (1996, p. 37), quando referente à realidade indígena nacional, não gera repercussão somente por colocar o indígena diante de uma humanidade diversa, a dos "civilizados", como também gera impactos nas configurações espaciais de seus territórios e nas suas relações sociais com outros povos, inclusive de

[27] "Quando falamos em comunidades tradicionais, incluímos neste conceito não apenas as comunidades indígenas, como também outras populações que vivem em estreita relação com o ambiente natural, dependendo de seus recursos naturais para a sua reprodução sócio-cultural, por meio de atividades de baixo impacto ambiental: são as comunidades extrativistas, de pescadores, remanescentes de quilombos, etc." (SANTILLI, 2002, p. 168).

comunidades tidas como “inimigas”. Tais modificações geram muitas perdas, não apenas do território, como também de vidas e de elementos culturais.

Nesse contexto, Martins, visando exemplificar o avanço da frente de expansão sobre a realidade indígena, apresenta o caso do povo Asurini do Xingu, a saber:

> Os Asurini do Xingu não só estavam sendo acossados pelos civilizados desde o século passado, como também por tribos vizinhas e inimigas que os atacaram várias vezes e os forçaram a deslocar-se em diferentes ocasiões. Foram expulsos do Ipixuna pelos Araweté, que por sua vez estavam sendo atacados pelo Kayapó-Xikrin e pelos Parakanan (MARTINS, 1996, p. 37).

Assim, quando se fala em fronteira, compreende-se que os povos indígenas, em meio ao processo de colonização, sofreram uma série impactos no que tange à sua liberdade, ao reconhecimento de suas organizações sociais, usos, costumes, tradições, bem como suas próprias cosmovisões e formas de ocupação, organização e configuração do território. Além disso, os conflitos não se limitavam à relação dicotômica com os colonizadores, abrangendo, também, as relações entre eles mesmos.

Para Maria Geralda de Almeida (2005), a fronteira, nesse sentido, tem relação direta com o território, as territorialidades e as identidades. Assim, as fronteiras dizem respeito a uma noção mais do que espacial de território, abrangendo a ideia de construção de novas territorialidades e ressurgimento de novas identidades, ou seja, o território como espaço identitário.

Desse modo, pode-se afirmar que a expansão da fronteira no Brasil foi um processo de grande destaque na história indígena, uma vez que tal momento, ao representar o período de encontros e desencontros e de configuração substancial e ocupação do território, marcou não só a formação do Brasil, como também o papel dos povos indígenas nesse contexto e de que maneira suas vidas foram impactadas.

Com isso, cabe o destaque de duas situações: a inserção social dos povos indígenas e a conflitualidade existente na mesma. Ambas conjunturas são verificadas na história dos 254[28] povos indígenas existentes no Brasil, ainda que de maneiras diferentes.

Desde o Brasil-Colônia, os povos indígenas têm sido dizimados, exterminados e silenciados. Com a invasão, os europeus, além de terem imposto suas concepções e visões de

[28] De acordo com o Instituto Socioambiental (ISA), até a última atualização de dados, realizada em 23 de agosto de 2018, há no Brasil 254 povos indígenas. Disponível: https://pib.socioambiental.org/pt/Quadro_Geral_dos_Povos. Acesso em: 5 nov. 2018.

mundo e de vida, desconsideraram toda e qualquer territorialidade[29] e cosmovisão indígena já existentes em âmbito nacional:

> A invasão, conquista e colonização das Américas desconheceram qualquer conceito indígena de territorialidade e investiram contra povos, dividindo-os, impondo-lhes inimizades imaginadas e falsas alianças forçadas (SOUZA FILHO, 1998, p. 45).

Contudo, há muito o que se destacar, quando se fala no período denominado descobrimento[30]. Ao adentrarem a cidade de Porto Seguro (Bahia), os portugueses já se depararam com uma estrutura dual fortemente marcada, ou seja, além da diversidade cultural e de organizações social, política e economicamente diversas, já havia uma separação entre os diversos povos indígenas que ali já há muito habitavam:

> O povo que Cabral veio encontrar na costa da Bahia era chamado Tupiniquim e pertencia à grande família Tupinambá, tronco tupi-guarani, que ocupava quase todo o litoral.
> Eram recém-chegados à costa, de onde expulsaram as tribos inimigas, com exceção de alguns grupos, encaminhando-as para o sertão. Os tupi transmitiram aos primeiros cronistas e aos jesuítas a noção de que o mundo indígena se dividia em dois grandes blocos: o dos que falavam sua língua e praticavam seus costumes e o de seus contrários, chamados *tapuia*, o que quer dizer escravo. Essa divisão dos índios do Brasil em *tupi* e *tapuia* prevaleceu muito tempo e servia para distinguir os grupos do litoral daqueles do sertão (RIBEIRO, 1997, p. 19, grifo do autor).

Segundo relatos de cronistas e missionários da época, os primeiros grupos indígenas tupi-guarani a entrarem em contato com os portugueses, franceses e holandeses na costa, nos

[29] Para André Viana da Cruz: "A compreensão da territorialidade pressupõe um diálogo intercultural que reconheça os processos contínuos de produção de significados e significantes. A pluralidade cultural implica na possibilidade da pluralidade jurídica" (CRUZ, 2017, p. 199).

[30] A crítica ao termo "descobrimento" justifica-se pela escolha teórico-metodológica da presente pesquisa. Para melhor compreensão, destaca-se a abordagem de Carlos Frederico Marés de Souza Filho, em sua obra "O Renascer dos Povos Indígenas para o Direito", sobre a origem e as raízes históricas da expressão "descobrimento" e afins, justificando que tais denominações foram utilizadas de formas diferentes pelos espanhóis e pelos portugueses, a saber: "Talvez esta diferença dos primeiros contatos fez com que os espanhóis não hesitassem em chamar esta nova realidade de conquista, mesmo depois de ter sido proibido por bula real. Os portugueses não, sempre usaram o termo achamento e descobrimento. Isto reflete não apenas um estado de espírito, mas a realidade de confronto. Os espanhóis foram muito mais brutais e os portugueses mais sutis, os espanhóis mais críticos, inclusive autocríticos, os portugueses mais dissimulados, apesar do resultado prático ter sido o mesmo, o extermínio de povos, a dominação e o exercício da crueldade. É verdade também que os espanhóis encontraram povos mais preparados para enfrenta-los, com os incas, os astecas, os muíscas, os mapuches. A tática de enfrentamento, entretanto, sempre foi a mesma, aliar-se a um povo pra enfrentar o outro e depois dizimar o aliado, gerar e incentivar cizânia" (SOUZA FILHO, 1998, p. 29).

séculos XVI e XVII, foram os Tupinambá (nome genérico). Além disso, foi o povo que mais influenciou na formação da sociedade brasileira (RIBEIRO, 1997, pp. 20-22).

Um dos processos que marcaram esse período de formação da sociedade foram as migrações históricas dos tupi-guarani, cujos registros foram documentados pelos portugueses. Tais migrações ocorreram por uma série de fatores, a saber: a fuga à escravidão pelos colonizadores brancos; o modo de ser e viver dos tupi, vinculado à necessidade de locomoção em busca de novas terras para cultivar; e, por fim, a busca pelo "paraíso terrestre", ou seja, por um lugar, no interior do sertão ou além do mar, onde não haja males nem sofrimento, mas somente farturas e sentimentos bons (RIBEIRO, 1997, p. 22).

Contudo, embora tais migrações tenham sido presenciadas e devidamente documentadas, ao se tratar da demografia dos indígenas do Brasil Pré-Colombiano, segundo Berta Ribeiro (1997, p. 28), verificam-se tanto dificuldades metodológicas, como precariedade de dados históricos em tal contexto, o que impossibilita uma homogeneização de opiniões quanto às informações populacionais[31] da época da invasão europeia:

> A avaliação mais baixa dos chamados estudos "clássicos" é de 8 milhões e 400 mil índios e, a mais alta, de 40 a 50 milhões, para toda a América. Se aceitarmos essa última estimativa, verificaremos que, em quatro séculos, a população nativa americana foi reduzida a um oitavo do montante original. Estudos recentes, porém, mostram que o descenso foi muito mais drástico, devido principalmente à incidência de doenças antes desconhecidas (varíola, gripe, sarampo tuberculose, sífilis, etc.) e ao rigor da escravidão (RIBEIRO, 1997, p. 28).

Porém, o que se destaca e interessa à presente pesquisa são os impactos surgidos na fronteira, e de que maneira os mesmos refletiram na vida dos povos indígenas, cujas formas de organização social, política e territorial foram influenciadas sobretudo pela colonização, tendo se intensificado historicamente em razão do poder colonial que passou a vigorar no território brasileiro.

Nesse sentido, Darcy Ribeiro (2006, pp. 38-39), ao abordar o enfrentamento dos mundos, contextualiza tais encontros, afirmando que os mesmos se deram sob perspectivas

[31] "A maior crítica dos estudiosos de demografia histórica americana às avaliações antigas é a de que elas não levaram em conta testemunhos, como o do Padre Bartolomeu de Las Casas, que responsabilizou os espanhóis pelo genocídio de 40 milhões de índios em apenas 60 anos. Outra restrição feita pelos antropólogos modernos é não terem os chamados "clássicos" levado em consideração os efeitos das epidemias sobre povos sem defesas orgânicas contra nossos vírus e bacilos" (RIBEIRO, 1997, p. 28).

diversas, ou seja, inicialmente com o sentimento de espanto pelo desconhecido, posteriormente com o de tristeza, em razão da barbárie que veio a se instaurar após a chegada do outro.

Ao se tratar especificamente da conflitualidade existente após a instauração da referida barbárie, Ribeiro salienta que, no entanto, os diversos povos indígenas jamais deixaram de defender o seu modo de criar, fazer, viver e ser:

> Frente à invasão europeia, os índios defenderam até o limite possível seu modo de ser e de viver. Sobretudo depois de perderem as ilusões dos primeiros contatos pacíficos, quando perceberam que a submissão ao invasor representava sua desumanização como bestas de carga. Nesse conflito de vida ou morte, os índios de um lado e os colonizadores do outro punham todas as suas energias, armas e astúcias (RIBEIRO, 2006, p. 44).

Desse modo, ainda que sob diferentes perspectivas e estratégias de enfrentamento, tais povos têm lutado constantemente ao longo da História, independentemente das circunstâncias e conjunturas políticas. Assim, frente ao conflito[32] existente na fronteira, a luta desde tempos coloniais tem sido a resposta.

Os encontros e desencontros existentes na fronteira vão além das contradições da diversidade de modos de criar, fazer, viver e ser. Nesse viés, tratando-se da questão agrária goiana, imprescindível é o destaque à expansão da frente agrícola, uma vez que tal processo configurou substancialmente a estrutura fundiária da região, sobretudo no território aruanense, consequentemente, influenciando e gerando impactos na vida concreta indígena, principalmente ao povo Inÿ Karajá.

Julio Cezar Melatti assinala de maneira pontual tal momento, destacando realidades específicas onde os impactos da expansão da frente agrícola foram além das diferentes formas de pensar, influenciando sobretudo nos próprios direitos territoriais indígenas, como se vê:

> Um exemplo desse tipo de frente foi aquela que avançou nos fins do século XVIII pelo vale do Itapecuru, no Maranhão, dedicada ao plantio de algodão e do arroz. Além de tomar terras aos índios, os cultivadores da região os aproveitaram como mão-de-obra escrava ou quase escrava. Outro exemplo de frente agrícola foi a que se formou em certos pontos do litoral brasileiro, ainda no século XVI, quando o interesse pelo pau-brasil começou a ceder lugar à cana-de-açúcar [...] Outra frente agrícola

[32] Entende-se por conflito o "momento em que as contradições se mostram em estado prático e, como tal, são momentos privilegiados para ampliarmos o conhecimento sobre o mundo, sobre cada situação. No conflito, pelo menos duas visões sobre um determinado problema se oferecem" (PORTO-GONÇALVES, 2017, p. 77).

> seria a dos colonos alemães em Santa Catarina, que entrou em choque com os índios xoclengues (MELATTI, 2014).

A fronteira enquanto lugar de conflito e de alteridade, bem como de conflitualidade indígena, reproduziu uma série de problemas de inadaptação dos povos indígenas aos sistemas organizacionais impostos pelos invasores. Berta Ribeiro (2013), partindo da perspectiva antropológica de Darcy Ribeiro (1970), reconstrói, sistematiza e resume tais problemas, enfatizando, sobretudo, que aos mesmos se deveria acrescentar o despreparo biológico para enfrentamento das doenças da sociedade não indígena.

Segundo a autora, pode-se afirmar que os referidos problemas são gerados diante de 5 (cinco) situações comuns que caracterizam os sistemas organizacionais indígenas, a saber: 1) a distinção genérica (porém não essencial) de comunidades indígenas se dá por determinados caracteres somáticos; 2) o compartilhamento de expressões culturais diferentes da sociedade não-indígena; 3) o vínculo à terra e ao território comum, cuja posse e exploração autônoma são requisitos para a sua sobrevivência étnica; 4) a existência de lideranças próprias, sem representação a nível nacional; 5) o reconhecimento formal pelo Estado de seus direitos enquanto minoria étnica não anula a violação dos mesmos na prática, em razão do conflito com os interesses locais ou regionais (RIBEIRO, 2013, pp. 174-175).

Ao se tratar especificamente da vida concreta do povo Inÿ Karajá, destacam-se os momentos que marcaram a expansão da fronteira não apenas no contexto territorial aruanense, mas desde o período de habitação da Ilha do Bananal, a qual, segundo narrativas míticas, crônicas e relatos de pesquisadores, remete ao local de sua primeira morada.

Marciléia Oliveira Bispo, em sua tese de doutorado, ao abordar as territorialidades indígenas formadas no seio da Ilha do Bananal, ressalta o período de encontro entre estas com a população regional, afirmando que o mesmo ocorreu de maneira mais intensa, sobretudo ao lado dos Javaé, nas primeiras décadas do século XX, pelos mineradores que, à época, buscavam por cristal de rocha, e criadores de gado com origem predominante do Maranhão, Piauí e Goiás (BISPO, 2012, p. 29).

A expansão das frentes pastoris e agrícolas no médio Araguaia torna-se mais intensa na década de 1950, devido à "pacificação" dos Xavante e dos impactos da Marcha para o Oeste[33]. Ademais, com as construções de Goiânia na década de 1930 e de Brasília, ao final da

[33] Nesse sentido, de suma importância são as reflexões de Ariovaldo Umbelino de Oliveira: "[...] o Estado e o capital privado sempre deram as mãos. O capital privado, através da venda da terra aos camponeses, procura, por um lado, realizar, extrair a renda da terra e, por outro, simultaneamente, ir formando os "viveiros de mão-de-obra" para seus projetos de exploração capitalista da terra. O Estado, por sua vez, tem ficado com a tarefa de buscar

década de 1950, o fluxo migratório para o Brasil central também vem a se expandir (BISPO, 2012, p. 30).

A incorporação da Ilha do Bananal ao sistema econômico brasileiro, portanto, ocorre a partir da Marcha para o Oeste, projeto realizado pelo Governo Federal, pelo então presidente Getúlio Vargas, a partir de 1938, com o objetivo de ocupar e desenvolver[34] o interior do Brasil, o qual estabeleceu metas para execução do mesmo, estando uma delas voltada para o "desenvolvimento" da região do Araguaia, mediante programa denominado Operação Bananal (BISPO, 2012, p. 30).

Durante o governo Juscelino Kubitschek, a Ilha do Bananal e o Araguaia tornaram-se pontos estratégicos para a ocupação do interior do Brasil. Destaca-se, nesse contexto, a título de exemplo, o fato de, mediante a busca pela expansão da frente agropecuária e pelo estímulo ao turismo, a Ilha do Bananal tenha se transformado em Unidade de Conservação, inserida na categoria de Parque Nacional[35], e um hotel de luxo, chamado Hotel JK, sido construído ao lado da aldeia Karajá de Santa Isabel (BISPO, 2012, p. 30).

Ademais, Bispo (2009) faz uma análise das territorialidades desenvolvidas nesse contexto, e ao abordar o conceito de território, destaca que, ao se tratar da Ilha do Bananal, alguns indígenas a representam como sendo a história de cada um, ou seja, cada grupo indígena tendo fundado a sua própria aldeia para morar, representando, portanto, a sua própria história (BISPO, 2009, p. 80).

Diante disso, conclui a sua análise afirmando que:

> [...] as territorialidades promovem disputa de grupos que tentam manter a sua identidade, o que gera conflitos. Isso associado às representações com diferentes significações que podem motivar, influenciar, modificar

conter as tensões sociais e, nesse processo, tem feito dos projetos de colonização "válvula de escape" das áreas de tensão social. Assim tem sido historicamente a "marcha para o Oeste" e a colonização na fronteira" (OLIVEIRA, 2016, p. 158).

[34] Para compreensão do verbo "desenvolver" aqui empregado, imprescindíveis são as considerações de Ramón Grosfoguel, que trabalha questões relacionadas ao desenvolvimentismo e à modernidade no contexto latino-americano, na perspectiva teórica descolonial, a saber: "O desenvolvimentismo tornou-se uma ideologia global da economia mundial capitalista. Na periferia latino-americana, essas ideias foram apropriadas no final do século XVIII pelas elites crioulas espanholas, que as adaptaram à sua própria agenda. Uma vez que a maioria das elites estava ligada a uma classe agrária de proprietários de terras, que produzia bens através de formas compulsórias de trabalho para vender com obtenção de lucro no mercado mundial, elas eram muito ecléticas em sua seleção das ideias do Iluminismo que desejavam utilizar" (GROSFOGUEL, 2018, p. 12).

[35] "A partir de 1959, pelo Decreto nº 47,570 de 31.12.1959, a Ilha do Bananal se transformou em Parque Nacional do Araguaia, legalizado pelo presidente Juscelino Kubitschek de Oliveira. A partir de sua criação, no entanto, a área foi sofrendo reduções para a criação das Terras Indígenas, pois o interior da ilha, antes mesmo desta se tornar parque, era habitado por indígenas e a presença deles serviu como fundamento do Parque Nacional (PARNA) do Araguaia" (BISPO, 2009, p. 75).

> e justificar atitudes, atos e ações de resistência, defesa e reconhecimento provocam novas territorialidades (BISPO, 2009, p. 83).

Com o povo Inÿ Karajá de Aruanã não poderia ter sido diferente. O próprio contexto de etnogênese tem justificativas que remetem ao período da expansão da fronteira agrícola. Rocha (2008), ao abordar os processos de territorialização decorrentes das relações de encontros e desencontros entre os indígenas de Aruanã e a população não-indígena local, faz uma historiografia a respeito das identidades e fronteiras étnicas que se verificam no percurso do povo Inÿ Karajá, sob um recorte temporal de 1868 até 1958, destacando momentos em que o referido povo se viu em um processo de alteridade, ou seja, na fronteira, com a sociedade não-indígena, em razão da imposição e da construção de novas territorialidades que ignoraram o seu modo de ser e a sua própria ocupação territorial já existente.

Em 1868, o general Couto de Magalhães, ao estabelecer a navegação a vapor no Araguaia, veio a utilizar os Karajá da região como força de trabalho em tal processo. Em seguida, com a construção do Presídio de Leopoldina – momento em que surge um povoado com o mesmo nome -, a presença indígena evidencia-se nas proximidades do mesmo (ROCHA, 2008, p. 124).

Diante disso, em 1940, segundo relatos de moradores de Aruanã e de Buridina, verifica-se o período de grande vigor da aldeia, que era considerada a maior das aldeias Karajá. Porém, em seguida, com os processos desenvolvimentistas e a expansão da fronteira, o povo Inÿ Karajá foi submetido à uma constante redução populacional. Isso se deve às doenças, divergências internas e pressão territorial das frentes agropastoris e da expansão do núcleo urbano de Aruanã (ROCHA, 2008, p. 124).

Destarte, as frentes de expansão agrícola e pastoris, além de representarem processos de encontros e desencontros, de alteridade, de lugares que recepcionam o conflito social, foram além, uma vez que, ao se tratar da vida concreta do povo Inÿ Karajá, ignoraram toda e qualquer noção de territorialidade indígena existente, bem como as cosmovisões de terra e de território, ocasionando uma série de problemas sociais.

1.5. O Perfil Jurídico, Antropológico e Sociológico da Demarcação da Terra Indígena Karajá de Aruanã I

A fim de identificar o perfil do reconhecimento territorial de Buridina, a presente seção apresenta elementos da perspectiva jurídica, sociológica e antropológica delineada nas fases de identificação e de delimitação do processo demarcatório da terra indígena Karajá de

Aruanã I. Para tanto, fundamenta-se nos dados coletados por meio do acesso aos autos do processo n. 1998.35.00.003575-3, que tramita no Tribunal Regional Federal da 1ª Região desde junho de 2003 (dezesseis anos), cuidando-se de Ação Civil Pública ajuizada pelo Ministério Público Federal em 1988 visando a demarcação da referida TI.

O processo de reconhecimento territorial do povo Inÿ Karajá de Aruanã foi marcado por certa complexidade, resultando do envolvimento de múltiplos atores sociais, bem como do contexto sócio-geográfico em que se inserem, ou seja, em razão de sua condição citadina, a cidade está sobreposta ao seu território.

Os casos de ressurgimento étnico de grupos indígenas no Brasil, vinculados ao contexto de etnogênese, têm aumentado nos últimos tempos, em razão da emergência de novas identidades, bem como da reinvenção de etnias já reconhecidas. Tal conjuntura abrange as realidades indígenas urbanas[36], dentre as quais se identifica a situação de Buridina.

Desde o relatório de viagem de 19 de junho de 1987, elaborado por Emi de Paula e Sousa, à época Técnico de Indigenismo da FUNAI, falava-se na necessidade de regularização da terra indígena do povo Inÿ Karajá. Com isso, identificou-se tanto a necessidade do reconhecimento jurídico do território, como a vontade da comunidade, que apontava para a imprescindibilidade de garantia do acesso à mesma.

Antes da instauração do processo de identificação da área indígena, muitos acontecimentos contribuíram para que o reconhecimento territorial fosse de extrema complexidade. A construção de um hotel foi um deles. Contudo, foi o que pressionou, também, que o Estado tomasse alguma posição, uma vez que foi solicitado pelo Servidor Sérgio de Campos ao Procurador-Geral a instauração dos estudos da referida TI.

Em 27 de novembro de 1991, o Cacique Hawakati Karajá, envia carta[37] ao Presidente da FUNAI, à época, Sidney Ponsuelo, reivindicando pela regularização fundiária do território e apresentando os reflexos da irregularidade jurídica da terra, como a insuficiência do espaço geográfico frente ao crescimento demográfico e ao desenvolvimento da roça, a constante perda do desenvolvimento da língua materna por moradores, o conflito com a cidade que veio

[36] Entre tais realidades urbanas, embora os casos do Nordeste tenham sido mais intensos no Brasil, há que se destacar, também, o contexto paulistano, onde, segundo Stephen G. Baines, há uma estimativa de mais de 1.000 Pankararu, do estado de Pernambuco, que desenvolvem a sua territorialidade em favelas, como a Real Parque e Paraisópolis, no bairro Morumbi. A migração dos Pankaruru teve início aproximadamente de cerca de 2.200 km para a cidade de São Paulo, após a invasão de populações rurais não indígenas às suas terras, em Tacaratu, interior de Pernambuco (BAINES, 2001, p. 16).

[37] Ver Anexo 2.

a invadir a TI, bem como a violência decorrente da destruição do cemitério, elemento fundamental para a sobrevivência cultural Inÿ Karajá.

Já em 27 de fevereiro de 1992, quatro anos após a promulgação da Constituição que reconheceu expressamente os direitos territoriais indígenas, foi protocolada no Ministério Público Federal, em Goiânia, uma representação contra a FUNAI, solicitando a tomada de medidas administrativas para a regularização da área dos Karajá (LIMA FILHO, 2005, p. 328).

Em 13 de maio do mesmo ano, em atendimento à solicitação da Antropóloga Patrícia de Mendonça Rodrigues, a Servidora Idelma Muniz de Alvarenga, anexa ao processo o laudo antropológico datado de fevereiro de 1992, elaborado por Manuel Ferreira Lima Filho, no qual, antes mesmo da introdução que descreve os Karajá, apresenta o art. 231 e seus parágrafos 1º e 2º como fundamento jurídico do direito territorial, cuja efetivação se buscava mediante a solicitada regularização fundiária.

O referido laudo não ignorou as subjetividades e cosmovisões do povo Inÿ Karajá, sendo elaborado com sua efetiva participação nos estudos, tanto referente às informações históricas, como às que diziam respeito às áreas utilizadas para atividades específicas (plantio, organização social, etc.).

Em 14 de maio de 1992, Patrícia de Mendonça Rodrigues emite parecer a respeito do laudo, cuja conclusão reconhece a perspectiva indígena sobre a terra, ou seja, o território como espaço de sobrevivência física, social e cultural. Com isso, em 21 de maio de 1992, a antropóloga Silvia Regina Bragiolo Tafuri, em ratificação ao mesmo, solicita a inclusão das terras da comunidade na programação de identificação para o exercício de 1992, enfatizando a urgência do caso.

Em agosto do mesmo ano, a portaria 1.251/92 da presidência da FUNAI criou o Grupo Técnico interinstitucional para identificação da área, cuja coordenadora, a socióloga e servidora da FUNAI Eliana Maria Granado, em 30 de outubro, ao encaminhar o relatório final do trabalho, enfatiza a necessidade de regularização fundiária em razão do "equilíbrio sócio-econômico e cultural dos grupos indígenas". Uma das exigências ao GT era que a execução dos trabalhos de campo se desse no prazo de 04 dias, e a entrega dos relatórios em 30 dias. O tempo determinado, porém, foi insuficiente para a identificação técnica na íntegra, tendo o GT identificado tão-somente a área de moradia, o que impossibilitou a conclusão dos trabalhos.

Contudo, durante os trabalhos de campo, os Karajá demonstraram interesse e sugeriram a permuta de parte da área de moradia, isto é, onde haviam edificações, por outra no

estado de Goiás, na antiga fazenda Aricá, a qual igualmente era em parte área de ocupação dos índios[38].

Em 26 de janeiro de 1993, foi emitido parecer pela antropóloga Silvia Regina Bragiolo Tafuri, onde aponta a ilegalidade do Relatório de Identificação da área indígena Karajá de Aruanã, sob a justificativa de que a proposta do GT seria desprovida de suporte legal e incoerente, uma vez que parte da área indígena colocada à disposição para permuta, por encontrar-se ocupada por não-indígenas e edificações da prefeitura de Aruanã não estaria de acordo com o art. 231, § 4º da Constituição, que estabelece que as terras indígenas, sendo inalienáveis, indisponíveis e imprescritíveis, não podendo ser objeto de qualquer ato ou negócio jurídico.

Com o Parecer, uma vez que o Estado, representado pela FUNAI, alegou incoerência e ilegalidade no pedido dos indígenas, destaca-se mais uma situação em que as autonomias jurídicas e políticas dos indígenas continuam subordinadas ao Poder estatal. Partindo da perspectiva de Héctor Díaz-Polanco (1998), o modelo de Estado vigente na América Latina, influenciado pelo neoliberalismo e pelo eurocentrismo, ainda reproduz a relação dicotômica entre individualidade e coletividade, onde a vontade proprietária, capitalista e individual prevalece e tem controle das decisões, apesar do reconhecimento jurídico das autonomias jurídicas e políticas indígenas. Isso também se justifica pela legitimidade de tão-somente uma fonte normativa pelo Estado brasileiro.

A resposta do Parecer indicou a existência de "amadorismo" e inobservância metodológica nos trabalhos do GT, além de apontar que o Relatório constituía reprodução quase integral do laudo antropológico desenvolvido por Manuel Ferreira Lima Filho em 1992, resultado de suas pesquisas bibliográficas e de campo junto à comunidade.

Em resposta às alegações de Silvia Regina Bragiolo Tafuri, Manuel Lima Filho, em 8 de março de 1993, encaminhou ao Administrador Regional da FUNAI, em Goiânia – GO, Juracy Coelho de Oliveira, documento com suas razões e informações sobre o procedimento metodológico utilizado, sob a justificativa de que o levantamento priorizou apresentar as sugestões e as vontades dos Karajá, visando o respeito à sua voz e a garantia de suas autonomias (jurídicas e políticas), cosmovisões e subjetividades, ainda que verificada a incoerência com os critérios legais referentes à inalienabilidade de terras consideradas bens da União.

Em 01 de abril de 1993, o presidente da FUNAI nomeia novo GT, a fim de complementar os trabalhos, conforme o estabelecido pela Portaria n. PP 1251/92 de 24/08/92,

[38] Ver Anexo 3.

de identificação e delimitação da área indígena Karajá de Aruanã I, sob a coordenação de Manuel Lima Filho, com a participação de Doralício Dornelas da Costa, Luciano Alves Pequeno e Joaquim Augusto D'eça de Oliveira. Tal nomeação determinava a revisão dos limites da área, no prazo de dois dias para a execução dos trabalhos de campo e quinze dias para a entrega do relatório final. E assim foi feito.

Em resposta ao encaminhamento, Manuel Lima Filho, em 07 de abril do mesmo ano, apresentou o relatório do trabalho realizado pelo GT, no qual constava a identificação de três áreas de terras dos Karajá, referentes à situação fundiária, utilização, área construída, área ocupada por não-índios e o envolvimento de dois estados da Federação.

Foram ressaltados pontos importantes, como: a existência de respaldo científico antropológico, arqueológico e histórico dos trabalhos realizados pelo GT anterior; a confirmação dos limites territoriais anteriormente identificados pelos próprios indígenas; e os impactos da expansão rural de Aruanã e a especulação imobiliária causada pela intensificação no turismo, na TI e na vida do povo Inÿ Karajá de Buridina. Também foram identificados lotes vagos como áreas contíguas à aldeia, os quais foram reivindicados pela comunidade como área de reintegração de posse imediata, onde os indígenas demonstraram a pretensão de construção de novas casas de moradia e de uma escola bilíngue.

Uma das alegações do GT merece destaque: "[...] é a cidade que se encontra encravada em território indígena e não o contrário". Tal afirmação justifica uma das possibilidades jurídicas de ampliação territorial que defende o presente trabalho, uma vez que demonstra a quem pertence o direito originário à terra em reconhecimento.

Ao decorrer do processo, diversas situações foram desencadeadas, como, a título de exemplo, mais uma designação de GT para fins de complementação de trabalhos em 11 de agosto de 1993, em razão da identificação de território Karajá no Estado de Mato Grosso, além do Decreto n. 1775 de 1996, que instituiu o contraditório como fase do procedimento administrativo de demarcação, revogando as portarias e estabelecendo a concessão de novos prazos, no aguardo de contestações, as quais não foram protocoladas.

No mesmo ano, mais precisamente em 5 de junho, advogados de 11 ocupantes (físicos e jurídicos) solicitaram ao Ministro da Justiça nulidade e revogação do processo de identificação das terras dos Karajá de Aruanã I (referentes à moradia), o que dificultou mais ainda o andamento do processo (LIMA FILHO, 2005, p. 330).

Outras reivindicações contra o direito territorial Inÿ Karajá foram realizadas, tendo a FUNAI, em 1997, suspendido os trabalhos de demarcação. Porém, em 1999, com o processo

em tramitação, as terras dos Karajá de Aruanã foram registradas em cartório como da União, concluindo a demarcação (LIMA FILHO, 2005, pp. 330-332).

Diante disso, pode-se chegar às seguintes conclusões: 1) As fases de identificação e de delimitação do procedimento administrativo tentaram observar e respeitar as cosmovisões e autonomias indígenas, mediante a efetiva participação da comunidade, porém, em razão disso, gerou entraves para tanto, em razão da racionalidade colonial do Estado; 2) Apesar do Direito brasileiro - embora monista - reconhecer os direitos indígenas, o problema da inefetividade continua presente; 3) Portanto, verifica-se a existência da colonialidade do poder no Estado brasileiro nos processos demarcatórios de terras indígenas, mediante a manutenção da herança colonial na reprodução de relações de dominação e exploração.

2. O DIREITO À AMPLIAÇÃO DO TERRITÓRIO DO POVO INY KARAJÁ DE BURIDINA

2.1. Considerações iniciais

As decisões das instituições estatais brasileiras historicamente têm sido um enfrentamento para os povos indígenas, e isso se reflete na negação às suas autonomias, cosmovisões e identidades étnicas, ainda que, a partir de 1988, com a promulgação da Constituição em vigor, seus direitos territoriais, sociais e culturais tenham sido reconhecidos e positivados.

Essa postura institucional do Estado brasileiro, seja no Poder Executivo, seja no Judiciário, seja em âmbito Legislativo, tem (re)produzido a negação das subjetividades indígenas nos processos jurídicos, políticos e sociais. Tal negação é consequência, também, da consolidação do modelo hegemônico de matriz liberal-individualista, capitalista e proprietária de Direito em um contexto não correspondente ao referido padrão, ou seja, em um contexto latino-americano.

A submissão dos grupos sociais considerados minorias, por motivos étnicos, raciais, de classe e/ou gênero/orientação sexual, ao projeto neoliberal, com base epistêmica no pensamento do Norte global, tem gerado uma série de hierarquias, desigualdades, silenciamentos e violações de direitos.

Ao mesmo tempo em que esse modelo hegemônico configura o Estado brasileiro e suas instituições, contribui, também, para a inefetividade dos direitos reconhecidos pelo próprio ordenamento jurídico, bem como para a consolidação das hierarquias raciais, étnicas e sociais. A título de exemplo, têm-se os artigos 231 e 216 da CRFB/88, o primeiro referente aos direitos territoriais, e o segundo aos culturais.

A inefetividade do art. 231 ocorre todas as vezes que o Estado é omisso ou moroso diante dos conflitos de lutas por terra e território, e até mesmo ao longo da tramitação dos processos demarcatórios de terras indígenas. Tal inefetividade reproduz mais do que a negação de um direito, pois se expressa sob a morte física, social e cultural dos povos, dada a perspectiva indígena sobre a terra.

O art. 216, por sua vez, é violado todas as vezes que as cosmovisões indígenas são ignoradas nas tomadas de decisões, ou seja, todas as vezes que o Estado brasileiro, mediante uma relação hierárquica, considera o pensamento e o modelo do Norte global superior aos

múltiplos projetos e experiências de grupos sociais existentes em âmbito nacional, e faz com que a diversidade dos modos de criar, fazer e viver seja, igualmente, apagada e negada.

O povo Inÿ Karajá de Buridina, inserido nesse cenário de expropriação territorial, tem enfrentado historicamente os impactos da redução de seu território. Embora suas terras tenham sido identificadas e seus limites territoriais demarcados e homologados, diante do contexto em que se desenvolveu a tramitação do processo, somado às necessidades e demandas por parte da comunidade, as estratégias de enfrentamento têm sido (re)criadas diária e constantemente.

Ademais, a luta desse povo abrange uma dualidade, uma vez que não se trata "apenas" de demandas territoriais, dado o seu contexto de etnogênese, como também se trata do enfrentamento à negação de suas subjetividades, autonomias e cosmovisões, situações que os levam à produção de novas territorialidades como estratégias de resistência. Resistir para ressurgir e se reafirmar etnicamente.

Diante disso, o presente capítulo pretende comprovar a necessidade do direito à ampliação territorial do povo Inÿ Karajá de Buridina, com base em dados referentes à vida concreta dos membros da comunidade, extraídos das etnografias consultadas como fontes secundárias da pesquisa.

Para tanto, a abordagem se desenvolve em quatro momentos: 1) O Território segundo a Cosmovisão Indígena; 2) Genocídios cotidianos: o desaparecimento étnico Inÿ Karajá; 3) O processo de ampliação territorial como reafirmação étnica Inÿ Karajá; 4) Fundamentos jurídicos da ampliação territorial.

2.2. O Território segundo a Cosmovisão Indígena

A perspectiva indígena sobre a terra abrange uma multiplicidade de fatores, uma vez que a mesma, diferentemente da concepção hegemônica vigente, não remete à ideia de propriedade privada, de cunho sobretudo civilista, mas sim a um conceito que engloba, além do caráter de coletividade da terra, vínculos sociais, culturais e espirituais.

Segundo essa perspectiva, a noção de terra vai além de sua gestão física, remetendo à ideia de território, cuja definição distingue-se da empregada pelo Direito brasileiro, uma vez que não se limita nem se reduz a um simples espaço geopolítico com as suas delimitações físicas. O território, segundo a cosmovisão indígena, admite outros significados, os quais podem se diferir em razão da coexistência de diversas identidades étnicas, abrangendo múltiplos fatores.

O Direito brasileiro, no entanto, ainda apresenta lacunas quanto à questão territorial indígena, ou seja, embora o texto constitucional de 1988 reconheça, garanta e proteja o direito às terras tradicionalmente ocupadas pelos indígenas, não há regulamentação jurídica da territorialidade segundo as cosmovisões dos mesmos - aspecto fundamental por se tratar dos vínculos de identidade étnica existentes na forma de ocupação do território.

O sistema jurídico brasileiro, influenciado pelo modelo europeu, historicamente tem reproduzido discursos e práticas coloniais, seja em suas definições e regulamentações, seja em suas decisões. Isso se deve ao colonialismo presente nas raízes históricas de formação das instituições estatais, cujo fim não significou o rompimento do paradigma colonial, uma vez que colonialidade do poder está presente até os dias atuais.

Tal colonialismo, cuja erradicação ocorreu simultaneamente ao "fim"[39] da colonização, permanece como herança colonial nas estruturas jurídicas, políticas, sociais, culturais, econômicas e epistêmicas presentes nas relações do sistema-mundo. É o que assinala Ramón Grosfoguel:

> Com a descolonização jurídico-política saímos de um período de "*colonialismo* global" para entrar num período de "*colonialidade* global". Embora as "administrações coloniais" tenham sido quase todas erradicadas e grande parte da periferia se tenha organizado politicamente em Estados independentes, os povos não-europeus continuam a viver sob a rude exploração e dominação europeia/euro-americana (GROSFOGUEL, 2008, p. 126, grifo do autor).

Diante disso, destaca-se a colonialidade do poder presente na América Latina como uma das principais responsáveis pela (re)produção das relações de dominação e exploração, bem como das desigualdades e hierarquias raciais, étnicas, sociais, sexuais/de gênero, culturais, epistêmicas, dentre outras.

Essas relações, ao reproduzirem a herança colonial, têm submetido determinados grupos sociais a condições de subalternização, uma vez que seus modos de vida não correspondem ao que o modelo hegemônico moderno-eurocêntrico definiu como

[39] Aqui destaca-se o substantivo "fim" justamente para reforçar a atenção para tal processo que, na realidade, distante de seu uso e valor semântico, não aconteceu. O modelo hegemônico contemporâneo continua a reproduzir relações e práticas de dominação e exploração política, epistêmica, sexual, econômica, social, racial, espiritual, cultural e étnica. Sendo assim, o sistema-mundo é, sobretudo, patriarcal, eurocêntrico e colonial. Com isso, pode-se afirmar que embora o período colonial cronologicamente já não exista, as formas de criar, fazer, viver, ser e amar são diariamente submetidas a estruturas advindas da colonização, logo, os sujeitos continuam submetidos à condição de colonizados. Em razão disso é que historicamente na América Latina as lutas continuam, seja no meio social, seja no epistêmico, cuja vertente teórica é adotada e defendida pelo presente trabalho.

hierarquicamente superior ou tão-somente legítimo. Entre esses grupos sociais, estão os povos indígenas, além de comunidades tradicionais, mulheres, negros e negras, comunidade lgbtq+, dentre outras minorias.

A respeito de tal modelo, de cunho moderno e eurocêntrico, sob a perspectiva teórica descolonial de Aníbal Quijano, destaca-se o seguinte:

> A elaboração intelectual do processo de modernidade produziu uma perspectiva de conhecimento e um modo de produzir conhecimento que demonstram o caráter do padrão mundial de poder: colonial/moderno, capitalista e eurocentrado. Essa perspectiva e modo concreto de produzir conhecimento se reconhecem como eurocentrismo. Eurocentrismo é, aqui, o nome de uma perspectiva de conhecimento cuja elaboração sistemática começou na Europa Ocidental antes de mediados do século XVII, ainda que algumas de suas raízes são sem dúvida mais velhas, ou mesmo antigas, e que nos séculos seguintes se tornou mundialmente hegemônica percorrendo o mesmo fluxo do domínio da Europa burguesa (QUIJANO, 2005, p. 126).

Modernidade e eurocentrismo, portanto, são processos que se vinculam de forma intrínseca, ou seja, o surgimento do primeiro possibilitou a gênese do segundo. A ideia de modernidade, assim, transcende a noção de lapso temporal, representando a (re)produção e a consolidação do poder eurocêntrico ou eurocentrado no sistema-mundo.

A história das relações de dominação e exploração desses sujeitos, portanto, tem início com o colonialismo, e se verifica até os dias atuais, em diferentes proporções. Os povos indígenas, nesse contexto, além de terem sido dizimados, massacrados e vítimas do crime de genocídio, têm sido vítimas de um sistema que nega e silencia o seu direito de ser como se é.

Portanto, embora sejam processos historicamente distintos, ou seja, desenvolvidos em momentos históricos diferentes, o colonialismo e a colonialidade[40] foram e são fatores determinantes para a consolidação de uma estrutura excludente, eurocêntrica, racista, patriarcal e sexista.

[40] Para compreender a diferença entre colonialismo e colonialidade, destacam-se as considerações de Ramón Grosfoguel: "É aqui que reside a pertinência da distinção entre "colonialismo" e "colonialidade". A colonialidade permite-nos 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. A expressão "colonialidade do poder" 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 e com a inscrição de migrantes do Terceiro Mundo na hierarquia étnico-racial das cidades metropolitanas globais. Os Estados-nação periféricos e os povos não-europeus vivem hoje sob o regime da "colonialidade global" imposto pelos Estados Unidos, através do Fundo Monetário Internacional (FMI), do Banco Mundial (BM), do Pentágono e da OTAN. As zonas periféricas mantêm-se numa situação colonial, ainda que já não estejam sujeitas a uma administração colonial" (GROSFOGUEL, 2008, p. 126).

Os povos indígenas, nesse sentido, são vítimas de tal colonialidade, seja do poder, seja do saber, uma vez que, ao se tratar do primeiro, é evidente a relação de tutela e de dominação ainda presente no Estado brasileiro nos processos jurídicos, políticos e sociais em que estão envolvidos. Já o segundo se verifica na hierarquização da ciência e do eurocentrismo, que silencia e deslegitima as demais formas de saberes e de conhecimentos.

A colonialidade, portanto, se desenvolve em múltiplas faces. Contudo, o que se destaca no presente trabalho é a dimensão da colonialidade nos processos de reconhecimento e definição de direitos e condutas mediante o silenciamento da voz/cosmovisão indígena, ainda que tais processos digam respeito aos seus territórios e às suas próprias vidas.

É o poder colonial. É o saber colonial. O fazer colonial. O que se quer dizer é que a colonialidade está presente não apenas quando se trata das relações desses povos com o Estado e suas instituições – delineadas sobretudo pela própria negação de suas subjetividades, cosmovisões e identidades étnicas -, mas também se verifica no processo de silenciamento de seus diferentes modos de criar, fazer e viver.

Compreendida tal relação, contextualiza-se de que maneira a hegemonia da ciência se consolidou e a mesma passou a ser considerada como verdade absoluta e fonte de respostas e soluções de todos os problemas de múltiplas sociedades, em detrimento à invisibilidade e à negação dos conhecimentos não-científicos, saberes nascidos no seio de comunidades culturalmente diversas, de povos que mantêm uma relação de respeito e igualdade com a Natureza, regimes de conhecimento vinculados sobretudo à ancestralidade de povos que historicamente (re)criam suas estratégias de luta e de resistência aos problemas que lhes são impostos.

Vandana Shiva (2001), ao abordar questões pertinentes ao conhecimento popular, aos diferentes modos de criar e aos direitos de propriedade intelectual (embora não seja esse o foco do presente trabalho, não há como deixar de mencioná-lo, uma vez que também configura o contexto da divisão internacional do trabalho – fator determinante para a formação e a consolidação de estruturas coloniais, cujo debate será desenvolvido no próximo capítulo), também verifica problemas na consolidação da ideia de hierarquia da ciência como superior/legítima fonte de conhecimento.

Embora seu trabalho não se trate especificamente de debates sobre a colonialidade, suas considerações enquanto física, filósofa e militante e organizadora política das causas do meio ambiente e do feminismo oferecem uma compreensão importante sobre a nocividade da

imposição da hegemonia da ciência ocidental sob o ponto de vista ecológico. Nesse viés, compara os modelos de conhecimento indígena e científico:

> Os sistemas de conhecimento autóctones são de um modo geral ecológicos, enquanto o modelo dominante de conhecimento científico, caracterizado pelo reducionismo e a fragmentação, não está equiparado para levar em consideração integralmente a complexidade das inter-relações na natureza (SHIVA, 2001, p. 30).

Portanto, a colonialidade do poder e do saber são processos determinantes para a (re)produção de um sistema que subjuga e silencia a pluralidade de formas de criar, fazer, viver, saber, ser e amar, fortalecendo as relações de dominação e exploração, e mantendo o controle sobre corpos e vidas de sujeitos pertencentes a determinadas coletividades na América Latina, isto é, o controle (e a negação) de subjetividades, como assinala Dailor Sartori Junior:

> [...] o controle da subjetividade se expressa, inclusive, após os processos de independência das repúblicas latino-americanas, pois as relações de poder somente foram reconfiguradas, mas mantiveram o poder nas mãos das elites brancas e letradas da sociedade. Através do controle político, administrativo e militar, estas elites fabricaram os imaginários sociais e as memórias históricas das novas identidades nacionais (SARTORI JUNIOR, 2017, p. 39).

A reprodução da violência pelos poderes e saberes coloniais trata-se, também, de certa desigualdade no que tange à liberdade para desenvolver e expressar seu modo de vida, o que tornou-se possível em razão da naturalização da legitimidade una da ciência. Tais estruturas, além de silenciarem e negarem as demais práticas e experiências de criação, organização social e vida, tentam impor diariamente as suas concepções aos grupos socialmente diversos, dentre eles, as coletividades indígenas.

O xamã yanomami Davi Kopenawa, em sua obra “A queda do céu” (2015), ilustra minuciosamente esse contexto. Partindo de sua realidade, realiza uma espécie de autoetnografia, destacando os momentos que proporcionaram sua construção como liderança de seu povo. A obra apresenta a concepção do povo yanomami sobre terra e território, floresta e céu, dentre outros seres vivos, com os quais têm uma relação harmônica e de interpendência, e não de dominação e exploração.

Seus relatos apresentam uma série de experiências com o homem branco, o que o levou a pensar as relações do mesmo com a terra, com a floresta. Nesse sentido, afirma e analisa

essa relação como um meio de exploração, onde o homem branco vê a terra/floresta como mera mercadoria, o que se difere da perspectiva indígena yanomami sobre a mesma:

> Sabemos bem que, sem árvores, nada mais crescerá em sua terra endurecida e ardente. Comeremos o quê, então? Quem irá nos alimentar se não tivermos mais roças nem caça? Certamente não os brancos, tão avarentos que vão nos deixar morrer de fome. Devemos defender nossa floresta para podermos comer mandioca e bananas quando temos a barriga vazia, para podermos moquear macacos e antas quando tempos fome de carne. Devemos também proteger seus rios, para podermos beber e pescar. Caso contrário, vão nos restar apenas córregos de água lamacenta cobertos de peixes mortos. Antigamente, não éramos obrigados a falar da floresta com raiva, pois não conhecíamos todos esses brancos comedores de terra e de árvores. Nossos pensamentos eram calmos. Escutávamos apenas nossas próprias palavras e os cantos dos *xapiri*. É o que queremos poder voltar a fazer. Não falo da floresta sem saber. Contemplei a imagem da fertilidade de suas árvores e a da gordura de seus animais de caça. Escuto a voz dos espíritos abelha que vivem em suas flores e a dos seres do vento que mandam para longe as fumaças de epidemia. Faço dançar os espíritos dos animais e dos peixes. Faço descer a imagem dos rios e da terra. Defendo a floresta porque a conheço, graças ao poder da *yãkoana*. Seu espírito, *Urihinari*, e o de *Omama* só são visíveis aos olhos dos xamãs. São suas palavras que dou a ouvir agora. Não são coisas que vêm só do meu pensamento (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 391, grifo dos autores).

O discurso de Davi Kopenawa expressa verdadeira denúncia dos processos de dominação e exploração sem limites do homem branco sobre a floresta, ao mesmo tempo que destaca a cosmovisão de seu povo, cuja singularidade justifica não apenas o seu modo de vida, mas também os seus saberes, regimes de conhecimentos, sistemas organizacionais, práticas e experiências, distantes do que a ciência moderna ocidental(izada) reconhece e confere validade, mas tão fundamentais para a (re)produção de seus corpos e de suas vidas.

Diante disso, cabe aos povos indígenas, assim como às demais coletividades denominadas minorias, falar e decidir suas formas de enfrentamento e resolução de problemas em âmbitos social, jurídico, político, dentre outros. Há posições teóricas[41] nesse sentido que

[41] Aqui se compreende o pensamento de Boaventura de Sousa Santos, que disserta sobre uma "ecologia de saberes" como forma de enfrentamento e intervenção nesse modelo excludente. Contudo, não deslegitima o conhecimento científico, mas sim defende a legitimação e o reconhecimento da coexistência de múltiplas formas de saberes, conhecimentos e cosmovisões. Nesse viés, assinala: "O impulso que move a ecologia dos saberes está no fato de que as lutas sociais, particularmente no Sul global, tornam visíveis realidades sociais e culturais em que a fé na ciência moderna é frágil, e são mais visíveis os laços entre a ciência moderna e os objetivos da dominação colonial e imperial, ao mesmo tempo em que nas práticas sociais de grandes setores da população persistem outros tipos de conhecimento não científico e não ocidental. Estas lutas não descartam necessariamente o conhecimento

apontam para possíveis intervenções no campo da realidade, diante da complexidade do mundo moderno.

O conceito de território pode gerar uma série de debates no Direito brasileiro, cuja abordagem é puramente jurídica, não abrangendo as dimensões cultural, étnica e social. O jurista Paulo Bonavides, em sua obra "Ciência Política" apresenta as diferentes posições no meio jurídico, seja em âmbito nacional, seja pelo Direito Comparado, do conceito de território, destacando quatro teorias, a saber: território-patrimônio, território-objeto, território-espaço e território-competência (2011).

Contudo, dentre todas as teorias e as múltiplas formas como o Direito, seja em suas legislações, seja por meio do Poder Judiciário (nas decisões judiciais), contempla o conceito de território, pode-se afirmar que o que prevalece é uma definição colonial, de modo que, mais uma vez, as cosmovisões indígenas são negadas e silenciadas. Isso se comprova pelas próprias teses jurídicas que fundamentam decisões envolvendo conflitos e lutas por terras e territórios indígenas.

É o que se pode denominar como (des)regulamentação jurídica do território (e territorialidade) indígena. Com isso, a defesa do presente trabalho aponta para a necessidade de reconhecimento de tais cosmovisões, tanto visando a efetividade de seus direitos territoriais constitucionalmente garantidos e protegidos, como em busca pelo rompimento das relações de dominação e exploração.

Kopenawa, nesse contexto, chama atenção para o Direito de seu povo, a saber:

> Não temos leis desenhadas em peles de papel e desconhecemos as palavras de *Teosi*. Em compensação, possuímos a imagem de *Omama* e a de seu filho, o primeiro xamã. Elas são nossa lei e governo. Nossos antigos não tinham livros. As palavras de *Omama* e as dos espíritos penetram em nosso pensamento com a *yãkoana* e o sonho. E assim guardamos nossa lei dentro de nós, desde o primeiro tempo, continuando a seguir o que *Omama* ensinou a nossos antepassados. Somos bons caçadores porque ele fez entrar em nosso sangue as imagens dos gaviões *wakoa* e *kãokãoma*. Não precisamos ensinar nossos filhos a caçar. Bem jovens, começam por flechar lagartos e passarinhos e depois, quando crescem, vão caçar animais maiores. *Omama* nos deu também as plantas de nossas roças, que lhe foram dadas pelo sogro, vindo das profundezas das águas. Ensinou-nos o modo de construir nossas casas e de cortar nossos cabelos. Ensinou-nos a dar nossas festas *reahu* e a pôr em esquecimento as cinzas de nossos mortos. Transmitiu-nos todas as palavras de nosso saber. Já os brancos

científico nem a cultura ocidental hegemônica, mas que os interrogam, gerando assim interpretações possivelmente mais ricas do que as que oferecem as epistemologias do Norte" (SANTOS, 2018, pp. 226-227).

> têm escolas para isso. O que eles chama de educação, para nós são as palavras de *Omama* e dos xapiri, os discursos *hereamuu* de nossos grandes homens, os diálogos *wayamuu* e *yãimuu* de nossas festas. Por isso, enquanto vivermos, a lei de *Omama* permanecerá sempre no fundo de nosso pensamento (KOPENAWA; ALBERT, 2015, pp. 390-391, grifo dos autores).

Nesse sentido, destaca-se a cosmovisão indígena yanomami de território. É o que Ramón Grosfoguel (2008) denomina "lugar epistêmico" e "lugar social", uma vez que os indígenas, enquanto oprimidos no campo social, podem pensar e falar ao lado subalterno no campo epistêmico[42].

Assim, de suma importância é o trabalho de Gersem Baniwa (2007), que, ao analisar movimentos e políticas indígenas no Brasil, destaca as lutas históricas desse grupo social enquanto coletividade pelo reconhecimento de seus direitos, no sentido de alcançar a sua efetiva autonomia em processos que envolvam seus territórios e suas vidas.

Tal análise se configura como mais um retrato da cosmovisão indígena do Brasil enquanto saber/conhecimento/prática/experiência contra-hegemônica que expressa uma pluralidade de modos de criar, fazer, viver, ser e amar. Com isso, destaca-se que cada povo possui a sua própria concepção de território, com base em suas próprias (e diversas) cosmovisões, contudo, o que prevalece é a heterogeneidade desses saberes, cujas expressões identitárias, étnicas e culturais representam mais que uma "ecologia de saberes", mas a resistência da coexistência de seus diversos modos de vida frente a um sistema (ainda) colonial.

Nesse viés, assinala Baniwa:

> Essa visão estratégica de articulação nacional, não anula nem reduz as particularidades e a diversidade de realidades socioculturais e políticas dos povos e comunidades indígenas em seus diferentes territórios; ao contrário, valoriza, torna visível e fortalece a pluralidade étnica, na medida em que articula de forma descentralizada, democrática, participativa e representativa os diferentes povos. Nesse sentido,

[42] Nesse sentido, o autor traz a sua compreensão sobre cada lugar: "Eis que se torna importante distinguir "lugar epistémico" e "lugar social". O facto de alguém se situar socialmente no lado oprimido das relações de poder não significa automaticamente que pense epistemicamente a partir de um lugar epistémico subalterno. Justamente, o êxito do sistema-mundo colonial/moderno reside em levar os sujeitos socialmente situados no lado oprimido da diferença colonial a pensar epistemicamente como aqueles que se encontram em posições dominantes. As perspectivas epistémicas subalternas são uma forma de conhecimento que, vindo de baixo, origina uma perspectiva crítica do conhecimento hegemónico nas relações de poder envolvidas. Não estou a reivindicar um populismo epistémico em que o conhecimento produzido a partir de baixo seja automaticamente um conhecimento epistémico subalterno. O que defendo é o seguinte: todo o conhecimento se situa, epistemicamente, ou no lado dominante, ou no lado subalterno das relações de poder, e isto tem a ver com a geopolítica e a corpo-política do conhecimento. A neutralidade e a objectividade desinserida e não-situada da egopolítica do conhecimento é um mito ocidental" (GROSFOGUEL, 2008, p. 119).

> admitir que não existe ou não pode existir um movimento indígena no Brasil é reafirmar a experiência suicida do processo colonial vivida pelos povos indígenas do Brasil, cuja estratégia mais eficaz utilizada pelos invasores foi exatamente a falta de unidade política entre os povos indígenas para defender seus territórios. Os portugueses percebendo essa fragilidade logo trataram de incentivar as guerras entre povos rivais, que resultaram no rápido enfraquecimento destes e no avanço das conquistas territoriais dos invasores (BANIWA, 2007, p. 129).

Portanto, quando se fala em território segundo a cosmovisão indígena, é possível verificar uma pluralidade de perspectivas, uma vez que não se pode cair na homogeneização classificatória que universaliza esses povos como um só. Tal postura seria uma violência epistêmica, e mais uma forma de manter a herança colonial.

Assim, procurou-se nesta seção introduzir o debate sobre a colonialidade do poder enraizada e vigente nas vidas de sujeitos subalternos, no caso em análise, dos povos indígenas. A apresentação das concepções dos indígenas Kopenawa e Baniwa são minimamente essenciais para se compreender a cosmovisão indígena sobre a terra, uma vez que o trabalho defende o protagonismo e o local de fala - por isso é que o recorte teórico-metodológico procura, sobretudo, fundamentar-se no conhecimento de autores do Sul global, principalmente latino-americanos, indígenas e mulheres.

2.3. O Processo de Ampliação Territorial como Reafirmação Étnica Inÿ Karajá

O ordenamento jurídico brasileiro não reconheceu expressamente o direito específico à ampliação territorial de grupos etnicamente diferenciados, contudo, mediante o reconhecimento constitucional dos direitos territoriais, culturais e sociais de tais grupos, bem como o disposto na Convenção n. 169 da Organização Internacional do Trabalho (e levando em consideração as cartas políticas que orientam o país), existem possibilidades jurídicas para tanto.

Atualmente há em tramitação uma série de ameaças aos direitos dos povos indígenas, principalmente no que diz respeito aos seus territórios, por meio do silenciamento e da própria negação de suas cosmovisões, subjetividades e modos de criar, fazer e viver, que verdadeiramente constituem o Direito, além de fundamentais quando se fala em produção (e reprodução) da vida e (re)afirmação étnica e cultural.

De acordo com levantamento realizado pelo Conselho Indigenista Missionário, há 33 proposições anti-indígenas em tramitação no Congresso Nacional e no Senado Federal.

Dentre as quais, está o Projeto de Lei n. 490 de 2007, de autoria do ex-deputado Homero Pereira (PSD), com o objetivo de que as terras indígenas sejam demarcadas por lei. Segundo o projeto, a demarcação transcende os limites de competência da FUNAI, visto que interfere em direitos individuais, bem como em questões de política de segurança nacional na faixa de fronteiras, política ambiental e exploração de recursos hídricos e minerais (CIMI, 2018).

O referido PL, proposto em 2007, foi retirado de pauta, de ofício, por acordo, em sua última apreciação. Segundo informações disponibilizadas pelo sítio virtual da Câmara dos Deputados, em Reunião Deliberativa Ordinária, ocorrida em 12 de junho de 2018, foi o decidido pela Comissão de Constituição e Justiça e de Cidadania (CCJC)[43].

Esse projeto, além de requerer a alteração da Lei n. 6.001, de 19 de dezembro de 1973 (Estatuto do Índio), buscou pela aprovação dos PLs de n. 1218/2007, 2302/2007 e 2311/2007, tendo o primeiro, de autoria do deputado Édio Vieira Lopes (PR/RR), proposto modificar o art. 19 do Estatuto, vedando no § 7º a ampliação de área indígena, com exceção a terras públicas da União.

Diante disso, verifica-se, mais uma vez a presença da racionalidade colonial nas instituições estatais, uma vez que tais PLs em tramitação, além de visarem diminuir (ou até mesmo negar) direitos já reconhecidos historicamente pelas lutas dos povos indígenas, reproduzem práticas com base, sobretudo, na manutenção da herança colonial.

Frente a tais práticas coloniais é que o Direito, como instituição promotora de justiça e liberdade, pode atuar não apenas como instrumento de segurança jurídica, como também de proteção ao estado de bem-estar social (ou, de acordo com a concepção andina, ao *buen vivir*) dos povos. Nesse contexto, verificam-se as situações de ampliação de terras indígenas demarcadas no Brasil, cujos casos, apesar de constituírem direito adquirido, são alvo de ameaças do próprio Poder Legislativo, instituição estatal responsável pela elaboração legislativa.

[43] No entanto, importante destacar duas movimentações que ocorreram após o referido período, a primeira em 06/11/2018, referente à Apresentação de Requerimento de Redistribuição n. 9224/2018, pelo Deputado Sarney Filho (PV-MA), em Plenário, pela revisão do despacho inicial aposto ao PL, para inclusão da Comissão de Meio Ambiente e Desenvolvimento Sustentável (CMADS) no rol de Comissões Permanentes que devem se manifestar a respeito do mérito da proposição; e a segunda em 13/11/2018, relacionada ao indeferimento do Requerimento n. 9.224/2018, pela Mesa Diretora da Câmara dos Deputados (MESA), sob o seguinte argumento: "Indefiro o Requerimento 9.224/2018, porque a matéria versada no Projeto de Lei n. 490/2007 não se enquadra no campo temático da Comissão de Meio Ambiente e Desenvolvimento Sustentável, delimitado no inciso XIII do art. 32 do Regimento Interno da Câmara dos Deputados - RICD. Publique-se. Oficie-se.". Disponível em: https://www.camara.gov.br/proposicoesWeb/fichadetramitacao?idProposicao=345311#marcacao-conteudo-portal. Acesso em: 23 nov. 2018.

Nesse viés, a ampliação territorial de Buridina visa, sobretudo, a sua reafirmação étnica enquanto sujeitos coletivos de direitos, ou seja, com base nas etnografias consultadas e no próprio processo que narra todo o percurso do reconhecimento territorial da TI Karajá de Aruanã I, verificam-se estruturas coloniais consolidadas reprodutoras de relações de dominação e exploração desses povos, cujo resultado gera o que Bartolomé Clavero (2011) denomina genocídios cotidianos, isto é, o desaparecimento étnico desses povos.

Levando em consideração a cosmovisão indígena de território, pode-se afirmar que o conceito do mesmo empregado pelo Direito brasileiro não contempla a complexidade que configura os diferentes modos de vida desses povos, cujos vínculos à terra se expressam sob relações de interdependência, cuidado, respeito, harmonia, solidariedade e reciprocidade.

Como Davi Kopenawa procurou enfatizar em "A Queda do Céu", essa relação com a Floresta, a Terra, as Águas e o próprio Céu, se vincula ao dever de cuidado. Os povos indígenas yanomami, por exemplo, embora inseridos em contextos diferentes aos dos Karajá de Buridina, mantêm algo em comum com os mesmos: a terra como meio de sobrevivência física, social e cultural; uma verdadeira relação biocêntrica, onde todas as formas de vida são de igual importância.

O contexto urbano/citadino de etnogênese delineia traços específicos do povo Inÿ Karajá de Buridina, o que chama atenção para a sua realidade, marcada historicamente pelo seu desaparecimento étnico. Contudo, como foi visto, ao longo do complexo processo demarcatório, os indígenas têm desenvolvido estratégias de luta referentes ao reconhecimento de sua identidade étnica, por meio de reivindicações por direitos e políticas públicas que os contemplem.

No entanto, o poder colonial ainda se faz presente, tanto em razão do contexto geral em que se inserem, enquanto povos latino-americanos - carregados e vítimas das heranças do colonialismo, que afetou (e dizimou) vidas e populações indígenas -, como de sua realidade enquanto Terra Indígena localizada em um estado onde povos que vivem na e da terra são submetidos a relações de dominação e exploração, em razão da concentração fundiária nas mãos de poucos, que tem reproduzido historicamente relações coloniais.

Além disso, a soma de fatores como: modernização da agricultura na formação social do Brasil (impactos diretos na estrutura agrária e fundiária brasileira); intensificação do agronegócio no estado de Goiás; expansão do turismo e de atividades empresariais e comerciais na cidade de Aruanã (contemplada pela Terra Indígena, ainda que os limites territoriais demarcados estabeleça o inverso); geraram uma série de impactos nas vidas indígenas, uma vez

que mantiveram e consolidaram hierarquias étnicas, raciais, sociais e culturais e, consequentemente, desigualdades que acabaram em problemas como fome, miséria, alcoolismo, suicídio, "perda da cultura"[44], redução da (agro)biodiversidade, preconceitos, racismo, etc.

Nesse contexto, verifica-se uma série de necessidades de ordem sócio-político-econômico-social, mas a presente seção destaca a de maior urgência – dada a relação existente entre o povo e a terra -: a ampliação territorial como um processo de reafirmação étnica Inÿ Karajá.

Portanto, de acordo com o trabalhado por Oliveira Filho (1998), realidades de etnogênese no Brasil requerem estratégias de luta e de resistência para ressurgimento étnico e cultural. É também diante disso, e com base nas experiências de emancipação, libertação e de busca por reconhecimento e efetividade de direitos já utilizadas pelos Karajá de Buridina, que se oferece, nesse trabalho, a possibilidade jurídica de ampliação territorial da TI Karajá de Aruanã I.

2.4. Fundamentos Jurídicos da Ampliação Territorial

O direito à ampliação territorial, embora não regulamentado juridicamente pelo Estado brasileiro, se comprova pelo conjunto integrado de direitos em escala nacional e internacional, a saber: Constituição da República Federativa do Brasil de 1988; Convenção n. 169 da Organização Internacional do Trabalho; Declaração da Nações Unidas sobre os direitos dos povos indígenas; Pacto Internacional de Direitos Econômicos, Sociais e Culturais; e, por fim, Convenção sobre Diversidade Biológica.

Levando em conta que o presente trabalho se desenvolve sob a propositura teórica crítica do Direito, diante do atual contexto político, faz-se imprescindível a aplicação do positivismo como estratégia de combate[45] às ameaças ao Estado Democrático de Direito e aos

[44] Utiliza-se esse termo para ilustrar como os próprios Karajá de Aruanã denominam esses processos.

[45] Nesse sentido, fala-se em positivismo de combate dentro da proposta teórica do direito insurgente, sob a perspectiva de Thomaz Miguel Pressburger, que demonstra a necessidade de construção de um novo Direito sob 4 (quatro) bases fundamentais, a saber: "1. A "descoberta" de que passado o tempo da tortura, prisões arbitrárias, etc., de políticos, nem por isso se restauraram os direitos humanos, pois essas práticas (que, de resto, sempre ocorreram) continuam contra o povo de um movo geral. [...] 2. no contato com as motivações que levaram os "subversivos" a se rebelarem contra o Estado, se deu a redescoberta de que sob o título Direitos Humanos, se abriga um leque infinitamente maior de direitos e necessidades do que os que impulsionavam as práticas dos juristas durante a ditadura militar. [...] 3. [...] as comunidades urbanas e rurais à margem do Estado de Direito têm criado internamente normas de conduta que têm vigência e eficácia, tal como o direito estatal normatizado. Essas regras de conduta, verdadeiras normas consensuais pois não escritas, têm se demonstrado adequadas e eficientes, por melhor levar em conta as relações sociais vigentes; por não serem discriminatórias dentro de uma sociedade

direitos reconhecidos historicamente por meio das lutas dos movimentos sociais (com ênfase, aqui, ao movimento indígena[46]).

Com isso, a presente seção apresenta os dispositivos que fundamentam o direito à ampliação territorial de terras indígenas já demarcadas e devidamente regularizadas no Brasil, para comprovar que o povo Inÿ Karajá de Buridina é destinatário do mesmo, uma vez amparado pelo referido conjunto de direitos.

Em âmbito jurídico nacional, a CRFB/88, em seu art. 231, reconhece expressamente os direitos territoriais indígenas, a forma de ocupação do território, o uso dos recursos naturais pelos povos, bem como a inalienabilidade, a indisponibilidade e a imprescritibilidade das terras enquanto bens da União.

> Art. 231. São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens.
> § 1º São terras tradicionalmente ocupadas pelos índios as por eles habitadas em caráter permanente, as utilizadas para suas atividades produtivas, as imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários a seu bem-estar e as necessárias a sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições.
> § 2º As terras tradicionalmente ocupadas pelos índios destinam-se a sua posse permanente, cabendo-lhes o usufruto exclusivo das riquezas do solo, dos rios e dos lagos nelas existentes.
> § 3º O aproveitamento dos recursos hídricos, incluídos os potenciais energéticos, a pesquisa e a lavra das riquezas minerais em terras indígenas só podem ser efetivados com autorização do Congresso Nacional, ouvidas as comunidades afetadas, ficando-lhes assegurada participação nos resultados da lavra, na forma da lei.
> § 4º As terras de que trata este artigo são inalienáveis e indisponíveis, e os direitos sobre elas, imprescritíveis.

Uma vez que a própria Constituição reconhece aos povos indígenas o direito à terra como manutenção de seus demais, pode-se afirmar que, embora não expressamente, o texto constitucional se aproximou da cosmovisão indígena sobre o território, reconhecendo os seus

plurirracial; por se basearem em padrões outros que o de meramente assegurar a reprodução do modo de produção capitalista; e 4. reconhecendo essas normas como um direito paralelo, ou seja admitindo direitos outros que não só aqueles produzidos pela legislação estatal, os juristas passam a adotas um ponto de vista teórico-científico e passam a negar o monopólio radical de produção e circulação do direito pelo Estado moderno" (PRESSBURGER, 1990, p. 10).

[46] Para compreensão do surgimento e das lutas do movimento indígena no Brasil, imprescindível a leitura do artigo "Movimentos e políticas indígenas no Brasil contemporâneo", de Gesem Baniwa (2007).

usos, costumes, tradições e a diferente forma de ocupação da terra, bem como a reprodução física, social e cultural dos povos que sua regularização possibilita.

Com isso, pode-se afirmar a ampliação territorial da TI Karajá de Aruanã I como um direito humano ao território, mediante o reconhecimento das autonomias jurídicas e políticas do povo Inÿ Karajá de Buridina enquanto coletividades indígenas.

Por fim, em âmbito interno, além das possibilidades jurídicas supramencionadas, deve-se destacar o princípio da irretroatividade da lei e a ampliação de direitos adquiridos, uma vez que determinada comunidade indígena pode ter necessidades, como toda sociedade, que demandem a extensão de seus limites territoriais já fisicamente estabelecidos.

Uma vez que os fundamentos jurídicos que comprovam o direito à ampliação territorial do povo Inÿ Karajá de Buridina não se restringem à escala nacional, faz-se necessário trazê-los em âmbito internacional. Tal escala, cujos instrumentos de proteção e garantia aos direitos humanos, embora mantenham em seus discursos elementos oriundos diretamente da ideologia e de práticas coloniais (RAJAGOPAL, 2005, p. 210), são parte fundamental da normativa existente que oferece soluções e confere tal direito.

Nesse sentido, em âmbito internacional, destaca-se Convenção n. 169 da OIT que, em sua parte II, ao abordar a questão das terras, reconhece a coexistência de formas de ocupação e gestão do território, bem como a diferenciação do conceito de terra, conforme as cosmovisões indígenas. Esse instrumento internacional é referência e historicamente, desde a sua entrada em vigor no Brasil (25 de julho de 2003), tem fundamentado e fortalecido as lutas sociais por (reconhecimento de) direitos pelo movimento indígena (e o apoio do movimento indigenista).

Além da questão territorial, a referida Convenção reconhece o direito de participação democrática e popular nos processos jurídicos, políticos e sociais. A saber, os artigos que fundamentam e comprovam o direito à ampliação territorial:

> PARTE II - TERRAS
> Artigo 13
> 1. Ao aplicarem as disposições desta parte da Convenção, os governos deverão respeitar a importância especial que para as culturas e valores espirituais dos povos interessados possui a sua relação com as terras ou territórios, ou com ambos, segundo os casos, que eles ocupam ou utilizam de alguma maneira e, particularmente, os aspectos coletivos dessa relação.
> 2. A utilização do termo "terras" nos Artigos 15 e 16 deverá incluir o conceito de territórios, o que abrange a totalidade do habitat das regiões que os povos interessados ocupam ou utilizam de alguma outra forma.
> Artigo 14

> 1. Dever-se-á reconhecer aos povos interessados os direitos de propriedade e de posse sobre as terras que tradicionalmente ocupam. Além disso, nos casos apropriados, deverão ser adotadas medidas para salvaguardar o direito dos povos interessados de utilizar terras que não estejam exclusivamente ocupadas por eles, mas às quais, tradicionalmente, tenham tido acesso para suas atividades tradicionais e de subsistência. Nesse particular, deverá ser dada especial atenção à situação dos povos nômades e dos agricultores itinerantes.
> 2. Os governos deverão adotar as medidas que sejam necessárias para determinar as terras que os povos interessados ocupam tradicionalmente e garantir a proteção efetiva dos seus direitos de propriedade e posse.
> 3. Deverão ser instituídos procedimentos adequados no âmbito do sistema jurídico nacional para solucionar as reivindicações de terras formuladas pelos povos interessados.
> Artigo 15
> 1. Os direitos dos povos interessados aos recursos naturais existentes nas suas terras deverão ser especialmente protegidos. Esses direitos abrangem o direito desses povos a participarem da utilização, administração e conservação dos recursos mencionados.
> 2. Em caso de pertencer ao Estado a propriedade dos minérios ou dos recursos do subsolo, ou de ter direitos sobre outros recursos, existentes nas terras, os governos deverão estabelecer ou manter procedimentos com vistas a consultar os povos interessados, a fim de se determinar se os interesses desses povos seriam prejudicados, e em que medida, antes de se empreender ou autorizar qualquer programa de prospecção ou exploração dos recursos existentes nas suas terras. Os povos interessados deverão participar sempre que for possível dos benefícios que essas atividades produzam, e receber indenização equitativa por qualquer dano que possam sofrer como resultado dessas atividades.

A natureza jurídica da Convenção n. 169 da OIT, conforme a CRFB/88, equivale à emenda constitucional, logo, o Brasil, enquanto país-membro e signatário do referido instrumento, deve seguir e respeitar o que o mesmo estabelece. Diante disso, destacam-se alguns elementos nos artigos da Convenção, a saber: os aspectos coletivos da relação entre povos indígenas e terra/território (art. 13); o direito de posse e propriedade às terras que tradicionalmente ocupam (ar. 14) e o direito de participação democrática e social (art. 15).

Assim, a referida Convenção reconhece, desde 5 de setembro de 1991 (data de sua entrada em vigor internacional), os direitos territoriais dos povos indígenas e "tribais", bem como a perspectiva indígena sobre a terra, dado que destaca a diferente relação desses povos com o território, em razão dos elementos que o conceito do mesmo abrange em diferentes contextos étnicos e culturais.

Com isso, é possível relacionar o reconhecimento das autonomias jurídicas e políticas mediante a participação democrática e social dos povos indígenas com o próprio processo de ampliação territorial da TI Karajá de Aruanã I. Isso se justifica pela própria manifestação de vontade do povo Inÿ Karajá de Buridina sobre as necessidades de ampliação de seus limites territoriais.

Quanto à Declaração das Nações Unidas sobre os direitos dos povos indígenas, embora não seja formalmente vinculante, uma vez que se configura como Carta Política de recomendação, destacam-se os seus artigos 25, 26 e 27:

> Artigo 25 Os povos indígenas têm o direito de manter e de fortalecer sua própria relação espiritual com as terras, territórios, águas, mares costeiros e outros recursos que tradicionalmente possuam ou ocupem e utilizem, e de assumir as responsabilidades que a esse respeito incorrem em relação às gerações futuras.
> Artigo 26
> 1. Os povos indígenas têm direito às terras, territórios e recursos que possuem e ocupam tradicionalmente ou que tenham de outra forma utilizado ou adquirido.
> 2. Os povos indígenas têm o direito de possuir, utilizar, desenvolver e controlar as terras, territórios e recursos que possuem em razão da propriedade tradicional ou de outra forma tradicional de ocupação ou de utilização, assim como aqueles que de outra forma tenham adquirido.
> 3. Os Estados assegurarão reconhecimento e proteção jurídicos a essas terras, territórios e recursos. Tal reconhecimento respeitará adequadamente os costumes, as tradições e os regimes de posse da terra dos povos indígenas a que se refiram.
> Artigo 27 Os Estados estabelecerão e aplicarão, em conjunto com os povos indígenas interessados, um processo eqüitativo, independente, imparcial, aberto e transparente, no qual sejam devidamente reconhecidas as leis, tradições, costumes e regimes de posse da terra dos povos indígenas, para reconhecer e adjudicar os direitos dos povos indígenas sobre suas terras, territórios e recursos, compreendidos aqueles que tradicionalmente possuem, ocupam ou de outra forma utilizem. Os povos indígenas terão direito de participar desse processo.

A Declaração, portanto, reconhece a dimensão do vínculo dos povos indígenas com a terra (art. 25), a forma tradicional de ocupação (art. 26) – identidade étnica territorial -, e o efetivo direito de participação nos processos que lhes digam respeito (art. 27).

Com isso, uma vez que a cosmovisão Inÿ, suas formas de uso e ocupação territoriais e seus sistemas organizacionais simbólicos configuram o seu direito territorial reconhecido em âmbito nacional-constitucional, pode-se afirmar que o referido documento, ao reconhecer tais

elementos, se apresenta como mais um instrumento jurídico internacional que comprova a ampliação territorial.

Já o Pacto Internacional de Direitos Econômicos Sociais e Culturais, embora não especifique expressamente os povos como "indígenas", reconhece o direito ao desenvolvimento econômico, social e cultural desses territórios, como se vê:

> PRIMEIRA PARTE
> Artigo 1.º
> 1. Todos os povos têm o direito a dispor deles mesmos. Em virtude deste direito, eles determinam livremente o seu estatuto político e asseguram livremente o seu desenvolvimento econômico, social e cultural.
> 2. Para atingir os seus fins, todos os povos podem dispor livremente das suas riquezas e dos seus recursos naturais, sem prejuízo das obrigações que decorrem da cooperação econômica internacional, fundada sobre o princípio do interesse mútuo e do direito internacional. Em nenhum caso poderá um povo ser privado dos seus meios de subsistência.
> 3. Os Estados Partes no presente Pacto, incluindo aqueles que têm responsabilidade pela administração dos territórios não autônomos e territórios sob tutela, devem promover a realização do direito dos povos a disporem deles mesmos e respeitar esse direito, em conformidade com as disposições da Carta das Nações Unidas.

O Pacto, embora reproduza conceitos coloniais como, por exemplo, de "tutela", é importante no que tange ao direito de reprodução cultural dos povos indígenas no Brasil. Nesse sentido, enfatiza-se os elementos culturais existentes em Buridina, como as bonecas *Ritxòkò,* feitas de barro pelas mulheres indígenas Inÿ Karajá (juridicamente reconhecida como patrimônio cultural imaterial brasileiro), artesanatos e demais objetos de cerâmica, capim dourado e casco de tartaruga.

Tais objetos, cuja extração e matéria-prima advêm da própria terra, expressa, mais uma vez, a relação de interdependência do povo com a terra e o território, além dos vínculos étnico-culturais identificados nas atividades, tão importantes quando se fala na construção da pessoa e de seus corpos, conforme foi abordado no primeiro capítulo.

Contudo, destaca-se que, atualmente, devido aos impactos do agronegócio na região, alguns alimentos e produtos da terra para a confecção e a realização dessas atividades, já não estão presentes na (agro)biodiversidade local como antes do processo de (agro)industrialização do campo, o que justifica mais uma situação que indica a necessidade de ampliação territorial, ou seja: limites territoriais de acordo com o essencial para a sua reprodução física, social e cultural.

Por fim, cabe destacar a Convenção sobre Diversidade Biológica (CDB), cujas disposições, por reconhecerem a importância da biodiversidade, a protegem juridicamente bem como estabelecem diretrizes para os Estados-membros efetivar tal proteção em seus diferentes contextos.

Além disso, pode-se interpretar que esse instrumento reconhece, de certa forma, o que Boaventura de Sousa Santos denominou "ecologia de saberes", uma vez que destaca, sobretudo, o papel e a legitimidade dos conhecimentos indígenas e dos saberes populares, ainda que vincule tal importância especificamente à conservação da diversidade biológica e ao uso sustentável de seus componentes, e sua importância para a coexistência de formas de produção e reprodução da vida.

Cristiane Derani destaca a importância de uma decisão adotada na COP 3 (Terceira Conferência das Partes da Convenção sobre Diversidade Biológica), cujos objetivos referem-se à promoção de efeitos positivos e mitigação de impactos negativos de práticas agrícolas sobre diversidade biológica em agroecossistemas e sua interface com outros ecossistemas; de conservação e uso sustentável de recursos genéticos de valor atual/potencial para a alimentação e agricultura; e de repartição justa e equitativa dos benefícios advindos do uso dos recursos genéticos (DERANI, 2005, p. 65).

Tal decisão (III/11, §24), além da cooperação com a FAO, recomendou a realização de colaboração e consulta com a Organização Mundial do Comércio em busca de melhor contemplação da relação entre comércio e diversidade biológica agrícola. A COP, ainda, em sua quinta reunião (decisão V/5, §5), reconheceu a contribuição de agricultores, povos indígenas e comunidades locais para a conservação e o uso sustentável da biodiversidade agrícola, além de sua importância para as diversas formas de existência, destacando o valor de sua participação na efetivação do programa de trabalho (DERANI, 2005, p. 65).

Com isso, pode-se afirmar que tal instrumento tem historicamente reconhecido e enfatizado a legitimidade (e a importância) da pluralidade de formas de criar, fazer e viver, dentre as quais encontram-se os saberes e conhecimentos indígenas, tão importantes para a manutenção de seu modo de vida e demais direitos, bem como para a conservação da diversidade biológica e o efetivo uso sustentável de seus recursos.

Nesse contexto, com base no conjunto de direitos em escalas nacional e internacional, desenvolveu-se um rol de fundamentos que justificam a legitimidade de tal ampliação, a saber:

1) Direito à reprodução cultural: ampliação como reafirmação e ressurgimento étnico;

2) Direito à reprodução social: ampliação como efetividade de participação e consentimento nos processos que envolvam seus direitos, seus territórios e suas vidas; bem como de implementação de políticas públicas necessárias para o desenvolvimento de seu modo de vida e de seu bem-estar social ou *buen vivir*;

3) Direito à reprodução física: ampliação dos limites territoriais em conformidade com o aumento populacional e as demandas que dele decorrem.

2.5. Genocídios Cotidianos: O Desaparecimento Étnico Inÿ Karajá

Uma série de acontecimentos têm marcado a História do povo Inÿ Karajá de Buridina, cujas implicações não se restringem aos seus direitos territoriais, mas também em âmbito cultural, social, ambiental e econômico. Porém, uma vez que o presente trabalho defende o processo de ampliação de suas terras como mecanismo de reafirmação étnica, destaca-se a consequência específica do desaparecimento étnico Inÿ Karajá.

O contexto de etnogênese em que se insere povo Inÿ Karajá de Buridina implica processos de reinvenção e ressurgimento étnicos e a produção de novas territorialidades, que delineiam suas identidades étnicas. O desenvolvimento de tais mecanismos se dá em razão das estratégias de luta e resistência diariamente (re)criadas, a depender de aspectos sociopolíticos de cada momento histórico, como, por exemplo, a frente de expansão da fronteira agrícola, o período de desenvolvimentismo instaurado no Estado brasileiro.

Bartolomé Clavero (2011) ao tratar de tais situações, fala em "genocídios cotidianos", que referem-se a uma diversidade de situações que configuram realidade paulatina no contexto latino-americano, e se expressam sob processos de desaparecimentos étnicos de povos e comunidades indígenas e campesinas, influenciados pela atuação de grandes corporações transnacionais[47] e das próprias instituições estatais.

Com isso, enfatiza que determinadas instituições têm (re)produzido o assimilacionismo em suas políticas, como, por exemplo, a OIT que, pela Convenção n. 107, fomentava políticas de deliberação destrutiva de culturas indígenas e dos demais grupos social

[47] Ao abordar os impactos empresariais sobre os direitos de povos indígenas, Clavero ressalta que o problema não está no empreendedorismo em si, mas sim no fato de que os processos utilizados pelas empresas sejam executados em detrimento às autonomias indígenas (direito à autodeterminação, à consulta livre, prévia e informada, etc) (CLAVERO, 2011, p. 35).

e etnicamente diferenciados e, pela Convenção n. 169 que, embora tenha introduzido a participação indígena nos processos políticos e jurídicos, manteve a outorga de poderes ao Estado e às suas instituições (CLAVERO, 2011, p. 111).

Ademais, o autor esclarece sua concepção do crime de genocídio[48] e o relaciona com o etnocídio:

> El vocablo de más éxito, sobre todo para América Latina, há sido el de etnocidio. Desde los años sesenta, el mapa latinoamericano de lo nombrable y lo visible, se pobló de etnocidios tanto como se despobló de genocidios. Etnocidio vino a ocupar un vacío y también a velarlo. Genocidio es el signo de um gravísimo delito tipificado por el derecho internacional mientras que etnocidio es un término científico o político sin essas implicaciones penales a tal escala. A efectos prácticos, el etnocidio no dejaba ver el genocidio. La calificación etnocida podía servir para la concienciación y movilización de carácter social, pero no para la prevención ni la sanción de índole jurídica (CLAVERO, 2011, p. 116).

O genocídio, portanto, diz respeito à conduta tipificada como crime pelo Direito Internacional. Ao se tratar das sociedades latino-americanas, tendo em vista a pluralidade de gentes, elementos culturais e identidades étnicas, bem como os crimes que são cometidos contra as mesmas, fala-se em etnocídio, cuja etimologia remete à uma categoria científica e/ou política voltada para as mortes não só físicas, mas também culturais de tais sociedades.

Quando se fala em genocídios cotidianos, aponta-se para caminhos que levam determinadas situações a consolidarem o genocídio "final", ou seja, o disposto na Convenção para a Prevenção e a Repressão do Crime de Genocídio. Portanto, os genocídios cotidianos decorrem da dominação pelo Estado dos próprios direitos e obrigações reconhecidos e impostos aos povos indígenas, cujas disposições ignoram toda e qualquer noção de territorialidade e cosmovisão indígena, resultando na destruição em massa dos mesmos (CLAVERO, 2011, p. 113).

Destaca-se, também, no contexto da América Latina, os impactos da modernização da agricultura e da consolidação do agronegócio nos direitos territoriais indígenas como processos cotidianos genocidas, uma vez que interferem substancialmente no modo de vida das

[48] De acordo com o artigo II da Convenção para a Prevenção e a Repressão do Crime de Genocídio, entende-se por genocídio qualquer dos seguintes atos, cometidos com a intenção de destruir no todo ou em parte, um grupo nacional étnico, racial ou religioso, como tal: a) matar membros do grupo; b) causar lesão grave à integridade física ou mental de membros do grupo; c) submeter intencionalmente o grupo a condição de existência capazes de ocasionar-lhe a destruição física total ou parcial; d) adotar medidas destinadas a impedir os nascimentos no seio de grupo; e) efetuar a transferência forçada de crianças do grupo para outro grupo.

populações locais, seja pela violação de seus direitos, seja pela imposição de obrigações, seja pela inobservância às subjetividades étnicas locais, ou até mesmo pela própria negação aos processos democráticos de participação jurídica, política e social.

Nesse sentido, destaca-se no caso aruanense de Buridina, o período de 1958, quando foi criado o município que originou a atual cidade de Aruanã. Desde então, teve início a expansão da cidade e da pecuária, fazendo com que o território dos Karajá fosse reduzido paulatinamente, gerando graves consequências para a manutenção do seu modo de vida (ROCHA, 2008, p. 124).

Com o passar dos anos, a situação se agravou:

> Os índios afirmam que sua área foi se reduzindo progressivamente, que no passado mantinham roças do lado do estado do Mato Grosso e que não puderam mais manter essas roças porque as terras foram sendo ocupadas por fazendeiros e que uma última parcela teria sido vendida a um interessado pelo próprio chefe indígena. O artesanato, a pesca e os serviços como empregados domésticos eram as únicas formas de subsistência do grupo (ROCHA, 2008, p. 125).

No início da década de 1980, com a intensificação do turismo na cidade, devido ao Rio Araguaia e sua utilidade como fonte de renda da população, novos sujeitos e atores foram inseridos na economia aruanense, o que resultou em uma série de transformações socioeconômicas (ROCHA, 2008, p. 126). No entanto, simultaneamente, os Karajá passaram a fazer parte de um contexto de marginalização social:

> Diversos relatos indicam a grave degradação sócio-econômica da comunidade karajá naquele momento, marcada por situações de alcoolismo e prostituição [...] Diante de um quadro de marginalização extrema que se acentua bastante a partir da década de 1980, a comunidade passa a ser vinculada pela população envolvente com casos de criminalidade relacionados com os altos níveis de alcoolismo, prostituição e miséria extrema na aldeia (ROCHA, 2008, p. 126).

Com os modos de produção de alimentos e da vida não foi diferente, ou seja, embora a modernização da agricultura tenha proporcionado o desenvolvimento socioeconômico da sociedade não-indígena, para os Karajá foi sinônimo de perda não só da biodiversidade[49] de suas terras, como também da liberdade de reprodução de seu modo de vida.

[49] O geógrafo Eguimar Felício Chaveiro (2010, p.70) explica a gestão da biodiversidade pelo sujeito: "A gestão da biodiversidade conduz o sujeito que a usa não apenas como protagonista de uma intervenção, mas como ator

Ainda que Buridina esteja inserida no Cerrado brasileiro, segundo maior bioma do país, com o avanço do agronegócio no estado de Goiás e, principalmente, na região onde se encontra a referida TI, houve mudanças capazes de alterar significativamente a vida do povo Inÿ Karajá. Para o Cacique Raul Hawakati, liderança indígena de Buridina, essas transformações impactaram diretamente nos processos produtivos de alimentos (agricultura, caça e pesca) e no uso cultural da terra:

> Plantávamos mandioca e fazíamos beju, farinha; cozinhávamos a mandioca, assavámos e também fazíamos Kalungui: socávamos o milho no pilão, cozinhávamos batata doce para adocicar; vivíamos também da caça de Catitu usando Borduna, caçávamos Quei chada e pegávamos murici, mangaba, pequi, genipapo, urucum; recolhíamos palha, madeira, pena de passarinho, semente, mas a partir de 1960, inclusive os peixes do rio, começaram a acabar (Entrevista realizada em trabalho de campo, Aruanã-Go, 2008 apud CHAVEIRO, 2010, p. 75).

Além disso, faz-se necessário ressaltar que a revolução verde, bem como os demais processos de (agro)industrialização do campo e de suas atividades, somados aos processos políticos, acarretaram a transformação do alimento e da vida em mercadoria. É o que aponta Derani:

> A modificação da estrutura fundiária, com o avanço da urbanização e o deslocamento do poder político, apoiado no mercantilismo e na circulação monetária, contribuem para que o alimento assuma a forma de mercadoria, e sua produção – do cultivo ao consumo - insere-se no mercado. Até esse momento de aumento de urbanização e revolução industrial, o comércio de alimentos era feito como troca de excedente. A expansão mercantil, sobretudo com as grandes viagens e colonizações, com o ganho de área de cultivo e exploração, fizeram do mercado o destino almejado, o verdadeiro objetivo da produção dos alimentos (DERANI, 2005, p. 58).

Nesse viés, destaca-se a análise de Darrell Posey a respeito de tais transformações na estrutura fundiária:

---

que interfere no ser vivente – e na potência de vida desse ser". A física Vandana Shiva, por sua vez, relaciona a biodiversidade como um recurso local comunitário, enfatizado que: "Um recurso é propriedade comunitária quando existem sistemas sociais que o utilizam segundo princípios de justiça e sustentabilidade. Isso envolve a combinação de direitos e responsabilidades entre os usuários, a combinação de utilização e conservação, um sentido de co-produção com a natureza e de dádiva entre os membros da comunidade" (SHIVA, 2001, pp. 92-93).

> O desenvolvimento agrícola do ocidente pautou-se pela eliminação da complexidade, mediante a imposição de um número limitado e controlado de monoculturas específicas, altamente rentáveis. No curso desse processo, operou-se a destruição sumária do meio ambiente natural local (POSEY, 1986, p. 21).

Portanto, o processo de modernização influenciou diretamente o direito à alimentação do povo Inÿ Karajá de Buridina, uma vez que reduziu a biodiversidade local, consequentemente diminuindo a variedade dos procedimentos de produção de alimentos. Isso se verifica em razão da intensificação do turismo, que interferiu diretamente na relação dos moradores de Buridina com o Rio Araguaia, onde exerciam suas atividades de pesca, cuja importância é crucial ao se tratar de seu modo de vida, de renda, bem como da relação cultural e social que ali se expressa.

Além disso, não se pode deixar de mencionar o problema das monoculturas, isto é, com o processo de modernização/agroindustrialização, a coexistência de modos de produção e de relações com a terra foi silenciada, negada e substituída pelas monoculturas, ocasionando uma série de impactos no âmbito da gestão da biodiversidade local de Buridina.

Nesse viés, destaca-se a percepção da liderança indígena sobre tal processo:

> Consta que o nosso povo está aqui desde 500 anos atrás. Mas foi o meu tataravô, Kabtiana, que criou junto com o seu povo, a nossa Aldeia. Dizia ele – Kabtiana – que o nosso povo surgiu do fundo do Rio, por isso a água está no nosso espírito. Mas como a água precisa da terra para produzir alimentos, a terra é também sagrada. Da água se retira os peixes – e da terra, retiramos os frutos, animais, penas, raízes. Vivemos na terra mas com proteção das águas. Agora, tomaram as nossas terras e estão acabando com o rio, quer dizer que nós não temos como viver (Entrevista realizada em trabalho de campo, Aruanã-Go, 2008 apud CHAVEIRO, 2010, p. 75).

O Cacique, ao afirmar a dependência do Rio e da terra para a sobrevivência física, social e cultural de Buridina, também expressa a existência de um genocídio cotidiano decorrente das novas políticas estatais instauradas em Aruanã, e a hierarquização dos interesses empresariais e institucionais sobre os da coletividade indígena local.

Nesse viés, importante também se faz o relato de um membro de Buridina a respeito de dois fatores que influenciaram o direito à alimentação dos Karajá (o turismo urbano e a atividade econômica da pecuária):

> Hoje a nossa terra é pouca. Tamo vigiado por fazendeiro. Tamo pressionado por turista, pelos clubes. Hoje o rio tem muitos donos, por isso ele não tem peixe mais. Fala que nós fazemo pesca predatória, mas foi ele que acabou com o peixe e tão acabando com o rio, quase não tem tartaruga. Isso tudo é por causa da terra. Os fazendeiro quer a terra para o gado; eles dá mais importância pro gado que pra gente. Nós ficamo sem sabe o que fazê, então uns vão trabaiá; outros fica perturbado, acuados (Entrevista realizada em trabalho de campo, Aruanã-Go, 2008 apud CHAVEIRO, 2010, p. 75).

Sendo a pesca e a caça atividades essenciais para a efetividade de determinados direitos sociais garantidos constitucionalmente[50], dentre eles o seu direito à alimentação, as mudanças que alteraram a biodiversidade das espécies locais foram fatores determinantes no que tange à reprodução do seu modo de vida.

Por meio dos relatos dos moradores de Buridina, é possível analisar que os genocídios cotidianos locais, portanto, geraram impactos não apenas aos direitos territoriais indígenas, mas também aos seus direitos sociais, dentre eles, o direito à alimentação, cujo vínculo diz respeito à questão cultural, uma vez que a perspectiva indígena sobre tal abrange os elementos culturais presentes nas fases de produção, cultivo, colheita e preparação dos alimentos.

Nesse sentido, Cristiane Derani destaca que a produção de alimentos está conectada diretamente à relação primordial[51] existente entre o homem e o meio e a cultura nos quais se insere. A cultura, por sua vez, efetua práticas alimentares construídas desde o cultivo até o consumo. As fases do preparo dos alimentos podem ser entendidas como práticas coletivas de cultivo/criação, modificações e preparação (DERANI, 2005, p. 54).

Portanto, a normatização dos alimentos pelo direito se relaciona essencialmente com o contexto cultural – que é o de produção e consumo de alimentos – e estritamente com o modo de vida. Com isso, ocorre a colonização da cultura pelo mercado, fazendo com que o vínculo a religião, costumes comunitários e disponibilidade ambiental em que a prática de produção de alimentos se assentava, seja rompido, e ocorra a imperatividade dos valores e imposições do mercado (DERANI, 2005, p. 63).

---

[50] A Constituição Federal da República Federativa do Brasil reconhece, em seu artigo 6º, a educação, a saúde, a alimentação, o trabalho, a moradia, o transporte, o lazer, a segurança, a previdência social, a proteção à maternidade e à infância e a assistência aos desamparados como direitos sociais.

[51] Para Derani, "A relação existencial com o alimento está muito além da manutenção das funções vitais. O alimento é revelação dos deuses (mandioca, guaraná em lendas indígenas), é fonte de poder (chocolate) e caminho de encontro com o divino (ayahuasca)" (DERANI, 2005, p. 59).

O direito à alimentação, assim, está intrinsecamente relacionado com as questões de terra e território, em razão da biodiversidade dos agrossistemas possibilitar o desenvolvimento de processos de produção de alimentos. É o que Juliana Santilli denomina "agrobiodiversidade":

> A agrobiodiversidade está não só associada à produção sustentável de alimentos, como tem também papel fundamental na promoção da qualidade dos alimentos. Uma alimentação diversificada-equilibrada em proteínas, vitaminas, minerais e outros nutrientes – é recomendada por nutricionistas e condição fundamental para uma boa saúde. Só os sistemas agrícolas agrobiodiversos favorecem dietas mais nutritivas e equilibradas (SANTILLI, 2009, p. 102).

A agrobiodiversidade também proporciona o equilíbrio e a manutenção dos valores e elementos culturais e tradicionais por meio dos processos produtivos de alimentos:

> Como resultado do manejo da agrobiodiversidade, podemos mencionar o equilíbrio dos cultivos diversificados dentro dos múltiplos agroecossistemas, a conservação dos valores culturais e tradicionais e a conservação e o uso de variedades locais e/ou tradicionais (MACHADO; SANTILLI; MAGALHÃES, 2008, p. 44).

As situações de perda e redução da (agro)biodiversidade local envolve uma série de fatores, devendo a sua análise abranger além dos impactos socioambientais e culturais, os políticos e econômicos. Nesse sentido, Josué de Castro (1984), ao abordar o problema da fome e da miséria no país, identifica a manutenção da herança colonial na estrutura agrária/econômica/social/política do país. Sua análise destaca as desigualdades existentes na vida de determinados grupos sociais (dentre eles, os povos indígenas) como fruto de um colonialismo historicamente excludente, revestido de "progresso".

O Estado brasileiro, portanto, ao silenciar ou até mesmo reproduzir e fortalecer as relações de tutela, ao se tratar dos povos indígenas, é responsável pelos genocídios cotidianos, cujos resultados se expressam não apenas na constância e no fortalecimento da hegemonia de um modelo moderno-eurocêntrico neoliberal proprietário e individualista aplicado a uma realidade latino-americana substancialmente diversa à europeia, como também nos impactos socioambientais e culturais.

Tais impactos se revelam na inobservância ou na própria violação aos artigos 216, II e 225 da CRFB/88. O primeiro refere-se aos direitos culturais implícitos na coexistência de diferentes modos de vida dos povos:

> Art. 216. Constituem patrimônio cultural brasileiro os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira, no quais se incluem:
> [...]
> II – os modos de criar, fazer e viver.

Já o segundo diz respeito ao direito coletivo a um meio ambiente ecologicamente em equilíbrio:

> Art. 225. Todos têm direito ao meio ambiente ecologicamente equilibrado, bem de uso comum do povo e essencial à sadia qualidade de vida, impondo-se ao Poder Público e à coletividade o dever de defende-lo e preservá-lo para as presentes e futuras gerações.

Esses impactos são reflexo da racionalidade colonial enraizada na cultura jurídica e política do Estado brasileiro, cuja atuação historicamente tem reproduzido e fortalecido medidas políticas, jurídicas e sociais que, ao deslegitimar e até mesmo silenciar a diversidade de saberes, práticas e conhecimentos de determinados povos, principalmente os indígenas, geraram e continuam a gerar a morte étnica dos mesmos, ou seja, os genocídios étnicos e culturais, os genocídios cotidianos.

Tais práticas, embora não se tratem propriamente do extermínio físico de povos, como regulamentado pela Convenção para a Prevenção e a Repressão do Crime de Genocídio, são medidas processuais, cotidianas, que levam à materialização da morte física. Isso ocorre devido à negação da subjetividade aos povos indígenas, ou seja, estes, enquanto sujeitos coletivos de direitos, uma vez submetidos a processos excludentes ou até mesmo a políticas que silenciam/reprimem/deslegitimam suas identidades, práticas culturais e complexos modos de criar, fazer e viver, são impedidos e saqueados de sua própria liberdade para desenvolver o seu modo de vida.

Graça Graúna, escritora e crítica literária, indígena do povo Potiguara, de São José do Campestre, ilustra uma das práticas do que Clavero denomina genocídios cotidianos. Sua análise demonstra a coexistência de múltiplas formas de violência contra os povos indígenas do Brasil. Violência tal que se inicia com a invasão territorial, se perpetuando na reprodução de

comportamentos como: abusos sexuais, injúrias, perseguições e preconceitos, torturas, negação de direitos e saberes, etc. (GRAÚNA, 2016, p. 84).

Os genocídios cotidianos verificados na pluralidade de violências que atingem diretamente vidas indígenas estão presentes historicamente na realidade Inÿ Karajá de Buridina. Portanto, a história do reconhecimento territorial dos Karajá de Aruanã abrange um processo complexo e atípico, em razão da questão territorial indígena nacional e ao contexto urbano em que estão inseridos, ou seja, a situação de etnogênese, alvo de uma série de violências e de violações de direitos, justamente por se tratar de povos que não correspondem aos estereótipos dos grupos indígenas amazônicos, o que dificulta de maneira substancial a efetividade de seus direitos.

3. O PODER EXECUTIVO BRASILEIRO FRENTE AO PROCESSO DEMARCATÓRIO DE TERRAS INDÍGENAS: UMA ANÁLISE SOB A PERSPECTIVA DA COLONIALIDADE DO PODER

3.1. Considerações iniciais

A regularização de territórios indígenas no Brasil é um processo marcado pela reprodução de relações de dominação e de exploração, em razão de um poder colonial que, embora tem se apresentado historicamente sob diversas faces, permanece enraizado na estrutura da cultura estatal brasileira. Isso se comprova não apenas pela evidente violência no campo e nas mais diversas esferas sociais, mas também pelas irregularidades verificadas no contexto da situação jurídica de terras indígenas demarcadas no país.

Tais irregularidades geram impactos diretos na vida concreta dos povos indígenas, o que ocorre em razão da negação de suas cosmovisões pelo próprio Estado, além do fato de perspectiva sobre a terra transceder as definições formalistas, individualistas, estatistas e de matriz neoliberal e eurocêntrica do Direito. Essas cosmovisões, embora heterogêneas, por se tratar de uma multiplicidade de povos, são, sobretudo, biocêntricas, pois expressam uma relação de harmonia, reciprocidade, igualdade e respeito com as demais formas de vida abrangidas pela Natureza. Expressam, dessa forma, uma verdadeira relação de interdependência com *Pachamama*.

A terra sob a perspectiva indígena, portanto, remete a certa amplitude dos conceitos de território e territorialidade, uma vez que está intrinsecamente ligada à identidade étnica dos povos que coexistem no país. Nesse contexto é que se faz necessário destacar, mais uma vez, a relação de interdependência entre povos indígenas e suas terras: sem a terra, não há território; sem território, não há possibilidade de construção e desenvolvimento da territorialidade; sem territorialidade, não há identidade étnica; e sem identidade étnica, destarte, não há vida física, social e cultural nem garantia de direitos.

Com isso, o Estado silencia e nega o bem-viver e a pluralidade de modos de criar, fazer e viver dos múltiplos povos indígenas do Brasil, em detrimento da legitimação de apenas uma forma: a inspirada no modelo hegemônico eurocêntrico, que silencia as demais fontes de conhecimento. É nesse contexto que as subjetividades indígenas são subalternizadas e apagadas do Direito, bem como é verificada a presença da colonialidade do poder no Estado brasileiro e

na vida concreta desses povos. Um contexto que destaca sobretudo a situação de inefetividade de direitos reconhecidos pela CRFB/88.

O povo Inÿ Karajá de Buridina faz parte dessa realidade, o que se justifica não só pela complexidade do processo de demarcação de sua terra, como também por fatos que foram apagados da História, como, por exemplo, a preexistência da ocupação indígena em Aruanã-GO. Tais apagamentos são fruto, também, dos genocídios cotidianos abordados no capítulo anterior, uma vez que surgiram (e surgem) de relações de dominação e de exploração onde os interesses do Estado (e do capital) são protegidos e priorizados em detrimento dos povos.

O poder colonial, herança do colonialismo, nesse sentido, tem reproduzido violências contra determinados grupos sociais, o que ocorre não apenas no Brasil, mas em toda a América Latina, uma vez que os povos do Sul global continuam submetidos a esse contexto, mesmo com os processos de independência política e de "descolonização".

Diante disso, novas estratégias de resistência têm sido elaboradas em âmbito sócio-jurídico, seja a partir de reformas constitucionais, pelo novo constitucionalismo latino-americano, seja pela visibilidade e pelos reconhecimento de processos (re)criados desde abaixo, pelos povos, na pluralidade do contexto latino-americano.

Neste capítulo, portanto, serão apresentados e discutidos elementos de casos concretos que permitem uma análise da presença da colonialidade do poder em determinados processos que envolvem os direitos territoriais indígenas. Parte-se da realidade Inÿ Karajá, contudo, destaca-se a importância de apresentar os contextos bolivianos, equatorianos e mexicanos, em face de suas estratégias de luta, resistência e de r-existência frente ao poder colonial.

3.2. Contextos Histórico e Atual da Situação Jurídica das Terras Indígenas no Brasil

O sistema jurídico brasileiro, tradicionalmente influenciado pelo *civil law* e pelo positivismo, reconhece como única fonte normativa legítima a de ordem estatal, implicando a invisibilidade das demais formas de produção de direitos, dentre elas o Direito criado pelos povos e pela multiplicidade de gentes, desde abaixo.

A consolidação do reconhecimento de apenas um modo de criar o Direito, contudo, é um problema histórico, e suas raízes remontam ao período anterior à independência das colônias na América Latina - que representou, na realidade, apenas uma reestruturação, sem romper substancialmente com as estruturas de poder -, ou seja, desde o colonialismo. Desse

modo, foram incorporados princípios do ideário econômico capitalista, da doutrina do liberalismo individualista e da filosofia positivista (WOLKMER, 2011, pp. 145-146).

Essa problemática vai além e tem impacto na própria democracia e nos direitos reconhecidos constitucionalmente (fruto das reivindicações indígenas ao longo da História), contexto que se intensificou com o desmantelamento constitucional que teve início em 2016 e não se limitou ao Estado Democrático de Direito, abrangendo uma série de direitos, até mesmo os em situação de adquiridos.

Tal impacto também abrange a situação jurídica das terras indígenas no Brasil. Como será tratado no próximo capítulo, o processo demarcatório dessas terras envolve um procedimento administrativo que se divide em 9 (nove) etapas, compreendendo a 6ª (sexta) pela homologação da demarcação, por meio de Decreto Presidencial.

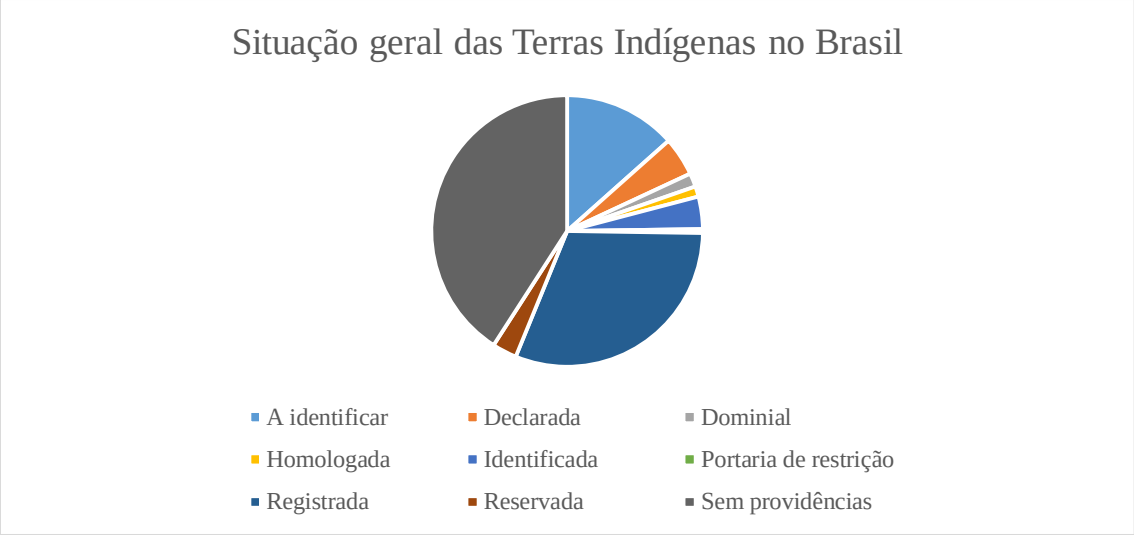
De acordo com o disposto no Decreto n. 1.775, de 8 de janeiro de 1996, o Poder Executivo é responsável por tal homologação, o que explica a dimensão de sua atuação. O Estado brasileiro, nesse contexto, por meio do Poder Executivo, ainda reproduz relações de dominação e de exploração, uma vez que a postura da Presidência da República, a depender dos interesses de quem a assume, pode priorizar manter as hierarquias sociais, raciais e étnicas de ordem colonial, mediante a inefetividade dos direitos territoriais indígenas.

Assim, mediante levantamento de dados disponibilizados pelo Cimi, que sistematizam a situação geral das Terras Indígenas no Brasil e o número de homologações por gestão presidencial, com um recorte temporal desde o governo José Sarney (1985-1990) até o presente, é possível compreender a dimensão do poder colonial consolidado nas bases estruturais do Estado brasileiro.

Alvo de diversos projetos de leis, além da atual medida provisória[52] que transfere para o Ministério da Agricultura, Pecuária e Abastecimento a competência para a regularização fundiária indígena, a questão da demarcação de terras indígenas, ato administrativo meramente declaratório, tem sido vítima, também, da colonialidade do poder. Tal afirmação se comprova a partir dos dados disponibilizados pelo Cimi, que apontam a seguinte conjuntura nacional da situação jurídica das Terras Indígenas (TI):

[52] Medida Provisória adotada pelo atual Presidente da República, Jair Messias Bolsonaro, em 1º de janeiro de 2019, que estabelece a organização básica dos órgãos da Presidência da República e dos Ministérios. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2019-2022/2019/Mpv/mpv870.htm. Acesso em 03 jan. 2019.

Figura 3: Situação geral das Terras Indígenas no Brasil



Fonte: Cimi, 2018
Elaboração: SILVA (2018)

De acordo com o gráfico, os dados apontam para uma realidade de, até o ano de 2016, um total de 13,42% de Terras Indígenas em fase de identificação (a identificar); 4,63% a declarar; 1,62% declaradas como bens dominiais; 1,23% homologadas; 3,86% identificadas; 0,46% em portaria de restrição; 30,92% devidamente registradas e; por fim, 40,86% em situação denominada “sem providências”.

Levando em consideração o artigo 67 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT), a União deveria ter concluído a demarcação das terras indígenas até o ano de 1993, ou seja, no prazo de cinco anos após a promulgação da CRFB/88. Contudo, decorridos 25 anos do prazo estipulado, apenas 1,23% das demarcações foram homologadas.

Diante disso, verifica-se um problema em que o Poder Executivo, diante de sua responsabilidade no referido procedimento administrativo, historicamente tem assumido uma postura omissa e/ou morosa. Esse problema gera impactos, também, ao princípio da irretroatividade da lei, bem como à ampliação de direitos adquiridos, uma vez que determinada comunidade indígena pode vir a ter necessidades, como toda e qualquer sociedade, que demandem a extensão dos limites territoriais já fisicamente estabelecidos.

A CRFB/88, em seu art. 231, reconheceu os direitos territoriais dos povos indígenas e conferiu, mediante políticas públicas implementadas após o período de redemocratização do país, o direito à demarcação de suas terras. Ademais, ressalta-se o momento histórico e político em que se deu a sua promulgação: pós-Ditadura civil-militar - o que contribuiu para o desenvolvimento de um texto constitucional que contemplasse os direitos indígenas de forma

mais democrática, reconhecendo, portanto, a diversidade de modos de vida que se faz presente neste Brasil plural, ou seja, o direito à diferença.

O processo de redemocratização, portanto, veio acompanhado à elaboração de uma Constituição mais próxima à realidade social, o que se justifica pelo reconhecimento expresso de direitos que até então eram invisíveis ou até mesmo contemplados mediante relação tutelar. Tais direitos são fruto de lutas sociais, e destarte, representam grande avanço para a vida concreta de seus destinatários. Sendo assim, embora apresente falhas quanto à sua eficácia e efetividade no que tange à questão territorial indígena, o texto constitucional de 1988 é o instrumento válido e vigente que reconhece, garante e protege os direitos das gentes que fazem o território brasileiro.

A inefetividade da norma jurídica que reconhece o direito à terra dos povos indígenas é um problema de raízes históricas, uma vez que pode ser verificado não apenas nos dias atuais, mediante à omissão e/ou à morosidade por parte do Poder Executivo ao prazo quinquenal em que deveriam ter sido concluídas as demarcações de todas as terras indígenas no Brasil.

Verifica-se, portanto, que os direitos constitucionais dos povos indígenas, além de relativamente efetivos, não usufruem plenamente de eficácia jurisdicional: a inefetividade diz respeito à inobservância e ao descumprimento, e a ineficácia à morosidade do Estado frente ao disposto pela Constituição. No entanto, importante destacar que, ao se tratar do descumprimento ao art. 67 do ADCT, não se defende a prescrição dos direitos territoriais indígenas, em razão do descumprimento do prazo, a crítica que se faz refere-se à postura estatal, uma vez que a própria ocupação indígena é ato constitutivo de direito.

De acordo com dados disponibilizados pelo Cimi, a quantidade de homologações de demarcações físicas das Terras Indígenas por gestão presidencial divide-se da seguinte maneira: 1) 67 por José Sarney (1985-1990); 121 por Fernando Collor (Janeiro de 1991 a Setembro de 1992); 18 por Itamar Franco (Outubro de 1992 a Dezembro de 1994); 145 por Fernando Henrique Cardoso (1995-2002); 79 por Luiz Inácio Lula da Silva (2003-2010); 21 por Dilma Roussef (Janeiro de 2011 a Agosto de 2016); e nenhuma por Michel Temer, durante o período considerado entre Agosto e Dezembro do ano de 2016 (Cimi, 2018).

Diante disso, afirma-se que a maioria das terras reivindicadas por povos indígenas encontram-se sem nenhuma providência administrativa para a sua efetiva regularização: não estão nem mesmo incluídas à programação da FUNAI para a verificação de sua identificação, realizada pelos Grupos Técnicos de Antropólogos nomeados pela referida Fundação.

Enquanto isso, nota-se a violência institucional pelo Poder Executivo, quando se verifica que apenas 1,23% do total das terras indígenas encontram-se homologadas e aguardando o seu registro no Cartório de Registro de Imóveis da Comarca e/ou no Serviço do Patrimônio da União.

Nota-se, ainda, que embora durante o Governo de Fernando Henrique Cardoso, período considerado entre os anos 1995 a 2002, represente o período do maior número de homologações, somando um total de 145 terras indígenas homologadas, além de se levar em conta o fato de que o Brasil, após tal gestão, tenha tido governos de cunho e objetivos predominantemente voltados para as demandas e necessidades dos mais diversos grupos sociais, dentre eles os povos indígenas, a partir de elaboração e implementação de políticas públicas para efetivação de seus direitos básicos, tal número tem sido reduzido histórica e progressivamente.

Assim, embora se reconheça a dimensão da importância dos períodos de redemocratização e de gestão presidencial de cunho sobretudo popular (levando em conta o governo do Partido dos Trabalhadores, cuja surgimento se deu mediante a fusão do movimento sindical brasileiro e das comunidades eclesiais de base da teologia da libertação) no que tange ao reconhecimento de direitos e, consequentemente, implementação de políticas públicas para efetivá-los, o pode colonial, assim como no colonialismo, ainda está presente no Estado, definindo decisões que envolvem direitos mediante a reprodução de hierarquias raciais, sociais e étnicas historicamente consolidadas na América Latina, por influência (e dominação) da hegemonia conferida ao Norte global[53].

3.3. A Colonialidade do Poder Presente na Inefetividade dos Direitos Territoriais Indígenas

A omissão e a morosidade estatais frente aos processos demarcatórios de terras indígenas refletem a presença da colonialidade do poder no Brasil. Diante disso, pode-se afirmar que, além dos genocídios cotidianos presentes no Estado brasileiro, existe, ainda, um

[53] Nesse sentido, fundamentais são as considerações de Aníbal Quijano: "A América constitui-se como o primeiro espaço/tempo de um padrão de poder de vocação mundial e id-entidade desse modo e por isso, como a primeira da modernidade. Dois processos históricos convergiram e se associaram na produção do referido espaço/tempo e estabeleceram-se como os dois eixos fundamentais do novo padrão de poder. Por um lado, a codificação das diferenças entre conquistadores e conquistados na idéia de raça, ou seja, uma supostamente distinta estrutura biológica que situava a uns em situação natural de inferioridade em relação a outros. Essa idéia foi assumida pelos conquistadores como o principal elemento constitutivo, fundacional, das relações de dominação que a conquista exigia. Nessas bases, conseqüentemente, foi classificada a população da América, e mais tarde do mundo, nesse novo padrão de poder. Por outro lado, a articulação de todas as formas históricas de controle do trabalho, de seus recursos e de seus produtos, em torno do capital e do mercado mundial" (QUIJANO, 2005, p. 117).

poder colonial que coloca os povos indígenas como sujeitos passivos de relações de dominação e exploração.

O problema da colonialidade não se limita à realidade brasileira, mas abrange todo o contexto de Abya Yala/Afro/Latino/América[54], uma vez que a mesma constitui o lugar geopolítico dos sujeitos historicamente subalternizados e oprimidos, além de terem os seus saberes, conhecimentos e formas de vida silenciados e negados, devido à hegemonia do eurocentrismo[55] que causou impactos em todo o Sul global, mediante a consolidação da modernidade como projeto[56] de poder.

A colonialidade do poder vem a se consolidar na América Latina a partir da imposição do critério de "raça" (o que definiu as hierarquias raciais e sociais dos múltiplos grupos que viviam/vivem e coexistam/coexistem no Sul global) como classificatório no que tange às relações sociais/de poder. Para Aníbal Quijano, esse processo de racialização implicou na legitimidade das relações coloniais de dominação:

> Na América, a idéia de raça foi uma maneira de outorgar legitimidade às relações de dominação impostas pela conquista. A posterior constituição da Europa como nova id-entidade depois da América e a expansão do colonialismo europeu ao resto do mundo conduziram à elaboração da perspectiva eurocêntrica do conhecimento e com ela à elaboração teórica da idéia de raça como naturalização dessas relações coloniais de dominação entre europeus e não-europeus (QUIJANO, 2005, p. 118).

[54] Arturo Escobar justifica tal neologismo pela multiplicidade de identidades contidas nas Américas: "[...] ya no estamos meramente frente a un continente unificado en su historia y su cultura – "América Latina" -, sino frente a un pluriverso, un mundo hecho de muchos mundos. Los mundos indígenas y afrodescendentes en particular han cobrado una importância inusitada en la redefinición de una supuesta identidad y realidad compartidas, de allí al nuevo léxico de Abya Yala/Afro/Latino-América. No es uma denominación ideal, dada la diversidad interna de cada uno de los tres ejes identitarios, y esconde otros ejes claves (rural/urbano, clase, género, generación, sexualidad y espiritualidad), pero es una manera inicial de problematizar y al menos hacernos tartamudear cuando con tanta naturalidad invocamos a "América Latina" (ESCOBAR, 2017, pp. 56-57). Embora se destaque a expressão utilizada pelo autor, o presente trabalho optou pelo uso da expressão América Latina.

[55] Para Aníbal Quijano, entende-se por eurocentrismo a perspectiva e a forma concreta de produção de conhecimento, geradas pelo processo de modernidade, que apresentam o caráter do padrão mundial de poder: "Eurocentrismo é, aqui, o nome de uma perspectiva de conhecimento cuja elaboração sistemática começou na Europa Ocidental antes de mediados do século XVII, ainda que algumas de suas raízes são sem dúvida mais velhas, ou mesmo antigas, e que nos séculos seguintes se tornou mundialmente hegemônica percorrendo o mesmo fluxo do domínio da Europa burguesa. Sua constituição ocorreu associada à específica secularização burguesa do pensamento europeu e à experiência e às necessidades do padrão mundial de poder capitalista, colonial/moderno, eurocentrado, estabelecido a partir da América" (QUIJANO, 2005, p. 115).

[56] Santiago Castro-Gómez explica que a modernidade quando associada à ideia de projeto, refere-se: "[...] à existência de uma instância central a partir da qual são dispensados e coordenados os mecanismos de controle sobre o mundo natural e social. Essa instância central é o Estado, que garante organização racional da vida humana" (CASTRO-GÓMEZ, 2005, p. 80).

Nesse sentido, embora a raça tenha sido fator determinante para a construção da colonialidade do poder, há que se destacar a questão do trabalho e da produção/apropriação/distribuição de recursos, cuja divisão internacional se baseia sobretudo na produção de hierarquias raciais no contexto do capitalismo global. Esses processos também foram fundamentais para a consolidação de um poder colonial nas Américas, como se vê:

> Por outro lado, no processo de constituição histórica da América, todas as formas de controle e de exploração do trabalho e de controle da produção-apropriação-distribuição de produtos foram articuladas em torno da relação capital-salário (de agora em diante capital) e do mercado mundial. Incluíram-se a escravidão, a servidão, a pequena produção mercantil, a reciprocidade e o salário. Em tal contexto, cada umas dessas formas de controle do trabalho não era uma mera extensão de seus antecedentes históricos. Todas eram histórica e sociologicamente novas. Em primeiro lugar, porque foram deliberadamente estabelecidas e organizadas para produzir mercadorias para o mercado mundial. Em segundo lugar, porque não existiam apenas de maneira simultânea no mesmo espaço/tempo, mas todas e cada uma articuladas com o capital e com seu mercado, e por esse meio entre si. Configuraram assim um novo padrão global de controle do trabalho, por sua vez um novo elemento fundamental de um novo padrão de poder, do qual eram conjunta e individualmente dependentes histórico-estruturalmente (QUIJANO, 2005, p. 118).

Com isso, foi produzida uma nova sistemática de divisão racial do trabalho, mediante a qual a produção de novas identidades históricas sobre a ideia de raça foi vinculada à naturalização de papéis e lugares na nova estrutura global de controle do trabalho, implicando uma associação estrutural dos elementos raça e divisão do trabalho (QUIJANO, 2005, p. 118).

Além disso, destaca-se que a construção da colonialidade como projeto de poder deriva do colonialismo, o qual se refere ao momento em que foi estabelecida uma relação de dominação direta, política, social e cultural dos europeus sobre todos os povos conquistados, dentre eles os latino-americanos (QUIJANO, 1992, p. 11).

Desse modo, embora sejam processos desenvolvidos em momentos distintos, seus impactos refletiram e refletem até os dias atuais. Isso se explica uma vez que a colonialidade se desenvolve em três dimensões[57]: do poder, do saber e do ser. Todas se encontram interligadas,

[57] Para Nelson Maldonado-Torres (2007, pp. 129-130), as três dimensões da colonialidade podem ser, assim, entendidas: 1) colonialidade do poder: inter-relação de formas modernas de exploração e dominação; 2) colonialidade do saber: conjunto de epistemologias de produção de conhecimento mediante a reprodução de regimes de pensamento coloniais; 3) colonialidade do ser: experiência vivida da colonização e seu impacto na linguagem. Walter D. Mignolo, nesse sentido, destaca que a colonialidade do poder, além de tudo, foi o eixo que organizou (e organiza) a diferença colonial, isto é, a periferia como natureza (MIGNOLO, 2005, p. 34).

uma vez que fazem parte do modelo hegemônico global imposto a diversos povos e lugares que configuram o sistema-mundo.

O projeto de poder global atual, portanto, não se limita à colonialidade, como também aos demais elementos que reproduzem relações de dominação sobre os povos, em suas diversas formas de ser, fazer, criar e viver. Tais elementos se referem ao próprio Estado[58] (e suas políticas governamentais que, como foi visto, geram os genocídios cotidianos) e ao eurocentrismo, cuja hegemonia enquanto modelo de conhecimento silencia e nega a multiplicidade de saberes dos povos e grupos social e culturalmente diferenciados. Nesse sentido, são as considerações de Aníbal Quijano:

> La dominación, esto es, el control que unos ejercen sobre el comportamiento de los demás, es sin duda el elemento más general de toda relación de poder y en ese sentido está presente en el conjunto de la existencia social. Puede decirse que es la condición básica del poder. Pero sus ámbitos centrales son la autoridad colectiva o pública y la subjetividad/intersubjetividad. En el patrón actual de poder, el control de la autoridad colectiva se encarna en el Estado. Y en el control de la subjetividad/intersubjetividad, el Eurocentrismo de la perspectiva mundialmente hegemónica de conocimiento, uno de cuyos elementos fundantes es la idea de "raza" y la colonialidad del poder desarrollada sobre esa base. En la dominación actual, la colonialidad del poder, el Eurocentrismo y el Estado, están estrechamente associados (QUIJANO, 2001, p. 8).

Ademais, faz-se necessário destacar que projeto moderno de poder imposto e consolidado pela colonialidade (em suas três dimensões), pelo eurocentrismo e pelo próprio Estado, também inclui o capitalismo como elemento substancial que possibilita, igualmente, a reprodução de relações de exploração, de dominação e de violência.

O capitalismo contido no referido projeto moderno/modernizador de poder, gera impactos não apenas nas hierarquias sociais e raciais, como também contribui para a hegemonia do Norte global, no que tange à imposição de seus conhecimentos/saberes para os demais povos. Nesse viés, enfatiza Catherine Walsh:

[58] Santiago Castro-Gómez, nesse sentido, interpreta o Estado como "[...] a esfera em que todos os interesses encontrados na sociedade podem chegar a uma "síntese", isto é, como o *locus* capaz de formular metas coletivas, válidas para todos. Para isso se exige a aplicação estrita de "critérios racionais" que permitam ao Estado canalizar os desejos, os interesses e as emoções dos cidadãos em direção às metas definidas por ele mesmo. Isto significa que o Estado moderno não somente adquire o monopólio da violência, mas que usa dela para "dirigir" racionalmente as atividades dos cidadãos, de acordo com critérios estabelecidos cientificamente de antemão" (CASTRO-GÓMEZ, 2005, p. 81).

> El proyecto capitalista-modernizador-extractivista con su destrucción y despojo de la Madre Naturaleza y los modos de vida en/de relacionalidad, junto con la lógica patriarcal-paternal-colonial en acenso, la criminalización de la protesta, la creciente violencia y represión a jóvenes y mujeres, además del silenciamento de un pensar crítico, ya caracterizan los momentos actuales. El autoritarismo es el modus operandi (WALSH, 2017, p. 18).

Com isso, é possível compreender a colonialidade do poder como projeto moderno/modernizador reprodutor das relações coloniais referentes ao período/contexto histórico/político do colonialismo, que atualmente repetem a lógica de dominação e exploração utilizada desde a conquista. O projeto de poder global também abrange a colonialidade do ser e do saber, o eurocentrismo, o capitalismo e as próprias políticas estatais que silenciam as subjetividades dos grupos em situação de subalternização.

O Brasil, diante desse contexto, apresenta múltiplas faces da colonialidade, seja na imposição da ciência em detrimento aos saberes indígenas/tradicionais e dos demais grupos sociais subalterinzados, seja pelas definições e elaborações de políticas pelo Estado-Nação que silencia a autonomia dos povos indígenas nesses processos, seja pelo próprio poder colonial existente na (in)efetividade de direitos.

Ao se tratar do problema territorial indígena no contexto geopolítico brasileiro, evidencia-se, a partir dos dados apresentados na seção anterior, a inefetividade dos direitos territoriais indígenas como um problema estrutural e produto da colonialidade do poder, um dos elementos configuradores da estrutura colonial do Estado brasileiro. Nesse sentido, enfatiza Sartori Junior:

> No Brasil, as leis e regimentos sobre povos indígenas sempre foram parcos e esparsos, e em larga medida subsidiários da política de terras. Fato que corrobora esta omissão é a inexistência de menção aos índios ou aos seus direitos nas Constituições de 1824 e de 1891. De qualquer sorte, assim como o indígena é uma categoria da situação colonial, também a organização normativa e política da sua situação, do período colonial até a Constituição de1988, reflete a colonialidade do poder, do saber e a do ser (SARTORI JUNIOR, 2017, p. 61).

A análise dos dados, nesse sentido, aponta para dois problemas: a relativa inefetividade do art. 231 da CRFB/88 e a ineficácia jurisdicional, diante da inobservância do

Estado ao art. 67 do ADCT. Tais problemas, apesar dos processos de globalização[59] que caracterizam a modernidade[60], das alterações dos sistemas jurídicos e da reivindicação do Movimento Indígena por seus direitos territoriais, ainda são atuais.

Nesse sentido, o não cumprimento do art. 231 da Constituição caracteriza a relativa inefetividade da norma jurídica, a qual pode ser entendida como:

> [...] o enunciado de um comando ou de uma diretriz de conduta, tornado obrigatória certas formas de coexistência social, a cuja inobservância ou descumprimento estão ligadas determinadas consequências previamente estabelecidas. Nesse sentido ela anuncia uma ordem em conformidade a uma determinada diretriz de ação ou comportamento [...] Nessa perspectiva, a norma jurídica é uma proposição que envolve uma opção entre diversas proposições normativas (FARIA, 1978, p. 42).

Ademais, a atuação omissa e morosa do poder estatal diante do que dispõe o art. 67 do ADCT, constitui a sua ineficácia constitucional. No entanto, faz-se necessário diferenciar estas categorias, e destacar a relação de interdependência[61] existente entre elas. Para FARIA (1988, p. 105), a efetividade diz respeito à obtenção de resultados propostos pelos dirigentes do poder e à satisfação de expectativas dos destinatários destas normas; já a eficácia se refere ao que é acatado, observado e cumprido pelos mais diversos grupos sociais.

Com isso, e levando em consideração o reconhecimento jurídico das cosmovisões indígenas sobre terra e território, identifica-se a condição de subalternização dos povos indígenas mediante relações de dominação e exploração e de uma série de violências, as quais dificultam não só o seu acesso à terra, como também a sua liberdade e autonomia em desenvolver seus modos de vida e reproduzirem-se física, social e culturalmente.

A dimensão desse processo tem gerado impactos diretos na estrutura fundiária indígena do Brasil, uma vez que o modelo hegemônico de colonialidade europeu tem marcado historicamente o contexto de ocupação das terras, mediante a imposição e a reprodução de

---

[59] Nesse sentido, de suma importância o conceito elaborado por Boaventura de Sousa Santos: "[...] a globalização é o processo pelo qual determinada condição ou entidade local estende a sua influência a todo o globo e, ao fazê-lo, desenvolve a capacidade de designar como local outra condição social ou entidade rival" (SOUSA SANTOS,1997, p. 14).

[60] "A modernidade é uma máquina geradora de alteridades que, em nome da razão e do humanismo, exclui de seu imaginário a hibridez, a multiplicidade, a ambiguidade e a contingência das formas de vida concretas [...] quando falamos da modernidade como "projeto", estamos referindo-nos também, e principalmente, à existência de uma instância central a partir da qual são dispensados e coordenados os mecanismos de controle sobre o mundo natural e social" (CASTRO-GÓMEZ, 2005, p. 80).

[61] "[...] a eficácia da norma depende da efetividade do poder, da mesma forma como tal efetividade, por sua vez, depende da própria necessidade que o ordenamento jurídico tem de ser eficaz" (FARIA, 1988, pp. 105-106).

relações que subalternizam e marginalizam os povos indígenas, bem como "[...] sua cultura, seus conhecimentos e, principalmente, ignorando seu modo de interação com a natureza e o sentimento de pertencimento que lhes mantêm enquanto parte integrante do território que ocupam" (MARTINS; NOGUEIRA; DANTAS, 2017, p. 110).

Diante disso, pode-se concluir que o contexto histórico e atual da situação jurídica das terras indígenas no Brasil reflete uma das faces da colonialidade do poder, uma vez que ao mesmo tempo em que o Estado reconhece juridicamente os direitos territoriais indígenas, suas autonomias, subjetividades e cosmovisões desses povos permanecem silenciados mediante a inefetividade verificada na omissão/morosidade estatal frente aos processos demarcatórios de suas terras.

3.4. O Poder Colonial na Demarcação da Terra Indígena Karajá de Aruanã I

O sistema jurídico brasileiro, assim como o Poder Legislativo e Executivo, mantém em sua estrutura conceitos oriundos do colonialismo. A colonialidade do poder se verifica em tais estruturas, dada a manutenção da herança colonial mediante as relações de dominação, exploração e violência.

Assim, o Judiciário e o Executivo brasileiros continuam a adotar categorias coloniais, o que se verifica tanto no emprego das palavras "índios", "silvícolas", "aborígenes", "tribos", em decisões judiciais envolvendo direitos indígenas, como nas próprias relações de tutela e na manutenção de políticas assimilacionistas, integracionistas e paternalistas – embora a partir de 1988 tal paradigma tenha constitucionalmente sido rompido com o reconhecimento desses povos como sujeitos de direitos.

A colonialidade do poder, portanto, configura os processos utilizados pelo Estado brasileiro referentes à efetividade de direitos territoriais indígenas. Nesse contexto está inserida a vida concreta do povo Inÿ Karajá, cujo processo demarcatório permanece em debate, embora sua TI esteja em situação jurídica regular, isto é, devidamente homologada e decretada como tal.

A manutenção do debate se justifica pelo envolvimento de diversos atores sociais em tal processo: políticos, moradores da cidade, moradores de Buridina, antropólogos, servidores da FUNAI, etc. Isso ocorre em razão do silenciamento e da negação das subjetividades, identidades e cosmovisões indígenas em meio ao processo de reconhecimento e delimitação territorial, contidos na demarcação da TI.

Uma vez que o Estado brasileiro, mediante a atuação de suas instituições (FUNAI e Poder Executivo), no decorrer no processo demarcatório da TI Karajá de Aruanã I, principalmente no que tange à delimitação territorial, não levou em consideração a cosmovisão indígena - elemento que fundamenta o direito territorial indígena reconhecido pelo Brasil em âmbito constitucional -, pode-se dizer que o mesmo reproduziu o poder colonial.

Diante disso, pode-se afirmar que o processo de regularização da TI Karajá de Aruanã I, principalmente na fase de definição dos limites territoriais, ignorou as necessidades, percepções e concepções do povo Inÿ Karajá, o que submeteu a comunidade Buridina, nesse contexto, em condição de subalternização, frente às imposições do poder colonial exercido pelo Estado.

Segundo Manuel Ferreira Lima Filho (2005) - um dos atores sociais envolvidos no complexo processo demarcatório da TI Karajá de Aruanã I -, a história de Buridina tem início desde o momento em que viviam em uma área de moradia com menos de 2 hectares, no centro da cidade de Aruanã, cercados de mansões, estabelecimentos, terrenos vagos, casas e uma escola estadual. À época, a população registrada era de 47 habitantes.

O antropólogo ainda relata que a provocação estatal começou no dia 27 de fevereiro de 1992, por meio de representação protocolada no Ministério Público Federal, em Goiânia, contra a FUNAI, exigindo que a mesma tomasse as medidas administrativas necessárias para identificação, delimitação e demarcação da TI. A partir de então, formou-se um processo de Ação Civil Pública em desfavor da FUNAI (LIMA FILHO, 2005, p. 328).

Em agosto do mesmo ano, a FUNAI, mediante a portaria 1.251/1992, se posicionou a respeito, criando um GT interinstitucional que atuaria no procedimento de identificação da área. No entanto, apenas a área de moradia foi identificada, não restando disponibilidade de tempo para a identificação técnica das áreas de plantio, o que implicou na não-conclusão dos trabalhos (LIMA FILHO, 2005, p. 328).

Na tramitação do Relatório na FUNAI, o parecer da antropóloga Silvia Regina Bragiolo Tafuri veio a exigir a elaboração de um novo documento. Com isso, formou-se um novo Grupo de Trabalho, cuja responsabilidade temporária foi atribuída ao antropólogo Manuel Ferreira Lima Filho, que levou aos indígenas a conclusão do parecer da FUNAI. Posteriormente formou-se outro Grupo de Trabalho, de coordenação pelo antropólogo da FUNAI Noraldino Vieira Cruvínel (LIMA FILHO, 2005, pp. 328-329).

No entanto, o surgimento do Decreto 1.775, em 1996, ao incluir no procedimento a fase de contraditório administrativo, tornou o processo mais complexo. A partir de então, vários

grupos se posicionaram. Em 5 de junho de 1996, por exemplo, advogados de 11 ocupantes (físicos e jurídicos) entraram com pedido ao Ministro da Justiça, à época Íris Rezende Machado, de nulidade e revogação do procedimento de identificação da TI Karajá de Aruanã I (LIMA FILHO, 2005, pp. 329-330).

O período de tramitação do processo foi turbulento. Houve, até mesmo, em dezembro de 1996, uma manifestação da antropóloga Mari de Nasaré Baiocchi, contrária aos estudos de identificação realizados por Manuel Lima Filho, acusando o seu trabalho como desprovido de rigor científico e legal. Ademais, até 1998, houve diversas situações envolvendo novos sujeitos, cenários e perspectivas: os Karajá, as autoridades competentes e a sociedade não-indígena de Aruanã (LIMA FILHO, 2005, pp. 330-332).

Como se vê, o processo demarcatório da TI Karajá de Aruanã I abrange certa complexidade em razão de uma soma de fatores, como: a participação de diversos atores sociais, os interesses políticos/econômicos que tornaram o processo de reconhecimento e delimitação territorial moroso mediante a imposição de dificuldades e o próprio contraditório administrativo inserido ao processo com o Decreto 1.775 de 1996.

A colonialidade do poder, nesse sentido, se verifica em três dimensões: 1) na submissão do povo Inÿ Karajá aos interesses políticos e econômicos dos grupos dominantes; 2) na atuação do Estado e de suas políticas que situou o povo de Buridina em uma condição de subalternização; 3) no próprio sistema jurídico, ou seja, nas categorias utilizadas pelo Direito e atores jurídicos do processo, que reforçaram a herança colonial ao mesmo tempo em que silenciaram (e até mesmo negaram) as cosmovisões e subjetividades indígenas, principalmente no que tange às suas perspectivas sobre a terra.

As três dimensões estão relacionadas e podem ser associadas ao que Ramón Grosfoguel (2018) denominou "mania-feudal", uma vez que expressam certa distância de temporalidades, bem como desencontros de mundos, verificados nos silenciamentos e nas negações das cosmovisões indígenas. Tal "mania-feudal"[62] se relaciona ao que o referido autor destaca como negação da coetaneidade entre a América Latina e os países europeus "avançados":

> A negação da coetaneidade criou um duplo mecanismo ideológico. Primeiro, ela escondeu a responsabilidade europeia na exploração da periferia latino-americana. Ao não compartilhar o mesmo tempo

[62] "A posterior caracterização do século XIX pelas elites crioulas da América Latina como "feudal" ou em um "estágio" atrasado serviu para justificar a subordinação latino-americana aos novos mestres do Norte e faz parte do que eu chamo de "mania-feudal", que continuaria ao longo do século XX" (GROSFOGUEL, 2018, p. 13).

> histórico e existir em diferentes espaços geográficos, o destino de cada região foi concebido como não relacionado com o de outra. Em segundo lugar, viver diferentes temporalidades, onde a Europa estava em um estágio de desenvolvimento mais avançado do que a América Latina, reproduziu uma noção de superioridade europeia. Assim, a Europa era o "modelo" a imitar e o objetivo desenvolvimentista era "recuperar o atraso" (GROSFOGUEL, 2018, p. 13).

Diante disso, pode-se afirmar que tal "mania-feudal" permanece como herança colonial até os dias atuais, e esteve presente em todo o processo de reconhecimento, delimitação e demarcação da TI Karajá de Aruanã I, com vistas à negação das cosmovisões indígenas, que representam a própria fundamentação do direito territorial indígena reconhecido pela Constituição de 1988.

3.5. A Resistência Indígena Latino-Americana frente à Colonialidade do Poder

3.5.1. As experiências constitucionais contra-hegemônicas da Bolívia e do Equador

A colonialidade do poder configura todo o contexto latino-americano. No Brasil, como foi visto, a colonialidade se faz presente em diversos campos, abrangendo os três poderes: Legislativo, Executivo e Judiciário. Ao se tratar da questão indígena, a colonialidade se materializa em suas três dimensões: do poder, do saber e do ser.

O presente trabalho, por tratar da questão agrária, enfatiza a primeira dimensão, cujo reflexo se verifica não apenas nas decisões judiciais, como também nas relações de dominação, exploração e violências exercidas pelo Estado, seja na adoção do modelo hegemônico eurocêntrico, que silencia e nega as cosmovisões e saberes/conhecimentos indígenas, seja pela própria omissão estatal frente à efetividade dos direitos desses povos.

Diante das violências geradas e contidas na colonialidade do poder, é que no contexto latino-americano têm surgido movimentos e reformas constitucionais e estatais contra-hegemônicas em busca de soluções e/ou caminhos para tal problema. Nesse sentido, argumenta Catherine Walsh:

> La actual violencia física, sexo-genérica, sociocultural, epistémica y territorial desespera. También desespera la búsqueda de respuestas a las preguntas praxísticas del qué hacer y – más críticamente – del como hacerlo (WALSH, 2017, p. 20).

Ao se tratar das violências referentes aos direitos territoriais indígenas, destaca-se, mais uma vez, o problema epistêmico e das políticas estatais, que historicamente têm submetido os povos indígenas a processos que silenciam, negam e ignoram suas cosmovisões.

O contexto latino-americano, nesse sentido, tem utilizado como estratégias de resistência a tal conjuntura suas próprias Constituições, cujas reformas têm buscado o reconhecimento de direitos desses povos, bem como de suas experiências, práticas culturais, organizações sociais, identidades étnicas, ou seja, de suas múltiplas formas de criar, fazer, viver, pensar e ser. Inseridos em tal contexto estão os seguintes países: Bolívia, Brasil, Colômbia, Equador, México e Venezuela[63].

Contudo, faz-se necessário destacar nesse contexto dois dos países que compõem a Comunidade Andina de Nações[64], cujas reformas normativas abrangem, também, o reconhecimento do cunho pluricultural do Estado/nação/república; dos direitos dos povos indígenas e das comunidades campesinas; e do direito indígena e sua jurisdição especial (FAJARDO, 2004, p. 172).

Nesse sentido, cabe destacar as experiências do Equador e da Bolívia como práticas de luta e resistência diante do autoritarismo dos regimes de controle e projetos de poder geradores das diversas formas de violência (WALSH, 2017).

Os movimentos indígenas desses países vieram a propor a refundação dos Estados, a qual se fundamentava na busca por um novo modelo de organização social, política e econômica de superação ao colonialismo, ao neocolonialismo e ao desenvolvimentismo (de caráter extrativista) (FERNÁNDEZ, 2014, p. 274).

As experiências constitucionais andinas da Bolívia e do Equador expressam importantes processos e estratégias de resistência no contexto latino-americano. Segundo Raquel Yrigoyen Fajardo, tais experiências integram o Horizonte Pluralista, novo modelo de gestão da multiculturalidade que emergiu na última década do século XX (FAJARDO, 2004, pp. 172-173).

Sobre tal processo de reconhecimento de direitos, enfatiza Fajardo:

> El primer cambio que se observa en estos textos constitucionales es el reconocimiento del carácter pluricultural y multiétnico de la

[63] A escolha pelas experiências constitucionais dos referidos países se deu após levantamento sistematizado de artigos que tratam da questão territorial indígena em determinados países latino-americanos. Diante disso, a partir da análise dos dados obtidos, constatou-se que as constituições boliviana e equatoriana, como já tem sido debatido no meio acadêmico, contemplam os povos indígenas respeitando seus direitos à autonomia e à autodeterminação, de forma mais abrangente que as dos demais países, dentre eles, o Brasil.

[64] Bloco econômico sul-americano composto por quatro países, a saber: Bolívia, Colômbia, Equador e Peru.

> configuración estatal o de la nación, lo cual ocurre por primera vez en la historia de tales repúblicas. Esto es muy importante porque es el fundamento del reconocimiento de la pluralidad lingüística y jurídica, así como del reconocimiento de derechos indígenas específicos. El verbo que utilizan las constituciones es "reconocer", en la medida que el texto constitucional no está "creando" la situación de diversidade cultural sino reconociendo la misma. Lo mismo, al assumir oficialmente la preexistencia de los pueblos indígenas, con lo cual salva una negación histórica, reconoce sus derechos precedentes y abre las posibilidades de convivencia y participación democrática (FAJARDO, 2004, pp. 173-174).

Os métodos utilizados nos processos de reconhecimento de direitos e jurisdições indígenas em tais países, possibilitaram certa articulação democrática junto ao sistema jurídico nacional e aos poderes do Estado, tornando possível, também, a redução da violência institucional (FAJARDO, 2004, p. 174).

O reconhecimento de determinados direitos indígenas pelas Constituições da Bolívia (1994) e do Equador (1998) ocorreu em conformidade com a Convenção n. 169 da OIT, cuja adoção se deu em Genebra, em 27 de junho de 1989. Esses documentos integram o segundo ciclo de reformas do Horizonte Pluralista:

> O segundo ciclo de reformas – o "constitucionalismo pluricultural" (1989-2005) – marca a internalização, na maior parte do continente, da Convenção 169-OIT, que revisa a anterior Convenção 107 (de cunho assimilacionista) e reconhece um amplo leque de direitos indígenas (língua, educação bilíngue, terras, consulta, formas de participação, jurisdição indígena, etc. A jurisdição indígena é reconhecida na Constituição colombiana de 1991 e depois pelo Peru (1993), pela Bolívia (1994-2003), pelo Equador (1998) e pela Venezuela (1999); pelo Paraguai (1992) e México (1992-2001), que, por sua vez, reconhecem pluralismo jurídico e direito indígena (BALDI, 2012, p. 130).

Em razão das dificuldades do constitucionalismo moderno em reconhecer a diversidade pluriétnica e cultural latino-americana, o reconhecimento de tais direitos se expressa, de certa forma, sob uma perspectiva descolonizadora de contemplar os modos de criar, fazer, viver e ser dos povos indígenas.

Contudo, as reformas constitucionais contidas nesse segundo ciclo, acabaram por criar novos problemas, como explica César Augusto Baldi (2012):

> Se por um lado, se põe em questão o monismo estatal e mesmo, parcialmente, a questão da soberania, por outro, a necessidade de revisão de tantas leis incompatíveis com os novos parâmetros acaba por criar uma infinidade de conflitos e disputas judiciais (na realidade, sucessivas camadas "geológicas" de leis algumas vezes incompatíveis entre si e, ao mesmo tempo, em desacordo com os parâmetros constitucionais) (BALDI, 2012, p. 131).

Diante disso, pode-se afirmar que a herança colonial se manteve, seja pela manutenção de determinadas estruturas de poder, seja pelos problemas advindos do referido ciclo de reformas. Portanto, embora os movimentos indígenas, com o apoio de outros movimentos sociais, nesses países, (re)criassem suas estratégias de luta e de resistência, os processos de origem colonial ainda se reproduziam.

Sobre tais processos, explica Raúl Llasag Fernández (2014):

> Os processos coloniais de exclusão, marginalização, extermínio e invisibilização não foram pacíficos, já que forças de oposição e resistência sempre existiram. Os movimentos indígenas latino-americanos das décadas de 1960 e 1970, porém, dentre eles os do Equador e da Bolívia, não só se limitaram a se opor e resistir, mas também a questionar e a propor alternativas concretas de novas formas de organização social, política e econômica [...] Os movimentos indígenas basicamente questionam esse constitucionalismo neocolonial que legitimou o sistema colonial, excludente, assimilacionista, patriarcal, capitalista e monocultural (FERNÁNDEZ, 2014, pp. 272-273).

Portanto, apesar das reformas constitucionais como práticas emancipatórias e tentativas descolonizadoras, a teoria permaneceu, ainda, de certa forma, distante da prática, o que implicou na insistência, por meio das reivindicações dos movimentos indígenas na Bolívia e no Equador, pela refundação do Estado.

Sobre o referido contexto, explica Fernández (2014):

> Com o desenvolvimento do multiculturalismo, do pluriculturalismo e da multietnicidade em favor do sistema neoliberal, os movimentos indígenas do Equador e da Bolívia não desistiram de continuar com a proposta de refundação de seus países em Estados plurinacionais e interculturais. Em contextos nacionais diferentes, o Equador e a Bolívia convocaram as assembleias constituintes, as quais finalmente declararam os Estados como plurinacionais e interculturais, sendo essas declarações aprovadas pelo povo equatoriano em 2008 e pelo povo boliviano em 2009 (FERNÁNDEZ, 2014, p. 277).

A aprovação da refundação dos Estados pela Bolívia e pelo Equador representou, nesse sentido, certa ampliação (e efetividade) do direito à autonomia, à participação e à democracia. A autogestão bem como a autodeterminação de suas decisões, no que tange aos seus territórios e às suas vidas, conferiu, aos povos indígenas desses países, uma experiência contra-hegemônica de resistência à colonialidade do poder.

O momento histórico representado pelas reformas constitucionais que refundam os Estados na Bolívia e no Equador integram o terceiro e último ciclo do Horizonte Pluralista, junto à discussão final e à aprovação da Declaração das Nações Unidas sobre os direitos dos povos indígenas (2007). Tal ciclo denomina-se "constitucionalismo pluricultural" e abrange não apenas dispositivos de refundação do Estado, como também o reconhecimento de indígenas como nações/povos originários e nacionalidades (BALDI, 2012, p. 131).

Raúl Llasag Fernández denomina o referido ciclo como "constitucionalismo plurinacional e intercultural", e explica que o mesmo enfrenta o problema da pluralidade, questiona a democracia e o modo de organização social, política e econômica chamada "Estado". Com isso, analisa que a proposta desse constitucionalismo deve ser construída por meio do diálogo entre os diversos sistemas de vida que coexistem (FERNÁNDEZ, 2014, p. 287).

Assim, destaca que tal diálogo não foi possível em tal conjuntura, o que implicou na proposição de um modelo de transição, o Estado plurinacional e intercultural, no qual a figura do Estado não desaparece, mas sim, obrigatoriamente, torna-se sobretudo autonomista (FERNÁNDEZ, 2014, p. 287).

Tal modelo implica 3 processos, a saber: 1) o reconhecimento das autonomias das coletividades indígena, afroequatorianas e dos *montubios*[65] mediante a organização da sociedade civil em geral, com base no início do desaparecimento do poder, por meio da horizontalidade (fim das hierarquias étnicas, sociais, raciais, de classe, gênero/sexuais, etc.); 2) a formação política não partidária conferida pelo Estado, com o fim de produzir autonomias não hierarquizadas ou coronelistas; 3) a existência de um Estado fortemente participativo e avaliador (FERNÁNDEZ, 2014, pp. 287-288).

Diante disso, Fernández justifica a ideia do referido modelo como um processo de transição, e não formal:

[65] Grupo étnico formados por descendentes de indígenas (FERNÁNDEZ, 2014, p. 270).

> Definitivamente, a instalação das assembleias constituintes e a aprovação das Constituições são somente o início de processos formais. Os processos descolonizadores na prática requerem transformações em diferentes níveis ou espaços: individual, familiar, comunitário, local, nacional e até mesmo internacional. Para tanto, deve-se começar por desenvolver uma teoria constitucional plurinacional e intercultural de transição que permita caminhar em direção a uma nova organização social, política e econômica – transição esta ainda não iniciada (FERNÁNDEZ, 2014, pp. 288-289).

Com isso, compreende-se que apesar da manutenção da invisibilidade do colonialismo, neocolonialismo e pós-colonialismo, bem como das estruturas coloniais, tais Constituições representam processos de transição de um constitucionalismo que visa à plena participação-democrática indígena – de forma autonomista –, numa perspectiva descolonizadora.

Portanto, diante da análise e do atual contexto, pode-se considerar, dentre as reformas constitucionais latino-americanas, as experiências da Bolívia e do Equador como possíveis caminhos para que os direitos indígenas sejam (re)pensados constitucionalmente no Brasil, e (re)contemplados de modo contra-hegemônico, desde abaixo, na contramão da colonialidade do poder.

3.5.2. As autonomias indígenas mexicanas frente à colonialidade do poder

O reflexo da colonialidade do poder se dá de diferentes maneiras na América Latina, a depender do contexto local do país. Ao se tratar da questão territorial indígena, alguns elementos precisam ser destacados, quais sejam: as autonomias, cosmovisões e participações democráticas dos povos indígenas nos processos sociais, políticos e jurídicos.

A América Latina abrange uma pluralidade de experiências de diversos povos como estratégias de enfrentamento e de resistência frente à colonialidade do poder. Uma vez que não representa mero espaço geográfico, como também se caracteriza pelo aglomerado de países/dependências que foram alvo da colonização europeia, sua estrutura social-política-econômica-cultural mantém determinadas heranças coloniais.

Diante disso, de suma importância são as cartas constitucionais latino-americanas, principalmente no que tange aos direitos territoriais indígenas, cujos destinatários, ou seja, os povos indígenas (também denominados campesinos, em alguns desses países), estão entre os grupos sociais mais afetados pelas relações de dominação e exploração, e condicionados a

contextos de subalternização, submissão e negação de suas identidades étnicas, cosmovisões e autonomias.

O México, inserido em tal contexto, apresenta em sua Constituição quatro artigos em que os povos indígenas são contemplados (arts. 2º, 27, 28 e 115), além das disposições transitórias inseridas pelos Decretos de 14 de agosto de 2001 e 11 de junho de 2013.

Dentre tais dispositivos, estão as questões relacionadas à composição pluricultural da Nação; à consciência de identidade indígena; ao direito à livre determinação e às autonomias indígenas; à elaboração de instituições e políticas pela Federação, pelos Estados e pelos municípios que visem à efetivação dos direitos indígenas, bem como à eliminação de quaisquer práticas discriminatórias; ao direito à educação mediante a consulta às comunidades indígenas, de modo que suas especificidades culturais sejam contempladas; ao direito à saúde; à efetiva participação das mulheres indígenas nos espaços sociais e políticos; às políticas sociais de proteção aos migrantes dos povos indígenas e; à consulta aos povos indígenas na elaboração do Plano Nacional de Desenvolvimento e devida incorporação das recomendações e propostas que façam.

Ademais, a Constituição Política dos Estados Unidos Mexicanos (1917), também cuidou de dispor sobre os direitos territoriais indígenas e a proteção da integridade das terras desses povos (art. 27, VII) e às suas autonomias para coordenar-se e associar-se, dentre dos limites da lei, em âmbito municipal (art. 115, III).

Quando às novidades inseridas nas disposições transitórias, o Decreto de 2001 estabeleceu que no processo de demarcação territorial dos distritos eleitorais, a localização dos povos e comunidades indígenas deverá ser levada em conta, a fim de que sua participação política seja possível (art. 3º). O Decreto de 2013, por sua vez, dispôs sobre a inclusão dos povos indígenas na diversidade de usos dos meios de concessões (art. 3º, III).

Nesse sentido, analisa-se o reconhecimento jurídico mexicano das autonomias políticas, jurídicas, sociais e étnicas dos povos indígenas como estratégia de luta frente à colonialidade do poder. Porém, na prática, em determinados contextos, tais autonomias não têm sido efetivamente respeitadas pelo Estado e pela sociedade civil. Nesse sentido, apresenta-se como caso emblemático o contexto da cidade do México, onde vivem os indígenas mazahuas (Estado do México e de Michoacán), otomís (Querétaro), e triquis (Oaxaca) (IGREJA, 2003, p. 170).

O contexto urbano em que tais indígenas estão inseridos abrange situações de pobreza, marginalização e violência, bem como uma série de discriminações, maus-tratos, além da ausência de reconhecimento étnico:

> Los indígenas de la ciudad de México son una población muy diversificada. Se encuentran en esta ciudad grupos indígenas considerados como pueblos originarios de la propia ciudad y diversos grupos migrantes de otras regiones del país. La ciudad de México y el Distrito Federal son considerados como sitios que generan y reciben grandes flujos migratorios. Esa diversidad de la ciudad nos permite observar varias formas de adaptación al contexto urbano, distintas condiciones sociales, así como distintos procesos de construcción de sus identidades étnicas, de mantenimiento de las tradiciones y de los vínculos con la comunidad de origen. Sin embargo, aunque sea uma población diversificada, en conjunto carecen de reconocimiento de su presencia en la ciudad y viven, en general, una situación de exclusión social y de discriminación en un ambiente en el que no se respeta ni su cultura, ni su lengua, ni su organización social (IGREJA, 2003, p. 171).

Além disso, esses povos vivem em um constante confronto com a justiça, tendo como principais causas os seguintes delitos: vendas ambulantes realizadas sem permissão, maus-tratos a crianças indígenas, delinquência dos jovens indígenas, disputas por moradia, dentre outras. Tais confrontos se dão em razão da falta de reconhecimento étnico, que implica, também, a inefetividade de seus direitos previstos na Constituição Mexicana e nos códigos civil e penal (IGREJA, 2003, pp. 172-184).

Ademais, a atuação das instituições/organizações que, de certa forma exercem papel fundamental na defesa de seus direitos, também se vê insuficiente, uma vez que a própria justiça não aceita a sua presença. Tal situação, embora implique na negação de seus direitos, não impede que os indígenas continuam buscando pelo reconhecimento dos mesmos como coletividades que foram historicamente discriminadas e excluídas do contexto de bem-estar social (IGREJA, 2003, pp. 184-185).

A dificuldade do acesso à justiça também é um dos problemas que configuram a realidade indígena da cidade do México, uma vez que surge da inefetividade de seu direito à livre determinação, ou seja, visto que não há na cidade um espaço na justiça em que os indígenas se autodeclarem como tais, ocorre a sujeição às definições alheias e aos critérios (homogeneizadores e neocoloniais) das autoridades (por exemplo: o critério de definir como indígena o cidadão que não fale espanhol, e apenas a língua indígena) (IGREJA, 2003, p. 185).

Apesar de sua condição de indígena, esses povos são também cidadãos mexicanos e compartilham identidades sociais com os demais setores da sociedade. Por isso, sua identificação étnica não pode se dar de modo totalizante, uma vez que tal ideia contribui para a negação de seus direitos como cidadãos pela elite dominante, além de sua atribuição à estrangeiros ou exteriores à sociedade que constituem (IGREJA, 2003, pp. 185-186).

Diante de tal conjuntura, os indígenas veem na afirmação de suas identidades étnicas o caminho para alcançar um espaço na sociedade. Nesse sentido, o reconhecimento de seus direitos e de sua cidadania deve levar em conta não só a dimensão legal, como também a moral, cuja importância é vital para a vida humana em sociedade. Para tanto, deve o Estado reconhecer a diversidade cultural e conferir a todos os grupos étnicos um mesmo espaço na sociedade (IGREJA, 2003, p. 187-188).

Destarte, compreende-se que a colonialidade do poder, assim como no Brasil, na Bolívia e no Equador, embora esteja presente em suas estruturas, também se vê diante de mecanismos de enfrentamento e de resistência, sendo, mais uma vez, de suma importância o reconhecimento e a afirmação das cosmovisões e autonomias indígenas política, social e juridicamente.

3.5.3. *Sumak kawsay, suma qamaña* e *buen vivir* como processos de resistência e r-existência em Abya Yala

O fim do colonialismo não representou, de fato, o rompimento e o fim do poder colonial em Abya Yala, uma vez que as estruturas de poder continuam a existir, o que se reflete na própria reprodução das relações de dominação e de exploração baseadas nos critérios de raça, identidades étnicas e culturais, gênero/sexualidade, classe, dentre outros.

A conquista, como enfatiza Enrique Dussel (1993, p. 42), foi a "práxis" da dominação de pessoas, povos e dos indígenas. Contudo, questiona-se: com o fim da colonização, mediante os processos de independência dos países latino-americanos, de fato, houve o rompimento de tal "práxis"? Tal momento histórico de mudança de paradigma, somado ao atual contexto de globalização, deu espaço e oportunizou a real emancipação dos povos indígenas? É o que a presente e conclusiva seção do capítulo pretende, brevemente, abordar.

Como foi visto, o fim do colonialismo, embora tenha representado a independência política dos países, em teoria, manteve as relações coloniais na prática, as quais representam verdadeiros entraves aos processos de emancipação e libertação dos povos em contextos de

subalternização, dentre eles, os indígenas. Ademais, a globalização, somada aos padrões impostos pelo modelo hegemônico de matriz eurocêntrica e cunho individualista, capitalista, patriarcal, racista, classista e, portanto, baseado em critérios de hierarquias raciais, étnicas e sociais, veio a afetar diretamente a liberdade desses povos, uma vez que seus objetivos, definições e concepções se divergem aos oriundos das cosmovisões indígenas/andinas/populares.

Nesse viés, de suma importância são as considerações de Rita Segato:

> [...] las independencias no deshicieron la colonialidad, que permaneció y se reprodujo como patrón para las formas de explotación del trabajo, configuración de las jerarquías sociales, administración política por parte de los ahora Estados republicanos nacionales, y la subjetividade (SEGATO, 2014, p. 183).

Com isso, se configura o específico sistema cultural da modernidade, o que Pablo Quintero denomina como um universo subjetivo de cunho eurocêntrico e colonial, que tem servido como modo de produção e de controle das relações subjetivas. Tal universo têm transformado em hegemônicos determinados interesses particulares e suas perspectivas de conhecimento, bem como reproduzido e tutelando as relações sociais com base nos desejos e expectativas dos indivíduos (QUINTERO, 2017, p. 426).

Diante desse contexto (neo)colonial, instala-se a ideia de crise global, o que, na realidade, representa a totalidade civilizatória do padrão de poder global, que abrange imaginários, racionalidades, saberes, tecnologias, economias, formas de autoridade coletiva, relações sociais, sexualidades, dentre outros elementos (QUINTERO, 2017, p. 426).

A "crise", ou melhor, o atual contexto do padrão de poder global, ao mesmo tempo em que reproduz relações de dominação e de exploração e mantém estruturas e poderes coloniais, também é marcada por processos de resistência que buscam por caminhos de novos modos de se pensar, fazer, criar, viver e co-existir, como aponta Pablo Quintero:

> Al miesmo tiempo, (re)emergen en este contexto global, movimientos, luchas, tendencias y prácticas que son en algunos casos causa y en otros consecuencia de la crisis civilizatória, y que van en pos de la constitución de otros mundos posibles. Así, movimientos sociales de nuevo cuño coexisten con grupos sociales de diverso tipo que desde la propia configuración de la modernidade/colonialidad/eurocentrada han habitado en los márgenes y en las fronteras del patrón de poder, relacionándose con este de manera conflictiva, recreando y reactualizando prácticas de vida soberanas (QUINTERO, 2017, p. 427).

Dentre tais propostas, destacam-se as matrizes do bem-viver, que se fundamentam, sobretudo, nas perspectivas e cosmovisões indígenas e andinas[66] de vida em sociedade e em harmonia com todos os seres da natureza. As Constituições da Bolívia (2009) e do Equador (2008) incorporam em seus textos tais matrizes, cada qual à sua maneira[67], mas em contextos semelhantes:

> El debate sobre el buen vivir en Bolivia y el Ecuador se há difundido en América Latina. Ha generado una renovación desde las miradas alternativas que parten de las organizaciones indígenas, en los espacios académicos y en las acciones de movimientos sociales. Se están sumando iniciativas para avanzar en estas concepciones, diseñar indicadores de buen vivir y discutir las relaciones con otras aproximaciones cercanas, como las de la economía social y solidaria, aquellas enfocadas en el bienestar y la felicidade o la justicia (GUDYNAS; ACOSTA, 2011, p. 78).

A incorporação do bem-viver representa a resistência indígena à colonialidade do poder, mediante a inserção da visibilidade das cosmovisões indígenas/andinas nos processos políticos, sociais e jurídicos nesses países:

> A Cosmovisão indígena incorporada por essas Constituições são experiências que, certamente, reconstroem e, ao mesmo tempo, desconstroem a racionalidade monolítica que o Direito e a modernidade estão acostumados. As duas Constituições são as principais manifestações da resistência indígena em *nuestra America*, que acabam por simbolizar a força daqueles que foram invisibilizados pela história e pelo Direito (BRANDÃO, 2013, p. 94).

[66] "Na tradição andina do Bem viver os seres e elementos não humanos não foram criados para a satisfação das necessidades humanas. Não constituem "recursos naturais" cuja função é a de servirem à exploração econômica. Na lógica do Bem Viver, assim como não há estratificação entre os seres do cosmos, também não se concebe estratificação entre os próprios humanos. O Bem Viver não consiste, portanto, em acumular bens de consumo, mas em colaborar com a manutenção do equilíbrio cósmico. Esta concepção aponta para uma forma de organização social comunitária e intercultural, avessa à assimetria de poder, de gênero e de "raça" hegemonicamente presente no mundo moderno ocidental. Uma forma de organização social voltada não para a satisfação de desejos e necessidades individuais através do acúmulo de riquezas materiais e de poder, mas para a satisfação das necessidades coletivas a partir de relações harmônicas e respeitosas não apenas com os outros seres humanos, mas com todos os demais habitantes do planeta (animais, plantas, etc.)" (LACERDA; FEITOSA, 2015, p. 17).

[67] O bem-viver se expressa como "buen vivir" ou "sumak kawsay", na língua kichwa, no Equador, ao mesmo tempo em que na Bolívia é denominado como "vivir bien", "suma qamaña" (em aimara), ñandareko (em guarani) e "sumak kawsay" (em quéchua) (GUDYNAS; ACOSTA, 2011, p. 71).

Na Constituição da Bolívia, a ideia de bem-viver vem expressa como um dos princípios ético-morais assumidos e promovidos pelo Estado, como se vê em seu artigo 8º:

> El Estado asume y promueve como principios ético-morales de la sociedad plural: ama qhilla, ama llulla, ama suwa (no seas flojo, no seas mentiroso ni seas ladrón), suma qamaña (vivir bien), ñandereko (vida armoniosa), teko kavi (vida buena), ivi maraei (tierra sin mal) y qhapaj ñan (camino o vida noble) (BOLÍVIA, 2009).

O Equador, por sua vez, contempla o bem-viver ("sumak kawsay") em seu texto constitucional como princípio e marco jurídico, reconhecendo, ao mesmo tempo, os direitos da natureza, numa perspectiva biocêntrica, com base em tal princípio, dedicando um capítulo com 4 artigos sobre o tema (capítulo 7º, artigos 71 a 74).

O bem-viver, embora expresso em diferentes dialetos e maneiras nas referidas Constituições, carrega as cosmovisões andinas de maneiras próximas, dadas as semelhanças das conjunturas nos dois países, como explica Xavier Albó:

> No hay tampoco diferencias muy notables entre comunidades de habla aymara o quechua, cuando se encuentran em circunstancias socioeconómicas semejantes, pues en realidad la lengua no es la que cambia su cultura andina basicamente común. De todos la expresión aymara suma qamaña permite mayores connotaciones semánticas que su versión quichua/quéchua sumak/sumaq kawsay, introducida también en la nueva Constitución ecuatoriana, pues desde una perspectiva puramente lingüística kawsay se asemeja más al jakaña aymara (ALBÓ, 2009, p. 35).

A inserção do bem-viver nas Constituições da Bolívia e do Equador, nesse sentido, configuram propostas heterogêneas, cujas diferenças são notáveis. No caso da Bolívia, a ideia de "suma qamaña" e os demais conceitos à ela associados representam princípios ético-morais e não são expressos como direitos. Os objetivos principais de seu texto constitucional dizem respeito à delimitação de marcos para uma sociedade plurinacional, dentre os quais se inclui o bem-viver (GUDYNAS; ACOSTA, 2011, p. 77).

Já na Constituição do Equador, o bem-viver, denominado como "sumak kawsay", é contemplado tanto como o marco para um conjunto de direitos, como expressão de parte significativa da organização e execução desses direitos não apenas no Estado, mas em toda a sociedade. É, portanto, uma formalização de maior amplitude, mas ao mesmo tempo mais

sucinta, uma vez que representa um conjunto de direitos e um contrapeso que impõe um novo regime de desenvolvimento (GUDYNAS; ACOSTA, 2011, p. 77).

Nesse sentido, enfatizam Eduardo Gudynas e Alberto Acosta:

> Por el contrario, en el texto constitucional boliviano esse vínculo entre suma qamaña y los derechos no es explícito; por ejemplo, no hay una referencia a este concepto en la sección de los derechos fundamentales. A su vez, en el texto boliviano, el suma qamaña es claramente presentado como una de las finalidades del Estado. En cambio, en la Constitución ecuatoriana el buen vivir aparece en um alto nivel de la jerarquía, y desde este se derivan muchos derechos (GUDYNAS; ACOSTA, 2011, p. 77).

O bem-viver, portanto, é contemplado de diferentes maneiras pelos referidos países, com objetivos que abrangem semelhanças e, ao mesmo tempo, podem ser distintos. Contudo, o que se pretende esclarecer e defender é tal proposta como uma estratégia, de origem andina, de enfrentamento ao problema enfrentado historicamente e até os dias atuais pela América Latina.

Não se pretende defender nem romantizar tais práticas como soluções e conceitos completos e perfeitos, pois cada realidade abrange suas especificidades socioeconômicas, políticas, culturais e étnicas, além disso, ressalta-se que teoria e prática são elementos distintos, que podem refletir ideias e perspectivas de diferentes maneiras.

Contudo, diante da crise de ordem ambiental-política-econômica-social-cultural, pensar novos caminhos como alternativas de se (re)pensar estratégias de resistência contra-hegemônicas por meio do aparato constitucional, diante da atual conjuntura, pode gerar soluções (ou possíveis meios de alcança-la).

A proposta do bem-viver configura, destarte, uma alternativa aos impactos do modelo hegemônico eurocêntrico liberal no sistema-mundo, não se podendo confundir com os modelos alternativos de combate à crise ambiental, que não se desvinculam dos processos extrativistas e da perspectiva antropocêntrica e capitalista sobre a terra, como, a título de exemplo, a “responsabilidade socioambiental das empresas”, o “desenvolvimento sustentável”, dentre outras propostas.

Nesse viés, faz-se necessário o destaque aos apontamentos de Lacerda e Feitosa sobre o conceito de bem-viver:

> Funda-se em saberes e práticas não só contra hegemônicas, mas também antissistêmicas. Revela não a conformidade com a simples abertura de espaços para modos de vida distintos daqueles estimulados pelo sistema moderno-colonial capitalista, mas, de modo contrário, a perspectiva de que tais modos de vida só terão chance com o próprio fim deste sistema, a própria consolidação da decolonialidade do poder (LACERDA; FEITOSA, 2015, p. 19).

Entende-se por bem-viver, portanto, um conceito em construção, como destacam Gudynas e Acosta:

> Se trata de una idea que emerge desde el mundo andino e incluso amazónico, pero que recoge los valiosos aportes elaborados en otros rincones del mundo. De esta manera, oferece um anclaje histórico en el mundo indígena, pero también em principios que han sido defendidos por otras corrientes occidentales que permanecieron subordinadas durante mucho tiempo. Responde a viejos problemas como remontar la pobreza o conquistar la igualdad, junto a otros nuevos, como la pérdida de biodiversidad o el cambio climático global (GUDYNAS; ACOSTA, 2011, p. 81).

Diante do exposto, pode-se afirmar que, apesar dos impactos do modelo hegemônico europeu no contexto latino-americano, ainda existem alternativas para se pensar o desenvolvimento como uma proposta que não gere desigualdades e crises. Tais alternativas representam processos contra-hegemônicos de luta, resistência e r-existência que, como enfatiza Catherine Walsh:

> [...] desafían, transgreden, interrumpen y desplazan el sistema dominante, en las fissuras de abajo donde se encuentram, se construyen y caminan formas de estar-hacer-ser-sentir-pensar-saber-vivir muy otras y en las posibilidades mismas de *hacer agrietar* (WALSH, 2017, pp. 31-32).

Portanto, o bem-viver configura processos de luta e de resistência à colonialidade do poder na América Latina e, apesar de não expressarem a "fórmula perfeita", podem significar um caminho para que o Direito brasileiro (re)pense formas de contemplar os direitos territoriais indígenas em diálogo com uma proposta descolonial, mediante o seu texto constitucional, para ampliar os cânones que já os incorporam, em busca de se romper com o padrão colonial intrínseco às estruturas e possibilitar a visibilidade das cosmovisões e autonomias indígenas nos processos que envolvam seus territórios e suas vidas.

4. O DIREITO BRASILEIRO E O PROCESSO DEMARCATÓRIO DE TERRAS INDÍGENAS

4.1. Considerações iniciais

A demarcação de terras indígenas no Brasil é o processo que garante o direito territorial aos povos indígenas no que tange aos limites de seus territórios, sendo assim, o reconhecimento constitucional do direito às terras que tradicionalmente ocupam e os processos de demarcação são atos meramente declaratórios, pois a própria ocupação materializa o ato constitutivo.

No Brasil, o reconhecimento de direitos se dá mediante reivindicações e lutas por parte de seus sujeitos e apoiadores. Assim, embora o sistema jurídico brasileiro esteja vinculado ao modelo hegemônico eurocêntrico, não deixa de tentar acompanhar e se adequar diante das necessidades e demandas da sociedade, o que justifica a contínua ocorrência de propostas e reformas legislativas.

Cada momento histórico tem o seu contexto sociopolítico, econômico e cultural, e isso implica diretamente a vida das gentes que integram o corpo social do respectivo lugar. Na pluralidade de gentes, encontram-se os povos indígenas, um dos grupos sociais mais dominados e explorados historicamente, mediante a manutenção e a reprodução das relações coloniais, ainda que em momentos históricos diferentes.

Além disso, o reconhecimento e a efetividade de seus direitos historicamente estiveram (e estão) condicionados aos interesses dos que compõem e representam os Poderes Executivo, Legislativo e Judiciário, o que implica diretamente suas vidas. Sem contar o baixíssimo índice de representatividade indígena em determinados Poderes estatais[68].

Desse modo, o presente capítulo pretende demonstrar como o Estado brasileiro reconhece constitucionalmente os direitos territoriais indígenas. No entanto, dado que o Brasil é signatário de instrumentos jurídicos internacionais, com força de estatuto jurídico[69], será apresentado o conjunto integrado de direitos em âmbito nacional e internacional que tratam do direito à terra desses povos.

---

[68] Para melhor compreensão do contexto da representatividade política dos povos indígenas no Brasil, ver Teles Junior (2018).

[69] "[...] § 3º Os tratados e convenções internacionais sobre direitos humanos que forem aprovados, em cada Casa do Congresso Nacional, em dois turnos, por três quintos dos votos dos respectivos membros, serão equivalentes às emendas constitucionais. (Incluído pela Emenda Constitucional nº 45, de 2004)" (art. 5º, CF/88).

Para tanto, pretende-se demonstrar de que maneira as cosmovisões e as autonomias indígenas estão contempladas no reconhecimento desses direitos, bem como a dimensão de seu impacto na reprodução dos seus diferentes modos de criar, fazer e viver; além da abordagem do procedimento administrativo utilizado no processo demarcatório de terras indígenas pelo Brasil, e analisado, pontualmente, de que maneira suas fases de execução levam em consideração as referidas cosmovisões.

Por fim, serão apresentadas propostas contra-hegemônicas de se (re)pensar o Direito, cujos apontamentos levam a caminhos em que o reconhecimento da pluralidade das experiências indígenas e dos povos é contemplado, sendo tal Direito criado desde abaixo, numa perspectiva democrática, libertadora e emancipatória que possibilite a efetiva autonomia e participação dos povos nesses processos, mediante perspectivas de igualdade e democracia substanciais.

4.2. As Cosmovisões Indígenas no Processo de Reconhecimento dos Direitos Territoriais dos Povos

4.2.1. O reconhecimento da pluralidade das experiências indígenas na Constituição de 1988

A manutenção da pluralidade de experiências indígenas está condicionada à efetividade dos direitos territoriais desses povos, cujo reconhecimento se deu com a Constituição da República Federativa do Brasil de 1988, processo que conferiu proteção e garantia aos direitos sobre suas terras, seus territórios e suas territorialidades, que se verificam mediante as identidades étnicas vinculadas às suas formas de ocupação e gestão territoriais.

Os direitos territoriais dos povos indígenas estão vinculados à manutenção de seus demais direitos, ou seja, a reprodução de seu modo de vida, de suas organizações sociais, usos, costumes, tradições e demais aspectos de seus sistemas organizacionais estão condicionados à efetividade de seu direito à terra reconhecido constitucionalmente.

Nesse sentido, tais direitos devem ser lidos sistematicamente com os artigos 216 e 210 do texto constitucional, uma vez que ao se tratar do reconhecimento das cosmovisões indígenas, cuida-se, de maneira integradora, da proteção de suas terras e territórios, bem como de suas práticas sociais, culturais e organizacionais.

O art. 216, ao garantir a proteção ao patrimônio cultural brasileiro, incluiu nesse conjunto os "modos de criar, fazer e viver", em seu inciso I, que se vinculam intimamente ao reconhecimento de sua "organização social, costumes, línguas, crenças e tradições" e "atividades produtivas e [...] necessárias à sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições", estabelecido pelo art. 231 da Constituição.

No mesmo sentido está vinculado ao referido dispositivo o artigo 210, inserido no Título VIII (Da Ordem Social) do texto constitucional, em seu Capítulo III, que trata da Educação, da Cultura e do Desporto, que estabelece o seguinte:

> Art. 210. Serão fixados conteúdos mínimos para o ensino fundamental, de maneira a assegurar formação básica comum e respeito aos valores culturais e artísticos, nacionais e regionais.
> [...]
> § 2º O ensino fundamental regular será ministrado em língua portuguesa, assegurada às comunidades indígenas também a utilização de suas línguas maternas e processos próprios de aprendizagem.

Diante do exposto, verifica-se o vínculo com os artigos 231 e 216 da Constituição, uma vez que, ao reconhecer o respeito à utilização de suas línguas maternas e aos processos próprios de aprendizagem no ensino fundamental, efetiva-se o direito de sua reprodução física, social e cultural, mediante a manutenção de seu modo de vida, que está condicionada à efetivação dos direitos territoriais desses povos.

Porém, uma vez que tais direitos foram reconhecidos pelo Estado brasileiro apenas em 1988, ressalta-se que os textos constitucionais anteriores os contemplavam de forma diferente e, num viés eminentemente colonial, numa perspectiva assimilacionista, integracionista e paternalista.

Os povos indígenas, destarte, foram reconhecidos como sujeitos coletivos de direitos apenas na Constituição de 1988, o que, apesar de tardio, representa um avanço legal para a realidade indígena brasileira, uma vez que a positivação do direito à terra possibilita a manutenção de sua reprodução física, social e cultural.

Para melhor compreensão do caminho constitucional percorrido para que as cosmovisões indígenas hoje sejam reconhecidas juridicamente (embora ainda existam problemas quanto à efetividade da norma) pelo Estado brasileiro, mediante breve contextualização histórica, será demonstrado de que maneira cada texto constitucional reconheceu e positivou os direitos territoriais indígenas. No entanto, importante recordar que,

ainda que a primeira Constituição tenha entrado em vigor apenas em 1824, antes mesmo, no período Colonial, já haviam normas jurídicas referentes ao direito à terra dos povos indígenas:

> O Brasil colonial conheceu normas jurídicas que garantiram este direito, como o Alvará de 1º de abril de 1680 que declarava que as sesmarias concedidas pela Coroa Portuguesa não poderiam desconstituir os direitos dos índios sobre as suas terras, que possuíam como "primários e naturais senhores delas" (SOUZA FILHO, 1998, p. 124).

Assim, anteriormente à primeira constituição brasileira, os direitos referentes aos povos indígenas já haviam sido contemplados em normas jurídicas, no entanto, sempre com fins de colonização[70] e em observância à "lógica" das relações de dominação e exploração que se expressam sob o poder colonial.

Antes mesmo do processo de constitucionalização do ordenamento jurídico brasileiro, os povos indígenas já eram associados a indivíduos "não civilizados", portanto, as normas jurídicas, ao contemplá-los, visavam integrá-los à sociedade não-indígena. Sendo assim, o viés integracionista e assimilacionista das Constituições brasileiras anteriores a de 1988, foi herdado de instrumentos jurídicos anteriores ao referido processo de constitucionalização.

Nesse sentido, no que tange ao contexto histórico, importante ressaltar que o processo de constitucionalização do Brasil esteve intimamente vinculado ao movimento para sua independência de Portugal, cuja concretização, porém, não significou o fim dos processos coloniais, como explica Marcelo Neves:

> [...] ao contrário do que ocorreu na experiência norte-americana, o rompimento jurídico-político brasileiro com a dominação portuguesa (1822) de modo algum teve como consequência a formação de um Estado nacional "soberano", na qualidade de um sistema político que se reproduz autopoieticamente no interior de determinadas fronteiras territoriais. Da dependência formal de Portugal o país passou a se subordinar a interesses ingleses. A abertura dos portos brasileiros às nações amigas (1808) e o Tratado de Comércio e Navegação de 1810, que *privilegiam* a Inglaterra, já indicavam muito claramente a tendência da imposição dos interesses ingleses no Brasil em detrimento da metrópole oficial. Também o reconhecimento da declaração de

[70] O Projeto de Constituição de 1823 também é reflexo desse caráter colonizador das normas jurídicas brasileiras anteriores ao processo de constitucionalização dos direitos dos povos indígenas, uma vez que sua preocupação dizia respeito à criação de estabelecimentos para a catequese e a "civilização" desses povos (COLAÇO, 2013, p. 194).

> independência por Portugal foi negociado com a Inglaterra por meio, entre outros, do pagamento "inconstitucional" de uma elevada soma (NEVES, 2018, pp. 169-170).

O processo de constitucionalização do Estado brasileiro se caracteriza, nesse sentido, pela manutenção da racionalidade colonial, em razão do não-rompimento com os marcos coloniais e a influência dos modelos constitucionais europeus - formulados em contextos distintos aos da América Latina -, bem como pela sua força simbólica, que está presente no texto constitucional até os dias atuais.

Essa força simbólica reflete não somente a distância entre o Direito e a realidade social, como também a inefetividade das normas jurídicas. Nesse viés, assinala Neves:

> A referência simbólica a determinado instituto jurídico caracterizado por um alto grau de ineficácia normativo-jurídica serve tanto ao encobrimento dessa realidade e mesmo à manipulação política para usos contrários à concretização e efetivação das respectivas normas, quanto a uma ampla realização do modelo normativo no futuro. A força simbólica de atos, textos, declarações e discursos de caráter normativo serve tanto à manutenção da falta de direitos quanto à mobilização pela construção e realização dos mesmos (NEVES, 2005, p. 5).

Tais processos, somados à "colonização constitucional" explicam significativa parte das raízes históricas do problema da inefetividade da Constituição de 1988 no que tange aos direitos territoriais indígenas. Sobre tal espécie de colonização, assinalam Wolkmer e Radaelli:

> La colonización constitucional se concretiza a través de la importación de modelos jurídicos e institucionales ajenos a la realidad indígena y criolla, que nunca funcionaron satisfactoriamente debido a un genético desajuste existencial. Em este proceso también se demarca el mimetismo de un modelo de ciudadanía orientada por un patrón liberal, pautado por el individualismo posesivo que intenta, en todos los momentos, ajustar la realidad de las cosmovisiones indígenas y sus síntesis antropológicas a un patrón de derechos fundamentales eurocéntrico, de pretensión universal (WOLKMER; RADAELLI, 2017, p. 35).

O início do processo de constitucionalização no Brasil esteve vinculado ao movimento para sua independência de Portugal. Nessa primeira fase, com o Estado, cuja formação política foi orientada sobretudo pelo princípios liberal-constitucionais predominantes

na Europa, elaborou-se a primeira carta constitucional (Constituição Imperial de 1824), caracterizada pela manutenção da estrutura escravocrata (em razão das demandas externas às monoculturas de café e de cana-de-açúcar, cuja produção condicionava-se, sobretudo, à escravidão), além de já enfatizar o caráter simbólico[71] do constitucionalismo brasileiro (NEVES, 2018, pp. 169-171).

O texto constitucional de 1824, influenciado pelas Constituições francesas de 1791, 1793 e 1799, Constituição Espanhola de 1812, Constituição Norueguesa de 1814 e Constituição francesa da Restauração de 1814, ao adotar elementos autocráticos e liberais, representou o seu uso simbólico-ideológico (NEVES, 2018, p. 173-176).

Embora não tenham contemplado as cosmovisões indígenas em suas disposições, durante o intervalo de tempo entre o primeiro e o segundo texto constitucional brasileiro, houve mecanismos jurídicos significativos no que tange à questão territorial indígena. Dentre eles, destaca-se, primeiramente, o Ato Adicional de 1834, que passou a conferir a competência às Assembleias Legislativas Provinciais e aos Governos Gerais para promover a catequese e a "civilização" dos povos indígenas, bem como estabelecer as colônias da época. Tal acontecimento, porém, é mais uma prova de que o caráter colonizador do sistema jurídico brasileiro é um problema estrutural, ou seja, de construção histórica (COLAÇO, 2013, p. 194).

Destaca-se, também, a Lei de Terras – Lei n. 601, de 18 de setembro de 1850 -, que, além de transformar as sesmarias em propriedade plena, determinou, ainda que não lhe atribuindo caráter de propriedade privada, a reserva das terras indígenas para fins de colonização e outras modalidades de uso público (SOUZA FILHO, 1998, p. 125).

Já o documento constitucional de 1891, em sua conjuntura histórica, abrangeu o processo de reorientação do sistema econômico, o contexto militar (conflitos entre o governo imperial e os interesses corporativos do exército) e religioso (conflito entre governo e Igreja Católica sobre a entrada de sacerdotes na maçonaria, que era vinculada ao "movimento pela independência" e ao quadro administrativo imperial) e a abolição da escravatura (NEVES, 2018, pp. 177-178).

Os elementos adotados em sua elaboração foram influenciados sobretudo pelo texto norte-americano, implicando a ilusão simbólica de que a adoção do sistema constitucional dos Estados Unidos para a nova Constituição seria uma solução para os problemas sociais brasileiros (NEVES, 2018, pp. 178-179).

[71] Sua dimensão simbólica, nesse sentido, se justifica pelo fato dos traços liberais do projeto não terem conseguido ameaçar a estrutura oligárquica do país (NEVES, 2018, p. 171).

Ademais, com esse texto constitucional, houve, também, a intensificação do nominalismo[72], além do aumento da contradição entre a declaração de liberdades, direitos e princípios e processo político de poder e estrutura da sociedade (NEVES, 2018, p. 182).

O texto constitucional de 1934, por sua vez, teve forte influência da Constituição democrático-social de Weimar (1919), e, apesar de aparentemente destinada a superar o nominalismo constitucional da Primeira República, representou uma nova espécie do mesmo, em razão da manutenção da estrutura social reprodutora de privilégios e excludente da maioria da população (NEVES, 2018, pp. 184-186).

Já a carta constitucional de 1937, outorgada mediante golpe dos governantes (governo Vargas) e influenciada pela Constituição polonesa de 1835 e pelas experiências autocráticas na Europa, implicou na criação de um Estado autoritário e social (NEVES, 2018, p. 188).

Além disso, pode-se dizer que tal carta é de ordem instrumentalista, em razão de:

> [...] os preceitos da Carta que limitavam e filtravam a influência da política no sistema jurídico foram expressamente invalidados e a positividade como autodeterminação do direito foi afetada diretamente no plano da "legiferação constitucional". Mas no que se refere aos preceitos característicos do Estado social, podem-se também identificar traços nominalistas no "sistema constitucional": as condições miseráveis de trabalho e de vida dos estratos inferiores divergiam radicalmente do conteúdo das normas constitucionais "sociais", que, portanto, tinham de ser bloqueadas ou distorcidas em seu processo de concretização. Nessa área, o texto constitucional continuava sendo usado simbólico-ideologicamente, talvez de modo ainda mais intenso do que o de 1934 (NEVES, 2018, pp. 191-192).

O texto constitucional de 1946, por sua vez, influenciado pelo modelo norte-americano, também exerceu função simbólico-ideológica, em razão de que não ameaçava o *status quo*, uma vez que a realização do sugerido "Estado democrático e social de direito" foi adiado por tempo indeterminado (NEVES, 2018, pp. 194-196).

[72] Sobre o nominalismo constitucional, assevera Neves: "O modelo constitucional imitado não é apropriado para assegurar o comportamento previsto, na medida em que a "heterogeneidade estrutural" e a "marginalização das massas" agravam-se na modernização periférica. Direitos fundamentais, divisão de poderes e eleição democrática perdem significado *primariamente* não em virtude da presença de padrões tradicionais de comportamento, mas em consequência da extrema estratificação social e, em última análise, da enorme desigualdade econômica que se desenvolve no âmbito da modernização periférica" (NEVES, 2018, pp. 130-131).

Com as Constituições de 1967 e 1969, uma vez decretados pelos militares o Ato Institucional n. 5, de 13 de dezembro de 1968[73], e a Emenda Constitucional n. 1 de 17 e outubro de 1969[74], houve a consolidação do sistema instrumentalista[75], cujo processo assim se explica:

> A positividade, como autodeterminação do direito, foi diretamente afetada pelo estabelecimento instrumentalista do direito com força constitucional. A existência de normas liberais e democráticas – apesar de seu emprego simbólico-ideológico – não implicava exatamente o caráter nominalista do sistema constitucional, porque no âmbito dos atos institucionais e outras disposições legais da Carta Constitucional elas podiam ser levadas a sério. Em relação às determinações constitucionais próprias do Estado de bem-estar, porém, podem-se constatar traços nominalistas: apesar do regime "modernizante", não havia nenhuma transformação significativa na estrutura social do "subdesenvolvimento" (NEVES, 2018, pp. 203-204).

Assim, chega-se à Constituição da República Federativa do Brasil de 1988, elaborada após o período ditatorial, e a primeira que buscou a ruptura com o paradigma assimilacionista, integracionista e paternalista das Constituintes anteriores, além de ter completado a transição do instrumentalismo constitucional para um nominalismo constitucional (NEVES, 2018, p. 209).

Embora tenha sido elaborada e promulgada num contexto histórico de redemocratização, não significa que tenha deixado de reproduzir as relações de dominação e exploração entre o Estado, suas instituições e determinados grupos sociais:

---

[73] "O Ato Institucional nº 5 atribuía ao Presidente da República uma supremacia totalmente incontrolável juridicamente. De acordo com essa lei de exceção, ele obtinha, entre outros poderes, autorização para impor o recesso parlamentar, sem prazo, ao Congresso Nacional, às Assembleias Legislativas e às Câmaras de Vereadores (art. 2º), ordenar a intervenção federal nos estados e municípios sem qualquer limitação constitucional (art. 3º), suspender os direitos políticos e cassar mandatos políticos (arts. 4º e 5º), bem como decretar o estado de sítio (art. 7º). Além disso, foram "suspensas" as garantias constitucionais e legais de independência judicial e – nos casos de crimes políticos, crimes contra a "segurança nacional", a ordem econômica e social e a economia popular – a garantia de *habeas corpus* (arts. 6º e 10). O Poder Judiciário não tinha competência para julgar os atos realizados conforme o Ato Institucional nº 5 (art. 11) e também não havia para isso nenhum controle parlamentar" (NEVES, 2018, pp. 200-201, grifo do autor).

[74] "A Emenda Constitucional nº 1 fortalecia as características autoritárias e centralistas do texto constitucional de 1967. Conforme seu art. 182, permaneciam em vigor o Ato Institucional nº 5 e as leis de exceção decretadas posteriormente (os Atos Institucionais nºs 6 a 17, de 1969). Isso implicava que não era para se atribuir significado constitucional sério às eventuais disposições legais democráticas da Carta" (NEVES, 2018, p. 201).

[75] "No típico instrumentalismo constitucional dos países periféricos, que se manifesta especialmente na forma de regime militar, o sistema político *nacional* é *diretamente* bloqueado ou externamente determinado tanto pela economia (mundial) como também por outros sistemas jurídico-políticos (Estados). Ele encontra-se sob pressão e controle de grupos economicamente privilegiados e de Estados do centro dominantes na região. Nesse cenário, os regimes autoritários servem tendencialmente ao fortalecimento de privilégios e da estratificação social, ainda que se inclinem a políticas "modernizadoras" (NEVES, 2018, p. 154, grifo do autor).

> En los regímenes democráticos contemporáneos, en los cuales la legitimidade y la cooperación dependen de los altos niveles de inclusión, los derechos tienden a estar distribuidos más generosamente. Sin embargo, ni siquiera estos regímenes necesitan la cooperación de todos y cada uno de los grupos por igual, y por lo tanto no tienen incentivos para tratar a todos igualitariamente bajo la ley en todo momento. Más aún, dado que los distintos grupos tienen recursos sociales, económicos y políticos desiguales, el costo de su cooperación también será desigual, lo cual signifi ca que la ley y su cumplimiento responderán a las distintas esferas de privilégios (VIEIRA, 2011, p. 29).

A referida Constituição surge em um contexto que possibilita a manutenção de sua dimensão simbólica, como se vê:

> [...] a Constituição surge no contexto de uma crise econômica periférica no Brasil, que se torna cada vez mais grave e dificulta ainda mais a observância e a execução dos preceitos constitucionais. Nesse cenário desjuridificante, os detentores do poder tendem a sacrificar o direito constitucional em favor das exigências do sistema econômico, como se poderia argumentar diante do abuso do emprego das "medidas provisórias com força da lei" pelo Presidente da República (previstas nos arts. 62 e 84, XXVI, do novo texto constitucional). Assim, nesse contexto periférico cada vez mais complexo da sociedade mundial (moderna), o bloqueio ou deformação da concretização constitucional e, conjuntamente,, a desconsideração do código autônomo (positivo) do direito tornam-se, sob determinados aspectos, mais problemáticos do que nos contextos sociais menos complexos dos textos constitucionais brasileiros anteriores (NEVES, 2018, p. 209).

O artigo 231 dessa Constituição reconhece aos povos indígenas seus direitos originários às terras que tradicionalmente ocupam, sendo possível, através do mesmo, o desenvolvimento de seus usos, costumes, tradições, dentre outros aspectos que fazem parte do seu modo de vida. Nesse sentido, assevera Dantas:

> A Constituição de 1988 avançou significativamente ao reconhecer aos índios, suas indissociáveis organizações sociais, seus costumes, línguas, crenças e tradições, aliados ao espaço territorial de habitação. Muito embora tenha mantido a indeterminação terminológica (índios), esse reconhecimento constitucional implica um novo paradigma para a subjetividade indígena como coletiva e diferenciada (DANTAS, 2006, p. 85).

Os povos indígenas que vivem no Brasil abrangem múltiplas gentes, cujos sistemas organizacionais constituem uma pluralidade de modos de ser, fazer, criar e viver. Inseridos no

contexto latino-americano, têm enfrentado historicamente desafios no que tange ao reconhecimento de seus direitos, bem como sua efetiva participação nos processos jurídicos, políticos e sociais.

Tais desafios dizem respeito à dificuldade que o constitucionalismo moderno tem em reconhecer a diversidade cultural dos povos, bem como as cosmovisões indígenas, o que implica, de certa forma, o não-reconhecimento das autonomias indígenas jurídicas e políticas nos processos que lhes digam respeito.

Diante disso, cabe ressaltar a ocorrência de algumas reformas constitucionais na América Latina, em busca de Constituições que contemplem mais amplamente a realidade social e cultural dos países, uma vez verificadas as lacunas e os problemas que o constitucionalismo de origem europeia tem apresentado.

Nesse sentido, parte-se da abordagem teórica dos juristas Roberto Viciano Pastor e Rubén Martínez Dalmau, a respeito das novas Constituições e da emergência de um novo constitucionalismo no contexto latino-americano, onde procuram demonstrar a maneira com que tais reformas delineiam uma relação concreta e efetiva entre democracia, governo, Estado e direito, com base em processos constituintes de ampla participação e legitimidade social, procura-se compreender como a cosmovisão indígena é reconhecida e contemplada nesses movimentos.

De acordo com Pastor e Dalmau, diante dos problemas apresentados pela hegemonia historicamente vigente das teorias garantistas de inspiração europeia que não atendem ao contexto histórico e social da América Latina, a partir do início da década de 1990, com o novo constitucionalismo latino-americano, tem sido aplicada, de modo radical, a teoria democrática da Constituição nesses países (PASTOR; DALMAU, 2012, p. 160).

Assim, supera-se a definição de Constituição como instrumento limitador do poder (constituído), e surge a concepção da mesma como um aparelho democrático onde o poder constituinte, por meio da soberania popular, expressa a sua vontade sobre a configuração e a limitação do Estado, mas também da própria sociedade (PASTOR; DALMAU, 2012, p. 160).

O novo constitucionalismo, por sua vez, entende que a Constituição tem de criar mecanismos para a direta participação política da cidadania, garantir a totalidade dos direitos fundamentais (inclusos os sociais e econômicos), bem como determinar procedimentos de controle de constitucionalidade que possam ser exercidos pela cidadania, devendo produzir regras limitativas do poder político, assim como dos poderes sociais, econômicos ou culturais,

os quais, resultantes da História, também limitam o fundamento democrático da vida social e direitos e liberdades da cidadania (PASTOR; DALMAU, 2012, p. 163).

Em relação ao contexto latino-americano, ressalta-se que o primeiro dos processos constituintes do novo constitucionalismo foi o colombiano, em 1991, a partir do qual a ativação da soberania do povo passou a se exercer mediante o processo constituinte. Para a América Latina, se tratava – e de certa maneira, ainda se trata – de uma necessidade. Desse modo, o novo constitucionalismo latino-americano tem a sua gênese a partir da soma de movimentos cívicos a propostas políticas adotadas pelos povos, em contextos de ampla conflitualidade social e política (PASTOR; DALMAU, 2010, p. 12).

O novo constitucionalismo latino-americano introduziu o reconhecimento de direitos das coletividades indígenas. E foi além: reconheceu, de certa forma, a partir de determinadas constituições latino-americanas, as autonomias indígenas nos processos jurídicos, políticos e sociais, reconhecendo, portanto, a legitimidade de suas cosmovisões.

Wolkmer e Radaelli resumem, assim, esse processo:

> El nuevo constitucionalismo latinoamericano creó una amplia red de dispositivos constitucionales orientados hacia la transformación social, lo que conllevó la creación de Constituciones extensas, con muchos artículos, justamente como una tentativa de construir expedientes de literalidad que pudieran impedir no solo una contrarrevolución judicial, sino también que la acción conservadora de los tribunales nuevamente hiciera desaparecer los esfuerzos de ampliación de los derechos llevándolos a un plano inferior, mitigados por teorías de eficácia como las que versan sobre la no autoaplicabilidad de ciertos derechos, el instituto de la reserva de lo posible o la simple opción por los derechos patrimoniales de una minoría, en detrimento de la promoción de la justicia social ya prevista en diversos dispositivos constitucionales (WOLKMER; RADAELLI, 2017, p. 39).

Contudo, embora o garantismo no qual se funda o sistema jurídico brasileiro, apresente problemas de efetividade no que tange às suas normas jurídicas, seus instrumentos são os principais asseguradores do reconhecimento dos direitos territoriais dos povos indígenas. Sendo assim, não se pretende, de modo algum, criticar a positivação de direitos, mas sim a atuação do Estado frente aos problemas de inefetividade das mesmas, cujos razões vinculam-se, também, à manutenção da racionalidade colonial nas instituições estatais.

Portanto, é possível afirmar que o processo de constitucionalização no Brasil, embora tenha rompido com alguns aspectos coloniais, como os regimes autoritário, escravocrata e tutelar (no que tange ao reconhecimento dos povos indígenas como sujeitos de

direitos, e não mais incapazes), uma vez que os textos constitucionais tenham sido produzidos com base no modelo hegemônico europeu, apresenta problemas e se representa como um documento simbólico, o que implica a inefetividade do reconhecimento jurídico das cosmovisões indígenas na prática.

Com isso, processos como o colonialismo contribuíram substancialmente para a manutenção dessas estruturas, ao longo da História. Nos dias atuais, embora cronologicamente tenha sido rompido, mediante a independência das Colônias, a herança colonial permanece e, ainda que a Constituição vigente se vincule a uma perspectiva democrática, o Estado continua a reproduzir relações de dominação e exploração semelhantes aos tempos pré-coloniais e coloniais.

A história dos Estados latino-americanos, desse modo, é marcada pela colonialidade, em suas três dimensões (poder, saber e ser), o que implica diretamente os processos constitucionais que adotam, bem como seus próprios sistemas político-jurídicos:

> La historia de los procesos constitucionales en América Latina refleja no solo la colonialidad en sus más variadas formas (económica, política, cultural y epistemológica), sino también la negación de su alteridad, puesto que es fruto de prácticas de importación de conceptos europeos oriundos de la totalidade europea, los cuales niegan las diferencias existentes entre las naciones y afirman la universalidad de sus preceptos. Esa situación ha favorecido, históricamente, una relación de dominación euroamericana sobre los demás países de la periferia del Sur global (WOLKMER; RADAELLI, 2017, p. 32).

Em meio a tal contexto, no que tange à realidade jurídica brasileira, cuja história é marcada por diferentes conjunturas sociais e políticas, desde o Império até a República, destaca-se que as fases de seu processo de estiveram vinculadas a aspectos diversos que geraram impactos diretos na forma como os textos constitucionais têm contemplado os direitos dos povos historicamente marginalizados, subalternizados, oprimidos e agentes passivos de relações de dominação e exploração.

Dentre tais povos, destacam-se os povos indígenas, dado que além de atingidos pelas hierarquias raciais, sociais, de classe, gênero/sexuais, também constituem as minorias étnicas, vítimas de um poder colonial que impôs, a todo e qualquer custo, com base no modelo hegemônico eurocêntrico, a legitimidade de tão-somente um modo de criar, fazer e viver.

Essa imposição se materializou de diversas formas, seja pelo silenciamento das subjetividades indígenas, seja pela própria negação de suas cosmovisões (às quais, inclusive,

ao longo da História, têm sido atribuídos juízos de valor, tendo como referência o modelo hegemônico europeu).

Tais apagamentos impactaram diretamente nos processos sociais, políticos e jurídicos, além de se expressarem como entraves às autonomias indígenas nos mesmos (o que impossibilitava, também, o direito de participarem efetivamente nas decisões que envolviam seus territórios e suas vidas). Contudo, a positivação do Direito continua a ser o instrumento mais utilizado nas reivindicações e lutas sociais dos povos indígenas no contexto brasileiro.

4.2.2. A manutenção das categorias coloniais no Direito brasileiro: breves apontamentos sobre o Estatuto do Índio

O Direito brasileiro, apesar de corresponder à realidade latino-americana, foi historicamente influenciado sobretudo pelo modelo europeu, o que implicou na consolidação da colonialidade do poder, do ser e do saber no sistema jurídico e em suas demais instituições de ordem estatal.

A três dimensões da colonialidade podem ser identificadas por meio de uma série de problemas que até os dias atuais os grupos socialmente diferenciados têm enfrentado, como as relações de dominação e exploração reproduzidas pelo Estado, a inefetividade e a ineficácia[76] de direitos já reconhecidos juridicamente, a força simbólica do texto constitucional e, principalmente, o silenciamento e a negação da pluralidade de suas experiências e cosmovisões.

No que tange ao sistema jurídico brasileiro, tais problemas estão vinculados, sobretudo, à manutenção das categorias coloniais nas legislações, o que tem acarretado não apenas a reprodução (e a naturalização) das hierarquias raciais, étnicas e sociais, como também a inefetividade de direitos já reconhecidos mediante as lutas sociais.

Embora a Constituição de 1988 tenha reconhecido os povos indígenas como sujeitos de direitos, além de expressamente reconhecer os seus modos de criar, fazer e viver e o modo "tradicional" de ocupação territorial, a legislação infraconstitucional ainda mantém

[76] "As dificuldades de efetivação destes dispositivos legais indicam, entretanto, que há tensões relativas ao seu reconhecimento jurídico-formal, sobretudo porque rompem com a invisibilidade social, que historicamente caracterizou estas formas de apropriação dos recursos baseadas principalmente no uso comum e em fatores culturais intrínsecos, e impelem a transformações na estrutura agrária. Em decorrência, tem-se efeitos diretos sobre a reestruturação formal do mercado de terras, bem como pressões para que sejam revistas as categorias que compõem os cadastros rurais dos órgãos fundiários oficiais e os recenseamentos agropecuários" (ALMEIDA, 2004, p. 10).

determinadas categorias coloniais, reproduzindo os processos de subalternização e subjugação desses povos.

O Estatuto do Índio (Lei n. 6.001, de 19 de dezembro de 1973) assume em seu texto função colonizadora no que tange aos povos indígenas. Isso se comprova pela manutenção de uma série de categorias e perspectivas coloniais, como o emprego das palavras índios e silvícolas (art. 1º), índios isolados, em vias de integração e integrados (art. 4º), as políticas de integração (art. 1º), bem como um capítulo dedicado ao regime de tutela (arts. 7º a 11).

Nesse sentido, volta-se a atenção para a definição de "índio" e de "grupo tribal", termos que expressam evidentemente o caráter colonial do Estatuto:

> Art. 3º Para os efeitos de lei, ficam estabelecidas as definições a seguir discriminadas:
> I - Índio ou Silvícola - É todo indivíduo de origem e ascendência pré-colombiana que se identifica e é identificado como pertencente a um grupo étnico cujas características culturais o distinguem da sociedade nacional;
> II - Comunidade Indígena ou Grupo Tribal - É um conjunto de famílias ou comunidades índias, quer vivendo em estado de completo isolamento em relação aos outros setores da comunhão nacional, quer em contatos intermitentes ou permanentes, sem contudo estarem neles integrados (Lei n. 6001/1973).

Diante disso, pode-se afirmar que o referido Estatuto, além de reforçar o regime tutelar e as políticas de integração a esses povos, emprega termos que expressam a colonialidade do poder, do saber e do ser, uma vez que categoriza[77] o indígena com critérios que não levam em consideração toda a complexidade a que os seus diferentes modos de criar, fazer e viver estão vinculados. Critérios que silenciam suas cosmovisões e, portanto, ignoram suas noções de vida, terra, território e territorialidade, além de não reconhecê-los como coletividades, o que implica o não reconhecimento de suas autonomias jurídicas e políticas.

Nesse sentido, cabe o destaque à análise de Guillermo Bonfil Batalla sobre o "índio" como categoria colonial:

> [...] la definición de índio no puede basarse en el análisis de las particularidades propias de cada grupo; las sociedades y las culturas llamadas indígenas presentan un espectro de variación y contraste tan

[77] "[...] A necessidade de uma definição técnica, ou normativa, ocorre porque os indivíduos e grupos indígenas passaram a necessitar de direitos específicos por conta das suas especificidades socioculturais e da sua relação diferenciada com o território, mas sobretudo pelas violências históricas sofridas desde a colonização" (SARTORI JUNIOR, 2017, p. 57).

> amplio que ninguna definición a partir de sus características internas puede incorporarlas a todas, so pena de perder cüalcuier valor heurístico.
> La categoría de indio, en efecto, es una categoría supraétnica que no denota ningún contenido específico de los grupos que abarca, sino una particular relación entre ellos y otros sectores del sistema social global del que los indios forman parte. La categoría de indio denota la condición de colonizado y hace referencia necesaria a la relación colonial (BONFIL BATALLA, 1972, p. 110).

Assim, a categoria índio, apesar de ser utilizada com o fim de reivindicação de direitos por determinados grupos social, étnica, política e culturalmente diferenciados, expressa, ao mesmo tempo seu caráter colonizador, indissociável à reprodução de relações coloniais.

Diante disso, assinala Dailor Sartori Junior:

> [...] entender o indígena como uma categoria colonial significa compreender o processo histórico de colonialidade do ser e do saber, as relações com a política indigenista e a tentativa de integração à comunhão nacional, enquanto um projeto positivista que permeou nossa história política por muito tempo e ainda hoje ressurge em movimentos legislativos e judiciais. Não significa, obviamente, negar a pluralidade de povos com cosmologias diversas, que não são um objeto do passado vivendo no presente, mas grupos que se reinventam diante da sociedade de que fazem parte no presente, inclusive reivindicando a categoria genérica de indígenas para a luta política comum contra retrocessos normativos (SARTORI JUNIOR, 2017, pp. 60-61).

O Estatuto do Índio, desse modo, se expressa sob a perspectiva da colonialidade como projeto de poder global, implicando a manutenção das relações coloniais e das hierarquias étnicas, raciais e sociais no contexto indígena brasileiro. E enquanto não reformulado, continuará a contribuir com o paradigma colonial.

Com isso, destaca-se a necessidade de leitura e interpretação de tal legislação simultaneamente aos dispositivos da CRFB/88, que os reconhece como sujeitos de direitos, e da Convenção n. 169 da OIT, que enfatiza o seu direito de participação, ou seja, reconhece as autonomias indígenas nos processos políticos, jurídicos e sociais.

4.3. O Reconhecimento das Autonomias Indígenas pelos Instrumentos Jurídicos Internacionais

O reconhecimento das autonomias indígenas no contexto internacional também demonstra lacunas quanto à visibilidade das cosmovisões dos povos. Embora na América Latina, como movimentos contra-hegemônicos, tenham emergido ciclos de reformas constitucionais[78] em busca pelo rompimento do paradigma eurocêntrico, assimilacionista, integracionista e paternalista no que tange aos direitos dos povos, a racionalidade colonial ainda se faz presente nos sistemas jurídicos de tais países.

Quanto ao caso brasileiro, faz-se necessário destacar a perspectiva colonial do modelo jurídico adotado, a qual tem sido, em determinados momentos, um verdadeiro obstáculo às demandas e reivindicações dos múltiplos povos e grupos sociais. Diante disso, ainda que existam mecanismos jurídicos voltados para a defesa interesses de tais povos, questiona-se a necessidade de admissão da coexistência de instrumentos disponíveis para a efetivação de tais direitos, com a esperança do alcance à plenitude de sua garantia (SHIRAISHI NETO, 2004, p. 181).

Além disso, a dinâmica vivenciada pelos povos indígenas em sua luta pelo direito à liberdade para viver ao seu modo (direito à diferença) é o que motiva o reconhecimento de novos caminhos jurídicos, juntamente a outros modos de saberes, de acordo com as experiências de cada grupo social. Com isso, busca-se pela atribuição de valor igual entre os princípios da pluralidade e da dignidade humana. Trata-se de recuperação e atualização dos significados pelo próprio direito, considerando o processo de transformação em que se encontra a "sociedade plural" (SHIRAISHI NETO, 2004, pp. 182-183).

A referida pluralidade abrange em sua dimensão o reconhecimento da diversidade cultural dos povos, cuja compreensão deve estar aliada ao reconhecimento dos processos de ressurgimentos étnicos, uma vez que, ao tratar dos direitos dos povos indígenas, a ideia universalizante de uma "cultura estática" está longe de resolver os problemas que se repetem até os dias atuais, uma vez que cada momento histórico abrange um contexto sócio-político-cultural-econômico diferente.

Nesse sentido, explica Raúl Fornet-Betancourt:

[78] Nesse contexto estão os processos de reforma constitucional da Nicarágua (1987), do Brasil (1988), da Colômbia (1991), do Paraguai (1992), do Peru (1993), da Argentina (1994), da Venezuela (1999), do Equador (1999) e da Bolívia (2009). Tais movimentos abrangem, também, os países que introduziram em seus textos emendas constitucionais importantes, com Costa Rica, Chile, México e Venezuela (GARGARELLA, 2011, p. 87).

> Si las culturas, pues, son nuestras "reservas", merecen respeto y reconocimiento incondicionalmente. Y en mi propuesta la exigencia del respeto y reconocimiento reales de las culturas es una exigencia ética imperativa. Su observación y cumplimiento no son, sin embargo, un fin en sí mismo, pues el sentido último de dicha exigencia ética no radica en asegurar la preservación o conservación de las culturas como entidades estáticas portadoras de valores ontológicos absolutos, sino la de garantizar la realización personal libre de los sujetos actuantes en ellas (FORNET-BETANCOURT, 1998, p. 3).

Dentre esses novos caminhos jurídicos que possibilitam o reconhecimento do direito à diferença ao mesmo tempo em que conferem direitos básicos, está o conjunto de direitos em escala internacional:

> Os recentes dispositivos internacionais “acordados”, “assinados” e “ratificados”, ou não, pelo Brasil, deram ênfase a outros elementos constitutivos da noção de sujeito de direito, permitindo um alargamento e uma melhor qualificação do sujeito, que além da dimensão individual, inscrita em vários desses dispositivos internacionais de proteção dos direitos humanos, incorpora uma outra dimensão de sentido coletivo e que se refere à noção de povos e grupos sociais” (SHIRAISHI NETO, 2004, p. 184).

O referido conjunto de direitos abrange uma série de instrumentos jurídicos, dentre eles estão a Convenção n. 169 da OIT, a Declaração Universal dos Direitos dos Povos Indígenas, a Convenção sobre a Diversidade Biológica e o Pacto Internacional de Direitos Econômicos, Sociais e Culturais.

A Convenção n. 169 da OIT, além de estabelecer outros direitos, confere a legitimidade da consulta livre, prévia e informada, de modo a garantir a efetiva participação dos povos indígenas em decisões que se relacionem, de alguma maneira, às suas vidas e aos seus territórios.

A Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas, dentre outros direitos, em seu artigo 26, por exemplo, reconhece aos povos indígenas seus direitos “às terras, territórios e recursos que possuem e ocupam tradicionalmente ou que tenham de outra forma utilizado ou adquirido”.

No que tange aos seus regimes de conhecimentos, modelos organizacionais, sistemas de produção de alimentos e modos de criar, fazer e viver (art. 216, CRFB/88), fala-se, diretamente, nas relações que mantêm com a terra e como as mesmas interferem na

biodiversidade. Daí a importância da Convenção sobre Diversidade Biológica[79], cujo artigo 8, alínea j) dispõe o seguinte:

> Em conformidade com sua legislação nacional, respeitar, preservar e manter o conhecimento, inovações e práticas das comunidades locais e populações indígenas com estilo de vida tradicionais relevantes à conservação e à utilização sustentável da diversidade biológica e incentivar sua mais ampla aplicação com a aprovação e a participação dos detentores desse conhecimento, inovações e práticas; e encorajar a repartição eqùitativa dos benefícios oriundos da utilização desse conhecimento, inovações e práticas (art. 8, j, CDB).

Ao interpretar o referido dispositivo em conexão com o pensamento de Darrell Posey (1986, p. 23), o qual, ao argumentar sobre os grupos indígenas da região amazônica, constata que suas cosmovisões influenciam, e são influenciadas em vários níveis, pelo modo como o ecossistema é percebido, com o minucioso cuidado para não reforçar uma postura epistêmica universalizante desses povos, nem atribuir aos mesmos o "dever" de conservar e/ou preservar a natureza, destaca-se o reconhecimento de suas cosmovisões pela referida Convenção, cuja leitura e interpretação dever ser indissociável à Constituição e aos demais dispositivos jurídicos em âmbito nacional pelo Brasil.

No que tange ao direito de autodeterminação/livre determinação e ainda sobre o reconhecimento do modo de criar, fazer e viver[80], destaca-se o Pacto Internacional de Direitos Econômicos, Sociais e Culturais:

---

[79] A Convenção sobre Diversidade Biológica – CDB - é um documento internacional de 1992, em que participam 168 países, destinada à conservação da diversidade biológica do planeta. Além da preocupação com a manutenção da variedade dos ecossistemas terrestre, a Convenção busca a valorização das culturas locais, como meio para a conservação da diversidade bilógica selvagem e cultivada. No que tange à biodiversidade cultivada, as decisões sobre biodiversidade agrícola na CDB frequentemente fazem referência à FAO – Food and Agricultural Organization of the United nationse ao International Treaty on Plant Genetic Resources for Food and Agriculture, buscando com esta entidade uma sinergia para a valorização e proteção das culturas locais. A importância da biodiversidade para a segurança alimentar foi reconfirmada no compromisso número três da Declaração de Roma sobre Segurança Alimentar realizada no Encontro Mundial sobre Alimentos em Roma em 1996, o que faz da FAO um parceiro na implementação do Programa de trabalho em Biodiversidade agrícola da Convenção sobre Diversidade Biológica. A Convenção Internacional sobre Proteção Vegetal, o Código de Conduta para Pescaria Responsável e o Tratado Internacional sobre Recursos Genéticos Vegetais, adotado em 2001, são exemplo de ações internacionais para promover uma política de proteção da biodiversidade (DERANI, 2005, p. 64).

[80] No caso Inÿ Karajá, destaca-se o modo como são feitas as bonecas *ritxoko*, que constituem referência cultural significativa desse povo. Seu reconhecimento como Patrimônio Cultural brasileiro se deu em 2012, representando uma grande vitória para Buridina, uma vez que mediante seu registro, a cultura Karajá foi reconhecida como parte de suma importância da memória e da identidade cultural brasileira. Confeccionadas em cerâmica, abrangem em sua decoração grafismos que expressam figuras humanas, animais da fauna regional e figuras míticas e sobrenaturais. Além da representação cultural Inÿ Karajá, as bonecas *ritxoko* constituem instrumento de socialização e fonte de obtenção de renda das famílias. Disponível em: http://portal.iphan.gov.br/indl/noticias/detalhes/4616/legado-cultural-indigena-um-patrimonio-brasileiro. Acesso em 18 dez. 2018.

> Instrumentos internacionales de derechos humanos, como las sendas Convenciones de Derechos Civiles y Políticos y de Derechos Económicos, Sociales y Culturales que datan de 1966, antes de entrar en el respectivo catálogo de derechos individuales de carácter civil y político y de derechos individuales de carácter económico, social y cultural, proceden a reiterar como entrada propia la declaración susodicha del derecho a la libre determinación política, económica, social y cultural reconocido a todos los pueblos. Constituye el artículo primero de dichas convenciones, las principales hoy para el orden internacional em matéria de derechos humanos (CLAVERO, 2000, pp. 22-23).

O que se analisa é que tais dispositivos representam em âmbito internacional a garantia, a proteção e o reconhecimento dos direitos territoriais indígenas, bem como de suas múltiplas formas de criar, fazer, viver, ser, pensar, enfim, suas subjetividades e cosmovisões. Contudo, apesar do esforço pelo rompimento com o paradigma colonial que reforça o eurocentrismo, as relações de dominação e de exploração, as hierarquias raciais, sócias e étnicas, ainda aborda tais direitos numa perspectiva universalizante.

Nesse sentido, enfatiza David Sánchez Rubio:

> Inclusive individual e coletivamente nos fragmentamos e nos dividimos em nossas identidades ao defender alegremente a universalidade dos direitos humanos com discursos de inclusões abstratas, mas sobre a base trágica e desconfiada de exclusões concretas marcadas pelas nacionalidades, o racismo, o sentido de pertença, a condição de classe, a defesa do direito da propriedade de maneira avarenta e absoluta o machismo ou o conceito de cidadania (RUBIO, 2017, p. 2).

Assim, embora representem avanços no que tange aos direitos dos povos indígenas, além de fundamentarem, no caso estudado, o direito à ampliação territorial do povo Inÿ Karajá de Buridina, ainda reproduzem os discursos eurocêntricos, sob uma perspectiva colonial. Daí destaca-se, mais uma vez, a dificuldade de reconhecimento da diversidade cultural e étnica dos povos indígenas pelo constitucionalismo moderno.

Diante disso, é que contribuições de teóricos enfatizam propostas contra-hegemônicas de superação ao universalismo. Boaventura de Sousa Santos, nesse sentido, defende que enquanto os direitos humanos forem concebidos como universais, a tendência é

que atuem como localismo globalizado[81], ou seja, "uma forma de globalização de cima-para-baixo" (SOUSA SANTOS, 1997, p. 18).

Destaca, ainda, a necessidade de uma transformação mediante o rompimento desse paradigma. Tal transformação, segundo Sousa Santos (2003) está condicionada à superação do debate sobre universalismo e relativismo, uma vez que em ambas as concepções (universalistas e relativistas) o conceito de dignidade humana está incompleto, visto que a noção está vinculada a cada uma das pré-compreensões culturais.

Dessa forma, torna-se impossível romper com a universalizante noção de direitos humanos sem apreciar a diversidade conceitual procedente da multiplicidade cultural existente. Por outro lado, a consciência da incompletude de cada uma das noções de dignidade humana visa promover a construção do diálogo intercultural.

Portanto, embora se reconheça a essencialidade dessas normas ao chamado positivismo de combate[82], ou seja, ao reconhecimento estatista de direitos que possibilita as vitórias das reivindicações sociais dos povos indígenas, o diálogo intercultural mediante o reconhecimento da coexistência de fontes normativas, se faz necessário ao contexto latino-americano.

4.4. O Procedimento Administrativo de Demarcação de Terras Indígenas

Os direitos territoriais indígenas reconhecidos em âmbito constitucional expressam ato constitutivo, uma vez que sua natureza jurídica refere-se aos diferentes modos de criar, fazer e viver, bem como às territorialidades e cosmovisões indígenas que constituem tal direito. Contudo, para que tal direito seja concretizado, faz-se necessário a implementação de política pública que o efetive.

[81] Segundo Boaventura de Sousa Santos, essa forma de globalização "[...] consiste no processo pelo qual determinado fenômeno local é globalizado com sucesso, seja a actividade mundial das multinacionais, a transformação da língua inglesa em *língua franca*, a globalização do *fast food* americano ou da sua música popular, ou a adopção mundial das leis de propriedade intelectual ou de telecomunicações dos EUA" (SOUSA SANTOS, 1997, p. 16).

[82] "Muitas reivindicações populares encontram-se erigidas à condição de lei. Como exemplo, cito a Constituição Federal, o Estatuto da Criança e do Adolescente, o Código do Consumidor, a Lei nº 8.009/90 (bens impenhoráveis), entre tantas outras. Essas normas, contudo, em contradição com todas as falácias positivistas, simplesmente não são cumpridas ou, quando são, sofrem violenta interpretação restritiva. Logo, não basta apenas tornar lei os anseios da população. Após a atividade legiferante, incumbe ao operador jurídico alternativo lutar pela efetivação (concretização) de todas essas legislações. Pode aparecer paradoxal, mas uma das principais práticas alternativas é a luta pelo cumprimento da lei. A isso se chama positivismo de combate ou, como atualmente prefere Amilton, positivação combativa. Esse campo de atuação está localizado na esfera da legislação instituída, ou seja, legalmente produzida pelo Estado" (ANDRADE, 1998, p. 5).

Com isso, mediante procedimento administrativo demarcatório de terras indígenas, o direito territorial desses povos torna-se efetivo. Nesse sentido, importante destacar que a natureza jurídica de tal política configura ato meramente declaratório, uma vez que reconhece direito preexistente e assegurado pelo texto constitucional vigente.

O direito territorial indígena reconhecido pela CRFB/88 em seu art. 231, portanto, configura ato constitutivo, uma vez que a própria territorialidade, ou seja, a ocupação de acordo com a identidade étnica do povo é o que fundamenta o seu direito à terra. Correspondente ao ato meramente declaratório é o procedimento administrativo demarcatório dessas terras no Brasil, disposto pelo Decreto n. 1775, de 8 de janeiro de 1996, cuja abordagem é o foco da presente seção.

O referido procedimento[83] estabelece as seguintes etapas: 1) estudos de identificação e delimitação, de responsabilidade da FUNAI; 2) Contraditório administrativo; 3) Declaração dos limites, de competência do Ministro da Justiça; 4) Demarcação física, de responsabilidade da FUNAI; 5) Levantamento fundiário da avaliação de benfeitorias implementadas pelos ocupantes não-índios, de responsabilidade da FUNAI, realizado em conjunto com o cadastro dos ocupantes não-índios, de competência do INCRA; 6) Homologação da demarcação, a cargo da Presidência da República, mediante decreto; 7) Retirada de ocupantes não-índios, mediante pagamento de benfeitorias consideradas de boa-fé, a cargo da FUNAI, e reassentamento dos ocupantes não-índios que atendam ao perfil da reforma, a cargo do INCRA; 8) Registro das terras indígenas na Secretaria de Patrimônio da União, pela FUNAI; e 9) Interdição de áreas para a proteção de povos indígenas isolados, a cargo da FUNAI (FUNAI, 2018).

Embora as fases do processo demarcatório incluam a FUNAI, cuja atuação é de suma importância no que tange aos interesses e direitos dos povos indígenas, abrangem, ao mesmo tempo, a manutenção da racionalidade colonial. Isso se justifica por dois motivos: primeiramente, pelo contraditório administrativo, cuja incorporação ao procedimento em 1996, embora com fins de democratização, implicou na dificuldade de execução do processo (o que se verifica não apenas no caso Inÿ Karajá, mas em diferentes contextos da realidade fundiária indígena brasileira); e em segundo lugar pelo silenciamento das subjetividades indígenas nesse

[83] "Em casos extraordinários, como de conflito interno irreversível, impactos de grandes empreendimentos ou impossibilidade técnica de reconhecimento de terra de ocupação tradicional, a Funai promove o reconhecimento do direito territorial das comunidades indígenas na modalidade de Reserva Indígena, conforme o disposto no Art. 26 da Lei 6001/73, em pareceria com os órgãos agrários dos estados e Governo Federal. Nesta modalidade, a União pode promover a compra direta, a desapropriação ou recebe em doação o(s) imóvel(is) que serão destinados para a constituição da Reserva Indígena" (FUNAI, 2018).

processo, o que se comprova por nenhuma das fases do procedimento contemplar ou reconhecer o direito de participação indígena nem levar em conta as suas cosmovisões.

No que tange à primeira fase, foram estabelecidas regras sobre a elaboração de seu Relatório circunstanciado, por meio da Portaria/FUNAI n. 14, de janeiro de 1996, que dispõe que devem ser contemplados nesse processo informações gerais sobre os indígenas envolvidos, como "filiação cultural e linguística, eventuais migrações, censo demográfico, distribuição espacial da população e identificação dos critérios determinantes desta distribuição", forma de ocupação territorial de acordo com a "memória do grupo étnico envolvido", identificação das práticas de secessão eventualmente praticadas; habitação permanente[84]; atividades produtivas[85]; meio-ambiente[86]; reprodução física e cultural[87]; e levantamento fundiário.

Embora leve em consideração aspectos fundamentais da organização social, usos, costumes, tradições, atividades produtivas, demografia, uso e ocupação da terra, o referido procedimento não reconheceu as cosmovisões indígenas, bem como sua efetiva participação no processo, o que implica a reprodução de uma perspectiva que não leva em consideração a complexidade[88] da realidade indígena.

Nesse sentido, ao ignorar as cosmovisões indígenas, o procedimento demarcatório utilizado pelo Estado brasileiro para efetivar os direitos territoriais desses povos reproduziu (e

---

[84] Segundo o Relatório MJ n. 14, 09.01.1996, são critérios de habitação permanente a descrição da distribuição da(s) aldeia(s), com respectiva população e localização e a explicitação dos critérios do grupo para localização, construção e permanência da(s) aldeia(s), a área por ela(s) ocupada(s) e o tempo em que se encontra(m) as atual(ais) localização(ções).

[85] Os critérios de identificação das atividades produtivas são os seguintes: a) descrição das atividades produtivas desenvolvidas pelo grupo com a identificação, localização e dimensão das áreas utilizadas para esse fim; b) descrição das características da economia desenvolvida pelo(s) grupo(s), das alterações eventualmente ocorridas na economia tradicional a partir do contato com a sociedade envolvente e do modo como se processaram tais alterações; c) descrição das relações sócio-econômico-culturais com outros grupos indígenas e com a sociedade envolvente (Relatório MJ nº 14, 09.01.1996).

[86] Para coleta de dados sobre o meia-ambiente serão realizadas: a) identificação e descrição das áreas imprescindíveis à preservação dos recursos necessários ao bem estar econômico e cultural do grupo indígena; b) explicitação das razões pelas quais tais áreas são imprescindíveis e necessárias (Relatório MJ nº 14, 09.01.1996).

[87] Para informações sobre a reprodução física e cultural, serão levados em conta: a) dados sobre as taxas de natalidade e mortalidade do grupo nos últimos anos, com indicação das causas, na hipótese de identificação de fatores de desequilíbrio de tais taxas, e projeção relativa ao crescimento populacional do grupo; b) descrição dos aspectos cosmológicos do grupo, das áreas de usos rituais, cemitérios, lugares sagrados, sítios arqueológicos, etc., explicitando a relação de tais áreas com a situação atual e como se objetiva essa relação no caso concreto; c) identificação e descrição das áreas necessárias à reprodução física e cultural do grupo indígena, explicando as razões pelas quais são elas necessárias ao referido fim (Relatório MJ nº 14, 09.01.1996).

[88] Aqui cabe o destaque do pensamento de Edgar Morin, onde destaca a importância da complexidade nos processos de estudo, análise e abordagem dos fenômenos. Em suas palavras: "[...] Não se trata de dar todas as informações sobre um fenômeno estudado, mas de respeitar as suas diversas dimensões; [...] não devemos esquecer que o homem é um ser bio-sociocultural e que os fenômenos sociais são, simultaneamente, econômicos, culturais, psicológicos, etc." (MORIN, 1996).

continua a reproduzir) as hierarquias étnicas, raciais e sociais, bem como as relações de dominação e exploração, uma vez que aos próprios destinatários de tal política fundiária não foi aplicado o que a Convenção n. 169 da OIT recomenda: o seu direito à participação.

No caso do povo Inÿ Karajá de Buridina, conforme demonstrado no primeiro capítulo, o procedimento demarcatório comprova a complexidade atribuída ao mesmo em suas fases de execução, principalmente pelo ocultamento das cosmovisões indígenas em seu percurso, uma vez que o Estado, mediante as suas instituições, continua a privilegiar e a agir de acordo com os interesses dos grupos dominantes, em detrimento aos dos grupos socialmente diferenciados, que constituem as chamadas minorias.

A inefetividade desse direito impossibilita, ao mesmo tempo, as autonomias indígenas nos processos políticos e jurídicos que envolvem suas terras, territórios e vidas. Tais negações e silenciamentos representam, mais uma vez, a colonialidade do poder, do saber e do ser no Estado brasileiro.

Diante disso, como um dos possíveis caminhos que possibilitem a efetividade de tais direitos, defende-se que esse dispositivo deve ser lido com base na Convenção n. 169 da OIT, que estabelece o direito de participação dos povos indígenas em todos os processos que lhes digam respeito.

4.5. Ruptura de Paradigmas: Propostas Contra-Hegemônicas por um Direito Emancipatório

O modelo hegemônico de matriz eurocêntrica utilizado pelo Direito brasileiro tem se mostrado historicamente problemático e insuficiente para o contexto latino-americano em que é aplicado, ou seja, à realidade brasileira. O reconhecimento das fontes normativas estatais como únicos instrumentos válidos e legítimos silencia e nega os demais modos de produção de direitos, embora no país exista uma multiplicidade de grupos sociais, cada qual com sua própria organização social, usos, costumes, tradições, dentre outros aspectos.

Ao se tratar especificamente da questão territorial indígena, faz-se necessário destacar que, apesar de seu reconhecimento como coletividades/sujeitos coletivos de direitos e novos atores sociais[89], suas subjetividades e cosmovisões continuam a ser negadas, seja pelo Estado, seja pela sociedade civil. Além disso, a relação tutelar, embora teoricamente tenha sido

[89] De acordo com Helio Gallardo (1991), a ideia de novos atores sociais remete à identidade e à qualidade atores sociais e políticos, mediante o encontro prático com sua identidade histórica que configura uma nova maneira de fazer política. E o modo de produzir política dos povos indígenas, nesse sentido, está intimamente vinculado às suas diversas formas de criar, fazer e viver.

rompida com o processo de redemocratização do país, se mantém viva na estrutura estatal brasileira.

Nesse sentido, asseveram Wolkmer e Radaelli:

> En función de esa totalidad y colonialidad constitucional, las realidades peculiares de los pueblos del "nuevo mundo" han sido negadas y desconsideradas; un ejemplo típico es la cuestión indígena, la cual hasta entonces siempre recibió un tratamento constitucional que presuponía la tutela de los pueblos indígenas, sin garantías de autonomía y de reconocimiento de su cultura (WOLKMER; RADAELLI, 2017, p. 32).

Além disso, importante destacar que o Direito fundado no garantismo, embora seja o único instrumento que confira segurança jurídica aos povos indígenas, apresenta alguns riscos no que tange à efetividade de seus direitos territoriais. É o que explica David Sánchez Rubio:

> Tradicionalmente, as garantias jurídicas costumam associar-se à dimensão instituída de um poder estatal que recebe a responsabilidade de proteger seus cidadãos. Principalmente, por meio de políticas públicas e sentenças judiciais se proporcionam os meios para prevenir e reparar os efeitos negativos da violação daqueles direitos reconhecidos pelas normas jurídicas. O aparato burocrático da administração da justiça e seus funcionários se encarregam de concretizar os direitos subjetivos constitucionalmente aceitos pelos ordenamentos jurídicos. Mas, em situações de crises ou por motivos ideológicos o Estado, por omissão, não leva a cabo o cumprimento da normativa constitucional, inclusive às vezes, atua de forma contrária. O suposto consenso social através do qual se manifesta o poder soberano popular, produz um sequestro da capacidade de ação popular, ao delegar nestas instâncias a legitimidade absoluta de proteger direitos que ficam no papel ou somente nas intenções. No final são os poderes constituintes oligárquicos os que interpretam ordenamento jurídico constituído desde seus próprios horizontes de sentido, encriptando a norma constitucional ao levá-la a seus domínios, e debilitando o poder constituinte popular e emancipador em sua capacidade de luta pelos seus direitos (RUBIO, 2017, p. 28).

Diante isso, pode-se afirmar que a ótica positivista por si só não responde às demandas reivindicadas pelos povos indígenas, uma vez que não é o reconhecimento formal que faz o Direito, devendo-se haver o reconhecimento, portanto, da coexistência das diversas formas de criar, fazer, viver, ser, pensar, sentir e amar. No caso abordado, volta-se a atenção à pluralidade das experiências indígenas no país, e de que maneira tais processos podem oferecer respostas suficientes para as problemáticas que esses povos têm enfrentado.

Por isso é que se aponta para a possível construção de um Direito criado "desde abaixo", nos termos adotados por Balakrishnan Rajagopal (2005), numa perspectiva que não reproduza hierarquias nem silencie a diversidade de modos de vida, ou seja, um Direito produzido pelos povos, onde suas subjetividades e cosmovisões ganhem voz e visibilidade nos processos com os quais se relacionam direta ou indiretamente.

Tal perspectiva requer uma transição da cultura garantista para o multi-garantismo do Direito, como exemplifica Rubio:

> Não há apenas um sistema de Direitos Humanos, mas múltiplos. Uma cultura multi-garantista dos mesmos articulará, de maneira complementar em alguns casos e em outros conflitivamente, diversas vias de proteção. Por exemplo: dentro das disputas pela posse e propriedade da terra no Brasil, falta um marco legal regulador com ações e diretrizes que possam mediar e prevenir os conflitos urbanos sobre terras, além do pouco que tem sido feito ao nível da intervenção pública (RUBIO, 2017, p. 27).

E conclui:

> Por estas razões, dimensões formais, institucionais e doutrinais devem complementar-se em todas as esferas sociais, com o âmbito no qual são os próprios seres humanos que também garantem direitos, através das mobilizações, das atuações e das lutas junto com as tramas sociais que os constituem como sujeitos e não como objetos. Cada um e cada uma de nós, individual e coletivamente, somos quem podemos ou não podemos diariamente construir e reconhecer direitos de maneira solidária e recíproca, fazendo-os efetivos com nossas ações, seja organizando-nos e mobilizando-nos, seja através de nossas ações individuais. Nisso vemos a clara dimensão política que se têm, além da conexão que possuem com a necessidade de que as pessoas ganhem poder e o exerça emancipatoriamente. Em todos níveis e escalas se deve cultivar uma cultura que empodere e transfira poderes às maiorias populares e subalternizadas (RUBIO, 2017, pp. 28-29).

Nesse sentido, cabe destacar o pluralismo jurídico como um possível caminho para o reconhecimento da coexistência de diversos modos de vida (aqui se inclui a organização social, política, cultural, econômica, dentre outros aspectos que caracterizam e particularizam a vida concreta dos diversos povos indígenas do Brasil), mediante a legimitidade conferida aos mais diversos sistemas de produção de direitos.

É o que Rita Segato explica:

> Diante do princípio do pluralismo, a ideia – quase inevitável pelo ranço de inércia inerente neste conceito – de cultura como conjunto de costumes cristalizados e a-históricos deve ser evitada e substituída pela idéia de histórias em plural – a historicidade múltipla das nossas nações. Todo povo habita no fluir dos tempos históricos em entrelaçamento dinâmico com os outros. Cada povo contém essa verdadeira usina de história que é o dissenso em seu interior, de forma que costumes são mudados no curso constante da deliberação interna, que não é outra coisa que o diálogo fluente e constante entre seus membros. O problema dos povos de nosso continente não é o de conservar a cultura como patrimônio cristalizado – afinal, cultura não é outra coisa que o resultado da decantação constante de experiência histórica, que nunca cessa, mas o de desintrudir sua história, que foi interrompida pela irrupção autoritária do colonizador, seja este o enviado das metrópoles europeias ou a elite eurocêntrica autóctone que construiu e administra o Estado nacional (SEGATO, 2014, p. 86).

Essa perspectiva também vai ao encontro à concepção de Roberto Lyra Filho, que a ressalta como constituinte da "afirmação da liberdade conscientizada e viável, na coexistência social; e as restrições que impõe à liberdade de cada um legitimam-se apenas na medida em que garantem a liberdade de todos" (LYRA FILHO, 1982, p. 57).

O referido autor, sob a perspectiva de um Direito criado a partir dos movimentos sociais, o compreendendo como legítima "organização social da liberdade", desenvolveu a concepção teórica denominada "O Direito Achado na Rua", cuja abrangência considera sobretudo as estratégias de defesa e produção de direitos socialmente constituídos pelos povos indígenas enquanto sujeitos coletivos de direito.

Nesse viés, faz-se necessário destacar tal concepção como uma possibilidade jurídica para se enfrentar a problemática contida na complexidade da questão territorial indígena no Brasil. Seu conceito, elaborado por José Geraldo de Sousa Júnior enfatiza uma "[...] concepção de Direito que emerge, transformadora, dos espaços públicos – a rua – onde se dá a formação de sociabilidades reinventadas que permitem abrir a consciência de novos sujeitos para uma cultura de cidadania e de participação democrática" (SOUSA JÚNIOR, 2008, p. 277).

Considerando-se tal fundamentação como uma crítica ao positivismo formalista e uma alegação de dimensão normativa emancipatória e inclusiva do direito, expressa-se um novo olhar sobre tal mediante a participação democrática que surge nas lutas por reconhecimento dos movimentos sociais na formação das normas jurídicas.

Portanto, diante dessa reflexão, pode-se afirmar que a positivação do Direito brasileiro, embora seja o principal instrumento de luta por reconhecimento e efetividade de direitos pelos movimentos sociais, em diálogo com as demais fontes normativas pode oferecer

uma ampliação de possibilidades jurídicas capazes de responder e atender às demandas territoriais dos povos indígenas, podendo tal problemática ser pensada sob novas óticas, dentre elas, partindo da perspectiva do "Direito achado na Rua", o direito achado no *Tekohá*[90] e construído pelos povos, com a devida efetividade de seu direito à participação em tal processo e o reconhecimento jurídico, tanto em teoria, quanto na prática, de suas cosmovisões indígenas na configuração de tais direitos. Isto é: o Direito construído pelos Povos Indígenas como "práxis" de sua própria Liberdade.

[90] Segundo MURA (2006 apud NASCIMENTO, 2016, p. 71), *Tekohá* é uma expressão que remete à terra tradicional. É elemento da estrutura orgânica dos Guarani, cuja organização se faz em uma dimensão concêntrica, abrangendo o *Ñande Reta*, que representa o grande território ou círculo maior; o *Tekohá*, lugar onde os grupos familiares extensos culturalmente habitam e vivem; e o *Tey'i*, que se refere à família extensa composta mediante a referência do avô, ou o mais velho, que é o *tamói*.

CONCLUSÃO

Inserido na realidade plural latino-americana, o Brasil obteve grande avanço ao reconhecer, a partir da promulgação de seu texto constitucional em 1988, os direitos indígenas numa perspectiva relativamente distante do assimilacionismo, integracionismo e paternalismo predominantemente vigentes nos instrumentos normativos anteriores. Apesar disso, o Estado e suas instituições mantêm a herança colonial, mediante a reprodução de relações de dominação e exploração dos povos indígenas, além de historicamente terem contemplado os direitos dos povos indígenas como um risco à unidade nacional. O que leva à conclusão da manutenção da racionalidade colonial, nas diversas instituições estatais, como um entrave às autonomias indígenas jurídicas e políticas.

Com isso, o trabalho pretendeu comprovar, inicialmente, a necessidade de ampliação territorial do povo Inÿ Karajá da Terra Indígena Karajá de Auranã I, cujo processo demarcatório ignorou a dimensão da ocupação e da territorialidade indígena já existentes no local, bem como silenciou as autonomias jurídica e política indígena, mediante a deslegitimação de suas cosmovisões quando da sua participação nas fases de identificação e delimitação territorial.

Com isso, foram apresentadas as possibilidades jurídicas para tanto com base no conjunto integrado de direitos em escala interna (constitucional) e externa (internacional/direitos humanos). Os processos de desaparecimento étnico como configuradores dos genocídios cotidianos foram tratados como consequências da inefetividade do direito territorial indígena, e correlacionados com outras realidades latino-americanas de povos indígenas.

O pensamento descolonial se fez fundamental para a compreensão do problema jurídico estudado, possibilitando a identificação das raízes históricas que justificam o contexto de relativa inefetividade constitucional e ineficácia jurisdicional vinculadas à atual situação jurídica das terras indígenas no Brasil.

Diante dos dados e das teorias que possibilizaram sua análise, as perguntas iniciais foram respondidas, contudo, mais questionamentos surgiram, a saber:

1) No contexto cultural e etnicamente diverso em que o povo Inÿ Karajá de Buridina está inserido, cuja região se caracteriza pela existência de plantações de soja, estabelecimentos comerciais (dentro de suas próprias terras e acima dos cemitérios onde habitam os espíritos de seus ancestrais), dentre outros projetos do agronegócio, é possível que

o seu modo de criar, fazer e viver, garantido e positivado pelo artigo 216 da Constituição vigente, seja respeitado pelo Estado e pela sociedade civil? É possível que o Estado desenvolva políticas públicas e mecanismos que garantam a sua efetividade, além do próprio processo demarcatório de terras?

2) Sendo povos que encontram diariamente novas formas de lutarem, resistirem e r-existirem diante dessa realidade, é possível que tais estratégias sejam reconhecidas como processos configuradores do direito territorial indígena reconhecido pelo ordenamento jurídico brasileiro? Ou suas demandas seriam apenas respondidas pelo reconhecimento do pluralismo jurídico pelo Estado brasileiro? O positivismo de combate seria uma resposta?

3) As concepções andinas de bem-viver aplicadas à realidade Inÿ Karajá e ao contexto brasileiro podem configurar o direito indígena e dos demais povos?

Portanto, tais questionamentos são provocações para a continuidade da pesquisa, que, longe de distanciar-se de seu objetivo geral, busca pela possibilidade jurídica de ampliação territorial do povo Inÿ Karajá como um processo cada vez mais emancipatório e libertador com base no próprio Direito positivado que lhes confere a devida segurança jurídica.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALBERT, Bruce; KOPENAWA, Davi. **A queda do céu: palavras de um xamã yanomami**. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. 1ª. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

ALBÓ, Xavier. Suma qmaña = el buen convivir. **OBETS: Revista de Ciencias Sociales,** n. 4, pp. 25-40, dez, 2009.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. Conceito de terras tradicionalmente ocupadas. **Seminário sobre questões indígenas**. **Palestra proferida**, 2005.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. **Terras de quilombo, terras indígenas, "babaçuais livres", "castanhais do povo", faxinais e fundos de pasto: terras tradicionalmente ocupadas**. Manaus: PPGSCA-UFAM, 2006.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. Terras tradicionalmente ocupadas: processos de territorialização e movimentos sociais. **Revista brasileira de estudos urbanos e regionais**, v. 6, n. 1, pp. 9-32, mai, 2004.

ALMEIDA, Maria Geralda de. Fronteiras, territórios e territorialidades. **Revista da ANPEGE**, v. 2, n. 02, pp. 103-114, 2005.

ANDRADE, Ledío Rosa. **O que é Direito Alternativo?.** Florianópolis: Editora Habitus, 1998.

BAINES, Stephen G. As chamadas "aldeias urbanas" ou índios na cidade. **Revista Brasil Indígena**, Fundação Nacional do Índio, v. 2, n. 7, pp. 15-17, dez, 2001.

BALDI, César Augusto. Do constitucionalismo moderno ao novo constitucionalismo latino-americano descolonizador. BELLO, Enzo (Org.). **Ensaios críticos sobre direitos humanos e constitucionalismo.** Caxias do Sul: EDUCS, 2012.

BANIWA, Gersem Luciano. Movimentos e políticas indígenas no Brasil contemporâneo. **Tellus**, ano 7, n. 12, pp. 127-146, out, 2007.

BISPO, Marciléia Oliveira. **Cenários, olhares, tramas e cotidiano [manuscrito]: a educação ambiental à luz de distintas representações e territorialidades na Ilha do Bananal e entorno – TO**. 2012. Tese (Doutorado em Geografia) – Instituto de Estudos Socioambientais, Universidade Federal de Goiás, Goiânia.

BISPO, Marciléia Oliveira. Territorialidades e conflitos: representações dos moradores da Ilha do Bananal e do entorno, Tocantis. ALMEIDA, Maria Geralda de (org.). **Territorialidades na América Latina**. Goiânia: Editora da Universidade Federal de Goiás, 2009.

BOLÍVIA, Constituição. **Constitución Política del Estado**. Ciudad de El Alto de La Paz: 2009. Disponível em: https://www.oas.org/dil/esp/Constitucion_Bolivia.pdf. Acesso em: 12 jun. 2018.

BONFIL BATALLA, Guillermo. El concepto de indio en América: una categoria de la situación colonial. **Revista del Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM**, v. 9, n. 48, pp. 105-124, 1972.

BRANDÃO, Pedro Augusto Domingues Miranda. **O novo constitucionalismo pluralista latino-americano: participação popular e cosmovisões indígenas (pachamama e sumak kawsay)**. 2013. Dissertação (Mestrado em Direito) – Faculdade de Direito do Recife/Centro de Ciências Jurídicas da Universidade Federal de Pernambuco, Recife.

BRASIL, Constituição (1988). **Constituição da República Federativa do Brasil**. Brasília, DF: Senado Federal, Centro Grafico, 1988. 292 p.

_____. **Emenda Constitucional nº 31, de 14 de dezembro de 2000**. Edita o novo texto da Constituição Federal de 24 de janeiro de 1967. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Emendas/Emc_anterior1988/emc01-69.htm. Acesso em: 12 jun. 2018.

_____. **Lei nº 6.001, de 19 de dezembro de 1973**. Dispõe sobre o Estatuto do Índio. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Leis/L6001.htm. Acesso em: 18 dez. 2018.

_____. **Medida Provisória nº 870, de 1º de janeiro de 2019**. Estabelece a organização básica dos órgãos da Presidência da República e dos Ministérios. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2019-2022/2019/Mpv/mpv870.htm. Acesso em: 03 jan. 2019.

_____. **Projeto de Lei do Senado nº 169, de 2016**. Dispõe sobre o Estatuto dos Povos Indígenas. Disponível em: https://legis.senado.leg.br/sdleg-getter/documento?dm=3385118&ts=1547702914656&disposition=inline. Acesso em: 18 dez. 2018.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Luís Roberto. A dimensão simbólica dos direitos e a análise de conflitos. **Revista de Antropologia**, USP, v. 53, n. 2, pp. 451-473, 2010.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. Introdução a uma história indígena. CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (org.). **História dos Índios no Brasil**. São Paulo: Cia das Letras, 1992.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. O futuro da questão indígena. **Cultura com aspas**. São Paulo: Cosac e Naify, 2009.

CASANOVA, Pablo González. **As novas ciências e as humanidades: da academia à política**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2006.

CASTRO, Josué de. **Geografia da fome: o dilema brasileiro: pão ou aço**. 10. ed. Rio de Janeiro: Edições Antares, 1984.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. Ciências sociais, violência epistêmica e o problema da "invenção do outro". LANDER, Edgardo (org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais: Perspectivas latino-americanas.** Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO, 2005.

CHAVEIRO, Eguimar Felício. Cerrado e território: conflitos socioespaciais na apropriação da Biodiversidade-os povos indígenas Karajás, Aruanã-Go. **Ateliê Geográfico (Edição especial)**, IESA, UFG, v. 4, n. 1, pp. 64-83, fev, 2010.

CIMI – Conselho Indigenista Missionário. **Terras Indígenas**. Disponível em: https://www.cimi.org.br/terras-indigenas/. Acesso em 10 jun. 2018.

CLAVERO, Bartolomé. De los ecos a las voces, de las leyes indigenistas a los derechos indígenas. **Alteridades**, v. 10, n. 19, pp. 21-39, 2000.

CLAVERO, Bartolomé. **¿ Hay genocidios cotidianos?: y otras perplejidades sobre América indígena.** IWGIA, 2011.

COLAÇO, Thais Luzia. O direito indígena a partir da Constituição Brasileira de 1988. WOLKMER, Antonio Carlos; MELO, Milena Petters (org.). **Constitucionalismo latino-americano: tendências contemporâneas**. Curitiba: Juruá, 2013.

CONVENÇÃO SOBRE DIVERSIDADE BIOLÓGICA, CDB. **Decreto Legislativo nº 2, 1994**. Disponível em: http://www.mma.gov.br/informma/item/7513-conven%C3%A7%C3%A3o-sobre-diversidade-biol%C3%B3gica-cdb. Acesso em: 10 jun. 2018.

CORREAS, Óscar. LA TEORÍA GENERAL DEL DERECHO FRENTE A LA ANTROPOLOGÍA POLÍTICA. **Revista Pueblos y Fronteras Digital**, Universidad Nacional Autónoma de México, v. 6, n. 11, pp. 89-115, jun-nov, 2011.

COSTA, Alexandre Bernardino; ROCHA, Eduardo Gonçalves. **Epistemologia e Pesquisa em Direito**. Rio de Janeiro: Editora Lumen Juris, 2017.

CRUZ, André Viana da. POSSE, PROPRIEDADE E TERRITORIALIDADES RIVAIS: entre os conceitos jurídicos e os saberes locais. **Abya-yala: Revista sobre Acesso à Justiça e Direitos nas Américas**, v. 1, n. 3, pp. 197-240, 2017.

DANTAS, Fernando Antonio de Carvalho. A noção de pessoa e sua ficção jurídica: a pessoa indígena no Direito Brasileiro. **Revista de Direito Ambiental da Amazônia**, ano 3, n. 5, pp. 121-144, jul-dez, 2005.

DANTAS, Fernando Antonio de Carvalho. Base jurídica para a proteção dos conhecimentos tradicionais. **Revista CPC**, v. 1, n. 2, pp. 80-95, mai/out, 2006.

DERANI, Cristiane. Alimento e biodiversidade: fundamentos de uma normatização. **Hiléia: Revista de Direito Ambiental da Amazônia**, ano 3, n. 4, pp. 53-86, jan-jun, 2005.

DIAS, Maria Tereza Fonseca; GUSTIN, Miracy Barbosa de Sousa. **(RE)PENSANDO A PESQUISA JURÍDICA: Teoria e Prática**. Belo Horizonte: Del Rey, 2015.

DÍAZ-POLANCO, Héctor. Autodeterminación, autonomia y liberalismo. **Autonomía Indígenas - Diversidad de Culturas, Igualdad de Derechos**, Serie 6, Aportes para el debate, ALAI, pp. 3-10, 1998.

DUSSEL, Enrique. **O encobrimento do outro**. Petrópolis: Vozes, 1993.

ECKERT, Cornelia; ROCHA, Ana Luiza Carvalho da. Etnografia: Saberes e Práticas. PINTO, Céli Regina Jardim; GUAZZELLI, César Augusto Barcellos (orgs.). **Ciências Humanas: pesquisa e método.** Porto Alegre: Editora da Universidade, 2008.

EQUADOR, Constituição. **Constitucion de la Republica del Ecuador**. 2008. Disponível em: https://www.oas.org/juridico/pdfs/mesicic4_ecu_const.pdf. Acesso em 12 jun. 2018.

ESCOBAR, Arturo. Desde abajo, por la izquierda, y con la tierra: La diferencia de Abya Yala/Afro/Latino/América. WALSH, Catherine (Ed.). **Pedagogías decoloniales: Prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir. Tomo II. Serie Pensamiento Decolonial.** Quito-Ecuador: Ediciones Abya-Yala, 2017.

FAJARDO, Raquel Yrigoyen. HITOS DEL RECONOCIMIENTO DEL PLURALISMO JURÍDICO Y EL DERECHO INDIGENA EN LAS POLÍTICAS INDIGENISTAS Y EL CONSTITUCIONALISMO ANDINO. BERRAONDO, Mikel (coord.). **Pueblos Indígenas y derechos humanos**. Bilbao: Universidad de Deusto, 2006.

FAJARDO, Raquel Yrigoyen. El horizonte del constitucionalismo pluralista: del multiculturalismo a la descolonización. GARAVITO, César Rodríguez (coord.). **El derecho en América Latina.** 1ª ed. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2011.

FAJARDO, Raquel Yrigoyen. Pluralismo jurídico, derecho indígena y jurisdicción especial en los países andinos. **Revista El Outro Derecho**, n. 30, pp. 171-195, jun, 2004.

FARIA, José Eduardo. **Eficácia Jurídica e violência simbólica: o direito como instrumento de transformação social**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1988.

FARIA, José Eduardo. **Poder e Legitimidade (uma introdução à política do Direito)**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1978.

FERNÁNDEZ, Raúl Llasag. Constitucionalismo plurinacional e intercultural de transição: Equador e Bolívia. **Meritum, revista de Direito da Universidade FUMEC**, v. 9, n. 1, pp. 265-294, jan-jun, 2014.

FORNET-BETANCOURT, Raúl. Supuestos filosóficos del diálogo intercultural. **Foro para filosofia intercultural**, v. 1, 1998.

FUNAI – Fundação Nacional do Índio, 2018. **Terras indígenas.** Disponível em: http://www.funai.gov.br/index.php/indios-no-brasil/terras-indigenas. Acesso em 19 fev. 2018.

FUNAI – Fundação Nacional do Índio, 2018. **Terras indígenas.** Disponível em: http://www.funai.gov.br/terra_indigena_3/mapa/index.php?cod_ti=21001. Acesso em 19 jun. 2018.

GALLARDO, Helio. **Elementos de investigación académica**. San José: EUNED, 2003.

GALLARDO, Helio. Notas para contribuir a una discusión sobre nuevos actores sociales. **Revista Pasos**, n. 36, jul-ago, 1991.

GARGARELLA, Roberto. Pensando sobre la reforma constitucional en América Latina. GARAVITO, César Rodríguez (coord.). **El derecho en América Latina: un mapa para el pensamiento jurídico del siglo XXI**. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2011.

GRAÚNA, Graça. Literatura e violência; dos saberes ancestrais à exclusão. SILVA, Denise Almeida; PORTO, Luana Teixeira (Orgs.). **Pensando as Américas: narrativas e violências**. Santa Cruz do Sul: Editora Catarse, 2016.

GRIJALVA, Agustín. Derechos Humanos y democracia: complementariedades y tensiones. **Derecho y Realidad**, v. 2, n. 19, pp. 227-241, 2012.

GROSFOGUEL, Ramón. Desenvolvimentismo, modernidade e teoria da dependência na América Latina. **Revista Epistemologias do Sul**, v. 2, n. 1, pp. 10-43, 2018.

GUDYNAS, Eduardo; ACOSTA, Alberto. El buen vivir más allá del desarrollo. **Revista Qué Hacer**, v. 181, pp. 70-81, 2011.

IGREJA, Rebecca Lemos. Justicia y diferencia étnica. El reconocimiento étnico en el contacto de los grupos indígenas migrantes en la ciudad de México con la administración de justicia capitaliana. **Revista mexicana de ciencias políticas y sociales**, v. 46, n. 188-9, pp. 169-189, 2003.

ISA, Instituto Socioambiental. Terras indígenas no Brasil. **Acervo virtual**. Disponível em: https://acervo.socioambiental.org/. Acesso em: 19 jun. 2018.

IMB, Instituto Mauro Borges de Estatísticas e Estudos Socioeconômicos. **GOIÁS: visão geral – overview.** Disponível em: http://www.imb.go.gov.br/files/docs/publicacoes/goias-visao-geral/goias-visao-geral.pdf. Acesso em 14 set. 2018.

IPHAN, Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. Legado cultural indígena: um patrimônio brasileiro. **Inventário Nacional da Diversidade Linguística (INDL)**. Disponível em: http://portal.iphan.gov.br/indl/noticias/detalhes/4616/legado-cultural-indigena-um-patrimonio-brasileiro. Acesso em 18 dez. 2018.

LACERDA, Rosane Freire; FEITOSA, Saulo Ferreira. Bem viver: projeto u-tópico e de-colonial. **Revista Interritórios: Revista de Educação da Universidade Federal de Pernambuco**, v. 1, n. 1, pp. 5-23, 2015.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropología estructural: mito, sociedade, humanidades**. México: Siglo Veintiuno Editores, 1987.

LÉVI-STRAUSS, Claude. Guerra e comércio entre os índios da América do Sul. In: SCHADEN, E. (org). **Leituras de Etnologia Brasileira**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1974.

LIMA FILHO, Manuel Ferreira. Entre a paixão e a técnica: reflexões sobre o processo de identificação e demarcação das terras dos Karajá de Auranã (GO). SOUZA LIMA, Antonio Carlos de; BARRETTO FILHO, Henyo Trindade. **Antropologia e identificação: os antropólogos e a definição de terras indígenas no Braisl, 1977-2002.** LACED, Laboratório

de Pesquisas em Etnicidade, Cultura e Desenvolvimento. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2005.

LYRA FILHO, Roberto. **O que é direito**. São Paulo: Brasiliense, 1982.

MACHADO, Altair Toledo; SANTILLI, Juliana; MAGALHÃES, Rogério. **A agrobiodiversidade com enfoque agroecológico: implicações conceituais e jurídicas.** Brasília: Embrapa Informação Tecnológica, 2008.

MALDONADO-TORRES, Nelson. Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSFOGUEL, Ramón. **El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global**. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007.

MARTINS, Camila Ragonezi; NOGUEIRA, Marcela Iossi; DANTAS, Fernando Antonio de Carvalho. AS EPISTEMOLOGIAS DO SUL E AS EXPERIÊNCIAS DA AMÉRICA-LATINA: um significado diferenciado para a propriedade ou outras formas de apropriação? **Abya-yala: Revista sobre Acesso à Justiça e Direitos nas Américas**, v. 1, n. 1, pp. 109-122, 2017.

MARTINS, José de Souza. O tempo da fronteira: retorno à controvérsia sobre o tempo histórico da frente de expansão e da frente pioneira. **Tempo Social:** Rev. Sociol. USP, v. 8, n. 1, pp. 25-70, mai, 1996.

MELATTI, Julio Cezar. **Índios do Brasil**. 9. ed., I. reimpr. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2014.

MÉXICO, Constituição. **Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos**. México, DF: 1917. Disponível em: http://www.ordenjuridico.gob.mx/Constitucion/cn16.pdf. Acesso em: 12 dez. 2018.

MIGNOLO, Walter D. A colonialidade de cabo a rabo: o hemisfério ocidental no horizonte conceitual da modernidade. LANDER, Edgardo (Ed.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais: perspectivas latino-americanas.** Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2005.

MINISTÉRIO DA JUSTIÇA, MJ. **Relatório circunstanciado de identificação e delimitação de Terras Indígenas – Portaria MJ 14 de 09.01.1996.** Disponível em: http://www.funai.gov.br/arquivos/conteudo/dpt/pdf/portaria14funai.pdf. Acesso em: 10 jun. 2018.

MORIN, Edgar. O Desafio da Complexidade para uma Reforma do Pensamento. **Conferência promovida pela Escola Superior de Educação Jean Piaget**. 1996.

NASCIMENTO, Sandra. **Colonialidade do poder no direito e povos indígenas na América Latina: as faces da subordinação/dominação jurídica frente ao direito de retorno às terras ancestrais dos povos indígenas Kaiowá do Tekohá Laranjeira Ñande'Rú no Brasil e Mapuche do Lof Temucuicui no Chile**. 2016. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) − Instituto de Ciências Sociais, Centro de Pesquisa e Pós-Graduação sobre as Américas,

Programa de Pós-Graduação em Estudos Comparados sobre as Américas, Universidade de Brasília, Brasília.

NEVES, Marcelo. A força simbólica dos direitos humanos. **Revista eletrônica de Direito do Estado**, v. 4, pp. 1-35, out-nov-dez, 2005.

NEVES, Marcelo. **Constituição e direito na modernidade periférica: Uma abordagem teórica e uma interpretação do caso brasileiro.** São Paulo: WMF Martins Fontes, 2018.

NUNES, Eduardo Soares. Dos corpos duplos: mestiçagem, mistura e relação entre os Karajá de Buridina (Aruanã-GO). **Cadernos de Campo (São Paulo, 1991)**, n. 19, pp. 113-134, 2010.

NUNES, Eduardo Soares. **No asfalto não se pesca: parentesco, mistura e transformação entre os Karajá de Buridina (Aruanã-GO).** 2012. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social), Universidade de Brasília, Brasília.

NUNES, Eduardo Soares. O constrangimento da forma: transformação e (anti-)hibridez entre os Karajá de Buridina (Aruanã – GO). **Revista de Antropologia**, v. 57, n. 1, pp. 303-345, nov, 2014.

OLIVEIRA, Ariovaldo Umbelino de. **A fronteira amazônica mato-grossense: grilagem, corrupção e violência**. São Paulo: Iãnde Editorial, 2016.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. Uma etnologia dos" índios misturados"? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. **Mana**, v. 4, n. 1, pp. 47-77, abr, 1998.

ORGANIZAÇÃO INTERNACIONAL DO TRABALHO, OIT. **Convenção nº. 169 sobre Povos Indígenas e Tribais**. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2004-2006/2004/decreto/d5051.htm. Acesso em: 10 jun. 2018.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS, ONU. **Declaração Universal dos Direitos dos Povos Indígenas**. Disponível em: http://www2.camara.leg.br/atividade-legislativa/comissoes/comissoes-permanentes/cdhm/comite-brasileiro-de-direitos-humanos-e-politica-externa/DeclUniDirPovInd.html. Acesso em 02 mai. 2018.

PACHECO, Rosely Aparecida Stefanes. **A violência contra os povos indígenas: uma estrutura invisível que impõe a fronteira entre a vida e morte**, pp. 2737-2756, 2011. Disponível em: http://www.publicadireito.com.br/conpedi/manaus/arquivos/anais/salvador/rosely_aparecida_stefanes_pacheco.pdf. Acesso em: 04 abr. 2018.

PACTO INTERNACIONAL SOBRE DIREITOS ECONÔMICOS, SOCIAIS E CULTRAIS. **Decreto nº. 591, de 6 de julho de 1992**. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1990-1994/d0591.htm. Acesso em: 10 jun. 2018.

PASTOR, Roberto Viciano; DALMAU, Rubén Martínez. Aspectos generales del nuevo constitucionalismo latinoamericano. Ávila Linzán, Luis Fernando (ed.). **Política, Justicia y Constitución.** 1ª ed., reimp., Quito: Corte Constitucional para el Período de transición, 2012.

PASTOR, Roberto Viciano; DALMAU, Rubén Martínez. LOS PROCESOS CONSTITUYENTES LATINOAMERICANOS Y EL NUEVO PARADIGMA CONSTITUCIONAL. **IUS, Revista del Instituto de Ciencias Jurídicas de Puebla**, n. 25, pp. 7-29, 2010.

PORTELA, Cristiane de Assis. **Nem ressurgidos, nem emergentes: A resistência histórica dos Karajá de Buridina em Aruanã – GO (1980-2006).** 2006. Dissertação (Mestrado em História) − Faculdade de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal de Goiás, Goiânia.

PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. A Reinvenção dos Territórios: a experiência latino-americana e caribenha. **Los desafios de las emancipaciones en un contexto militarizado**. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2006.

PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. **Amazônia: encruzilhada civilizatória: tensões territoriais em curso**. 1. ed. Rio de Janeiro: Consequência Editora, 2017.

POSEY, Darrell A. Etnobiologia: teoria e prática. RIBEIRO, Darcy (ed.); RIBEIRO, Berta. (org.). **Suma Etnológica Brasileira, v. 1: Etnobiologia.** Petrópolis: Vozes/FINEP, 1986.

PRESSBURGER, Thomaz Miguel. DIREITO INSURGENTE: O DIREITO DOS OPRIMIDOS. RECH, Daniel; PRESSBURGER, Miguel; ROCHA, Osvaldo Alencar. **Direito Insurgente: o direito dos oprimidos.** Rio de Janeiro: Instituto Apoio Jurídico Popular: Federação de Órgãos para Assistência Social e Educacional, 1990.

QUIJANO, Aníbal. A colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. LANDER, Edgardo (Ed.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais: perspectivas latino-americanas.** Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2005.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad y modernidad/racionalidad. **Perú indígena**, v. 13, n. 29, pp. 11-20, 1992.

QUIJANO, Aníbal. La colonialidad y la cuestion del poder. **Texto inédito, Lima,** 2001. Disponível em: https://s3.amazonaws.com/academia.edu.documents/34333195/58.pdf?AWSAccessKeyId=AKIAIWOWYYGZ2Y53UL3A&Expires=1546974094&Signature=WeDVY77w8W%2B2ijRp2QNaKYs1xLY%3D&response-content-disposition=inline%3B%20filename%3DLA_COLONIALIDAD_DEL_PODER_Y_SUS_INSTITUC.pdf. Acesso em: 20 dez. 2018.

QUINTERO, Pablo. BUENOS VIVIRES: Matrices culturales, estructuras económicas e interculturalidad crítica en Abya Yala. WALSH, Catherine (ed.). **Pedagogías decoloniales: Prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir. Tomo II. Serie Pensamiento Decolonial.** Quito-Ecuador: Ediciones Abya-Yala, 2017.

RAJAGOPAL, Balakrishnan. **EL DERECHO INTERNACIONAL DESDE ABAJO: el desarrollo, los movimientos sociales y la resistencia del Tercer Mundo.** Bogotá: Instituto Latinoamericano de Servicios Legales Alternativos, 2005.

RIBEIRO, Berta Gleizer. **O índio na cultura brasileira**. Rio de Janeiro: Fundação Darcy Ribeiro, 2013.

RIBEIRO, Berta Gleizer. **O índio na história do Brasil**. São Paulo: Global Editora, 1997.

RIBEIRO, Darcy. **O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

ROCHA, Leandro Mendes. Aruanã-GO: identidades e fronteiras étnicas no Rio Araguaia. **Revista Mosaico**, v. 1, n. 2, pp. 123-132, jul-dez, 2008.

RODRIGUES, Patrícia de Mendonça. Notas sobre os Karajá e Javaé. RICARDO, Fany (Org.). **Terras Indígenas e Unidades de Conservação da natureza: o desafio das sobreposições.** São Paulo: Instituto Socioambiental, 2004.

RUBIO, David Sánchez. CRÍTICA A UMA CULTURA ESTÁTICA E ANESTESIADA DE DIREITOS HUMANOS: POR UMA RECUPERAÇÃO DAS DIMENSÕES CONSTITUINTES DA LUTA PELOS DIREITOS. **Revista Culturas Jurídicas**, v. 4, n. 7, jan-abr, 2017.

RUBIO, David Sánchez. HERENCIA, RECREACIONES, CUIDADOS, ENTORNOS Y ESPACIOS COMUNES Y/O LOCALES PARA LA HUMANIDAD, PUEBLOS INDIGENAS Y DERECHOS HUMANOS. **Revista de Direito Ambiental da Amazônia**, ano 4, n. 7, pp. 95-121, jul-dez, 2006.

SANTILLI, Juliana. **Agrobiodiversidade e direito dos agricultores**. São Paulo: Peirópolis, 2009.

SANTILLI, Juliana. A biodiversidade e as comunidades tradicionais. **Seria melhor ladrilhar**, pp. 167-179, 2002.

SARTORI JUNIOR, Dailor. **Terras indígenas e o Supremo Tribunal Federal: análise da tese do "marco temporal da ocupação" sob a perspectiva da colonialidade.** 2017. Dissertação (Mestrado em Direito) – Centro Universitário Ritter dos Reis, UniRitter, Porto Alegre.

SEEGER, Anthony; MATTA, Roberto da; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A construção da pessoa nas sociedades indígenas. OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. **Sociedades indígenas e indigenismo no Brasil**. Rio de Janeiro, Marco Zero – UFRJ, 1987.

SEGATO, Rita Laura. La perspectiva de la Colonialidad del Poder y el giro descolonial. **Reinventar la izquierda en el siglo XXI: hacia un dialogo norte-sur**. Buenos Aires: Biblioteca Clacso, 2014.

SEGATO, Rita Laura. Que cada povo teça os fios da sua história: o pluralismo jurídico em diálogo com legisladores. **Revista de Direito da UnB**, v. 1, n. 1, pp. 65-90, jan-jun, 2014.

SEVERINO, Antônio Joaquim. **Metodologia do Trabalho Científico**. São Paulo: Cortez Editora, 2017.

SHIRAISHI NETO, Joaquim. Reflexão do Direito das "Comunidades Tradicionais" a partir das Declarações e Convenções Internacionais. **Hiléia – Revista de Direito Ambiental da Amazônia**, ano 2, n. 3, pp. 177-198, jan-jul, 2004.

SOUSA JÚNIOR, José Geraldo de. **Direito como liberdade: o Direito achado na rua: experiências populares emancipatórias de criação do Direito.** 2008. Tese (Doutorado em Direito) – Programa de Pós-Graduação em Direito, Faculdade de Direito, Universidade de Brasília, Brasília.

SOUSA SANTOS, Boaventura de. Por uma concepção multicultural de direitos humanos. *In:* **Revista crítica de ciências sociais**, n. 48, pp. 11-32, jun, 1997.

SOUSA SANTOS, Boaventura; NUNES, João Arriscado. Introdução: para ampliar o cânone do reconhecimento, da diferença e da igualdade. SOUSA SANTOS, Boaventura (org.). **Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitismo multicultural**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de. **O Renascer dos Povos Indígenas para o Direito**. Curitiba: Juruá Editora, 1998.

SZTUTMAN, Renato. Natureza & Cultura, versão americanista-Um sobrevoo. **Ponto Urbe: Revista do núcleo de antropologia urbana da USP**, v. 4, pp. 1-18, 2009.

TELES JUNIOR, Adenevaldo. **O Genocídio Indígena Contemporâneo no Brasil e o Discurso da Bancada Ruralista no Congresso Nacional**. 2018. Dissertação (Mestrado em Direito) – Programa de Pós-Graduação em Direito Agrário, Faculdade de Direito, Universidade Federal de Goiás, Goiânia.

TERRAS INDÍGENAS. **Terra Indígena Karajá de Aruanã I.** Disponível em: https://terrasindigenas.org.br/en/terras-indigenas/3803. Acesso em: 10 jun. 2018.

TORAL, André Amaral de. **Cosmologia e sociedade Karajá**. 1992. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social), Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

VIEIRA, Oscar Vilhena. Desigualdad estructural y Estado de derecho. GARAVITO, César Rodríguez (coord.). **El derecho en América Latina: Un mapa para el pensamiento jurídico del siglo XXI.** 1ª ed. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2011.

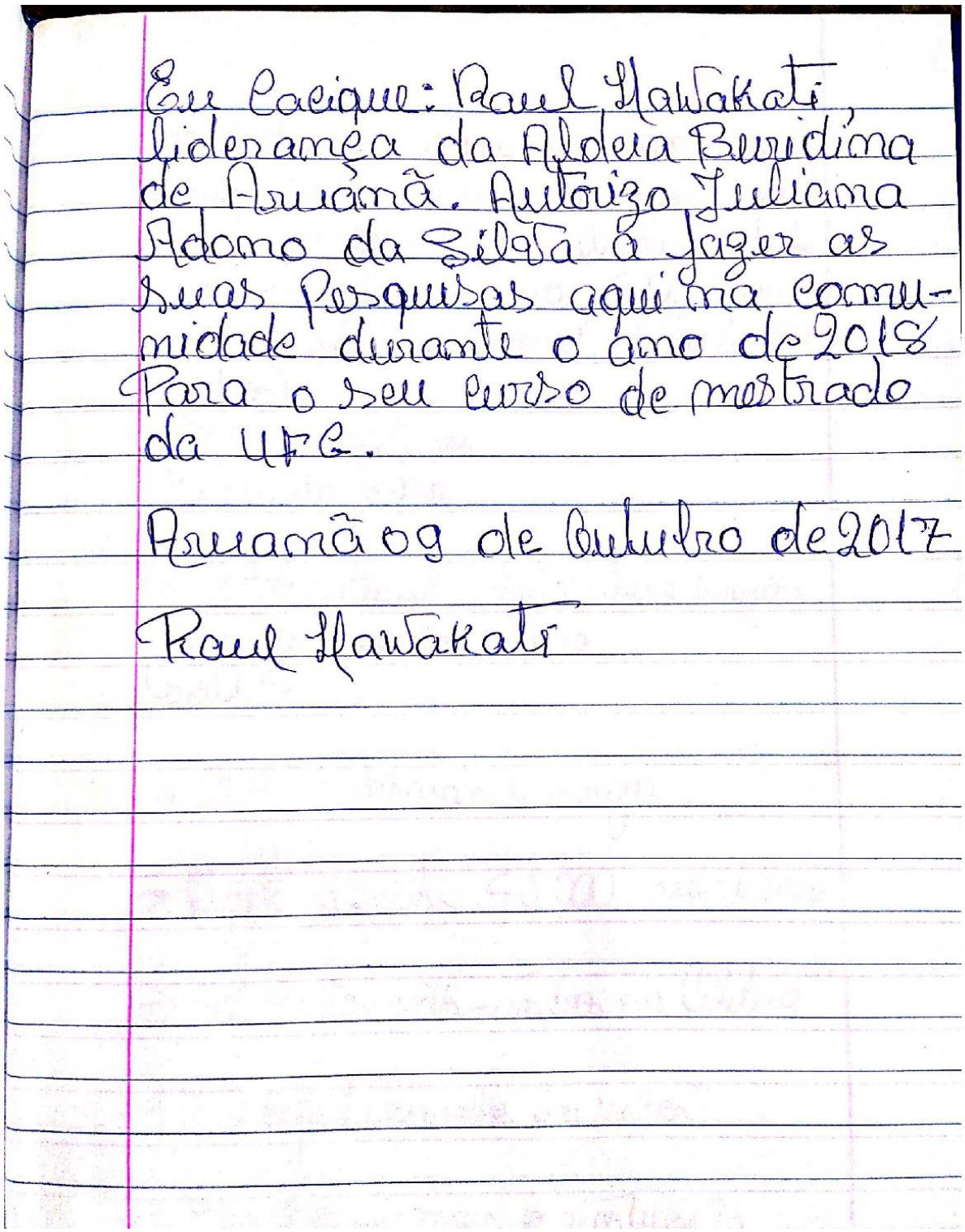
WALSH, Catherine. GRITOS, GRIETAS Y SIEMBRAS DE VIDA: Entretejeres de lo pedagógico y lo decolonial. WALSH, Catherine. **Pedagogías decoloniales: Prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir.** Tomo II. Serie Pensamiento Decolonial. Quito: Ediciones Abya-Yala, 2017.

WOLKMER, Antonio Carlos. Pluralismo e crítica do constitucionalismo na América Latina. **Anais do IX Simpósio Nacional de Direito Constitucional da ABDConst.** Curitiba: ABDConst, 2011.

WOLKMER, Antonio Carlos; RADAELLI, Samuel Mânica. Refundación de la teoria constitucional latinoamericana: Pluralidad y Descolonización. **Revista Derechos y Libertades**, n. 37, pp. 31-50, jun, 2017.

ANEXO 1

Documento de anuência expedido pelo Cacique Raul Hawakati.



Eu Cacique: Raul Hawakati, liderança da Aldeia Beridima de Awaimã. Autorizo Juliana Adamo da Silva a fazer as suas Pesquisas aqui na comunidade durante o ano de 2018 Para o seu curso de mestrado da UFG.

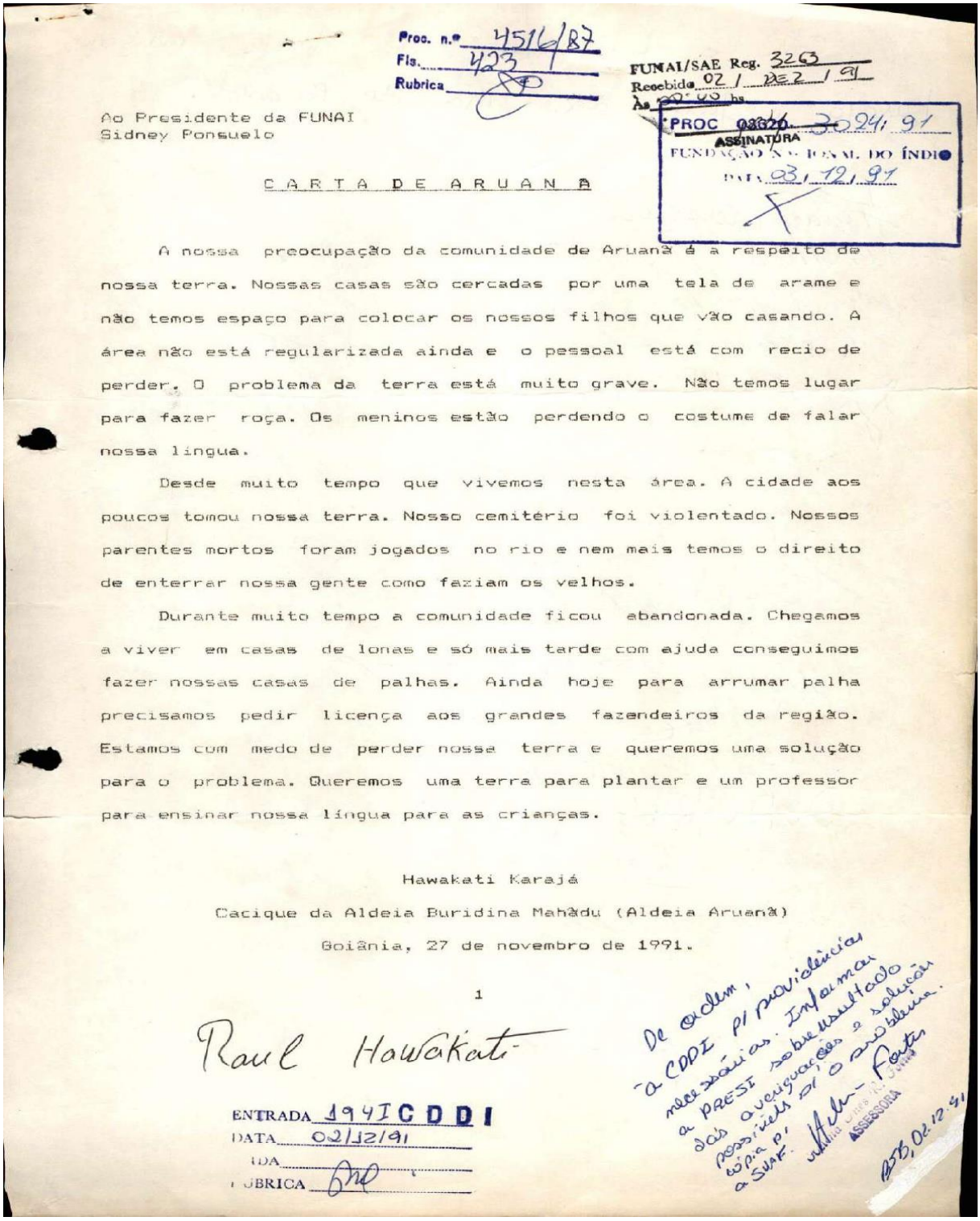
Awaimã 09 de Outubro de 2017

Raul Hawakati

Scanned with CamScanner

ANEXO 2

Carta do povo Inÿ Karajá de reinvidicação pelo reconhecimento jurídico de seu território.



Proc. n.º 4516/87
Fls. 423
Rubrica

FUNAI/SAE Reg. 3263
Recebido 02 / DEZ / 91
às 09:05 hs

PROC 03320. 3024/91
ASSINATURA
FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO
DATA 03/12/91

Ao Presidente da FUNAI
Sidney Ponsuelo

CARTA DE ARUANÃ

A nossa preocupação da comunidade de Aruanã é a respeito de nossa terra. Nossas casas são cercadas por uma tela de arame e não temos espaço para colocar os nossos filhos que vão casando. A área não está regularizada ainda e o pessoal está com recio de perder. O problema da terra está muito grave. Não temos lugar para fazer roça. Os meninos estão perdendo o costume de falar nossa língua.

Desde muito tempo que vivemos nesta área. A cidade aos poucos tomou nossa terra. Nosso cemitério foi violentado. Nossos parentes mortos foram jogados no rio e nem mais temos o direito de enterrar nossa gente como faziam os velhos.

Durante muito tempo a comunidade ficou abandonada. Chegamos a viver em casas de lonas e só mais tarde com ajuda conseguimos fazer nossas casas de palhas. Ainda hoje para arrumar palha precisamos pedir licença aos grandes fazendeiros da região. Estamos com medo de perder nossa terra e queremos uma solução para o problema. Queremos uma terra para plantar e um professor para ensinar nossa língua para as crianças.

Hawakati Karajá
Cacique da Aldeia Buridina Mahãdu (Aldeia Aruanã)
Goiânia, 27 de novembro de 1991.

1

Raul Hawakati

ENTRADA 194 CDDI
DATA 02/12/91
RUBRICA

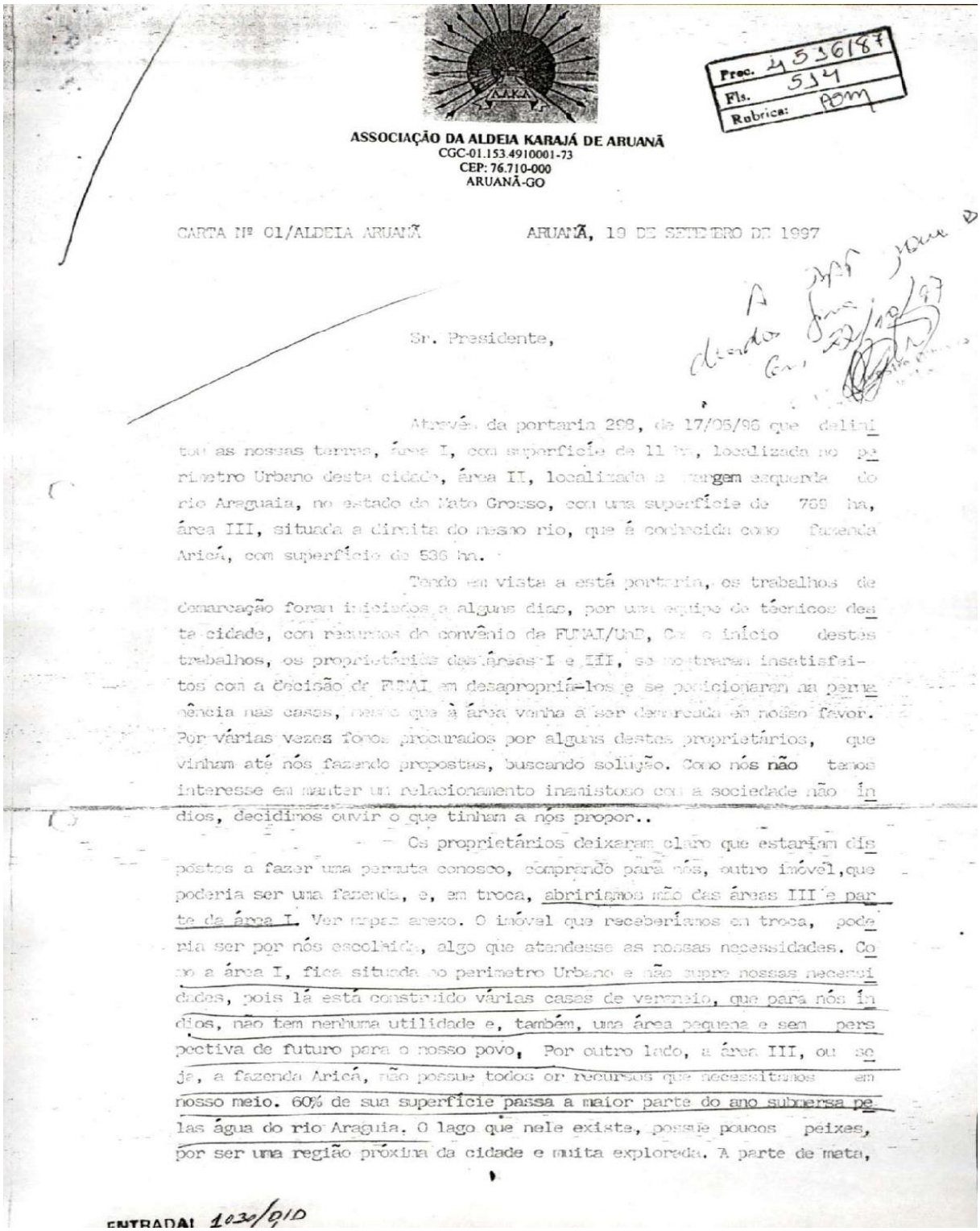
De ordem, à CODI p/ providências necessárias. Informar a PRESI sobre resultado das averiguações e solução possível p/ o problema. p/ a SUAF.
ASSESSORA
BSB, 02.12.91

Com o total apoio dos líderes indígenas Karajá e Javaé da Ilha do Bananal.

1º Roman Xavante
2º Ronaldo Bizimraé Javaé
3º Darci Mamemri Javaé
4º José Schiarina Xandiari Javaé
5º Xavante
6º Geraldo Xavante Javaé
7º Gilka Xavante Javaé
8º Wajé Javaé
9º Wenhaniriky Javaé
10º Juarez Timari Javaé
11º DOPOJU
12º Xavier Karajá
13º Reinaldo Dicamaré Javaé
14º Belchior Simanioi Javaé
15º Emanuele Wanfine – KARAJÁ
16º Xjarruri Karajá

ANEXO 3

Pedido fundamentado de permuta de área de moradia pelo povo Inÿ Karajá de Buridina.



ASSOCIAÇÃO DA ALDEIA KARAJÁ DE ARUANÃ
CGC-01.153.4910001-73
CEP: 76.710-000
ARUANÃ-GO

Proc. 4516187
Fls. 514
Rubrica: AOM

CARTA Nº 01/ALDEIA ARUANÃ ARUANÃ, 19 DE SETEMBRO DE 1997

Sr. Presidente,

Através da portaria 298, de 17/05/96 que delimitou as nossas terras, área I, com superfície de 11 ha, localizada no perímetro Urbano desta cidade, área II, localizada a margem esquerda do rio Areguaia, no estado do Mato Grosso, com uma superfície de 769 ha, área III, situada a direita do mesmo rio, que é conhecida como fazenda Aricá, com superfície de 536 ha.

Tendo em vista a está portaria, os trabalhos de demarcação foram iniciados a alguns dias, por uma equipe de técnicos desta cidade, com recursos do convênio da FUNAI/UnB. Com o início destes trabalhos, os proprietários das áreas I e III, se mostraram insatisfeitos com a decisão da FUNAI em desapropriá-los e se posicionaram na permanência nas casas, mesmo que à área venha a ser demarcada em nosso favor. Por várias vezes fomos procurados por alguns destes proprietários, que vinham até nós fazendo propostas, buscando solução. Como nós não temos interesse em manter um relacionamento inamistoso com a sociedade não índios, decidimos ouvir o que tinham a nos propor..

Os proprietários deixaram claro que estariam dispostos a fazer uma permuta conosco, comprando para nós, outro imóvel, que poderia ser uma fazenda, e, em troca, abriríamos mão das áreas III e parte da área I. Ver mapa anexo. O imóvel que receberíamos em troca, poderia ser por nós escolhido, algo que atendesse as nossas necessidades. Como a área I, fica situada no perimetro Urbano e não supre nossas necessidades, pois lá está construido várias casas de vermelho, que para nós índios, não tem nenhuma utilidade e, também, uma área pequena e sem perspectiva de futuro para o nosso povo, Por outro lado, a área III, ou seja, a fazenda Aricá, não possue todos os recursos que necessitamos em nosso meio. 60% de sua superfície passa a maior parte do ano submersa pelas água do rio Araguia. O lago que nele existe, possue poucos peixes, por ser uma região próxima da cidade e muita explorada. A parte de mata,

ENTRADA! 1030/910

ASSOCIAÇÃO DA ALDEIA KARAJÁ DE ARUANÃ
CGC-01.153.4910001-73
CEP: 76.710-000
ARUANÃ-GO

Proc. 4316/87
Fls. 515
Rubrica:

esta situada no local que mais alaga e, em função disso, quase não há caça. Buriti, coqueiro nativo, de onde costumamos extrair palhas para a cobertura de nossas casas, já não existe mais, foram extraidas para dar lugar a pastagem.

Em função disso, decidimos procurar uma área maior e que atendesse as nossas necessidades. Localizamos, então, uma fazenda a 8 km da cidade de Aruanã. Fazenda Boca da Mata. Este lugar possui mais ou menos 1.300 ha, sendo que 30% é formado com pastagens, onde estão implantadas as infra-estruturas como; casas, silo, pista de pouso desativada,. etc. O restante, 70% da área é floresta natural, com vários lagos piscoso. Escolhemos esta área, porque vemos em seu meio ambiente, como uma fonte, a qual podemos recorrer para a nossa subsistência atual, e dar continuidade ao resgate cultural, garantindo para os nossos filhos e netos a possibilidade da unidade tribal, evitando com isto, a dispersão futura por falta de espaço territorial, pois estamos inseridos ao meio do branco e precisamos ver com tranquilidade o futuro. Existe neste local, uma grande diversidade de recursos naturais, que são utilizados por nós índios, tais como; vários lagos que são ricos de peixes, animais silvestres de várias espécies, terra fértil para prepararmos as nossas roças, argila para nossos artefatos e cerâmicas, palmeiras das quais extraimos as fibras e colhemos palhas para coberturas das casas, sem falar que esta área, foi território dos nossos antepassados, onde pescavam e coletavam.

Por esses motivos, decidimos que para a nossa comunidade, esta fazenda é mais necessária que a fazenda Ariçá e a parte da área I, onde está localizada as mansões, ou seja, a partir da construção do guarda barco até o corrégo Xibiu. Porém, ressaltamos que, nenhum outro imóvel nos interessa, somente aceitamos para a negociação, a fazenda Boca da Mata, isso conforme nos manifestamos favoráveis, durante a reunião que aconteceu no auditório da Procuradoria Geral da República Federal, no dia 5 do corrente Mês, em Goiânia e posteriormente em sua visita nesta aldeia.

Proc. 4550/87
Fls. 556
Rubrica:

ASSOCIAÇÃO DA ALDEIA KARAJÁ DE ARUANÃ
CGC-01.153.4910001-73
CEP: 76.710-000
ARUANÃ-GO

Portanto Sr. Presidente, vimos através desta, so
licitar o vosso apoio, no sentido de que intercede de forma favorável,
junto ao concessionário negociação pecuária, para que possa
ter [illegible] de forma definitiva e possibilitando
o futuro melhor, e também, sem inimizades com a sociedade envolvente.

Luiz Carlos Mauri - Presidente
Raul Hawakati - Vice-presidente
Alexandre Natti
Sebastião L. Santos
Maria de Fátima
Antonia [illegible] Santos
André Mauri dos Santos
Rodrigo mauri dos Santos
Ana Paula mauri dos Santos
Darcília Kassuri
Mario Grumari
Nicolau Caetano
Israel P. Karajá
Nadoias Aparecida Silva Lima Gomes.
Maria Elizete Mauri
Maria Eliete Mauri
Ravan Kassuri

ASSOCIAÇÃO DA ALDEIA KARAJÁ DE ARUANÃ
CGC-01.153.4910001-73
CEP. 76.710-000
ARUANÃ-GO

Proc. 45106/87
Fls. 517
Rubrica: AGM

Noemia Wassuri
Elizabeth de Aruanã
Maria Aparecida Javaé
Vanda Marubia Karajá
Luis Carlos M Neves.
Antônio Carlos KARAJÁ
Francisco Barbosa de Souza

OBSERVAÇÃO: Gentileza verificar folha Nº 539 do presente processo.
Brasília-DF, 13.07.00

MARIA HELENA TENÓRIO
FUNAI/DAF/DOC
SIAPE 044319-4