



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO OESTE DO PARÁ
INSTITUTO DE CIÊNCIAS DA SOCIEDADE
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DA SOCIEDADE**

IB SALES TAPAJÓS

**DIREITOS INDÍGENAS NO BAIXO TAPAJÓS, ENTRE O RECONHECIMENTO E
A NEGAÇÃO: O CASO DA TERRA INDÍGENA MARÓ**

Santarém-PA, Julho de 2018.

IB SALES TAPAJÓS

**DIREITOS INDÍGENAS NO BAIXO TAPAJÓS, ENTRE O RECONHECIMENTO E
A NEGAÇÃO: O CASO DA TERRA INDÍGENA MARÓ**

Dissertação apresentada para obtenção do título de Mestre em Ciências da Sociedade no Programa de Pós-Graduação em Ciências da Sociedade da Universidade Federal do Oeste do Pará.

Orientador: Prof. Dr. Nirson Medeiros da Silva Neto

Santarém-PA, Julho de 2018.

**Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)
Sistema Integrado de Bibliotecas – SIGI/UFOPA**

T172d Tapajós, Ib Sales

Direitos indígenas no Baixo Tapajós, entre o reconhecimento e a negação: o caso da Terra Indígena Maró/ Ib Sales Tapajós. – Santarém, 2018.

182 fls.: il.

Inclui bibliografias.

Orientador: Nirson Medeiros da Silva Neto.

Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Oeste do Pará, Programa de Pós-Graduação em Ciências da Sociedade. Santarém, 2018.

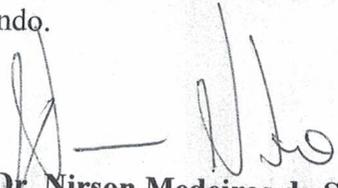
1. Direitos indígenas. 2. Terra Indígena - Maró. 3. Conflito territorial. I. Neto, Nirson Medeiros da Silva, *orient.* II. Título.

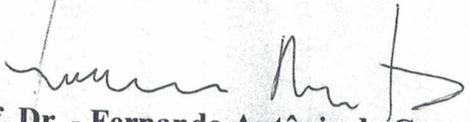
CDD: 23 ed. 342.810872

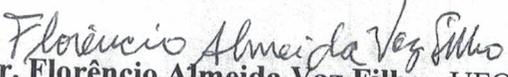


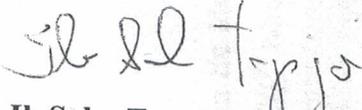
ATA DE DEFESA DE DISSERTAÇÃO

No dia 26 de julho de 2018 foi realizada a defesa da dissertação intitulada “Direitos indígenas no Baixo Tapajós, entre o reconhecimento e a negação: o caso da Terra Indígena Maró”, do mestrando **Ib Sales Tapajós**, devidamente matriculado no Programa de Pós-Graduação em Ciências da Sociedade – PPGCS. A banca examinadora estava composta pelos professores doutores: **Fernando Antônio de Carvalho Dantas e Florêncio Almeida Vaz Filho**, mediação realizada pelo Prof. Dr. **Nirson Medeiros da Silva Neto (orientador)**. A apresentação teve início às 9:25 e finalização às 9:45. Após o término da apresentação foi realizada a arguição pelos devidos membros examinadores. A sessão foi finalizada às 11:20 após a divulgação do resultado da defesa de dissertação de mestrado, na qual o aluno foi APROVADO. Para efeito legal segue a presente ata assinada pelo professor orientador, pelos professores avaliadores e pelo mestrando.


Prof. Dr. Nirson Medeiros da Silva Neto (orientador)


Prof. Dr. - Fernando Antônio de Carvalho Dantas - UFG


Prof. Dr. Florêncio Almeida Vaz Filho - UFOPA


Ib Sales Tapajós (mestrando)

*Dedico este trabalho ao movimento indígena do
Baixo Tapajós e aos povos Borari e Arapium da
Terra Indígena Maró.*

AGRADECIMENTOS

A elaboração desta dissertação recebeu a contribuição direta e indireta de muitas pessoas e instituições, sendo a síntese de inúmeros diálogos realizados nos últimos anos. É impossível registrar nominalmente todos que me ajudaram e influenciaram nessa caminhada, de modo que, desde já, peço desculpas àqueles que não serão citados expressamente.

Quero agradecer primeiramente aos meus pais, Izabel Sales e Dilton Tapajós, que são minha fonte primeira de inspiração e transmissão de valores humanísticos, essenciais ao meu desenvolvimento acadêmico. Certamente a conclusão deste curso de mestrado é uma vitória deles também.

Agradeço de forma muito especial à minha companheira Heloíse Rocha, por estar ao meu lado durante o período de elaboração deste trabalho, sendo parceira e compreensiva nos momentos difíceis. Ao nosso filho Raoni Tapajós, agradeço por todas as energias positivas que me transmite diariamente.

Ao meu irmão Luamim Tapajós agradeço pelo auxílio no trato com a língua inglesa e pelo compartilhamento de suas experiências na vida acadêmica.

No campo acadêmico, as contribuições do meu orientador Nirson Medeiros Neto foram fundamentais para a solidez deste trabalho. Agradeço ao Professor Nirson por toda a paciência e dedicação no processo de orientação, bem como pelos vários diálogos e ensinamentos ao longo dos últimos dois anos, não apenas nas reuniões de orientação, como também nas suas disciplinas ofertadas no mestrado.

Agradeço imensamente a todas as pessoas que compõem o Programa de Pós-Graduação em Ciências da Sociedade (PPGCS) da Universidade Federal do Oeste do Pará (UFOPA), especialmente aos meus professores pelos ensinamentos e aos meus colegas de turma pelos inúmeros diálogos que tivemos ao longo dos dois anos do curso de mestrado.

Ao Professor Florêncio Vaz, quero agradecer por sempre ter me estimulado a pesquisar e discutir sobre a temática indígena, antes mesmo do meu ingresso no PPGCS. Florêncio Vaz foi um interlocutor fundamental deste trabalho, pois dialoguei bastante com sua tese de doutorado sobre os povos indígenas no Baixo Tapajós, assim como mantivemos produtivos diálogos presenciais durante a construção desta dissertação, que culminaram na Banca de Defesa. Agradeço imensamente pela sua generosidade e disposição em contribuir com esta pesquisa.

Agradeço ao Professor Gilberto Rodrigues por todo o apoio e estímulo na elaboração deste trabalho. Nossos diálogos sobre a luta dos Borari e Arapium da Terra Indígena Maró

foram para mim fontes de inspiração constante. Agradeço a Gilberto pelas considerações que fez na minha Banca de Qualificação, as quais me levaram a utilizar algumas chaves interpretativas fundamentais para um entendimento adequado do caso Maró.

Sou muito grato também ao Professor Fernando Dantas, pelas suas valiosas contribuições a este trabalho, expostas na Banca de Defesa, assim como pelas lições e diálogos que com ele tive em um minicurso intitulado “Direito indígena: povos, culturas, territórios e participação”, ofertado pelo PPGCS em agosto de 2017.

Ainda no campo acadêmico, quero registrar e agradecer as influências positivas que tive no diálogo com as Professoras Judith Vieira, Edna Galvão e Luciana Carvalho, bem como com os Professores Rubens Elias da Silva, Everaldo Machado Portela, Valdomiro Sousa, dentre vários outros pesquisadores da UFOPA e de outras instituições.

Por fim, quero agradecer profundamente ao sujeito coletivo de direitos sem o qual este trabalho sequer existiria: o movimento indígena do Baixo Tapajós, especialmente aos povos Borari e Arapium da Terra Indígena Maró (a quem dedico este trabalho). Quero registrar aqui meus agradecimentos especiais aos ativistas do Conselho Indígena Tapajós e Arapiuns (CITA) e do Grupo Consciência Indígena (GCI).

Nos últimos anos, a convivência com o movimento indígena me proporcionou aprendizados significativos, tanto na esfera acadêmica como na esfera pessoal. A resistência indígena no Baixo Tapajós tem muita a ensinar a todos aqueles que sonham com uma sociedade justa e plural, e eu certamente aprendi muito nos últimos anos com as lideranças indígenas com quem convivi.

Agradeço muito aos moradores das aldeias de Novo Lugar, Cachoeira do Maró e São José III, que me receberam com muita generosidade no seu território em setembro de 2017, especialmente ao segundo cacique da aldeia de Novo Lugar, Dadá Borari, e ao meu amigo Poró Borari. Ambos têm sido interlocutores centrais nos últimos anos, e certamente esta dissertação deve muito a eles também.

Muito obrigado a todos!

“Eu posso até servir de adubo para o meu povo, para minha terra, mas dela nunca sairei”

(Dadá Borari, segundo cacique da aldeia de Novo Lugar, Terra Indígena Maró)

RESUMO

Esta dissertação tem como tema o conflito territorial envolvendo a demarcação da Terra Indígena Maró, dos povos Borari e Arapium, na Gleba Nova Olinda, Santarém, Pará. Classificados genericamente como caboclos durante longo período, os moradores das aldeias de Novo Lugar, Cachoeira do Maró e São José III vivenciam, desde o início dos anos 2000, um fenômeno conhecido como emergência étnica, no qual se observa a valorização da ancestralidade indígena como mecanismo de afirmação de uma identidade étnica específica. A emergência desse novo sujeito coletivo, que reivindica a aplicação dos direitos territoriais indígenas previstos na Constituição Federal de 1988, tem sido combatida por pessoas e grupos interessados em explorar os recursos naturais da Gleba Nova Olinda a partir de uma lógica privatista e mercantil. Esse conflito territorial foi judicializado no ano de 2010, sendo proferida uma sentença pela Justiça Federal de Santarém, no final de 2014, declarando que na Gleba Nova Olinda não existem índios, mas sim populações tradicionais ribeirinhas. Ancorado na hermenêutica filosófica e na hermenêutica jurídica, o presente trabalho busca compreender os discursos produzidos no processo judicial sobre a Terra Indígena Maró, inclusive o discurso contido na sentença, os quais expressam interpretações distintas sobre os direitos territoriais indígenas. Aplicando ao caso o método etnográfico, o trabalho investiga as estratégias discursivas manejadas pelos diversos sujeitos processuais para defender seus interesses, assim como busca desvelar os pressupostos e caminhos adotados pelo juiz para julgar a causa. Ao final, chegou-se à conclusão de que as estruturas prévias de compreensão e os esquemas interpretativos manejados pelo juiz da causa privilegiaram os valores relacionados ao regime da propriedade privada em detrimento do uso coletivo do território pelos povos indígenas. Assim, a sentença produziu a negação dos Borari e Arapium como sujeitos de direitos, neutralizando os direitos territoriais indígenas contidos na Constituição de 1988.

Palavras-chave: direitos indígenas, emergência étnica, judiciário, Terra Indígena Maró.

ABSTRACT

This dissertation has as its theme the territorial conflict involving the demarcation of the Maró Indigenous Land of the Borari and Arapium peoples in the Gleba Nova Olinda, Santarém, Pará. Generally classified as "caboclos" for a long period, the inhabitants of the villages of Novo Lugar, Cachoeira do Maró and São José III have experienced since the early 2000s a phenomenon known as an ethnic emergency, in which the appreciation of indigenous ancestry as a mechanism for affirming a specific ethnic identity is observed. The emergence of this new collective subject, which claims the application of the indigenous territorial rights provided for in the Federal Constitution of 1988, has been opposed by people and groups interested in exploiting the natural resources of Gleba Nova Olinda from a privatist and mercantile logic. This territorial conflict was judicialized in 2010, and a judgment was handed down by the Federal Court of Santarém, at the end of 2014, stating that in Gleba Nova Olinda there are no Indians but traditional riverside populations. Anchored in philosophical hermeneutics and legal hermeneutics, the present work seeks to understand the discourses produced in the judicial process on the Maró Indigenous Land, including the discourse contained in the sentence, which express different interpretations of indigenous territorial rights. Applying the ethnographic method to the case, the work investigates the discursive strategies managed by the various procedural subjects to defend their interests, as well as seeks to unveil the assumptions and paths adopted by the judge to judge the cause. In the end, it was concluded that the previous structures of understanding and the interpretative schemes managed by the judge of the cause privileged the values related to the regime of private property to the detriment of the collective use of the territory by the indigenous peoples. Thus, the sentence produced the denial of the Borari and Arapium as subjects of rights, neutralizing the indigenous territorial rights contained in the Constitution of 1988.

Keywords: indigenous rights, ethnic emergency, judiciary, Maró Indigenous Land.

LISTA DE IMAGENS

Imagem 1 – Mapa da TI Maró	16
Imagem 2 – Entrada da aldeia Cachoeira do Maró	21
Imagem 3 – Ritual de recepção dos visitantes, no Centro de Apoio da TI Maró (setembro de 2017)	22
Imagem 4 – Entrada da aldeia Novo Lugar	23
Imagem 5 – Mapa dos territórios indígenas do Baixo Tapajós	33
Imagem 6 – Placa informando a existência de um Plano de Manejo Florestal aprovado pela SEMA, no território reivindicado pelos Borari e Arapium	57
Imagem 7 – Dadá Borari	60
Imagem 8 – Área da TI Maró definida em mapeamento participativo no ano de 2007	62
Imagem 9 – Balsas de madeira queimadas no Rio Arapiuns, novembro de 2009	63
Imagem 10 – Mapa da TI Maró publicado no DOU	64
Imagem 11 – Placa de identificação da TI Maró, em local de disputa com empresas madeireiras	71
Imagem 12 – Juiz Airton Portela e a declaração de inexistência dos Borari e Arapium	128
Imagem 13 – Indígenas queimam sentença de Airton Portela	161
Imagem 14 – Banner da campanha “Somos TI Maró”	164
Imagem 15 – Protesto de Poró Borari: “Fora, Justiça racista”	165

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

ABA – Associação Brasileira de Antropologia

ACP – Ação Civil Pública

ACUTARM – Associação das Comunidades Unidas de Trabalhadores na Agricultura Rural do Rio Maró.

AINORMA – Associação Intercomunitária de Trabalhadores Agroextrativistas das Comunidades de Prainha e Vista Alegre do Rio Maró

CADED – Centro Acadêmico de Direito Evandro Diniz

CEAPAC – Centro de Apoio a Projetos de Ação Comunitária

CF – Constituição Federal

CIMI – Conselho Indigenista Missionário

CITA – Conselho Indígena Tapajós e Arapiuns

COIAB – Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira

COIAB – Conselho Indígena Intercomunitário Arapium-Borari

COOEPA – Cooperativa do Oeste do Pará

CPT – Comissão Pastoral da Terra

DOU – Diário Oficial da União

FUNAI – Fundação Nacional do Índio

GCI – Grupo Consciência Indígena

GDA – Grupo de Defesa da Amazônia

GT – Grupo de Trabalho

IBAMA – Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis

IBDF – Instituto Brasileiro de Desenvolvimento Florestal

ICMBIO - Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade

ICS – Instituto de Ciências da Sociedade, da Universidade Federal do Oeste do Pará.

ISA – Instituto Socioambiental

ITERPA – Instituto de Terras do Pará

JF – Justiça Federal

MPF – Ministério Público Federal

OIT – Organização Internacional do Trabalho

ONG – Organização não governamental

ONU – Organização das Nações Unidas

PAA – Programa de Antropologia e Arqueologia, da Universidade Federal do Oeste do Pará.

PPGCS – Programa de Pós-Graduação em Ciências da Sociedade, da Universidade Federal do Oeste do Pará.

PROGES – Pró-Reitoria de Gestão Estudantil

PSA – Projeto Saúde e Alegria.

RCID – Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação

RESEX – Reserva Extrativista

SEMA – Secretaria de Estado de Meio Ambiente (Pará)

STF – Supremo Tribunal Federal

STTR – Sindicato dos Trabalhadores e Trabalhadoras Rurais de Santarém

TI – Terra Indígena

TRF – Tribunal Regional Federal

UES – União dos Estudantes de Ensino Superior de Santarém

UFOPA – Universidade Federal do Oeste do Pará

UNI – União das Nações Indígenas

SUMÁRIO

1. Introdução	15
1.1. Contato com o tema	18
1.2. Contextualização da Terra Indígena Maró.....	23
1.3. Objetivos da pesquisa	25
1.4. Referencial teórico e proposta metodológica	26
1.5. Organização dos capítulos da dissertação	30
2. Etnogêneses no Baixo Tapajós e Terra Indígena Maró	33
2.1. Colonização e povos indígenas no Baixo Tapajós	35
2.2. A viagem da volta: etnogêneses no Baixo Tapajós (1998-2018)	41
2.3. Etnogênese no Rio Maró: a reivindicação territorial dos Borari e Arapium	54
3. Os direitos territoriais indígenas no Brasil e sua interpretação no campo judicial	73
3.1. Os direitos indígenas na Constituição de 1988 e na legislação indigenista	75
3.2. As condições do Judiciário para aplicar os direitos territoriais indígenas.....	82
4. O processo judicial sobre a Terra Indígena Maró: crítica hermenêutica à sentença da Justiça Federal de Santarém	103
4.1. O debate processual: um olhar sobre os discursos das partes envolvidas no conflito	106
4.2. Análise da sentença: desvelando a sensibilidade jurídica por detrás do papel	128
4.3. Uma crítica hermenêutica à sentença do caso Maró	146
4.4. Crítica e(m) movimento: desconstruindo a sentença	161
5. Considerações finais	168
Referências	173

1. INTRODUÇÃO

A presente dissertação, inserida na Linha de Pesquisa “Direitos Humanos, Sociedade e Cidadania Ambiental” do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Sociedade (PPGCS) da Universidade Federal do Oeste do Pará (UFOPA), tem como tema o processo de reivindicação territorial envolvendo três aldeias indígenas situadas na margem esquerda do Rio Maró, afluente do Rio Arapiuns, em Santarém, Oeste do Pará.

Desde o início dos anos 2000, os moradores das aldeias de Novo Lugar, Cachoeira do Maró e São José III lutam pelo reconhecimento e demarcação da Terra Indígena (TI) Maró, situada na Gleba Nova Olinda, região de intensos conflitos pela posse da terra e pela utilização dos recursos naturais. A TI Maró é habitada por famílias que se autoidentificam como pertencentes aos povos Borari e Arapium, os quais vivenciam um processo intenso de etnogênese¹, à semelhança de outras comunidades e aldeias da região do Baixo Tapajós².

Com efeito, nos últimos vinte anos (1998-2018)³, a região do Baixo Rio Tapajós, no Oeste do Pará, tem sido palco de uma luta política e identitária de grandes dimensões e notória repercussão. Dezenas de comunidades da região, antes classificadas como “ribeirinhas” ou “caboclas”, passaram a assumir publicamente a identidade de povos indígenas, lutando pelo reconhecimento de direitos diferenciados, em especial a demarcação dos seus territórios. Trata-se de um processo em que povos já dados como extintos entram em cena novamente, alterando as relações entre esses grupos e as instituições do Estado (VAZ FILHO, 2010).

Os Borari e Arapium são parte desse processo histórico e, após vários anos de intensa luta, conseguiram, no ano de 2011, a publicação do Relatório Circunstanciado de Identificação

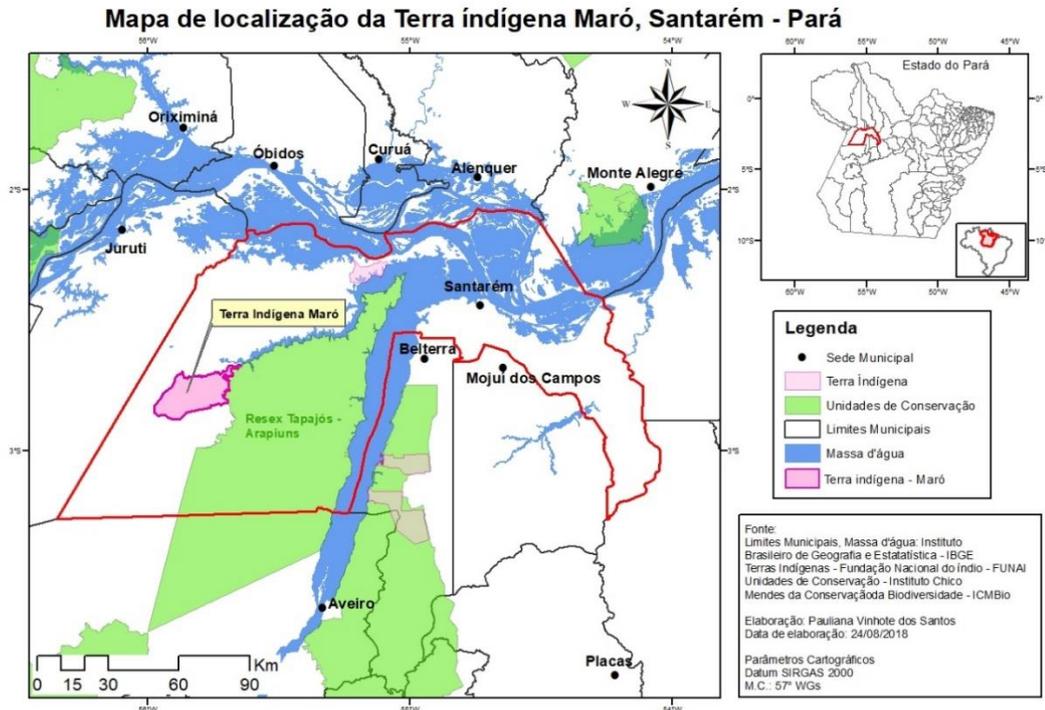
¹ No primeiro capítulo desta dissertação, farei uma revisão do conceito de *etnogênese* na literatura antropológica. Mas adianto aqui que tal conceito se refere à constituição de novos grupos étnicos, considerando a etnicidade como um elemento sempre dinâmico. É preciso ressaltar, porém, conforme Bartolomé (2006), que “etnogênese” não significa o aparecimento súbito de um novo grupo étnico, em ruptura com o passado. Pelo contrário, trata-se de um processo continuado no tempo, pois “a etnogênese foi e é um processo histórico constante que reflete a dinâmica cultural e política das sociedades anteriores ou exteriores ao desenvolvimento dos Estados nacionais da atualidade” (BARTOLOMÉ, 2006).

² Adoto neste trabalho o critério territorial do movimento indígena, segundo o qual a região do Baixo Rio Tapajós (ou Baixo Tapajós) compreende os municípios de Santarém, Belterra e Aveiro, no Oeste do Estado do Pará.

³ Considerando que as etnogêneses são processos constantes entre os agrupamentos humanos (BARTOLOMÉ, 2006), é problemático definir com precisão um “marco inicial” da formação de um novo grupo étnico. Todavia, para fins de análise, é preciso fazer recortes temporais para melhor delimitar o objeto de estudo. Seguirei, portanto, o recorte feito por Vaz Filho (2010) em sua tese de doutorado sobre os povos indígenas do Baixo Tapajós. Segundo ele, é no período de 1998 a 2008 que se dá a “maior efervescência do processo” (VAZ FILHO, 2010, p. 16). Por isso, neste trabalho, utilizarei como “marco inicial” da emergência indígena no Baixo Tapajós o ano de 1998, quando houve a primeira autodeclaração solene de uma comunidade da região como indígena: a comunidade de Taquara, em Belterra.

e Delimitação (RCID) da TI Maró. O Relatório, publicado no Diário Oficial da União (DOU)⁴ por determinação do presidente da Fundação Nacional do Índio (FUNAI), reconheceu como terra tradicionalmente ocupada por indígenas uma área de aproximadamente 42 mil hectares.

Imagem 1 - Mapa da TI Maró



Todavia, no final de 2014, uma sentença da Justiça Federal (JF) de Santarém surpreendeu os moradores da TI Maró, pois afirmou que na área em questão não existem índios, mas sim “populações tradicionais ribeirinhas” (BRASIL-JF, 2014)⁵. Destarte, a decisão, assinada pelo juiz José Airton de Aguiar Portela, declarou inválido todo o procedimento de demarcação da TI Maró, conduzido pela FUNAI.

Para o juiz Airton Portela, a emergência étnica dos povos indígenas do Baixo Tapajós consiste num processo artificial de “invenção de índios”, por influência de “ação ativista-ideológica exógena” voltada para a conservação ambiental da Amazônia (BRASIL-JF, 2014).

⁴ O resumo do RCID está disponível na página da Imprensa Nacional: <http://pesquisa.in.gov.br/imprensa/jsp/visualiza/index.jsp?jornal=1&pagina=36&data=10/10/2011>. Acesso em 10/05/2017.

⁵ A sentença está disponível, na íntegra, na página: http://www.prpa.mpf.mp.br/news/2015/arquivos/Sentenca_TI_Maró.pdf. Acesso em 10/01/2016.

Portanto, as aldeias do Rio Maró – e as demais comunidades e aldeias indígenas do Baixo Tapajós – não teriam direito à demarcação de seus territórios como terras indígenas.

Destarte, a presente dissertação tem como objeto de análise o processo judicial envolvendo a demarcação da TI Maró, no qual houve a declaração de inexistência dos povos Borari e Arapium.

Antes de apresentar com mais precisão os objetivos da pesquisa e a metodologia utilizada, considero necessário explicitar minha trajetória pessoal de contato com o tema, e meus encontros e aproximações com os sujeitos sociais que protagonizaram os fatos que serão discutidos ao longo das próximas páginas, isto é, o movimento indígena do Baixo Tapajós, em particular os povos Borari e Arapium, da TI Maró.

A apresentação do lugar de onde se fala é uma exigência de honestidade intelectual do pesquisador, pois permite que seus leitores compreendam como se desenvolveu o processo criativo de construção do objeto de pesquisa. A escolha de um tema não é fruto do simples acaso, mas decorre da vivência do pesquisador, assim como o desenvolvimento de todo o trabalho de pesquisa e escrita.

Afastando-me da pretensão de neutralidade axiológica nas Ciências Humanas – pretensão muito presente no campo jurídico –, prefiro acompanhar a tradição hermenêutica capitaneada pelo filósofo alemão Hans-Georg Gadamer, a qual nos ensina que toda interpretação é marcada pelos preconceitos do intérprete, isto é, por um pré-juízo, “um juízo que se forma antes do exame definitivo de todos os momentos determinantes da coisa em questão” (GADAMER, 2015, p. 360).

No meu caso, tenho consciência de que as experiências que partilhei com o movimento indígena do Baixo Tapajós (que serão expostas a seguir) marcam minhas estruturas prévias de compreensão – meus preconceitos, no sentido gadameriano. Reconhecer essa proximidade não exclui o olhar crítico e vigilante do pesquisador sobre a própria subjetividade. Pelo contrário: compreender os próprios preconceitos é o primeiro passo para uma postura hermenêutica aberta, capaz de ouvir e interpretar outras pretensões de verdade.

Neste trabalho, procuro analisar os textos produzidos no processo judicial sobre a TI Maró, bem como o seu contexto, com um olhar hermenêutico aberto e com rigor teórico-metodológico, a fim de compreender em profundidade as nuances desse caso, que é interessantíssimo do ponto de vista jurídico e antropológico.

Destarte, nesta introdução, apresentarei primeiramente meu lugar de fala, para depois tratar da delimitação do objeto e da metodologia utilizada, e finalmente da organização textual da dissertação.

1.1. CONTATO COM O TEMA

Os povos indígenas no Baixo Tapajós vivenciam um processo acelerado de emergência étnica nos últimos vinte anos, vindo a ocupar lugar de destaque na cena política e social da região a partir de 1998, quando a comunidade de Taquara, em Belterra, afirmou de forma pioneira a identidade indígena perante os órgãos do Estado⁶. Nessa história de vinte anos, meu contato com as lutas indígenas é recente, de modo que não acompanhei de perto os primeiros passos do movimento indígena do Baixo Tapajós.

Morando em Santarém desde 2002, ingressei no curso de Direito da Universidade Federal do Pará (UFPA) no ano de 2007, momento em que comecei a atuar no movimento estudantil, fazendo parte do Centro Acadêmico de Direito Evandro Diniz (CADED) e da União dos Estudantes de Ensino Superior de Santarém (UES). Os meus cinco anos e meio de graduação (2007-2012) foram divididos entre as atividades acadêmicas, os estágios em órgãos jurídicos e a militância social.

Foi como ativista do movimento estudantil na UFPA que tive meus primeiros contatos com o movimento indígena, travando alguns diálogos com importantes lideranças indígenas da região, a exemplo de Dadá Borari, segundo cacique da aldeia de Novo Lugar (Terra Indígena Maró), e Florêncio Vaz Filho, fundador do Grupo Consciência Indígena (GCI) e professor da UFPA (hoje UFOPA), cuja tese de doutorado, “A emergência étnica de povos indígenas no Baixo Rio Tapajós, Amazônia” (VAZ FILHO, 2010), será muito citada nesta dissertação.

Em 2010, foi criada a Universidade Federal do Oeste do Pará (UFOPA), a partir da junção dos *campi* de Santarém da UFPA e da UFRA. Desde então, a UFOPA tem reservado vagas específicas para estudantes indígenas nos cursos de graduação, o que me levou, como líder estudantil, a interagir mais frequentemente com os jovens indígenas que entraram na Universidade, que muito influenciaram minha trajetória pessoal e acadêmica.

Quando iniciei minha atuação profissional como advogado, em 2013, os diálogos com o movimento indígena se estreitaram. É comum a demanda do movimento por assessoria jurídica, seja para instrumentalização da luta com formações e informações, seja para o trabalho técnico propriamente dito, em processos judiciais e administrativos. Deste modo, passei a ser

⁶ É importante registrar que, antes disso, no primeiro semestre de 1997, foi criado em Santarém o Grupo Consciência Indígena (GCI), entidade que foi parte fundamental no processo de emergência étnica dos povos indígenas no Baixo Tapajós. Os ativistas ligados ao GCI realizaram, de 1997 em diante várias reuniões, encontros e atividades culturais em comunidades da região (incluindo Taquara), que contribuíram no processo de valorização da identidade indígena (VAZ FILHO, 2010), conforme discutirei no primeiro capítulo desta dissertação.

bastante acionado para apoiar demandas do movimento, tanto pelo Conselho Indígena Tapajós e Arapiuns (CITA) como pelo GCI.

Desde 2013, portanto, venho atuando como assessor jurídico, voluntário, do movimento indígena no Baixo Tapajós, colaborando em atividades de formação e no assessoramento de algumas demandas jurídicas. Foi em meio a essa inserção como colaborador da luta indígena que tive contato com as discussões sobre os conflitos envolvendo o reconhecimento da TI Maró e a sentença do juiz federal Airton Portela, que se tornaram tema do meu projeto de pesquisa no mestrado em Ciências da Sociedade da UFOPA.

No dia 04 de dezembro de 2014, fui convidado a participar de uma reunião do movimento indígena do Baixo Tapajós, que ocorreu no final da tarde daquele mesmo dia, na UFOPA, Campus Amazônia. A pauta da reunião era uma sentença recém-publicada pela Justiça Federal sobre a TI Maró. Os meios de comunicação locais divulgavam a seguinte manchete: “Justiça Federal declara inexistente Terra Indígena Maró em Santarém”, bem como o seguinte texto padrão:

A Justiça Federal divulgou nesta quarta-feira (3) uma sentença na qual declara inexistente a Terra Indígena Maró, abrangida parcialmente pela Gleba Nova Olinda, em Santarém, Oeste do Pará. No documento de 106 laudas, o juiz federal Airton Portela, da 2ª Vara da subseção do município concluiu que a área que abrange a terra supostamente habitada pela tribo Borari-Arapium, é formada por populações tradicionais ribeirinhas, e não por índios.⁷

A reunião do dia 04/12/2014 contou com a “casa cheia”: estavam presentes várias lideranças indígenas e apoiadores do movimento. O sentimento que prevalecia era a indignação contra aquela decisão, que era apontada pelos indígenas como arbitrária e discriminatória. Os presentes na reunião começaram a preparar uma intensa agenda de lutas em defesa da TI Maró.

Dali em diante, a luta para reverter o conteúdo da sentença do juiz Airton Portela esteve no centro dos esforços políticos do movimento indígena por pelo menos um ano inteiro. O primeiro ato público contra a sentença iniciou no dia 09 de dezembro de 2014, com a ocupação do prédio da Justiça Federal (JF) em Santarém, onde os indígenas ficaram acampados por dois dias (VAZ FILHO et.al., 2017), chegando a queimar simbolicamente uma cópia da sentença⁸.

⁷ G1: *Justiça Federal declara inexistente Terra Indígena Maró em Santarém*: <http://g1.globo.com/pa/santarem-regiao/noticia/2014/12/justica-federal-declara-inexistente-terra-indigena-maro-em-santarem.html>. Acesso em 20/07/2016.

⁸ “Indígenas protestam após juiz declarar tribo inexistente”. Disponível em: <http://g1.globo.com/pa/santarem-regiao/noticia/2014/12/indigenas-protestam-apos-justica-declarar-tribo-inexistente-em-santarem.html>. Acesso em 20/07/2016.

Ao longo do ano de 2015, o movimento indígena desenvolveu uma ampla campanha nas redes sociais com a palavra de ordem “Somos todos TI Maró”⁹, apoiada por várias organizações da sociedade civil: Terra de Direitos, Conselho Indigenista Missionário (CIMI), Federação de Órgãos para Assistência Social e Educacional (FASE), dentre outras organizações que atuam em questões socioambientais. A própria UFOPA participou da campanha, através de sua Pró-Reitoria de Gestão Estudantil (PROGES), participando dos atos públicos e divulgando a luta no seu site institucional¹⁰. Outro apoio importante veio da Associação Brasileira de Antropologia (ABA), cuja Comissão de Assuntos Indígenas emitiu nota pública com críticas contundentes à sentença de Airton Portela (ABA, 2014).

Acompanhando esse esforço do movimento indígena na defesa da TI Maró, participei de várias discussões acadêmicas e não acadêmicas sobre o tema. Dentre elas, destaca-se um minicurso que ajudei a ministrar, em julho de 2015, “Leitura e discussão da Sentença do Juiz Airton Portela sobre os indígenas da TI Maró”, ao lado da Professora Luciana França, antropóloga vinculada ao Programa de Antropologia e Arqueologia (PAA) da UFOPA, e de Poró Borari, jovem liderança da aldeia de Novo Lugar e estudante de Pedagogia da UFOPA. Nesse minicurso, o diálogo entre direito, antropologia e os “saberes locais” reafirmou minha curiosidade intelectual sobre os processos étnicos envolvendo os indígenas do Baixo Tapajós.

Esse conjunto de atividades e a atuação como assessor do movimento indígena foram decisivos na escolha do tema do Projeto de Pesquisa que submeti ao Programa de Pós-Graduação em Ciências da Sociedade da Universidade Federal do Oeste do Pará (PPGCS-UFOPA), no ano de 2016: “Emergência étnica e disputa territorial na Gleba Nova Olinda: a luta pela demarcação da Terra Indígena Maró”. O projeto foi aprovado, passando a integrar a Linha de Pesquisa “Direitos Humanos, Sociedade e Cidadania Ambiental”, do PPGCS.

A partir de agosto de 2016, com a realização das disciplinas do mestrado, tive oportunidade de aprofundar o debate de conceitos e categorias das Ciências Sociais, sobretudo da Antropologia, que me permitiram solidificar a construção do objeto de pesquisa. Nesse sentido, merece destaque a disciplina “Saberes locais, espaços naturais e processos produtivos: diálogos entre teoria e práticas”, ministrada pelos Professores Nirson Medeiros da Silva Neto e Rubens Elias Silva, bem como a disciplina “Etnografia”, ofertada pela Professora Luciana

⁹O centro de difusão da campanha foi uma página no Facebook intitulada “Somos Terra Indígena Maró”, disponível no link: <https://www.facebook.com/somosterraindigenamaro/timeline>. A página continua sendo atualizada até hoje, com informações acerca das atividades realizadas na e sobre a TI Maró.

¹⁰ UFOPA: “TI Maró: luta pelo reconhecimento de populações indígenas no Oeste do PA”. Disponível em: <http://www.ufopa.edu.br/noticias/2015/fevereiro/ti-marolo-luta-pelo-reconhecimento-de-populacoes-indigenas-no-oeste-do-pa>. Acesso em 28/12/2017.

Gonçalves Carvalho, que me proporcionaram importantes referenciais teóricos e metodológicos para a abordagem das questões afeitas à etnicidade, grupos étnicos, cultura e povos indígenas.

Além das disciplinas em si, os encontros com meu orientador Nirson Medeiros da Silva Neto foram fundamentais para o desenvolvimento da pesquisa, na qual se estabeleceu um diálogo constante entre Direito e Antropologia.

Por fim, é importante mencionar que tive a oportunidade de visitar a TI Maró no período de 02 a 07 de setembro de 2017, para participar de uma “atividade de vivência” no Centro de Apoio¹¹ da TI Maró. Essa atividade envolveu 137 pessoas, a maioria delas moradores das três aldeias da TI, além de indígenas de outros territórios do Baixo Tapajós e apoiadores do movimento indígena (que viajaram de barco de Santarém à TI), e consistiu em uma semana de discussões envolvendo o ensino da língua Nheengatu e o “Notório Saber”¹².

Imagem 2 – Entrada da aldeia Cachoeira do Maró



Fonte: arquivo pessoal do autor.

Apesar de ser uma viagem dentro do Município de Santarém, o percurso é longo: no dia 01/09/2017, partimos da frente da cidade no barco de linha *Naturum*, às 18 horas, e

¹¹ O Centro de Apoio é um espaço localizado no extremo oeste da TI Maró, entre a aldeia de Novo Lugar e a comunidade Fé em Deus (não indígena). No Centro de Apoio, há uma casa em madeira de dois pisos, um poço de água, banheiros e área aberta, embaixo de árvores, para reuniões e outras atividades. Esse espaço, que é rodeado de mata virgem, foi recuperado no ano de 2014, após uma série de embates com madeireiros que haviam instalado no local a sede da chamada “Fazenda Curitiba”. Desde então, o Centro de Apoio tem sido muito utilizado em atividades dos Borari e Arapium, e é um símbolo da defesa do território indígena diante dos madeireiros.

¹² Conforme Rodrigues (2016) ‘Nheengatu’ e ‘Notório saber’ são disciplinas que compõem o currículo oficial da educação escolar indígena na TI Maró desde o ano de 2010. O aprendizado do Nheengatu, que foi a Língua Geral Amazônica utilizada pelos jesuítas no período colonial, é hoje a “demanda possível” dos povos indígenas do Baixo Tapajós no campo lingüístico, como destaca Beltrão (2015). Já a disciplina de Notório Saber é responsável pelo “ensinamento dos saberes históricos ainda preservados e que conformam a etnia [Borari e Arapium] e dão sentido à sua diferenciação em relação à sociedade hegemônica” (RODRIGUES, 2016, p. 143).

chegamos à aldeia de Cachoeira do Maró por volta das 10 horas do dia 02/09/2017. De Cachoeira do Maró até Novo Lugar (destino final), tivemos de nos deslocar por uma pequena embarcação, conhecida na região como *rabeta*, pois, no período do verão, esse trecho do Rio Maró é intrafegável para grandes e médias embarcações. Chegamos em Novo Lugar no dia 02/09/2017 por volta das 13 horas, de modo que a viagem durou, ao todo, cerca de 20 horas.

A visita à TI Maró foi um momento fundamental na minha conexão com o tema da pesquisa. Apesar de conhecer há vários anos algumas das principais lideranças políticas dos Borari e Arapium, a presença no seu território ampliou meu horizonte acerca da forma de organização desses dois povos. Pude conhecer pessoas que desempenham papéis sociais distintos da representação política: as cozinheiras, os caçadores, vigilantes ambientais e as lideranças espirituais, com destaque para Higino Alves de Sousa, pajé e primeiro cacique da aldeia de Novo Lugar, que coordenava os rituais no Centro de Apoio.

Imagem 3 – Ritual de recepção dos visitantes, no Centro de Apoio da TI Maró (setembro de 2017)



Fonte: arquivo pessoal do autor

Em que pese esta dissertação ter sido baseada em pesquisa bibliográfica e documental (como mencionarei adiante), a vivência por uma semana com os Borari e Arapium foi importante para que eu pudesse entender de perto algumas nuances dos conflitos envolvendo a demarcação da TI Maró, que até então eu conhecia apenas pelos textos escritos e pelos discursos de algumas lideranças indígenas em reuniões, seminários, etc.

Com esta apresentação do meu lugar de fala, pretendi demonstrar de que forma minhas experiências junto aos povos indígenas do Baixo Tapajós influenciaram na formação e no desenvolvimento do objeto de pesquisa que ora se apresenta.

1.2. CONTEXTUALIZAÇÃO DA TERRA INDÍGENA MARÓ

Conectados com o movimento regional de emergência étnica a que me referi no início desta introdução, os moradores das aldeias de São José III, Cachoeira do Maró e Novo Lugar, na margem esquerda do Rio Maró (afluente do Rio Arapiuns), passam por um processo de reelaboração identitária associado à defesa do seu território. Deste modo, desde o início dos anos 2000, lutam pelo reconhecimento e demarcação de seu território como uma Terra Indígena, afirmando a identidade étnica de povos Borari e Arapium.

Os Borari habitam a aldeia de Novo Lugar, e os Arapium habitam as aldeias de São José III e Cachoeira do Maró, sendo que estas três aldeias compõem atualmente a Terra Indígena (TI) Maró, inserida na Gleba Nova Olinda, uma área que compõe formalmente os domínios do Estado do Pará (FUNAI, 2011a).

Imagem 4 – Entrada da aldeia Novo Lugar



Fonte: arquivo pessoal do autor

Apesar de estarem territorializados nas áreas atuais (na margem esquerda do Rio Maró) desde pelo menos a década de 1950, o processo formal de reivindicação territorial dos Borari e Arapium perante o Estado só foi iniciado nos anos 2000. O processo administrativo de demarcação da TI Maró foi iniciado em 2004 pela FUNAI, sendo que apenas em 2008 foi criado o Grupo de Trabalho Interdisciplinar para identificação do território (FUNAI, 2011a).

Durante muitos anos, segundo Rodrigues (2016, p. 99), os Borari e Arapium “não sentiam a necessidade de explicitar sua origem indígena”, pois até o final do século XX a região do Maró ficou relativamente afastada de iniciativas econômicas guiadas pela lógica capitalista.

No entanto, a chegada de madeireiros¹³, no período de 2002 a 2006, desencadeou uma série de conflitos pelo uso da terra, que favoreceu um processo de reelaboração identitária.

A atividade madeireira é vista, pelos indígenas do Maró, como uma ameaça ao seu modo de vida, sobretudo ao uso coletivo do território. Trata-se, portanto, de um inequívoco conflito socioambiental, isto é, “um conjunto complexo de embates entre grupos sociais em função de seus distintos modos de inter-relacionamento ecológico” (LITTLE, 2006, 91). Por outro lado, a assunção da identidade indígena diante de um novo contexto conflituoso pode ser interpretada à luz da noção de “identidade contrastiva” de Cardoso de Oliveira (2003), para quem a identidade étnica costuma ser articulada como mecanismo de diferenciação nas situações de contato interétnico (afirmação do “nós” diante dos “outros”).

Não obstante, desde o início do processo de reivindicação territorial dos Borari e Arapium, a identidade étnica destes povos vem sendo confrontada por diversos atores sociais, sobretudo os agentes econômicos interessados na madeira da Gleba Nova Olinda. Do ponto de vista discursivo, passou a ser comum na região um tipo de discurso questionando a indianidade dos povos Borari e Arapium, de modo similar ao que ocorre com os demais povos indígenas presentes no Baixo Tapajós de modo geral¹⁴.

A morosidade da FUNAI no processo de demarcação da TI Maró, associada à intensificação das atividades madeireiras, gerou um cenário de intenso conflito social, conforme descreverei no primeiro capítulo desta dissertação. Em meio a esse cenário de conflito, duas ações foram protocoladas na Justiça Federal em Santarém no primeiro semestre de 2010: primeiramente, uma ação civil pública do Ministério Público Federal (MPF), com o intuito de obrigar a FUNAI a publicar o Relatório de Identificação da TI Maró no DOU; posteriormente, uma ação anulatória assinada por sete associações comunitárias da Gleba Nova Olinda, pedindo a anulação dos atos tendentes à demarcação da TI Maró.

As duas ações foram reunidas para julgamento conjunto, que foi realizado pelo juiz da 2ª Vara da JF de Santarém, José Airton Aguiar Portela, no dia 26 de novembro de 2014. Em sua sentença, o magistrado concluiu que “os elementos probatórios reunidos aos autos conduzem à improcedência da ação civil pública proposta pelo MPF e à procedência dos

¹³ A chegada de madeireiros foi fruto de uma política deliberada do Governo do Estado do Pará, que destinou a eles lotes da Gleba Nova Olinda como permuta por terras que haviam “perdido” no Sul do Pará. Sobre as permutas e os conflitos socioambientais dela decorrentes, ver o primeiro capítulo desta dissertação.

¹⁴ Um dos principais veículos de disseminação de opiniões contrárias à afirmação das identidades indígenas no Baixo Tapajós é o Jornal “O Impacto”, que publicou, logo após a publicação da sentença de Airton Portela, uma matéria com o título “Sentença assinada pelo juiz Airton Portela comprova farsa de falsos índios”. Disponível em: <http://oimpacto.com.br/2014/12/03/juiz-declara-inexistencia-de-terra-indigena-em-santarem/>. Acesso em 20/07/2016.

pedidos formulados pelas comunidades ribeirinhas da Gleba Nova Olinda” (BRASIL-JF, 2014, p. 03).

O núcleo central da referida sentença, que totaliza 106 laudas, consiste em negar o reconhecimento das três comunidades da TI Maró como indígenas, pois não atenderiam aos requisitos previstos no art. 231 da Constituição Federal. Na ótica do magistrado, “as comunidades abrangidas pela Gleba Nova Olinda são formadas por populações tradicionais ribeirinhas, resultantes de longo período de miscigenação étnica e entrelaçamento cultural” (BRASIL-JF, 2014, p. 104). A miscigenação e, por conseguinte, a mistura da cultura indígena com a branca e a africana teriam, portanto, resultado em agrupamentos humanos que não se diferenciam do restante da população amazônica e brasileira, conforme a sentença analisada (BRASIL-JF, 2014).

Como consequência, o juiz anulou os atos praticados no processo administrativo de demarcação da TI Maró, sobretudo o RCID publicado pela FUNAI, levando os indígenas a adotar várias estratégias de enfrentamento contra a sentença judicial. Esse é, sinteticamente, o contexto geral do processo envolvendo a TI Maró, que será por mim abordado na pesquisa cujos eixos norteadores e a metodologia serão expostos a seguir.

1.3. OBJETIVOS DA PESQUISA

Esta pesquisa tem como objeto as duas ações que tramitaram na Justiça Federal de Santarém, a partir do ano de 2010, acerca da demarcação da TI Maró: a ação civil pública nº 2010.39.02.000249-0 e a ação anulatória nº 2091-80.2010.4.01.3902 (BRASIL-JF, 2014). Como afirmei acima, ambas as ações foram julgadas em novembro de 2014 pelo juiz Airton Portela, que declarou a inexistência de terra indígena apta a ser demarcada na área.

O objetivo geral é realizar uma descrição densa do processo judicial que negou a autoidentificação dos indígenas do Maró, analisando as estratégias discursivas manejadas pelos diversos sujeitos processuais para defender seus interesses, bem como as estratégias discursivas do juiz da causa. Descrição densa, conforme assinala Clifford Geertz (2012), é um tipo de análise voltada para os significados das ações sociais, não apenas os significados mais evidentes, mas também os ocultos, que só podem ser alcançados pela análise do contexto e das estruturas de significação.

Na análise do processo envolvendo a TI Maró, além de construir uma compreensão sobre os discursos das partes, debruçar-me-ei sobre o tratamento conferido pelo juiz Airton Portela à reivindicação territorial dos povos Borari e Arapium. Tentarei compreender quais os

pressupostos e caminhos utilizados pelo juiz para formar sua convicção acerca da demarcação da TI Maró, que culminaram na declaração de que não se trata de uma terra indígena.

1.4. REFERENCIAL TEÓRICO E PROPOSTA METODOLÓGICA

Condizente com a proposta acadêmica do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Sociedade da UFOPA, a presente dissertação tem um caráter interdisciplinar, na medida em que nela se opera um diálogo entre diferentes áreas do conhecimento, em especial o Direito, a Antropologia e a Filosofia. Do ponto de vista teórico-metodológico, minha investigação está ancorada na hermenêutica filosófica de Hans-Georg Gadamer (2015), tal qual exposta no livro “Verdade e Método”, que trata das bases ontológicas da compreensão e da interpretação.

Além de Gadamer, este trabalho dialoga com outros autores vinculados à tradição hermenêutica na Filosofia, especialmente Ricoeur (2013) e Schmidt (2013); com a antropologia interpretativa de Clifford Geertz (2012 e 2013); e com a hermenêutica jurídica (ou Crítica Hermenêutica do Direito) de Lenio Streck (1999, 2009 e 2016). Do pensamento de Pierre Bourdieu (2009 e 2011), valho-me de conceitos e categorias analíticas que explicam a formação dos esquemas interpretativos que movem os agentes sociais dentro dos campos em que atuam.

A opção pela hermenêutica filosófica (e pelas correntes de pensamento nas Ciências da Sociedade que com ela se relacionam) se justifica pela atenção que essa tradição intelectual dispensa aos atos interpretativos, que são considerados como a base das relações sociais. Gadamer afirma que a interpretação não é algo que se realiza ocasionalmente: trata-se de uma ontologia, pois “compreender é o caráter ontológico original da própria vida humana” (GADAMER, 2015, p. 348). Destarte, todos os textos (verbais ou escritos, simples ou complexos) carecem de interpretação, e os seres humanos estão constantemente interpretando tudo à sua volta.

Considero que o exame das bases ontológicas da interpretação é fundamental para tratar do meu objeto de pesquisa, pois a disputa travada no processo judicial sobre a TI Maró foi uma disputa eminentemente interpretativa. Ao declarar a inexistência de povos indígenas no Maró, o juiz Airton Portela invocou como fundamento da sua sentença o artigo 231 da Constituição Federal (CF), que reconhece 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” (BRASIL, 1988).

Na ótica dos juristas situados no campo indigenista¹⁵, o artigo 231 da CF promoveu avanço significativo na proteção dos direitos territoriais indígenas no Brasil. Nesse sentido Souza Filho (2012, p. 90) afirma que “A Constituição democrática de 1988 revolucionou a relação entre o Estado e os povos indígenas porque reconheceu o direito de permanecerem para sempre como índios; parecia ser o fim de cinco séculos de política integracionista”.

Deste modo, o mesmo dispositivo legal que é reivindicado pelos povos indígenas (e pelo indigenismo) como base jurídica das suas reivindicações territoriais foi utilizado pelo juiz Airton Portela para negar o reconhecimento da TI Maró. Como é possível que um mesmo artigo da Constituição seja lido de forma tão diferente por distintos atores sociais?

Seguindo Bourdieu (2011, p. 222), podemos afirmar que no texto jurídico estão em jogo lutas pela definição de sentidos, pois “a leitura é uma maneira de apropriação da força simbólica que nele [no texto jurídico] se encontra em estado potencial”. Gadamer (2015), por sua vez, afirma que o ato interpretativo começa com as estruturas prévias de compreensão (os *preconceitos*). A vivência do sujeito forma o seu horizonte, isto é, “o âmbito de visão que abarca e encerra tudo o que pode ser visto a partir de um determinado ponto” (GADAMER, 2015, p. 399). Por isso, é necessário que o intérprete examine suas próprias opiniões prévias, para que possa se abrir à alteridade do texto ou, nas palavras de Gadamer, deixar que o texto diga algo.

Ao identificar suas opiniões prévias, e se abrir à alteridade do texto, é possível ao intérprete compreendê-lo, operando a fusão de horizontes, isto é, “a fusão do horizonte passado do texto com o horizonte presente daquele que compreende” (SCHMIDT, 2013, p. 21). Contrariamente, se o intérprete não estiver aberto à alteridade do texto, ficará preso a um circuito fechado das suas opiniões prévias.

A partir da hermenêutica de Gadamer, podemos vislumbrar os limites e dificuldades com que se deparam os membros do Poder Judiciário encarregados de decidir sobre conflitos territoriais envolvendo povos indígenas. Juízes, desembargadores e ministros de tribunais superiores são agentes públicos detentores de um saber especializado (o saber jurídico), cujo horizonte é formado a partir das experiências vividas dentro do campo em que atuam: o campo jurídico. E o conjunto de tais experiências difere, de modo acentuado, da vivência dos povos indígenas, cujos territórios são colocados em discussão em um processo judicial. Sendo assim,

¹⁵ Sobre o conceito de “indigenismo”, vale consultar Cardoso de Oliveira (2000), que o caracteriza como o comprometimento do pesquisador (sobretudo o antropólogo) com a causa indígena. Não obstante, o mesmo autor distingue o “indigenismo oficial”, gerenciado pelo Estado e associado ao interesse “nacional”, de um “indigenismo alternativo”, elaborado por organizações não governamentais que apóiam os povos indígenas. Os dois tipos de indigenismo podem eventualmente convergir em alguns pontos, mas têm natureza diferente. Por outro lado, ambos não se confundem com a “política indígena”, que é “criada no seio do movimento indígena e elaborada em seus diferentes congressos e assembleias indígenas” (Ibid., p. 45)

como travar um diálogo entre realidades culturais (e cognitivas) tão díspares? É possível se chegar a uma fusão de horizontes nesses casos, ou a sentença judicial sempre será expressão de uma violência simbólica¹⁶?

Essas são algumas das inquietações que marcam o processo de construção da presente pesquisa, que pode ser entendida como um estudo de caso sobre a TI Maró e o processo judicial envolvendo a sua demarcação. A proposta metodológica conhecida como estudo de caso é um tipo de pesquisa qualitativa cujo objeto é uma unidade que se analisa aprofundadamente (TRIVINOS, 1987). Os estudos de caso visam explorar com profundidade um caso singular, situado na vida real contemporânea, bem delimitado e contextualizado no tempo e no espaço (CHIZZOTTI, 2006).

Não obstante, em razão da especificidade do caso escolhido, que envolve o debate sobre vários conceitos afeitos à área da Antropologia, utilizarei também os caminhos metodológicos que Kant de Lima (2011, p. 31) indica para a realização de etnografias do judiciário:

A etnografia do judiciário passa pela compreensão de que suas instituições, práticas e representações estão inseridas na sociedade brasileira e com ela mantém uma relação de influência e interdependência. (...) É necessário fazer a etnografia dos mecanismos que presidem a formação dessas decisões milagrosamente racionais e imparciais num mundo de “jeitinhos” e privilégios, enumerando cuidadosamente suas circunstâncias e seus agentes, formal e informalmente admitidos ao processo.

Ancorado no método etnográfico, realizarei um exercício de interpretação dos discursos produzidos no processo judicial que tratou da TI Maró, especialmente a sentença do juiz Airton Portela, investigando as interpretações, argumentos, teorias e compreensões que foram utilizadas pelos vários atores sociais no processo, dentre eles o magistrado. O objetivo, seguindo as lições da antropologia interpretativa de Geertz (2012, p. 17), é fazer uma descrição densa de tais discursos, visando “ganhar acesso ao mundo conceptual no qual vivem os nossos sujeitos, de forma a podermos conversar com eles”.

Fazer um exercício etnográfico de um processo judicial pode parecer estranho, tendo em vista que a etnografia se constituiu, inicialmente, como um tipo de escrita que buscava descrever outras formas de vida, isto é, a cultura dos ditos “povos primitivos”. Não obstante,

¹⁶ O conceito de “violência simbólica” a que me refiro é o apresentado por Bourdieu e Passeron (2012), para quem a violência simbólica consiste na imposição e inculcação nos indivíduos de um conjunto de significações derivadas de um arbitrário cultural, que reproduzem as relações de força entre as classes e os grupos constitutivos de uma dada formação social. Destarte, através da violência simbólica, as relações de dominação existentes na sociedade tendem a ser reproduzidas: “todo poder de violência simbólica, isto é, todo poder que chega a impor significações e a impô-las como legítimas, dissimulando as relações de força que estão na base de sua força, acrescenta sua própria força, isto é, propriamente simbólica, a essas relações de força” (Ibid.,p. 25).

na antropologia contemporânea tem se tornado frequente tanto a descrição etnográfica da cultura da qual o etnógrafo faz parte, quanto a utilização de variadas formas de discurso como objeto de análise, a exemplo de documentos escritos.

Segundo Kant de Lima (2011), o método etnográfico pode ser exercido “não só sobre fenômenos sociais de que participa diretamente o observador, como também sobre quaisquer produtos culturais de uma dada sociedade, o que inclui tanto discursos orais como escritos” (p. 12). Assim, a reflexão etnográfica sobre documentos mostra-se produtiva tanto para o saber antropológico quanto para o saber jurídico.

Por outro lado, um olhar etnográfico sobre o processo não deve estar circunscrito à técnica jurídica. A Antropologia contemporânea nos ensina a olhar com estranhamento para aquilo que parece familiar, de modo a desnudar aspectos ocultos ou inusitados dos significados que se quer interpretar, de modo a tornar “conscientes processos que se ocultam atrás de formalismo que apenas podem servir ao reforço do arbítrio” (KANT DE LIMA, 2011).

A propósito, o diálogo entre Direito e Antropologia é constante ao longo deste trabalho, não só por uma opção acadêmica, mas por uma necessidade ditada pelo próprio objeto da pesquisa. Geertz (2013), ao tratar do direito como saber local, afirma a necessidade de interseções entre direito e antropologia, num ir e vir hermenêutico entre os dois campos, para tratar de temas comuns às duas disciplinas.

Quando me proponho, então, a fazer uma descrição densa da sentença do juiz Airton Portela sobre a TI Maró, preciso investigar o tipo de sensibilidade jurídica que o moveu a prolatar uma sentença com *aquela* conteúdo específico. Vale dizer: quais os pressupostos culturais que ensejaram a decisão do mencionado juiz sobre a TI Maró?

Por outro lado, a interpretação de um documento (no caso, a sentença) não prescinde da análise do contexto mais amplo no qual esse documento foi produzido. Aplicando o conceito de círculo hermenêutico¹⁷ às interpretações etnográficas, Geertz (2013, p. 73) afirma ser necessário “um bordejar dialético contínuo, entre o menor detalhe nos locais menores, e a mais global das estruturas globais, de tal forma que ambos possam ser observados simultaneamente”. Em outras palavras, o pesquisador deve alternar seu olhar entre a visão da totalidade e a visão das partes que a compõem, buscando fazer com que uma seja explicação para a outra.

¹⁷ Círculo hermenêutico, segundo Schmidt (2013), é um conceito que acentua a interdependência entre a parte e o todo no processo interpretativo. Assim, na interpretação de um texto, cada uma de suas partes precisa ser compreendida à luz do conjunto do texto, mas, por outro lado, a compreensão do conjunto do texto só é possível após o intérprete olhar para cada uma de suas partes. Nas palavras de Schmidt (2013, p. 31): “um texto específico, como o todo, só pode ser compreendido a partir de uma compreensão das partes, as sentenças, mas o significado das sentenças só pode ser compreendido a partir do todo”.

Levando a sério essas indicações teórico-metodológicas, trilhei um caminho de pesquisa com base nas seguintes técnicas de coleta de dados: primeiramente, o levantamento do “estado da arte” sobre o tema escolhido, isto é, os textos produzidos sobre a TI Maró e os processos de etnogênese no Baixo Tapajós, com destaque para Vaz Filho (2010), Ioris (2014) e Rodrigues (2016).

Além de revisar o que foi escrito sobre o Baixo Tapajós, considerei necessário revisar o próprio conceito de etnogênese utilizado pela Antropologia para interpretar a formação ou ressurgimento de grupos étnicos (BARTOLOMÉ, 2006; ARRUTI, 2006; PACHECO DE OLIVEIRA, 1998 e 2016). Neste sentido, teve destaque a produção teórica de Bartolomé (2006, p. 45), para quem a etnogênese é o "processo de construção de uma identificação compartilhada, com base em uma tradição cultural preexistente ou construída que possa sustentar a ação coletiva".

Em seguida, realizei uma pesquisa documental, por meio da leitura dos processos administrativo e judicial sobre a demarcação da TI Maró. No processo administrativo, o foco da minha atenção foi o Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação produzido por uma equipe coordenada pela antropóloga Geórgia Silva (2011), posto que é a peça técnica que analisa de forma mais completa e abrangente a afirmação étnica e a reivindicação territorial dos Borari e Arapium do Maró. No processo judicial, analisei os discursos dos diversos sujeitos processuais, com ênfase no de Airton Portela, juiz da causa (BRASIL-JF, 2014).

1.5. ORGANIZAÇÃO DOS CAPÍTULOS DA DISSERTAÇÃO

Com base nos objetivos e na metodologia que apresentei acima, organizei esta dissertação em três capítulos, antecidos de uma introdução e sucedidos das considerações finais.

No primeiro capítulo, denominado “Etnogêneses no Baixo Tapajós e a luta pela Terra Indígena Maró”, faço uma revisão bibliográfica sobre os textos, artigos e teses já publicados sobre o processo recente de emergência étnica no Baixo Tapajós, iniciado no final da década de 1990. Naturalmente, a maior parte dos textos com os quais dialogo foram escritos por antropólogos. Sem pretender exaurir o assunto, tendo em vista a abundante produção acadêmica existente, entendi como necessária essa abordagem para situar a luta pela demarcação da TI Maró dentro do contexto mais amplo que envolve as etnogêneses no Baixo Tapajós de modo geral.

Ainda no primeiro capítulo, faço um resgate do processo de luta pela demarcação da Terra Indígena Maró, que remete ao início dos anos 2000, destacando seus sujeitos, aliados, adversários e os interesses envolvidos. A narrativa dos fatos, por mim realizada, tem como base a revisão bibliográfica dos textos já produzidos sobre a TI Maró e a pesquisa documental consistente na leitura do processo administrativo sobre sua demarcação, conduzido pela FUNAI.

O segundo capítulo tem como título “Os direitos territoriais indígenas no Brasil e sua interpretação no campo judicial”. Nele, realizei um esforço de compreensão dos direitos territoriais assegurados aos povos indígenas do Brasil nas leis vigentes no país, sobretudo na Constituição Federal de 1988, mas também na Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), no Estatuto do Índio (Lei nº 6.001/1973), e no Decreto 1.775/1996, que regulamenta os processos administrativos de demarcação das terras indígenas. Além da pesquisa documental sobre os mencionados diplomas normativos, travei diálogo com as contribuições teóricas de juristas brasileiros que se dedicam a pesquisar e discutir a temática dos direitos indígenas.

Em seguida, também no segundo capítulo, faço uma reflexão sobre os limites e condições do poder judiciário brasileiro para interpretar e aplicar os direitos territoriais indígenas em situações de conflito. Minhas reflexões estarão ancoradas na hermenêutica filosófica de Gadamer (2015), que trata das bases ontológicas da atividade interpretativa. Ao tratar das possibilidades hermenêuticas de diálogo entre o poder judiciário e os povos indígenas, entendi como necessário analisar o modo como o judiciário brasileiro tem, concretamente, interpretado os direitos territoriais indígenas. Daí o diálogo que realizarei com autores (juristas, sobretudo) que discutem a questão dos direitos indígenas em juízo (DUPRAT, 2006; SOUZA FILHO, 2012; dentre outros).

Por fim, o terceiro e último capítulo – “O processo judicial sobre a Terra Indígena Maró: uma crítica hermenêutica à sentença do juiz Airton Portela” – é dedicado à etnografia dos dois processos judiciais que tramitaram na Justiça Federal acerca da demarcação da TI Maró (ação civil pública nº 2010.39.02.000249-0, do Ministério Público Federal, e ação anulatória nº 2091-80.2010.4.01.3902, das associações agroextrativistas contra a FUNAI).

Meus esforços no terceiro capítulo estiveram concentrados em fazer uma descrição densa dos discursos produzidos nos dois processos acima citados, com ênfase no discurso contido na sentença do juiz Airton Portela. Como destaquei acima, a proposta é compreender o tipo de sensibilidade jurídica que o moveu a prolatar uma decisão com *aquela* conteúdo específico. Meu objetivo é compreender quais os pressupostos e caminhos utilizados pelo juiz

para formar e expressar sua convicção acerca da demarcação da TI Maró, que culminou na declaração de que não se trata de uma terra indígena.

Como o próprio título do capítulo indica, a descrição densa da sentença está associada a uma crítica hermenêutica do discurso do juiz Airton Portela, problematizando a forma como ele interpretou os fatos envolvidos no processo e a própria legislação acerca dos direitos territoriais indígenas. *Crítica hermenêutica* é uma expressão que tomo emprestado do jurista Lenio Streck, para quem a decisão jurídica não pode ser entendida como discricionária, devendo expressar um processo de compreensão intersubjetivo. A crítica hermenêutica do Direito formula a exigência democrática de “decisões jurídicas que não espelhem vontades individuais, mas o direito construído pela/na comum-idade” (STRECK, 2016, p. 242).

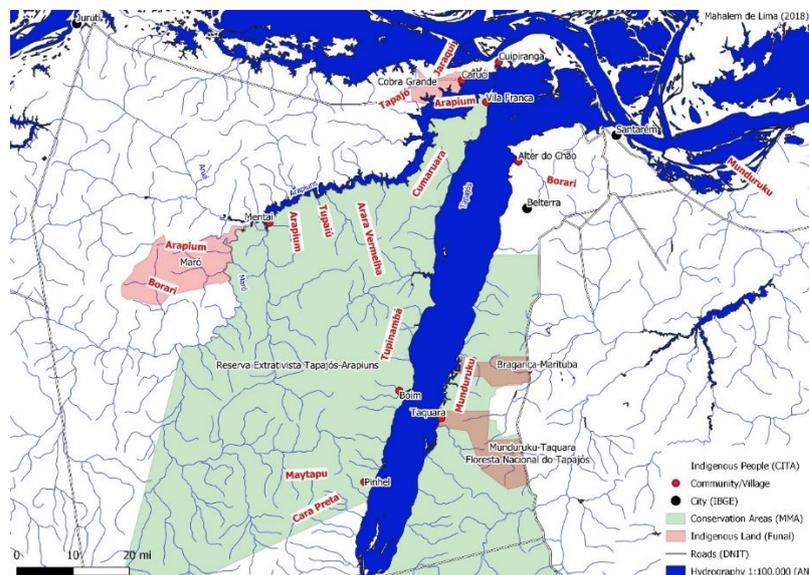
A partir da crítica hermenêutica da sentença sobre o caso da Terra Indígena Maró, farei algumas indicações sobre os desafios do poder judiciário na interpretação/aplicação dos direitos territoriais indígenas, que estão expostas tanto no terceiro capítulo quanto nas considerações finais. Essas reflexões estão voltadas às condições de possibilidade de um diálogo intercultural entre o judiciário e os povos indígenas no Brasil.

2. ETNOGÊNESES NO BAIXO TAPAJÓS E A TERRA INDÍGENA MARÓ

Nos últimos vinte anos (1998-2018), a região do Baixo Rio Tapajós, no Oeste do Pará, tem sido palco de uma luta política e identitária de grandes dimensões e notória repercussão. Dezenas de *comunidades* da região, até então classificadas como “ribeirinhas” ou “caboclas”, passaram a assumir publicamente a identidade de povos indígenas, lutando pelo reconhecimento de seus direitos, dentre eles a demarcação dos territórios.

De acordo com informações do Conselho Indígena Tapajós e Arapiuns (CITA), existem hoje 13 povos indígenas no Baixo Tapajós, que afirmam os seguintes etnônimos: Arapium, Apiaká, Arara-Vermelha, Borari, Jaraqui, Kumaruara, Maytapu, Munduruku, Munduruku - Cara Preta, Tapajó, Tupaiú, Tapuia e Tupinambá (CITA, 2018). Um mapeamento territorial feito por pesquisadores do Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia, com a participação de representantes do CITA, identificou que estes povos estão distribuídos entre 62 aldeias/comunidades¹⁸, nos municípios de Santarém, Belterra e Aveiro (NOVA CARTOGRAFIA, 2014).

Imagem 5 – Mapa dos territórios indígenas do Baixo Tapajós



Fonte: Mahalen de Lima, 2018.

¹⁸ Comentando a origem e os modos de uso dos termos “aldeia” e “comunidade” no Baixo Tapajós, Vaz Filho (2010) assinala que a palavra “comunidade” começou a ser usada para denominar os vilarejos ribeirinhos a partir da década de 1950, por influência do trabalho de catequese rural da Prelazia de Santarém. Todavia, com o advento do movimento indígena, alguns grupos passaram a identificar a suas localidades como “aldeias” para se distinguir dos não-indígenas.

Algumas dessas etnias eram, há muito tempo, consideradas extintas pelo Estado, e “reapareceram” no cenário público entre o final do Século XX e início do Século XXI, numa luta por reconhecimento e pela garantia dos direitos diferenciados previstos na Constituição Federal de 1988. Trata-se de um fenômeno que tem sido interpretado pela Antropologia à luz do conceito de *etnogênese* (BARTOLOMÉ, 2006; ARRUTI, 2006; PACHECO DE OLIVEIRA, 1998 e 2016), e não acontece apenas no Baixo Tapajós, mas em diversas outras partes do Brasil¹⁹ e da América Latina²⁰.

Que fatores históricos contribuíram para o despertar da consciência étnica dos povos do Baixo Tapajós? Como interpretar esse fenômeno e seus desdobramentos? Quais os impactos que a irrupção desse novo sujeito coletivo produziu nestes últimos 20 anos? Que alianças e coalizações se constituíram nesse processo, e quais os antagonismos gerados?

Tratarei destas questões no presente capítulo por entender que é necessária uma contextualização de caráter mais geral sobre os povos indígenas no Baixo Tapajós, antes de adentrar na discussão sobre o processo de demarcação da Terra Indígena (TI) Maró e seus desdobramentos. Farei um olhar panorâmico sobre as etnogêneses indígenas da região com base em pesquisa bibliográfica, conforme expliquei na introdução desta dissertação.

Dentre as produções acadêmicas sobre os povos indígenas do Baixo Tapajós, meu texto dialoga, sobretudo, com a Tese de Doutorado de Florêncio Almeida Vaz Filho – “A emergência étnica de povos indígenas no Baixo Rio Tapajós, Amazônia” (VAZ FILHO, 2010)²¹, que consiste numa etnografia do processo de formação de identidades étnicas indígenas do Baixo Tapajós no período de 1998 a 2008. Além de Vaz Filho, estabeleço também um diálogo com a obra da antropóloga Edviges Ioris (2014)²², buscando descrever resumidamente

¹⁹ Arruti (2006) assinala que, no Brasil, desde os anos 1970 – mas especialmente no início dos anos 2000 – mais de 50 grupos novos emergiram com demandas pelo seu reconhecimento como indígenas, distribuídos por 15 estados da federação, especialmente no Norte e Nordeste.

²⁰ Quijano (2004) assinala que o processo de globalização neoliberal está associado, na América Latina, a uma “crise de identidade social”, que propicia o reaparecimento de várias identidades específicas, de modo que, em vários países da região, grupos de *camponeses* passam a se re-identificar como *indígenas*.

²¹ Escolhi Florêncio Vaz Filho (2010) como principal interlocutor neste capítulo por dois motivos: a) sua Tese de Doutorado analisa a emergência étnica dos povos do Baixo Tapajós no seu conjunto, não se limitando a uma ou algumas comunidades; b) por outro lado, o mencionado autor – que é antropólogo e professor da UFOPA em Santarém – não apenas pesquisou o processo histórico aqui tratado, como também vivenciou os mesmos. Afinal, Florêncio é um dos principais ativistas do movimento indígena do Baixo Tapajós, desde os primeiros passos do movimento, e, talvez por isso, sua Tese é rica em detalhes sobre o fenômeno que busco compreender.

²² O livro da antropóloga Edviges Ioris (2010), “Uma floresta de disputas: conflitos sobre espaços, recursos e identidades sociais na Amazônia”, é uma adaptação da sua tese de doutorado, defendida em 2005. Trata-se de um dos primeiros trabalhos acadêmicos sobre os indígenas do Baixo Tapajós. Além do pioneirismo, suas contribuições são valiosas porque se baseiam em uma etnografia da emergência étnica de três comunidades da Flona Tapajós, dentre elas Taquara, a primeira que se autoafirmou indígena na região.

alguns dos aspectos do processo de etnogênese que me parecem mais relevantes diante do objeto desta dissertação.

Em seguida, ainda neste capítulo, abordarei o processo de afirmação da identidade étnica dos povos Borari e Arapium, que desde o início dos anos 2000 lutam pela demarcação da Terra Indígena Maró. Essa abordagem tem como esteio as seguintes fontes de informação: a) teses e artigos científicos produzidos sobre a TI Maró – especialmente as teses de Rodrigues (2016) e Peixoto (2017); e b) documentos extraídos dos arquivos da Fundação Nacional do Índio (FUNAI) e do Ministério Público Federal (MPF), acerca da TI Maró.

Em relação à pesquisa documental, ganham destaque dois documentos técnicos que contêm uma proposta de interpretação da afirmação étnica dos Borari e Arapium: a) o Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação (RCID) assinado pela antropóloga Geórgia Silva (2011), que coordenou o GT nomeado pela FUNAI; e b) o Relatório de viagem às aldeias da TI Maró assinado por Raphael Frederico Acioli Moreira da Silva (2007), analista pericial em antropologia do MPF.

2.1. COLONIZAÇÃO E POVOS INDÍGENAS NO BAIXO TAPAJÓS

A situação atual dos povos indígenas do Baixo Tapajós precisa ser interpretada à luz da história desses povos, na qual a colonização portuguesa foi um divisor de águas. Falar de uma história indígena pré-colonial, ou de como eram os “índios antes do Brasil”, é tarefa difícil, em razão da ausência de fontes escritas. Não obstante, muito se tem pesquisado sobre essa história, e alguns resultados interessantes provêm da arqueologia, da linguística histórica, dos relatos dos primeiros colonizadores e missionários, bem como da memória dos diversos povos originários (FAUSTO, 2005).

Longe de querer aprofundar a discussão histórica, buscarei, aqui, revisar de forma panorâmica alguns elementos históricos do processo colonial, com vistas a possibilitar um esforço interpretativo sobre as etnogêneses indígenas do Baixo Tapajós do final do Século XX.

João Pacheco de Oliveira (2016), ao revisar fontes históricas e pesquisas arqueológicas recentes, assinala que a região amazônica foi habitada por populações extensas, aglutinadas em grandes povoações ribeirinhas (sobretudo ao longo do rio Amazonas), com produção agrícola desenvolvida e alto preparo militar. No mesmo sentido, Jane Beltrão (2015, p. 37) conjectura que “talvez nenhuma outra região do Brasil tenha apresentado, entre os Séculos XVI e XVII, maior número de áreas contínuas e densamente povoadas por indígenas, de diversas etnias, espalhados por inúmeras aldeias, que o vale amazônico”.

Além de uma expressiva demografia, as fontes existentes apontam para a complexidade das formações sociais existentes na região amazônica. Manuela Carneiro da Cunha (2012) afirma que no período pré-colonial a Amazônia foi povoada durante longo tempo por populosas sociedades, sedentárias, complexas e possivelmente estratificadas, o que desfaz, segundo a autora, a ilusão de primitivismo alimentada pelas teorias evolucionistas.

Considerando o tipo de organização social dos povos indígenas ao longo do rio Amazonas, Carlos Fausto (2005) advoga pela pertinência da utilização do conceito de “cacicado” para esses povos, que se refere a sociedades populosas, hierarquizadas, divididas em vários agrupamentos sob o comando de um chefe supremo. Segundo o mencionado autor, os registros históricos produzidos pelos primeiros cronistas sobre o Amazonas fornecem a seguinte imagem:

Grandes populações reunidas em povoados de dimensões consideráveis, estruturas públicas com função político-cerimonial, capacidade de mobilização de numerosos guerreiros e existência de articulação social entre diferentes povoados. (...) Eram cacicados complexos, com estrutura política centralizada e organização social hierárquica sustentada pela extração de tributos e por uma economia agrícola intensiva (FAUSTO, 2005, p. 45).

Dentro desse contexto amazônico está situada a região do Baixo Rio Tapajós (afluente do Rio Amazonas), uma região de alta densidade demográfica, com muitos etnônimos registrados entre os séculos XVII e XIX, conforme assinala Menéndez (1992). Dentre os diversos povos que habitavam o Baixo Tapajós nesse período, os mais fortes e populosos eram os *Tapajó* e os *Tupinambá*, que passavam por um processo de expansão territorial que durou até o século XVII (MENÉNDEZ, 1992).

Sobre o povo Tapajó, os registros históricos selecionados por Vaz Filho (2010) apontam para uma sociedade complexa, com relações hierarquizadas e economia de grande escala, com produção agrícola intensiva, caça, pesca e com sofisticada produção de cerâmicas. Do ponto de vista militar, “eram guerreiros temidos, que usavam flechas envenenadas e colecionavam crânios dos inimigos” (VAZ FILHO, 2010, p. 60).

A ocupação da região pelos portugueses, que tem início em meados do Século XVII, provocou um impacto sem precedentes sobre os povos indígenas que aqui habitavam:

A partir da segunda metade do século XVII, a aparição do branco de uma maneira mais organizada e efetiva apresenta-se como um elemento desestabilizador do status quo existente até então na área, tendo como uma das primeiras consequências já nos fins do século uma diminuição (por hostilidades ou epidemias) dos contingentes tupinambá, tapajós e iruri (MENÉNDEZ, 1992, p. 90).

Além do drástico processo de depopulação produzido pela colonização no Baixo Tapajós, autores como Beltrão (2015) e Vaz Filho (2010) destacam também a persistente postura do colonizador (laico ou religioso) de integrar os indígenas à cultura, à economia e ao modo de vida dos brancos. Utilizando os conceitos sistematizados por Pierre Clastres (2004), podemos afirmar que a política colonial combinava o extermínio físico dos povos nativos (genocídio) e a tentativa de destruição sistemática da sua cultura (etnocídio).

Creio que o conceito de etnocídio²³, pensado pela teoria antropológica, é um instrumento importante para entender a história indígena no Baixo Tapajós. Através da “destruição sistemática dos modos de vida e pensamento dos povos” (CLASTRES, 2004, p. 56), o colonizador buscou suprimir a indianidade do índio, para fazer dele um cidadão brasileiro indiferenciado, e mão-de-obra a serviço da economia colonial. Todavia, em que pese o ímpeto etnocida do projeto colonial, os povos nativos desenvolveram variadas formas de resistência cultural e conseguiram se reinventar historicamente, como veremos mais adiante.

A colonização do Baixo Tapajós foi liderada inicialmente pelos jesuítas, que fundaram, em 1661, a Missão dos Tapajó, onde hoje está a cidade de Santarém, e diversas outras missões no início do Século XVIII, buscando catequizar os indígenas e homogeneizá-los, através da disseminação da Língua Geral Amazônica, o Nheengatu (VAZ FILHO, 2010). Além da Missão dos Tapajó, Menéndez (1992) cita também as Missões de Nossa Senhora do Arapiuns (1723), São José dos Maitapus (1722), Iburari (1722) e Santo Inácio (1740). A estratégia dos jesuítas consistia em atrair e deslocar diversos povos indígenas da vizinhança para as missões, no que ficou conhecido como “descimentos”²⁴, concentrando num mesmo aldeamento indivíduos oriundos de grupos diversos (MENÉNDEZ, 1992).

Em 1755, após uma série de conflitos com os colonos, relacionados à disputa pela mão-de-obra indígena, os jesuítas foram perseguidos e expulsos da região pelo governo colonial do período pombalino. Assim, as aldeias fundadas pelos jesuítas foram transformadas em *vilas* ou *lugares* e passaram à administração secular; surgem no período as diretorias de índios com o objetivo de manter os aldeamentos e administrar o trabalho indígena (MENÉNDEZ, 1992).

²³ De acordo com Pierre Clastres (2004, p. 56), “se o termo genocídio remete à ideia de ‘raça’ e à vontade de extermínio de uma minoria racial, o termo etnocídio aponta não para a destruição física dos homens (caso em que se permaneceria na situação genocida), mas para a destruição de sua cultura. O etnocídio, portanto, é a destruição sistemática dos modos de vida e pensamento de povos diferentes daqueles que empreendem essa destruição. Em suma, o genocídio assassina os povos em seu corpo, o etnocídio os mata em seu espírito”.

²⁴ O descimento de indígenas foi frequente durante o processo de ocupação colonial de toda a Amazônia, conforme explica João Pacheco de Oliveira (2016, p. 170): “O indígena, à diferença do negro, não devia legalmente ser objeto de escravidão, mas poderia sofrer um *descimento*, sendo deslocado coletivamente de seu lugar de origem para outro de maneira a ali ser aldeado, receber assistência religiosa e vir a trabalhar em atividades de interesse dos colonos ou da administração”.

A legislação elaborada por Marquês de Pombal para os povos indígenas – aplicada na região do Baixo Tapajós a partir de 1757 – tinha um inequívoco caráter assimilacionista, voltada para transformar os índios em “cidadãos” e mão-de-obra atrelada ao desenvolvimento da economia colonial. Como parte desse projeto “civilizatório”, houve a imposição do Português como língua única, com a proibição tanto das línguas nativas como do Nheengatu. Neste sentido vale consultar, mais uma vez, Pacheco de Oliveira (2016, p. 171-172):

A vida civil passou a ser a melhor escola para os indígenas, e as autoridades laicas, os instrutores mais adequados para transformar os indígenas em cidadãos. Na legislação para isso elaborada, o chamado *Diretório dos índios* (1757), era claramente adotada uma perspectiva assimilacionista, com a imposição do português como língua oficial, e a proibição de uso de línguas nativas ou da língua geral. O casamento interétnico era igualmente incentivado, bem como revogada a proibição de residência de não índios nas antigas aldeias. (...) Mas, ao contrário da pretendida emancipação dos indígenas e a ampliação de sua participação na vida civil, o que ocorreu na prática foi o agravamento das formas de exploração da mão de obra indígena, com os chamados *diretores* atuando como agenciadores privados dos trabalhos executados pela população autóctone (...) A economia regional foi desarticulada, e até mesmo muitos povoados sofreram decréscimos populacionais com a fuga de moradores das antigas aldeias.

Não é demais lembrar que a política de assimilação²⁵ era entendida pelas lideranças políticas da colônia como uma benevolência, pois, segundo a concepção evolucionista²⁶ em voga, estaria ocorrendo um progresso dos povos indígenas a um patamar superior, o da civilização. Para o agente etnocida, o *outro* sempre é mau, e a assimilação serve para melhorá-lo; em outros termos: o etnocídio é justificado como um bem para o “selvagem” (CLASTRES, 2004).

O resultado de quatro décadas de aplicação da política pombalina na região do Baixo Tapajós foi o fortalecimento do etnocídio como política de estado, fragilizando as formas de organização social e as práticas culturais e linguísticas da população nativa:

O Diretório vigorou durante 42 anos, ao fim dos quais Portugal, se não conseguiu transformar os nativos em membros da sociedade portuguesa, conseguiu integrá-los à sua economia e aplicou um duro golpe às suas formas de organização social, ao impor, por exemplo, o padrão “uma casa-uma família” no lugar do sistema comunal anterior. (...) Após essas duas fases (domínio dos jesuítas nas missões e o controle do Diretório), uma parte dos povos indígenas continuava vivendo às margens dos rios, porém, já não sob o padrão pré-contato. Não mais existiam povos específicos, mas *tapuios*, cujas línguas, sistemas de parentesco, meios de subsistência e crenças ligadas aos seus povos indígenas específicos estavam profundamente alterados. As unidades

²⁵ Cardoso de Oliveira (2003) define assimilação como o processo pelo qual um grupo étnico se incorpora noutro, perdendo sua peculiaridade cultural e sua identificação étnica anterior.

²⁶ Para uma adequada caracterização do pensamento evolucionista, consultar Celso Castro (2005), para quem o postulado básico dessa corrente, em sua fase clássica (século XIX), era que em todas as partes do mundo a sociedade humana teria se desenvolvido em estágios sucessivos, indo das formas organizativas mais simples para as mais complexas. Em outras palavras, de estágios “primitivos” em direção ao estágio da “civilização”.

tribais que persistiam haviam fugido para a cabeceira dos rios ou para o interior da floresta (VAZ FILHO, 2010, p. 66).

Em suma: no período de direção dos jesuítas e, mais ainda, no período do Diretório pombalino, a política dos portugueses para os índios era voltada para a sua homogeneização, no intuito de eliminar a sua existência diferenciada. A aplicação prolongada dessa política acarretou uma intensa miscigenação e a perda ou enfraquecimento de signos culturais, de modo que os nativos passaram a ser tratados como “caboclos”, isto é, descendentes de indígenas miscigenados, adaptados e integrados²⁷. Logrou-se “transformar os povos indígenas em pessoas indiferenciadas das demais pessoas, homogeneizando-os de forma que eles não possam apresentar-se como povos indígenas” (BELTRÃO, 2015, p. 25).

A constituição simbólica da imagem do “caboclo” foi um momento crucial no processo de integração das populações nativas. Em toda a região amazônica, conforme Pacheco de Oliveira (2016), os “descendentes” de índios foram chamados genericamente de “caboclos”, num movimento classificatório que se, por um lado, os distinguia dos índios hostis aos colonizadores, por outro lado, continuava a indicar-lhes a origem indígena, o que lhes impunha uma condição social inferior.

Na classificação imposta pelo colonizador, a figura do “tapuio” estava situada entre o “índio” e o “caboclo”. Os “tapuios” eram os índios “amansados”, que não representavam mais uma ameaça aos colonizadores (PACHECO DE OLIVEIRA, 2016). Por detrás dessa classificação, estava o esquema evolucionista, que aponta para uma evolução linear dos agrupamentos humanos de um estágio primitivo a um estágio civilizado – assim, os nativos da Amazônia teriam passado de “índios” para “tapuios” e, depois, para “caboclos”, sendo estes pessoas com modo de vida mais próximo do mundo “civilizado”.

Ainda sobre o termo “caboclo”, que assume importância acentuada neste trabalho, vale transcrever uma explicação didática de Florêncio Vaz Filho (2010, p. 15) sobre sua utilização:

Na Amazônia, o termo “caboclo” é usado por estudiosos (os moradores da região falam *caboco*) para classificar a população que habita as comunidades rurais ribeirinhas. Descendentes dos indígenas “tribais”, que foram levados para as *missões* e povoados, catequizados, “amansados” e transformados em *tapuios* (índios destribalizados) e miscigenados, os “caboclos” teriam perdido as referências aos

²⁷ Florêncio Vaz Filho (2010, p. 20) afirma se tratar de um processo de dupla face, a desindianização associada à caboclicização: “Minha tese é que após a chegada dos europeus, quando os nativos foram classificados como *índios*, aqueles que viviam próximos à calha principal do rio Amazonas e que sobreviveram ao extermínio das primeiras décadas passaram por um processo de dupla face, que envolveu a desindianização e a *caboclicização*. Uso ‘desindianização’ no sentido de perda das referências étnicas e culturais indígenas específicas, enquanto *caboclicização*, termo mais conhecido, envolve perdas culturais e a aquisição de uma cosmovisão e um modo de vida genéricos: nem indígenas (enquanto ligados a povos específicos) e nem europeus, mas com elementos dessas duas tradições culturais”.

povos distintos e a independência que eles tinham em relação à sociedade dominante. São vistos como integrados social e economicamente ao sistema dominante.

De todo modo, através do processo histórico de dominação, exposto sucintamente nas linhas acima²⁸, os povos indígenas do Baixo Tapajós foram dados como extintos por volta de meados do Século XIX, quando então teria se operado sua completa conversão em “caboclos”, cuja mão-de-obra seria amplamente utilizada na exploração da borracha entre as décadas de 1850 e as primeiras décadas do Século XX.

Um dos atributos inerentes ao poder simbólico²⁹ é a prerrogativa de definir o outro. O poder de dar sentido ao mundo, de constituir o dado pela enunciação, de fazer ver e fazer crer (BOURDIEU, 2011), levou o colonizador a definir o conjunto das populações nativas do Baixo Tapajós, a partir do Século XIX, como caboclas.

Esse processo de violência simbólica a que foram submetidas várias gerações de nativos da região não impediu, porém, a adoção de estratégias de resistência discretas e silenciosas, através das quais os indígenas conservavam ou recriavam suas crenças e costumes dos tempos tribais, a exemplo das práticas de pajelança, da crença nos *encantados* e das festas de santo (VAZ FILHO, 2010). Apesar da política assimilacionista implementada durante séculos, tais povos conseguiram manter vivos alguns dos costumes, traços culturais e práticas religiosas dos tempos pré-coloniais. As formas comunitárias de relacionamento com o território também foram mantidas em grande parte.

De todo modo, não houve um questionamento público à declarada extinção dos povos indígenas da região. A aceitação dessa transformação e a renúncia de uma identidade indígena têm sido interpretadas de diversas formas, sendo que alguns pesquisadores sustentam a hipótese de que houve, antes de tudo, uma estratégia de sobrevivência dos povos nativos. Assim entende Rodrigues (2015, p. 06-07):

O não uso da identificação social de “índio” em favor, por exemplo, do uso da denominação “ribeirinho” faz parte de uma dinâmica social de preservação física tendo em vista o preconceito e extermínio que os indígenas brasileiros em geral, e amazônicos em especial, recorreram como estratégia simbólica de resistência e preservação. (...) Invisibilização que não pode ser confundida com extinção, mas

²⁸ Além do que expus nesse tópico, vale mencionar que a guerra da Cabanagem (1835-1840) foi um episódio fundamental na história dos povos indígenas da Amazônia e do Baixo Tapajós. Segundo Menéndez (1992, p. 292), “houve, sem dúvida, uma participação considerável dos índios na Cabanagem”. Já Vaz Filho (2010) destaca que após a derrota militar dos *tapuios*, uma cruel repressão se abateu sobre os revoltosos, sendo que muitos foram mortos ou tiveram que fugir para a mata ou lugares mais seguros – o que acelerou o processo de depopulação no Baixo Tapajós.

²⁹ Poder simbólico, conforme Bourdieu e Passeron (2012, p. 32), é todo poder capaz de impor significações e a impô-las como legítimas, dissimulando as relações de força que estão na base de sua força. Assim, a imposição de significações contribui para a “reprodução da estrutura das relações de força entre as classes”.

como estratégia legítima de sobrevivência, sobretudo se considerarmos para o caso em tela a virulência com que as forças oficiais atuaram contra os indígenas durante e após o episódio histórico da Cabanagem nessa região do país.

Eduardo Viveiros de Castro (2015) assinala que esse processo de ocultação de identidades foi frequente em todo o Brasil: “muitas comunidades indígenas brasileiras *deixaram* de se identificar como indígenas por motivos de uma ‘instrumentalidade’ perfeitamente razoável – elas tinham interesse em não serem perseguidas, discriminadas, excluídas” (p. 16), daí terem abandonado algumas de suas práticas socioculturais que eram estigmatizadas pela sociedade envolvente.

Mais de um século se passou sem qualquer questionamento político sobre a declarada extinção dos povos indígenas do Baixo Tapajós. A história contada pelos “vencedores” parecia definitiva. Todavia, na última década do Século XX, diante de um novo contexto histórico, um novo sujeito coletivo emergiu, interrompendo o “cortejo triunfante dos dominadores de ontem e de hoje” (BENJAMIN, 2012).

A emergência dos povos indígenas no Baixo Tapajós, no final dos anos 1990, pode ser entendida, portanto, como a passagem de uma resistência silenciosa para uma resistência pública dos povos nativos, que passaram a afirmar e defender uma identidade outrora silenciada. A volta dos povos do Baixo Tapajós tem nos mostrado, afinal, que toda a violência colonial praticada ao longo dos séculos não foi capaz de exterminá-los.

2.2. A VIAGEM DA VOLTA: ETNOGÊNESES NO BAIXO TAPAJÓS (1998-2018)

Como assinala no início deste capítulo, os povos indígenas do Baixo Tapajós, que foram declarados extintos no século XIX, voltaram à cena pública da região no final dos anos 1990, quando várias *comunidades* formadas por “ribeirinhos” ou “caboclos” passaram a afirmar a identidade de indígenas, lutando pelo reconhecimento de direitos diferenciados previstos na legislação brasileira.

Esse processo de “ressurgimento de afirmações identitárias por parte de coletividades que, segundo uma leitura restritiva de fontes governamentais, aparentemente estariam assimiladas” (PACHECO DE OLIVEIRA, 2016, p. 183-184), tem sido interpretado no campo da Antropologia à luz do conceito de *etnogênese* – um conceito que possui importância acentuada para os fins deste trabalho. Por isso, antes de adentrar na descrição dos acontecimentos envolvendo o Baixo Tapajós, farei uma revisão bibliográfica (que não se pretende exaustiva) sobre o mencionado conceito.

2.2.1. O conceito de etnogênese

Partindo da premissa de que a cultura é algo essencialmente dinâmico e perpetuamente reelaborado (CARNEIRO DA CUNHA, 2012), a Antropologia cunhou o conceito de *etnogênese* para se referir ao desenvolvimento de novas configurações sociais, de base étnica, envolvendo grupos participantes de uma mesma tradição cultural.

Miguel Alberto Bartolomé (2006, p. 45) trata da etnogênese como um "processo de construção de uma identificação compartilhada, com base em uma tradição cultural preexistente ou construída que possa sustentar a ação coletiva". Para o referido autor, a etnogênese é parte constitutiva do próprio processo histórico da humanidade e não só um dado do presente, pois a etnicidade é um elemento humano essencialmente dinâmico. É nesse contexto que deve ser entendido o “ressurgimento de grupos étnicos considerados extintos, totalmente ‘miscigenados’ ou ‘definitivamente aculturados’ e que, de repente, reaparecem no cenário social, demandando seu reconhecimento e lutando pela obtenção de direitos ou recursos" (BARTOLOMÉ, 2006).

Jane Beltrão, em obra escrita sobre os povos indígenas do Baixo Tapajós, fornece um conceito sucinto de etnogênese nos seguintes termos:

Diz-se do processo de suposto (re)aparecimento de povos indígenas que durante muitos anos não puderam por razões políticas se identificar como pertencentes a um determinado povo. A etnogênese é um processo de ousadia dos povos indígenas de se apresentarem, após anos de silêncio, reivindicando o que lhes foi tirado à força pelos não indígenas e exigindo respeito aos direitos (BELTRÃO, 2015, p. 29).

José Maurício Arruti (2006), ao tratar das etnogêneses indígenas no Brasil, afirma que tais processos se multiplicaram de forma surpreendente no início dos anos 2000, sobretudo no Norte e Nordeste. Arruti se debruça, em particular, sobre a afirmação identitária dos povos indígenas do Nordeste, que foram declarados extintos entre as décadas de 1860 e 1870, quando houve, por parte das autoridades estatais, a sua reclassificação de índios para “caboclos” – que permitiu a expropriação das terras dos aldeamentos. Décadas após, diante de um novo contexto, esses povos fizeram a “viagem da volta”³⁰, passando a lutar pelo reconhecimento oficial como indígenas.

Além de Arruti, considero importante a interpretação que Pacheco de Oliveira (1998) realiza sobre as etnogêneses indígenas no Nordeste (que ele chama de “viagens da volta”). Em

³⁰ A “viagem da volta” é uma imagem metafórica utilizada por Pacheco de Oliveira (1998) em relação aos povos indígenas do Nordeste, para expressar a afirmação de suas identidades étnicas mediante um “retorno” às suas origens. A ideia de “viagem” busca expressar também a relação entre etnicidade e território, isto é, “uma poderosa conexão entre o sentimento de pertencimento étnico e um lugar de origem específico” (Ibid., p. 64).

que pesem as diferenças entre esses processos e as etnogêneses verificadas na Amazônia (diferenças indicadas pelo próprio autor), é interessante notar que tanto no Nordeste quanto no Baixo Tapajós os povos indígenas são “desprovidos de forte contrastividade cultural” em relação à sociedade envolvente.

No Nordeste, a questão da distintividade cultural conduziu à formação de um estigma em relação aos povos indígenas, identificados frequentemente como “índios misturados”, em contraposição aos “índios puros” do passado (PACHECO DE OLIVEIRA, 1998). No Baixo Tapajós, como terei oportunidade de descrever mais adiante neste trabalho, a ausência de uma contrastividade cultural acentuada entre os grupos indígenas e algumas comunidades não indígenas (“ribeirinhas” ou “caboclas”) tem sido utilizada como um argumento para a desqualificação daqueles, por vezes acusados de “falsos índios”, inclusive por autoridades estatais.

Nesses processos de etnogênese, a atenção da Antropologia está voltada para a dinâmica de constituição dos novos grupos étnicos, isto é, para “as razões, os meios e os processos que permitem um determinado agregado qualquer se instituir como grupo, ao reivindicar para si o reconhecimento de uma diferença em meio à indiferença” (ARRUTI, 2006, p. 50).

Os mecanismos de afirmação identitária variam conforme a situação de cada grupo emergente, mas, em geral, opera-se uma recusa aos padrões homogeneizantes como os grupos étnicos são classificados pelo Estado-nacional. Assim, as etnogêneses caminham no sentido oposto ao do etnocídio:

Se o etnocídio é o extermínio sistemático de um estilo de vida, a etnogênese, em oposição a ele, é a construção de uma autoconsciência e de uma identidade coletiva contra uma ação de desrespeito (em geral produzida pelo Estado nacional), com vistas ao reconhecimento e à conquista de objetivos coletivos (ARRUTI, 2006, p. 51).

Destarte, tem-se utilizado o conceito de etnogênese para interpretar o fenômeno envolvendo populações nativas do Baixo Tapajós, identificadas como “caboclas” ou “ribeirinhas” até meados da década de 1990, que passaram a afirmar publicamente a identidade de povos indígenas.

Longe de ser um fenômeno exclusivo do Baixo Tapajós, a reafirmação étnica de comunidades tidas como “caboclas” é um processo recorrente na região amazônica nas últimas décadas, a exemplo dos povos do alto rio Negro, no estado do Amazonas (LUCIANO, 2006). Revisando esse conjunto de processos de etnogênese na Amazônia, Lisboa (2017, p. 71) sintetiza algumas de suas características comuns:

Populações amazônicas submetidas ao longo de séculos a relações de dominação e subordinação, e que devido a esse sistema discriminatório já não se identificavam mais como indígenas – os “caboclos”, ribeirinhos e os chamados “índios civilizados” – passaram a se reagrupar em torno de identidades étnicas renascidas, reconhecendo em si mesmos e sobretudo nas relações que travam entre si e com o território um diferencial marcante perante às formas convencionais da “cultura nacional”. (...) O agrupamento em torno de uma identidade étnica – ou seja, em torno de um vínculo novo e ancestral ao mesmo tempo – funciona agora como um instrumento político desses povos frente às ameaças e pressões crescentes (ou em ondas, oscilando conforme os interesses dos mercados e dos projetos governamentais) sobre seus territórios e modos de vida tradicionais.

No caso do Baixo Tapajós, em que pese ser aplicável a descrição geral de Lisboa (2017), é necessário resgatar aspectos específicos do processo de reafirmação das identidades étnicas que se inicia no final dos anos 1990, a fim de compreender os sentidos desse fenômeno. Que fatores históricos, políticos e culturais contribuíram para o “despertar” da consciência étnica dos povos do Baixo Tapajós nesse momento histórico?

2.2.2. Um olhar sobre a emergência dos povos indígenas no Baixo Tapajós

Inicialmente, considero necessário contextualizar a emergência dos povos indígenas do Baixo Tapajós dentro da situação histórica nacional inaugurada no processo de democratização do Brasil, que culminou com o fim da ditadura militar e com a aprovação da Constituição Federal de 1988. O conjunto de transformações históricas que se operou entre as décadas de 1970 e 1980 produziu modificações importantes na relação entre o Estado-nacional e os povos indígenas.

Foi apenas na década de 1970 que emergiu no Brasil um movimento indígena articulado em nível nacional, como relatou à época Ailton Krenak, importante liderança surgida nesse período e um dos fundadores da União das Nações Indígenas (UNI):

Ao longo dos séculos de colonização, em diferentes regiões, os índios sempre fizeram movimentos de resistência e de organização. Mas uma representação a nível nacional só foi possível agora, no final dos anos 1970. (...) A União das Nações Indígenas é uma forma institucional de representação, que a gente encontrou para reunir as diferentes nações indígenas e defender organizadamente seus interesses e necessidades (KRENAK, 2015, p. 25).

A participação do movimento indígena no processo constituinte é assunto amplamente registrado tanto no meio acadêmico como no meio político. A expressiva mobilização dos povos indígenas e de seus aliados exerceu forte pressão sobre os deputados constituintes, o que resultou na aprovação dos artigos 231 e 232 da Constituição de 1988, garantindo importantes direitos aos povos indígenas.

Vaz Filho lembra que foi nessa época (década de 1980) que a energia elétrica e a televisão se popularizaram no interior da Amazônia, e avalia que o aparecimento na mídia da figura do “índio militante” (lideranças indígenas como Mário Juruna, Raoni e Ailton Krenak) “deve ter causado profundo impacto entre a dita população *cabocla* amazônica, que pensava que os indígenas haviam desaparecido, e normalmente os via de forma negativa” (VAZ FILHO, 2010, p. 73).

A promulgação da nova Constituição Federal, contendo os inovadores artigos 231 e 232, ensejou um cenário mais favorável aos povos indígenas do Brasil. De acordo com Souza Filho (2012, p. 90), a “Constituição democrática de 1988 revolucionou a relação entre o Estado e os povos indígenas porque reconheceu o direito de permanecerem para sempre como índios; parecia ser o fim de cinco séculos de política integracionista”. No lugar do paradigma assimilacionista, a Constituição de 1988 reconheceu aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam (BRASIL, 1988).

Considero razoável afirmar que a Constituição de 1988 inaugurou um novo tipo de relação entre o Estado e os povos indígenas, criando um cenário mais favorável para uma rediscussão das identidades de agrupamentos considerados assimilados pela sociedade nacional. Tanto é que muitos processos de etnogênese iniciaram na década de 1990 e início dos anos 2000, sobretudo no Norte e no Nordeste (ARRUTI, 2006).

No contexto regional do Baixo Tapajós, ocorreram alguns processos de efervescência social na zona rural, entre as décadas de 1970 e 1990, que possivelmente contribuíram para o “despertar étnico” das *comunidades* da região.

Vaz Filho (2010) destaca que o trabalho de “evangelização libertadora” feito por setores progressistas da Igreja Católica, através de projetos como o Movimento de Educação de Base (MEB) e a “Catequese Rural”, foi responsável pela formação de muitas lideranças leigas nas comunidades de Santarém e imediações. A atuação de setores do clero inspirados pela Teologia da Libertação³¹ era voltada para a formação de consciência crítica e para a valorização das tradições culturais da região, promovendo a ideia de que “é do povo oprimido que vai surgir a libertação” (VAZ FILHO, 2010, p. 76).

³¹ A atuação das correntes “progressistas” da Igreja Católica, ligadas à Teologia da Libertação, é apontada por Trejo (2006, p. 241) como uma importante influência na onda de mobilizações indígenas que iniciaram em toda a América Latina na década de 1970: “o clero católico desenvolveu discursos ideológicos que revalorizam as línguas e culturas autóctones, e estratégias pastorais que favoreceram a organização social das populações indígenas”.

Esse tipo de trabalho pastoral, que aliava teologia e política, influenciou o desenvolvimento do movimento sindical dos trabalhadores rurais de Santarém – um processo de organização que alterou profundamente a situação política da região. Pere Petit (1996) afirma que em meados da década de 1970 o Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Santarém (STR) era o maior sindicato rural da Amazônia, contando com cerca de 12 mil sócios, mas era controlado por lideranças ligadas à ARENA (partido governista do regime militar), de modo que os setores progressistas da Igreja Católica se uniram para “tentar tomar a direção do sindicato dos pelegos” (PETIT, 1996, p. 119).

A oposição sindical no STR, liderada por Geraldo Pastana, desencadeou um amplo processo de mobilização pelas bases, que abrangeu quase todas as comunidades rurais de Santarém, vencendo a eleição do sindicato em 1980 (PETIT, 1996). Esse processo organizativo disseminou na região uma consciência política classista, voltada para a defesa da terra, sendo que “os líderes do STR eram os mesmos formados pela Igreja. E muitos destes seriam, a partir de 1998, os líderes indígenas” (VAZ FILHO, 2010, p. 76).

Foi nesse período de efervescência no meio rural que foram travadas importantes lutas nas duas margens do Rio Tapajós que possuem conexão com o processo de emergência indígena na região.

Na margem direita do Rio Tapajós, a criação de uma Floresta Nacional (Flona Tapajós), em 1974, desencadeou uma série de conflitos sociais, pois esse tipo de reserva florestal não permitia, na época, a residência de pessoas no seu interior. Como havia sobreposição da reserva com os territórios de 18 comunidades ribeirinhas, a posição inicial do Instituto Brasileiro de Desenvolvimento Florestal (IBDF) indicava a necessidade de remoção dessas comunidades, e a sua realocação numa região fora dos limites da Flona (IORIS, 2014).

Ao saberem dessa ameaça, as comunidades passaram a articular um movimento de resistência em defesa da sua permanência na área. O movimento, que contou com o apoio decisivo do STR, forçou o IBDF a abandonar o plano de remoção, e o órgão passou a planejar a destinação de uma área dentro da Flona para as “comunidades de resistência” (IORIS, 2014). Mas a definição do tamanho da área gerou novas polêmicas, pois o IBDF pretendia destinar uma porção de terras que não era suficiente para a reprodução dos sistemas produtivos das comunidades. Inconformadas, as “comunidades de resistência” desencadearam um movimento de autodemarcação territorial para fazer frente ao IBDF:

Em reação à tentativa do IBDF de demarcar uma área que não contemplava seus valores e formas de uso da floresta, as pessoas das comunidades decidiram, então, elas mesmas demarcar os limites de uma área considerada necessária às suas estratégias de subsistência, de forma a garantir, assim, a manutenção do acesso às terras de

florestas. Desta forma, em maio de 1984, todas as 18 “comunidades de resistência” demarcaram conjuntamente uma área que se estendia por dez quilômetros das margens do Rio Tapajós até o centro da floresta. Essa linha de demarcação foi denominada *Pico das Comunidades*, em oposição ao *Pico do IBDF*, que o Instituto tentava impor (IORIS, 2014, p. 172).

Do outro lado do Rio Tapajós, algumas comunidades também vivenciavam situação de conflito pela manutenção de seus territórios, devido à expansão da atividade madeireira promovida pela empresa *Amazonex*, que adquiriu porções de terras na margem esquerda do Tapajós, município de Santarém. Diante da ameaça de expulsão, os moradores fizeram um pico delimitando a área coletiva das *comunidades*, 13,4 km da margem do rio para o centro da floresta. A área situada além desse limite foi deixada para a madeireira, que, em 1981, diante da resistência comunitária, foi forçada a negociar e ceder, deixando para os nativos a faixa de terra reivindicada (VAZ FILHO, 2010).

É perceptível a semelhança entre as duas mobilizações, tanto nos métodos utilizados (abertura de picos na floresta) como na forma de organização dos territórios:

É interessante registrar que tanto os 10 km na Flona Tapajós (margem direita) como os 13,4 km à margem esquerda do rio foram defendidos e posteriormente protegidos como uma terra coletiva, e não subdividida em lotes individuais. Foi a tradição dos próprios moradores que se impôs (VAZ FILHO, 2010, p. 78).

As áreas de floresta na margem esquerda do Rio Tapajós continuaram a ser progressivamente exploradas por empresas madeireiras ao longo dos anos 1990, provocando conflito com as territorialidades das comunidades *ribeirinhas*. Situação parecida ocorria também no Rio Arapiuns, afluente do Tapajós. Essa situação levou as comunidades do Tapajós e do Arapiuns a iniciarem um processo de mobilização contra as empresas madeireiras, a partir do ano de 1996 (VAZ FILHO, 2010).

À época, a luta das comunidades foi levada ao poder público mediante a defesa da criação de uma Reserva Extrativista (RESEX), unidade de conservação que as lideranças comunitárias consideraram adequada ao seu modo de usar o território. Imediatamente, “aquelas *comunidades* que realizaram o pico dos 13,4 km se juntaram às outras, e passaram a reivindicar toda a área entre os rios Tapajós e Arapiuns como uma Resex, e não apenas uma faixa limitada à margem do rio” (VAZ FILHO, 2010, p. 79).

Com o apoio de um conjunto de entidades da sociedade civil³², e após tramitação de processo administrativo no IBAMA, as comunidades conquistaram, em 06 de novembro de

³² Nos registros oficiais do Governo Federal acerca da Reserva Extrativista Tapajós-Arapiuns, consta a informação de vários eventos voltados à criação da RESEX foram organizados por um Grupo de Trabalho (GT Resex),

1998, a criação da Resex Tapajós-Arapiuns, com extensão de 647.610 hectares, abrangendo 68 comunidades localizadas nos municípios de Santarém e Aveiro (BRASIL-ICMBIO, 2008).

Vaz Filho destaca que a mobilização coletiva pela criação da RESEX, que durou cerca de dois anos, foi amplamente divulgada na região, através da Rádio Rural, e despertou a atenção das lideranças comunitárias para a questão de sua própria história, inclusive com a valorização da “cultura indígena” nas atividades do movimento:

Um dos momentos mais marcantes desses encontros era quando os assessores mostravam a evolução e a ligação histórica entre os povos indígenas da época da conquista e *aquelas mesmas comunidades*, por meio de dramatizações feitas com os próprios moradores. Ali estavam os *índios* pintados de urucum e os *cabanos*, seus antepassados, mostrados como bravos defensores do povo e como exemplos de luta em defesa da terra. Da mesma terra que os nativos estavam defendendo naquele fim do século XX (VAZ FILHO, 2010, p. 81).

Diante de um contexto mais favorável e com um nível crescente de organização social, algumas comunidades ribeirinhas, formadas por “caboclos”, passaram a olhar com estranhamento para essa identidade que lhes era atribuída. A nova consciência coletiva que emergia desses processos de luta resultou na afirmação de uma identidade indígena outrora adormecida. Entra em cena o *assumir-se como índio*, isto é, a “declaração pública de uma identidade que, segundo os nativos, já preexistia” (VAZ FILHO, 2010, p. 229).

Naturalmente, a assunção desta identidade está relacionada com a luta pelo direito aos territórios em que habitam as comunidades e que um dia habitaram seus antepassados – territórios estes que passaram a ser cada vez mais invadidos ou ameaçados pelo avanço da fronteira do capital no final do Século XX. Assim, a etnogênese revela-se também como instrumento de luta dos povos nativos em defesa de seus territórios: “bandeira política da autonomia na batalha cotidiana pelo reconhecimento de direitos” (BELTRÃO, 2015, p. 32).

Neste momento, considero fundamental, mais uma vez, dialogar com a narrativa histórica apresentada por Florêncio Vaz Filho, cuja trajetória pessoal, apresentada por ele próprio em sua tese (VAZ FILHO, 2010), está intimamente relacionada ao despertar étnico dos povos do Baixo Tapajós.

“Frei Florêncio”, como também é conhecido na região, é um frade franciscano que nasceu na comunidade de Pinhel, município de Aveiro, na margem esquerda do Rio Tapajós e foi estudar em Santarém aos 12 anos de idade, em 1976. Ingressou no curso de Ciências Sociais

composto por associações comunitárias, entidades não-governamentais de assessoria - Grupo de Defesa da Amazônia (GDA), Centro de Apoio a Projetos de Ação Comunitária (CEAPAC), Projeto Saúde e Alegria (PSA), Comissão Pastoral da Terra (CPT) e Coletivo AJURYKABA -, o CNPT/IBAMA e entidades de base ligadas ao Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Santarém (BRASIL-ICMBIO, 2008).

da Universidade Federal do Pará, em Belém, tendo concluído o mesmo na Universidade Federal do Rio de Janeiro em 1994. Foi no Rio de Janeiro que Florêncio passou a se interessar pelos temas de cultura, etnicidade e identidade indígena, a partir das disciplinas antropológicas, como ele próprio relata: “as discussões provocadas nas aulas de antropologia me levaram a pensar também sobre a minha identidade” (VAZ FILHO, 2010, p. 28).

A partir dessas influências, Florêncio Vaz Filho desenvolveu projeto de pesquisa “Caboclos do Rio Tapajós: identidade e ecologia na Amazônia”, que o fez visitar várias comunidades *ribeirinhas* da região. Sendo um nativo revestido com as armas da Antropologia, segundo suas próprias palavras, passou a “olhar com certo ‘estranhamento’ o que parecia familiar” (VAZ FILHO, 2010, p. 29).

O que me parece importante relatar desse período foi o contato de “Frei Florêncio” com outro personagem emblemático do despertar étnico da região: o *pajé* Laurelino, da comunidade de Taquara, município de Belterra, que foi entrevistado por Florêncio em 1993 e 1994³³. Com cerca de 80 anos, “Seu Laurelino” demonstrou ser um profundo conhecedor da história da região, despertando interesse do entrevistador, pois “não tinha vergonha de dizer que era índio” (VAZ FILHO, 2010, p. 29).

Em 1995, Florêncio ingressou no curso de mestrado em Ciências Sociais da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, onde seguiu estudando questões atinentes à antropologia e às populações amazônidas. Vaz Filho (2010) relata que em 1996 foi contatado por lideranças de algumas comunidades do Baixo Tapajós, dentre elas Pinhel, para contribuir com a luta contra as empresas madeireiras. Logo, “Frei Florêncio” se tornaria uma liderança de destaque na defesa da Resex Tapajós-Arapiuns, conforme consta nos registros oficiais de criação da Reserva (BRASIL-ICMBIO, 2008).

Como já frisei acima, o movimento pela criação da RESEX (entre 1996 e 1998) é apontado por Vaz Filho como um momento importante não apenas na defesa dos territórios, como também para despertar nas lideranças comunitárias uma consciência sobre sua própria história, com a consequente valorização dos antepassados indígenas e cabanos.

No ano de 1997, foi fundado na cidade de Santarém o Grupo Consciência Indígena (GCI), por iniciativa de Florêncio Vaz e de outras lideranças ligadas à Igreja Católica, bem como de ativistas do movimento pela criação da RESEX. Segundo Vaz Filho (2010, p. 35), o objetivo do GCI era “*resgatar a cultura e a identidade indígenas*”. Para tanto, a organização

³³ A entrevista concedida por Laurelino a Florêncio Vaz Filho foi publicada no livro “Pajés, Benzedores, Puxadores e Parteiros” (VAZ FILHO, 2016).

passou a promover encontros em várias comunidades da região, que misturavam formação política, celebrações religiosas e valorização de símbolos indígenas.

Dentro desse contexto, deu-se então o primeiro processo de autoafirmação indígena na região, na pequena *comunidade* de Taquara³⁴, município de Belterra, na margem direita do Rio Tapajós, que foi analisado tanto por Vaz Filho (2010) como por Edviges Ioris (2014).

Em retrato etnográfico de Taquara, Ioris assinala que a fundação desta comunidade se deu em 1889, quando chegou ao local uma família descendente de indígenas *munduruku*³⁵. Desde então, a organização social da comunidade girou em torno dessa família, que possuía “forte presença de pajés, que curam pessoas não só da comunidade, mas também de vários outros lugares” (IORIS, 2014, p. 247). O mais famoso dos pajés era “Saulo”, codinome criado por Ioris para se referir ao *pajé* Laurelino, conforme explica Vaz Filho (2010).

Laurelino era o principal líder político e espiritual de Taquara e, como assinaei acima, foi entrevistado por Frei Florêncio em 1993 e 1994, num diálogo gravado em fita cassete, cuja cópia foi disponibilizada à família do velho pajé. Em vida, Laurelino “gostava de dizer que era índio, e não tinha vergonha disso, em uma época em que muitos se envergonhavam” (VAZ FILHO, 2016, p. 33). Após sua morte, em 1998, seus filhos e parentes ouviram várias vezes a entrevista e a interpretaram como um chamado para que a comunidade guardasse a tradição dos seus ancestrais (IORIS, 2014).

A decisão de assumir a identidade indígena *munduruku* se deu em meio à comoção causada pela morte de Laurelino³⁶. Em agosto de 1998, dois filhos do velho pajé viajaram a Itaituba para reivindicar junto à FUNAI o reconhecimento da comunidade de Taquara como indígena, iniciando um diálogo com Walter Azevedo Tertulino, então administrador regional do órgão, que acenou positivamente para a demanda da comunidade e deu início ao processo formal de reconhecimento de Taquara como Terra Indígena (IORIS, 2014).

Logo após o seu reconhecimento como indígenas *munduruku*, a comunidade de Taquara realizou um grande ritual, denominado *Poracé Abá*, em dezembro de 1998, “com o objetivo de informar aos demais que a partir de então eles deveriam ser ‘reconhecidos como indígenas Munduruku’” (IORIS, 2014, p. 258); e em abril de 1999 realizaram uma *missa*

³⁴ Vaz Filho (2010) se refere ao vilarejo como “Takuara”, e Edviges Ioris (2014) a identifica como “Taquara”. Optei por utilizar o termo “Taquara” por corresponder aos registros oficiais (BRASIL-MJ, 2016).

³⁵ Conforme a descrição etnográfica de Edviges Ioris (2014), a ascendência *munduruku* é o motivo de as pessoas da comunidade de Taquara se reconhecerem como pertencentes a esse grupo étnico, apesar de também reconhecerem outras origens étnicas entre seus ancestrais, como Tupinambá e Kumaruara.

³⁶ Tive oportunidade de visitar Taquara por duas vezes, sendo a última visita no dia 31 de maio de 2018, quando foi realizado um evento em homenagem ao Pajé Laurelino, cujo falecimento completava exatos 20 anos. Ouvindo os relatos dos moradores de Taquara, pude perceber o importante papel que o homenageado desempenhou como líder da comunidade, e a memória positiva que se tem dele atualmente.

indígena na comunidade, com ampla participação de pessoas das comunidades vizinhas, além de representantes da FUNAI e de entidades da sociedade civil (IORIS, 2014).

O aparecimento de uma comunidade *ribeirinha* se afirmando como indígena ganhou ampla repercussão nos meios de comunicação do Pará, inclusive em “O Liberal”, maior jornal do estado (VAZ FILHO, 2010), e repercutiu muito na região, provocando reações diversas da sociedade:

Tal fato causou grande surpresa entre os vizinhos e na sociedade santarena. Afinal, todos pensavam que os *índios* da região haviam sido extintos há muito tempo. Alguns duvidaram da sua verdadeira indianidade e outros, como era o meu caso, celebraram a coragem daquele povo de se *assumir* indígena em meio a muitos preconceitos. Este fato foi amplamente divulgado e comentado por mim no programa de rádio, onde eu mostrava que era legítima a sua reivindicação, pois as raízes culturais da região eram indígenas (VAZ FILHO, 2010, p. 35).

A repercussão do movimento iniciado por Taquara provocou o interesse de outras comunidades da região em “aderir ao movimento indígena”, o que foi um estímulo para que o GCI realizasse o I Encontro dos Povos Indígenas do Rio Tapajós, nos dias 31/12/1999 e 01/01/2000, na *comunidade* de Jaurituba, que contou com a presença de 150 pessoas de quase dez *comunidades* da região, bem como de representantes da Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (COIAB) e do Conselho Indigenista Missionário (CIMI), que convidaram os presentes para a Marcha Indígena dos 500 Anos, que passaria em Santarém em abril de 2000, a caminho de Coroa Vermelha, Bahia (VAZ FILHO, 2010).

Quando a Marcha Indígena passou em Santarém, em 07/04/2000, foi recepcionada por representantes de 11 *comunidades* da região que já haviam se assumido indígenas (VAZ FILHO, 2010). As lideranças que viajaram até a Bahia retornaram a Santarém com entusiasmo e, a partir do contato com o movimento indígena nacional, trouxeram a ideia de criar um “conselho indígena” para organizar as comunidades que estavam emergindo como indígenas (VAZ FILHO, 2010).

Desta forma, ainda no ano 2000 foi criado o Conselho Indígena Tapajós e Arapiuns (CITA)³⁷, que passou a ser a “principal representação política de mobilização indígena do Baixo Tapajós, passando a organizar juridicamente as ações do movimento no plano dos direitos indígenas perante a Funai e a outros órgãos públicos” (NOVA CARTOGRAFIA, 2014, p. 02). Com o CITA, o movimento ficou mais organizado, e cada vez mais comunidades passaram a se *assumir* como indígenas.

³⁷ O CITA é uma pessoa jurídica de direito privado, com natureza jurídica de associação, devidamente registrada no Cadastro Nacional de Pessoas Jurídicas da Receita Federal, desde 23/06/2004.

Resumindo esse processo inaugural, de “aparecimento” do movimento indígena do Baixo Tapajós, o Caderno Nova Cartografia (2014), confeccionado por pesquisadores da UFOPA, UFPA e UEA em diálogo com lideranças indígenas, classificou esquematicamente a emergência indígena em três fases: a) mobilização pela criação da Resex Tapajós-Arapiuns (1997-1998); b) a autoafirmação pioneira da comunidade de Taquara, em 1998; c) a criação do Conselho Indígena Tapajós e Arapiuns (CITA), no ano 2000.

Voltando à narrativa de Florêncio Vaz Filho, é importante ressaltar que o Grupo Consciência Indígena, agora em parceria com o CITA, continuou organizando grandes encontros indígenas nas “viradas de ano” seguintes, mobilizando centenas de pessoas, nos quais era perceptível o crescimento do movimento indígena. Assim, foi realizado o II Encontro dos Povos Indígenas dos Rios Tapajós e Arapiuns³⁸, na comunidade São Francisco, entre 30/12/2000 e 01/01/2001, contando com representantes de 18 comunidades assumidas como indígenas; e de 30/12/2001 a 01/01/2002, no III Encontro, em São Pedro (Arapiuns), já havia 25 comunidades indígenas (VAZ FILHO, 2010).

Ao longo desses e de outros encontros, que contavam com a participação de lideranças do movimento indígena de outras regiões, a dimensão dos direitos indígenas passou a ter cada vez mais importância (VAZ FILHO, 2010). À autoafirmação das comunidades seguiu-se a reivindicação de regularização de seus territórios como terras indígenas, junto à FUNAI.

Vaz Filho (2010, p. 21) assinala que, com o advento do movimento indígena, alguns grupos passaram a identificar a suas localidades como *aldeias* para se distinguir dos não-indígenas. Assim, “onde os moradores em sua maioria passaram a *assumir-se* como indígenas, eles substituíram *comunidade* por *aldeia* e, onde são minoria, os não-indígenas continuam impondo o termo *comunidade*”.

Como muitas das comunidades e aldeias indígenas estavam (e estão) situadas nos limites da FLONA e da RESEX, o pleito de caráter territorial dos indígenas não agradou algumas lideranças comunitárias da região, que temiam a redução dessas unidades de conservação. Por isso, “líderes do STR de Santarém, da Associação Tapajoara da Resex e do CNS passaram a ser críticos do movimento indígena a partir do final de 2001” (VAZ FILHO, 2010, p. 40).

O “racha” entre as mencionadas entidades e o movimento indígena provocou, na ótica de Vaz Filho (2010), uma estagnação no processo de crescimento do número de *comunidades* indígenas, pois o movimento foi alvo de uma campanha de difamação que o acusava de dividir

³⁸ “O II Encontro dos Povos Indígenas já não foi apenas do Rio Tapajós, mas passou a ser também do Rio Arapiuns, pois sete *comunidades* deste rio haviam se *assumido* como indígenas em 2000 (VAZ FILHO, 2010, p. 39).

as comunidades e querer expulsar os não-indígenas de suas terras. Os ânimos estavam exaltados, até que em uma reunião mediada pelo Ministério Público Federal, em maio de 2003, “as duas partes fizeram um pacto de tolerância mútua e maior diálogo, o que serviu para acalmar os ânimos” (VAZ FILHO, 2010, p. 46).

De todo modo, os grandes Encontros Indígenas continuaram acontecendo: o IV Encontro dos Povos Indígenas dos Rios Tapajós e Arapiuns foi realizado em julho de 2003, na *aldeia* de Bragança, e o V Encontro aconteceu em agosto de 2004 na aldeia de Cachoeira do Maró³⁹, às margens do Rio Maró (afluente do Rio Arapiuns), e reuniu 430 indígenas da região (VAZ FILHO, 2010).

Durante esses eventos, e nos demais momentos de expressão pública do movimento indígena emergente, a afirmação das *novas* identidades era acompanhada por um processo denominado por Eric Hobsbawn (2014) como a “invenção de tradições”, isto é, a reelaboração da cultura dos grupos humanos diante de circunstâncias e objetivos novos. Assim, práticas e ritos costumeiros das *comunidades* foram ressignificados e realçados, como as festas de santo e a pajelança. Tradições novas foram inseridas nos grupos, a exemplo do uso de cocares e da pintura corporal, servindo como sinais diacríticos diante da sociedade envolvente (VAZ FILHO, 2010).

Essas inovações, revestidas de um caráter de antiguidade (remissão a um passado distante), foram utilizadas para demarcar a diferença entre os grupos indígenas emergentes e os demais grupos locais que, embora detentores de modo de vida semelhante, não desejaram “aderir” ao movimento indígena. Assim, através da “utilização de elementos antigos na elaboração de novas tradições inventadas para fins bastante originais” (HOBSBAWN, 2014, p. 13), as *comunidades* indígenas ressurgidas passaram a reconfigurar socialmente sua própria cultura e, no campo político, passaram a pleitear o reconhecimento da sua *nova* identidade.

Sendo assim, os rituais *indígenas* que passaram a ser realizados pelos vários grupos emergentes enfatizavam, ao mesmo tempo, a negação das categorias de identificação a eles atribuídas anteriormente (caboclos e populações tradicionais), e afirmavam a sua forma de autoidentificação como parte de um povo indígena (IORIS, 2014).

Parte importante desse processo de afirmação identitária foi o aprendizado do *Nheengatu* pelos membros das comunidades indígenas. Desde o início do movimento, o GCI e o CITA investiram energias na realização de oficinas de *Nheengatu* (VAZ FILHO, 2010), que continuam ocorrendo até hoje, num esforço de *resgate* de elementos socioculturais e

³⁹ A aldeia Cachoeira do Maró, habitada pelo povo Arapium, é uma das três aldeias que compõem a TI Maró.

linguísticos para demarcação de uma *fronteira* diante dos outros grupos. Diante da destruição das línguas nativas durante o processo colonial, o retorno ao Nheengatu é a “demanda possível” dos povos do Baixo Tapajós no campo linguístico, como destacou Beltrão (2015).

Entre a autoafirmação pioneira de Taquara⁴⁰ e o presente momento, o avanço do movimento indígena foi muito expressivo. Apoiando-se em dados oficiais do IBGE e em informações organizadas pelo CITA, os pesquisadores da Nova Cartografia informam a existência de 5.150 pessoas autodeclaradas indígenas no Baixo Tapajós no ano de 2010, agrupadas em 55 comunidades/aldeias localizadas no entorno e dentro da RESEX Tapajós-Arapiuns, na Floresta Nacional do Tapajós, no PAE Lago Grande, na Gleba Nova Olinda e no Planalto Santareno (NOVA CARTOGRAFIA, 2014).

Destarte, na região do Baixo Tapajós, povos dados como extintos, vencidos pelo extermínio físico e pela assimilação cultural, ressurgiram no cenário público para recontar sua própria história e para lutar por um novo tipo de relação com o Estado e com a sociedade.

2.3. ETNOGÊNSE NO RIO MARÓ: A REIVINDICAÇÃO TERRITORIAL DOS BORARI E ARAPIUM.

Acompanhando o movimento regional de emergência étnica tratado no tópico anterior, os moradores de três *comunidades* situadas na margem esquerda do Rio Maró (afluente do Rio Arapiuns) passam por um processo de reelaboração identitária associado à defesa do seu território. No início dos anos 2000, os moradores de São José III, Cachoeira do Maró e Novo Lugar passaram a reivindicar o reconhecimento e demarcação de seu território como uma terra indígena, e, desde então, referem-se às suas localidades como *aldeias*⁴¹ - termo que utilizarei, de agora em diante, neste trabalho.

Os moradores das aldeias de São José III, Cachoeira do Maró e Novo Lugar afirmam a identidade étnica de povos indígenas Borari e Arapium, afirmação que decorre das narrativas sobre a origem dos seus antepassados. As três aldeias, juntas, compõem a TI Maró, que possuía um total de 239 habitantes, na época dos estudos antropológicos de identificação e delimitação do território (julho e agosto de 2010). Segundo Geórgia da Silva (2011), as relações de

⁴⁰ Em 12 de maio de 2016, o Ministro da Justiça divulgou no Diário Oficial da União a Portaria MJ nº 568/2016, declarando de posse permanente do grupo indígena *Munduruku* a Terra Indígena MUNDURUKU-TAQUARA com superfície aproximada de 25.323 hectares, cujos limites estão situados dentro do município de Belterra (BRASIL-MJ, 2016).

⁴¹ Conforme Moreira da Silva (2007), os grupos indígenas do Rio Maró rejeitam o rótulo genérico de *comunidades*, assumido regionalmente pelos grupos vizinhos, e adotam a denominação de *aldeias*, com o propósito de enfatizar o processo de afirmação de suas identidades enquanto *indígenas*.

parentesco por consanguinidade e afinidade são um dos ícones de articulação entre os indígenas das três aldeias.

As narrativas dos Borari e Arapium sobre seus processos de fixação no território que atualmente ocupam, na margem esquerda do Rio Maró, combinam relatos de grandes migrações entre os rios da região (Tapajós, Arapiuns e Maró) com relatos de migrações de pequenas distâncias, como assinala Geórgia da Silva (2011):

Territorializados na atual localização das comunidades no Rio Maró desde a década de 1950, os Borari e Arapium têm laços de afinidade e consanguinidade entre as famílias: Alves de Souza, Bagata, Cardozo e Costa. As migrações entre igarapés e ambas as margens do Rio Arapiuns, seja por casamento, perda de roçado por causas naturais ou influência de encantados marcam as narrativas dos indígenas para a fixação territorial na margem esquerda do Rio Maró.

Conforme a antropóloga Geórgia da Silva (2011), os Borari são maioria na aldeia de Novo Lugar, e os Arapium são maioria em Cachoeira do Maró e São José III. Os Borari da aldeia de Novo Lugar afirmam que sua origem histórica remonta ao aldeamento jesuíta dos Borari, que foi fundado no distrito de Alter do Chão no século XVIII. Quanto aos integrantes do povo Arapium das aldeias de São José III e Cachoeira do Maró, as narrativas sobre suas origens remontam ao aldeamento de Vila Franca, que era nominado pelos jesuítas como aldeamento *Arapyum* – de onde teriam se espalhado pela região vários grupos de indígenas (RODRIGUES, 2016)⁴².

2.3.1. Do conflito fundiário à afirmação da ancestralidade indígena

Geórgia da Silva (2011) assinala que a memória coletiva dos Borari e Arapium aponta para a década de 1950 como início da ocupação permanente da área onde estão situadas as três aldeias da TI Maró. Não obstante, o processo formal de reivindicação territorial dos Borari e Arapium só foi iniciado nos anos 2000.

Durante muitos anos, segundo Rodrigues (2016, p. 99), os Borari e Arapium “não sentiam a necessidade de explicitar sua origem indígena”, pois até o final do século XX a região do Maró ficou relativamente afastada de iniciativas econômicas guiadas pela lógica capitalista. No entanto, o contexto atual, marcado pelo avanço de agentes econômicos interessados em explorar seus territórios tradicionais, tem promovido uma reconstrução de referências

⁴² Segundo Rodrigues (2015), existem atualmente 15 comunidades/aldeias que reivindicam a identificação Arapium ao longo das margens dos rios Arapiuns e Tapajós.

socioculturais, voltada para a reafirmação de suas trajetórias enquanto grupos indígenas (MOREIRA DA SILVA, 2007).

Deste modo, a assunção da identidade étnica de povos indígenas pelos moradores das três aldeias do Rio Maró nos leva a resgatar a noção de identidade étnica formulada por autores como Cardoso de Oliveira (2003), que a considera como uma “identidade contrastiva”, isto é, uma identidade que não se afirma isoladamente, mas sim como um mecanismo de diferenciação nas situações de contato interétnico (afirmação do “nós” diante dos “outros”).

Por outro lado, Rodrigues (2016) levanta também a hipótese de que a ocultação da identidade indígena entre os Borari e Arapium pode ter como motivo a forte estigmatização cultivada pela cultura nacional (e regional) contra os povos indígenas – uma hipótese também levantada por Vaz Filho (2010), como frisei anteriormente. Num contexto desfavorável à idéia de “ser índio”, “uma identificação tribal só poderia lhes trazer dificuldade na interação com os regionais” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2013, p. 126).

De todo modo, a partir do início dos anos 2000, os moradores das aldeias de São José III, Cachoeira do Maró e Novo Lugar passaram a se afirmar como povos indígenas Borari e Arapium, declarando publicamente uma identidade que já preexistia (VAZ FILHO, 2010). Diante dos conflitos territoriais que tomaram conta da Gleba Nova Olinda, passaram a lutar pela demarcação da TI Maró.

Vale lembrar que o Oeste do Pará é uma região de fronteiras abertas, tal qual boa parte da Amazônia, conforme estudos da geógrafa Bertha Becker (2009). Considerando a extensão da Amazônia brasileira e seu imenso patrimônio de terras e de recursos naturais, configuram-se, assim, “disputas pelo uso do território segundo interesses de diferentes atores, que impulsionam diferentes fronteiras na região” (BECKER, 2009, p. 125). Em outras palavras: estão em curso no Oeste do Pará iniciativas econômicas que se chocam com os processos econômicos tradicionalmente desenvolvidos pelos habitantes nativos da região, ameaçando alterar o seu modo de se relacionar com os territórios.

No caso dos Borari e Arapium do Rio Maró, seu território está situado dentro da Gleba Nova Olinda, uma porção de terras de propriedade do Estado do Pará, onde se instalou um duro conflito territorial após a chegada de madeireiros no início dos anos 2000. Especialmente no período de 2002 a 2006, a Gleba Nova Olinda foi palco de uma desenfreada ocupação de fazendeiros e madeireiros oriundos do Sul do país, que receberam do Governo do Estado do

Pará 25 áreas da Gleba como permuta por terras que haviam perdido no sul do Pará (PSA, 2007).⁴³

Além das permutas, o Governo do Estado concedeu quatro Autorizações de Detenção de Imóvel Público (ADIPs) dentro da Gleba Nova Olinda, no ano de 2006, facilitando a exploração madeireira através da permissão de regularização fundiária temporária. A Secretaria de Estado de Meio Ambiente (SEMA) chegou a emitir autorizações para Planos de Manejo Florestal em áreas reivindicadas como parte do território dos Borari e Arapium. A imagem abaixo é um exemplo disso.

Imagem 6 – Placa informando a existência de um Plano de Manejo Florestal aprovado pela SEMA, no território reivindicado pelos Borari e Arapium.



Fonte: arquivo pessoal do autor.

Nesse contexto, cerca de 50 pessoas, notadamente madeireiros, se organizaram em uma entidade denominada Cooperativa do Oeste do Pará (COOEPA), para desenvolver atividades econômicas na Gleba Nova Olinda, desencadeando uma série de conflitos pelo uso da terra, tendo em vista a sobreposição das áreas disponibilizadas pelo Governo do Estado com terras ocupadas por comunidades tradicionais, dentre elas as três aldeias da TI Maró.

Uma das estratégias da COOEPA era se dispor a auxiliar as comunidade da Gleba Nova Olinda na regularização de suas ocupações junto ao Governo do Estado, através da

⁴³ Conforme destacam Peixoto e Peixoto (2012, p. 184-185), o assentamento na Gleba Nova Olinda foi “destinado aos ‘permutados’, fazendeiros do Sul do país que adquiriram títulos fundiários do governo do Pará na década de 1980 com incentivo oferecido pelo Iterpa, no município de São Felix do Xingu. No entanto, a FUNAI determinou em 1990 que essas terras, secularmente ocupadas pelos índios Kayapós, constituíam uma área imemorial indígena, determinando a imediata retirada dos ocupantes exógenos. Forçados a sair, os fazendeiros exigiram do governo do Estado a indenização dos valores pagos para a aquisição daquelas terras ou uma área de permuta como compensação. Para eles foi destinada parte da Gleba Nova Olinda”.

divisão do território em lotes individuais. Delimitada a área das comunidades (os lotes), o restante da Gleba ficaria reservado à atividade madeireira. No entanto, a estratégia de cooptação da empresa, que deu certo em algumas comunidades, mostrou-se ineficaz diante das três aldeias da margem esquerda do Rio Maró. É o que nos conta Moreira da Silva (2007, p. 40):

O processo de conscientização da identidade indígena, no caso de Novo Lugar, fundamentou o ponto de vista dos indígenas da Cachoeira do Maró pela necessidade da defesa de um território coletivo, contra a individualização de lotes que havia seduzido outras comunidades na gleba. Por sua vez, a noção de um território coletivo se baseia no auto-reconhecimento de formas de ocupação e uso da terra articuladas a critérios de tradicionalidade, expressos pela identificação com o movimento de consciência das *raízes indígenas*.

A atividade madeireira é vista, pelos indígenas do Maró, como uma ameaça ao seu modo de vida e ao uso coletivo do território, devido ao trato agressivo das empresas com os recursos naturais⁴⁴. Desta forma, diante de referida conjuntura, o movimento indígena do Maró não reivindicava apenas o reconhecimento oficial da Terra Indígena, mas exigia também a paralisação das atividades madeireiras até que fosse definida e regularizada a área de cada comunidade da Gleba Nova Olinda (SENA, 2011).

2.3.2. Uma cronologia da luta territorial dos Borari e Arapium

Como dito acima, o processo de luta pelo reconhecimento e demarcação de uma Terra Indígena no Rio Maró se iniciou nos anos 2000. Antes disso, entre 1996 e 1998, os moradores de Novo Lugar, Cachoeira do Maró e São José III haviam se engajado ativamente nas mobilizações pela criação da RESEX Tapajós-Arapiuns, junto com outras comunidades dos Rios Tapajós, Arapiuns, Maró e Aruã.

Consta nos registros oficiais da RESEX que, em fevereiro de 1997, foi realizada, em Cachoeira do Maró, a assembleia de fundação da Associação Intercomunitária das Regiões do Arapiuns, Maró e Aruã (AIRAMA), composta por 21 comunidades que estavam articuladas na luta pela Reserva Extrativista (BRASIL-ICMBIO, 2008).

⁴⁴ Em outubro de 2003, o IBAMA realizou operação de fiscalização na Gleba Nova Olinda, que constatou um esquema de loteamento de terras públicas, em favor das empresas madeireiras que compunham a COOEPA. O representante de uma dessas empresas (Edison Taparello, da Rondon Belém Madeiras) foi preso por falsificação de documentos. Em 14 dias de operação, os fiscais do IBAMA flagraram dezenas de crimes ambientais, como a destruição da floresta nativa primária, abertura de estradas sem autorização, desmatamento de área de vegetação secundária para abertura de pista de pouso, extração ilegal de madeira, destruição de florestas em áreas de preservação permanente, etc. (MOREIRA DA SILVA, 2007).

A participação nessa luta coletiva, que envolveu dezenas de comunidades, criou entre as comunidades do Maró a expectativa de que também seriam contempladas com a RESEX. Todavia, os limites da Reserva Extrativista Tapajós-Arapiuns, criada oficialmente em 06 de novembro de 1998, não abrangeram a margem esquerda do Rio Maró, desapontando os moradores de Novo Lugar, Cachoeira do Maró e São José III, conforme estes relataram a Moreira da Silva (2011).

Não sendo contempladas com a criação da RESEX, as comunidades passaram a buscar outras formas de garantir a regularização do uso coletivo de suas terras, sobretudo após a ofensiva das madeireiras que se iniciou por volta de 2000 e 2002. Nesse período, algumas comunidades e aldeias do Tapajós e Arapiuns já haviam assumido a sua identidade indígena, e o GCI e CITA realizavam visitas constantes às comunidades da região, para divulgar a luta do movimento indígena.

Os moradores de Novo Lugar receberam uma dessas visitas, em janeiro de 2002, de uma equipe do GCI liderada pela irmã Emanoela Kumaruara, conforme afirma Kércia Peixoto (2017). Nessa visita, os ativistas do GCI informaram à comunidade sobre como a Constituição Brasileira ampara os direitos dos povos indígenas, e explicaram sobre a possibilidade do autorreconhecimento étnico. Com base nas novas informações levadas pelo GCI, e diante da possibilidade de perder o direito à terra em que viviam, “os moradores resolveram aderir ao movimento indígena que vigorava na região do baixo Tapajós” (PEIXOTO, 2017, p. 212).

Nesse período, os moradores de Novo Lugar ainda estavam organizados em torno do Sindicato dos Trabalhadores Rurais (STR) de Santarém, sendo que Dadá Borari foi escolhido naquele mesmo ano (2002) como delegado sindical da comunidade. “Mas ali não demorou muito, e ele rompeu com o STR e entrou para o Movimento Indígena” (VAZ FILHO, 2007).

Vaz Filho destaca outro momento importante no processo de afirmação étnica dos Borari de Novo Lugar: a reunião realizada entre lideranças do movimento indígena e do STR, em maio de 2003, na qual se buscou, com a mediação do MPF, construir acordos de convivência entre as duas partes⁴⁵. Dadá Borari esteve presente naquela reunião, na qual ficou evidente um embate entre dois modelos de “regularização fundiária” possíveis para o Rio Maró: o assentamento agroextrativista, defendido pelo STR, e a Terra Indígena, defendida pelo movimento indígena. O caminho escolhido foi o segundo: “Dadá, que chegou ao encontro como sindicalista, saiu dali como ativista indígena” (VAZ FILHO, 2007).

⁴⁵ A reunião de maio de 2003 foi realizada por conta do acirramento dos conflitos envolvendo o movimento indígena e as lideranças do STR e da RESEX (o “racha” que comentei na segunda parte deste capítulo).

Imagem 7 – Dadá Borari



Fonte: CIMI. Disponível em: <https://www.cimi.org.br/2016/01/38110/>. Acesso: 13/07/2018.

Assim, de forma esquemática, é possível indicar que foi no ano de 2003 que os moradores de Novo Lugar aderiram ao movimento indígena do Baixo Tapajós (VAZ FILHO, 2010), momento em que os conflitos com as empresas madeireiras tinham atingido alta intensidade. Diante desses conflitos e das ameaças às lideranças do Maró, o movimento indígena e outros movimentos sociais realizaram uma Caravana da Solidariedade que visitou a aldeia Novo Lugar e a *comunidade* Cachoeira do Maró, no período de 19 a 23/06/2003 (VAZ FILHO, 2010).

A passagem da Caravana da Solidariedade por Cachoeira do Maró foi um momento importante no processo de assunção da identidade indígena por seus moradores, que se deu ainda no ano de 2003. No ano seguinte, de 11 a 13 de agosto de 2004, Cachoeira do Maró sediou o V Encontro dos Povos Indígenas dos Rios Tapajós e Arapiuns (VAZ FILHO, 2010).

Moreira da Silva (2007) assinala que o processo de etnogênese em Cachoeira do Maró significou uma mudança dos rumos que a comunidade tinha adotado nos anos anteriores, quando havia aderido às atividades da COOEPA. Num primeiro momento, o discurso do “desenvolvimento” atraiu os moradores de Cachoeira do Maró, “uma vez que significava a promessa de emprego e melhorias materiais” (Ibid., p. 35). A proposta de regularizar a ocupação da terra em lotes individuais⁴⁶ chegou a ser discutida em Cachoeira do Maró, porém a proximidade e o diálogo com os Borari de Novo Lugar contribuíram para que Cachoeira aderisse à luta por um território de natureza coletiva:

⁴⁶ Conforme Moreira da Silva (2007), as propostas de demarcação de lotes faziam parte do conjunto de promessas estratégicas feitas pela COOEPA, que dialogavam com o sonho de todos em ter a sua terra regularizada. Assim, muitas comunidades da Gleba Nova Olinda buscaram esse sonho aliando-se às atividades econômicas da cooperativa.

O processo de conscientização da identidade indígena, no caso de Novo Lugar, fundamentou o ponto de vista dos indígenas da Cachoeira do Maró pela necessidade da defesa de um território coletivo, contra a individualização de lotes que havia seduzido outras comunidades na gleba. Por sua vez, a noção de um território coletivo se baseia no auto-reconhecimento de formas de ocupação e uso da terra articuladas a critérios de tradicionalidade, expressos pela identificação com o movimento de consciência das *raízes indígenas* (MOREIRA DA SILVA, 2007, p. 40).

O reconhecimento da ancestralidade indígena pelos moradores de Cachoeira do Maró se estabeleceu com a adoção do termo Arapium para designar a origem história das famílias da aldeia. O mesmo etnônimo foi assumido pelos moradores de São José III, a última aldeia do Maró a afirmar oficialmente sua identidade étnica. Assim, a aliança entre as três aldeias se constituiu como forma de resistir ao tipo de “desenvolvimento” proposto pela COOEPA, que se baseava na exploração dos recursos naturais vitais para seus modos de vida. “É contra o avanço das atividades exploratórias da COOEPA que as três aldeias indígenas vêm desenhando os limites de seu território tradicional” (MOREIRA DA SILVA, 2007, p. 37).

A partir da reivindicação das três aldeias, a FUNAI instaurou em 2004 o processo administrativo voltado ao reconhecimento e demarcação da TI Maró, tendo como primeiro passo um relatório preliminar da antropóloga Karina Soares Canêdo, em março daquele ano. Não obstante, apenas em 2008 o órgão indigenista criou o Grupo de Trabalho (GT) Interdisciplinar para identificação e delimitação do território dos Borari e Arapium, por meio da Portaria FUNAI nº 775, de 04 de julho de 2008. O GT⁴⁷, coordenado pela antropóloga Geórgia da Silva, teve a incumbência de realizar os estudos de natureza etno-histórica, antropológica e ambiental para o reconhecimento da Terra Indígena Maró (FUNAI, 2011a).

Tais estudos só foram realizados no ano de 2010, e nesse intervalo de tempo os conflitos com as madeireiras se intensificaram, o que levou os indígenas a adotarem estratégias mais ousadas para proteção do seu território.

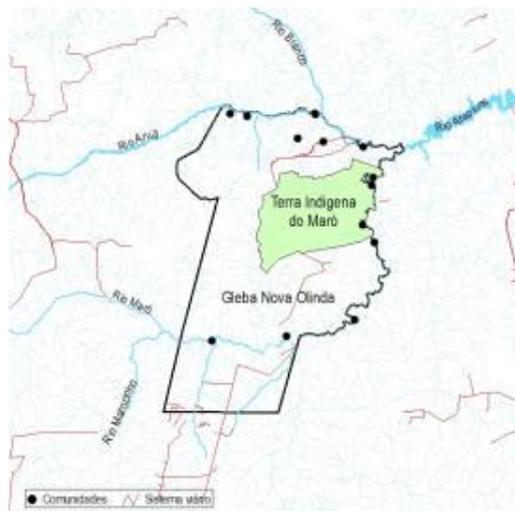
Uma estratégia central foi a autodemarcação territorial, através da abertura de picos na floresta para fixação dos limites do território indígena (SILVA, 2011). A primeira autodemarcação ocorreu em 2005, quando os Borari e Arapium percorreram as “extremas” do seu território para definir os limites do mesmo. O segundo ato de demarcação se deu no ano 2007, com apoio técnico do Projeto Saúde e Alegria (PSA), ONG que tem como uma de suas linhas de atuação o georreferenciamento de comunidades locais, “sempre a partir do

⁴⁷ Além de Geórgia da Silva (antropóloga-coordenadora) o GT teve como membros: a) Everton Luís Pereira, antropólogo-colaborador; b) Priscila Fabiana Lopes, ambientalista e doutora em ecologia social; e c) Marcel Petrocínio Esteves, ambientalista e geógrafo (FUNAI, 2008).

conhecimento e da percepção territorial das próprias comunidades ribeirinhas e indígenas que nela [na terra] residem há séculos” (PSA, 2007, p. 08).

Neste segundo processo, foi confeccionado um mapa participativo da TI Maró, que se tornou uma referência política, simbólica e principalmente de reconhecimento dos espaços de significação territorial dos indígenas (SILVA, 2011).

Imagem 8 – Área da TI Maró definida em mapeamento participativo no ano de 2007.



Fonte: PSA, 2007.

Geórgia da Silva (2011) assinala que a atitude de entrar e permanecer na mata, durante as duas autodemarcações (2005 e 2007), foi experiência fundamental para as aldeias do Maró, contribuindo para fortalecer a unidade em torno de um mesmo ideal (a defesa do território), reforçando um sentimento de pertença a um espaço comum.

No mesmo ano da segunda autodemarcação, as lideranças indígenas Borari e Arapium iniciaram o processo para implantação da educação escolar indígena no seu território, com uma reestruturação curricular que incluiu no currículo escolar disciplinas como Nheengatu e Notório Saber, voltadas ao fortalecimento do processo de reafirmação étnica em curso. Ainda no final de 2007, a Secretaria Municipal de Educação de Santarém autorizou a criação da Escola Indígena Pólo São Francisco, sediada em Cachoeira do Maró, com a função de dar suporte técnico e pedagógico às escolas indígenas de Novo Lugar e São José III (RODRIGUES, 2016).

Todavia, paralelamente ao avanço da luta indígena, avançava também a regularização das terras das empresas madeireiras por parte do Governo do Estado, o qual expediu várias autorizações para planos de manejo florestal na Gleba Nova Olinda. Diante desse contexto, foi

criado o Movimento em Defesa da Vida e Cultura do Rio Arapiuns (MDVCA)⁴⁸, que passou a denunciar o descaso das instituições públicas às reivindicações das populações indígenas e tradicionais, a lentidão dos processos de demarcação da TI Maró e a exploração ilegal de madeira na Gleba Nova Olinda I (TERRA DE DIREITOS, 2013).

Com o objetivo de chamar a atenção da sociedade e exigir respostas aos seus anseios, integrantes do movimento ficaram acampados à beira do Rio Arapiuns, na praia Ponta do Pedrão, Resex Tapajós-Arapiuns, de 14 de outubro a 14 de novembro de 2009, tempo no qual interceptaram duas balsas carregadas de madeira oriunda de Planos de Manejo provenientes da Nova Olinda I (TERRA DE DIREITOS, 2013). Após um mês de reivindicação, o MDVCA não recebeu nenhuma resposta das autoridades estatais, de modo que o protesto foi encerrado e duas balsas carregadas de madeira acabaram queimadas (SENA, 2011).

Imagem 9 – Balsas de madeira queimadas no Rio Arapiuns, novembro de 2009



Fonte: Miguel Oliveira. Foto publicada no blog “OESTADONET”.

A autoria da queima das balsas não foi identificada⁴⁹, mas o fogo teria gerado prejuízo de cerca de cinco milhões de reais aos madeireiros, o que acirrou a animosidade contra os indígenas da TI Maró:

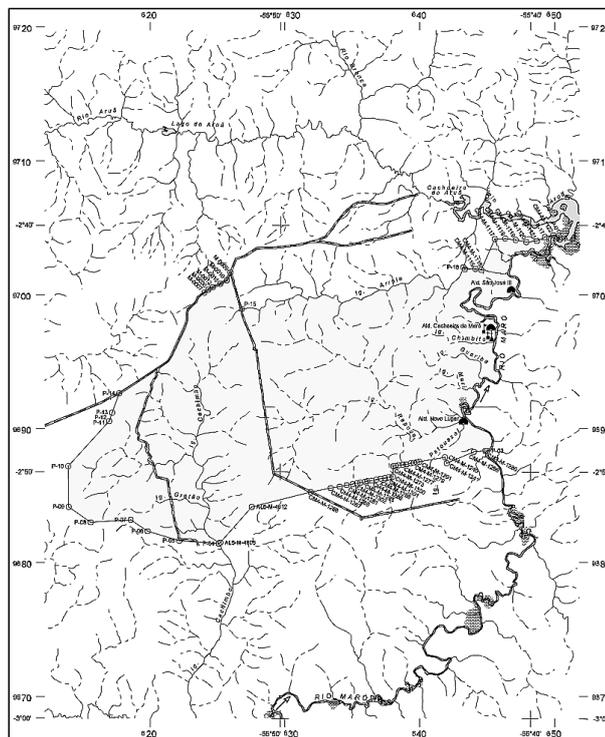
⁴⁸ O MDVCA era formado pelo Sindicato dos Trabalhadores e Trabalhadoras Rurais de Santarém (STTR), Comissão Pastoral da Terra (CPT), Frente em Defesa da Amazônia (FDA), Federação dos Trabalhadores na Agricultura dos Estados do Pará e Amapá (FETAGRI), CITA, GCI, o povo indígena Borari-Arapiun (através da COIAB) e a Associação das Comunidades da Região da Nova Olinda I, do rio Aruã e ao longo do Rio Arapiuns (TERRA DE DIREITOS, 2013).

⁴⁹ A queima das balsas ensejou a instauração de inquérito policial e, posteriormente, o oferecimento de denúncia penal pelo Ministério Público Estadual contra sete lideranças do MDVCA (processo nº 0001715-

Madeireiros contrariados passaram a incentivar o ódio étnico-racial na população local. Alguns jornalistas da imprensa santarena veiculam matérias alegando que os indígenas não são verdadeiros, pois, segundo eles, a etnia Borari já está extinta há duzentos anos. Essas matérias apontam os indígenas como responsáveis pelo atraso econômico da região, acusando-os de inviabilizar o uso produtivo as terras regionais (PEIXOTO e PEIXOTO, 2012, p. 190)

Além da ação direta, os indígenas do Maró mantiveram diálogo com o Ministério Público, em busca de agilidade no procedimento demarcatório. Fruto desse diálogo, o MPF ajuizou ação civil pública (ACP) com pedido de liminar para obrigar a FUNAI a publicar o Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação (RCID) da TI Maró. No dia 27 de maio de 2011, o pedido de liminar foi deferido pelo Juiz Federal Francisco de Assis Garcês Castro Junior (BRASIL-JF, 2011), fazendo com que o Presidente da FUNAI enfim publicasse, no Diário Oficial da União (DOU) de 10 de outubro de 2011, o Resumo do RCID, reconhecendo uma área de 42.373 hectares, habitada por 239 pessoas (FUNAI, 2011a).

Imagem 10 – Mapa da TI Maró publicado no DOU



Fonte: DOU nº 195, de 10 de outubro de 2011, p. 39.

69.2010.8.14.0051). Todavia, em 26 de outubro de 2017, após vários anos de coleta de provas, o juiz da 1ª Vara Criminal de Santarém concluiu que “não há qualquer prova em concreto a demonstrar a responsabilidade criminal dos denunciados”, de modo que arquivou o processo criminal, absolvendo as sete lideranças.

2.3.3. Descrição etnográfica da Terra Indígena Maró

O Relatório Circunstanciado de Delimitação e Identificação (RCID) é uma peça técnica obrigatória no processo de demarcação de Terras Indígenas, conforme artigo 2º do Decreto Presidencial nº 1.775/1996. O RCID expõe os resultados do estudo antropológico de identificação conduzido por antropólogo de qualificação reconhecida, responsável pela caracterização da área a ser demarcada, sendo assegurada a participação do grupo indígena envolvido, em todas as etapas do processo (BRASIL, 1996). No caso da TI Maró, a antropóloga que comandou os estudos foi a já citada Geórgia da Silva.

O Relatório assinado por Geórgia da Silva descreve o território e as territorialidades⁵⁰ dos Borari e Arapium sob diversos aspectos – habitação permanente, atividades produtivas, interação com o meio ambiente, reprodução física e cultural, cosmologia, memória coletiva, práticas medicinais e rituais, organização política, bem como a relação com os moradores do entorno do território indígena.

A TI Maró é formada por três aldeias: Novo Lugar (onde os Borari são maioria), Cachoeira do Maró e São José III (os Arapium são a maioria nas duas últimas). A afirmação identitária dos etnônimos Borari e Arapium está relacionada à memória coletiva dos três grupos, referente à origem dos seus antepassados (SILVA, 2011).

Os Borari da aldeia de Novo Lugar afirmam que sua origem histórica remonta ao aldeamento jesuíta dos Borari, que foi fundado no distrito de Alter do Chão no século XVIII. Segundo a narrativa dos moradores mais velhos de Novo Lugar, seus antepassados migraram de Alter do Chão, deslocando-se para o interior da região através do Rio Arapiuns e depois pelo Rio Maró, alojando-se no médio curso deste último (RODRIGUES, 2016).

Na memória coletiva sobre a ancestralidade dos Borari, ganha destaque a figura de Manoel Avelino Alves de Sousa, que é apontado pelos seus filhos como um índio borari que migrou de Alter do Chão para a região do Rio Arapiuns, por volta dos anos 1930, período em que conheceu “Dona Salustina”, nascida na região do Arapiuns, que se tornou sua esposa. Manoel Avelino e Salustina teriam fundado a aldeia de Novo Lugar, na década de 1940, dando origem a uma linhagem de filhos que, atualmente, lideram a aldeia, dentre eles Higino Alves de Sousa, cacique da aldeia de Novo Lugar (SILVA, 2011).

⁵⁰ Geórgia da Silva (2011) esclarece que utiliza o termo “territorialidade” – conforme definição de Paul Little (2002) – para expressar a intencionalidade de um determinado grupo social em ocupar, usar, controlar e identificar partes de um ambiente físico e o converter e reconhecer como seu território.

Manoel Avelino é lembrado pelos seus descendentes como um *sacaca*⁵¹ – categoria que os nativos da região utilizam para caracterizar os pajés com poderes especiais, responsável por mediar as relações entre os humanos e os *encantados*⁵². Daí a figura de Manoel Avelino (já falecido) ocupar um lugar de destaque na memória coletiva dos Borari de Novo Lugar, a exemplo da posição do pajé Laurelino de Taquara (MOREIRA DA SILVA, 2007).

Os descendentes de Salustina e Avelino, juntamente com outros *parentes* (ligados por relações de consanguinidade ou afinidade), mantiveram vivos os rituais de cura e as práticas de pajelança que teriam aprendido com o velho *sacaca*, “mesmo que os praticando de forma velada, porque sofriam forte discriminação” (PEIXOTO e PEIXOTO, 2012, p. 180).

Quanto aos integrantes do povo Arapium das aldeias de São José III e Cachoeira do Maró, as narrativas sobre suas origens remontam ao aldeamento de Vila Franca, que era nominado pelos jesuítas como aldeamento *Arapyum* – de onde teriam se espalhado pela região vários grupos de indígenas (RODRIGUES, 2016)⁵³.

As origens da aldeia de Cachoeira do Maró foram narradas à antropóloga Geórgia da Silva por Eduardo Bagata, um dos moradores mais velhos da aldeia, cuja família teria inaugurado a localidade. Eduardo Bagata afirma que seu pai é proveniente do Rio Tapajós; e sua mãe seria paraguaia. Após se casarem, os genitores de Eduardo Bagata teriam morado no “Beiju-Açu” e na beira do Igarapé da Raposa, e depois teriam se fixado na margem do Rio Maró. Assim, Cachoeira do Maró se consolidou como vilarejo após a construção de uma pequena barraca para celebrações religiosas, a Igreja de São Francisco, na década de 1950 (SILVA, 2011).

Quanto à aldeia de São José III⁵⁴, a narrativa apreendida por Silva (2011) dá conta do pioneirismo de Damásio Veloso Costa – nascido em Aminã, Rio Arapiuns, que estabeleceu residência com sua esposa em São José III, na margem direita do Rio Maró, por volta de 1940. Um dos filhos do falecido Damásio, Joseclei Costa, contou à antropóloga que seus pais se

⁵¹ Segundo a cosmologia dos Borari e Arapium, o *sacaca* é um pajé muito poderoso, pois tem o poder de se transformar em outro ser, bem como a capacidade de transitar por outros planos existenciais, como o fundo do rio (SILVA, 2011).

⁵² Silva (2011) assinala que os *encantados* são *seres socioespirituais*, invisíveis aos olhos do “homem comum”, que habitam as florestas e as águas, podendo ter características humanas ou não humanas. A crença nos *encantados* é um aspecto importante na territorialidade dos Borari (e também dos Arapium), pois os indígenas consideram que seu território é manipulado por esses *seres socioespirituais* que exercem influência direta sobre suas vidas. Um dos *encantados* mais importantes na cosmologia dos Borari é “a *curupira*”, que domina as matas no interior do território (SILVA, 2011).

⁵³ Segundo Rodrigues (2015), existem atualmente 15 comunidades/aldeias que reivindicam a identificação Arapium ao longo das margens dos rios Arapiuns e Tapajós.

⁵⁴ A referência ao “III” serve para distinguir a comunidade de outras com o mesmo nome, sendo São José I a comunidade situada abaixo de São Pedro no rio Arapiuns, na área da RESEX, e o São José II, chamada também de Papagaio, pertencente à Gleba Lago Grande, na foz do Arapiuns (MOREIRA DA SILVA, 2007).

mudaram para a margem esquerda do Rio Maró devido à presença excessiva de encantados na margem direita, que teriam dificultado a vida do grupo naquele local.

A reconstituição da história das três aldeias que hoje compõem a TI Maró não é tarefa fácil, como reconheceu Geórgia da Silva (2011), pois se baseia exclusivamente em informações extraídas da memória coletiva das aldeias, sobretudo dos mais velhos, que têm certa dificuldade de se expressar. Não obstante, a antropóloga aponta alguns traços comuns a todos os relatos que ouviu no campo:

A complexa teia de relações sociais entre humanos, entre os humanos e não humanos (recursos naturais e seres socioespirituais) aponta os rios e igarapés como unidade de pertencimento dos indígenas. Quando se perguntava sobre o lugar de nascimento dos indígenas mais velhos, os nomes dos rios eram trazidos para indicar locais de pertencimento. Para eles, a terra apenas significava algum elemento relacionado com a localização dada a partir do rio. Sendo o rio o espaço de identificação, qualquer local banhado por ele era possível de moradia (SILVA, 2011, p. 372).

Por outro lado, a antropóloga destaca que os relatos de migrações são constantes entre os Borari e os Arapium, como forma de explicar a fixação no longínquo Rio Maró. O grande conhecimento sobre a floresta e as águas permitiu os deslocamentos de longa distância, conforme relatam os mais velhos (SILVA, 2011).

Atualmente, o território dos Borari e Arapium está dividido em três campos de ocupação permanente: as *vilas*, as *colônias*, e a *mata*, espaços que se encontram em constante interação, segundo a territorialidade dos indígenas (SILVA, 2011). A mesma divisão foi apresentada no Relatório de Moreira da Silva (2007), e parece ser didaticamente interessante para explicar a dinâmica do território.

As vilas (também chamadas de *comunidades* ou *aldeias*) estão localizadas na beira do Rio Maró e abrigam as casas⁵⁵, a escola, o campo de futebol, a igreja e o barracão comunitário. É nas vilas que os indígenas passam a maior parte do seu tempo, segundo Silva (2011). As colônias, situadas no interior do território, são os espaços onde se concentram os roçados de maior extensão. Ficam geralmente a uma distância de 10 a 40 minutos a pé das residências permanentes (SILVA, 2011).

Entre as vilas e as colônias, ou ainda num espaço posterior ou sobreposto às colônias, está a mata – local de extração de espécies vegetais, recursos madeireiros e não-madeireiros, coleta de frutos, caça e pesca. A mata é o local onde estão as cabeceiras dos igarapés e onde

⁵⁵ Segundo Geórgia da Silva (2011), a maioria das casas situadas na TI Maró foi construída com material extraído da mata: palha e madeira (principalmente itaúba).

moram os encantados (como a curupira), o que revela sua importância para o universo cosmológico dos Borari e Arapium.

Os igarapés são parte fundamental do território indígena, pois são pontos de pesca, focos de caça e coleta de frutos, bem como de extração de material vegetal para fins artesanais e medicinais. O relatório de Geórgia da Silva (2011) salienta a importância dos igarapés do Cachimbo, da Raposa e do Arraia para a reprodução sociocultural dos Borari e Arapium, ao mesmo tempo em que atesta as constantes invasões desses espaços (sobretudo as cabeceiras dos igarapés) por “forasteiros”.

Sobre as atividades produtivas na TI Maró, Silva (2011) assinala a importância central dos roçados, sobretudo de mandioca (gênero alimentar mais produzido pelos indígenas), onde é empregada a agricultura de coivara. Cada unidade familiar mantém ao menos uma roça de mandioca, sendo comum a realização de puxirum⁵⁶, para as atividades de roçar, derrubar e plantar. A maior parte da produção é voltada ao consumo familiar, embora os Borari e Arapium estabeleçam algumas relações comerciais, com a intermediação dos “atravessadores” (comerciantes) ou diretamente em mercados da cidade de Santarém.

Outra atividade produtiva de destaque é a caça de animais (mamíferos e aves), “sem dúvida a atividade mais prestigiada entre os Borari e Arapium” (SILVA, 2011, p. 404). Segundo os indígenas, houve a intensificação das atividades de caça dentro do território nos últimos anos, em virtude da proximidade de mamíferos de porte médio (cotia, paca, tatu), que fogem das áreas desmatadas e das estradas construídas no entorno da Terra Indígena. Nas atividades de caça, observa-se uma nítida divisão sexual do trabalho, onde os homens ficam responsáveis de procurar e abater os animais, enquanto as mulheres ficam encarregadas de escaldar e preparar a carne para o consumo (SILVA, 2011).

A pesca é outra atividade importante para os indígenas, embora seja apontada como secundária em comparação com a caça. A principal fonte de pescados é o Rio Maró, que apresenta, porém, águas pretas, com poucos nutrientes e baixa diversidade de pescados (SILVA, 2011). A coleta de frutas nativas na mata, especialmente nas mediações dos igarapés (como açaí, bacaba, cacau, cupuaçu, dentre outras), e o cultivo de frutas introduzidas (como a laranja, a manga e o limão) servem como complemento nutricional para os Borari e Arapium, assim como a criação de pequenos animais. O extrativismo vegetal é utilizado não apenas como fonte

⁵⁶ O Puxirum é uma prática muito comum na região do Baixo Tapajós, como indica Vaz Filho (2010), e consiste em mutirões entre vizinhos, parentes e amigos para a realização de atividades produtivas, sobretudo roçado, colheita e feitura de mandioca. O puxirum firma relações de obrigação entre as partes: “ao participar do puxirum de alguém, demonstra-se a obrigatoriedade de ter a presença deste em seu puxirum” (SILVA, 2011, p. 352).

de alimentos, como também para a medicina tradicional e para a fabricação de casas e utensílios domésticos (caso de cipós como o titica e a envira).

Analisando o conjunto das atividades produtivas dos Borari e Arapium (todas pautadas em uma lógica de uso coletivo do território), pode-se concluir que possuem alta dependência da natureza para a sua reprodução física e cultural:

Os Borari e Arapium têm alta dependência dos recursos ambientais para garantia de sua segurança alimentar, por isso, fazem uso de um extenso território que possibilite atividades de caça, pesca, agricultura e coleta de recursos madeireiros e não-madeireiros. Por sua vez, esse ambiente também é manipulado pelos *encantados* que exercem influência sobre a vida dos Borari e Arapium. O uso regular desse território tem sido afetado nas duas últimas décadas pela fixação de grandes produtores agrícolas e pela indústria madeireira na região, influenciando sobre as práticas sociais, podendo inclusive interferir nos planos de existência cosmológica dos indígenas (SILVA, 2011, p. 398).

Diante das invasões e ameaças em curso, os Borari e Arapium lutam pela demarcação do seu território para garantir a autonomia das suas características sociais e culturais específicas. A forma de organização sociopolítica que adotam atualmente tem como objetivo dar conta dos desafios colocados, além de servirem como sinais diacríticos diante das comunidades vizinhas não indígenas.

Assim, cada uma das três aldeias possui um cacique (liderança política) e um pajé (liderança espiritual), que lideram internamente cada aldeia e respondem pela política relacional de negociação com os órgãos governamentais. Em Novo Lugar, Higino Alves de Sousa é ao mesmo tempo cacique e pajé, enquanto Odair José Alves de Sousa (Dadá Borari) ocupa a posição de segundo cacique; em Cachoeira do Maró, o cacique é Dioclécio Matos e o pajé é Mateus Figueira; já em São José III a liderança é exercida por Manoel Cristomar Costa (SILVA, 2011).

Rodrigues (2016, p. 112) afirma que o cacique de cada aldeia é escolhido em processos coletivos de decisão, mas trata-se de uma posição ocupada por pessoas com reconhecimento e histórico de liderança na comunidade:

Cada uma das três aldeias escolhe seu próprio cacique e não há escolha de um cacique geral para representá-las em conjunto. Cada aldeia possui autonomia política para decidir assuntos internos. Quando o assunto diz respeito à Terra Indígena é feita reunião com convite estendido a todos e as decisões são tomadas em conjunto em um profundo processo de discussão e de negociação.

Ainda sobre a organização sociopolítica dos Borari e Arapium, é importante mencionar a existência da Coordenação Indígena Intercomunitária Arapium-Borari (COIAB), associação

formalmente constituída, que congrega e articula moradores das três aldeias. Ademais, Geórgia da Silva (2011) assinala o crescente protagonismo dos jovens Borari e Arapium na luta pelo território – jovens por volta dos 25 anos, que em sua maioria tiveram acesso à educação formal completa em Santarém e possuem uma relação mais íntima com o conjunto do movimento indígena do Baixo Tapajós.

Organizados em torno da liderança dos caciques e unificados juridicamente através da COIAB, os Borari e Arapium articulam a afirmação da ancestralidade indígena com a luta pela garantia de um território coletivo. A exemplo das demais aldeias e comunidades indígenas do Baixo Tapajós, a afirmação étnica dos Borari e Arapium tem sido marcada pela ênfase e ressignificação de algumas práticas tradicionais como o puxirum e a pajelança, assim como pela introdução de tradições “novas” como o uso de cocares e a pintura corporal.

Mas talvez o esforço mais acentuado nesse processo de afirmação étnica seja a construção, a partir do ano de 2007, de uma educação escolar indígena voltada para o fortalecimento das práticas tradicionais dos Borari e Arapium, sobretudo através das disciplinas Nheengatu e Notório Saber, introduzidas no currículo escolar das três aldeias (RODRIGUES, 2016).

Como frisei na parte inicial deste capítulo, o reaprendizado do Nheengatu faz parte do esforço coletivo dos povos do Baixo Tapajós para a demarcação de fronteiras étnicas diante da sociedade não indígena. Na TI Maró não é diferente:

Atualmente, os Borari e os Arapium estão num processo de reaprendizado sistemático do *nheengatu*, através da formação de professores indígenas, e o intuito é que a educação escolar seja bilíngue, em português e *nheengatu*. O *nheengatu*, nessa perspectiva, deixa de ser a língua da dominação nos séculos passados para se transformar num símbolo de identidade para os Borari e Arapium (SILVA, 2011, p. 338).

2.3.4. A delimitação do território e a persistência dos conflitos

Com base na descrição etnográfica sucintamente exposta no tópico anterior, o Grupo de Trabalho coordenado pela antropóloga Geórgia da Silva apresentou à FUNAI o RCID da TI Maró, indicando como terra tradicionalmente ocupada pelos indígenas Borari e Arapium uma área de 42.373 hectares, habitada por 239 pessoas (SILVA, 2011).

Após a determinação do juiz federal Francisco de Assis Garcês Castro Junior, nos autos de ação civil pública nº 2010.39.02.000249-0, o Presidente da FUNAI publicou, no Diário Oficial da União do dia 10 de outubro de 2011, o Resumo do RCID da TI Maró (FUNAI, 2011a), acatando, portanto, as conclusões do Relatório técnico.

Com a publicação do Relatório de Identificação pela FUNAI, os Borari e Arapium passaram a nutrir grande expectativa na demarcação do seu território – a demarcação garantiria, para eles, além da proteção física das terras, a manutenção do modo coletivo de uso das mesmas. Todavia, os conflitos pelo uso do território não cessaram: o processo administrativo de demarcação foi contestado na esfera administrativa pelo Governo do Estado do Pará (que detém a propriedade formal da Gleba Nova Olinda) e, posteriormente, judicializado por comunidades não indígenas vizinhas à TI Maró.

Apesar do reconhecimento oficial da ocupação indígena, formalizado com a publicação do RCID, a área abrangida pela TI Maró continuou sendo alvo dos madeireiros, como assinala Rodrigues (2016, p. 106):

[Após a publicação do RCID] o assédio dos madeireiros e do Estado aos recursos naturais da Amazônia em geral e desta área, em particular, não cessou. Pudemos constatar em nossas pesquisas de campo a derrubada de árvores no interior da T.I. por madeireiros, o plaqueamento de muitas árvores, inclusive de árvores proibidas por lei de serem mortas, como a castanheira, e de áreas para manejo aprovados pela SEMA/PA dentro da TI, o assoreamento de igarapés (que contribuem para a formação da identidade dos Borari e dos Arapium) resultado de construção de passagem para caminhões escoarem madeira, estradas abertas com parte dentro da TI, etc.

Embora não tenha eliminado os conflitos pelo uso do território, a publicação do RCID dificultou a ação dos madeireiros, posto que, a partir de outubro de 2011, houve o reconhecimento oficial pelo Estado da ocupação indígena e a indicação precisa de uma área correspondente ao território dos Borari e Arapium. A disputa passou, então, a se concentrar no campo judicial.

Imagem 11 – Placa de identificação da TI Maró, em local de disputa com empresas madeireiras



Fonte: arquivo pessoal do autor.

Desde o ano de 2010, havia duas ações tramitando na Justiça Federal em Santarém sobre a demarcação da TI Maró: a) uma ação civil pública movida pelo MPF, em 11 de março de 2010, visando conferir agilidade ao processo demarcatório; b) uma ação anulatória, ajuizada em 21 de junho de 2010, por sete associações comunitárias da Gleba Nova Olinda contrárias à demarcação da Terra Indígena⁵⁷.

A ação anulatória foi ajuizada no momento em que o GT coordenado por Geórgia da Silva desenvolvia seus trabalhos: antes da viagem ao Rio Maró (que ocorreu entre 20 de julho e 10 de agosto de 2010), a equipe técnica visitou órgãos públicos em Belém e Santarém (ITERPA, IDEFLOR, MPF, IBAMA e Museu Emílio Goeldi) em busca de informações sobre a Gleba Nova Olinda e sobre a situação dos povos indígenas no Baixo Tapajós (SILVA, 2011). É provável que a notícia da viagem do GT à região tenha motivado os adversários dos indígenas a adotarem a judicialização como estratégia de enfrentamento.

Com a judicialização da matéria, houve a transmutação do conflito direto entre as partes diretamente interessadas em um debate juridicamente regulado entre profissionais que conhecem as regras do campo jurídico (escritas e não escritas) e que concorrem pelo direito de dizer o direito (BOURDIEU, 2011).

Antes de analisar o embate discursivo travado no processo (o que será feito no terceiro capítulo), considero necessário abordar o funcionamento do campo jurídico. Por isso, no capítulo seguinte, abordarei as leis vigentes no Brasil que são aplicáveis aos povos indígenas (regras escritas), bem como os esquemas interpretativos que normalmente são acionados no campo judicial para resolver os conflitos envolvendo os direitos territoriais indígenas (regras não escritas).

⁵⁷ As associações são: a) Associação Intercomunitária de Trabalhadores Agroextrativistas das Comunidades de Prainha e Vista Alegre do Rio Maró (AINORMA); b) Associação Intercomunitária de Moradores e Trabalhadores Rurais e Agroextrativistas das Comunidades de São Luiz, São Francisco, São Raimundo e Novo Paraíso (AMGLO); c) Associação dos Moradores da Comunidade Fé em Deus Agroflorestal e Extrativista da Gleba Nova Olinda (ASCOMFE); d) Associação dos Moradores da Comunidade Sempre Serve Agroflorestal e Extrativista (ASSERVE); e) Associação dos Moradores da Comunidade Repartimento Agroflorestal e Extrativista (AMREP); f) Associação dos Moradores da Comunidade Vista Alegre Parintins Agroflorestal e Extrativista (AMOVIT); e g) Associação dos Moradores da Comunidade dos Parentes, Agroflorestal e Extrativista (ASMOCOP). (BRASIL-JF, 2014).

3. OS DIREITOS TERRITORIAIS INDÍGENAS NO BRASIL E SUA INTERPRETAÇÃO NO CAMPO JUDICIAL

Desde a Constituição Federal de 1934, os direitos territoriais indígenas possuem estatura constitucional no Brasil, sendo atribuído ao Estado o dever de proteger as terras e o modo de vida dos povos indígenas. Não obstante, a Constituição de 1988 representa um divisor de águas na relação entre o Estado e os povos indígenas, pois abandonou a perspectiva da assimilação, passando a reconhecer o direito à diferença. No lugar da ideia de integração à “comunhão nacional”, estabeleceu-se o direito dos índios de continuarem a ser o que são.

Os artigos 231 e 232 da Constituição reconheceram aos povos indígenas a “sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam” (BRASIL, 1988). Destarte, a Carta de 1988 adotou o paradigma de um Estado pluriétnico e multicultural, acolhedor da diversidade. Trata-se da Constituição mais avançada na enunciação dos direitos territoriais indígenas na história constitucional brasileira.

Por outro lado, a Constituição de 1988 deu origem a uma nova realidade no campo jurídico, marcada pela crescente judicialização dos conflitos sociais. O Judiciário tem sido chamado frequentemente a processar e julgar causas complexas, inclusive sobre os novos direitos inaugurados pela ordem constitucional de 1988. Noto, em particular, um grande volume de ações judiciais tendo a demarcação de territórios indígenas como objeto, nos vários cantos do país, fazendo dos tribunais verdadeiras arenas de batalha entre interesses díspares.

Diante desse cenário, é forçoso perguntar se os tribunais estão preparados para decidir sobre o direito ao território dos povos indígenas. Mais do que isso: quais as condições necessárias para que os juízes solucionem de modo satisfatório os conflitos envolvendo a demarcação de terras indígenas, considerando o paradigma inaugurado pela Constituição de 1988?

Considero que tais perguntas são fundamentais para a discussão acerca da efetividade dos direitos indígenas. Autores como Deborah Duprat (2006), com larga atuação judicial na defesa dos povos indígenas, afirmam que, a despeito dos avanços no plano do direito positivo, persiste no Poder Judiciário uma forte incompreensão sobre a natureza dos direitos territoriais indígenas e suas repercussões jurídicas. Essa incompreensão se desdobra em decisões que muitas vezes neutralizam as mudanças operadas pelo legislador constituinte de 1988.

Diante dessa situação, o presente capítulo tem como intuito elaborar uma interpretação sobre os direitos territoriais assegurados aos povos indígenas do Brasil nas leis vigentes no país,

sobretudo na Constituição Federal de 1988, mas também na Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), no Estatuto do Índio (Lei nº 6.001/1973), e no Decreto 1.775/1996 (decreto que regulamenta os processos administrativos de demarcação das terras indígenas).

Para dar conta dessa iniciativa, utilizarei, além da pesquisa documental (leitura e análise dos mencionados diplomas normativos), a pesquisa bibliográfica, de modo a empreender um diálogo com as contribuições teóricas de juristas brasileiros que se dedicam a pesquisar e discutir a temática dos direitos indígenas (DUPRAT, 2006; SOUZA FILHO, 2012; dentre outros).

Em seguida, farei neste capítulo uma reflexão sobre os limites e condições do poder judiciário brasileiro para interpretar e aplicar os direitos territoriais indígenas em situações de conflito com outros sujeitos sociais. Minhas reflexões estão ancoradas na hermenêutica filosófica de Hans-Georg Gadamer (2015), que trata das bases ontológicas da atividade interpretativa.

Além de Gadamer, construirei um diálogo com outros autores vinculados à tradição hermenêutica, especialmente Ricoeur (2013) e Schmidt (2013); com a antropologia interpretativa de Clifford Geertz (2012 e 2013); e com a hermenêutica jurídica (ou Crítica Hermenêutica do Direito) de Lenio Streck (1999, 2009 e 2016). Do pensamento sociológico de Bourdieu (2009 e 2011), utilizarei conceitos e categorias analíticas – tais como “campo” e “habitus” – que explicam a formação dos esquemas interpretativos que movem os agentes sociais dentro dos espaços em que atuam.

Ao tratar das possibilidades hermenêuticas de diálogo entre o poder judiciário e os povos indígenas, entendi como necessário analisar o modo como o judiciário brasileiro tem, concretamente, interpretado os direitos territoriais indígenas. Todavia, em razão dos objetivos e limites deste trabalho, não me debruçarei sobre um número elevado de decisões judiciais. A ideia é traçar um panorama geral da relação entre o poder judiciário e os povos indígenas. Uma análise mais aprofundada sobre a jurisprudência dos tribunais exigiria um trabalho específico com este tema (ou vários trabalhos, dada a vastidão e complexidade das decisões), o que não é caso da presente dissertação, que tem o processo da TI Maró como seu objeto.

De todo modo, ao refletir sobre o modo como o judiciário brasileiro tem interpretado os direitos territoriais indígenas, farei algumas remissões a um julgamento em específico: a decisão do Supremo Tribunal Federal (STF) na Petição 3388/RR, envolvendo a TI Raposa Serra do Sol. A opção por esse processo se deve ao caráter de generalidade que os próprios ministros

do STF tentaram atribuir ao julgamento, especialmente no que toca às 19 “condicionantes” a serem observadas na demarcação de terras indígenas (STF, 2009).

O presente capítulo, portanto, é uma antessala do último e principal capítulo deste trabalho, no qual analisarei o processo judicial que tramitou na Justiça Federal de Santarém sobre a demarcação da TI Maró.

3.1. OS DIREITOS INDÍGENAS NA CONSTITUIÇÃO DE 1988 E NA LEGISLAÇÃO INDIGENISTA

Os direitos territoriais indígenas e sua regulamentação jurídica são assuntos de longa data no Brasil. Em esforço de investigação histórica, Cavalcante (2016) identifica o Alvará Régio de 1º de abril de 1680, da coroa portuguesa, como o primeiro documento governamental a assegurar alguns direitos aos povos indígenas com relação às suas terras.

A Constituição Política do Império do Brasil de 1824 (primeira constituição do país, elaborada logo após a independência) silenciou sobre os povos indígenas; todavia, logo em seguida, a Lei nº 16 de 12 de agosto de 1834, mais conhecida como “Ato Adicional de 1834”, estabeleceu a competência das Assembleias Legislativas Provinciais para, em conjunto com o Governo Geral, promover a catequese, civilização e o estabelecimento de colônias para os indígenas (BRASIL, 1834); e a Lei de Terras de 1850 possibilitou ao Estado reservar terras devolutas para a “colonização dos indígenas” (BRASIL, 1850).

A Constituição Republicana de 1891 também silenciou sobre as terras indígenas, de modo que foi a Constituição Federal (CF) de 1943 a primeira constituição brasileira a assegurar expressamente direitos territoriais aos povos indígenas, em seu art. 129: “Será respeitada a posse de terras de silvícolas que nelas se achem permanentemente localizados, sendo-lhes, no entanto, vedado aliená-las” (BRASIL, 1934).

Analisando a história da legislação indigenista no Brasil, Yamada e Villares (2010) assinalam que, no mais das vezes, o estabelecimento de normas que dizem respeito a povos indígenas se deu pela necessidade de remediar situações de conflito entre índios e não índios, e não como forma de reconhecer direitos de maneira equitativa ou prevenir a violação de direitos indígenas. “A atuação do Estado brasileiro como mediador desse conflito é marco da nossa República” (Ibid., p. 148).

De todo modo, desde a Constituição de 1934, promulgada no primeiro governo de Getúlio Vargas, todas as constituições brasileiras dedicam algumas linhas ao reconhecimento e

regulamentação das *terras indígenas* – CF/1937, CF/1946, CF/1967 (alterada pela Emenda Constitucional nº 1/69), bem como a CF/88.

A Constituição Federal de 1988 foi, no entanto, uma carta constitucional inovadora nesse assunto, pois, por um lado, alterou o paradigma de relacionamento do Estado com os povos indígenas, e, por outro, incorporou novos princípios e regras no tratamento jurídico das terras indígenas. No texto constitucional de 1988, o artigo 231 e seus parágrafos tratam das terras indígenas nos seguintes termos:

Artigo 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. (Grifo nosso).

§ 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 (BRASIL, 1988).

O artigo 231 da Constituição de 1988⁵⁸ foi resultado de uma ampla mobilização dos povos indígenas brasileiros e seus aliados, que conseguiram exercer forte pressão sobre os deputados constituintes, culminando com a constitucionalização de importantes avanços no campo dos direitos territoriais. Em verdade, a Carta Constitucional de 1988 funda, no plano jurídico-positivo, um novo tipo de relação entre o Estado brasileiro e os povos indígenas, marcado não mais pelo assimilacionismo autoritário que tenta converter os índios em *cidadãos* indiferenciados.

O jurista Carlos F. Marés Souza Filho (2012) assinala que toda a legislação indigenista brasileira, desde a invasão portuguesa até a Constituição de 1988, foi voltada para a assimilação cultural, isto é, a tentativa de eliminar a existência dos povos indígenas como grupos socialmente diferenciados, incorporando-os à comunhão nacional. A ideia era transformar os índios em cidadãos vinculados ao Estado brasileiro, indiferenciados em relação a todos os demais. E o Direito esteve historicamente a serviço desse projeto, atuando no sentido de ocultar e inviabilizar a diversidade étnica e cultural, conforme escreve Fernando Dantas (2014, p. 345):

No Brasil, durante os quase cinco séculos que precederam o reconhecimento constitucional do final da década de 1980, a presença das diferenças étnicas dos povos

⁵⁸ O artigo 232 da Constituição também tem acentuada relevância, por assegurar aos povos indígenas a capacidade processual plena, que os permite defender de forma autônoma todos os seus direitos: “Os índios, suas comunidades e organizações são partes legítimas para ingressar em juízo em defesa de seus direitos e interesses, intervindo o Ministério Público em todos os atos do processo” (BRASIL, 1988).

indígenas esteve invisibilizada, tanto no plano social, pelo preconceito, como no jurídico, pela desconsideração das pessoas e sociedades diferenciadas.

Ao implementar a política de assimilação dos povos indígenas, o Estado brasileiro buscava imprimir o selo de provisoriedade na *condição de índio*. Isto é: a existência de índios no Brasil era um fenômeno que deveria desaparecer no futuro ideal planejado pelas autoridades maiores do país⁵⁹. Nas palavras do antropólogo Eduardo Viveiros de Castro (2006, p. 42), “todos os índios ‘*ainda*’ eram índios, no sentido de que um dia iriam, porque deviam, deixar de sê-lo”. Era o etnocídio como política de estado.

Referida política estatal, embora seja muito antiga, ganhou força na ditadura militar (1964-1985), quando os militares se empenhavam em eliminar alguns “índios incômodos”, através da emancipação, para permitir a livre exploração de suas terras (CARNEIRO DA CUNHA, 2012). A expansão de atividades econômicas de larga escala, agrícolas e extrativistas, levou os militares a empreenderem vários ataques aos povos indígenas, inclusive na legislação indigenista.

Aprovado no período da Ditadura Militar, o Estatuto do Índio de 1973, a despeito de conter várias normas protetivas dos povos indígenas, esteve marcado pelo assimilacionismo como princípio norteador. Assim é que seu artigo 1º assinala que: “Esta Lei regula a situação jurídica dos índios ou silvícolas e das comunidades indígenas, com o propósito de preservar a sua cultura e integrá-los, progressiva e harmoniosamente, à comunhão nacional” (BRASIL, 1973). Vale dizer: integrar os índios à comunhão nacional era (é?) a diretriz máxima do Estatuto do Índio, que continua em vigor até hoje, embora deva ser lido com muitas reservas, pois os seus artigos que estiverem em dissonância com a Constituição não têm validade jurídica⁶⁰.

Apesar do assimilacionismo ser uma política estatal de longa data, na década de 1980 construiu-se um importante giro na legislação indigenista de nosso país. No período de luta pela democratização do Brasil, uma ampla mobilização do movimento indígena e de seus aliados, em âmbito nacional, conseguiu fazer forte pressão sobre os deputados constituintes, que conduziu à aprovação dos artigos 231 e 232 da Constituição de 1988. Nas palavras de Souza Filho (2012, p. 90): “A Constituição democrática de 1988 revolucionou a relação entre o Estado

⁵⁹ Um bom exemplo de aplicação prática do assimilacionismo como política de estado é o processo histórico de violência cultural envolvendo os povos indígenas do Baixo Tapajós, que analisei no capítulo anterior, onde se logrou declarar a extinção de tais povos no Século XIX. Ou seja, tais povos teriam perdido a sua indianidade.

⁶⁰ Na linguagem técnico-jurídica, diz-se que tais dispositivos não foram recepcionados pela Constituição Federal, que é hierarquicamente superior.

e os povos indígenas porque reconheceu o direito de permanecerem para sempre como índios; parecia ser o fim de cinco séculos de política integracionista”⁶¹.

Cavalcante (2006) assinala que, além de reconhecer aos índios o direito à diferença, rompendo com a tradição assimilacionista do indigenismo brasileiro, o texto da Constituição de 1988 trouxe mudanças importantes na regulamentação das terras indígenas, sobretudo o reconhecimento explícito da “originalidade” do direito às suas terras tradicionais. Souza Filho (2012), por sua vez, resume os avanços da Constituição de 1988 nos seguintes pontos:

[...] reconhecer os seus direitos originários, isto é, reconhecer que os povos indígenas têm direitos anteriores ao Direito e aos Estados; reconhecer a exclusividade de seu uso sobre as terras que habitam, nisto incluído o entendimento de que delas dispõem como território e não como propriedade; e, por último, oferecer proteção e garantia do Estado nacional para que os povos indígenas vivam segundo seus direitos originários e não sejam usurpados pelo próprio Estado que os protege, por outros Estados ou por cidadãos de qualquer Estado (Ibid., p. 91).

Com a Constituição de 1988, o Estado brasileiro “abandonou a tese da incorporação dos índios à comunhão nacional” (SILVA, 2018, p. 20) e, no seu lugar, positivou a perspectiva do reconhecimento da diversidade étnica. O Direito brasileiro passou a reconhecer os povos indígenas como grupos socialmente diferenciados, que têm o direito à reprodução da sua cultura e organização social própria. Para assegurar esta reprodução, o artigo 231 da Constituição reconheceu os direitos originários às terras que tradicionalmente ocupam, cabendo à União (leia-se: administração pública federal, por iniciativa da FUNAI) a tarefa constitucional de demarcá-las e protegê-las.

Fernando Dantas (2014) assinala que a Constituição de 1988, do ponto de vista jurídico-formal, provocou uma ruptura no regime de ocultamento e invisibilidade, ao reconhecer as diferenças socioculturais dos povos indígenas. Com a nova Carta Magna, entraram em cena os direitos poliétnicos, “que se referem às especificidades culturais diferenciadas dos povos indígenas, seus modos de vida, organização social e ocupação territorial” (DANTAS, 2014, p. 349).

O renomado constitucionalista José Afonso da Silva, embora assinale que a Constituição de 1988 não alcançou um nível de proteção inteiramente satisfatório, destaca o

⁶¹ O entendimento de Souza Filho sobre os direitos indígenas na CF/88 é similar ao posicionamento dos órgãos do sistema interamericano de direitos humanos, a exemplo da Comissão Interamericana de Direitos Humanos (CIDH, 2015, p. 8) para quem “a CF/1988 representa a superação de uma perspectiva integracionista que era o espírito da legislação vigente até então, em particular o Estatuto do Índio (Lei 6.001 de 1973)”, abolindo a ideia de que os indígenas tinham que se assimilar culturalmente. Não obstante, a mesma Corte Interamericana de Direitos Humanos vem apontando a persistência de violações aos direitos indígenas no Brasil, a exemplo do caso dos indígenas Xucuru, que ensejou a primeira condenação do Estado brasileiro na Corte (CIDH, 2015).

avanço que significa a previsão do direito à terra dos índios como direito *originário*. Segundo o mencionado autor, essa redação consagrou e consolidou o instituto do *indigenato*, entendido como “fonte primária e congênita da posse territorial” (SILVA, 2012, p. 861).

A tese do *indigenato* foi criada por juristas brasileiros no período da Lei de Terras de 1850 e consiste na definição dos direitos territoriais indígenas como um direito congênito, anterior a todos os outros, que não é criado pelo Estado, mas sim reconhecido por ele. Como assinala Manuela Carneiro da Cunha (1992, p. 141-142), “o título dos índios sobre suas terras é um título originário, que decorre do simples fato de serem índios: esse título do *indigenato*, o mais fundamental de todos, não exige legitimação”. Apesar de se tratar de um conceito formulado há muito tempo, a Constituição de 1988 foi a primeira carta constitucional a adotar expressamente o termo “originário” para se referir ao direito dos índios sobre suas terras.

Sendo tratado como um direito originário, o conceito jurídico de terra indígena revela um caráter singular. Afinal, segundo a tradição liberal e juspositivista sobre a qual o Estado brasileiro foi edificado, quem cria os direitos e deveres é sempre o Estado. No entanto, esse mesmo Estado reconheceu aos povos indígenas um direito originário sobre as terras que ocupam, ou seja, um direito que precede a existência do próprio Estado.

Por outro lado, o parágrafo 1º do artigo 231 da Constituição, ao definir o que são as “terras tradicionalmente ocupadas pelos índios”, revela um caráter amplo dessa categoria jurídica. Rompeu-se com a ideia etnocêntrica de que terras indígenas seriam apenas as usadas para moradia e produção agrícola. O conceito se alargou: terras indígenas são aquelas habitadas pelos índios em caráter permanente, as utilizadas para as atividades produtivas, as imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais e as necessárias à sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições (BRASIL, 1988).

Na primeira década do século XXI, a proteção constitucional dos direitos territoriais indígenas foi reforçada com a incorporação pelo direito brasileiro de dois importantes documentos internacionais: a Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) e a Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas, sobre as quais considero necessário traçar alguns breves comentários.

A Convenção 169, apesar de aprovada pela OIT em 1989, foi incorporada pelo Estado brasileiro somente no ano de 2004, através do Decreto nº 5.051, de 19/04/2004. Deve-se destacar que, sendo um tratado internacional sobre direitos humanos, a Convenção 169 da OIT

possui status de supralegalidade, isto é, está abaixo da Constituição, porém acima da legislação interna, conforme entende a jurisprudência do Supremo Tribunal Federal⁶².

Num movimento parecido ao da constituinte brasileira de 1988, a Convenção 169 da OIT rompeu com a lógica do desenvolvimento unilinear, própria das políticas integracionistas, que define uma linha evolutiva entre os diversos povos e suas culturas, impondo aos povos “menos evoluídos” um modelo de desenvolvimento que não atende às suas necessidades. A Convenção 169 reconheceu aos povos indígenas o direito à autodeterminação no que se refere à definição de suas prioridades de *desenvolvimento*⁶³, exigindo do Estado respeito ao modo de vida definido por cada povo.

Dentro desse escopo, a Convenção dedica sete artigos para tratar das terras dos povos indígenas e tribais (artigo 13 ao 19), onde se lê que “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” (BRASIL, 2004). Em tais dispositivos, há várias determinações para que os Estados respeitem e protejam os direitos territoriais indígenas, visando garantir a reprodução sociocultural desses povos diante dos setores majoritários das sociedades nacionais.

A Declaração das Nações Unidas sobre o Direito dos Povos Indígenas, por sua vez, aprovada no ano de 2007, pauta-se pelo mesmo ideário da Convenção 169 da OIT, embora não possua o mesmo status jurídico desta⁶⁴: o reconhecimento aos povos indígenas do seu direito à diferença, nos marcos da pluriethnicidade. Sobre as terras indígenas, interessa mencionar o artigo 26:

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.

⁶²“(…) o caráter especial desses diplomas internacionais sobre direitos humanos lhes reserva lugar específico no ordenamento jurídico, estando abaixo da Constituição, porém acima da legislação interna. O status normativo supralegal dos tratados internacionais de direitos humanos subscritos pelo Brasil, dessa forma, torna inaplicável a legislação infraconstitucional com ele conflitante, seja ela anterior ou posterior ao ato de ratificação” (RE. 466.343-1 São Paulo. Rel. Min. Cezar Peluso. Voto Vogal Ministro. Gilmar Mendes).

⁶³ O próprio termo *desenvolvimento* tem sido questionado pelo movimento indígena latino-americano, por ser portador de noções estranhas às práticas socioculturais dos povos indígenas. Os povos andinos cunharam a expressão *buen vivir* (“bem viver”), que tem sido incorporada por lideranças brasileiras como contraponto à ideia etnocêntrica de desenvolvimento.

⁶⁴ Diferentemente dos tratados internacionais de direitos humanos, a Declaração da ONU sobre o Direito dos Povos Indígenas (2007) não possui “força vinculante”, mas sim um caráter recomendatório, servindo como um documento de persuasão aos Estados. Não obstante, a Declaração de 2007 é um importante elemento de interpretação dos demais documentos internacionais de proteção dos direitos indígenas, de modo que não pode de forma alguma ser ignorada pelas instituições encarregadas de aplicar esses direitos.

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 referam (NAÇÕES UNIDAS, 2008).

Em verdade, a incorporação, pelo Estado brasileiro, da Convenção 169 da OIT e da Declaração da ONU sobre os Direitos Indígenas, significou não uma ruptura ou descontinuidade, mas sim um reforço aos conceitos, princípios e regras contidos no artigo 231 da Constituição de 1988. Desta forma, há no Brasil um conjunto normativo em vigor pautado na lógica da pluriethnicidade e no respeito aos modos de vida dos povos indígenas.

Em atenção à hierarquia das leis, a Constituição Federal é a norma superior no plano dos direitos indígenas, seguida da Convenção 169 da OIT (que possui status de supralegalidade), de modo que o Estatuto do Índio deve ser interpretado à luz dessas duas normas, e não o contrário.

Por fim, considero importante ressaltar que o rito administrativo de demarcação das terras indígenas é regulamentado por um Decreto Presidencial editado no ano de 1996 pelo então presidente Fernando Henrique Cardoso. Trata-se do Decreto nº 1.775, de 8 de janeiro de 1996, dos quais destaco (sem pretensão de ser exaustivo) algumas regras, a seguir.

O Decreto 1.775/1996 considera a demarcação de terras indígenas um trabalho técnico, a ser conduzido por antropólogo de qualificação reconhecida, nomeado pela FUNAI, com a missão de elaborar um estudo antropológico de identificação (BRASIL, 1996). O mesmo antropólogo coordenará um grupo técnico especializado, com a finalidade de realizar estudos complementares de natureza etno-histórica, sociológica, jurídica, cartográfica, ambiental e o levantamento fundiário necessários à delimitação da terra indígena.

O procedimento demarcatório exige a participação de vários órgãos do governo federal, e é dividido em cinco etapas: a) elaboração e publicação do Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação (RCID), por um grupo técnico coordenador por antropólogo de competência reconhecida, estando o RCID sujeito a possíveis contestações na esfera administrativa; b) Declaração dos limites da terra indígena, feita pelo Ministro da Justiça, após o julgamento das contestações; c) Demarcação física, a cargo da FUNAI; d) Homologação da Terra Indígena, por decreto do Presidente da República; e) Registro da Terra Indígena em cartório local e na Secretaria de Patrimônio da União (BRASIL, 1996).

Após a finalização das cinco fases acima destacadas, compete à FUNAI promover a retirada de ocupantes não-índios, com pagamento de benfeitorias consideradas de boa-fé. Essa medida é necessária para garantir o usufruto exclusivo dos índios sobre suas terras. Por outro

lado, em consonância com os princípios da Convenção 169 da OIT, o Decreto 1.775/1996 garante ao grupo indígena envolvido, representado segundo suas formas próprias, a participação em todas as fases do procedimento.

O Decreto 1.775/1996 estipula, de modo objetivo, prazos e ritos a serem seguidos pela administração federal, e permite a qualquer interessado o direito de contestar, na esfera administrativa, o relatório antropológico de identificação de terras indígenas (com a publicação do RCID, abre-se o prazo de 90 dias para contestações). Não obstante, tem sido recorrente a transformação dos processos demarcatórios em questão judicial: cada vez mais os magistrados são chamados a resolver as disputas territoriais envolvendo povos indígenas. Sobre isso, estarei debruçado no próximo tópico.

3.2. AS CONDIÇÕES DO JUDICIÁRIO PARA APLICAR OS DIREITOS TERRITORIAIS INDÍGENAS

Avalio que existe no Brasil um razoável consenso, entre os povos indígenas e os profissionais e ativistas do campo indigenista, sobre o caráter avançado dos dispositivos constitucionais que tratam dos direitos indígenas, sobretudo se o parâmetro de comparação forem as constituições brasileiras anteriores. Entre os juristas, as posições de José Afonso da Silva (2012 e 2018) e Souza Filho (2012) me parecem representar certo grau de consenso entre os profissionais do direito ligados à defesa dos povos indígenas. Entre as lideranças dos povos indígenas do Brasil, Ailton Krenak (2015, p. 226) é bem enfático sobre o significado da CF de 1988:

Até 1988 os índios praticamente não existiam no direito brasileiro. Só apareciam como crianças, incapazes, e a representação jurídica e política era feita pelo Estado. (...) Na constituinte de 1988, a gente conseguiu os direitos de organização da terra, de norma na lei, de que os locais onde os índios ainda vivem precisam ser respeitados. Aconteceu um grande avanço na demarcação das terras (...) Mas muitas das conquistas da constituinte não saíram do papel, ou estão postas a perigo.

Todavia, ainda que se reconheça o avanço na enunciação de direitos, do ponto de vista da efetividade prática, isto é, da realização dos direitos no mundo da vida, persistem sérios problemas, como o próprio discurso de Krenak aponta.

Neste trabalho, interessa compreender como o Judiciário tem tratado os direitos indígenas estabelecidos na Constituição de 1988, e, em especial, quais são as condições desse mesmo Judiciário para interpretar e aplicar tais direitos.

Antes de seguir, considero necessário situar o lugar que ocupa o Judiciário brasileiro nos conflitos envolvendo os direitos territoriais indígenas, lugar que é ditado pela Constituição, para em seguida empreender um diálogo com a hermenêutica filosófica à busca de respostas para a inquietação que coloquei.

3.2.1. O papel reservado ao Judiciário na interpretação e aplicação dos direitos territoriais indígenas

A Constituição Federal de 1988 dispõe, no art. 2º, que “São Poderes da União, independentes e harmônicos entre si, o Legislativo, o Executivo e o Judiciário” (BRASIL, 1988). Trata-se da tripartição de poderes, inspirada nas ideias de Montesquieu, que imputa ao Executivo a competência para dirigir a administração pública do país, promovendo as políticas públicas; ao Poder Legislativo, a tarefa de elaborar as leis de caráter geral; e ao Judiciário, a função de solucionar os conflitos que surgem no meio social, aplicando as leis formuladas pelo Legislativo aos casos concretos. O Capítulo III, do Título IV, da Constituição regulamenta as atribuições e o funcionamento dos órgãos judiciais, desde os juízos de primeira instância até as cortes superiores.

No que tange à regulamentação jurídica das terras indígenas, o art. 21, inciso XI, da Constituição as enquadra como bens da União, o que atrai a competência da Justiça Federal em relação a eventuais litígios sobre essa matéria. Ratificando essa atribuição, o art. 109, inciso XI, afirma que compete aos juízes federais processar e julgar as disputas sobre direitos indígenas. Destarte, a maior parte das ações judiciais sobre demarcação de terras indígenas inicia na 1ª instância da Justiça Federal, isto é, perante os juízes singulares, cabendo, posteriormente, aos Tribunais Regionais Federais (TRFs) o julgamento de eventuais recursos contra as decisões de primeira instância, conforme art. 108, inciso II, da Constituição.

Das decisões proferidas pelos TRFs é possível, em tese, a interposição de recursos perante as cortes superiores, isto é, ao Superior Tribunal de Justiça (STJ), em caso de divergência na interpretação de lei federal, ou ao Supremo Tribunal Federal (STF), em caso de divergência na interpretação de normas constitucionais. Noutro giro, o STF pode ser chamado a decidir sobre ações diretas de inconstitucionalidade contra leis ou atos normativos federais (art. 102, I, a, da Constituição).

Ainda como nota preliminar, considero importante destacar o artigo 5º, inciso XXXV, da Constituição de 1988, onde se lê: “a lei não excluirá da apreciação do Poder Judiciário lesão ou ameaça a direito” (BRASIL, 1988). Trata-se da conhecida cláusula de acesso à justiça, ou

princípio da inafastabilidade da jurisdição, que garante a qualquer pessoa o direito de acionar o Judiciário em caso de lesão ou ameaça a direito próprio.

Assim, no que tange às terras indígenas, embora o artigo 231, *caput*, da Constituição afirme que compete à União (leia-se: Administração pública federal, por iniciativa da Fundação Nacional do Índio - FUNAI) demarcá-las e protegê-las, o sistema jurídico nacional permite que qualquer pessoa interessada (isto é, que tenha interesse jurídico na questão) acione o Poder Judiciário alegando lesão ou ameaça a direito seu.

Deste modo, tem sido comum o ajuizamento de ações de proprietários de terras contra a demarcação de terras indígenas, nas quais se vislumbra o conflito entre o direito territorial dos povos indígenas, de natureza eminentemente coletiva, e o direito de propriedade privada dos supostos proprietários, de cunho marcadamente individual. A judicialização do procedimento demarcatório conduz, quando menos, a um atraso na conclusão do mesmo.

Nesta toada, merece destaque, a título de exemplo, o caso da Terra Indígena Xucuru, no estado de Pernambuco, que ganhou repercussão internacional devido à sua submissão ao sistema interamericano de direitos humanos (CIDH, 2015). O processo de demarcação foi iniciado pela FUNAI em 1989, e foi objeto de 269 contestações na esfera administrativa, todas julgadas improcedentes pelo Ministério da Justiça. Parte dessas contestações, interpostas por pessoas não-indígenas, se transformou em ações judiciais, das quais duas permaneciam pendentes de julgamento até Julho de 2015, isto é, após mais de 26 anos do início do procedimento demarcatório.

Destaco ainda que o art. 129, V, da Constituição (BRASIL, 1988) atribuiu ao Ministério Público a função institucional de “defender judicialmente os direitos e interesses das populações indígenas”, o que é feito pelo Ministério Público Federal (MPF). Deste modo, tem sido comum a judicialização da demarcação de terras indígenas por iniciativa do MPF, com o intuito de agilizar o procedimento demarcatório conduzido pela Administração pública federal. Como exemplo, cito a própria Terra Indígena Maró, objeto deste trabalho, conforme tratarei no próximo capítulo.

Noutro giro, a Constituição prevê expressamente a capacidade processual dos povos indígenas para defender seus direitos e interesses, no art. 232: “Os índios, suas comunidades e organizações são partes legítimas para ingressar em juízo em defesa de seus direitos e interesses, intervindo o Ministério Público em todos os atos do processo” (BRASIL, 1988). Entretanto, não tem sido frequente o ajuizamento de ações pelos povos indígenas para defesa dos seus direitos territoriais; no mais das vezes, é o MPF quem tem essa iniciativa.

Feita essa breve radiografia da função constitucional do Judiciário em relação às questões envolvendo direitos indígenas, é possível perceber que a Constituição de 1988 possibilita uma ampla judicialização dos conflitos sociais em geral, e dos conflitos territoriais envolvendo as terras indígenas em particular, o que transforma o Judiciário numa importante arena de disputa.

Por um lado, os sujeitos e instituições que defendem os direitos indígenas valem-se de ações judiciais com intuito garantista, isto é, de promover a realização de tais direitos, por outro, os atores sociais contrários à demarcação de terras indígenas têm encarado o Judiciário como um possível espaço para o “desaceleramento na implementação de direitos, operando uma judicialização às avessas” (ARAÚJO e RUFINO, 2016, p. 134).

Considerando a crescente judicialização dos conflitos envolvendo os povos indígenas no Brasil, podemos afirmar, seguindo Boaventura de Sousa Santos, que tais povos encontram-se, frequentemente, diante dos riscos de uma *contrarrevolução jurídica*, entendida como “uma forma de ativismo judiciário conservador que consiste em neutralizar, por via judicial, muito dos avanços democráticos que foram conquistados ao longo das duas últimas décadas pela via política” (SANTOS, 2011, p. 110-111). Assim, os avanços inseridos na Constituição de 1988 podem ser neutralizados na via judicial, caso prevaleçam interpretações que privilegiem o direito à propriedade privada sobre o direito coletivo ao território tradicional.

Desta forma, uma pergunta se impõe: como fazer para que o conteúdo dos direitos territoriais indígenas, tal qual dispostos na Constituição de 1988, seja bem compreendido e aplicado pelos membros do Poder Judiciário? Uma resposta a essa pergunta passa, a meu ver, pela leitura da hermenêutica filosófica de Gadamer, que investiga as condições sob as quais surge a compreensão correta sobre textos e discursos.

3.2.2. Dos preconceitos à fusão de horizontes: um diálogo com a hermenêutica de Gadamer

Em sua obra clássica, *Verdade e Método*, publicada em 1960, o filósofo alemão Hans-Georg Gadamer (2015) enuncia os fundamentos de uma hermenêutica filosófica, pautada na reflexão sobre as bases ontológicas da compreensão. Para Gadamer – que foi decisivamente influenciado pela filosofia de Martin Heidegger (2013) – a tarefa da hermenêutica é esclarecer as condições sob as quais surge a compreensão.

Lawrence Schmidt afirma que o sucesso do livro *Verdade e Método* projetou a hermenêutica filosófica a um ramo respeitado da filosofia continental contemporânea: “a

hermenêutica é a teoria filosófica do conhecimento que afirma que todos os casos de compreensão envolvem necessariamente tanto interpretação quanto aplicação” (SCHMIDT, 2013, p. 12).

Com Gadamer, a hermenêutica deixa de ser vista como uma técnica para interpretar textos⁶⁵ difíceis ou confusos, para ser encarada como uma ontologia, pois “compreender é o caráter ontológico original da própria vida humana” (GADAMER, 2015, p. 348). Destarte, todos os textos (verbais ou escritos, simples ou complexos) carecem de interpretação, e os seres humanos estão constantemente interpretando tudo à sua volta. Trata-se então de refletir sobre as condições da interpretação; em outras palavras: como alcançar, ou construir, a interpretação correta?

Dialogando com Heidegger, Gadamer argumenta que qualquer ato de compreensão começa com as estruturas prévias de compreensão, que se formam a partir da experiência vivida do sujeito que interpreta, ou, nas palavras de Heidegger, a partir da “temporalidade da presença”. Para designar as opiniões prévias do intérprete, Gadamer utiliza a noção de *preconceito*, entendido não no sentido pejorativo, mas sim como um pré-juízo, “um juízo que se forma antes do exame definitivo de todos os momentos determinantes da coisa em questão” (GADAMER, 2015, p. 360).

Refutando a visão geral da *Aufklärung*⁶⁶ de que os preconceitos são juízos não fundamentados que devem ser totalmente excluídos na construção do conhecimento científico, Gadamer considera-os como algo inafastável da atividade interpretativa: “É só o reconhecimento do caráter essencialmente preconceituoso de toda compreensão que pode levar o problema hermenêutico à sua real agudeza” (GADAMER, 2015, p. 360). Isso importa em afirmar que não existe razão pura, nem intérprete neutro. Toda razão é histórica, e todo intérprete, ao encarar um texto, utilizará as lentes que foram adquiridas na sua experiência como sujeito histórico.

Além de considerar os preconceitos como condição da compreensão, Gadamer reabilita, ao mesmo tempo, os conceitos de autoridade e tradição. Seguindo o filósofo alemão, podemos afirmar que: (a) existem preconceitos legítimos e preconceitos ilegítimos; (b) o conceito de autoridade, em sua essência, não significa obediência cega, mas sim reconhecimento de

⁶⁵ Refiro-me a “texto” em sentido amplo, como sinônimo de discurso (oral ou escrito), assim como faz Gadamer (2015) em sua obra. Em sentido similar, Geertz (2012) entende a cultura como texto (ou melhor: como um conjunto de textos).

⁶⁶ Em tradução livre: Ilustração (ou Iluminismo).

primazia da visão do outro em relação à nossa⁶⁷; e (c) a tradição é aquilo que tem validade sem precisar de fundamentação, exercendo poder sobre nosso comportamento; não havendo, porém, oposição incondicional entre razão e tradição:

Na realidade, a tradição sempre é um momento da liberdade e da própria história. Também a tradição mais autêntica e a tradição melhor estabelecida não se realizam naturalmente em razão da capacidade de inércia que permite ao que está aí persistir, mas necessita ser afirmada, assumida e cultivada. A tradição é essencialmente conservação e como tal sempre está atuante nas mudanças históricas. Mas a conservação é um ato de razão, e se caracteriza por não atrair atenção sobre si (...). Em todo caso, a conservação representa uma conduta tão livre como a destruição e a inovação (GADAMER, 2015, p. 373-374)

Em suma: trata-se de reconhecer a produtividade hermenêutica da tradição⁶⁸, afinal “o fato de alguma coisa ter sobrevivido numa tradição implica que ela provavelmente foi considerada digna por aqueles que a acolheram” (SCHMIDT, 2013, p. 149). Por outro lado, o olhar para a tradição é essencial para entender a noção de consciência histórica, entendida não como algo radicalmente novo, mas como um momento novo dentro do que sempre tem sido a relação humana com o passado (GADAMER, 2015).

Voltando à questão dos preconceitos, que são fornecidos pela tradição à qual pertence o intérprete, se é verdade que Gadamer os reconhece como parte insubstituível do processo de compreensão, por outro lado, afirma que é necessário investigá-los, no que tange à sua legitimidade, para evitar interpretações arbitrárias. “A compreensão só alcança sua verdadeira possibilidade quando as opiniões prévias com as quais inicia não forem arbitrárias”; por isso, é necessário que o intérprete “examine expressamente essas opiniões quanto à sua legitimação, ou seja, quanto à sua origem e validez” (GADAMER, 2015, p. 356).

Sobre esse último ponto, parece-me interessante traçar um paralelo entre a hermenêutica gadameriana e a filosofia existencial de Jean-Paul Sartre, que trata dos conceitos de subjetividade e objetividade (ou objetivação). Considerando a subjetividade como um sistema em interioridade, no qual há um não conhecimento de si (pois o indivíduo *tem de ser o seu ser*), Sartre afirma que a tomada de consciência reflexiva sobre algum elemento integrante da subjetividade transforma esse elemento em objeto refletido.

⁶⁷ Tratando da autoridade como reconhecimento de que “o outro está acima de nós em juízo e visão”, Gadamer exemplifica esse conceito com a autoridade do educador e do especialista, que se liga à idéia de que “o que a autoridade diz não é uma arbitrariedade irracional, mas algo que em princípio pode ser compreendido” (GADAMER, 2015, p. 371). Por isso, a autoridade não é algo outorgado, mas sim alcançado, construído.

⁶⁸ Gadamer (2015, p. 381) utiliza do exemplo dos clássicos para discutir a autoridade da tradição. “O clássico é aquilo que se subtraiu às flutuações do tempo e a suas variações de gosto”, portanto, o clássico materializa a realização histórica da conservação.

Em “O que é a subjetividade”, Sartre ilustra essa passagem da subjetividade à objetivação com o caso de um operário ligado ao Partido Comunista Francês que, embora movido politicamente por um “humanismo comunista”, alimentava sentimentos antissemitas contra um colega de partido. O antissemitismo era, no início, um “não conhecimento de si”. Com o esforço autoreflexivo do operário, ele conseguiu desvelar o próprio antissemitismo e torná-lo objeto refletivo – isto é, “o antissemitismo passa de repente a título de objeto diante dos olhos, diante da reflexão de quem o pratica, e, então, o sujeito fica livre para decidir-se em função disso” (SARTRE, 2015, p. 36-37).

Destarte, nesse processo de tomada de consciência, realiza-se um processo de objetivação, no qual o “não conhecimento de si” transforma-se em objeto refletivo, de modo que “o conhecimento do subjetivo tem de fato algo destruidor para o próprio subjetivo” (SARTRE, 2015, p. 37).

Aproximando as reflexões sartreanas da hermenêutica de Gadamer, podemos afirmar que o esforço reflexivo do intérprete para enxergar seus preconceitos, caso seja bem sucedido, resulta na objetivação de elementos da própria subjetividade. Em outras palavras: é preciso que o intérprete tome consciência das suas opiniões prévias, objetivando-as, de modo que possa distinguir os preconceitos legítimos dos ilegítimos – isto é, aqueles que tornam possível a compreensão e aqueles que geram mal-entendidos.

A partir desse esforço de autoconhecimento, é possível ao intérprete se abrir à alteridade do texto, uma atitude indispensável dentro do processo hermenêutico. Sem estar aberto para a opinião do outro, o intérprete ficará preso a um circuito fechado das suas opiniões prévias. Nas palavras de Gadamer (2015, p. 358):

Quando se ouve alguém ou quando se empreende uma leitura, não é necessário que se esqueçam todas as opiniões prévias sobre seu conteúdo e todas as opiniões próprias. O que se exige é simplesmente a abertura para a opinião do outro ou para a opinião do texto. Mas essa abertura implica sempre colocar a opinião do outro em alguma relação com o conjunto das opiniões próprias, ou que a gente se ponha em alguma relação com elas (...) quem quer compreender um texto deve estar disposto a deixar que este lhe diga alguma coisa. Por isso, uma consciência formada hermeneuticamente deve, desde o princípio, mostrar-se receptiva à alteridade do texto. Mas essa receptividade não pressupõe nem uma “neutralidade” com relação à coisa nem tampouco um anulamento de si mesma. O que importa é dar-se conta dos próprios pressupostos, a fim de que o próprio texto possa apresentar-se em sua alteridade, podendo assim confrontar sua verdade com as opiniões prévias pessoais. [Grifo nosso]

Deixar que o texto lhe diga algo significa entrar em diálogo com o texto, o que pressupõe uma relação Eu-e-Tu, como quer Martin Buber (2001). Ao estabelecer uma relação com o “tu”, o “eu” precisa reconhecê-lo como pessoa, escutar suas reivindicações e permitir

que elas valham. “Que ninguém tente debilitar o sentido da relação: relação é reciprocidade” (BUBER, 2001, p. 54).

Ao estabelecer uma relação de diálogo, levando a sério a pretensão de verdade do texto, o intérprete se permite ampliar o próprio horizonte, isto é, o seu campo visual e de compreensão. Inspirado na fenomenologia de Husserl, Gadamer adota o conceito de horizonte para expressar “o âmbito de visão que abarca e encerra tudo o que pode ser visto a partir de um determinado ponto” (GADAMER, 2015, p. 399). Ao conceito de horizonte, corresponde o de situação hermenêutica: uma posição do sujeito que limita as suas possibilidades de ver a realidade.

Considerando que o horizonte não é uma fronteira rígida, mas algo que se desloca com a pessoa ao longo das suas experiências, Gadamer (2015, p. 463) assinala que a experiência conduz à abertura de horizontes e, portanto, constitui uma nova situação hermenêutica: “Aquele que experimenta se torna consciente de sua experiência, tornou-se um experimentador: ganhou um novo horizonte dentro do qual algo pode converter-se para ele em experiência”.

Destarte, ao identificar suas opiniões prévias, e se abrir à alteridade do texto, o intérprete caminha rumo à sua compreensão, na qual “dá-se uma verdadeira fusão de horizontes” (GADAMER, 2015, p. 405), isto é, “a fusão do assim chamado horizonte passado do texto com o horizonte presente daquele que compreende” (SCHMIDT, 2013, p. 21). Na fusão do horizonte do texto com o do intérprete, forma-se uma linguagem comum entre ambos, baseada num acordo sobre o assunto em questão. Aqui reside o ponto de chegada, ou coroamento, do processo hermenêutico.

A fusão de horizontes corresponde à aquisição de um saber mais amplo, fruto das novas experiências do sujeito. Para se chegar a ela, não é preciso ignorar os preconceitos, mas estes devem dialogar com a pretensão de verdade contida no texto. Assim, pela via do diálogo, produz-se uma nova verdade.

3.2.3. Hermenêutica jurídica e campo judicial

A partir da obra de Gadamer, podemos vislumbrar os limites e dificuldades com que se deparam os membros do Poder Judiciário encarregados de decidir sobre conflitos territoriais envolvendo povos indígenas. Juízes, desembargadores e ministros de tribunais superiores são agentes públicos detentores de um saber especializado (o saber jurídico), cujo horizonte é formado a partir das experiências vividas dentro do campo em que atuam: o campo jurídico. E o conjunto de tais experiências difere, de modo acentuado, da vivência dos povos indígenas, cujos territórios são colocados em discussão em um processo judicial.

O campo jurídico, segundo Bourdieu (2011), é o espaço social onde atuam agentes investidos de competência técnica e social, que consiste na capacidade reconhecida de *interpretar* um conjunto de textos que consagram a visão *legítima* do mundo social. Entre tais agentes opera-se uma concorrência pelo “direito de dizer o direito”, condicionada por determinadas regras, escritas e não escritas, formalizadas ou informais, como destaca Bourdieu:

O campo judicial é o espaço social organizado no qual e pelo qual se opera a transmutação de um conflito direto entre partes diretamente interessadas no debate juridicamente regulado entre profissionais que atuam por procuração e que tem de comum o conhecer e o reconhecer da regra do jogo jurídico, quer dizer, as leis escritas e não escritas do campo – mesmo quando se trata daquelas que é preciso conhecer para vencer a letra da lei (BOURDIEU, 2011, p. 239).

Na disputa pelo “direito de dizer o direito” que ocorre no campo judicial, o juiz ocupa lugar de destaque, pois cabe a ele o papel de decidir qual das interpretações propostas sobre um texto jurídico deve prevalecer em cada caso concreto. Destarte, para que possa exercer sua autoridade no campo, o juiz precisa transparecer uma posição imparcial, equidistante entre as partes. A legitimidade de uma decisão judicial, deste modo, depende da sua capacidade de aparecer como um documento “*totalmente independente* das relações de força que ela sanciona e consagra” [grifo do autor] (BOURDIEU, 2011, p. 221).

Destarte, a posição do juiz no campo jurídico enseja a constituição de determinado tipo de *habitus*⁶⁹ que é determinante na sua atividade interpretativa. As experiências do juiz no campo – somadas à sua trajetória antes de ingressar no campo – formam os seus esquemas de percepção, pensamento e ação, que tendem a garantir a continuidade e a regularidade das práticas ao longo do tempo (BOURDIEU, 2009). Examinar o “*habitus* de classe” dos juízes – e os esquemas interpretativos a ele inerentes – é, portanto, um esforço importante para compreender os fatores determinantes das decisões que são tomadas no campo judicial.

Neste sentido, ganha destaque a caracterização feita por Bourdieu sobre a pertença dos magistrados à classe dominante, seja pela sua origem social e familiar, seja pela visão de

⁶⁹ O próprio Bourdieu (2009, p. 87) fornece uma definição esquemática de *habitus*: trata-se de “sistemas de disposições duráveis e transponíveis, estruturas estruturadas predispostas a funcionar como estruturas estruturantes, ou seja, como princípios geradores de práticas e de representações que podem ser objetivamente adaptadas ao seu objetivo sem supor a intenção consciente de fins e o domínio expresso das operações necessárias para alcançá-los, objetivamente ‘reguladas’ e ‘regulares’ sem em nada ser o produto da obediência a algumas regras e, sendo tudo isso, coletivamente orquestradas sem ser o produto da ação organizada de um maestro”.

mundo, ou por ambos os fatores⁷⁰. Assim, ao aplicar o direito, tais agentes tendem a reproduzir a visão de mundo dos detentores do poder político e econômico:

É certo que a prática dos agentes encarregados de produzir o direito ou de o aplicar deve muito às afinidades que unem os detentores por excelência da forma do poder simbólico aos detentores do poder temporal, político ou econômico (...). A proximidade dos interesses e, sobretudo, a afinidade dos *habitus*, ligadas a formações familiares e escolares semelhantes, favorecem o parentesco das visões do mundo. Segue-se daqui que as escolhas que o corpo deve fazer, em cada momento, entre interesses, valores e visões do mundo diferentes ou antagonistas, têm poucas probabilidades de desfavorecer os dominantes, de tal modo o *etos* dos agentes jurídicos que está na sua origem e a lógica imanente dos textos jurídicos que são invocados tanto para justificar como para os inspirar estão adequados aos interesses, aos valores e à visão do mundo dos dominantes” (BOURDIEU, 2011, p. 253).

Sobre a origem social e de classe da magistratura brasileira, há um trabalho acadêmico digno de nota, do cientista político Frederico de Almeida (2015), muito inspirado na obra de Pierre Bourdieu, que aponta o controle ideológico das elites nacionais sobre o aparelho judicial. Segundo o autor, o campo jurídico se constituiu historicamente como um espaço dominado por agentes com trajetórias e capitais semelhantes entre si (capital acadêmico, capital social e capital político).

A partir de pesquisa documental, Almeida (2015) assinala que o topo da pirâmide do judiciário brasileiro é ocupado por profissionais egressos das faculdades de Direito de maior prestígio (com destaque para a Universidade de São Paulo – USP), que são historicamente frequentadas pelos filhos da burguesia e da classe média. Do ponto de vista racial, 86,5% dos magistrados brasileiros se declaram brancos, e, do ponto de vista de gênero, 77,6% dos membros do judiciário são homens (ALMEIDA, 2015). Em síntese: o campo judicial funciona no Brasil sob a hegemonia dos homens de origem abastada, brancos e egressos das faculdades de direito de maior prestígio.

Ainda sobre o *habitus* de classe dos juízes, Bourdieu menciona como traço distintivo as atitudes ascéticas e aristocráticas que realizam o “dever de reserva” diante do interesse das partes. Essa postura se revela também na linguagem jurídica, baseada na retórica da autonomia e da neutralidade, onde prevalecem frases impessoais e verbos na terceira pessoa do singular. Esse *habitus* aristocrático e essa linguagem ascética estão relacionados à necessidade de o campo judicial aparentar neutralidade, como frisei ainda a pouco.

⁷⁰ Essa afirmação de Bourdieu é baseada em estudos empíricos sobre a magistratura francesa, mas ele próprio, amparado em estudos de outros autores, afirma se tratar de um fenômeno universal, que se encontra em toda a parte. Tal afirmação me parece ser perfeitamente aplicável à magistratura brasileira.

Assim, ao proferir uma decisão, os magistrados constroem o seu discurso de uma forma que aparente ser uma simples aplicação da lei ao caso sob julgamento (BOURDIEU, 2011), quando, na realidade, a aplicação da lei sempre exige a sua interpretação – e o ato de interpretar é sempre produtivo, e não apenas reprodutivo (GADAMER, 2015).

Inspirado na obra de Gadamer, Lenio Streck (1999) afirma que o campo do Direito no Brasil é marcada por um discurso jurídico *fetichizado* que abstrai, ao mesmo tempo, as condições histórico-sociais de produção das leis e as condições histórico-sociais do intérprete no processo de atribuição de sentido aos textos legais. Por isso, sustenta a necessidade de superação da hermenêutica jurídica hegemônica, que tenta aparentar a tão propalada neutralidade axiológica:

Ora, as palavras da lei não são unívocas; são, sim, plurívocas. Por isto, é necessário dizer que, pelo processo interpretativo, não decorre a descoberta do “unívoco” ou do “correto” sentido, mas, sim, a produção de um sentido originado de um processo de compreensão, onde o sujeito, a partir de uma situação hermenêutica, faz uma fusão de horizontes a partir de sua historicidade. Não há interpretação sem relação social (STRECK, 1999, p. 17).

Ancorado no pensamento gadameriano, Streck constrói uma crítica hermenêutica do campo jurídico no Brasil. Com Gadamer (2015), aprendemos que “a compreensão nunca é um comportamento meramente reprodutivo, mas também e sempre produtivo” (p. 302). Vale dizer: o intérprete desempenha um papel ativo no processo interpretativo, que nunca se limita à revelação de um conteúdo preexistente, que se descobre mediante operações como a exegese de textos legais. A interpretação sempre atribui sentidos ao texto interpretado, e ela depende dos preconceitos do intérprete e do tipo de diálogo que ele desenvolve com o texto.

Encarar a interpretação como comportamento produtivo do intérprete não deve conduzir, porém, à aceitação de decisionismos e discricionariedades por parte dos juízes: Streck (2009) sustenta que, no Estado Democrático de Direito, deve-se buscar a “resposta hermenêuticamente adequada à Constituição”, também chamada por ele de “resposta correta”. A questão, porém, é que essa resposta correta não está dada de forma apriorística, mas depende sempre do ato interpretativo, ou, nas palavras de Gadamer, da fusão de horizontes.

Seguindo nessa investigação sobre as condições de possibilidade das decisões judiciais, entendo ser produtivo o diálogo com a antropologia interpretativa de Clifford Geertz (2012 e 2013). Ao tratar do direito como fenômeno cultural, Geertz (2013) elabora um conceito essencial para o presente estudo: o de sensibilidade jurídica. Segundo o mencionado autor, a vivência no interior de determinada cultura produz uma forma específica de imaginar a realidade social e de praticar o direito, ou seja, um determinado tipo de sensibilidade jurídica.

Geertz (2013) trata o saber jurídico como saber local, isto é, como um conjunto de conhecimentos e habilidades técnicas que se modificam de acordo com a época e o lugar, de modo que o direito acompanha sempre o saber local. Destarte, cada sociedade possui suas regras jurídicas próprias e uma forma específica de praticar o direito e a justiça, conforme a sensibilidade jurídica que lhe é característica. Destarte, considerar o direito como saber local importa em afirmar que:

A “parte jurídica” do mundo não é simplesmente um conjunto de normas, regulamentos, princípios (...), e sim parte de uma maneira específica de imaginar a realidade. Trata-se, basicamente, não do que aconteceu, e sim do que aconteceu aos olhos do direito; e se o direito difere, de um lugar ao outro, de uma época a outra, então o que seus olhos vêem também se modifica (GEERTZ, 2013, p. 175).

No caso dos membros do Judiciário, é preciso averiguar a sensibilidade jurídica que os move a tomar determinados tipos de decisão (no caso da minha pesquisa, por exemplo, tento investigar o que levou o juiz federal Airton Portela, de Santarém, a proferir uma decisão negando os direitos territoriais indígenas dos Borari e Arapium do Rio Maró).

A sensibilidade jurídica dos juízes no Brasil é marcada, de um lado, pela vivência num sociedade de tipo capitalista, na qual o “mito da propriedade privada” (DUPRAT, 2006) possui lugar de destaque – e nessa sociedade, os juízes desfrutam de condições privilegiadas na repartição dos benefícios do regime da propriedade privada. Por outro lado, a inserção no campo jurídico também produz um tipo específico de sensibilidade jurídica, em que há forte tendência à reprodução de valores epistemológicos e verdades jurídicas consagradas no campo – aquilo que Warat (1982) chama de “senso comum teórico dos juristas”.

No que tange ao direito de propriedade, o senso comum teórico dos juristas revela-se ainda hoje muito vinculado à concepção liberal-individualista, na esteira das primeiras declarações de direitos humanos. Em artigo sobre o tema, Shiraishi Neto (2008, p. 135) analisa como essa concepção de propriedade privada é produzida e reproduzida no campo jurídico a partir dos “manuais” de Direito Civil, assinalando a persistência de posições doutrinárias que defendem “um tipo de propriedade privada absoluta, livre e desembaraçada de qualquer tipo de ônus”.

Deste modo, ao se deparar com causas judiciais referentes aos direitos territoriais indígenas, o juiz está se defrontando com valores diferentes daqueles que marcam a sociedade hegemônica. Isso porque os direitos em questão têm seu conteúdo ditado por um universo de sentido diferente da tradição liberal-individualista-burguesa. Como assinala Manuela Carneiro

da Cunha (2012), a terra não é mercadoria, mas território, condição da reprodução não só física, mas social dos povos indígenas⁷¹.

A noção de propriedade que integra o universo cultural da sociedade ocidental, de cunho privado e individualista, difere radicalmente da noção de território que possuem os povos indígenas. Segundo Duprat (2006, p. 172), é “inequívoca a diferença substancial entre a propriedade privada – espaço excludente e marcado pela nota da individualidade – e o território indígena – espaço de acolhimento, em que o indivíduo encontra-se referido aos que o cercam”. Não obstante, a mesma autora destaca que a prática judiciária tende a equiparar ambos os conceitos, revelando uma visão etnocêntrica de propriedade no seio do Poder Judiciário.

Considerando as diferentes sensibilidades jurídicas que informam as noções de terra e território entre os membros do Poder Judiciário, de um lado, e os povos indígenas, de outro, como travar um diálogo entre realidades culturais (e cognitivas) tão díspares? É possível se chegar a uma fusão de horizontes nesses casos, ou a sentença judicial sempre será expressão de uma violência simbólica?

Embora este trabalho não tenha a pretensão de responder a tais perguntas em um plano mais abrangente (pois meu objeto é uma sentença em particular), traçarei a seguir alguns comentários acerca do modo hegemônico como o Judiciário tem interpretado os direitos territoriais indígenas. Tais reflexões farão algumas remissões ao julgamento do caso Raposa Serra do Sol, devido ao caráter de generalidade que foi atribuído ao mesmo. Referida decisão, desde que foi proferida, vem influenciando as decisões de vários outros juízes no país, inclusive no caso da TI Maró, objeto desta dissertação.

3.2.4. Judiciário e Povos Indígenas

Analisar a relação entre povos indígenas e judiciário no Brasil não é tarefa fácil, devido ao imenso volume de informações a serem levadas em conta nessa análise. A judicialização de disputas envolvendo os direitos territoriais indígenas é um fenômeno marcante no período histórico inaugurado pela Constituição de 1988, como destaquei no início deste capítulo. A quantidade e diversidade de processos existentes sobre terras indígenas torna a questão extremamente complexa.

⁷¹ Em sentido similar, vale observar a noção de território expressa num texto atribuído ao Cacique Seattle, dos Estados Unidos da América, que tem sido propagada por povos indígenas de várias partes do mundo: “a terra não é nossa, nós é que somos da terra”, texto disponível na página do Grupo Permacultura da UFPA: http://www.ufpa.br/permacultura/carta_cacique.htm. Acesso em 10/07/2017.

Em tese de doutorado, Erika Macedo Moreira (2014, p. 07) leva a cabo um esforço teórico para compreender a postura que o judiciário tem assumido diante dos direitos dos povos indígenas, “considerando os 25 anos de mudança de paradigma na relação entre Estado e Povos Indígenas, inaugurada pela Constituição da República Federativa do Brasil de 1988”. Seu olhar é lançado sobre a jurisprudência do Supremo Tribunal Federal (STF), do Superior Tribunal de Justiça (STJ), do Tribunal Regional Federal da 1ª Região (TRF-1) e da Justiça Estadual de Mato Grosso do Sul⁷², considerado o período de 1º de novembro de 1988 a 1º de janeiro de 2013. As conclusões da referida autora apontam para algumas tendências gerais que me parecem importantes no presente debate.

Segundo Moreira (2015), os processos judiciais envolvendo povos indígenas estão, majoritariamente, relacionados aos conflitos de direitos coletivos territoriais. Nas ações possessórias, “há um alinhamento da magistratura no sentido de reconhecer a propriedade privada, em desconsideração do conceito jurídico de terra indígena” (MOREIRA, 2015, p. 237), o que nos remete à assertiva de Duprat (2006) de que o “mito da propriedade privada” é muito forte no imaginário dos juízes.

Assim, em nome da “segurança jurídica” e do “direito de propriedade”, a maior parte das decisões judiciais analisadas por Moreira (2015) caminha no sentido de garantir a manutenção do *status quo* (isto é, a permanência na terra dos proprietários ou possuidores não indígenas) até que o processo demarcatório de terras indígenas seja integralmente concluído pelo governo federal. Ou seja, os indígenas têm de aguardar o término do procedimento administrativo previsto no Decreto nº 1.775/1996, sobre o qual comentei no início deste capítulo, recaindo para eles o ônus da demora que normalmente acontece.

Moreira (2015) aponta ainda que, nas causas judiciais onde há um choque entre modelos antagônicos de desenvolvimento (isto é, entre o modelo tradicional dos povos indígenas e o modelo implementado pelo Estado), fica evidente o caráter autoritário do judiciário brasileiro, que faz prevalecer o “progresso nacional” em detrimento da autonomia dos povos indígenas sobre seus territórios. Assim ocorreu com a imposição de grandes empreendimentos em áreas indígenas, como a construção da Usina Hidrelétrica de Belo Monte no Rio Xingu, estado do Pará (MOREIRA, 2015).

⁷² O Mato Grosso do Sul (MS) é um estado emblemático no que tange às disputas territoriais envolvendo os povos indígenas. Os Guarani-Kaiowá do MS estão imersos numa situação de extrema violência diante do agronegócio, que conta com apoio da maior parte dos órgãos do Estado: “os conflitos fundiários são resultados de uma prática estatal pautada pela lógica desenvolvimentista agro-exportadora” (MOREIRA, 2015). Assim, as “reservas indígenas” no Mato Grosso do Sul são espaços de confinamento dos povos indígenas, o que os leva a uma situação extremamente degradante.

Com base nessa análise ampla sobre um conjunto vasto de decisões judiciais de várias instâncias, Moreira conclui o seguinte:

O significativo número de decisões analisadas demonstra que o caráter incompleto e aberto no reconhecimento de novos direitos da Constituição, durante o exercício interpretativo, fica majoritariamente preenchido por uma leitura de mundo que reproduz o estranhamento e a inferioridade, sem alcançar os valores do “outro”, das situações reais e concretas que mantêm os Povos Indígenas em uma situação desprivilegiada na estrutura econômica, material e simbólica. Limita-se, portanto, à negação e não produz a interação. Retira do judiciário a responsabilidade de contribuir com o Estado no cumprimento de seu dever em garantir aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam (MOREIRA, 2015, p. 236-237).

O diagnóstico feito pela citada autora aponta que o judiciário brasileiro continua majoritariamente atrelado aos paradigmas do tempo passado, mesmo com a mudança paradigmática inaugurada pela Constituição de 1988. No entanto, apesar do conservadorismo hegemônico, Moreira (2015) destaca o esforço de setores da magistratura (ainda minoritários) em construir decisões pautadas no reconhecimento amplo dos direitos socioculturais dos povos indígenas. Contra o conservadorismo dominante, a autora defende que o judiciário se abra aos novos pressupostos epistemológicos informados pela ideia de interculturalidade, para permitir uma “virada de valorização dos princípios da diversidade cultural e da identidade étnica, que permitem a reprodução dos modos de vida e da organização espacial diferenciada dos indígenas” (MOREIRA, 2015, p. 241).

Em linhas gerais, acredito ser possível afirmar que a pesquisa documental de Moreira (2015), resumida nas linhas acima, ratifica a hipótese que esbocei no tópico anterior, acerca da dificuldade de haver uma “fusão de horizontes” entre os membros do poder judiciário e os povos indígenas, dada a disparidade das vivências. Essa disparidade acarreta, com bastante frequência, uma dificuldade de compreender a natureza dos direitos indígenas, ao mesmo tempo em que os magistrados conferem primazia à propriedade privada, valor que está mais próximo da situação hermenêutica de tais agentes.

Não obstante, estão em curso no campo jurídico uma série de disputas sobre o significado e o alcance dos direitos territoriais indígenas, como atesta Moreira (2015). Vale dizer: em relação aos direitos indígenas, o campo jurídico não é monolítico, embora haja o predomínio de posições conservadoras que tendem a restringir o conteúdo dos direitos indígenas.

Segundo Bourdieu (2011, p. 264), a autonomia do campo jurídico é sempre relativa. Mais que isso: por possuir papel determinante na reprodução social, o campo jurídico dispõe

de uma autonomia menor do que outros campos (como o literário ou o científico): “as mudanças externas nele se retraduzem mais diretamente, e os conflitos internos são mais diretamente resolvidos pelas forças externas”.

Assim, para entender o funcionamento do campo jurídico, é preciso enxergar o conjunto de relações objetivas entre o campo jurídico e o campo do poder, bem como com o campo social em seu conjunto (BOURDIEU, 2011). Essas relações objetivas estão intimamente conectadas com as lutas internas no campo. Daí que, em relação aos direitos indígenas, há disputas interpretativas em curso no seio do judiciário que se relacionam com as disputas que ocorrem diariamente no seio da sociedade, em especial a confrontação dos direitos originários dos povos indígenas com os direitos de propriedade capitalista.

Tal disputa, em verdade, foi travada quando da elaboração do capítulo sobre “os índios” na constituinte de 1988, que resultou numa vitória concreta dos povos indígenas, mas continua a ocorrer diariamente nos tribunais do país em relação à interpretação da Constituição. Em tais disputas, os povos indígenas têm vitórias e derrotas em relação ao alcance dos seus direitos territoriais. E às vezes, vitórias e derrotas acontecem dentro de um mesmo processo, como se percebe no julgamento do caso Raposa Serra do Sol pelo STF (Petição 3.388/RR), ocorrido no ano de 2009.

A Petição 3.388 foi uma ação popular ajuizada em 2005 contra a União pelo senador da república Augusto Botelho Neto (à época, filiado ao Partido Democrático Trabalhista – PDT), pleiteando a declaração de nulidade dos atos administrativos que importaram na demarcação da Terra Indígena Raposa Serra do Sol, no Estado de Roraima, a qual é ocupada por cerca de dezenove mil indígenas dos povos Macuxi, Ingarikó, Patamona, Wapixana e Taurepang (NÓBREGA, 2011).

Além de arguir a ocorrência de vícios formais no procedimento demarcatório, o senador alegou que a demarcação comprometeria a segurança e a soberania nacionais, por se tratar de terra indígena em área de fronteira. Por outro lado, a demarcação comprometeria os legítimos interesses dos não-índios que habitam a região, a exemplo dos produtores agrícolas (STF, 2009).

Embora se tratasse inicialmente do julgamento de um caso específico, a decisão do STF na Petição 3.388/RR acabou se tornando um paradigma que passou a ser aplicado em outros casos. Luciana Nogueira Nóbrega (2011), que realizou estudo etnográfico sobre o referido julgamento, destaca que, desde antes da decisão da corte, o excesso de visibilidade do caso, tanto no meio jurídico como na imprensa, dava a impressão de que não seria apenas o

juízo de um caso específico, mas iria orientar a demarcação de todas as terras indígenas no país. Eram os direitos territoriais indígenas em julgamento.

A principal polêmica travada no caso Raposa Serra do Sol dizia respeito ao modelo de demarcação das terras indígenas. O senador Augusto Botelho Neto, autor da ação popular, questionava o “modelo contínuo” de demarcação que foi seguido pela FUNAI ao delimitar a TI Raposa Serra do Sol, no qual a Terra Indígena abarca não apenas as áreas de habitação e produção dos índios, mas todas aquelas necessárias à sua reprodução sociocultural. Contra esse modelo, Botelho Neto propunha o modelo de demarcação em “ilhas”, de modo a permitir que, entre uma aldeia indígena e outra, houvesse a posse de porções de terras por não índios.

Sob o voto do ministro relator Carlos Ayres Brito, prevaleceu o modelo contínuo de demarcação das terras indígenas:

O modelo de demarcação das terras indígenas é orientado pela ideia de continuidade. Demarcação por fronteiras vivas ou abertas em seu interior, para que se forme um perfil coletivo e se afirme a auto-suficiência econômica de toda uma comunidade usufrutuária. Modelo bem mais serviente da ideia cultural e econômica de abertura de horizontes do que de fechamento em "bolsões", "ilhas", "blocos" ou "clusters", a evitar que se dizime o espírito pela eliminação progressiva dos elementos de uma dada cultura (etnocídio) (STF, 2009).

Destarte, ao julgar o caso, o STF reconheceu que “os índios têm direitos exclusivos sobre as terras que tradicionalmente ocupam, e não somente sobre o lugar em que moram” (DALLARI, 2018, p. 271). Na mesma decisão, a Corte ratificou também outro importante aspecto dos direitos territoriais indígenas: o caráter originário. Em se tratando de direitos originários, como aduz o artigo 231 da Constituição, não são criados pelo Estado, mas sim reconhecidos por ele: trata-se de “um direito mais antigo do que qualquer outro, de maneira a preponderar sobre pretensos direitos adquiridos, mesmo os materializados em escrituras públicas ou títulos de legitimação de posse em favor de não-índios” (STF, 2009).

Todavia, o julgamento do caso Raposa Serra do Sol não consagrou apenas vitórias aos povos indígenas, mas também uma série de restrições, entendidas por vários autores e ativistas do campo indigenista como derrotas. Yamada e Villares (2010), por exemplo, caracterizam o julgamento como uma *vitória de pirro* dos povos indígenas, pois o STF ratificou a demarcação em formato contínuo da TI Raposa Serra do Sol, mas impôs um conjunto de 19 condicionantes que limitam de forma contundente o exercício dos direitos territoriais indígenas. Estas

limitações, chamadas pela Corte de “salvaguardas institucionais”, foram incluídas no acórdão a partir do voto-vista do Ministro Menezes Direito (STF, 2009, pp. 359-418)⁷³.

Dentre as 19 condicionantes, Yamada e Villares (2010) destacam que, em especial, as de número 5, 6, 7 e 11 representam uma regressão da política indigenista ao Século XIX. Em tais condicionantes, ficou expressamente indicada a desnecessidade de consulta aos povos indígenas em assuntos de uso e gestão de suas terras tradicionais, caso haja interesses de “caráter nacional”. A condicionante 5, por exemplo, autoriza a instalação de bases militares, a expansão da malha viária, a exploração de alternativas energéticas de cunho estratégico e o resguardo das riquezas de cunho estratégico a critério dos órgãos competentes, independentemente de consulta a comunidades indígenas envolvidas e à Funai (STF, 2009).

Outra condicionante particularmente grave, no meu entender, é a de número 17, que proíbe a ampliação de terra indígena já demarcada, pois tal restrição desconsidera duas questões fáticas cruciais: a) a existência de terras indígenas, demarcadas antes de 1988, no formato de pequenas “reservas”, como se vê no Mato Grosso do Sul, que promovem um verdadeiro confinamento dos indígenas. Nesses casos, “ampliar” a terra indígena equivale, na verdade, a adequar os limites do território aos parâmetros do artigo 231 da Constituição; b) a dinâmica de crescimento demográfico que se verifica em grupos indígenas de várias partes do Brasil, atestada por dados estatísticos oficiais (IBGE, 2012). Com a condicionante nº 17, os grupos indígenas que possuem um ritmo acelerado de crescimento populacional podem se ver diante de um confinamento territorial, em médio ou longo prazo⁷⁴.

Para além das 19 condicionantes sustentadas pelo ministro Menezes Direito, a parte principal do acórdão do STF referente à Petição 3388/RR, baseada no voto do ministro Ayres Brito, impôs também uma dura restrição aos direitos territoriais indígenas: a tese do “marco temporal”. Sobre essa questão, vale transcrever um trecho do referido voto:

Aqui, é preciso ver que a nossa Lei Maior trabalhou com data certa: a data da promulgação dela própria (5 de outubro de 1988) como insubstituível referencial para o reconhecimento, aos índios, "dos direitos sobre as terras que tradicionalmente ocupam". Terras que tradicionalmente ocupam, atente-se, e não aquelas que venham a ocupar. Tampouco as terras já ocupadas em outras épocas, mas sem continuidade

⁷³ Segundo Yamada e Villares (2010), o ministro Menezes Direito estava ciente de que um voto contrário à demarcação contínua da Terra Indígena Raposa Serra do Sol não seria bem recebido pelos seus pares no STF. Daí que, ao invés de se opor à demarcação, ele propôs as 19 condicionantes – ou ressalvas – às demarcações de terras indígenas, que foram aceitas pela quase unanimidade dos ministros: “O único veementemente contrário às ressalvas foi o ministro Joaquim Barbosa, votando pela total improcedência da ação” (p. 147).

⁷⁴ Na minha visita à TI Maró, em setembro de 2017, ouvi das lideranças dos Borari e Arapium a preocupação com essa proibição de ampliação do tamanho das terras indígenas. Havendo muitas crianças no território, a preocupação com o futuro aparece como uma questão importante: “Hoje, os 42 mil hectares dá pra gente viver. Mas e daqui a 10 anos, 20 anos? Quando essa menina estiver adulta.. Como será?” – questionou Dadá Borari, segundo cacique da aldeia de Novo Lugar.

suficiente para alcançar o marco objetivo do dia 5 de outubro de 1988. (...) É exprimir: a data de verificação do fato em si da ocupação fundiária é o dia 5 de outubro de 1988, e nenhum outro. Com o que se evita, a um só tempo: a) a fraude da subitânea proliferação de aldeias, inclusive mediante o recrutamento de índios de outras regiões do Brasil, quando não de outros países vizinhos, sob o único propósito de artificializar a expansão dos lindes da demarcação; b) a violência da expulsão de índios para descaracterizar a tradicionalidade da posse das suas terras, à data da vigente Constituição (STF, 2009, p. 295-296).

A tese do marco temporal, aprovada pelo STF a partir do posicionamento do ministro Ayres Brito, tem sido duramente criticada pelo movimento indígena⁷⁵ e pelos seus aliados, por permitir a perpetuação de injustiças e violências históricas contra os povos indígenas. Cavalcante (2016, p. 16), por exemplo, afirma que o critério do marco temporal é a-histórico, porque ignora “os processos históricos ocorridos ao longo de cinco séculos de colonização, por meio dos quais vários grupos indígenas foram expulsos de suas terras de ocupação tradicional”. Acrescento que o marco temporal é a-histórico por ignorar a própria História do Direito no Brasil, pois, como frisei no início deste capítulo, desde 1934 os direitos territoriais indígenas possuem estatura constitucional em nosso país.

Pádua Fernandes (2017), por sua vez, assinala que a tese do marco temporal significa a legitimação de genocídios e etnocídios perpetrados pelo Estado brasileiro, sobretudo na ditadura militar, quando houve casos graves de espoliação das terras indígenas, através de remoções forçadas e execuções físicas. O reconhecimento desses crimes pela Comissão Nacional da Verdade, no ano de 2014, deveria levar à reparação das vítimas com a demarcação, a desintrusão e recuperação ambiental de suas terras (FERNANDES, 2017). Todavia, o STF caminhou na direção oposta, impondo o marco temporal como referencial rígido para a demarcação das terras indígenas.

Por outro lado, a tese do marco temporal ignora a dinâmica de processos históricos recentes que culminaram na constituição de novos territórios, vários deles resultantes de retomadas de terras pelos povos indígenas (os quais, sem dúvida, ficaram mais conscientes de seus direitos após a CF de 1988). Em seu voto, Ayres Brito afirmou que o marco temporal evitaria a “fraude da subitânea proliferação de aldeias” (STF, 2009), mas, na prática, o verdadeiro resultado dessa tese é impedir o direito ao território de povos que foram espoliados pelo Estado e pelos detentores do poder econômico em período anterior a 5 de outubro de 1988. Nesse sentido, considero correta a avaliação de Yamada e Villares (2010, p. 151-152):

⁷⁵ Uma palavra de ordem que ganhou destaque nos discursos de lideranças indígenas é “Nossa história não começa em 1988!”, para refutar o marco temporal. Nesse sentido: <https://www.socioambiental.org/pt-br/noticias-socioambientais/nossa-historia-nao-comeca-em-1988-marco-temporal-nao>. Acesso em 18/04/2018.

Ao se fixar a data da promulgação da Constituição de 1988 de forma arbitrária, embora com certo simbolismo, concede-se um caráter quase divino à Constituição. Desconsidera-se o valor do Estatuto do Índio, sua historicidade e sua carga de tradicionalidade positiva, e soberbamente diminui-se o valor do passado indigenista brasileiro. Se interpretada de modo cabal a Constituição vira a algoz dos direitos dos povos indígenas, pois, impermeável a qualquer possibilidade de remissão das falhas históricas do indigenismo brasileiro e das injustiças perpetradas contra os índios. Deixa de ser possível analisar situações como aquelas em que comunidades indígenas foram removidas por convencimento das autoridades governamentais ou que fugiram da simples aproximação do homem branco ou de outros grupos indígenas, como acontece ainda hoje com muitos grupos autônomos. A própria Constituição democrática trouxe a muitos povos a consciência de seus direitos e a possibilidade da reivindicação de terras consideradas tradicionais, inclusive em razão do surgimento de organizações indígenas aptas e livres que puderam contestar os muitos casos de espoliação de terras indígenas ao longo do século 20.

Em suma, ao julgar a Petição 3388, o STF ratificou os atos administrativos de demarcação da TI Raposa Serra do Sol, mas impôs uma série de restrições aos direitos territoriais das comunidades indígenas. Essas restrições foram enunciadas pela corte como se tivessem um caráter geral, e desde então vêm sendo aplicadas pelo judiciário em processos referentes a outras terras indígenas.

Aprofundando o retrocesso, a Advocacia Geral da União (AGU) publicou, em 20 de julho de 2017, o Parecer nº 001/2017, que determina à administração pública federal que observe e dê efetivo cumprimento à decisão do STF no julgamento da PET nº 3388/RR, que fixou as “salvaguardas institucionais às terras indígenas”, aplicando esse entendimento a todos os processos de demarcação em andamento (AGU, 2017). Assim, a tese do marco temporal e as 19 condicionantes passam a vincular também os processos administrativos de demarcação das terras indígenas.

A generalização das condicionantes, que foi iniciada pelo STF e aprofundada pela AGU, caminha no sentido daquilo que Boaventura de Sousa Santos (2011) chama de contrarrevolução jurídica, isto é, a neutralização, pela via judicial, de avanços democráticos conquistados pela luta política. As contradições visíveis nas condicionantes revelam “o espírito discriminatório que se sobrepõe ao ideal constitucional do pluralismo democrático” (YAMADA e VILLARES, 2010, p. 149).

Esse espírito discriminatório leva o judiciário a ser refratário às mudanças operadas não apenas no nível constitucional, mas principalmente no plano do Direito Internacional dos Direitos Humanos. Assim, os magistrados tendem a olhar com desconfiança, ou mesmo com hostilidade, para a Convenção 169 da OIT, de 1989, e para a Declaração das Nações Unidas sobre os Povos Indígenas, de 2007. Esse sentimento ficou claro no próprio voto de Ayres Brito no caso Raposa Serra do Sol:

Em tema de índios, não há espaço constitucional para se falar de *pólis*, território, poder político, personalidade geográfica (...) O que de pronto nos leva a, pessoalmente, estranhar o fato de agentes públicos brasileiros aderirem, formalmente, aos termos da recente “Declaração das Nações Unidas Sobre os Direitos dos Povos Indígenas”, porquanto são termos afirmativos de um suposto direito à autodeterminação política, a ser “exercido em conformidade com o direito internacional”. Declaração, essa, de que os índios nem sequer precisam para ver a sua dignidade individual e coletiva juridicamente positivada, pois o nosso Magno Texto Federal os protege por um modo tão próprio quanto na medida certa (STF, 2009, p. 280-281).

Neste trecho, salta aos olhos um traço marcante da sensibilidade jurídica dos magistrados brasileiros: o provincianismo constitucional (FERNANDES, 2017), isto é, o desprezo pelas normas internacionais de direitos humanos, associado a um apego apaixonado pela legislação nacional. Característica que não é exclusiva de Ayres Brito ou do STF, mas comum à magistratura nacional: ao analisar um conjunto significativo de decisões judiciais de diferentes instâncias, Moreira (2015) observou o distanciamento entre as práticas judiciárias e as normas e princípios da CF/88 do direito internacional, como a Convenção 169 da OIT e a Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos Povos Indígenas.

De todo modo, considero que o caso Raposa Serra do Sol é emblemático por demonstrar que estão em curso tensões e disputas dentro do campo judicial em relação à interpretação dos direitos territoriais indígenas.

No próximo capítulo deste trabalho, tratarei de outro caso emblemático, que, embora tenha sido julgado por um órgão judicial de primeira instância, ganhou repercussão nacional devido ao tipo de interpretação dos direitos indígenas empreendida pelo juiz da causa: o processo acerca da TI Maró, em Santarém, Pará.

4. O PROCESSO JUDICIAL SOBRE A TERRA INDÍGENA MARÓ: CRÍTICA HERMENÊUTICA À SENTENÇA DA JUSTIÇA FEDERAL DE SANTARÉM

O presente capítulo, ponto de culminância desta dissertação, é dedicado à análise etnográfica de duas ações que tramitaram na Justiça Federal, Subseção de Santarém: a ação civil pública nº 2010.39.02.000249-0, proposta pelo Ministério Público Federal (MPF), e a ação anulatória nº 2091-80.2010.4.01.3902, proposta por sete associações agroextrativistas da Gleba Nova Olinda. As duas ações foram protocoladas no ano de 2010, e têm como objeto a demarcação da Terra Indígena (TI) Maró.

Meus esforços neste capítulo estarão concentrados em fazer uma descrição densa dos discursos produzidos nos dois processos acima citados, com ênfase no discurso contido na sentença do juiz federal Airton Portela, que julgou conjuntamente as duas ações. Meu objetivo é compreender quais os pressupostos e caminhos utilizados pelo juiz para formar e expressar sua convicção acerca da demarcação da TI Maró, que culminou na declaração de que não se trata de uma terra indígena. Como podemos entender o tipo de sensibilidade jurídica que está por detrás dessa sentença?

Como o próprio título do capítulo indica, a descrição densa da sentença está associada a uma crítica hermenêutica do discurso do juiz Airton Portela, problematizando a forma como ele interpretou os fatos envolvidos no processo e a própria legislação acerca dos direitos territoriais indígenas. *Crítica hermenêutica* é uma expressão que tomo emprestado do jurista Lenio Streck (2016), para quem a decisão jurídica não pode ser entendida como discricionária, devendo expressar um processo de compreensão intersubjetivo referenciado no Direito.

Em sua *Crítica Hermenêutica do Direito*, Streck (2009) postula que, no Estado Democrático de Direito, os cidadãos têm direito à obtenção de respostas corretas, isto é, decisões adequadas à Constituição: “a decisão (resposta) estará adequada na medida em que for respeitada a autonomia do direito (produzido democraticamente), evitada a discricionariedade e respeitada a coerência e integridade do direito, a partir de uma detalhada fundamentação” (STRECK, 2009, p. 546).

Em outros termos, em um Estado Democrático de Direito, as decisões jurídicas não podem espelhar vontades individuais, mas sim o direito construído pela comum-idade (STRECK, 2016). Ao se abrir à alteridade dos textos legais vigentes, o intérprete deve perseguir a “resposta hermeneuticamente adequada à Constituição” (STRECK, 2009), isto é, a resposta correta, aquela que está em consonância com a legislação democraticamente construída.

A ideia de uma *crítica hermenêutica* pode gerar algum estranhamento em quem conhece as polêmicas travadas na segunda metade do Século XX entre os expoentes da hermenêutica filosófica e alguns autores da chamada “teoria crítica”. O ponto alto desse debate certamente foi o diálogo entre Habermas e Gadamer⁷⁶, cujos aspectos centrais são descritos por Streck (1999, p. 190) nos seguintes termos:

[...] a *filosofia hermenêutica* (método hermenêutico) procura mediar a tradição e dirigir-se, conseqüentemente, ao passado, no esforço de determinar a sua importância para o presente; a *hermenêutica crítica* (método dialético) está virada para o futuro e para a realidade em mudança, em vez da sua mera interpretação. Assim, a primeira assenta sua base de sustentação na existência de um “consenso de apoio” dado pela e através da linguagem; os novos conhecimentos são adquiridos com base nos preconceitos que se submetem aos processos de aprendizagem durante a “fusão de horizontes”. Este elemento transcendental encontra o seu correlativo na função desempenhada pelos “interesses” e “valores” estabelecidos pela comunicação; o “interesse emancipador”, por exemplo, está subjacente à crítica do presente e à antecipação de uma sociedade livre. Já a hermenêutica crítica é caracterizada pelo uso de diretrizes formais, isto é, pela ideia reguladora de um verdadeiro consenso.

Streck (1999) finaliza, porém, afirmando que “as convergências entre Gadamer e Habermas são, com certeza, muitos maiores que suas diferenciações”, e reconhece ter chegado a essa compreensão por influência de Paul Ricoeur, certamente um dos maiores expoentes da hermenêutica filosófica. No livro “Hermenêutica e Ideologias”, Ricoeur (2013) atua como um verdadeiro mediador entre a perspectiva habermasiana de “crítica das ideologias” e a perspectiva gadameriana de uma “hermenêutica das tradições”.

A crítica das ideologias, tal como a encara Ricoeur (2013), busca decifrar, a partir de um método rigoroso, o fenômeno da distorção da linguagem, que está a serviço da dominação. O foco está em desvelar as ideologias como mecanismo de dissimulação das relações de força a serviço dos interesses hegemônicos, para, no seu lugar, construir uma verdadeira liberdade comunicativa que permita a busca de consensos racionais (HABERMAS, 2013). A hermenêutica das tradições, por outro lado, está assentada no caráter ontológico da interpretação humana. Busca-se compreender como a vivência e os preconceitos fornecem as estruturas prévias de compreensão que permitem ao sujeito se comunicar com o mundo.

Longe de tentar fundir ecleticamente as duas correntes filosóficas, Ricoeur (2013) propõe, na verdade, a concretização do gesto hermenêutico fundamental, que é a abertura para

⁷⁶ Um bom resumo do debate entre Habermas e Gadamer pode ser lido em Schmidt (2013) e Ricoeur (2013). Não pretendo reproduzir os principais aspectos da polêmica, pois isso exigiria um esforço analítico que ultrapassa os limites e objetivos deste trabalho. Na realidade, pretendo apenas trabalhar com a conclusão a que chegam Streck (1999) e o próprio Ricoeur (2013), de que a *consciência hermenêutica* pode conviver e ser enriquecida no diálogo com a *consciência crítica*.

a opinião do outro, rumo a uma fusão de horizontes (ainda que parcial e precária). Assim, o passo importante é que cada corrente leve a sério a pretensão de verdade contida nas formulações teóricas da outra:

O gesto da hermenêutica é um gesto humilde de reconhecimento das condições históricas a que está submetida toda compreensão humana sob o regime da finitude. O da crítica das ideologias é um gesto altivo de desafio, dirigido contra distorções da comunicação humana. Pelo primeiro, insiro-me no devir histórico ao qual estou consciente de pertencer; pelo segundo, oponho ao estado atual da comunicação humana falsificada a ideia de uma libertação da palavra, de uma libertação essencialmente política, guiada pela ideia-limite da comunicação sem limite nem entraves.

Meu intuito não é o de fundir a hermenêutica das tradições e a crítica das ideologias num supersistema que as englobaria. Como disse desde o início, cada uma fala de um lugar diferente. E é isso que realmente ocorre. Todavia, pode ser exigido que cada uma delas reconheça a outra não como uma opção estranha e puramente adversa, mas como uma formulação, a seu modo, de uma reivindicação legítima (RICOEUR, 2013, p. 142).

Ao fim e ao cabo, tanto a hermenêutica gadameriana contém elementos fortemente críticos, como a crítica das ideologias de Habermas opera também com um instrumental hermenêutico (STRECK, 1999). Daí que Streck (2016) elabora a proposta de uma Crítica Hermenêutica do Direito, que consiste numa matriz teórica de análise do fenômeno jurídico em que se combinam a abordagem analítica e a abordagem hermenêutica, com predomínio desta última.

Inspirado nessa proposta de Streck, busco fazer neste trabalho uma análise do caso Maró, sobretudo da sentença do juiz federal de Santarém, ancorado na abordagem hermenêutica (filosofia gadameriana, sobretudo), sem abandonar a perspectiva da crítica. Compreender o sentido do texto não impede que se critique aspectos do mesmo: esses são os dois esforços a que me proponho neste capítulo.

Feitas essas considerações de caráter teórico-metodológico (que complementam, na verdade, a explicitação da metodologia deste trabalho feita na introdução), passemos então à análise do caso Maró.

4.1. O DEBATE PROCESSUAL: UM OLHAR SOBRE OS DISCURSOS DAS PARTES ENVOLVIDAS NO CONFLITO.

A reivindicação dos Borari e Arapium pela demarcação de um território indígena às margens do Rio Maró se iniciou nos anos 2000. É possível afirmar, de forma esquemática, que o ano de 2003 marca a “adesão” dos Borari da aldeia de Novo Lugar ao movimento indígena

do Baixo Tapajós. Em seguida, os moradores de Cachoeira do Maró e São José III, respectivamente, resolveram afirmar a sua identidade indígena, reivindicando-se como pertencentes ao povo Arapium. Sobre esse processo de afirmação étnica e sua cronologia, remeto o leitor à parte final do primeiro capítulo desta dissertação.

Desde os seus primeiros passos, a reivindicação territorial das três aldeias contou com o apoio do MPF, que atuou como mediador entre os indígenas e os órgãos públicos, sobretudo a FUNAI. Fruto desse diálogo, no ano de 2004, a FUNAI instaurou o processo administrativo para o reconhecimento e demarcação da TI Maró, tendo como primeiro passo um relatório preliminar da antropóloga Karina Soares Canêdo, em março daquele ano (FUNAI, 2011a).

Não obstante, apenas em 2008 o órgão indigenista constituiu um Grupo de Trabalho (GT) Interdisciplinar para identificação e delimitação do território dos Borari e Arapium, por meio da Portaria FUNAI nº 775, de 04 de julho de 2008. O GT foi coordenado pela antropóloga Geórgia da Silva, sendo composto também por Everton Pereira, antropólogo-colaborador, por Priscila F. Lopes, doutora em ecologia social, e por Marcel P. Esteves, geógrafo (FUNAI, 2011a). Sua incumbência foi de realizar os estudos de natureza etno-histórica, antropológica e ambiental para o reconhecimento da TI Maró.

A morosidade do processo demarcatório conduzido pela FUNAI (que não é uma exclusividade do caso Maró) levou os Borari e Arapium à adoção de diferentes estratégias de luta, como frisei no primeiro capítulo, dentre elas duas atividades de autodemarcação territorial, uma em 2005, outra em 2007, assim como o fechamento do Rio Arapiuns no ano de 2009. Além da ação direta, os indígenas mantiveram diálogo constante com o MPF, em busca de agilidade no procedimento demarcatório.

A primeira ação judicial do caso Maró é fruto desse diálogo entre os indígenas e o MPF, conforme demonstrarei a seguir.

4.1.1. Ministério Público versus FUNAI: a primeira ação judicial

Em 11 de março de 2010, o Procurador da República Cláudio Henrique Dias ajuizou uma Ação Civil Pública (ACP) com pedido de liminar contra a FUNAI, com o objetivo de obrigá-la a publicar no Diário Oficial da União (DOU) o resumo do Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação (RCID) da TI Maró – processo registrado sob o número 2010.39.02.000249-0 (MPF, 2010a).

Em verdade, antes de ajuizar a ACP, o MPF enviou à FUNAI a Recomendação MPF/STM nº 08, de 29 de outubro de 2009⁷⁷, tentando persuadir o órgão indigenista a conferir celeridade ao processo demarcatório, sobretudo na análise e publicação do Relatório de Identificação produzido pelo GT coordenado por Geórgia da Silva. A primeira versão do RCID foi entregue pelo GT em 31/07/2009, sendo que a Coordenação Geral de Identificação e Delimitação (CGID) da FUNAI indicou a necessidade de alguns ajustes de forma e de conteúdo no Relatório (FUNAI, 2009). Tais ajustes foram feitos, e Geórgia da Silva encaminhou a versão final do Relatório à CGID em 10/01/2010 (MPF, 2010a).

Deste modo, em 11 de março de 2010, quando o MPF ajuizou a ACP contra a FUNAI, havia já um lapso temporal razoável para a finalização da análise do RCID. Em sua ação, o MPF frisou a necessidade e urgência na publicação do Relatório da TI Maró, para proteger os direitos territoriais indígenas e, também, para resolver a situação de conflito e instabilidade que havia se instalado na Gleba Nova Olinda⁷⁸. Segundo o MPF (2010a), a indicação precisa das dimensões da TI Maró (que é feita pelo RCID) mostrava-se necessária para garantir a segurança jurídica dos indígenas e dos demais sujeitos envolvidos no conflito territorial.

Do ponto de vista jurídico, o MPF fundamentou a sua postulação nos prazos e procedimentos previstos no Decreto nº 1.775/1996. Segundo o MPF, a FUNAI havia descumprido os seguintes prazos: a) 50 dias para elaboração do RCID pelo Grupo Técnico (definido na Portaria FUNAI nº 775, de 04 de julho de 2008); e b) o prazo de 15 dias para publicação do resumo do RCID no Diário Oficial da União (definido no Decreto nº 1.775/1996).

Com base nessas razões, o MPF pleiteou à Justiça Federal a concessão de uma medida liminar “a fim de que a parte ré seja compelida a promover a publicação no DOU do resumo do RCID da Terra Indígena Maró, num prazo máximo de 15 (quinze) dias” (MPF, 2010a, p. 16).

A referida petição, contando com 16 laudas, é um documento técnico sucinto e objetivo, que não discute o mérito da demarcação da TI Maró, e muito menos os aspectos antropológicos acerca do reconhecimento dos povos Borari e Arapium. A argumentação do MPF se pauta única e exclusivamente nos aspectos jurídicos da demarcação de terras indígenas, sobretudo nos prazos previstos no Decreto 1.775/1996, que não teriam sido cumpridos pela FUNAI. Percebo que as questões extrajurídicas que foram mencionadas na peça (como o acirramento do conflito na Gleba Nova Olinda) tiveram como único propósito sensibilizar o

⁷⁷ Uma “Recomendação” é um documento emitido pelo Ministério Público com caráter persuasivo, em geral endereçado aos órgãos públicos, mas não possui o caráter vinculante, compulsório, de uma ordem judicial.

⁷⁸ Em sua peça, o Procurador da República Cláudio Henrique Dias menciona o episódio do fechamento do Rio Arapiuns e a queima das duas balsas de madeira, no ano de 2009, como eventos que acirraram os conflitos na Gleba Nova Olinda.

juiz da causa sobre a urgência na apreciação do pedido de liminar. O cerne da ACP foi o aspecto procedimental da demarcação da TI Maró.

A Justiça Federal em Santarém é composta por duas varas, sendo que a ACP do Ministério Público foi distribuída, por sorteio, para a Segunda Vara Federal de Santarém, que à época era titularizada pelo juiz Francisco de Assis Garcês Castro Junior. Como costuma ocorrer nesse tipo de demanda, antes de apreciar o pedido de liminar do MPF, o referido magistrado resolveu ouvir a FUNAI.

A FUNAI se manifestou no processo, em peça datada de 03 de maio de 2010, alegando, de forma muito sucinta, que a versão final do RCID da TI Maró foi recebida pelo setor competente da FUNAI em 21 de janeiro de 2010, “e está sendo analisada pela coordenadora de antropologia desta Fundação” (FUNAI, 2010). Todavia, reconheceu que os estudos fundiários e cartográficos, necessários no processo de demarcação, só seriam realizados em junho de 2010.

Com o posicionamento das duas partes do processo (MPF e FUNAI), o juiz da causa já possuía informações suficientes para decidir sobre o pedido de liminar. Todavia, em 18/06/2010, um conjunto de seis associações⁷⁹ protocolou uma petição nos autos, contestando a postulação do MPF, através da arguição de nulidade na demarcação da TI Maró. Tais associações afirmaram ser representantes de comunidades tradicionais da Gleba Nova Olinda cujas terras seriam afetadas pela demarcação da TI Maró, por isso deveriam constar no polo passivo do processo.

A aparição das associações no processo provocou “tumulto processual”, pois, antes de apreciar o pedido de liminar, o juiz solicitou que o MPF se manifestasse sobre o pedido de ingresso das associações no polo passivo. Em 09/09/2010, o MPF (2010b) se posicionou pela ilegitimidade passiva das seis associações, requerendo o indeferimento do ingresso no feito.

Destarte, em 27/05/2011 (mais de um ano depois do início do processo) o juiz federal Francisco de Assis Garcês Castro Junior proferiu a primeira decisão judicial sobre o caso Maró. Em primeiro lugar, indeferiu o pedido de ingresso no feito das seis associações comunitárias, afirmando que “as alegações das associações são meras suposições, tendo em vista que a terra ainda não foi delimitada” (BRASIL-JF, 2011). Ou seja: como a TI Maró não havia sido

⁷⁹ As seis associações são: a) Associação Intercomunitária de Trabalhadores Agroextrativistas das Comunidades de Prainha e Vista Alegre do Rio Maró (AINORMA); b) Associação dos Moradores da Comunidade Fé em Deus Agroflorestal e Extrativista da Gleba Nova Olinda (ASCOMFE); c) Associação dos Moradores da Comunidade Sempre Serve Agroflorestal e Extrativista (ASSERVE); d) Associação dos Moradores da Comunidade Repartimento Agroflorestal e Extrativista (AMREP); e) Associação dos Moradores da Comunidade Vista Alegre Parintins Agroflorestal e Extrativista (AMOVIT); e f) Associação dos Moradores da Comunidade dos Parentes, Agroflorestal e Extrativista (ASMOCOP). Todas elas (e mais uma associação) assinaram a ação anulatória contra a TI Maró, da qual tratarei no tópico seguinte.

delimitada pela FUNAI, era inviável no momento verificar se havia sobreposição da terra indígena com as áreas ocupadas pelas comunidades não-indígenas. Em segundo lugar, entendendo que a demora da FUNAI na conclusão do Relatório gerava insegurança jurídica na área, o juiz acatou o pedido de liminar formulado pelo MPF, nos seguintes termos:

Concedo a liminar pleiteada e determino que a ré promova a publicação no Diário Oficial da União e no Diário Oficial do Pará do Resumo do Relatório de Identificação e Delimitação da Terra Indígena Maró. (...) Para que não se alegue que o prazo é insuficiente, fixo o prazo de 30 (trinta) dias (BRASIL-JF, 2011).

A FUNAI foi comunicada da decisão no dia 01/06/2011, sendo que o Presidente do órgão publicou, no Diário Oficial da União do dia 10/10/2011, o Resumo do RCID da TI Maró. Como apontei no primeiro capítulo deste trabalho, o RCID reconheceu e delimitou como terra indígena uma área de 42.373 hectares, habitada por 239 pessoas (FUNAI, 2011a). A partir de então, a disputa territorial na Gleba Nova Olinda ganhou novos contornos: por um lado os Borari e Arapium passaram a contar com um documento oficial do Governo Federal reconhecendo o seu território, e, por outro lado, os demais atores sociais da Gleba Nova Olinda passaram a conhecer com exatidão os limites da TI Maró.

Todavia, precisamos voltar ao ano de 2010 para entender mais um componente da disputa judicial envolvendo a TI Maró.

4.1.2. Associações comunitárias contra FUNAI e indígenas: a segunda ação judicial

Em 21/06/2010, foi protocolada na Justiça Federal, Subseção de Santarém, uma “Ação de anulação de processo administrativo, c/c declaratória de inexistência de etnia e posse indígena, com pedido de antecipação de tutela” (AINORMA, 2010)⁸⁰, que chamarei, de agora em diante, simplesmente de “ação anulatória”, assinada por sete associações agroextrativistas da Gleba Nova Olinda. No polo passivo estão a União, a FUNAI e Odair José Souza Alves (Dadá Borari). A ação foi registrada com o número 2091-80.2010.4.01.3902, sendo direcionada, por prevenção⁸¹, ao juiz da 2ª Vara Federal de Santarém. Interessante notar que essa ação tem basicamente o mesmo conteúdo da contestação apresentada nos autos da ACP do MPF.

⁸⁰ Para facilitar a leitura, citarei a ação anulatória através da referência “AINORMA, 2010”, que é a sigla da primeira associação agroextrativista que a assina, sem perder de vista que são ao todo sete associações.

⁸¹ Prevenção é um instituto do Direito Processual Civil, que funciona como “mecanismo de integração em casos de conexão” (DIDIER JR, 2010, p. 166), de modo que duas causas conexas (isto é, que possuem objetos comuns) são reunidas para julgamento por um mesmo juiz.

No polo ativo da referida ação, estão: a) Associação Intercomunitária de Trabalhadores Agroextrativistas das Comunidades de Prainha e Vista Alegre do Rio Maró (AINORMA); b) Associação Intercomunitária de Moradores e Trabalhadores Rurais e Agroextrativistas das Comunidades de São Luiz, São Francisco, São Raimundo e Novo Paraíso (AMGLO); c) Associação dos Moradores da Comunidade Fé em Deus Agroflorestal e Extrativista da Gleba Nova Olinda (ASCOMFE); d) Associação dos Moradores da Comunidade Sempre Serve Agroflorestal e Extrativista (ASSERVE); e) Associação dos Moradores da Comunidade Repartimento Agroflorestal e Extrativista (AMREP); f) Associação dos Moradores da Comunidade Vista Alegre Parintins Agroflorestal e Extrativista (AMOVIT); e g) Associação dos Moradores da Comunidade dos Parentes, Agroflorestal e Extrativista (ASMOCOP)⁸².

Diferentemente da ACP do MPF, a ação anulatória das associações comunitárias (AINORMA, 2010) é extensa: são 69 laudas, onde se lê não apenas argumentos técnico-jurídicos, mas sobretudo questões extrajurídicas que são levantadas pelo advogado das associações para se contrapor à demarcação da TI Maró. Antes de analisar o conteúdo dessa ação, tecerei alguns comentários sobre as associações agroextrativistas que a assinam, e sobre o advogado que as representa no processo (Talisman Moraes).

As associações autoras da ação anulatória representam comunidades da Gleba Nova Olinda I, que se encontram no entorno da TI Maró. A título de exemplo, a Comunidade “Fé em Deus”, representada em juízo pela ASCOMFE, é vizinha da aldeia de Novo Lugar, do povo Borari. O deslocamento entre as duas localidades, através de pequenas embarcações (bajaras), dura cerca de trinta minutos.

Apesar de representarem agrupamentos humanos há muito tempo presentes na Gleba Nova Olinda, a fundação das sete associações é recente, e foi realizada em datas próximas à do ajuizamento da ação anulatória (21/06/2010). A AINORMA e a AMGLO foram fundadas em Setembro de 2008, ao passo que as demais associações foram fundadas todas em Novembro de 2009, conforme consulta ao Cadastro Nacional de Pessoas Jurídicas (CNPJ) disponível no site da Receita Federal. Destarte, considerando a data de ajuizamento da ação anulatória, cinco das sete associações haviam sido fundadas há apenas sete meses.

Notei também que tanto a AINORMA como a AMGLO têm como atividade secundária a “extração de madeira em florestas nativas”, conforme consta no CNPJ das mesmas, ao passo que o registro no CNPJ das demais associações não fazem menção a tal atividade, indicando apenas “Atividades associativas não especificadas anteriormente”.

⁸² Trata-se do mesmo grupo de associações que tentou ingressar na ACP do MPF, analisada no tópico anterior, exceto a AMGLO, que assinou apenas a ação anulatória.

O advogado que assina a ação anulatória é Talisman Moraes⁸³, sobre o qual também é necessário tecer alguns comentários. Seu escritório profissional é situado no Município de Ananindeua, vizinho da capital do Pará, Belém. Sobre sua vida profissional, o MPF levou ao processo a informação de que Talisman Moraes atua também como advogado de diversos empreendimentos madeireiros na Gleba Nova Olinda (MPF, 2010b).

Com efeito, o MPF levou aos autos a Procuração de duas empresas madeireiras que possuem projetos de manejo florestal na Gleba Nova Olinda: a Rondonbel Indústria e Comércio de Madeiras LTDA e a M 200 Madeiras LTDA, datadas de 29/10/2009 e 02/11/2009, respectivamente. Nas duas procurações, consta como primeiro advogado das empresas o senhor Talisman Moraes. Por outro lado, Talisman Moraes assina uma representação da empresa Rondonbel endereçada ao próprio MPF, em 12/11/2009, referente ao episódio da queima das balsas no Rio Arapiuns (RONDONBEL, 2009).

Longe de ser uma coincidência, o MPF (2010b, p. 127) é categórico ao afirmar que “as associações em tela estão apenas sendo manipuladas pelo setor madeireiro”. De todo modo, não há nenhuma empresa atuando oficialmente no processo. O questionamento à demarcação da TI Maró é formalmente feito em nome das associações agroextrativistas.

Sobre o conteúdo da ação anulatória (AINORMA, 2010), notei, desde a primeira página, um tom belicoso que é incomum nos processos judiciais. Embora seja frequente o acirramento do tom de debate em questões socioambientais na Amazônia, quando se trata de um debate juridicamente regulado dentro de um processo judicial, em geral o tom utilizado pelas partes é mais sereno e formal. Não é o caso da ação anulatória, na qual o tom é de guerra. Vamos à peça.

O advogado das associações inicia sua peça chamando atenção do Juiz para uma “seríssima questão, envolvendo interesses escusos de uma comunidade que se quer identificar como grupo indígena a partir de falsidades ideológicas contundentes, visando usufruir benefícios de direitos e prerrogativas só atribuídas àqueles que efetivamente são silvícolas” (AINORMA, 2010, p. 4). A comunidade em questão é Novo Lugar, dos Borari, que, segundo Talisman Moraes, teria influenciado as comunidades Cachoeira do Maró e São José III a também se identificarem como indígenas.

Além de chamar a atenção do leitor para a “seríssima questão” envolvendo tais comunidades, o patrono das associações já inicia sua argumentação com ataques duros aos indígenas, repletos de adjetivações:

⁸³ Seu nome completo é Talisman Secudino de Moraes Senior, mas irei me referir a ele apenas como “Talisman Moraes”, pois é assim que ele próprio assina a peça.

Esse grupo, de uma forma extremamente amoral e repugnante, pretende obter para si o reconhecimento de posse indígena e, conseqüentemente, a demarcação de uma extensa área que vem alcançar propriedades privadas e outras posses de populações tradicionais habitantes da região – das quais, a propósito, faz parte o referido grupo caboclo (AINORMA, 2010, p. 5).

Esse trecho possui dois aspectos que vão se repetir ao longo de toda a ação anulatória: o tom belicoso, incluindo xingamentos aos grupos indígenas do Maró, e a caracterização dos Borari e Arapium como grupos caboclos, e não indígenas. Na ação anulatória, o advogado das associações utiliza por vinte e nove vezes a expressão “falsos índios” para se referir aos Borari e Arapium do Rio Maró, cuja autoidentificação como indígenas equivaleria ao crime de falsidade ideológica⁸⁴ (AINORMA, 2010).

O advogado das associações constrói inclusive um tópico da sua peça, intitulado “evidências da inexistência de origens reais do povo Borari”, no qual afirma que a etnia Borari nunca existiu⁸⁵. Combinando uma curiosa narrativa histórica com uma análise do presente, Talisman Moraes afirma que não há e nunca houve índios no Rio Maró, de modo que os relatórios antropológicos sobre a TI Maró são uma “forja, uma mera convenção de profissionais inconfiáveis, sempre impunes” (AINORMA, 2010, p. 47); os antropólogos seriam, portanto, cúmplices da “maior fraude étnica de todos os tempos” (Ibid., p. 33).

A alegada “fraude étnica” das três comunidades do Maró teria como intuito alcançar ilegalmente uma série de direitos e prerrogativas, inclusive o “fornecimento de cestas básicas” (AINORMA, 2010, p. 26). De igual forma, a autoafirmação teria como intuito restringir ilegalmente situações jurídicas consolidadas na Gleba Nova Olinda, quais sejam: a posse de comunidades extrativistas e os títulos de propriedade dos empresários do ramo madeireiro.

Para justificar os direitos de posse e propriedade dos não-indígenas, o advogado das associações narra o histórico da Gleba Nova Olinda I, destacando que se tratava de terras devolutas que foram regularmente arrecadadas pelo Estado do Pará, por meio do Instituto de Terras do Pará (ITERPA), no ano de 1999 (AINORMA, 2010). No processo administrativo de arrecadação, Talisman Moraes enfatiza que o ITERPA consultou a FUNAI acerca da existência

⁸⁴ O crime de falsidade ideológica é descrito pelo Código Penal Brasileiro da seguinte forma: “Omitir, em documento público ou particular, declaração que dele devia constar, ou nele inserir ou fazer inserir declaração falsa ou diversa da que devia ser escrita, com o fim de prejudicar direito, criar obrigação ou alterar a verdade sobre fato juridicamente relevante”, e sua pena é de reclusão, de um a cinco anos, se o documento for público, e de um a três anos, se o documento for particular (BRASIL, 1940).

⁸⁵ Segundo a peça de Talisman Moraes, o aldeamento de Alter do Chão, fundado pelos jesuítas com o nome “Missão dos Borari”, era habitado, na realidade, pelo povo Tapajó. A referência ao nome “Borari” se devia apenas à localização geográfica, e não à designação de um povo específico. Sendo assim, Borari era apenas “uma denominação, e não uma etnia” (AINORMA, 2010, p. 39).

de agrupamentos indígenas na área, obtendo como resposta que as áreas pretendidas para criação da Gleba Nova Olinda não incidiam sobre terras indígenas (AINORMA, 2010)⁸⁶.

Destarte, a arrecadação da Gleba Nova Olinda pelo Estado do Pará seria um ato “perfeito e acabado” (AINORMA, 2010), que não mais comportaria qualquer questionamento ou modificação, assim como os atos subsequentes à arrecadação, isto é, as permutas de terras e a regularização fundiária (que mencionarei mais adiante).

Considerando a declaração que a FUNAI enviou para o ITERPA em 1999, o advogado das sete associações afirma que não há etnia indígena na área:

Ou seja, não poderiam ter-se “formado” esses índios em apenas dez anos, sem origem cultural alguma, sem tradições que se pudessem perceber, sem caracteres físicos de raça e habitação, e sem uma religião (e sem pajé) que se demonstrem a olho nu. (...) Na realidade, quem ali habita são comunidades tradicionais ribeirinhas, advindas de várias gerações (AINORMA, 2010, p. 17).

A versão sustentada na ação anulatória é que as aldeias de Novo Lugar, Cachoeira do Maró e São José III são formadas por caboclos, semelhantes a todos os demais moradores da Gleba Nova Olinda, mas que teriam se afirmado indígenas porque foram “induzidos por ONG’S⁸⁷ a forjarem uma situação inverossímil” (AINORMA, 2010, p. 20). Além das ONGs, a responsabilidade pela “conversão” de caboclos em índios é atribuída também ao cacique Dadá Borari, que a ação chama de “pretense cacique”. Dadá Borari, aliado a um punhado de ONGs, seria responsável por induzir uma comunidade ingênua, de pouco ou nenhum discernimento, a aderir à nova etnia por eles proposta (AINORMA, 2010).

Todavia, ainda que tais comunidades “ingênuas” afirmem que são indígenas, essa autoafirmação não seria o bastante para que o Estado reconheça os direitos indígenas. Talisman Moraes afirma que, após a autoidentificação, o Estado deve se pautar em “rigorosos critérios” para verificar a veracidade dessa declaração (AINORMA, 2010). “Não basta, portanto, a simples afirmação de ser índio, mas a demonstração de uma leva de circunstâncias históricas, antropológicas e culturais de um grupo que, assim, possa identificar-se de maneira consuetudinária” (Ibid., p. 23).

⁸⁶ Com efeito, consta nos autos da ação anulatória um Ofício da FUNAI ao ITERPA, datado de 25/11/1999, assinado pelo Senhor Francisco de Miranda Oliveira, Administrador Regional da FUNAI em Belém, afirmando que, após análise fundiária, constatou-se que a Gleba Nova Olinda não incide sobre Terras Indígenas (FUNAI, 1999).

⁸⁷ Na página 28 da ação, o advogado das associações cita nominalmente quais as ONGs responsáveis pela “conversão” de caboclos em índios na Gleba Nova Olinda: CIMI, STTR, GDA, CPT, ISA e TERRA DE DIREITOS, todas elas lideradas pela “milhardária GREENPEACE” (AINORMA, 2010).

Em relação a essa “verificação de indianidade”, é interessante notar que o advogado das associações cita e interpreta, de modo peculiar, uma passagem de um conhecido texto do antropólogo Eduardo Viveiros de Castro (2006), “No Brasil todo mundo é índio, exceto quem não é”, que supostamente chamaria a atenção dos leitores para a possibilidade de falsas autoafirmações de grupos como indígenas (AINORMA, 2010).

Além de Viveiros de Castro, Talisman Moraes cita outros autores conhecidos pela defesa dos povos indígenas, como Manuela Carneiro da Cunha e Darcy Ribeiro, para sustentar seu ponto de vista de que a “verificação de indianidade” é uma medida necessária para proteger os direitos dos “grupos indígenas verdadeiros” (AINORMA, 2010, p. 22). Utilizando fragmentos de textos desses autores, a ação anulatória afirma que os “falsos boraris” não são índios verdadeiros, pois não são identificados como tais pelas comunidades vizinhas.

Sobre essa relação entre os Borari/Arapium e as comunidades vizinhas, observo que é constante na ação anulatória a tentativa de descrever os respectivos interesses como se fossem antagônicos (muito embora o advogado das associações afirme que os indígenas são uma espécie do gênero comunidade tradicional). O advogado das associações chega ao ponto de afirmar que a FUNAI iria remover os moradores tradicionais de suas áreas para garantir a posse indígena. Contra o reconhecimento de terra indígena, a ação levanta a bandeira da regularização fundiária para as comunidades tradicionais, inclusive para as três aldeias indígenas – indicando inclusive que o Governo do Estado estava trabalhando para regularizar as posses tradicionais, e a reivindicação indígena se mostrava como obstáculo a isso.

Considero importante atentar para esse ponto específico da peça: a ação anulatória não se opõe à posse dos moradores das aldeias de Novo Lugar, Cachoeira do Maró e São José III. Sua revolta é contra o reconhecimento dessa posse como ocupação tradicional indígena. O motivo declarado da revolta é o “fato” de que não há índios na área. Todavia, um motivo não confessado acaba emergindo em alguns trechos da ação anulatória: o verdadeiro problema é o tamanho da área a ser reservada às três aldeias.

Na página 61 da ação anulatória, afirma-se que os moradores de Novo Lugar, Cachoeira do Maró e São José III “fazem jus tão-somente àquilo que foi deferido pelo Grupo de Governo, em razão da efetiva ocupação agrária que se deparou em campo”. E mais à frente é citado o tamanho exato da posse que o Governo do Estado havia reconhecido: 29 mil hectares (AINORMA, 2010, p. 66). Na data do ajuizamento da ação anulatória, o RCID da TI Maró

ainda não tinha sido publicado pela FUNAI⁸⁸, mas o advogado que subscreve a ação anulatória manifesta seu temor com a “imensidão das terras pretendidas” (Ibid., p. 60).

Até certo momento da narrativa, a preocupação com o tamanho da terra indígena se deve à suposta ameaça que isso representa às comunidades tradicionais da Gleba Nova Olinda. No final da peça, porém, outros contornos do conflito territorial ficam mais nítidos: a partir da página 48, Talisman Moraes passa a defender o direito de propriedade dos “permutados”.

Os “permutados” são pessoas que adquiriram lotes de terra do Projeto Trairão, no Município de São Felix do Xingu (Pará), na década de 1980, através de licitação pública aberta pelo ITERPA. Antes mesmo de utilizarem seus lotes, esses proprietários foram atingidos pela ampliação da Reserva Indígena Gorotire/Kaiapó, por meio de ato administrativo da FUNAI no ano de 1990. A alocação desses proprietários na Gleba Nova Olinda I foi a “solução” encontrada pelo Estado do Pará, conforme narra o advogado das associações extrativistas:

Depois de uma longa jornada de negociações para que esses proprietários, sem disponibilidade dos lotes adquiridos ao Estado, se ressarcissem dos prejuízos, o ITERPA resolveu, por determinação do Governo Estadual, realizar a permuta de áreas, entregando, sob condições resolutivas excepcionais e leoninas, alguns lotes da Gleba Nova Olinda I àqueles adquirentes, em troca daqueles do Projeto Trairão que não puderam sequer ser ocupados (AINORMA, 2010, p. 48-49).

A oficialização das permutas se deu pela publicação no Diário Oficial do Estado do Decreto Estadual nº 2.472, de 29 de setembro de 2006. Segundo Talisman Moraes, no contrato de permuta, há regras rigorosas, “pois as terras só podem ser utilizadas em extrativismo vegetal, mediante manejo florestal sustentável e sob autorização dos órgãos ambientais” (AINORMA, 2010, p. 49).

Vale lembrar que os “permutados” não participam da relação processual instaurada pela ação anulatória. Mas o advogado das associações agroextrativistas defende energicamente seus interesses, através de dois argumentos principais: o direito à propriedade privada de tais pessoas e o discurso do desenvolvimento.

Talisman Moraes argumenta que, ao receberem lotes da Gleba Nova Olinda por decisão do Governo do Estado, os “permutados” foram investidos do direito de propriedade e de todas as suas consequências legais (AINORMA, 2010). O advogado invoca o artigo 5º, inciso XXII, da Constituição Federal como fundamento do direito dos “permutados” a preservar a sua propriedade privada diante da alegada posse indígena. Por outro lado, o exercício do

⁸⁸ Como frisei anteriormente, neste e no primeiro capítulo, a área delimitada pelo RCID da TI Maró é de 42 mil hectares, portanto, possui uma dimensão próxima do dobro da área que o Governo do Estado pretendia regularizar.

direito de propriedade dos “permutados” estaria promovendo considerável desenvolvimento da região, segundo a narrativa da ação anulatória:

Essas atividades [manejo florestal] têm gerado muitos empregos e renda que implicam em impostos volumosos ao Estado e ao Município, além de considerável desenvolvimento à região. Tudo de forma controlada, em que o meio ambiente é conservado na forma regulamentar e, muito mais, em face da consciência ambiental das empresas envolvidas, cuja qualificação e performance técnico-operativa é reconhecida até por organismos internacionais (AINORMA, 2010, p. 49)

Não obstante, o desenvolvimento promovido pelas empresas madeireiras estaria ameaçado por “atos de vandalismo e terrorismo para forçar a regularização das falsas terras indígenas” (AINORMA, 2010, p. 50). O advogado chega a acusar as lideranças indígenas de formação de quadrilha, dentre outras imputações penais.

Após frisar a urgência da questão tratada, o advogado das associações expôs os seus requerimentos: em sede de liminar, pediu a suspensão do processo administrativo na FUNAI, até a decisão de mérito no processo judicial; e, no mérito, postulou o seguinte:

Requer-se a esse juízo que pronuncie a nulidade absoluta do processo administrativo em curso na FUNAI, extinguindo-o em razão das irregularidades e ilegalidades detectadas

(...)

Requer-se ainda que sejam resguardados todos os direitos patrimoniais (materiais e culturais) e prerrogativas das comunidades que compõem as autoras, permitindo-lhes desfrutar dos direitos constitucionais inerentes à posse tradicional. E, em especial, assegurando-se a livre regularização das terras pelo Estado do Pará, que as arrecadou regularmente

(...)

Requer-se, especificamente, que se declare, em função dos falsos índios, a inexistência de vínculo étnico com a improvável etnia Borari ou ao extinto povo Tapajó, declarando-os uma comunidade eminentemente cabocla tradicional da região, como todas aquelas que compõe as autoras (AINORMA, 2010, p. 67-68).

A ação anulatória das associações agroextrativistas, cujos principais aspectos foram descritos neste tópico, provocou acirrado debate entre os sujeitos envolvidos no conflito, dentro e fora do processo, conforme discutirei no tópico seguinte.

4.1.3. O debate processual como reflexo do embate de interesses na Gleba Nova Olinda

É importante mencionar que, durante a tramitação das duas ações sobre a TI Maró, a região do Baixo Tapajós vivenciava intensos debates – e embates – envolvendo os atores sociais situados na Gleba Nova Olinda e seus aliados. Assim, o debate processual refletiu, em parte,

esse conjunto de debates e embates, embora com características peculiares, considerando a linguagem típica dos profissionais do campo jurídico, marcada pelo formalismo e pela tentativa de racionalização das narrativas (BOURDIEU, 2011).

Considerando o conceito de círculo hermenêutico, que acentua a interdependência entre a parte e o todo no processo interpretativo (SCHMIDT, 2013), tentarei ler os documentos jurídicos produzidos dentro do processo considerando também os discursos que foram enunciados fora do processo. Considerando a expressiva quantidade de textos publicados, selecionei alguns considerando a repercussão que tiveram, e também por terem sido anexados aos autos das duas ações sobre a TI Maró, seja pela FUNAI, pelo MPF ou pelas associações.

Ao longo dos anos 2000, sobretudo nos períodos de acirramento do conflito na Gleba Nova Olinda, foram publicados – em nível local, estadual e nacional – vários textos contrários à reivindicação territorial dos Borari e Arapium. Em novembro de 2009, logo após o episódio de fechamento do Rio Arapiuns e queima das balsas carregadas de madeira, várias notícias, artigos e pronunciamentos vieram à tona.

Destaco primeiramente uma reportagem publicada no jornal “O Liberal”, em 16 de novembro de 2009, com o título “Pará fabrica índios para ter reservas”. Escrita pela jornalista Micheline Ferreira, a partir de uma entrevista com o senhor Inácio Régis⁸⁹ (apresentado como “pesquisador ambiental”), a reportagem reproduz a denúncia de que os índios de Santarém foram fabricados com o objetivo de apropriação de imensas áreas na região do Baixo Amazonas para atrapalhar o desenvolvimento da região (FERREIRA, 2009).

Na matéria ficam claras duas preocupações de Inácio Régis: a) o acirramento do conflito na Gleba Nova Olinda, sendo citado o episódio da queima das balsas; b) a iminente publicação de um documento da FUNAI reconhecendo a Terra Indígena dos Borari e Arapium: “os ditos índios aguardam desde o início do ano o veredicto que deve confirmar se a Gleba Nova Olinda será ou não terra indígena” (FERREIRA, 2009, p. 9).

O discurso de Inácio Régis, reproduzido por “O Liberal”, carrega aspectos muito parecidos com a argumentação da ação anulatória contra a TI Maró (AINORMA, 2010): Régis afirma também que a reivindicação dos Borari é uma “grande farsa”, fruto de uma “mutação étnica” que foi induzida por ONGs e pelo Frei Florêncio Vaz (FERREIRA, 2009). A reportagem de “O Liberal” cita, de forma depreciativa, várias pessoas e organizações, como o cacique Dadá Borari e Florêncio Vaz, a ONG Greenpeace e o STTR, mas tais sujeitos não foram

⁸⁹ Inácio Régis, que se apresenta como pesquisador ambiental, ficou conhecido em Santarém por publicar textos com a “tese” de que não há mais “índios verdadeiros” na região. Antes da matéria de “O Liberal”, Régis tinha publicado uma série de artigos no jornal local “O Impacto”, acusando os indígenas do Maró de serem “falsos”.

ouvidos pelo jornal. Não há contraponto ao discurso do “pesquisador ambiental” Inácio Régis: suas posições conduzem toda a narrativa jornalística.

Alguns dias antes da matéria de “O Liberal”, um importante líder político de Santarém, o Deputado Federal Lira Maia⁹⁰, utilizou a tribuna da Câmara dos Deputados para também denunciar a “criação artificial de índios” no seu município (LIRA MAIA, 2009). O discurso de Lira Maia, feito em 11 de novembro de 2009, foi replicado nos meios de comunicação da Câmara, inclusive no programa de rádio “A Voz do Brasil”, bastante ouvido em todo o país.

Lira Maia denunciou para todo o país que o município de Santarém estava sendo vítima da atuação de “certas ONGs”, que estavam incentivando a criação artificial de índios com o intuito de criar óbices ao desenvolvimento regional. Para embasar essa acusação, Lira Maia narrou o histórico da Gleba Nova Olinda (especialmente o processo de arrecadação pelo ITERPA e a permuta com os proprietários do Projeto Trairão) e reproduziu fragmentos de textos do “pesquisador ambiental” Inácio Régis.

Em seu pronunciamento, o deputado utiliza expressões que são recorrentes na ação anulatória das associações extrativistas (AINORMA, 2010), como “mutação genética induzida” e “falsos índios”, além de igualmente acusar os indígenas de “falsidade ideológica” (LIRA MAIA, 2009). Declarando-se indignado com a tentativa de criação artificial de áreas indígenas no município de Santarém, o deputado afirmou na Tribuna o seguinte:

Comprova-se que essa insidiosa tentativa não reflete a iniciativa própria de uma etnia em busca do resgate étnico e cultural ou a legítima proteção ao modo índio de viver. Trata-se, na verdade, de um processo de indução através de favores pessoais, promessas de apoio governamental e internacional, maior volume de terra aos que se auto-declararem índios, e alimentar conflitos e sentimentos de revolta por catástrofes ambientais não ocorridas (LIRA MAIA, 2009, p. 04)

Alguns meses após o pronunciamento de Lira Maia – e um mês antes do ajuizamento da ação anulatória contra a TI Maró – foi publicada uma matéria que, provavelmente, consistiu no maior ataque jornalístico já desferido contra o povo Borari: em sua edição de 5 de maio de 2010, a revista “Veja” publicou uma reportagem especial com o título “A farrá da antropologia oportunista”, em cuja chamada lê-se que “critérios frouxos para a delimitação de reservas indígenas e quilombos ajudam a engordar as contas de organizações não governamentais e

⁹⁰ Joaquim de Lira Maia é um político santareno que possui grande influência na região. Foi prefeito de Santarém no período de 1997 a 2004, sendo que em 2006 foi eleito para o cargo de deputado federal pelo estado do Pará, contando com votação expressiva na região do Baixo Tapajós. Como deputado, atuou na chamada “Bancada Ruralista”, composta por parlamentares que expressam politicamente os interesses econômicos do agronegócio no Brasil. Sobre a atuação da Bancada Ruralista, vide artigo “Como os dominantes dominam: o caso da Bancada Ruralista” (SIMIONATTO e COSTA, 2012).

diminuem ainda mais o território destinado aos brasileiros que querem produzir” (COUTINHO et.al., 2010). Dentre as “reservas indígenas” atacadas, é citada a TI Maró.

Na reportagem, a revista *Veja* aponta (embora sem citar a fonte desses dados) que 77,6% do território nacional está reservado para unidades de conservação, terras indígenas e quilombolas, de modo que essa vastidão de terras inexploradas atrapalha a “prosperidade” do Brasil. Tais áreas são tidas como um obstáculo ao desenvolvimento, pois “as vastidões férteis e inexploradas garantiriam a ampliação do agronegócio e do peso da nação no comércio mundial” (COUTINHO et.al., 2010).

A discussão central levantada pela *Veja* é a forma como tais áreas são criadas, levando-se em conta apenas a autoidentificação das comunidades (indígenas ou quilombolas) e um laudo antropológico que, segundo a revista, costuma ser elaborado “sem nenhum rigor científico e com claro teor ideológico de uma esquerda que ainda insiste em extinguir o capitalismo” (COUTINHO et.al., 2010). O trabalho técnico dos antropólogos, referente ao reconhecimento de comunidades indígenas, é duramente atacado, como sugere o próprio título da reportagem.

Para “comprovar” o que alega, a reportagem apresentou casos emblemáticos da chamada “indústria da demarcação”, focalizando sobretudo a situação dos “índios ressurgidos”⁹¹. Um dos casos é justamente o do povo Borari:

Os boraris viviam em Alter do Chão, a praia mais badalada do Pará. Com pouco mais de 200 pessoas, a etnia assimilou a cultura dos brancos de tal forma que desapareceu no século XVII. Em 2005, Florêncio Vaz, frade fundador do Grupo Consciência Indígena, persuadiu 47 famílias caboclas a proclamar sua ascendência borari. Frei Florêncio ensinou-lhes costumes e coreografias indígenas. O “cacique” Odair José, de 28 anos, reclamou do fato de *VEJA* tê-lo visitado sem anúncio prévio. “A gente se prepara para receber a imprensa”, disse. Seu vizinho Graciano Souza Filho afirma que “ele se pinta e se fantasia de índio para enganar os visitantes”. Basílio dos Santos, tio do “cacique”, corrobora essa versão: “Não tem índio aqui. Os bisavôs do Odair nasceram em Belém (COUTINHO et.al., 2010)

A seção da reportagem que aborda a situação dos Borari é ilustrada com uma foto de Dadá Borari, e tem como subtítulo: “teatrinho na praia”. A revista destaca também alguns números sobre o caso da TI Maró (mais uma vez sem citar fontes): a) área requerida de 800 quilômetros quadrados; b) 47 famílias a serem beneficiadas com a terra indígena; c) 250 famílias a serem expulsas da área, por não se declararem indígenas; e d) expulsão da área de empresas que empregam 800 pessoas.

⁹¹ Segundo a reportagem de “*Veja*”, há no Brasil um total de 242 ONGs que se profissionalizaram defendendo a demarcação de terras indígenas, em troca de recursos financeiros, provenientes da FUNAI, mediante contratação de antropólogos para elaboração de laudos, que seriam indicados por tais ONGs.

Como “Veja” é a revista mais vendida no Brasil, podemos concluir que a pecha de “falsos índios” contra os Borari da TI Maró foi espalhada por todo o território nacional e, certamente, repercutiu muito em Santarém. Embora a revista não tenha aprofundado o caso Maró (pois a matéria abordou vários casos), o povo Borari foi tratado de forma altamente depreciativa, acusado de fazer uma encenação para o reconhecimento de direitos étnicos de forma indevida.

Por mim, é importante destacar ainda uma publicação do jornal local “Gazeta de Santarém”, de 25 de fevereiro de 2013, intitulada “Antropólogo nega existência de indígenas boraris”, a qual reproduz, na íntegra, uma carta enviada pelo senhor Edward Luz (2013) ao referido jornal. Na carta, o dito antropólogo⁹² relata que foi contratado pela Associação das Comunidades Unidas de Trabalhadores na Agricultura Rural do Rio Maró (ACUTARM) em maio de 2010 para prestar serviços de assessoria antropológica, de modo que, por conta disso, realizou pesquisas de campo na região do Arapiuns entre 2010 e 2011, chegando à conclusão de que não existem índios na região.

Invocando a sua “autoridade etnográfica”, Edward Luz (2013) propõe a seguinte interpretação da reivindicação identitária dos Borari e Arapium:

Eu testemunhei, documentei e registrei esses fatos em detalhes extraíndo daí a mais lógica e inequívoca interpretação antropológica que deles se pode ter: A despeito do que dizem os antropólogos e os laudos da FUNAI, não existem dados e evidências socioculturais que confirmem a existência na região do baixo Tapajós, nem na calha do Arapiuns, nenhuma sociedade ou mesmo comunidade indígena Borari ou Arapiuns ou qualquer outra que tenha recentemente se identificada como indígena.

(...)

Ao final de minha pesquisa, fui obrigado a reconhecer que não existem quaisquer fatores socioculturais diacríticos que justifiquem e autorizem uma inequívoca identificação dos solicitantes como comunidade, sociedade e muito menos povo indígena Borari, Arapiuns ou Jaraqui. No oeste do Pará, o único elemento que, diferencia aqueles que passaram a se identificar como indígenas, do resto da população cabocla mestiça da região, é o fato de, por meio de longo e incessante período de intenso trabalho de proselitismo étnico, *terem aderido a um projeto de criação, manutenção e expansão de um novo agrupamento ou facção política*, cuja liderança apela para o *reconhecimento étnico enquanto estratégia de luta*, enquanto *a massa mal informada do movimento espera apenas a solução mais curta para sanar seus problemas socioeconômicos decorrentes do abandono do Estado*. (Grifo do autor).

É então, baseado na autoridade etnográfica que o volume, a consistência dos dados históricos, etnográficos, linguísticos e socioculturais me conferem, que apresentei e sustento esta conclusão às autoridades responsáveis e continuarei apresentando onde quer que seja e em qualquer instância de qualquer um dos três poderes do Estado Brasileiro. A melhor interpretação dos fatos aponta para uma identificação de tais indivíduos e comunidades como pertencentes a uma única macro-sociedade do Oeste

⁹² Em nota publicada após a sentença sobre a TI Maró, a Associação Brasileira de Antropologia (ABA) informa que Edward Luz foi desfilado da ABA e desqualificado como antropólogo no ano de 2013, em razão de sua postura antiética e contra os cânones científicos da disciplina (ABA, 2014).

do Pará, igualmente herdeira da mesma carga biológica mestiça e da mesma herança sociocultural cabocla amazônica da região.

Considerando as quatro publicações citadas, notei que os elementos discursivos centrais são comuns aos da ação anulatória contra a TI Maró (AINORMA, 2010): a) a oposição entre demarcação de terras indígenas e desenvolvimento; b) a acusação contra a atuação de “algumas ONGs”, que estariam a impedir o progresso da região amazônica; c) as críticas contra a falta de rigor (ou mesmo manipulação) dos antropólogos que elaboram os laudos de reconhecimento das terras indígenas; e, sobretudo, d) a leitura da afirmação identitária dos Borari e Arapium como uma farsa, resumida sob a pecha de “falsos índios”.

Por outro lado, obviamente, os indígenas do Rio Maró e seus aliados também se posicionaram nesse debate público.

Dentre as publicações em apoio aos povos indígenas, vale mencionar os textos de Florêncio Vaz Filho. Além dos textos acadêmicos, como sua tese de doutorado (VAZ FILHO, 2010), muito citada no primeiro capítulo desta dissertação, Frei Florêncio teve a preocupação de publicar pequenos artigos em jornais locais para explicar didaticamente ao grande público as razões e reivindicações do movimento indígena do Baixo Tapajós, fazendo menção específica, algumas vezes, aos Borari e Arapium.

No final do ano de 2007, a OAB/PA concedeu ao cacique Dadá Borari o prêmio José Carlos Castro de Direitos Humanos. Seu nome foi escolhido pela luta em favor da demarcação da Terra Indígena Maró. Florêncio Vaz Filho aproveitou o momento para publicar um texto, intitulado “Dadá Borari: um índio de paz em tempos de guerra”, narrando o histórico do cacique e da luta do povo Borari (VAZ FILHO, 2007).

No âmbito nacional, uma das principais reportagens sobre a Gleba Nova Olinda foi veiculada em outubro de 2010 na Revista *Rolling Stones*: redigida por Felipe Milanez, um jornalista que pesquisa a temática indígena, a reportagem “Medo e tensão no Oeste” apresenta um histórico dos conflitos envolvendo os povos indígenas, madeireiros e comunidades tradicionais que não se declaram indígenas (MILANEZ, 2010).

Na reportagem, Milanez (2010) descreve uma viagem que fez à Gleba Nova Olinda, em 2010, enfatizando a situação de conflito e tensão que estava instalada: “de um lado, as comunidades a favor da extração da madeira; de outro, aquelas que querem manter suas terras”. Dentre as comunidades que apoiavam na época os projetos de extração madeireira, são destacadas “Fé em Deus” e “Repartimento”, cujos moradores viram na chegada dos madeireiros uma oportunidade para a melhoria das suas condições de vida. “A contrapartida exigida para a chegada do progresso é a demanda por terras menores no processo fundiário em curso”

(MILANEZ, 2010). Vale lembrar que, no ano de 2010, o governo do Pará tentava regularizar as ocupações tradicionais da Gleba Nova Olinda.

Do outro lado do conflito, Milanez destacou a luta dos indígenas Borari e Arapium, em aliança com algumas das comunidades vizinhas dos Rios Maró e Arapiuns, que decidiram “lutar para garantir a terra de uso tradicional”. O episódio de fechamento do Rio Arapiun por um mês, que culminou com a queima de duas balsas carregadas de madeira, é relatado por Milanez como um momento chave dessa aliança, que envolveu o movimento indígena e comunidades ligadas ao Sindicato dos Trabalhadores Rurais (STTR). O jornalista também relatou as ameaças sofridas pelas lideranças indígenas do Maró, especialmente Dadá Borari. A leitura dessa reportagem gera no leitor a sensação de que a situação da Gleba Nova Olinda precisava de uma solução urgente, sob o risco de ocorrência de uma tragédia.

Outra reportagem de impacto, publicada em data próxima à judicialização do conflito, é a intitulada “Cacique diz que índios da Amazônia precisam de 'guerreiros políticos’”, da BBC-Brasil, de 31 de julho de 2009. Embora curta, a matéria destaca um aspecto central da questão que estou a tratar: a disputa territorial entre indígenas e madeireiros. Dadá Borari, entrevistado pela BBC, narra os episódios de violência e ameaça pelos quais passou devido à sua luta.

Encerro essa breve incursão pelos textos publicados em período próximo ao ajuizamento das duas ações do caso Maró com a seguinte percepção: entre os discursos contrários à demarcação da TI Maró, a estratégia central foi contestar a afirmação identitária dos Borari e Arapium. Dizia-se que não se tratava de índios verdadeiros, mas de falsos índios (ou índios fabricados). No outro lado da disputa discursiva, os artigos de autores simpáticos aos indígenas do Maró focavam a atenção na situação de conflito na Gleba Nova Olinda e na violação dos direitos territoriais indígenas.

Os textos que, direta ou indiretamente, defendiam a demarcação da TI Maró não buscavam convencer o leitor sobre a “indianidade” dos Borari e Arapium. Sequer travavam essa discussão. Diziam, isto sim, que os indígenas do Maró reivindicavam a proteção do seu território tradicional diante das ofensivas madeireiras, sendo que tal reivindicação era relevante para a proteção da floresta amazônica. O artigo de Milanez é um exemplo dessa linha argumentativa, no qual é citada uma declaração do então presidente da FUNAI de que não estava em questão a autenticidade da afirmação identitária dos índios (MILANEZ, 2010).

Podemos associar, assim, o primeiro bloco de textos e discursos (Veja, O Liberal e Lira Maia) com a ação anulatória das sete associações extrativistas da Gleba Nova Olinda (AINORMA, 2010), cujo foco central foi o de convencer o juiz da causa de que os indígenas

do Maró eram “falsos índios” – tanto que essa expressão foi usada na peça por 29 vezes pelo advogado que redigiu a peça.

Por outro lado, a ACP do MPF seguiu uma estratégia argumentativa similar, em alguns aspectos, ao segundo bloco de textos e discursos (Milanez, BBC e Vaz Filho): longe de enveredar pela discussão acerca da “indianidade”, o MPF acentuou a importância da demarcação da TI Maró como mecanismo de resolução do conflito instalado na Gleba Nova Olinda.

Por trás da disputa discursiva, podemos vislumbrar interesses específicos acerca da destinação da Gleba Nova Olinda (na verdade, de uma parte dela): de um lado, os interesses ligados à exploração da madeira (enunciados como a defesa do “desenvolvimento”), e de outro lado os interesses ligados à demarcação de uma terra indígena no interior da Gleba, para proteger o modo de vida dos indígenas, sobretudo o uso coletivo do território.

4.1.4. A posição da FUNAI: duas vezes no banco dos réus

Na primeira ação, o MPF exigia a celeridade na demarcação da TI Maró, e na segunda ação as associações extrativistas exigiam que essa TI não fosse demarcada. A FUNAI, por sua vez, ocupou a posição de “ré” nas duas ações, de modo que buscou realizar “defesas coordenadas nos dois processos” (FUNAI, 2011b).

No entanto, o tipo de defesa feito pelo órgão indigenista seguiu lógicas diferentes: enquanto na ACP do MPF, tratava-se de discutir o cumprimento dos prazos para a demarcação da TI Maró, na ação anulatória das associações agroextrativistas, tratava-se de defender o próprio direito dos povos Borari e Arapium.

Assim, na ACP, os Procuradores Federais que falaram em nome da FUNAI defenderam a regularidade da atuação do órgão: o processo demarcatório estava a seguir os ritos legais, não sendo mais célere por conta da complexidade da matéria. Questões logísticas e os custos financeiros para viabilizar os trabalhos do GT da TI Maró também foram alegados pela FUNAI em sua defesa, para justificar a demora na conclusão dos estudos técnicos.

A verdadeira disputa de posições, no entanto, deu-se na ação anulatória, pois nela não eram os prazos da demarcação que estavam em jogo, mas a própria demarcação. As sete associações afirmavam que na Gleba Nova Olinda não existiam índios, como frisei acima. Para subsidiar a defesa técnica da FUNAI no processo, a Procuradoria Seccional da União em Santarém solicitou informações à Diretoria de Proteção Territorial da FUNAI, sediada em Brasília.

Em resposta, José Antônio de Sá, então Diretor de Proteção Territorial (DPT) da FUNAI, enviou aos procuradores federais o Ofício nº 154/DPT, de 02 de março de 2011, para contextualizá-los sobre os aspectos históricos e antropológicos da reivindicação dos Borari e Arapium, que são resumidos em nove páginas (FUNAI, 2011b). O ofício inicia resgatando o processo histórico de colonização do Baixo Tapajós, que resultou, por um lado, no extermínio físico de milhares de indígenas, e, por outro, na adaptação da maioria dos indígenas ao modo de vida imposto pelo colonizador, resultando na diluição dos sinais culturais diacríticos de tais povos (FUNAI, 2011b).

Não me deterei nos detalhes desse processo histórico, que analisei no primeiro capítulo desta dissertação. Vale mencionar, apenas, que o Ofício nº 154/DPT se baseia em trabalhos científicos de antropólogos que estudaram a região, de modo que as conclusões de tais trabalhos foram levadas aos autos da ação anulatória, posto que a defesa jurídica feita pelos Procuradores Federais se constituiu a partir de tal ofício (o próprio ofício foi juntado aos autos). Assim, a FUNAI levou aos autos a interpretação da reivindicação dos Borari e Arapium como manifestação de um fenômeno de etnogênese diante das ameaças recentes ao seu modo de vida:

No caso específico da Terra Indígena Rio Maró, estamos diante de um fenômeno em que uma coletividade com uma história indígena comum, ocupando tradicionalmente um mesmo território, sentiu a necessidade de expressar uma identidade diferenciada na arena política nacional, face às intensas pressões exteriores que começou a sofrer (FUNAI, 2011b, p. 4)

A Procuradoria Federal, apossando-se dos argumentos da DPT/FUNAI, construiu uma defesa jurídica baseada no direito dos índios às terras que tradicionalmente ocupam, conforme artigo 231 da Constituição, aduzindo também que a demarcação de terras indígenas, sendo um ato administrativo, possui presunção de legitimidade. Ou seja: presume-se que seja legítimo, salvo se houver prova em contrário, que pode ser produzida dentro do próprio processo administrativo demarcatório, na fase das contestações.

Noutro giro, a Procuradoria da União invocou o princípio da separação de poderes para afirmar que não cabe ao Judiciário decidir o mérito da demarcação de terras indígenas, posto que essa é uma questão de mérito administrativo que somente pode ser resolvida no âmbito da Administração Pública Federal.

Contra a afirmação de inexistência de índios na Gleba Nova Olinda, a FUNAI invocou o princípio do autorreconhecimento contido na Convenção 169 da OIT, afirmando que ser “reconhecido aos povos indígenas e tribais o direito de autorreconhecimento de sua condição cultural e social diferenciada, cabendo única e exclusivamente a eles o poder de elaborar

critérios de pertencimento ao grupo” (FUNAI, 2011b, p. 7). Por conta disso, a DPT/FUNAI qualificou os argumentos da ação anulatória como “calúnias dirigidas aos Borari e Arapium, que contrariam frontalmente os postulados dos direitos humanos” (FUNAI, 2011b). Com base em tais argumentos, a FUNAI pediu a total improcedência da ação anulatória ajuizada pelas associações agroextrativistas.

4.1.5. Às portas da sentença

Como se percebe pela descrição feita até aqui, o debate entre os sujeitos envolvidos no conflito territorial da Gleba Nova Olinda foi intenso, tanto dentro como fora do processo. No campo judicial, as duas ações que analisei acima foram inicialmente conduzidas pelo juiz federal Francisco de Assis Garcês Castro Junior, que chegou a proferir uma decisão liminar em face da FUNAI, em maio de 2011, compelindo-a a publicar no DOU o Resumo do RCID da TI Maró (BRASIL-JF, 2011).

Todavia, uma mudança administrativa na Justiça Federal de Santarém, no ano de 2012, acabou por alterar também os rumos da disputa judicial no caso Maró: a remoção de Francisco de Assis Garcês Castro Junior para outra unidade do TRF da 1ª Região. Com sua saída, a condução das duas ações passou a ser de responsabilidade de outro magistrado: o já mencionado José Airton Aguiar Portela.

Na ACP, a primeira atitude de Airton Portela, em 15 de julho de 2013, foi tornar sem efeito a decisão liminar proferida por seu antecessor, afirmando que tal ato processual estava sem assinatura (BRASIL-JF, 2013). Todavia, o Relatório da TI Maró já havia sido publicado no DOU, em outubro de 2011, e continuou produzindo seus efeitos normalmente. Sendo assim, o MPF sequer opôs óbice a essa decisão.

A segunda manifestação do juiz Airton Portela na ACP ocorreu em 26 de maio de 2014, quando ele determinou a juntada nos autos de documentos que instruíram a ação anulatória, fixando o prazo de 5 dias para manifestação do MPF sobre os mesmos. Dentre tais documentos, estavam os atos de arrecadação da Gleba Nova Olinda pelo ITERPA e os boletins de ocorrência registrados contra os indígenas do Maró por falsidade ideológica (sobre os quais comentei no tópico da ação anulatória).

Por fim, ainda na ACP, em 20 de junho de 2014, Airton Portela determinou à secretaria da JF a “juntada, ao presente feito, de material relacionado à história de indígenas na região”, com o objetivo de subsidiar a posição dos autores e réus quanto ao deslinde da causa. Assim, o Diretor de Secretaria da 2ª Vara Federal juntou ao processo uma cópia integral do livro

“Tupaiulândia” e o próprio RCID da TI Maró. Dessa vez o MPF protestou: em 11 de setembro de 2014, o Procurador da República Luís de Camões Lima Boaventura afirmou que a juntada do referido material era desnecessária e apenas retardava a conclusão do processo. Na mesma peça, pediu o julgamento imediato da causa, que já se encontrava madura para tanto.

Quanto à ação anulatória, um fato inusitado ocorreu sob a condução de Airton Portela: a não homologação de um pedido de desistência da ação feito pelas associações autoras⁹³. O pedido foi protocolado pelo advogado das associações no dia 26 de setembro de 2012, sem explicitar os motivos da desistência. Como de praxe, o juiz intimou a FUNAI para que se manifestasse sobre esse pedido, ao que a autarquia respondeu que concordava com a desistência, desde que as associações renunciassem ao direito sobre o qual se fundava a ação⁹⁴.

Diante disso, em 15 de julho de 2013, o juiz Airton Portela proferiu despacho no qual não homologou a desistência da ação. Essa situação causa estranheza: numa ação de natureza sensível e complexa, tramitando num órgão do Judiciário sobrecarregado de processos, o juiz se negou a arquivar um processo, mesmo com o requerimento expresso da parte autora. Da mesma forma, causa espanto que as associações agroextrativistas tenham desistido da ação, diante do tom virulento da sua petição inicial, que descrevi no início deste capítulo. Mais tarde, o MPF apresentou uma hipótese que me parece razoável sobre o porquê do pedido de desistência formulado pelas associações:

[...] a ação nº 2091-80.2010.4.01.3902 foi manejada pelas Associações antes mesmo que houvesse a publicação do Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação (RCID) da Terra Indígena Maró, documento através do qual foram explicitados os limites geográficos com as respectivas coordenadas da TI. Após a aludida publicação, tiveram as Associações a clara percepção que as áreas ocupadas pelas comunidades que a compunham não se sobrepunham, em nenhuma medida, com a área da TI Maró. Dessa maneira, mais do que justificável a formulação do pedido de desistência da ação (MPF, 2015)⁹⁵.

Seja como for, o magistrado não acatou o pedido de desistência da ação formulado pelas sete associações, e a causa foi julgada no final de novembro de 2014.

⁹³ No Direito Processual Civil Brasileiro, o autor de uma ação pode desistir da mesma até a sentença. Todavia, caso o réu já tenha apresentado sua defesa no processo (contestação), ele deverá ser ouvido caso o autor peça desistência.

⁹⁴ A manifestação da FUNAI tem como razão de ser a diferença entre uma sentença que homologa desistência da ação (art. 485, VIII, do CPC), que produz a extinção do processo *sem* resolução do mérito, e uma sentença que homologa a renúncia à pretensão formulada na ação (art. 487, III, c, do CPC), que produz a extinção do processo *com* resolução do mérito. Havendo uma sentença *sem* resolução do mérito, o autor pode ajuizar uma segunda ação com o mesmo objeto da primeira, mas se for proferida uma sentença *com* resolução do mérito, considera-se que o caso foi resolvido, e não mais será possível a propositura de ação com o mesmo objeto.

⁹⁵ A ausência de sobreposição entre a TI Maró e as áreas ocupadas pelas sete comunidades que manejaram a ação anulatória se tornou um ponto crucial argumentado pelo MPF para se opor à sentença do juiz Airton Portela, conforme mencionarei adiante.

Os meses que antecederam a sentença foram tensos, não apenas no processo, mas sobretudo fora dele: no interior da TI Maró, indígenas e madeireiros travavam uma quebra de braços pelo controle do território. Em sua tese de doutorado, Rodrigues (2016) relata uma sequência de acontecimentos que acompanhou *in loco*, entre os meses de outubro e novembro de 2014, que considero importante destacar.

Em outubro de 2014, os vigilantes ambientais⁹⁶ da TI Maró descobriram que cerca de quinze árvores haviam sido derrubadas por uma empresa madeireira no interior da TI. Inconformados, acionaram a gerência da empresa para que fizessem uma reunião para tratar do ocorrido, onde as lideranças indígenas desejavam a reparação do dano ambiental. Conseguiram agendar uma reunião para o dia 31/10/14, mas, devido à ausência de representantes da empresa no local combinado, os indígenas decidiram bloquear a estrada que serve para o escoamento de madeira (RODRIGUES, 2016).

Após o fechamento da estrada, e o bloqueio de um caminhão que transportava toras de madeira, os madeireiros foram forçados a se reunir com as lideranças indígenas, no dia 05 de novembro de 2014, onde realizaram um acordo de reparação dos danos ambientais – um acordo modesto, na avaliação de Rodrigues (2016). Todavia, para além do acerto entre as partes diretamente interessadas (indígenas e madeireiros), entrou em cena a atuação do IBAMA, que foi acionado pela FUNAI para fazer uma fiscalização no interior da TI Maró. Rodrigues (2016) relata que ele e os indígenas chegaram a notar o sobrevoo de um helicóptero do órgão ambiental, nos primeiros dias de novembro de 2014.

Segundo o MPF, a fiscalização do IBAMA identificou a existência de cinco Cadastros Ambientais Rurais de empresas madeireiras sobrepostos à TI Maró, relacionados com Autorizações para Exploração Florestal, sendo um deles da já citada empresa Rondonbel. Verificada a exploração ilegal de madeira em terra indígena, os “Planos de Manejo Florestais incidentes na área [foram] embargados pelo IBAMA em operação de fiscalização realizada em Novembro de 2014, impossibilitando-as de explorar ilegalmente a área” (MPF, 2015).

Embora não seja possível demonstrar, objetivamente, uma relação de causa e efeito entre os eventos aqui narrados e a sentença proferida pelo juiz Airton Portela, considero plausível a hipótese de que o embargo dos planos de manejo florestal na TI Maró, no início de

⁹⁶ Os vigilantes ambientais são homens adultos, moradores da TI Maró, que atuam constantemente na fiscalização e proteção do território e seus recursos naturais. A FUNAI reconhece e incentiva esse tipo de atuação, por meio da Portaria 1.682/2011 (disponível em: <http://www.funai.gov.br/index.php/meio-ambiente>) que trata das ações de proteção territorial e etnoambiental em terras indígenas, pautada no “reconhecimento da participação indígena nas ações de vigilância territorial e ambiental”, no “estímulo ao protagonismo indígena na defesa de seus territórios” (FUNAI, 2011), dentre outros princípios. Na TI Maró, a atuação dos vigilantes ambientais ganha relevância por conta dos conflitos com os madeireiros do entorno, que frequentemente adentram nos limites da TI.

novembro de 2014, tenha conferido maior celeridade ao julgamento da causa, que viria a ocorrer no final daquele mês.

4.2. ANÁLISE DA SENTENÇA: DESVELANDO A SENSIBILIDADE JURÍDICA POR DETRÁS DO PAPEL

Como frisei no tópico anterior, a ACP do MPF e a ação anulatória das associações agroextrativistas foram reunidas pelo juiz federal Airton Portela para julgamento conjunto, que ocorreu em 26 de novembro de 2014. Em sua sentença, o magistrado concluiu que “os elementos probatórios reunidos aos autos conduzem à improcedência da ação civil pública proposta pelo MPF e à procedência dos pedidos formulados pelas comunidades ribeirinhas da Gleba Nova Olinda” (BRASIL-JF, 2014, p. 03).

O núcleo central da referida sentença, que totaliza 106 laudas, consiste em negar o reconhecimento das três aldeias da TI Maró como indígenas. Na ótica do magistrado, “as comunidades abrangidas pela Gleba nova Olinda são formadas por populações tradicionais ribeirinhas, resultantes de longo período de miscigenação étnica e entrelaçamento cultural” (BRASIL, 2014, p. 104). A miscigenação e, por conseguinte, a mistura da cultura indígena com a branca e a africana teriam resultado em agrupamentos humanos que não se diferenciam do restante da população amazônica e brasileira.

Imagem 12 – Juiz Airton Portela e a declaração de inexistência dos Borari e Arapium



Fonte: Blog do Nelson Vinencci. Disponível em: <http://blogdonelsonvinencci.blogspot.com/2014/12/juiz-federal-acaba-com-farra-de-caboclo.html>.

Nota-se, então, que o juiz acolheu o ponto central da argumentação da ação anulatória: a negação de que as famílias que compõem a TI Maró são indígenas Borari e Arapium. A sentença rechaça a autoafirmação de tais grupos como indígenas.

4.2.1. Um resumo da sentença

Do ponto de vista da estratégia discursiva, é importante mencionar que o juiz do caso Maró se reportou a duas fontes poderosas de autoridade no campo jurídico: a Constituição Federal (CF) e a jurisprudência do Supremo Tribunal Federal (STF).

Da Constituição, o magistrado transcreveu o artigo 231, *caput* e parágrafos 1º e 2º, grifando algumas expressões que posteriormente foram utilizadas para reforçar seus argumentos:

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 as suas atividades produtivas, as imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários a seu bem-estar e as necessárias à seu bem estar e as necessárias à sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições.

§ 2º. As terras tradicionalmente ocupadas pelos índios destinam-se à sua posse permanente, cabendo-lhes o usufruto exclusivo das riquezas do solo, dos rios e dos lagos nelas existentes. [Grifos no original] (BRASIL-JF, 2014, p. 7).

Destes dispositivos constitucionais, “doutrina e jurisprudência extraíram três elementos indispensáveis para o reconhecimento e demarcação de terras indígenas: a tradicionalidade, a permanência e a originariedade” (BRASIL-JF, 2014, p. 7).

Para reforçar esses apontamentos, o juiz fez alusão ao caso da TI Raposa Serra do Sol (Petição 3388), no qual o STF teria enunciado os mencionados requisitos. “No presente debate verifico a ausência, não de apenas um, mas dos três elementos referidos e assim ergue-se obstáculo constitucional insuperável que inviabiliza o reconhecimento de terra tradicionalmente ocupada por indígenas” (BRASIL, 2014, p. 8).

A estrutura da sentença se formou em torno desses três elementos, ou, mais propriamente, no empenho do juiz em demonstrar que os três elementos estariam ausentes na TI Maró.

O requisito da tradicionalidade não estaria presente porque:

O descortino da realidade histórico-social, situação onde os elementos catalogados por técnicos contratados pela FUNAI em lugar de comprovar a existência de índios no Baixo-Tapajós e Arapiuns, antes revelam tratar-se de **populações tradicionais ribeirinhas** (São José III, Novo Lugar e Cachoeira do Maró) e que em nada se distinguem das onze comunidades restantes (de um total de 14) que formam a Gleba Nova Olinda, assim, como também nada há que se divisar como elemento diferenciador das demais populações rurais amazônicas. Um ou outro elemento de cultura indígena, identificados pelo Laudo antropológico da FUNAI, ou foram

introduzidos artificialmente por ação ativista-ideológica exógena, ou decorrem da própria influência indígena na cultura nacional da mesma forma como também o fizeram a cultura negra e européia. Isso, conseqüentemente, afasta por completo o elemento **tradicionalidade** [grifos no original] (BRASIL-JF, 2014, P. 8).

Na lógica do magistrado, a ausência da tradicionalidade dos indígenas da TI Maró se deve à inexistência de diferenças socioculturais em relação às demais comunidades da Gleba Nova Olinda e da Amazônia de modo geral. Deste modo, a autoafirmação das comunidades do Maró teria sido motivada por influência de atores externos a tais comunidades, como missionários, organizações ambientalistas e antropólogos, que manipularam seus moradores a se proclamarem indígenas⁹⁷. Tais agentes externos teriam interesse na demarcação da TI Maró para promover a conservação ambiental da área.

O juiz federal afirma ter extraído dos autos do processo a conclusão de que o fenômeno da etnogênese dos povos do Baixo Tapajós consistiu, na verdade, num “processo de conversão de populações tradicionais (ribeirinhos) em indígenas”. Para justificar essa afirmação, o juiz se refere, em particular, ao Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação (RCID) da TI Maró, coordenado pela antropóloga Geórgia Silva (que é identificado na sentença como “Relatório Antropológico da FUNAI”) e afirma que o mesmo em nenhum momento provou a ancestralidade indígena dos moradores da TI Maró.

Quanto ao requisito da originaridade, estaria ausente porque “O laudo antropológico não forneceu qualquer evidência de que os pretendentes à condição de indígenas sejam descendentes das extintas etnias arapium e borari” (BRASIL-JF, 2014, p. 9). Destarte, os estudos multidisciplinares publicados pela FUNAI não teriam demonstrado a ancestralidade indígena dos moradores da TI Maró, o que supostamente denota que não se trata de povos originários.

Por fim, o magistrado consignou a ausência do requisito da permanência na TI Maró devido ao não atendimento do critério do marco temporal estabelecido pelo STF na Petição 3388:

As três comunidades (São José III, Novo Lugar e Cachoeira do Maró) até o ano de **1999** não cogitavam de se autorreconhecerem como indígenas. E mesmo que somente **após o ano de 2003**, em um encontro em que decidiram “a estrutura organizacional da comunidade, com o abandono das denominações presidente, vice-presidente, tesoureiro e conselheiros, passando a adotar categorias como *cacique, tuxaua e pajé*”, assim como a escolha do Termo *Arapium* para o nome da etnia que os congregaria. Neste caso tem-se por não observado o requisito **permanência ou marco temporal**

⁹⁷ O juiz confere especial destaque à atuação militante do antropólogo Florêncio Vaz, que “atuou durante quase uma década buscando convencer ribeirinhos da bacia dos rios Tapajós e Arapiuns a converterem a si e as suas comunidades em aldeias indígenas, porquanto assim, resgatando sua “indianidade”, suas reivindicações seriam recebidas com mais força e mais possibilidades de êxito” (BRASIL-JF, 2014, p. 25).

fixado definitivamente pelo STF no julgamento da Pet 3.388/RR (Raposa Serra do Sol). Na ocasião reconheceu-se que a Constituição Federal de 1988 substituiu a teoria do **Indigenato** pela **Teoria do Fato Indígena**, e que exige a comprovação e demonstração, da presença constante e persistente de índios, até 5 de outubro de 1988, em locais a serem reconhecidos como terras indígenas. Com isso, conforme assentou-se no referido julgado do STF, prestigiou-se a segurança jurídica, ao somente se reconhecer como terras tradicionalmente indígenas aquelas efetivamente ocupadas por estes até a promulgação da atual Constituição Federal[grifos no original] (BRASIL-JF, 2014, P. 8-9)

Vale destacar que em sua sentença o magistrado não negou a presença física, em 1988, das comunidades da TI Maró na área sob demarcação. Todavia, como os seus moradores não se identificavam como indígenas em 5 de outubro de 1988 (data da promulgação da Constituição Federal), o magistrado decidiu que este território não poderia ser reconhecido e demarcado como indígena, em atenção ao critério do marco temporal (fixado pelo STF).

José Airton Portela utiliza-se também de estudos historiográficos da região para afirmar que, desde o Século XIX, não havia mais índios no Baixo Tapajós:

Alguns cientistas europeus contemporâneos aos primitivos habitantes da região, já no início do século XIX constataram o desaparecimento das primitivas etnias que habitavam a região hoje ocupada pelo Município de Santarém. (...) Johann Baptist von Spix e Karl Friedrich Philipp Von Martius (...) na obra “Viagem pelo Brasil” 1817-1820, anotaram (...) os descendentes de indígenas da “redondeza”, eram o cruzamento de um “semi-numero” de tribos e que caldearam-se ao contato com o branco, formando uma população homogênea nos costumes e na língua” (BRASIL-JF, 2014, p.61)

Percebe-se na sentença o argumento recorrente da miscigenação com brancos e negros como um fator que negaria a “indianidade” dos moradores da TI Maró. Arguindo argumentos historiográficos, o juiz assinala que as populações indígenas outrora existentes no Baixo Tapajós deram lugar a “uma nova organização social miscigenada, fruto da fusão da cultura de lavras de migrantes nordestinos com a população que já habitava o vale do Tapajós” (BRASIL-JF, 2014, p. 10). Nesta lógica, a miscigenação e a mistura cultural conduziram tais populações à desindianização.

Baseada nesses fundamentos, a sentença declarou inválidos todos os atos praticados no processo administrativo de demarcação da TI Maró, bem como afirmou a inexistência de terras tradicionalmente ocupadas por indígenas demarcável, nos termos do art. 231 da Constituição Federal (BRASIL-JF, 2014).

Em seguida, após declarar a invalidade dos atos tendentes à demarcação da TI Maró, o juiz ainda emitiu outros comandos aos órgãos públicos no que tange à situação fundiária da Gleba Nova Olinda:

Determinar que a União e a FUNAI não oponham, qualquer embaraço à regularização das frações de terras da Gleba Nova Olinda (inclusive das comunidades São José III, Novo Lugar e Cachoeira do Maró), garantindo à cada família de até 4 (quatro) pessoas, que tradicionalmente habita a região, a regularização fundiária que, no mínimo, atenda ao conceito de pequena propriedade definido pelo art. 4º, da lei 8.629/93 (quatro módulos fiscais);

(...)

Solicitar que o Estado do Pará pratique medidas asseguradoras da liberdade de ir e vir na região da Gleba Nova Olinda bem como adote providências urgentes e imediatas no sentido de regularização fundiária da região do Rio Arapiuns e prestação de assistência técnica e financeira para que as comunidades ali localizadas (sabido, as mais desvalidas do Oeste do Pará) possam desenvolver suas potencialidades sócio-econômicas (BRASIL-JF, 2014, p. 106).

O trecho que acabei de citar, embora tenha ganhado menos evidência que a declaração de inexistência dos Borari e Arapium, possui destacada relevância no contexto de disputa da Gleba Nova Olinda. O juiz federal determinou que a União e a FUNAI não atrapalhem a regularização fundiária desta Gleba, que estava sendo realizada pelo Estado do Pará nos anos que antecederam a judicialização da causa; e determinou ao próprio Governo do Estado a adoção de medidas urgentes com vistas à regularização fundiária da referida Gleba.

Ao tocar no tema da regularização fundiária, o magistrado indicou precisamente como ela deveria ser feita: nos moldes do art. 4º da Lei nº 8.629/1993, que trata da pequena e média propriedade rural. Assim, a sentença indicou como solução para o conflito a regularização fundiária da Gleba Nova Olinda no formato individual, isto é, distribuição de lotes por família, inclusive para as três aldeias indígenas (Novo Lugar, Cachoeira do Maró e São José III).

Vale dizer: a sentença afirmou que as três comunidades/aldeias em questão não têm direito a uma terra indígena, mas podem ter acesso à regularização fundiária em lotes individuais – a forma de regularizar a terra que foi proposta pela COOEPA no início dos anos 2000, e rejeitada pelas três aldeias, que decidiram lutar por um território coletivo (MOREIRA DA SILVA, 2007)⁹⁸.

Resumidos os principais pontos da sentença, passaremos agora a uma abordagem mais analítica sobre o discurso nela contido. Em alguns momentos dessa análise, farei comentários sobre outros dois textos de Airton Portela: o capítulo 21 (“Dos índios”) do livro “Manual de Direito Constitucional” (AIRTON PORTELA, 2015) e as declarações concedidas em entrevista ao jornal “O Estado do Tapajós” sobre o caso Maró (AIRTON PORTELA, 2014).

⁹⁸ Sobre a atuação da COOEPA e sua proposta de regularização fundiária, remeto o leitor ao terceiro tópico do primeiro capítulo desta dissertação.

Os dois textos versam sobre a mesma temática da sentença e foram elaborados em datas próximas a ela. Deste modo, utilizá-los como parte da reflexão sobre o caso Maró pode enriquecer a análise sobre a sensibilidade jurídica por detrás da decisão.

4.2.2. Identificando estratégias discursivas

Ao me debruçar sobre a sentença, percebi, como é de praxe nas decisões judiciais, uma linguagem pautada na retórica da imparcialidade, com prevalência de frases impessoais e verbos na terceira pessoa do singular⁹⁹, com ocultação do sujeito enunciador do discurso. Assim, o juiz manifesta o seu entendimento do caso Maró como se fosse resultado de uma análise neutra e objetiva dos fatos, com base nas provas dos autos. Essa retórica da imparcialidade, longe de ser uma particularidade da sentença do caso Maró, é uma característica marcante do campo jurídico e faz parte de uma estratégia de legitimação do próprio campo (BOURDIEU, 2011), na tentativa de transparecer isenção e neutralidade axiológica.

Quando trata dos três requisitos para reconhecimento de terras indígenas (tradicionalidade, permanência e originariedade), em torno dos quais a sentença foi edificada, o juiz induz o leitor a crer que são requisitos consagrados no campo jurídico, indiscutíveis: “doutrina e jurisprudência extraíram três elementos indispensáveis para o reconhecimento e demarcação de terras indígenas: a tradicionalidade, a permanência e a originariedade” (BRASIL-JF, 2014, p. 7).

A referência que o juiz faz à “doutrina” e à “jurisprudência” nos transmite a impressão de algo homogêneo, como se houvesse *uma doutrina* e *uma jurisprudência* sobre o assunto, quando, na realidade, a interpretação dos artigo 231 da Constituição encontra-se permeada por profundas divergências entre os juristas brasileiros¹⁰⁰. É verdade que ao juiz é válido optar por uma corrente teórica ou outra – devendo, para tanto, fundamentar a sua escolha. Mas, no caso em testilha, o problema é que ele (o juiz) busca retratar artificialmente uma coesão narrativa na

⁹⁹ Destaco duas passagens que exemplificam esse tipo de construção linguística: “Extrai-se dos autos que o processo de identificação, delimitação e reconhecimento dos supostos indígenas da região do Rio Arapiuns e Maró surgiu por ação ideológico-antropológica exterior, engenhoso e indústria voltada para a inserção de cultura indígena postiça e induzimento de convicções de autorreconhecimentos” (p. 10); e “Os elementos probatórios reunidos aos autos conduzem à improcedência da ação civil pública proposta pelo MPF e à procedência dos pedidos formulados pelas comunidades ribeirinhas da Gleba Nova Olinda” (p. 6).

¹⁰⁰ Foi publicado há poucos meses um livro organizado por Manuela Carneiro da Cunha e Samuel Barbosa, cujo título é emblemático: “Direitos dos Povos Indígenas em disputa” (2018). O livro é formado por artigos de juristas renomados, a exemplo de José Afonso da Silva, Deborah Duprat e Dalmo de Abreu Dallari, contestando algumas das teses que o STF encampou em decisões recentes, sobretudo a tese do “marco temporal”. Um livro como esse mostra que “a doutrina” está longe de ser unânime sobre o conteúdo do artigo 231 da CF/88.

comunidade jurídica a respeito da temática que, na realidade, não existe. Para usar um jargão do campo jurídico: o assunto não é “pacífico”¹⁰¹.

Ademais, ao analisar os autores citados na sentença para confirmar a interpretação nela contida sobre o artigo 231, percebi alusão ao renomado constitucionalista José Afonso da Silva, que sustenta teses sobre os direitos indígenas que são bem diversas das teses encampadas na sentença, conforme demonstrarei no tópico seguinte.

Por outro lado, o juiz federal de Santarém se vale da citação recorrente do caso Raposa Serra do Sol (Petição 3388), como suporte para a enunciação do seu entendimento sobre a TI Maró. Esse caso foi, sem dúvida, um julgamento paradigmático, que chamou atenção de todo o país, e no qual os votos dos ministros do STF foram proferidos num caráter generalizante, visando abarcar não apenas a situação da TI Raposa Serra do Sol, mas também outras terras indígenas, conforme frisei no segundo capítulo desta dissertação.

O julgamento da Petição 3388 foi marcado, no geral, por um tom celebratório por parte dos povos indígenas, como assinala Luciana Nóbrega, que realizou uma análise etnográfica do referido processo: “para os povos indígenas, a ação era vista como uma vitória deles frente ao agronegócio, a um modelo de desenvolvimento predatório, a uma negação da identidade e dos direitos territoriais que a Constituição lhes havia reconhecido” (NÓBREGA, 2011, p. 28).

Ao utilizar o caso Raposa Serra do Sol como parâmetro, o juiz do caso Maró pretendeu fortalecer seu discurso, mostrando estar em sintonia com as decisões da mais alta corte do país. Para tanto, pinçou de forma descontextualizada elementos de um precedente judicial emblemático – um caso em que indígenas de Roraima saíram vitoriosos – com vistas a conferir validade para sua sentença, a qual negou os direitos territoriais dos indígenas do Maró. Em outras palavras: não se trata de ser contrário à demarcação das terras indígenas em geral (o que seria uma postura anti-constitucional), mas sim de se opor à demarcação de uma terra indígena específica, por não estar em consonância com os ditames do STF.

Voltando à construção textual, um aspecto revela-se interessante na sentença sob análise: o juiz federal de Santarém emprega por vinte e sete vezes as palavras “suposto”, “suposta”, “supostos”, “supostas”, para se referir aos indígenas Borari e Arapium, ao seu

¹⁰¹ No campo jurídico, para fortalecer suas teses, os profissionais do Direito costumam dizer que elas (as teses) estão em consonância com jurisprudência “pacífica” dos tribunais (às vezes, nem citam quais são esses tribunais) – o próprio Airton Portela chega a utilizar esse termo em alguns trechos na sentença. Mas, na verdade, raros são os assuntos “pacíficos” no Direito. Em se tratando dos direitos territoriais dos povos indígenas e comunidades tradicionais, que perpassam por variados conflitos de interesses com outros atores sociais (agronegócio, por exemplo), a interpretação da lei costuma ser motivo de intensas polêmicas.

território, aos seus ancestrais, à sua cultura. Vejamos alguns exemplos do uso dessas expressões:

Extrai-se dos autos que o processo de identificação, delimitação e reconhecimento dos supostos indígenas da região do Rio Arapiuns e Maró surgiu por ação ideológico-antropológica exterior, engenho e indústria voltada para a inserção de cultura indígena postiça e induzimento de convicções de autorreconhecimentos (BRASIL, 2014, p. 10)

Assim, a “emergência étnica” (etnogênese ou ressurgimento) encontrou acolhida e campo fértil na condição indígena a que estavam (e estão) submetidos esses habitantes das margens do rio Tapajós e seus rios tributários (Maró e Arapiuns) e, desse modo, foi abertamente utilizada como suporte argumentativo para explicar a adoção da “indianidade” de seus supostos antepassados (BRASIL, 2014, p. 20)

Portanto, o resgate da suposta “indianidade” por parte dos ribeirinhos das margens do Tapajós (neste debate as comunidades Novo Lugar, Cachoeira do Maró e São José II), conforme já pincelamos acima, não surgiu espontaneamente, mas resultou de um complexo e bem dirigido projeto do antropólogo e ativista ambiental Florêncio Vaz Filho e das entidades que o apoiaram (BRASIL-JF, 2014, p.26) [Grifos nossos]

O emprego exagerado das palavras “suposto”, “suposta”, “supostos”, “supostas” parecer ter como objetivo incutir no leitor a dúvida se os moradores da TI Maró são mesmo indígenas como afirmam, e se a área em questão é realmente uma terra indígena. Em verdade, percebo que a expressão “supostos índios” utilizada recorrentemente na sentença (BRASIL-JF, 2014) tem a mesma função semântica da expressão “falsos índios” utilizada pelo advogado das associações na ação anulatória (AINORMA, 2010).

Ao final da sentença, o próprio juiz conclui:

[...] as comunidades abrangidas pela Gleba nova Olinda são formadas por populações tradicionais ribeirinhas, resultantes de longo período de miscigenação étnica e entrelaçamento cultural (emanada da cultura branca, indígena e até mesmo africana), portanto, com cotidiano, hábitos, costumes e tradições peculiares às populações amazônicas que embora, sabido, tenham recebido mais influência cultural do elemento indígena que em outras partes do Brasil, isto não os converte em populações indígenas, assim distintas do restante da sociedade amazônica e brasileira (BRASIL-JF, 2014, p. 104).

Após dezenas de páginas questionando a indianidade dos moradores das 3 aldeias da TI Maró, a sentença culmina com uma afirmativa categórica de que não se trata de populações indígenas, mas sim populações tradicionais ribeirinhas (como se as duas categorias fossem mutuamente excludentes).

Parece evidente que uma assertiva desse tipo geraria grandes polêmicas – como de fato gerou: as críticas se multiplicaram rapidamente¹⁰². A grande repercussão do caso levou Airton

¹⁰² Várias instituições emitiram posicionamentos contrários à sentença do juiz Airton Portela, como mencionarei no último tópico deste capítulo. Dentre as críticas mais contundentes, está a afirmação de lideranças indígenas de que Airton Portela proferiu uma sentença racista, como pode ser observado em vários depoimentos no mini-

Portela a fazer algo incomum entre os juízes: concedeu uma entrevista ao jornalista Miguel Oliveira, do jornal local “O Estado do Tapajós”, comentando a própria sentença, poucos dias após a publicação da mesma¹⁰³. A entrevista iniciou com uma pergunta do jornalista sobre “quem é o juiz federal Airton Portela”, diante da qual este desenhou o seguinte autorretrato:

Antes do juiz está o homem comum, o homem que gosta das coisas simples de Santarém, tenho um amor profundo por esta terra, que seus pais adotaram, que eu adotei como se fosse a minha. Estou em Santarém por opção. Eu fui juiz em grandes capitais antes de me remover para Santarém. É uma coisa do coração. Eu gosto do que o santareno gosta, jogar futebol, pescar, andar de bicicleta, eventualmente venho até a Justiça Federal pedalando, como hoje, por exemplo. Sou cearense de nascimento, vim com 4 anos de idade para Santarém. Vivi no bairro de Santana, uma vida de pobre, comecei a trabalhar no mercado municipal, aos 13 anos, sem perder de vista a necessidade de estudar. Eu estudava à noite. Estudei na Escola Jose de Alencar, Escola Hilda Mota, no Colégio São Francisco e Colégio Álvaro Adolfo da Silveira...Fiz graduação e pós-graduação na Universidade Federal do Amapá e Universidade Federal do Pará (AIRTON PORTELA, 2014).

Apesar de a entrevista ter abordado aspectos da vida pessoal de Airton Portela, a maior parte dela versou sobre a recém-publicada sentença sobre a TI Maró. As declarações do magistrado, nessa entrevista, podem ser compreendidas como uma tentativa de reforçar o grau de legitimidade da sua decisão, em face do teor agudo das críticas. Assim, ele frisou por várias vezes a sua isenção e imparcialidade, afirmando também possuir boas condições para julgar o caso Maró por conta de sua preparação profissional e acadêmica, bem como de sua vivência no Município de Santarém. Vejamos:

O Estado do Tapajós - O senhor se considera suficientemente esclarecido de ter lavrado, com isenção, uma sentença tão complexa quanto essa da pretensa TI Maró?
Airton Portela - A minha convicção é que um juiz tem que ser intelectualmente honesto. Isso não é qualidade, é obrigação. Ele julga comparando os elementos, sejam fatos, sejam provas que autores e réus lhes apresentam. Compara com a lei e com a realidade, estuda profundamente o tema e disso extrai sua convicção e escolhe, dentre as teses apresentadas pelas partes, aquela que lhe pareça mais consistente. Cursei história na UFPA, pouco antes de começar a estudar direito, e isso também colaborou para orientar minhas pesquisas, mas o que estava nos autos foi o que sentenciei. Não houve e nem haverá em minha judicatura até que eu me aposente (e ainda vai demorar, risos) julgamentos tendenciosos (Grifo nosso).

(...)

O Estado do Tapajós - O senhor está sendo considerado um juiz que não conhece a realidade da região...um magistrado de gabinete..

Airton Portela - Já estou aqui há mais de 30 anos. Conheço cada palmo desse chão. Quando atuo nas causas previdenciárias, onde há pescadores, pequenos agricultores, eu conheço onde vivem essas pessoas, eu sei falar da terra onde eles moram. É preciso que se saiba que aqui ninguém me engana. Eu tenho conhecimento do que acontece

documentário “Chama Surara”, produzido por Bob Barbosa, publicado em 28/12/2014. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=2x1pYKi3p6Q>.

¹⁰³ A entrevista foi publicada em 16/12/2014, e sua íntegra está disponível na página do Jornal “O Estado do Tapajós” na internet: <https://www.oestadonet.com.br/noticia.php?id=6167>.

na região. Eu posso ver além dos autos, porque eu sou daqui, eu me considero de Santarém (Grifos nossos). (AIRTON PORTELA, 2014).

Nas duas passagens transcritas acima, percebo o esforço do magistrado de se autodescrever como um homem da região, que conhece o lugar onde atua. Afirma ele que a vivência por trinta anos em Santarém lhe permitiu “ver além dos autos”, muito embora afirme também que julgou apenas com base nas informações que estavam nos autos. Essa dubiedade nas declarações do juiz indica uma questão importante: ao julgar o caso Maró, que tipo de ligação o juiz construiu entre os documentos dos autos e as informações que ele adquiriu, fora dos autos, em sua vivência na região?

Essa pergunta tem a ver com a noção de círculo hermenêutico de Gadamer (2015), que assinala a interdependência entre a parte e o todo no processo interpretativo. Assim, cada texto (escrito ou oral) com o qual o juiz se relacionou, dentro ou fora dos autos, integrou o universo de sentido que ele levou em conta para julgar o caso Maró.

A vivência na região pode ser um sinal de que o juiz conhece com profundidade os fenômenos que aqui se passam, facilitando o entendimento dos conflitos judicializados, mas pode também dificultar a apreciação racional dos casos locais em virtude da simpatia ou antipatia com os sujeitos envolvidos nos conflitos. Para elaborar o dilema em termos gadamerianos: o conhecimento empírico da região certamente aportou uma vasta gama de preconceitos ao juiz Airton Portela; resta saber se tais preconceitos são legítimos ou ilegítimos, isto é, se tornam possível a compreensão (fusão de horizontes) ou se geram mal-entendidos (GADAMER, 2015).

Sobre os povos indígenas do Baixo Tapajós, enfatizei bastante nesta dissertação (sobretudo no primeiro capítulo) que é altamente disseminada na região uma visão hostil à reelaboração identitária que ganhou força a partir da década de 1990. Ignorando as formulações contemporâneas da Antropologia sobre o conceito de etnicidade, há uma corrente de opinião que advoga ser ilegítima a autoafirmação de comunidades locais como indígenas – daí a pecha de “falsos índios”, inserida até mesmo em documentos jurídicos, como a ação anulatória contra a TI Maró (AINORMA, 2010).

Analisando o caso Maró, assumo como hipótese interpretativa a existência de um alinhamento entre o discurso do juiz Airton Portela e as estruturas prévias de compreensão presentes em parcela da sociedade local acerca dos povos indígenas do Baixo Tapajós. Neste sentido, vale lembrar que a sentença utiliza várias vezes a expressão “supostos índios”, em sentido similar à expressão “falsos índios” presente na ação anulatória.

Considerando que essa corrente de opinião que enxerga os indígenas do Baixo Tapajós como “falsos índios” é bastante precária do ponto de vista antropológico, parece-me, então, que os preconceitos locais que influenciaram a decisão do juiz federal de Santarém atuaram como um obstáculo a uma compreensão aberta dos fenômenos envolvendo os Borari e Arapium da TI Maró.

Voltando à entrevista concedida ao jornal “O Estado do Tapajós”, Airton Portela foi questionado sobre o poder que possui um juiz para decidir quem é e quem não é índio, e forneceu a seguinte resposta:

A Constituição não autoriza que se reconheça quem é índio e quem não é índio. O art. 131 [sic] da Constituição Federal, combinado com outro dispositivo do ADCT, estabelece que o poder público deve reconhecer as terras indígenas tradicionalmente ocupadas, para tanto deverá observar critérios que a própria Constituição estabelece, tais como permanência, originariedade e tradicionalidade. Assim, não cabe ao poder público e muito menos ao Poder Judiciário negar ou confirmar a convicção subjetiva de quem se considera indígena. Em suma, não cabe ao juiz dizer quem é índio e quem não é índio. Isso não cabe a ninguém. É bom que se esclareça que essa sentença não tem nenhuma repercussão na política de quotas. Quem é cotista nas universidades, por exemplo, não dependerá de ser reconhecido como membro de uma etnia para ser aceito posto que as instituições se utilizam de um critério do fenótipo e de autodeclaração. (...) Eu sou um profundo defensor das quotas, elas são necessárias no Brasil, pelo menos por algum tempo (AIRTON PORTELA, 2014). [Grifo nosso]

Esse trecho da entrevista destoa visivelmente da afirmação categórica, citada anteriormente, de que os habitantes de Novo Lugar, Cachoeira do Maró e São José III não são indígenas, e sim populações tradicionais ribeirinhas.

Por outro lado, ainda sobre o mesmo trecho transcrito, vale notar a incompreensão do juiz sobre os critérios de identificação utilizados na política de cotas do ensino superior: diferentemente do que ele afirma, as universidades não utilizam o fenótipo como critério, mas sim a autodeclaração dos candidatos, conforme artigo 3º da Lei nº 12.711/2012¹⁰⁴. Assim, a afirmação do magistrado de que é um profundo defensor das cotas parece-me incongruente com sua posição contrária ao princípio do autorreconhecimento manifestada na sentença do caso Maró.

Na entrevista, notei também o esforço do juiz por apresentar sua sentença como o resultado objetivo da apreciação das provas e fatos narrados no processo. “A missão mais importante de um juiz é julgar sua própria subjetividade e isso eu tenho sempre presente. Julguei

¹⁰⁴ O artigo 3º da Lei nº 12.711/2012 (Lei de Cotas nas universidades federais) dispõe que: “Em cada instituição federal de ensino superior, as vagas de que trata o art. 1º desta Lei serão preenchidas, por curso e turno, por autodeclarados pretos, pardos e indígenas e por pessoas com deficiência, nos termos da legislação, em proporção ao total de vagas no mínimo igual à proporção respectiva de pretos, pardos, indígenas e pessoas com deficiência na população da unidade da Federação onde está instalada a instituição, segundo o último censo da Fundação Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE” (BRASIL, 2012). [grifo nosso]

com absoluta isenção” (AIRTON PORTELA, 2014). Nesse autorretrato, Portela se refere a si mesmo como um legítimo representante da neutralidade, ignorando sua situação hermenêutica e os condicionamentos do próprio discurso.

O juiz federal diz que a sua sentença foi isenta e imparcial, não guardando qualquer relação com o interesse de madeireiras e com os demais atores do conflito socioambiental na Gleba Nova Olinda. Aduz ainda que uma afirmação desse tipo, que foi feita pelos críticos da sentença, é “covarde, rasteira e canalha, por certo parte de algum velhaco travestido de benfeitor, que age para desqualificar qualquer um que contrarie as causas que defende mediante paga” (AIRTON PORTELA, 2014).

Entre um parágrafo e outro da entrevista, o juiz federal muda abruptamente de tom: de um juiz imparcial e isento para um juiz agressivo contra seus críticos. Ao pronunciar em público palavras tão ásperas e violentas contra os defensores da TI Maró, fica difícil imaginar que o referido magistrado conseguiu julgar adequadamente sua própria subjetividade (como ele afirma) antes de julgar a causa em questão.

4.2.3. A sensibilidade jurídica por detrás da decisão

Como afirmei no segundo capítulo deste trabalho, o antropólogo Clifford Geertz (2013), ao cunhar o conceito de sensibilidade jurídica, buscou dar conta das formas específicas de imaginar a realidade social e de praticar o direito, próprias de cada cultura. Não obstante, como nenhuma cultura é monolítica, parece adequado afirmar que cada cultura é permeada por sensibilidades jurídicas distintas, ou por variantes distintas de uma dada sensibilidade jurídica.

No Judiciário brasileiro, a sensibilidade jurídica dos juízes, ao tratar de causas envolvendo povos indígenas e comunidades tradicionais, é bem diversificada, embora haja uma tendência atual de padronização das decisões pela força vinculante dos julgados das cortes superiores, sobretudo STF, conforme destaquei no capítulo anterior.

De todo modo, o que me proponho a discutir, aqui, é a sensibilidade jurídica que percebo na sentença sobre a TI Maró. Ou seja: quais os pressupostos culturais que ensejaram a referida decisão, e como eles se relacionam com a atividade de “dizer o direito”?

Um aspecto importante que notei é o chamado “provincianismo constitucional” (FERNANDES, 2017), isto é, o apego apaixonado pela legislação nacional associado a um desprezo pelas normas internacionais de direitos humanos. Apesar de o Estado brasileiro ter incorporado em sua legislação importantes documentos internacionais sobre direitos indígenas, especialmente a Convenção nº 169 da OIT (de 1989) e a Declaração das Nações Unidas Sobre

os Direitos dos Povos Indígenas (de 2007), o juiz federal de Santarém constrói toda sua argumentação com base nos dispositivos das leis nacionais: Constituição Federal e Estatuto do Índio; ou melhor: toma como base um determinado tipo de interpretação dessas normas.

Quando faz menção às normas internacionais sobre direitos indígenas, é apenas para afastar sua aplicabilidade: “a Convenção OIT nº 169, assim como as demais resoluções da Assembleia Geral da ONU, são recomendatórias e não diretamente vinculantes” (BRASIL-JF, 2014, p. 51).

O provincianismo constitucional é uma característica não apenas de Airton Portela, mas de boa parte dos juízes brasileiros, *apesar de* (ou talvez *por conta de*) as normas internacionais como a Convenção 169 da OIT contemplarem direitos indígenas num nível protetivo mais profundo e eficaz. Pádua Fernandes (2017) destaca que o provincianismo é o método “mais conveniente para reproduzir uma cultura jurídica nacional que discrimina os povos indígenas”.

No caso da sentença sobre a TI Maró, acredito que o desprestígio à Convenção 169 da OIT está associado ao incômodo que gera um dos seus dispositivos: o art. 1º, item 2, no qual se lê: “A consciência de sua identidade indígena ou tribal deverá ser considerada como critério fundamental para determinar os grupos aos quais se aplicam as disposições da presente Convenção” (BRASIL, 2004). Este dispositivo introduziu no Direito brasileiro o princípio do autorreconhecimento, que retira do Estado o poder de definir, de modo unilateral, as identidades dos grupos étnicos com os quais se relaciona.

Em outras palavras: não cabe ao Estado dizer quem é indígena e quem não é. Ao se relacionar com comunidades que se autoafirmam indígenas, o Estado deve levar em consideração as noções de pertencimento e a autoidentificação destes sujeitos como o critério fundamental nas suas decisões e políticas públicas – o oposto do que percebi na sentença do caso Maró.

Outro aspecto da sentença digno de nota é o tipo de diálogo travado entre direito e antropologia. O magistrado critica o conteúdo do RCID da TI Maró, assinado pela antropóloga Geórgia Silva, chegando a declará-lo como inválido (BRASIL-JF, 2014, p. 105). Não obstante, não se baseou em estudo técnico alternativo, que poderia ter sido feito como “perícia judicial”¹⁰⁵; ou seja: não ouviu qualquer antropólogo acerca do “relatório antropológico da FUNAI”, mas se sentiu seguro o bastante para declará-lo como frágil, inconsistente e inválido.

¹⁰⁵ A perícia judicial é tratada no artigo 156 e seguintes do CPC/2015: “O juiz será assistido por perito quando a prova do fato depender de conhecimento técnico ou científico”, disposição que encontra regra similar no Código

O juiz desconsidera o trabalho técnico de uma antropóloga de qualificação reconhecida, mas sua decisão revela grande fragilidade em termos de conhecimento antropológico e baixo domínio de conceitos centrais relacionados ao caso Maró, como etnicidade, cultura, tradicionalidade e territorialidade. A discussão sobre tais conceitos é feita pelo juiz a partir da sua própria interpretação de textos produzidos por antropólogos em outros contextos.

Deste modo, a sentença afirma que Eduardo Viveiros de Castro questiona a “postura pouco isenta de antropólogos adeptos da emergência étnica” (BRASIL-JF, 2014, p. 17), e caracteriza Miguel Bartolomé como líder de um “movimento de ‘ressurgimento’ [que] tem a miscigenação no Brasil e na América Latina como mal a ser combatido” (BRASIL-JF, 2014, p. 15). Consequência: o fenômeno da *etnogênese*, que a antropologia observa em diversos lugares, é tido como uma “invenção artificial de índios” pelo juiz federal de Santarém.

O texto de Viveiros de Castro citado por Airton Portela é uma entrevista concedida ao Instituto Socioambiental (ISA) pelo referido antropólogo, cujo título é provocativo: “No Brasil, todo mundo é índio, exceto quem não é”. Através de citações descontextualizadas desse texto, o magistrado afirma que o autor citado critica o trabalho pouco isento de antropólogos referente aos critérios de identificação dos povos indígenas, quando, na realidade, Viveiros de Castro (2006, p. 8) desconstrói a ideia de que caberia ao antropólogo dizer quem é e quem não é índio: “o papel do antropólogo não é, nunca foi e jamais deveria ser o de dizer quem é e quem não é índio. Que isso é coisa de inspetor de alfândega, de fiscal da identidade alheia”.

O próprio Viveiros de Castro teve oportunidade de comentar, em parecer escrito a pedido do MPF (VIVEIROS DE CASTRO, 2015), a sentença sobre a TI Maró e o uso que o magistrado fez do seu texto. Depois de observar que a sentença se vale do procedimento de “extrair passagens de lavra alheia de seu contexto mais amplo, de modo a distorcer, e muitas vezes a inverter, seu sentido” (Ibid., p. 9), o mencionado antropólogo afirma, no tom irônico que lhe é característico, que tomou a liberdade de interpretar a si mesmo, e resume da seguinte forma sua posição teórica sobre a questão da indianidade:

A condição indígena não é um atributo determinável por inspeção simples nem muito menos por consenso plebiscitário da parte de terceiros (e quais terceiros?). “Índio” não é uma substância dotadas de propriedades características ostensivas. Não é uma questão de cocar de pena, urucum e arco e flecha, algo de aparente ou evidente neste sentido estereotipificante, mas sim uma questão que eu chamarei de “estado de espírito” — estamos falando de gente humana, de pessoas morais coletivas, não de espécies naturais (*natural kinds*); falando de entidades, portanto, onde as dimensões subjetivas e objetivas são estritamente *indissociáveis*. (...) Índio, enfim, é um modo

de 1973, que estava em vigor quando do julgamento do caso Maró. A perícia antropológica, em particular, é uma prática largamente utilizada no Judiciário quando se depara com questões envolvendo povos indígenas.

de ser antes de ser um modo de aparecer. Na verdade, mais que um modo de ser, é um modo de vir-a-ser, um modo de devir, de projetar-se no tempo (no passado **como** no futuro), de diferenciar-se de si mesmo como de outras tantas e indeterminadas alteridades — brancos, animais, inimigos, mortos, encantados —, em um *trabalho* infinitesimal incessante de “tornar-se índio”, trabalho ao qual *todos* os índios, inclusive aqueles que consideramos como índios “naturais”, “espontâneos”, “selvagens” ou “puros” devem realizar, sob pena, justamente, de serem forçados, por razões de “interesse”, a deixar de ser, ou melhor, a *deixar de parecer* índio (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 17).

Assim, a posição de Viveiros de Castro é diametralmente oposta à do juiz Airton Portela no que tange à questão autoatribuição de rótulos étnicos. Enquanto o magistrado afirma que os Borari e Arapium não são populações indígenas, mas sim ribeirinhas, o antropólogo em questão é categórico ao afirmar que “ninguém tem o direito de dizer quem é ou quem não é índio, se não se diz (porque é) índio ele próprio” (VIVEIROS DE CASTRO, 2006, p. 9). Ou seja: a resposta à questão de quem é índio cabe às próprias comunidades implicadas por essa questão, e não aos antropólogos (ou aos juízes).

O outro autor cujo texto tem o sentido invertido na sentença é Miguel Bartolomé, citado como “um dos mais radicais teóricos da emergência étnica na América Latina” (BRASIL-JF, 2014, p. 16), que vê na miscigenação um “mal a ser combatido” (Ibid., p. 15). No primeiro capítulo desta dissertação, dialoguei com o conceito de etnogênese formulado por Bartolomé (2006), que consiste numa ferramenta teórica que a Antropologia utiliza para compreender os fenômenos envolvendo a etnicidade dos grupos humanos, que é um elemento sempre dinâmico e em permanente reelaboração.

Vale dizer: etnogênese é um conceito utilizado para interpretar fenômenos sociais, e não uma proposta de intervenção da Antropologia, como indica o juiz federal de Santarém. Sobre essa questão, considero oportuno trazer ao debate um esclarecimento contido em nota da Associação Brasileira de Antropologia (ABA) acerca do caso Maró:

[...] a linha argumentativa da sentença do Juiz demonstra ainda profundo desconhecimento das problemáticas antropológicas, não obstante sentencie sobre elas, assim como evidencia não saber distinguir os fenômenos sociais estudados pela antropologia das teorias que são aplicadas para analisá-los. Deste modo, arvora explicar os processos de etnogêneses como se fossem movimentos impulsionados pelas teorias antropológicas que os interpretam, às quais atribuiu um caráter de militância e conspiração política, promovida por uma suposta “linha radical da antropologia” de um suposto “grupo de Barbados”.

Se talvez mais ponderado em seu ímpeto de comprovar uma má preconcebida inexistência de indígenas na TI Maró, o senhor Juiz tivesse lido com a atenção devida o texto de Miguel Bartolomé, que cita várias vezes (de forma descontextualizada, omitindo as teses que realmente defende), teria ele entendido que as etnogêneses são constitutivas do próprio processo histórico da humanidade, e não apenas uma evidência contemporânea, ou de que ocorreria apenas na região do baixo Tapajós. São exatamente essas capacidades de auto-reconstrução e de reelaboração étnica e cultural

que asseguraram a continuidade das sociedades indígenas no presente, apesar do intenso e atroz contato estabelecido pelo colonizador (ABA, 2014)

Se, por um lado, a sentença de Airton Portela foi duramente criticada por Eduardo Viveiros de Castro, autor muito respeitado no campo antropológico, e pela própria associação profissional dos antropólogos (a ABA), por outro lado, foi muito elogiada por Edward Luz, antropólogo que foi desfilado da ABA no ano de 2013, devido à “sua postura antiética e por proferir declarações equivocadas e reducionistas, inteiramente desprovidas de rigor e embasamento científico” (ABA, 2014).

Logo após a publicação da sentença do caso Maró, Edward Luz declarou em uma rede social: “todas as teses que defendi foram sustentadas e defendidas pelo juiz Portela” (LUZ, 2014). No início deste capítulo, destaquei um texto publicado por Luz (2013) na Gazeta de Santarém em que ele resume tais teses, que realmente são parecidas ao entendimento contido na sentença da Justiça Federal sobre o caso (BRASIL-JF, 2014).

Segundo Edward Luz (2013), não existem dados socioculturais que confirmem a existência na região do Baixo Tapajós das comunidades Borari e Arapium. Diz ainda que as três aldeias da TI Maró não possuem sinais diacríticos diante da população cabocla da região, e que a sua emergência étnica é, na verdade, uma manipulação identitária voltada à obtenção de benesses do poder público.

Conclui dizendo que “a melhor interpretação dos fatos aponta para uma identificação de tais indivíduos e comunidades como pertencentes a uma única macro-sociedade do Oeste do Pará, igualmente herdeira da mesma carga biológica mestiça e da mesma herança sociocultural cabocla amazônica da região” (LUZ, 2013). Como se percebe, trata-se realmente da mesma conclusão exposta na sentença de Airton Portela, em que pese o magistrado não citar na sentença o trabalho de Edward Luz – trabalho este que, como já dito, não possui crédito perante a comunidade antropológica brasileira.

Outro aspecto da sentença que revela a sua fragilidade em termos antropológicos é a visão nela contida sobre a miscigenação, que, a meu ver, influenciou decisivamente na tomada de decisão. A miscigenação de indígenas com brancos é apontada como fator de desindianização dos primeiros: as populações indígenas do Baixo Tapajós deram lugar a “uma nova organização social miscigenada, fruto da fusão da cultura de levas de migrantes nordestinos com a população que já habitava o vale do Tapajós” (BRASIL-JF, 2014, p. 10).

A miscigenação como fator de negação da indianidade faz parte de um entendimento sobre identidade étnica há muito tempo rechaçado pela antropologia social, como assevera

Manuela Carneiro da Cunha (2012). Isto é, o critério biológico de raça e o critério cultural compreendido de forma estática. Acerca do primeiro critério, afirma a autora:

Durante muito tempo, pensou-se que a definição de um grupo étnico pertencesse à biologia. Um grupo étnico seria um grupo racial, identificado somática ou biologicamente. Grupo indígena seria, nessa visão, uma comunidade de descendentes “puros” de uma população pré-colombiana. Esse critério ainda é vigente no senso comum popular. Ora, é evidente que, a não ser em casos de completo isolamento geográfico, não existe população alguma que se reproduza biologicamente sem miscigenação com os grupos com os quais está em contato. (CARNEIRO DA CUNHA, 2012, p. 104).

Sobre o segundo critério, o cultural, a citada antropóloga adverte que a cultura de um povo não deve ser tomada como uma característica primária: “Tampouco podem ser invocados critérios baseados em formas culturais que se manifestassem inalteradas, pois isso seria contrário à natureza essencialmente dinâmica das naturezas humanas” (CARNEIRO DA CUNHA, 2012, p. 103).

Rechaçando os dois critérios mencionados, a Antropologia chegou à conclusão de que os grupos étnicos devem ser caracterizados pela distinção que percebem entre eles próprios e os outros grupos com os quais interagem. O essencial, para a definição de um grupo étnico, são as fronteiras que o próprio grupo estabelece, e não os conteúdos culturais em si. Nesse sentido, “a cultura não necessariamente desaparece a análise, mas deixa de ser teoricamente relevante para a definição dos grupos étnicos, já que ela se torna uma variável e não a constante da definição” (ARRUTI, 2006, p. 50). Os traços culturais podem variar no tempo e no espaço, sem que isso altere a identidade do grupo. “A cultura, portanto, em vez de ser o pressuposto de um grupo étnico, é de certa maneira o produto dele” (CARNEIRO DA CUNHA, 2012, p. 108).

Sobre a questão das formas culturais, interessante notar que o juiz Airton Portela analisou o RCID da TI Maró – que descreve um conjunto de elementos socioculturais das três aldeias – e buscou provar que tais elementos não refletem “traços socioculturais indígenas” (BRASIL-JF, 2014). Desta forma, práticas, costumes e hábitos verificados pela equipe multidisciplinar que elaborou o referido Relatório, como o puxirum, o batismo de casa, a crença nos encantados, o consumo do chibé e do tarubá, dentre outros, tiveram sua indianidade negada na sentença. Tais práticas seriam comuns a qualquer população amazônica, segundo o juiz, não revelando a necessária tradicionalidade indígena.

O que seria então a “cultura indígena” para o juiz, compatível com o requisito da tradicionalidade?

O conjunto de afirmações presentes na sentença leva a crer que a noção de cultura nela adotada é uma noção estática, como se os indígenas de hoje precisassem ter a mesma cultura

dos seus antepassados (cultura ancestral), sob pena perderem a indianidade – visão superada pela Antropologia contemporânea:

Grupos indígenas no Brasil, sobretudo os de contato mais antigo com a população neobrasileira, foram induzidos a falar línguas novas, primeiro a língua geral, derivada do tupi, mais tarde o português, por imposição expressa do Diretório dos índios pombalino. (...) A interferência nas culturas tradicionais atingiu também a religião, os costumes matrimoniais, a organização política, a tecnologia, os hábitos alimentares. A resistência indígena a essa interferência manifestou-se no apego a alguns traços culturais que, enfatizados, preservavam a identidade do grupo. Esse é um processo recorrente na afirmação étnica: a seleção de alguns símbolos que garantem, diante das perdas culturais, a continuidade e a singularidade do grupo (CARNEIRO DA CUNHA, 2012, p. 106-107).

No caso dos povos indígenas do Baixo Tapajós, o prolongado “contato” com o colonizador – isto é, o longo processo de violência simbólica em que estiveram imersos – gerou a transformação das suas práticas socioculturais. Mas há algum tempo a Antropologia tem buscado enxergar esses processos de contato não apenas em termos de perda (a dita “aculturação”), mas sim como processos dinâmicos nos quais é relevante a agência dos povos indígenas, isto é, sua capacidade de agir, de criar e de participar da definição dos rumos da sua própria História¹⁰⁶.

Interessante, neste sentido, o aporte de Marshall Sahlins na discussão do que ele chama de pessimismo sentimental, isto é, a postura de lamentar a desintegração das “culturas exóticas” dos povos “primitivos” diante do assédio da ordem capitalista mundial – como se tais povos fossem apenas vítimas da sociedade ocidental, sem autonomia e sem intencionalidade histórica. Sahlins afirma que, a despeito da violência colonialista, em muitos contextos observa-se uma intensificação cultural, no qual os povos “vêm tentando incorporar o sistema mundial a uma ordem ainda mais abrangente: seu próprio sistema de mundo” (SAHLINS, 1997, p. 52).

Em tais situações, as culturas supostamente em extinção mostram-se, na realidade, vibrantes, ativas e inventivas, reelaborando-se conforme as novas circunstâncias. Nos dizeres de Sahlins (1997, p. 55), “as diferenças culturais que o Sistema Mundial expulsou pela porta da frente retornam, sorrateiramente, pela porta dos fundos”. Destarte, parece-me inapropriado considerar os povos indígenas meramente como sujeitos passivos diante do sistema colonial ou neocolonial. É preciso levar em consideração seu poder de agência, e os processos criativos na elaboração e reelaboração de identidades a partir da interação com os novos fenômenos sociais.

¹⁰⁶ Num esforço teórico similar ao de Sahlins, Pacheco de Oliveira (2016) defende que a Antropologia precisa dar a devida atenção à agência dos povos indígenas diante das relações de dominação. Isto é, ao invés de enxergá-los apenas como vítimas, observar também as suas práticas de resistência e de acomodação, de modo a “conhecer as formas concretas pelas quais as coletividades indígenas lograram resistir, se organizaram e continuaram a atualizar sua cultura na contemporaneidade, inclusive formulando projetos de futuro” (Ibid., p. 14).

No caso do Baixo Tapajós, vários antropólogos buscam interpretar e descrever a agência dos povos indígenas na reelaboração das suas práticas culturais. Vaz Filho (2010), por exemplo, descreve o fortalecimento de práticas e ritos antigos pelos grupos indígenas em período recente, como as festas de santo e a pajelança. Percebe-se aqui o fenômeno tratado por Carneiro da Cunha: a valorização de alguns elementos culturais, herdados dos antepassados, como esteios da identificação indígena: “foi a partir das festas de santo e da pajelança que os indígenas lograram conservar e recriar, durante séculos, parte considerável das suas culturas e uma leve, mas muito significativa, lembrança das origens tribais” (VAZ FILHO, 2010, p. 149).

Todavia, tudo isso foi interpretado pelo juiz federal de Santarém como elementos de cultura indígena “introduzidos artificialmente por ação ativista-ideológica exógena” (BRASIL-JF, 2014, p. 8) – uma interpretação que nega completamente a agência dos povos indígenas.

Deste modo, em que pese ter o juiz citado vários antropólogos em sua sentença, parece-me que tais citações tiveram como intuito a criação de uma área de autoridade em seu próprio discurso, não revelando um diálogo efetivo com a antropologia contemporânea. Esse diálogo ausente revelou-se como um obstáculo a uma compreensão aberta dos processos étnicos envolvendo os moradores da TI Maró.

Ao discutir o papel do Judiciário na aplicação dos direitos indígenas, Pádua Fernandes (2017) sustenta: “como os direitos dos povos indígenas são informados pelo conteúdo das práticas e tradições dos povos indígenas, somente uma decisão antropologicamente informada pode ser juridicamente consistente”.

A arrogância epistemológica de uma hermenêutica jurídica fechada em si mesma (que não é exclusividade de Airton Portela, mas sim um traço muito forte no campo jurídico) não parece contribuir para uma adequada interpretação/aplicação dos direitos humanos, sobretudo os direitos territoriais dos povos indígenas. A interpretação dos processos étnicos e territoriais dos povos indígenas tende a ser mais proveitoso com a mediação da ciência que surgiu e se consolidou na tentativa de compreender o universo de sentido dos *outros povos*.

4.3. UMA CRÍTICA HERMENÊUTICA À SENTENÇA DO CASO MARÓ

Considero que uma das contribuições fundamentais que os expoentes da hermenêutica filosófica – especialmente Gadamer (2015) e Ricoeur (2013) – fornecem às Ciências da Sociedade é a desmistificação do paradigma da neutralidade. Conforme destaquei no segundo capítulo desta dissertação, não existe razão pura, nem intérprete (ou cientista) neutro: toda razão

é histórica, e todo intérprete, ao encarar um texto, utiliza as lentes que foram adquiridas na sua experiência como sujeito histórico.

Apropriando-se da obra gadameriana, Lenio Streck (1999 e 2016) formula uma crítica robusta à hermenêutica jurídica hegemônica no Brasil, assentada na ideia de aplicação objetiva da lei aos casos concretos, a qual é manejada pelos juristas para aparentar sua neutralidade axiológica. Para ele, “a hermenêutica retira-nos da ingenuidade objetivista que acredita no sentido inato das normas jurídicas, que deve ser revelado pelo intérprete” (STRECK, 2016, p. 225). Contra essa percepção fetichizada do fazer jurídico, Streck assinala que as palavras da lei não são unívocas, mas sim plurívocas. Sendo assim, “pelo processo interpretativo, não decorre a descoberta do ‘unívoco’ ou do ‘correto’ sentido, mas, sim, a produção de um sentido originado de um processo de compreensão” (STRECK, 1999, p. 17).

E, nesse processo de compreensão, que é histórico, o sujeito (intérprete) parte sempre de uma situação hermenêutica específica, isto é, de um campo de visão que foi constituído historicamente pela sua vivência. Ou seja: o horizonte do intérprete influencia na definição do sentido do texto que está sendo interpretado, pois a interpretação, como ensina Gadamer (2015), é atividade sempre produtiva, e não apenas reprodutiva.

No caso Maró, que estou analisando neste trabalho, o processo interpretativo dos sujeitos processuais é duplo: ao mesmo tempo precisam interpretar os textos legais que guardam pertinência com a causa (a Constituição Federal, a Convenção 169 da OIT e a legislação indigenista) e os elementos fáticos que deram origem ao processo judicial (afirmação identitária dos Borari e Arapium e conflito territorial na Gleba Nova Olinda).

Apesar de eu me referir a dois momentos do processo interpretativo (interpretação da lei e interpretação dos fatos sociais), na realidade eles ocorrem de forma simultânea. Afinal, segundo Gadamer (2015), compreensão, interpretação e aplicação do texto são atitudes indissociáveis no processo hermenêutico. Quando um juiz se depara com certo caso para proferir uma decisão, ele fará a leitura das leis direcionando-as à aplicação no caso em questão. Vale dizer: o processo de compreensão/interpretação está voltado necessariamente à aplicação da lei ao caso e do caso à lei.

No caso Maró, apesar de o juiz afirmar em entrevista que a sentença foi proferida com “absoluta isenção” e “de acordo com as informações contidas nos autos” (AIRTON PORTELA, 2014), parece-me claro que não foram apenas os documentos dos autos que influenciaram a decisão, mas também (e principalmente) o horizonte do próprio julgador, que o fez enxergar de forma preconceituosa, no sentido gadameriano, os fatos envolvendo a TI Maró.

A interpretação do texto da lei pelo juiz é, por certo, condicionada pelo seu horizonte. Penso que isso pode ser visualizado na forma como Airton Portela interpretou/interpreta três leis que dizem respeito aos direitos indígenas: a Constituição Federal (artigo 231), o Estatuto do Índio e a Convenção 169 da OIT – sendo que esta última tem a sua aplicabilidade afastada do caso Maró, sob o argumento de que não possui caráter vinculante.

4.3.1 Diante da lei

O artigo 231 da Constituição é, como frisei no segundo capítulo, uma norma que ampliou substancialmente o significado e alcance dos direitos territoriais indígenas, chegando mesmo a modificar o tipo de relação entre o Estado brasileiro e os Povos Indígenas. O objetivo desse dispositivo constitucional é reconhecer direitos aos índios, como a própria dicção do legislador constituinte revela. Mas a compreensão que o juiz do caso Maró constrói sobre o artigo 231 dificulta o acesso aos direitos territoriais por parte das coletividades que se afirmam indígenas.

A forma como o magistrado enuncia os “requisitos indispensáveis” ao reconhecimento de terras indígenas (originariedade, tradicionalidade e permanência) conduz a uma barreira quase intransponível para o gozo dos direitos inscritos no artigo 231 – ou seja, no lugar de uma hermenêutica do reconhecimento, a sentença revela uma hermenêutica da negação.

Quando a Constituição se vale da expressão *originário*, está se referindo a um tipo especialíssimo de direito que se busca reconhecer e proteger. Vale dizer: “o direito dos índios [à terra que tradicionalmente ocupam] é anterior ao próprio direito, à própria lei” (SOUZA FILHO, 2012, p. 122). Mas o juiz federal de Santarém toma essa expressão *originário* como uma exigência de demonstração (comprovação) da *originariedade* dos grupos autodeclarados indígenas.

No caso dos indígenas do Maró, Airton Portela afirma que o requisito da *originariedade* não foi preenchido, porque “o laudo antropológico não forneceu qualquer evidência de que os pretendentes à condição de indígenas sejam descendentes das extintas etnias arapium e borari” (BRASIL-JF, 2014, p. 9). Assim, o que o magistrado exige é a demonstração de que aquelas pessoas que atualmente ocupam a TI Maró são descendentes dos integrantes das etnias Borari e Arapium que existiram no passado (e que teriam sido “extintos” no século XIX, segundo a sentença).

Em seu livro de Direito Constitucional, consta afirmação parecida: “a *originariedade* liga-se a necessidade de demonstração da ancestralidade indígena do grupo que ocupa a terra

reclamada como tradicionalmente indígena” (AIRTON PORTELA, 2015, p. 462). Esse requisito exigiria, portanto, a comprovação de uma “árvore genealógica” ligando os atuais indígenas aos seus antepassados, para provar que são de fato “grupamentos originários”. Nada mais contrário ao espírito da Constituição, que busca proteger os direitos dos índios do presente.

Apesar de invocar a autoridade acadêmica de José Afonso da Silva e a autoridade judicial do STF para sustentar a existência dos “três requisitos”, Airton Portela sustenta uma ideia de *originariedade* que é visivelmente distinta da concepção de direitos originários afirmada pelo mencionado autor e pela mencionada corte.

De acordo com José Afonso da Silva (2012 e 2018), ao reconhecer os direitos territoriais indígenas como direitos *originários*, a CF consagrou o instituto do indigenato, “como fonte primária e congênita da posse territorial” (SILVA, 2012, p. 585). Assim, direitos originários são aqueles que “preexistem ao próprio reconhecimento constitucional” (SILVA, 2018, p. 20). No mesmo sentido, transcrevo abaixo um trecho do acórdão do STF no caso Raposa Serra do Sol (tantas vezes citado na sentença do caso Maró, mas de forma seletiva):

Os direitos dos índios sobre as terras que tradicionalmente ocupam foram constitucionalmente "reconhecidos", e não simplesmente outorgados, com o que o ato de demarcação se orna de natureza declaratória, e não propriamente constitutiva. Ato declaratório de uma situação jurídica ativa preexistente. Essa a razão de a Carta Magna havê-los chamado de "originários", a traduzir um direito mais antigo do que qualquer outro, de maneira a preponderar sobre pretensos direitos adquiridos, mesmo os materializados em escrituras públicas ou títulos de legitimação de posse em favor de não-índios (STF, 2009).

Como o próprio STF destacou, a utilização do termo *originários* pelo constituinte teve o intuito de destacar a preponderância dos direitos indígenas sobre os pretensos “direitos adquiridos” dos não-índios sobre áreas em disputa. Assim, o conceito *direitos originários* guarda estreita sintonia com o parágrafo sexto do artigo 231 da CF: “São nulos e extintos, não produzindo efeitos jurídicos, os atos que tenham por objeto a ocupação, o domínio e a posse das terras a que se refere este artigo, ou a exploração das riquezas naturais do solo, dos rios e dos lagos nelas existentes” (BRASIL, 1988).

Mas o juiz do caso Maró, em sua atividade interpretativa, transformou uma categoria jurídica de caráter nitidamente protetivo em um obstáculo ao reconhecimento de direitos¹⁰⁷.

¹⁰⁷ Em evento ocorrido em dezembro de 2017 na Universidade de São Paulo, Manuela Carneiro da Cunha (uma antropóloga que conhece a legislação indigenista brasileira de modo mais profundo que a maioria dos juristas) criticou o entendimento de Airton Portela sobre a questão da “originariedade”, aduzindo que “esse juiz de Santarém não entendeu o conceito de *direitos originários*. Direitos originários, segundo aprendi com Dalmo Dallari, são direitos anteriores ao Estado. Não se trata de morarem [os índios] originariamente lá [no local da terra indígena a ser demarcada]” (CARNEIRO DA CUNHA, 2017). Referido comentário foi instigado por uma comunicação oral que apresentei no mesmo evento, com o tema “Povos Indígenas e Poder Judiciário: o caso da TI Maró”. Tanto

Para me valer da famosa alegoria kafkiana¹⁰⁸, Airton Portela colocou um guarda diante da Lei, e esse guarda está a impedir que os indígenas consigam “entrar na Lei”.

O outro requisito apontado para obstaculizar o reconhecimento da TI Maró foi o da *tradicionalidade*. No seu já mencionado livro de Direito Constitucional, Airton Portela (2015, p. 461-462) afirma que “à observância do elemento *tradicionalidade*, necessariamente, há que se sindicarem o modo de vida dos habitantes das comunidades abrangidas pela terra indígena para que se ateste se de fato houve continuidade do modo de vida indígena sem interrupções” (afirmação idêntica se encontra na página 73 da sentença). Pois bem, o modo de vida dos Borari e Arapium foi “sindicado” pelo magistrado, que concluiu não se tratar de um “modo de vida indígena”; por isso, ele declarou não preenchido o requisito da tradicionalidade.

A “continuidade do modo de vida indígena sem interrupções” é uma exigência a-histórica, pois toda cultura é dinâmica e se modifica historicamente. Segundo Carneiro da Cunha (2012), a cultura humana é essencialmente dinâmica e perpetuamente reelaborada, e Viveiros de Castro (2015) assinala que continuidade histórica não é identidade imóvel, pois toda cultura humana é marcada pela transformabilidade e adaptabilidade.

Sobre essa questão, o próprio José Afonso da Silva, que é citado no corpo da sentença do caso Maró, fornece algumas lições dignas de nota:

Os índios, como qualquer comunidade étnica, não param no tempo. A evolução pode ser mais rápida ou mais lenta, mas sempre haverá mudanças e, assim, a cultura indígena, como qualquer outra, é constantemente reproduzida, não igual a si mesma. Nenhuma cultura é isolada. Está sempre em contato com outras formas culturais. A reprodução cultural não destrói a identidade cultural da comunidade, identidade que se mantém em resposta a outros grupos com os quais a dita comunidade interage (SILVA, 2012, p. 857-858).

Considero oportuno mencionar que Airton Portela (2015, p. 466) se lamenta da “falta de rigor científico no que se refere aos estudos para reconhecimento de terras indígenas”, reportando-se aos antropólogos em geral, e a sua sentença é repleta de considerações depreciativas sobre o relatório técnico da antropóloga Geórgia da Silva. No entanto, o juiz se propõe a “sindicar” o modo de vida dos Borari e Arapium sem qualquer cuidado metodológico e na contramão dos debates e reflexões da Antropologia contemporânea. A falta de rigor científico é patente na sentença do juiz que protesta pelo rigor científico.

Por fim, o terceiro requisito constitucional indicado pelo juiz é o da permanência (marco temporal), o qual exige a presença dos índios em suas terras na data da promulgação da

minha comunicação como a palestra de Manuela Carneiro da Cunha podem ser assistidas no link: <https://www.youtube.com/watch?v=7f4noC96md0&t=33357s> (6:15:00 e 8:12:00, respectivamente).

¹⁰⁸ Poema “Diante da Lei”, de Franz Kafka.

atual Constituição (5 de outubro de 1988) para que possa haver demarcação na condição jurídica de terras indígenas¹⁰⁹.

Conforme destaquei no segundo capítulo desta dissertação, a tese do marco temporal tem sido duramente criticada no campo jurídico, por ser a-história e por consolidar violências e injustiças que o Estado brasileiro praticou nas décadas anteriores a 1988. O próprio José Afonso da Silva (2018) emitiu parecer contestando a referida tese. Após analisar as várias leis editadas no Brasil para proteger as terras indígenas, Silva (2018, p. 40) afirma que “não é correto interpretar a atual Constituição como se ela tivesse limitado os direitos originários dos povos indígenas às suas terras ao estado da ocupação em 5 de outubro de 1988, impedindo demarcação para etnias que só conseguiram retornar às suas terras depois dessa data”.

No caso Maró, em momento algum o magistrado negou que os Borari e Arapium estivessem nas suas terras em 1988 – até porque o RCID assinado por Geórgia Silva demonstra, com base em vários elementos, a ocupação da área sob demarcação desde, pelo menos, a década de 1950. Não obstante, para o juiz, o requisito do marco temporal não foi atendido porque “as três comunidades até o ano de 1999 não cogitavam de se autoreconhecerem como indígenas” (BRASIL, 2014, p. 8).

Desta forma, foi aplicada ao caso Maró a tese do marco temporal com o acréscimo de um componente que não foi enunciado pelo STF. A referida tese, na dição do STF (2009), exige a “ocupação de um determinado espaço geográfico por essa ou aquela etnia aborígine” em 5 de outubro de 1988. Nas duas ações do caso Maró, ninguém questionou a ocupação física do espaço geográfico correspondente a essa TI no ano de 1988: os Borari e Arapium estavam lá, conforme se depreende do RCID (SILVA, 2011).

A autodeclaração dos Borari e Arapium como indígenas ocorreu, oficialmente, no início dos anos 2000, como frisei no primeiro capítulo deste trabalho, mas isso não é um obstáculo à sua pretensão territorial, pois o “marco temporal” refere-se à ocupação física, e não à identidade étnica – até porque essa é essencialmente dinâmica, conforme ensinam os vários antropólogos citados neste trabalho.

De todo modo, o juiz federal de Santarém articulou os requisitos da tradicionalidade, originariedade e permanência (supostamente extraídos do artigo 231 da Constituição) como um obstáculo à pretensão territorial dos Borari e Arapium. Por detrás desses requisitos, porém,

¹⁰⁹ Nos termos do acórdão do caso Raposa Serra do Sol: “A Constituição Federal trabalhou com data certa – a data da promulgação dela própria (5 de outubro de 1988) – como insubstituível referencial para o dado da ocupação de um determinado espaço geográfico por essa ou aquela etnia aborígine; ou seja, para o reconhecimento, aos índios, dos direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam” (STF, 2009).

sempre esteve uma convicção afirmada e reiterada diversas vezes na sentença: a ideia de que os Borari e Arapium não são “índios verdadeiros”. Em outras palavras: “não há terra indígena porque não há índios na região” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 1).

Mas nesse ponto residiu uma dificuldade para o julgador: a Constituição Federal não define juridicamente quem são os índios. O constituinte de 1988 não versou sobre os “critérios de identificação” tão reclamados pelo juiz federal de Santarém, por isso ele precisou se socorrer da legislação infraconstitucional. Assim, o Estatuto do Índio (Lei nº 6.001/1973) foi invocado para afirmar que os Borari e Arapium não atenderam os requisitos necessários para que a condição de índio seja reconhecida (BRASIL-JF, 2014).

O Estatuto do Índio, pautado na lógica assimilacionista de integração dos povos indígenas à comunhão nacional, define quem são os *índios* no seu artigo 3º, I: “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” (BRASIL, 1973). Com base nesse artigo, a sentença afirma que os Borari e Arapium se reconhecem como indígenas, mas não possuem “origem e ascendência pré-colombiana” e não são identificados como “um grupo étnico cujas características culturais o distinguem da sociedade nacional” (BRASIL-JF, 2014, p. 105). Por isso, não são índios.

A definição rígida de quem são os índios, feita pela Lei 6.001/1973, colide com a perspectiva do reconhecimento da diversidade étnica do artigo 231 da Constituição de 1988. Daí a percepção de vários juristas – com a qual eu concordo – de que tal norma (art. 3º, inciso I) não foi recepcionada pelo regime constitucional vigente.

No que tange aos “critérios de identificação”, há uma clara diferença entre o Estatuto do Índio e outra norma jurídica que integra o ordenamento jurídico brasileiro: a Convenção 169 da OIT. Ratificada pelo Estado brasileiro no ano de 2004, a mencionada Convenção afirma, no artigo 1º, item 2, que “a consciência de sua identidade indígena ou tribal deverá ser considerada como critério fundamental para determinar os grupos aos que se aplicam as disposições da presente Convenção” (BRASIL, 2004). É a consolidação, no Direito brasileiro, do princípio do autorreconhecimento¹¹⁰.

¹¹⁰ Embora gere um certo desconforto entre alguns juristas, o princípio do autorreconhecimento encontra-se inscrito em outras normas jurídicas além da Convenção 169 da OIT. É o caso da já citada Lei de Cotas no ensino superior (Lei nº 12.711/2012) e do Decreto nº 4.887/2003, que regulamenta o reconhecimento e demarcação de territórios quilombolas, em cujo artigo 2º, § 1º, se lê: “a caracterização dos remanescentes das comunidades dos quilombos será atestada mediante autodefinição da própria comunidade” (Grifo nosso). Esse Decreto foi inclusive objeto de uma Ação Direta de Inconstitucionalidade (ADI 3239), recentemente julgada pelo STF, que reconheceu a constitucionalidade do Decreto, incluindo a questão da autoatribuição.

A divergência de conteúdo entre as duas leis (Estatuto do Índio e Convenção 169) é resolvida pelo próprio Direito brasileiro, com base no princípio da hierarquia das leis: enquanto o Estatuto do Índio é uma lei ordinária, a Convenção 169, sendo um tratado de direitos humanos, é uma norma supralegal, isto é, encontra-se abaixo da Constituição mas acima das leis ordinárias¹¹¹. No campo jurídico, chama-se a isso de conflito aparente de normas, porque na verdade não há conflito: deve prevalecer a lei hierarquicamente superior.

O que faz Airton Portela diante disso? De modo surpreendente, nega-se a aplicar a Convenção 169 da OIT, sob o argumento de que é um documento desprovido de força vinculante. Em suas palavras:

Sucedo que, o Supremo Tribunal Federal, ao julgar o paradigmático processo Raposa Serra do Sol (Pet 3.388/RR)”, por conduto do voto do Ministro Menezes Direito (incorporado pelo voto vencedor), concluiu que a Convenção OIT nº 169, assim como as demais resoluções da Assembleias Geral da ONU, “são recomendatórias e não diretamente vinculantes”.

Nas palavras do próprio Ministro Menezes Direito ao referir-se a Convenção OIT nº 169: *“Assim, seja pela ausência de integração, seja porque baldia de força vinculante, por si só, como fonte do direito internacional, não se há de aplicar a Declaração no plano da positividade jurídica interna. Com isso pode-se afirmar que não repercute no caso sob julgamento”* (BRASIL-JF, 2014, p. 50-51)

A leitura da própria citação feita pelo juiz permite-nos perceber que o Ministro Menezes Direito está falando de uma “Declaração” e não da Convenção 169. Com efeito, através da leitura do caso Raposa Serra do Sol, podemos notar que os ministros do STF (tanto Ayres Brito como Menezes Direito) protestaram contra a aplicação da Declaração das Nações Unidas sobre Direitos dos Povos Indígenas, mas em momento algum sugeriram a não aplicação da Convenção 169 da OIT. Esta convenção, por ser um tratado de direitos humanos ratificado pelo Estado brasileiro, passou a integrar o nosso ordenamento jurídico, e não pode deixar de ser aplicado, pois tem força cogente.

Assim, a interpretação dos textos legais que consta na sentença acabou impedindo o acesso dos Borari e Arapium aos direitos territoriais indígenas. Algumas normas e expressões de caráter protetivo, presentes no artigo 231 da CF, foram tomadas como “requisitos” intransponíveis, ao passo que um tratado de direitos humanos (Convenção 169 da OIT) deixou de ser aplicado, apesar de versar sobre a matéria.

Em suma: o empreendimento hermenêutico do juiz federal de Santarém ignorou o sentido dos textos legais (CF de 1988 e Convenção 169 da OIT) da maneira mais obstinada

¹¹¹ Sobre a questão da supralegalidade da Convenção 169 da OIT, remeto o leitor para o segundo capítulo desta dissertação.

possível; os seus esquemas interpretativos conduziram a uma decisão que não cumpriu a exigência democrática de uma “resposta adequada à Constituição” (STRECK, 2009). Consequentemente, a sentença do caso Maró gerou a negação dos Borari e Arapium como sujeitos de direitos, o que está associado aos preconceitos do magistrado sobre quem são os “índios” (visão estereotipada) e a um horizonte que, consciente ou inconscientemente, privilegia o valor da propriedade privada em detrimento de uma ideia de uso coletivo do território, conforme analisarei a seguir.

4.3.2. Declaração de inexistência e expropriação dos territórios

Ao ler o capítulo “Dos Índios” que compõe o livro de Direito Constitucional escrito por Airton Portela (2015, p. 459), percebi a utilização reiterada de expressões como “a cultura indígena” e “o modo de vida indígena”, sempre no singular, como se se tratasse de uma essência do que é “o índio brasileiro” (tais expressões também são utilizadas na sentença do caso Maró). Airton Portela se recusa a utilizar a expressão *povos indígenas*: “não há ‘povos indígenas’, porquanto no Brasil só há um povo, que é o povo brasileiro e em tal conceito estão incluídos também os indígenas”.

A ideia de “um povo brasileiro”, coeso e homogêneo, tem sido constante nos autorretratos que se costuma pintar do Brasil, nos quais a diversidade é secundarizada ou mesmo estigmatizada. Por outro lado, a linguagem de Portela é reveladora de uma visão estandardizada sobre os povos indígenas, como se as várias coletividades que são classificadas como indígenas remetessem a um padrão único, com características que são reconhecidas como indígenas pela sociedade nacional. A “cultura indígena” seria uma só, e necessariamente distinta da “cultura nacional”. Com isso, Portela retroage a discussões superadas no campo antropológico entre o final do século XIX e início do século XX a respeito do conceito de cultura.

Os Borari e os Arapium da TI Maró, por sua vez, não poderiam ser reconhecidos como “índios” porque não possuem “a cultura indígena” nem “o modo de vida indígena”, conforme o juiz tentou demonstrar ao longo da sua sentença. Mas o que é, afinal de contas, a tal da cultura indígena?

A ideia do “índio genérico” é um preconceito – no sentido utilizado por Gadamer (2015), isto é, um pré-conceito – muito entranhado no imaginário coletivo da sociedade brasileira. As antropólogas Collet, Paladino e Russo (2014) nos fornecem elementos importantes para esse debate, a partir da observação da forma como são trabalhados conteúdos

sobre “os índios” na educação escolar. As autoras afirmam que, em geral, a escola costuma reproduzir os estereótipos sobre o “índio genérico”:

O “índio” como um ser vinculado ao passado, com alguma presença significativa somente na formação da colônia e na constituição do “povo brasileiro”; o “índio” como um genérico, sem atentar para a diversidade cultural das mais de 305 etnias presentes em nosso país; o “índio” como alguém que vive na floresta, isolado e nu, subsistindo apenas da caça e da pesca, e aqueles que fogem desse padrão “já não sendo índios”; e o “índio” como ser preguiçoso, que ocupa muita terra e atrapalha o desenvolvimento da nação, entre outros estereótipos (COLLET et.al., 2014, p. 5).

Assim, o indivíduo formado com esse tipo de conteúdo, ao se deparar com pessoas e coletividades indígenas que não se adequam ao pré-conceito do “índio genérico”, tende a olhar com estranhamento para as mesmas¹¹². A dicotomia entre “índios falsos” e “índios verdadeiros” responde a essa classificação que estrutura nossa subjetividade. O “índio verdadeiro” é aquele que vive na floresta, isolado, cuja cultura remete à dos seus antepassados, sem interrupções (AIRTON PORTELA, 2015). Já aqueles que se afirmam indígenas, mas não se encaixam na imagem do índio genérico, são “índios falsos”, que assim se declaram apenas para usufruir das “benesses legais”.

Certamente não é apenas a educação escolar oficial que reproduz estereótipos sobre os povos indígenas. “Tais representações são reproduzidas e reforçadas por instituições que gozam de muito poder, como a mídia” (COLLET et.al., 2014, p. 6). E é preciso registrar o esforço de muitos educadores em construir outro tipo de abordagem sobre os povos indígenas em sala de aula – o próprio livro de Collet, Paladino e Russo (2014), intitulado “Quebrando preconceitos: subsídios para o ensino das culturas e histórias dos povos indígenas”, é uma demonstração desse esforço de transformação dos currículos escolares. Mas o fato é que ainda prevalece uma visão estandardizada sobre “os índios” nos bancos escolares, e isso é decisivo na formação de subjetividades.

Luciano (2006, p. 35) afirma que o imaginário do povo brasileiro sobre “os índios” é repleto de contradições e ambiguidades¹¹³, sendo que, em geral, a sociedade majoritária

¹¹² Em Santarém (e, segundo me parece, em todo o Brasil) tornou-se lugar comum a alusão, com ar de deboche, aos “índios que usam celular” como algo a indicar a ideia de índios falsos. O “índio que usa celular”, por não se encaixar no estereótipo do “índio genérico”, seria um falso índio.

¹¹³ O mencionado autor, que é indígena da etnia Baniwa, classifica o imaginário coletivo sobre os povos indígenas em três perspectivas gerais, que foram construídas historicamente. A primeira perspectiva é a visão romântica sobre o índio como “bom selvagem”, protetor da floresta, que vive em harmonia com a natureza num estágio sempre primitivo, à margem da “modernidade”. A segunda perspectiva é a do índio cruel, bárbaro, violento – visão que foi construída na História do Brasil como justificativa para os massacres, expropriações e outras formas de dominação colonial. “Ainda hoje essa visão continua sendo sustentada por grupos econômicos que têm interesse pelas terras indígenas e pelos recursos naturais nelas existentes” (LUCIANO, 2006, p. 36). E a terceira perspectiva, mais democrática na opinião de Luciano (2006), é a visão do “índio cidadão” que emergiu na década de 1980, o índio militante que luta pelos seus direitos diante da sociedade.

“continua considerando os povos indígenas como culturas em estágios inferiores, cuja única perspectiva é a integração e a assimilação à cultura global”. O “índio genérico”, assim, é uma figura primitiva, congelada na História, que, para deixar de ser primitivo, tem que deixar de ser índio.

Voltando à sentença do caso Maró, podemos perceber sua fixação na ideia do índio genérico: o “índio verdadeiro” é aquele que manteve a cultura indígena ancestral sem interrupções, que fala a língua própria e possui traços culturais distintos da sociedade envolvente. Os “índios verdadeiros” são os Boraris do século XIX (que hoje não existem mais, no entendimento do juiz). Os atuais habitantes da TI Maró não seriam índios de verdade porque não perfazem a imagem estereotipada do índio primitivo.

Essa visão do índio como *primitivo* permeia toda a sentença do caso Maró, e o juiz chega a utilizar essa palavra em algumas passagens do seu texto, quando se refere, aos “primitivos habitantes da região” (BRASIL-JF, 2014, p. 61), o que revela a adoção do velho esquema interpretativo evolucionista, que marcou a Antropologia no século XIX, mas que se encontra superado pelas atuais discussões teóricas da disciplina.

Aliás, a percepção da figura do “caboclo” como sucessora da figura do indígena (ideia que ocupa lugar de destaque na argumentação do juiz) corresponde à concepção evolucionista de que a humanidade caminha de estágios primitivos rumo ao estágio civilizado. Assim, os nativos da Amazônia teriam evoluído de “índios” para “caboclos”¹¹⁴, sendo este um estágio intermediário entre o modo de vida primitivo e o civilizado.

Se no plano teórico, a Antropologia contemporânea superou a concepção evolucionista, no plano político o movimento indígena tem desconstruído constantemente a visão do índio primitivo congelado na História. Especialmente a partir da década de 1980, vem se consolidando no imaginário nacional a figura do “índio cidadão” (LUCIANO, 2006), que utiliza dos aparatos da sociedade hegemônica para lutar pelo reconhecimento do direito à diferença.

A despeito dessas transformações, o juiz Airton Portela, ao proferir a sentença do caso Maró, ficou preso ao circuito fechado das suas opiniões prévias sobre o que é “ser indígena”, e não se abriu à alteridade do texto (GADAMER, 2015), isto é, não levou a sério a pretensão de verdade contida na autoafirmação dos indígenas do Maró, os quais sequer puderam se

¹¹⁴ Vale ressaltar que o termo “caboclo”, além de possuir uma conotação pejorativa em sua origem, é um tipo de identificação generalizante que esconde a enorme diversidade étnico-racial, social e cultural que caracteriza a Amazônia brasileira. No lugar dessa diversidade, o termo “caboclo” busca retratar uma identidade regional genérica, um “típico amazônida rural”, desprestigiando a pluralidade de identidades que caracterizam a região (SILVA NETO e SANTOS, 2018).

manifestar livremente no debate processual – manifestação que demandaria outros canais de comunicação além do tipo tradicional de comunicação do campo judicial (as petições escritas, formatadas na linguagem jurídica).

Por outro lado, outra hipótese interpretativa que pode ser levantada diante do caso Maró é a inclinação do juiz por um dos lados do conflito territorial existente na Gleba Nova Olinda. Como frisado no primeiro capítulo, esse conflito é complexo e multifacetado, envolvendo vários atores sociais. Grosso modo, pode-se dizer que os indígenas estiveram de um lado, reivindicando a demarcação de um território coletivo, com o apoio de alguns aliados na sociedade civil e no próprio Estado (MPF e FUNAI), e, no lado adversário, estiveram as empresas madeireiras, que contaram com apoio de sete associações agroextrativistas da Gleba Nova Olinda, além de aliados na sociedade civil e no Estado (especialmente o Governo do Estado do Pará, que pretendia coordenar a regularização fundiária da área).

Algumas passagens da sentença revelam uma dificuldade do juiz de encarar com imparcialidade o referido conflito. Tanto é assim que, acerca do episódio de queima das balsas no Rio Arapiuns, o texto da sentença contém acusações categóricas contra Dadá Borari (segundo cacique de Novo Lugar):

[...] Odair José tão bem incorporou a nova identidade que fundou e tornou-se presidente de ONG denominada Conselho Indígena Tapajós – CITA (além de ativista em causas indígenas e ambientais). Aliás, nessa condição, a exemplo das ações espetaculares promovidas mundo afora pela ONG Greenpeace, ateou fogo em balsa que transportava toras de madeiras e, não obstante responder a processo por ameaça, sequestro e cárcere privado, incêndio, atentado contra a segurança de transporte (processo nº 0001715-69.2010.8.14.0051, 4ª vara penal), surpreendentemente, foi homenageado pela OAB do Pará pela “defesa de direitos humanos” [Grifo nosso] (BRASIL-JF, 2014, p. 35)

O processo criminal citado tramitou na Justiça Estadual, e Dadá Borari (Odair José) constou como um dos sete réus no mesmo. Todavia, o juiz responsável pela causa chegou à conclusão de que “não há qualquer prova em concreto a demonstrar a responsabilidade criminal dos denunciados” (BRASIL-TJPA, 2017), de modo que o processo foi arquivado, em 26 de outubro de 2017.

Quando Airton Portela proferiu a sentença sobre a TI Maró (novembro de 2014), o processo criminal sobre as balsas ainda não tinha chegado a um desfecho. Seria prudente, então, não tecer comentários conclusivos sobre a culpa ou inocência dos envolvidos. Isso faz parte do “dever de reserva” dos magistrados. Assim, a afirmação de que “Odair José ateou fogo em balsa” indica, a meu ver, uma dificuldade de o juiz federal manter distanciamento dos fatos relacionados ao conflito entre indígenas e madeireiros na Gleba Nova Olinda.

Para além do conflito entre indígenas e madeireiros – que poucas vezes é citado na sentença, como se não tivesse relevância no deslinde da causa – é importante frisar o embate entre duas formas diferentes de *regularizar* a posse tradicional dos habitantes das aldeias e comunidades da Gleba Nova Olinda: de um lado a proposta de reconhecer e oficializar territórios coletivos (terra indígena, no caso das três aldeias) e, de outro lado, a proposta de distribuição de lotes individuais, com a delimitação de pequenas áreas por família. Essa segunda proposta foi defendida pela COOEPA, como destaquei no primeiro capítulo, e no fundo tinha como intuito favorecer as empresas madeireiras, pois, delimitada a área das comunidades (os lotes), o restante da Gleba Nova Olinda ficaria reservado à atividade madeireira.

O conflito entre esses dois modelos de regularização fundiária não se passa apenas na Gleba Nova Olinda, mas em toda a região amazônica, e revela formas distintas de relacionamento com a terra¹¹⁵.

O modelo baseado na distribuição de lotes individuais se mostra mais adequado ao regime da propriedade privada, pois nele cada proprietário tem o direito de, individualmente, dispor dos seus bens como melhor lhe convier. Assim, facilita-se a incorporação da terra e dos recursos naturais às relações de troca capitalista, seja através da compra e venda de lotes, seja através de parcerias dos pequenos proprietários com empresários do agronegócio e da indústria madeireira (por exemplo: através de arrendamento da terra ou da execução de planos de manejo compartilhados, que acontecem em algumas comunidades não indígenas da Gleba Nova Olinda).

A regularização de territórios coletivos corresponde a outra lógica: a do uso compartilhado da terra e dos recursos naturais, onde a gestão do território é coletiva. Aqui, o foco não é no indivíduo, e sim na comunidade: não há o direito individual de dispor da terra, porque essa não é mercadoria, mas elemento básico de reprodução das práticas produtivas comunitárias. O território coletivo não está sujeito à compra e venda, e a cooptação por iniciativas empresariais é mais difícil porque depende do consentimento da comunidade em seu conjunto.

¹¹⁵ Outro caso emblemático desse conflito de territorialidades pode ser visualizado na região conhecida como planalto santareno, em processos de expropriação territorial que tiveram lugar no mesmo período histórico da ofensiva madeireira na Gleba Nova Olinda (início dos anos 2000). No planalto santereno, o modelo de posse da terra baseado em lotes individuais facilitou uma intensa aquisição de lotes por grandes produtores rurais oriundos de outros estados (sobretudo sojicultores do Mato Grosso e Rio Grande do Sul), gerando a migração de muitas famílias para a zona urbana e a extinção de algumas comunidades rurais. Sobre esses fatos, vale consultar um Relatório elaborado pela Comissão Pastoral da Terra (CPT, 2008), disponível em: http://www.landaction.org/IMG/pdf/Relato_rio_Impactos_Sociais_da_Soja_no_Para_-_CPT_Santare_m.pdf. Acesso em 15/07/2018.

Ademais, no caso da Gleba Nova Olinda, como também em outros casos, a definição entre o modelo individual ou o modelo coletivista influencia diretamente no estoque de terras que sobra para a exploração capitalista: um território coletivo tende a possuir dimensão superior à somatória dos lotes familiares. Deste modo, uma vez prevalecendo a regularização da terra em moldes coletivos, menos áreas restarão na Gleba para a atividade das empresas madeireiras.

Diante desse conflito de territorialidades e racionalidades distintas, o juiz Airton Portela se mostra inclinado para um dos lados, conforme se nota no trecho final da sentença, quando ele determina que a União e a FUNAI não oponham resistência à regularização fundiária de frações da Gleba Nova Olinda no formato individual (pequena propriedade rural, conforme Lei 8.629/1993). O juiz se excede, chegando ao ponto de decidir, ele próprio, sobre a forma de regularização fundiária, tomando, assim, uma posição que caberia exclusivamente ao Poder Executivo, em diálogo com as comunidades envolvidas.

Na Amazônia, esse tipo de deliberação (sobre o modelo de regularização da terra) costuma ser precedido de prolongados processos de discussão e negociação, envolvendo diversas agências, instituições estatais e as comunidades interessadas. Mas, no caso Maró, o juiz decidiu, à revelia dessa abertura dialógica, qual modelo deveria ser seguido: o individual. Determinou, assim, que o Estado do Pará fizesse a distribuição dos lotes, associada à assistência técnica e financeira, para que “as comunidades ali localizadas (sabido, as mais desvalidas do Oeste do Pará) possam desenvolver suas potencialidades sócio-econômicas” (BRASIL-JF, 2014, p. 106).

O que significa desenvolver as potencialidades socioeconômicas, na ótica de Airton Portela? Penso que a citação de uma passagem do seu livro de Direito Constitucional seja reveladora quanto a isso:

Ao nosso sentir, não se pode encerrar os índios a um modo de vida que lhes prive de alcançar a dignidade e o pleno desenvolvimento humano. Não se pode conceber e nem aceitar, como querem alguns, que suas atividades produtivas se restrinjam ao extrativismo, sem quaisquer perspectivas de crescimento econômico-social.

(...)

O índio brasileiro não pode ser forçado a permanecer em estado primitivo, em eterno idílio, como quer a míope visão de alguns românticos, ou que sejam, por via oblíqua, usados como instrumento de preservação ambiental.

(...)

Com efeito, para que os índios não permaneçam em situação de eterna dependência do Estado, é preciso permitir-se que explorem atividades econômicas viáveis (...) entendemos, à exceção das áreas de conservação integral, é possível às populações indígenas – nas áreas sobre as quais detêm usufruto – que, por exemplo, obtenham concessão para pesquisa e lavra de minerais, a exploração madeireira com propósitos comerciais, desde que por meio de projetos de manejo aprovados pelos órgãos competentes (AIRTON PORTELA, 2015, p. 470-471). [Grifos nossos].

O texto citado desnuda a visão etnocêntrica do juiz sobre as ideias de dignidade e desenvolvimento humano. O modo de vida que ele atribui ao “índio brasileiro”, baseado no extrativismo, é considerado primitivo, ao passo que o desenvolvimento “viável” é a exploração de madeira com fins comerciais. Ou seja: os índios devem, para ter uma vida digna, inserir-se na dinâmica de mercado capitalista.

Com a sensibilidade jurídica revelada por Airton Portela, seja na sentença ou no seu livro, não é difícil demonstrar o porquê do rechaço à ideia de uma terra indígena no meio da Gleba Nova Olinda. Os indígenas do Maró recusaram energicamente fazer alianças comerciais com os “permutados” e as empresas madeireiras. Ao contrário, estão lutando por um território coletivo de 42 mil hectares que, uma vez demarcado, deixará essa porção de terras e recursos naturais fora das relações de troca capitalistas.

Assim sendo, a declaração de inexistência dos Borari e Arapium tem como consequência fundamental viabilizar a inserção de toda a Gleba Nova Olinda na dinâmica capitalista, conforme destacou Eduardo Viveiros de Castro (2015, p. 2):

O objetivo perseguido pela ação e disposto pela sentença é a invalidação *jurídica* da condição de *terra indígena* das áreas em litígio, para cujo fim é necessária a negação da condição indígena das comunidades ali localizadas, de forma a fazer aquelas terras retornarem ao regime geral da apropriação privada, individual e alienável, excluindo a T.I. Maró, portanto, do estoque de terras de domínio da União destinadas ao usufruto exclusivo e à posse permanente dos índios em virtude de seus direitos originários, reconhecidos no artigo 231 da Constituição Federal.

Dizer que os índios não são índios com o intuito de expropriar suas terras tem sido uma estratégia recorrente na História do Brasil. Na segunda metade do Século XIX, como destaca Carneiro da Cunha (2012, p. 79), o governo do Império aplicou a Lei de Terras de 1850 para incorporar ao domínio estatal as “terras de aldeias de índios que vivem dispersos e confundidos na massa da população civilizada”. Naquele período histórico, o governo nacional extinguiu vários aldeamentos indígenas com a alegação de que lá não havia mais índios (CARNEIRO DA CUNHA, 2012).

Outro momento marcante desse processo foi a década de 1970, durante a ditadura, quando a FUNAI (controlada pelos militares) levantou a discussão sobre os “critérios de indianidade” com o propósito de emancipar índios à sua revelia (os ditos “índios aculturados”). “Na realidade, o que se tentava emancipar eram as terras, que seriam postas no mercado” (CARNEIRO DA CUNHA, 2012, p. 100).

No século XXI, diante da emergência étnica dos povos do Baixo Tapajós, dentre eles os Borari e Arapium, que passaram a lutar contra a invasão de projetos madeireiros em seus

territórios, mais uma vez o Estado – desta vez, o Estado-juiz – utiliza os “critérios de indianidade” para negar os direitos territoriais indígenas. A diferença, porém, é que no caso Maró a declaração de inexistência está em dissonância com o Direito brasileiro, inclusive com a CF de 1988, como demonstrei ao longo deste trabalho.

O caso Maró revela que velhas sensibilidades jurídicas permanecem vivas apesar das novas legislações. A Constituição de 1988 consagrou um novo tipo de relacionamento entre Estado e povos indígenas, mais aberto e democrático, mas muitos agentes estatais, incluindo juízes, permanecem presos a um horizonte fechado que inferioriza os povos indígenas e lhes nega direitos. Foi o caso da sentença em análise.

4.4. CRÍTICA E(M) MOVIMENTO: A DESCONSTRUÇÃO DA SENTENÇA

A sentença sobre a TI Maró, analisada neste trabalho, provocou reações contundentes do movimento indígena do Baixo Tapajós. Não apenas os Borari e Arapium, como também outros povos do Baixo Tapajós e vários apoiadores do movimento se engajaram numa campanha intensa voltada à desconstrução da referida decisão judicial.

O primeiro ato público contra a sentença teve início em 09 de dezembro de 2014, com a ocupação do prédio da Justiça Federal (JF) em Santarém. Manifestantes queimaram simbolicamente uma cópia da sentença e armaram um acampamento na JF que durou dois dias (VAZ FILHO et.al., 2017). A ocupação foi encerrada após uma reunião entre os indígenas e o MPF, que anunciou sua determinação de recorrer da sentença.

Imagem 13 – Manifestantes queimam sentença de Airtton Portela



Fonte: Bandeira Junior, 2017.

A realização de um protesto político em um prédio do Poder Judiciário foi algo inovador na dinâmica do movimento indígena do Baixo Tapajós. Até então, protestos desse tipo costumavam ser feitos perante os órgãos do Executivo e do Legislativo. A pressão direta sobre a Justiça não fazia parte da cultura política do movimento. Por isso, a ocupação do prédio da JF foi um episódio emblemático. Um mini documentário intitulado “Chama Surara”¹¹⁶, produzido no calor do momento por Bob Barbosa e Yasmin Moura, retrata esse momento histórico do movimento indígena.

No documentário, há entrevistas com lideranças indígenas e apoiadores, nas quais podemos visualizar o teor e o tom de algumas das críticas que foram formuladas à sentença. Por outro lado, em “Chama Surara”, pode-se perceber o protagonismo dos jovens no protesto: são os estudantes indígenas da UFOPA que tomam à frente da manifestação, inclusive se insurgindo, pacificamente, contra a tentativa de um agente da Polícia Federal de impedir a entrada no prédio da JF.

Na entrevista ao jornal “O Estado do Tapajós”, o juiz Airton Portela manifestou seu incômodo em relação a esse protesto: “É preciso repudiar essa invasão (...) impediram um dia de trabalho, transpuseram a cerca e lá fixaram acampamento, não posso permitir que isso se repita, isso tudo vai ser investigado. A Polícia Federal, acredito, irá abrir inquérito” (AIRTON PORTELA, 2014). Poucos dias após a publicação da sentença, José Airton Portela foi transferido, a pedido, para a sede da Justiça Federal em Belém. Segundo ele declarou na entrevista, a transferência já havia sido solicitada e deferida antes da publicação da sentença.

O MPF, representado pelo Procurador da República Luís de Camões Lima Boaventura, interpôs recurso de apelação contra a sentença, apontando diversos erros procedimentais e de mérito no referido pronunciamento jurisdicional. Em seu recurso, o MPF (2015) destacou a necessidade de suspensão imediata do julgado, porquanto, ao declarar a inexistência de terra indígena na Gleba Nova Olinda, abriu caminho para o desembargo administrativo das atividades madeireiras na área.

Além de refutar as afirmações de Airton Portela sobre os processos étnicos em curso na TI Maró, o MPF levantou um argumento que seria determinante para o deslinde do caso na 2ª instância: a ausência de sobreposição da TI Maró com as áreas das comunidades agroextrativistas representadas em juízo pelas sete associações autoras do processo n. 2091-80.2010.4.01.3902. Assim, mostrou-se ausente o interesse processual na causa, e ficou evidente

¹¹⁶ O documentário foi disponibilizado no Youtube em 28 de dezembro de 2014, e continua disponível, no link: <https://www.youtube.com/watch?v=2x1pYKi3p6Q>. Acesso em 10/06/2018.

que se trata de “legitimidade extraordinária ilegal: as comunidades ribeirinhas pedindo em nome das madeireiras” (MPF, 2015, p. 10).

Se no campo processual o MPF assumiu a condução do questionamento à sentença, na arena política os povos indígenas da região assumiram o protagonismo da crítica. A experiência de desrespeito (reconhecimento recusado) com a qual se depararam, baseada na depreciação do seu modo de vida e das suas identidades, motivou os indígenas a desencadear uma luta por reconhecimento (HONNETH, 2003) de grandes proporções, a qual teve o Judiciário como alvo principal.

Ao longo do ano de 2015, os indígenas do Baixo Tapajós desenvolveram uma ampla campanha nas redes sociais com a palavra de ordem “Somos todos TI Maró”¹¹⁷, angariando o apoio de várias organizações da sociedade civil: Terra de Direitos, Conselho Indigenista Missionário (CIMI), Federação de Órgãos para Assistência Social e Educacional (FASE), dentre outras ONGs relacionadas com questões socioambientais.

Entraram em cena instituições públicas que desfrutavam de destacado prestígio social no Município de Santarém: a UFOPA, principal instituição de ensino superior da cidade¹¹⁸, e a Diocese da Igreja Católica em Santarém, representada pelo Bispo Dom Flávio Giovenale¹¹⁹.

Imagem 14 – Banner da campanha “Somos TI Maró”



¹¹⁷ O centro de difusão da campanha foi uma página no Facebook intitulada “Somos Terra Indígena Maró”, disponível no link: <https://www.facebook.com/somosterraindigenamaro/timeline>. A página continua sendo atualizada até hoje, com informações acerca das atividades realizadas na e sobre a TI Maró.

¹¹⁸ UFOPA: “TI Maró: luta pelo reconhecimento de populações indígenas no Oeste do PA”. Disponível em: <http://www.ufopa.edu.br/noticias/2015/fevereiro/ti-maró-luta-pelo-reconhecimento-de-populações-indígenas-no-oeste-do-pa>. Acesso em 28/12/2017.

¹¹⁹ “Declaração do Bispo e das Pastorais da Diocese de Santarém sobre os indígenas no Rio Maró”. Disponível em: <https://www.oestadonet.com.br/noticia/6167/exclusivo-juiz-federal-fala-sobre-caso-maró-padre-defende-etnogenese-e-antropologo-devolve-acusacoes/>. Acesso em 28/12/2017.

Fonte: <https://www.facebook.com/somosterraindigenamaro/timeline>. Acesso em 15/07/2018

Outro apoio importante veio da Associação Brasileira de Antropologia (ABA), cuja Comissão de Assuntos Indígenas emitiu nota pública com críticas contundentes à sentença:

[...] os argumentos que procuram sustentar essa sentença demonstram não só um total desconhecimento dos processos históricos e culturais que se sucederam na região do baixo rio Tapajós ao longo dos séculos, desde o início da colonização, como também se constitui uma afronta ao rigor científico antropológico necessário à compreensão da formação das identidades étnicas. A isso, soma-se uma parcialidade flagrante, que omite o conjunto de interesses econômicos que recaem sobre a terra dos indígenas, compostos por madeireiras, mineradoras, ou do agronegócio, os quais dão suporte às essas ações judiciais contra a sua demarcação (ABA, 2014).

Do ponto de vista discursivo, dois argumentos foram centrais nas críticas do movimento indígena e seus aliados à sentença de Airton Portela: a defesa do direito dos povos indígenas ao autorreconhecimento, conforme Convenção 169 da OIT, e a afirmação categórica de que a sentença possui conteúdo racista. Esses dois argumentos se entrelaçam e deram a tônica da contraofensiva do movimento indígena.

Sobre o autorreconhecimento, o recurso elaborado pelo Procurador da República Luís de Camões Lima Boaventura é preciso na crítica:

O critério do autorreconhecimento não merece reparos, na medida em que parte da escorreita premissa de que, na definição de uma identidade étnica, é fundamental levar em consideração as percepções dos próprios sujeitos que estão sendo identificados, sob pena de se validarem percepções etnocêntricas ou essencialistas de observadores externos, impregnados que são de preconceitos (prévios conceitos), dada a vivência de uma cultura distinta. A noção primacial, e que deve ser compreendida a partir do próprio princípio da dignidade da pessoa humana, é de que, na definição da identidade, não há como ignorar a visão que o próprio sujeito de direito tem de si, sob pena de se verificarem sérias arbitrariedades e violências, concretas ou simbólicas, tal como a que presenciamos nestes autos (MPF, 2015, p. 36).

O desrespeito ao autorreconhecimento dos Borari e Arapium, associado a várias expressões desrespeitosas, como “supostos índios” ou “suposto cacique”, foram apontados pelo movimento indígena como uma atitude racista do juiz Airton Portela. A nomeação do racismo¹²⁰ pelos Borari e Arapium se revelou uma estratégia poderosa de combate à sentença,

¹²⁰ Seguindo Santos et.al. (2016), podemos compreender o racismo como uma ideologia, uma forma de opressão e violência e o sustentáculo de um sistema de privilégios. O racismo se manifesta tanto no plano coletivo como no plano individual: “A manifestação social do racismo é a discriminação racial, ou seja, toda distinção, exclusão ou restrição baseada na *raça-etnia* e capaz de pôr em risco as liberdades fundamentais e os direitos em quaisquer esferas. A manifestação individual do racismo é o preconceito racial, ou seja, refere-se às percepções, atitudes e juízos preconcebidos a respeito de pessoas ou grupos de determinada *raça-etnia* e que não são facilmente modificáveis por apresentação de evidência contrária” (Ibid., p. 7).

como analisou Peixoto (2017), cuja tese de doutorado discutiu precisamente a *afirmação indígena e a nomeação do racismo*.

Com base na escuta de indígenas do Baixo Tapajós, Peixoto (2017) sustenta que os indígenas são alvo de racismo cotidianamente, sendo esse racismo responsável pela sonegação de direitos, mas muitas vezes não é identificado como tal. No lugar da palavra *racismo*, costuma-se utilizar termos mais suaves, como discriminação e preconceito. Todavia, ao se depararem com a sentença de Airton Portela, os indígenas a nominaram publicamente como uma sentença racista, potencializando os efeitos da crítica:

A sentença foi denunciada publicamente como racista. A ferida moral, gerada por palavras tão desrespeitosas em relação aos indígenas – “falso índio”, referindo-se ao cacique, e “farsa”, referindo-se ao movimento – produziu o entendimento de que o racismo sustentava os argumentos da sentença. A palavra racismo, que até então era camuflada e suavizada em sinônimos e que não estava tão presente no cotidiano dos indígenas, se revelou com força plena de significados. A força da palavra dita se potencializou através da escrita que cobriam os cartazes carregados durante a manifestação (PEIXOTO, 2017, p. 247).

Na passagem citada, Peixoto faz alusão à manifestação do dia 09 de dezembro de 2014, na qual um dos cartazes de destaque era “Fora Justiça Racista. José Airton Portela: sou Borari, seu juiz, exijo respeito!”.

Imagem 15 – Protesto de Poró Borari: “Fora, Justiça racista”.



Fonte: Bandeira Junior, 2017.

Ao que tudo indica, a crítica do cartaz repercutiu rápido, de tal modo que Airton Portela foi indagado pelo jornalista Miguel Oliveira, de “O Estado do Tapajós”, sobre a acusação de racismo. Na resposta, o magistrado disse que a crítica é absurda e “decorre de ignorância de alguém que não leu a sentença ou de má-fé movida por fatores que não valem a pena declinar”

(AIRTON PORTELA, 2014). Todavia, sua visão sobre os indígenas do Maró parece perfazer aquilo que Dantas (2014) denomina de racismo cultural:

O transcurso da mudança [CF de 1988] não venceu, ainda, o preconceito. Este, tomando características contemporâneas após a superação do racismo clássico baseado em critérios biológicos, portanto, no conceito de raça, atualmente se direciona para a cultura. Atua nesse sentido a ideologia implícita no processo de globalização que exige uma homogeneização cultural – apropriação e dominação, segundo Casanova (2000), do mundo para a imposição de necessidades e modelos universais, favorecedores da expansão do mercado. Assim, resistências étnicas e culturais à globalização ou aos modelos políticos pré-estabelecidos são tratadas como reações aos processos globais, acompanhadas da presunção de que as culturas são imutáveis, o que dá lugar ao racismo cultural, uma espécie renovada de naturalismo. Para Herrera Flores (2000), o racismo culturalista é tão ou mais excludente do que o racismo biológico (DANTAS, 2014, p. 345).

Com base nas críticas elencadas acima, a sentença foi posta em xeque. O MPF, ao recorrer da sentença, contou com elevada força simbólica, alimentado pelo poder da crítica em movimento. Em fevereiro de 2015, o juiz federal Érico Rodrigo Freitas Pinheiro (que substituiu Airton Portela na Subseção Judiciária de Santarém), recebeu o recurso do MPF no efeito suspensivo, remetendo o processo ao Tribunal Regional Federal (TRF) da 1ª Região.

Em sessão realizada no dia 20 de janeiro de 2016, a Quinta Turma do TRF da 1ª Região reuniu-se para julgar a apelação do MPF acerca do caso Maró.

No julgamento, mostrou-se decisiva uma das teses formuladas pelo MPF que, apesar da relevância, havia contado com menos repercussão no debate público: a ausência de sobreposição entre a TI Maró e a área ocupada pelas comunidades representadas em juízo pelas sete associações agroextrativistas que assinam a ação anulatória. O MPF levou aos autos os mapas da Gleba Nova Olinda, demonstrando que “a área delimitada como Terra Indígena não se sobrepõe às áreas das comunidades que compõem as Associações autoras, mas apenas à porção de terras disputada pelos madeireiros” (MPF, 2015, p. 14).

Assim, como não foram os madeireiros que ajuizaram a ação anulatória, mas as associações agroextrativistas, o MPF afirmou que estava ausente o interesse processual na causa. Mais ainda: a apelação arguiu a existência de “legitimação extraordinária ilegal”, porquanto “as Associações pleiteiam em nome próprio inequívoco interesse dos madeireiros” (MPF, 2015, p. 16).

Analisando o referido recurso de apelação, o TRF decidiu, por unanimidade, anular a sentença proferida no primeiro grau, por *error in procedendo* (erro de procedimento), que consistia precisamente na ausência de interesse processual das associações agroextrativistas. O

Relator do caso, Desembargador João Batista Moreira, acolheu a alegação do MPF, sendo acompanhado por todos os demais membros da 5ª Turma do TRF:

Constatado, pois, não haver a cogitada sobreposição de áreas que motivou o ingresso em juízo, afastada ficou a necessidade da ação e, logo, o interesse processual. (...) Ausente o interesse processual, julgo extinto o processo sem resolução do mérito, ficando prejudicadas as apelações (BRASIL-JF, 2016).

O processo foi extinto sem resolução do mérito. Destarte, a tese central do juiz Airton Portela (inexistência dos Borari e Arapium) não chegou a ser reapreciada de fato. Ainda assim, parece-me que a crítica do movimento indígena e de seus aliados, com a repercussão nacional que teve, contribuiu para viabilizar a vitória judicial dos Borari e Arapium.

No caso Maró, portanto, o trabalho técnico-jurídico do MPF e a mobilização política do movimento indígena se retroalimentaram, alcançando a anulação de uma sentença que neutralizava os direitos territoriais indígenas.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

A presente dissertação se propôs a analisar o conflito envolvendo a demarcação da Terra Indígena (TI) Maró, território dos Borari e Arapium situado no interior da Gleba Nova Olinda, Santarém, Pará. O conflito foi levado à apreciação do Poder Judiciário por meio de duas ações protocoladas na Justiça Federal no ano de 2010: uma ação civil pública (ACP) do Ministério Público Federal (MPF, 2010a) e uma ação anulatória de sete associações agroextrativistas contrárias à referida TI (AINORMA, 2010).

As ações foram julgadas conjuntamente pelo juiz federal José Airton Portela, em novembro de 2014, resultando na declaração de inexistência dos Borari e Arapium, associada à anulação de todo o procedimento demarcatório conduzido pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI). Na mesma sentença, o magistrado determinou ainda que o Estado do Pará – que detém os domínios formais da Gleba Nova Olinda – proceda à regularização fundiária de porções da referida Gleba com base no modelo da pequena propriedade rural definido na Lei nº 8.629/93 (BRASIL-JF, 2014).

O processo judicial sobre a TI Maró foi analisado a partir da abordagem hermenêutica de Hans-Georg Gadamer (2015), que trata das bases ontológicas da atividade interpretativa. Assim, busquei realizar uma descrição densa (GEERTZ, 2012) dos discursos contidos no processo, tanto o das partes envolvidas no conflito quanto o do juiz federal de Santarém que julgou o caso.

A proposta de interpretação do caso Maró aqui empreendida teve como foco a interpretação do texto e do contexto, isto é, tanto dos documentos escritos contidos no processo (destacadamente a sentença) quanto dos elementos fáticos e jurídicos subjacentes ao mesmo. A organização da dissertação em três capítulos correspondeu a essa proposta interpretativa.

Assim, no primeiro capítulo, intitulado “Etnogêneses no Baixo Tapajós e Terra Indígena Maró”, descrevi, com base em revisão bibliográfica e pesquisa documental, os principais aspectos do processo de emergência étnica dos povos indígenas no Baixo Tapajós, adotando o recorte temporal de 1998 a 2018. Descrevi e analisei também a reelaboração identitária empreendida pelos povos Borari e Arapium a partir dos anos 2000, que está associada à luta pela manutenção do uso coletivo do seu território, que passou a ser cada vez mais ameaçado pela expansão de atividades madeireiras na Gleba Nova Olinda.

Já o segundo capítulo – “Os direitos territoriais indígenas no Brasil e sua interpretação no campo judicial – consistiu em um olhar sobre a legislação indigenista vigente no Brasil, com destaque para o novo perfil dos direitos territoriais indígenas inaugurado pela Constituição de

1988. De igual forma, nesse capítulo, busquei entender como o Judiciário brasileiro tem interpretado os direitos indígenas nas situações de conflito, tomando como parâmetro, sobretudo, o caso emblemático da TI Raposa Serra do Sol, julgado pelo STF em 2009. A abordagem sobre a legislação indigenista e sua interpretação judicial foi ancorada na problemática hermenêutica sobre as condições de possibilidade de uma “fusão de horizontes” (GADAMER, 2015) entre o Judiciário e os Povos Indígenas.

Se o primeiro e o segundo capítulos trataram do contexto subjacente ao caso Maró, o terceiro capítulo tratou do texto propriamente dito. Nesse último capítulo, cujo título é “O processo judicial sobre a Terra Indígena Maró: crítica hermenêutica à sentença da Justiça Federal de Santarém”, descrevi e analisei os principais documentos presentes nas duas ações judiciais sobre a TI Maró. Primeiramente, expus um olhar sobre o discurso das partes diretamente envolvidas no conflito, para depois explorar a sentença assinada pelo juiz Airton Portela.

A análise dos discursos contidos no processo foi inspirada na ideia de uma crítica hermenêutica (STRECK, 2016), que combina uma abordagem voltada à compreensão do sentido do texto com a crítica do seu conteúdo. Assim, além de desvelar a sensibilidade jurídica (GEERTZ, 2013) contida nos discursos, esbocei, no terceiro capítulo, uma crítica hermenêutica a alguns aspectos dessa sensibilidade jurídica.

Dessa análise do caso Maró (texto e contexto) pude extrair algumas conclusões, que passo a expor abaixo.

Ao se deparar com um caso complexo como o conflito envolvendo a demarcação da TI Maró, as autoridades detentoras do poder decisório (no caso em comento: o juiz da 2ª Vara Federal de Santarém) realizam o trabalho interpretativo utilizando as estruturas prévias de compreensão que adquiriram na sua vivência como sujeitos históricos. Essas estruturas prévias, que Gadamer (2015) chama de preconceitos, podem facilitar ou dificultar o entendimento sobre o caso, conforme se tratem de preconceitos legítimos ou ilegítimos.

Para construir uma decisão justa, aplicando corretamente as leis vigentes ao caso em julgamento, o juiz precisa estar disposto a deixar que o texto (da lei e do caso) lhe diga alguma coisa (GADAMER, 2015). Ao levar a sério a pretensão de verdade contida nos vários discursos com os quais se depara, o juiz pode alcançar uma ponderação justa do conjunto (fusão de horizontes). Ao revés, se não houver abertura para a opinião do outro, o juiz ficará adstrito ao circuito fechado das opiniões prévias, e sua decisão expressará mais um arbítrio pessoal do que uma síntese do direito construído pela comum-idade (STRECK, 2016).

Ao analisar a sentença proferida em novembro de 2014 sobre a TI Maró (BRASIL-JF, 2014), constatei que as estruturas prévias de compreensão do magistrado preponderaram sobre a alteridade dos textos com os quais ele se relacionou. Em outros termos: a sentença do caso Maró não cumpriu (ou cumpriu de forma muito precária) a tarefa fundamental do processo hermenêutico, que é entrar em diálogo com o texto (GADAMER, 2015), de modo que não foi proferida uma “decisão hermeneuticamente adequada à Constituição” (STRECK, 2009).

Na sua decisão, o juiz Airton Portela expressou entendimentos sobre o conteúdo dos direitos territoriais indígenas que contrariam sínteses importantes construídas na comunidade jurídica; é o caso da sua leitura sobre o conceito de direitos originários previsto no artigo 231 da Constituição de 1988. Por outro lado, aplicou ao caso Maró teses judiciais de forma descontextualizada, como a do marco temporal, firmada pelo STF no caso Raposa Serra do Sol, visando atingir situações que não foram objeto de discussão pelo STF.

Outrossim, o juiz federal de Santarém manifestou uma recusa obstinada em aplicar ao caso as normas de direito internacional que garantem direitos aos povos indígenas, especialmente a Convenção 169 da OIT, que consagra o princípio do autorreconhecimento. Ao afirmar que a referida Convenção não possui força vinculante, o magistrado ignorou o entendimento consagrado no Direito brasileiro (inclusive pelo STF) de que os tratados internacionais sobre direitos humanos ratificados pelo Brasil possuem status de supralegalidade, sendo, portanto, hierarquicamente superiores às leis ordinárias.

Além de se negar a aplicar o princípio do autorreconhecimento, o juiz se negou a levar a sério a pretensão de verdade contida na autoafirmação identitária das três aldeias da TI Maró. Depois de dizer que a afirmação da identidade dos Borari e Arapium foi motivada por uma conversão artificial de caboclos em indígenas, Airton Portela concluiu afirmando que na Gleba Nova Olinda não existem índios, mas apenas populações tradicionais ribeirinhas (BRASIL-JF, 2014).

Essa afirmação ignora os debates e elaborações teóricas da Antropologia contemporânea acerca de temas como etnicidade, cultura, territorialidade e tradicionalidade, conforme apontei no terceiro capítulo desta dissertação. Apesar de citar textos antropológicos, a sentença não construiu um efetivo diálogo com os mesmos, tanto que alguns dos autores citados, como Eduardo Viveiros de Castro (2015), vieram a público criticar o uso que o juiz fez dos referidos textos.

A negação da identidade dos Borari e Arapium que consta na sentença da Justiça Federal de Santarém corresponde a uma percepção preconceituosa, no sentido gadameriano, sobre o que é “ser indígena” hoje. Assim, a sentença nega a indianidade dos Borari e Arapium

da TI Maró na medida em que eles não perfazem o estereótipo do índio genérico, primitivo, que compõe as estruturas prévias de compreensão do magistrado.

Por outro lado, a declaração de inexistência dos Borari e Arapium e a consequente invalidação jurídica da TI Maró estão relacionadas a um fenômeno mais amplo que é o embate entre diferentes perspectivas de desenvolvimento e uso da terra. Na Gleba Nova Olinda percebe-se a concorrência entre uma visão individualista da terra, assentada no princípio da propriedade privada, e uma visão coletivista baseada no uso compartilhado da terra e dos recursos naturais.

Os indígenas das aldeias de Novo Lugar, Cachoeira do Maró e São José III optaram pela demarcação de uma terra indígena como mecanismo de proteção do uso coletivo do território. Ao referendar essa reivindicação territorial, o Governo Federal, representado pela FUNAI, deixou os 42 mil hectares da TI Maró fora das relações de troca capitalista, impedindo inclusive o avanço das atividades madeireiras sobre essa porção de terras.

No entanto, ao apreciar o caso, o Estado-juiz, representado pelo juiz Airton Portela, pretendeu se substituir à decisão política do Executivo, determinando a realização de regularização fundiária na Gleba Nova Olinda, no formato de lotes individuais. Ou seja: a sentença determinou a devolução do território demarcado como indígena ao regime de apropriação privada capitalista.

Destarte, a sentença do caso Maró revela uma sensibilidade jurídica alinhada ao modelo de sociabilidade hegemônico no Brasil, que tem a propriedade privada da terra como um dos esteios fundamentais. Ao mesmo tempo, a sentença revela uma incompreensão, ou mesmo uma hostilidade, diante da perspectiva de um território coletivo, voltado para a reprodução de práticas produtivas não inseridas diretamente nas dinâmicas de troca mercantil.

A conclusão que extraio de todos esses elementos, tanto do texto como do contexto envolvendo a TI Maró, é que as estruturas prévias de compreensão do juiz federal de Santarém, associadas à sua recusa de se abrir à alteridade da autoafirmação indígena, produziram uma decisão que nega os Borari e Arapium como sujeitos de direitos, neutralizando os próprios direitos territoriais indígenas contidos na Constituição de 1988.

Diante de uma decisão desse tipo, centrada na negação de direitos, urge construir uma hermenêutica do reconhecimento, que respeite o direito à autodeterminação dos povos indígenas. Esse direito inclui vários elementos, dentre eles o poder de definir o perfil de desenvolvimento que almejam, o tipo de regularização jurídica do território e, também, a própria identidade que deve ser levada em conta pelo poder público e pela sociedade.

A sentença analisada neste trabalho pode ser lida como uma nova declaração de extinção dos povos indígenas do Baixo Tapajós, similar à que ocorreu ainda no Século XIX, quando os nativos teriam passado da condição de “índios” para a de “caboclos”. Essa história, contada pelos *vencedores* do processo colonial, parecia definitiva. Todavia, na última década do Século XX, um novo sujeito coletivo emergiu, interrompendo o “cortejo triunfante dos dominadores de ontem e de hoje” (BENJAMIN, 2012). Os povos indígenas emergentes, atribuindo à sua existência um elo de continuidade histórica com os seus ancestrais, ousaram “escovar a história a contrapelo” (Ibid.), e com isso alteraram qualitativamente a situação do presente.

O caso Maró foi emblemático porque nele se defrontaram duas visões antagônicas acerca da emergência étnica dos povos do Baixo Tapajós, sendo uma delas acolhida pela sentença, que negou a identidade dos Borari e Arapium. Inconformados, os indígenas se mobilizaram numa luta por reconhecimento que pressionou o Poder Judiciário num nível tal que provocou a anulação da sentença. O protagonismo do MPF no campo processual se uniu ao protagonismo do movimento indígena no campo político. Organizados, os indígenas não apenas queimaram uma cópia da sentença, como alcançaram algo muito maior: a sua desconstrução simbólica (corrosão da legitimidade) e prática (invalidação jurídica).

Em suma: a mobilização indígena garantiu, ao fim e ao cabo, a prevalência da perspectiva do reconhecimento diante da perspectiva da negação. Ao menos nesse capítulo da história, os indígenas foram vitoriosos, e a história a ser contada não é a dos opressores, mas a dos oprimidos.

REFERÊNCIAS

ABA – ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA. *A (in) justiça e os povos indígenas no Oeste do Pará*: nota sobre a sentença judicial que nega a condição de indígenas ao povo Borari e Arapium. Comissão de Assuntos Indígenas-CAI da Associação Brasileira de Antropologia-ABA, publicada em 29/12/2014. Disponível em: <https://www.facebook.com/ABA.antropologia/posts/890899267597599>. Acesso em 28/12/2017.

AGU – Advocacia Geral da União. *Parecer nº 001/2017/GAB/CGU/AGU*. Diário Oficial da União, 20 de julho de 2017.

AINORMA – Associação Intercomunitária de Trabalhadores Agroextrativistas das Comunidades de Prainha e Vista Alegre do Rio Maró (e outros). *Ação anulatória de processo administrativo c/c declaratória de inexistência de etnia e posse indígena* (processo nº 2091-80.2010.4.01.3902 – 2ª Vara Federal de Santarém). Santarém, 21 de junho de 2010.

AIRTON PORTELA, José Airton. *Entrevista*. In: Jornal “O Estado Net”. Ano XIV, Edição nº 3116. Santarém, 16 de dezembro de 2014. Disponível em: http://www.oestadonet.com.br/index.php?option=com_k2&view=item&id=6167:exclusivo-juiz-federal-fala-sobre-caso-maró-padre-defende-etnogenese-e-antropologo-devolve-acusacoes&Itemid=66. Acesso em 17/06/2017.

_____. *Manual de Direito Constitucional – Volume 2*. Rio de Janeiro, Lumem Juris, 2015.

ALMEIDA, Frederico de. *As elites jurídicas e a democratização da justiça*. In: KASHIURA JUNIOR, Celso Naoto; MELO, Tarso de (org.). “Para a crítica do direito: reflexões sobre teorias e práticas jurídicas”. São Paulo, Outras Expressões, 2015.

ARAÚJO, Marlon Aurélio Tapajós; RUFINO, Geysa. *Judicialização dos conflitos étnicos: os tribunais estão preparados para decidir sobre o direito ao território dos povos e comunidades tradicionais?* In: SHIRAIISHI NETO, Joaquim. “Novos direitos na América Latina”. São Luís, EDUFMA, 2016.

ARRUTI, José Maurício. *Etnogêneses indígenas*. In: RICARDO, Beto; RICARDO, Fany (editores). “Povos Indígenas no Brasil: 2001-2005”. São Paulo, Instituto Socioambiental, 2006. pp. 50-54.

BANDEIRA JUNIOR, Carlos de Matos. *Imagem e reafirmação da identidade: a fotografia como linguagem na Antropologia*. Revista Ciências da Sociedade, Volume 1, n.2, UFOPA, 2017.

BARTOLOMÉ, Miguel Alberto. *As Etnogêneses: velhos atores e novos papéis no cenário cultural e político*. Mana, 2006. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-93132006000100002&script=sci_arttext. Acesso em 10/01/2016.

BECKER, Bertha K. *Amazônia: geopolítica na virada do III milênio*. Rio de Janeiro: Garamond, 2009.

BELTRÃO, Jane Felipe. *Povos Indígenas nos rios Tapajós e Arapiuns*. Belém: Supercores, 2015.

BENJAMIN, Walter. *O anjo da história*. Organização e tradução de João Barrento. Belo Horizonte, Autêntica Editora, 2012.

BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. 2ª ed. Tradução: Fernando Tomaz. Editora Almedina, Lisboa (Portugal), 2011.

_____. *O senso prático*. Tradução: Maria Ferreira. Petrópolis/RJ, Editora Vozes, 2009.

BOURDIEU, Pierre; PASSERON, Jean-Claude. *A reprodução: elementos para uma teoria do sistema de ensino*. 5ª edição. Tradução: Reynaldo Bairão. Petrópolis/RJ, Editora Vozes, 2012.

BRASIL. *Constituição da República Federativa do Brasil*, de 5 de outubro de 1988. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicaocompilado.htm. Acesso em 01/07/2017.

_____. *Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil, de 16 de julho de 1934*. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao34.htm. Acesso em 12/07/2017.

_____. *Lei nº 601, de 18 de setembro de 1850*. Dispõe sobre as terras devolutas do Império. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Leis/L0601-1850.htm. Acesso em 12/07/2017.

_____. *Lei nº 16, de 12 de agosto de 1834* (Ato Adicional à Constituição do Império de 1834). Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/lim/LIM16.htm. Acesso em 20/06/2018.

_____. *Decreto-Lei nº 2.848, de 7 de Dezembro de 1940* (Código Penal Brasileiro). Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto-lei/De12848compilado.htm. Acesso em 08/05/2018.

_____. *Lei nº 6.001, de 19 de dezembro de 1973* (Estatuto do Índio). Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/L6001.htm. Acesso em 14/01/2018.

_____. *Decreto nº 1.775, de 8 de janeiro de 1996*. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/D1775.htm. Acesso em 10/07/2017.

_____. *Decreto nº 5.051, de 19 de abril de 2004* (que promulga a Convenção nº 169 da OIT). Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/ato2004-2006/2004/decreto/d5051.htm. Acesso em 10/01/2017.

_____. *Lei nº 13.105, de 16 de março de 2015* (Código de Processo Civil). Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2015-2018/2015/lei/113105.htm. Acesso em 16/06/2018.

BRASIL-ICMBIO. Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade. *Plano de Manejo da Reserva Extrativista Tapajós-Arapiuns*. Santarém (PA), 2008.

BRASIL-MJ. Ministério da Justiça. *Portaria MJ nº 568 de 11 de maio de 2016*, que declara os limites da Terra Indígena Munduruku-Taquara. Diário Oficial da União nº 90 – Brasília, 12 de maio de 2016.

BRASIL-JF. Justiça Federal, Subseção de Santarém. *Sentença proferida nos processos nº 2010.39.02.000249-0 e 2091-80.2010.4.01.3902*. Santarém/PA, 26 de novembro de 2014. Disponível em: http://www.prpa.mpf.mp.br/news/2015/arquivos/Sentenca_TI_Maro.pdf. Acesso em 20/06/2016.

_____. *Decisão interlocutória proferida no processo nº 2010.39.02.000249-0* (ação civil pública). Santarém-PA, 27 de maio de 2011.

BRASIL-JF – Justiça Federal (Tribunal Regional Federal da 1ª Região – 5ª Turma). *Acórdão proferido na APELAÇÃO/REEXAME NECESSÁRIO nº 0002091-80.2010.4.01.3902/PA*. Relator: Desembargador João Batista Moreira. Brasília, 20 de janeiro de 2016.

BRASIL-TJPA. *Sentença proferida no processo nº 0001715-69.2010.8.14.005*, em curso na 1ª Vara Criminal da Comarca de Santarém. Santarém, 26 de outubro de 2017.

BUBER, Martin. *Eu e tu*. Tradução de Newton A. V. Zuben. São Paulo, Centauro, 2001.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *Identidade étnica, identificação e manipulação*. In: *Sociedade e Cultura*, vol. 6, nº 2, pp. 117-131. Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2003.

_____. *O trabalho do antropólogo*. 2ª ed. Brasília, Paralelo 15; São Paulo, Editora UNESP, 2000.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. *Índios no Brasil: história, direitos e cidadania*. São Paulo: Claro Enigma, 2012.

_____. *Palestra*. Mesa de encerramento do Seminário “25 anos de História dos Índios no Brasil: balanços e perspectivas da história indígena”. São Paulo, 13 de dezembro de 2017. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=7f4noC96md0&t=33357s> (7:50 a 8:35). Acesso em 06/07/2018.

CASTRO, Celso. *Apresentação*. In: CASTRO, Celso (org.). *Evolucionismo Cultural*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 2005. pp. 4-20.

CAVALCANTE, Thiago Leandro Vieira. *"Terra indígena": aspectos históricos da construção e aplicação de um conceito jurídico*. História [online], São Paulo, 2016, vol.35, e75. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/1980-436920160000000075>. Acesso em 06/07/2017.

CHIZZOTTI, Antonio. *Pesquisa qualitativa em Ciências Humanas e Sociais*. Petrópolis: Vozes, 2006.

CIDH – Comissão Interamericana de Direitos Humanos. *Relatório nº 44/15, Caso 12.728 - Povo indígena Xucuru*. Brasil. 28 de julho de 2015.

CITA – Conselho Indígena Tapajós e Arapiuns. *Edital de Convocação para Assembleia Geral Eletiva da nova diretoria do CITA*. Santarém, 12 de fevereiro de 2018.

CLASTRES, Pierre. *Arqueologia da violência: pesquisas de antropologia política*. Tradução de Paulo Neves. CosacNaify, 2004.

COLLET, Célia; PALADINO, Mariana; RUSSO, Kelly. *Quebrando preconceitos: subsídios para o ensino das culturas e histórias dos povos indígenas*. Rio de Janeiro, Contra Capa Livraria; Laced, 2014.

COUTINHO, Leonardo; PAULIN, Igor; MEDEIROS, Júlia de. *A farra da antropologia oportunista*. Revista Veja, Edição 2163, 05 de maio de 2010.

CPT – Comissão Pastoral da Terra (Diocese de Santarém). *Os impactos sociais da soja no Pará* (Relatório). Santarém, 29 de agosto de 2008. Disponível em: http://www.landaction.org/IMG/pdf/Relato_rio_Impactos_Sociais_da_Soja_no_Para_-_CPT_Santare_m.pdf. Acesso em 15/07/2018.

DALARRI, Dalmo de Abreu. *Direitos dos Povos Indígenas em disputa no STF* (Seminário). In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela; BARBOSA, Samuel Rodrigues (org.). “Direitos dos Povos Indígenas em disputa”. São Paulo, Editora UNESP, 2018. pp. 267-277.

DANTAS, Fernando Antônio de Carvalho. *Descolonialidade e direitos humanos dos povos indígenas*. Revista Educação Pública, nº 53/1, Cuiabá, maio/agosto 2014. pp. 343-367.

DIDIER JR., Fredie. *Curso de Direito Processual Civil - Volume 1*. 12ª ed. Salvador, JusPodivm, 2010.

DUPRAT, Deborah. *O papel do judiciário*. In: “Povos indígenas no Brasil: 2001-2005”. São Paulo, ISA, 2006. pp. 172-175.

FAUSTO, Carlos. *Os índios antes do Brasil*. 3ª ed. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2005.

FERREIRA, Micheline. *Pará “fabrica” índios para ter reservas*. Jornal “O Liberal”, Belém, 16 de novembro de 2009.

FUNAI – Fundação Nacional do Índio (2011a). *Resumo do Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação da Terra Indígena Maró/Pará*. Diário Oficial da União nº 195 – Brasília, 10 de outubro de 2011.

_____. (2011b). *Ofício nº 154/DPT/FUNAI* (subsídios teóricos para a contestação da FUNAI na ação anulatória). Brasília, 02 de março de 2011.

_____. *Ofício nº 294/AJR/ADR/BEL/99, do Administrador Regional da FUNAI em Belém* (sobre a não existência de terra indígena na Gleba Nova Olinda I). Belém/PA, 25 de novembro de 1999.

GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e Método – traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Tradução de Flávio Paulo Meurer. 15ª ed. Petrópolis-RJ, Vozes, 2015.

GEERTZ, Clifford. *O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa*. Tradução de Vera Joscelyne. 13ª Ed. Petrópolis/RJ, Editora Vozes, 2013.

_____. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro, LTC, 2012.

HABERMAS, Jurgen. *A ética da discussão e a questão da verdade*. Tradução: Marcelo Brandão Cipolla. 3ª ed. São Paulo, Martins Fontes, 2013.

HEIDEGGER, Martin. *Ontologia: hermenêutica da facticidade*. Tradução de Renato Kirchner. 2ª ed. Petrópolis, Editora Vozes, 2013.

HOBSBAWN, Eric. *Introdução: a invenção das tradições*. In: HOBSBAWN, Eric & RANGER, Terence. “A invenção das tradições”. Tradução de Celina Cardim Cavalcante. São Paulo, Paz e Terra, 2014.

HONNETH, Axel. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. Tradução de Luiz Repa. São Paulo, Editora 34, 2003.

IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. *Os indígenas no censo demográfico 2010*. Disponível em: https://ww2.ibge.gov.br/indigenas/indigena_censo2010.pdf. IBGE, Rio de Janeiro, 2012.

IORIS, Edviges Marta. *Uma floresta de disputas: conflitos sobre espaços, recursos e identidades sociais na Amazônia*. Florianópolis, Editora da UFSC, 2014.

ISA – Instituto Socioambiental. *Terra Indígena Maró* (Mapa). São Paulo, 2013. Disponível em: <https://terrasindigenas.org.br/pt-br/terras-indigenas/4980>. Acesso em 24/01/2018.

KANT DE LIMA, Roberto. *Por uma Antropologia do Direito, no Brasil*. In: KANT DE LIMA, Roberto; MISSE, Michel. “Ensaio de Antropologia e de Direito”. Rio de Janeiro, Lumen Juris, 2011.

KRENAK, Ailton. *A União das Nações Indígenas*. In: COHN, Sérgio (org.). “Encontros – Ailton Krenak”. Rio de Janeiro, Azougue, 2015.

LIRA MAIA, Joaquim de. *Pronunciamento na Sessão da Câmara dos Deputados de 11/11/2009*. Brasília: Câmara dos Deputados, 2009. Disponível em www.camara.gov.br/sileg/integras/714818.doc. Acesso em 06/05/2018.

LISBOA, João Francisco Kleba. *Etnogênese e movimento indígena: lutas políticas e identitárias na virada do século XX para o XXI*. Revista de Estudos em Relações Interétnicas. V. 20, nº 2, 2017. pp. 68-86.

LITTLE, Paul. *Ecologia política como etnografia: um guia teórico e metodológico*. “Horizontes Antropológicos”, Porto Alegre, ano 12, n. 25, p. 85-103, jan./jun. 2006.

_____. *Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade*. Série Antropologia, nº 322. Brasília-DF, 2002. Disponível em: http://www.direito.mppr.mp.br/arquivos/File/PaulLittle_1.pdf. Acesso em 03/07/2017.

LOWY, Michael. *Walter Benjamin: aviso de incêndio – uma leitura das teses “Sobre o conceito de história”*. São Paulo, Boitempo, 2005.

LUCIANO, Gersem dos Santos. *O índio brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje*. Brasília: UNESCO, 2006.

LUZ, Edward. *Carta à Gazeta de Santarém* (sobre a inexistência dos indígenas boraris). Jornal “Gazeta de Santarém”, 25 de fevereiro de 2013. Disponível em: <http://www.gazetadesantarem.com.br/cidade/antropologo-nega-existencia-de-indigenas-boraris/>. Acesso em 11/07/2018.

_____. *Entrevista* (Antropólogo 'maldito' comemora decisão judicial que nega terra a autodeclarados indígenas de Santarém). In: Jornal “O Estado Net”. Ano XIV, Edição nº 3116. Santarém, 16 de dezembro de 2014. Disponível em: http://www.oestadonet.com.br/index.php?option=com_k2&view=item&id=6167:exclusivo-juiz-federal-fala-sobre-caso-maró-padre-defende-etnogenese-e-antropologo-devolve-acusacoes&Itemid=66. Acesso em 17/06/2017.

MAHALEN DE LIMA, Leandro. *No Arapiuns, entre verdadeiros e –ranas: sobre as lógicas, as organizações e os movimentos dos espaços do político*. Tese. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de São Paulo (USP). São Paulo, 2015.

_____. *Mapa – Territórios indígenas do Baixo Tapajós*. São Paulo, 2018.

MENÉNDEZ, Miguel. *A Área Madeira-Tapajós: Situação de contato e relações entre colonizador e indígenas*. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (Org.). “História dos Índios no Brasil”. São Paulo: Companhia das Letras, Secretaria Municipal de Cultura, FAPESP, 1992. pp. 281-296.

MILANEZ, Felipe. *Medo e Tensão no Oeste*. Revista Rolling Stones. Outubro, 2010. Disponível em <http://rollingstone.uol.com.br/edicao/49/medo-e-tensao-no-oeste#imagem0>. Acesso em 05/05/2018.

MOREIRA DA SILVA, Raphael Frederico Acioli. *Relatório da Viagem às Aldeias Indígenas Novo Lugar, Cachoeira do Maró e São José III, situadas no rio Maró, Gleba Nova Olinda*. MPF, Procuradoria da República em Santarém, Procedimento Administrativo nº 1.23.002.000792/2005-65. Santarém, 23 de outubro de 2007.

MOREIRA, Erika Macedo. *O Nhemoirô: o Judiciário frente aos direitos indígenas*. Tese (Doutorado). Programa de Pós-Graduação em Direito da UNB. Brasília, 2014.

MPF – MINISTÉRIO PÚBLICO FEDERAL (2010a). *Ação civil pública com pedido de liminar* (processo nº 2010.39.02.000249-0, na 2ª Vara Federal de Santarém). Santarém, 11 de março de 2010.

_____. (2010b). *Petição* (sobre a contestação das associações agroextrativistas no processo nº 2010.39.02.000249-0 – p. 126-136 dos autos). Santarém, 06 de setembro de 2010.

_____. (2015). *Recurso de apelação contra a sentença proferida nos processos nº 2010.39.02.000249-0 e 2091-80.2010.4.01.3902* (direcionado ao Tribunal Regional Federal da

1ª Região). Santarém, 04 de fevereiro de 2015. Disponível em: http://www.prpa.mpf.mp.br/news/2015/arquivos/Apelacao_MPF_TI_Maro.pdf. Acesso em 01/03/2017.

NAÇÕES UNIDAS. *Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas*. Centro de Informações das Nações Unidas, Rio de Janeiro, 2008.

NÓBREGA, Luciana Nogueira. “*Anna pata, anna yan – nossa terra, nossa mãe*”: a demarcação da Terra Indígena Raposa Serra do Sol e os direitos territoriais indígenas no Brasil em julgamento. Dissertação (Mestrado). Universidade Federal do Ceará, Programa de Pós-Graduação em Direito. Fortaleza, 2011.

NOVA CARTOGRAFIA. *Resistência e mobilização dos povos indígenas do Baixo Tapajós* In: “Mapeamento como instrumento de gestão territorial na Amazônia”. Manaus, UEA, 2014.

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

_____. *Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais*. *Mana* 4 (1), pp. 47-77, 1998.

PEIXOTO, Kércia Priscilla Figueiredo. “*Eu existo*”: afirmação indígena e nomeação do racismo. Os Borari e Arapium da Terra Maró, Amazônia (Tese de Doutorado). Universidade Federal do Pará, Belém, 2017.

PEIXOTO, Kércia Priscilla Figueiredo; PEIXOTO, Rodrigo. *A luta territorial dos indígenas da Terra Maró*. In: Somanlu – Revista de Estudos Amazônicos, ano 12, n.2, jul./dez. 2012. P. 175-197. Disponível: www.periodicos.ufam.edu.br/index.php/somanlu/article/view/447. Acesso em 01/12/2015.

PETIT, Pere. *A Esperança Equilibrista: a trajetória do PT no Pará*. Belém, NAEA-UFPA, 1996.

PSA – Projeto Saúde e Alegria. *Uma cartografia da memória: mapeamento participativo socioambiental – Gleba Nova Olinda*. Santarém, 2007.

QUIJANO, Aníbal. *O “movimento indígena” e as questões pendentes na América Latina*. In: Revista *Política Externa*, vol. 12, n. 4, São Paulo, Instituto de Estudos Econômicos e Internacionais, Universidade de São Paulo, 2004, pp. 77-97.

RICOEUR, Paul. *Hermenêutica e Ideologias*. 3ª ed. Petrópolis, Vozes, 2013.

RODRIGUES, Gilberto César Lopes. *Surara Borari, Surara Arapium – a educação escolar no processo de reafirmação étnica dos Borari e Arapium da Terra Indígena Maró*. Tese (doutorado). Universidade Estadual de Campinas, Faculdade de Educação. Campinas/SP, 2016.

_____. *Nota técnica acerca da sentença expedida pela Justiça Federal em Santarém nos processos 2010.39.02.000249-0 e 2091-80.2010.4.01.3902*. Santarém, 2015.

RONDONBEL. *Representação ao Ministério Público Federal*. Santarém, 12 de novembro de 2009.

SANTOS, Alessandro de Oliveira dos; MASSOLA, Gustavo Martineli; SILVA, Luís Guilherme Galvão da; SVARTMAN, Bernardo Parodi. *Racismo ambiental e lutas por reconhecimento dos povos de floresta da Amazônia*. Disponível em: http://www.gjcpp.org/pdfs/Porto5_artigo%20racismo%20ambiental_FV-FORMATTED.pdf. Acesso: 16/07/2018.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *Para uma revolução democrática da Justiça*. 3ª ed. São Paulo, Cortez, 2011.

SARTRE, Jean-Paul. *O que é a subjetividade*. Tradução de Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro, Ed. Nova Fronteira, 2015.

SCHMIDT, Lawrence K. *Hermenêutica*. Tradução de Fábio Ribeiro. 2ª ed. Petrópolis-RJ, Vozes, 2013.

SENA, Antônio Edilson de Castro. *Conflitos ambientais no âmbito do Zoneamento Ecológico Econômico: o caso da Gleba Nova Olinda em Santarém-Pará*. Manaus: Programa de Pós-Graduação em Direito Ambiental (Mestrado) da Universidade do Estado do Amazonas, 2011.

SHIRAIISHI NETO, Joaquim. *O campo jurídico em Pierre Bourdieu: a produção de uma verdade a partir da noção de propriedade privada nos manuais de Direito*. Revista Sequência, n. 56, ano XXVII, p. 83-100, junho de 2008.

SIMIONATTO, Ivete; COSTA, Carolina Rodrigues. *Como os dominantes dominam: o caso da Bancada Ruralista*. Temporalis, Brasília (DF), ano 12, n. 24, p. 215-237, jul./dez. 2012.

SILVA, Georgia da. *Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação dos Limites da Terra Indígena Maró*, elaborado Conforme Portaria nº 14/MJ/1996. In: Processo FUNAI 08620.000294/2010. Brasília: FUNAI, 2011, folhas. 317-518.

SILVA, José Afonso da. *Curso de Direito Constitucional Positivo*. 35ª ed. São Paulo, Malheiros, 2012.

_____. *Parecer*. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela; BARBOSA, Samuel Rodrigues (org.). "Direitos dos Povos Indígenas em disputa". São Paulo, Editora UNESP, 2018. pp. 17-42.

SILVA NETO, Nirson Medeiros da; SANTOS, Alessandro de Oliveira dos. *Justiça restaurativa e conflitos sociais envolvendo comunidades tradicionais na Amazônia brasileira: um estudo de caso no município de Santarém, Pará*. Revista Ciências da Sociedade (RCS), Vol. 2, n. 3, UFOPA, Jan./Jun. 2018.

SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés. *O renascer dos povos indígenas para o Direito*. Curitiba, Juruá Editora, 2012.

STF – SUPREMO TRIBUNAL FEDERAL. *Petição 3388 (Caso Raposa Serra do Sol)*, Relator: Ministro Carlos Britto. Tribunal Pleno. Julgado em 19/03/2009. Publicação: 25/09/2009.

STRECK, Lenio Luiz. *A crítica hermenêutica do direito e a questão da discricionariedade judicial*. Revista Direito e Liberdade. Volume 18. Jan./Abr. 2016.

_____. *Hermenêutica jurídica e(m) crise: uma exploração hermenêutica da construção do Direito*. Porto Alegre, Livraria do Advogado, 1999.

_____. *Verdade e Consenso – Constituição, Hermenêutica e Teorias Discursivas: da possibilidade à necessidade de respostas corretas em direito*. 3ª ed. Editora Lumen Juris, Rio de Janeiro, 2009.

TERRA DE DIREITOS. *Casos emblemáticos e experiências de mediação: análise para uma cultura institucional de soluções alternativas de conflitos fundiários rurais*. Brasília: Ministério da Justiça, Secretaria de Reforma do Judiciário, 2013.

TREJO, Guillermo. *Etnia e mobilização social: uma revisão teórica com aplicações à “quarta onda” de mobilizações indígenas na América Latina*. In DOMINGUES, José Maurício; MANEIRO, María (Orgs.). “América Latina hoje: conceitos e interpretações”. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2006.

TRIVINOS, Augusto N. S. *Introdução à pesquisa em ciências sociais*. São Paulo, Atlas, 1987.

VAZ FILHO, Florêncio Almeida. *A emergência étnica de povos indígenas no Baixo Rio Tapajós, Amazônia*. Tese. Salvador: Universidade Federal da Bahia, Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais (PPGCS), 2010.

_____. *Dadá Borari: um índio de paz em tempos de guerra*. Disponível em: http://florenciovaz.blog.uol.com.br/arch2007-12-02_2007-12-08.html. Publicado em 07 de dezembro de 2007. Acesso em 12/02/2018.

_____. *Os conflitos ligados à sobreposição entre terras indígenas e a resex Tapajós-Arapiuns no Pará*. In: Ruris – Revista do Centro de Estudos Rurais – UNICAMP. Volume 7, número 2. Campinas/SP, setembro de 2013. pp. 143-183. Disponível em: <https://www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/ruris/article/view/1886> Acesso em 12/07/2018.

_____. *Pajés, benzedores, puxadores e parteiras: os imprescindíveis sacerdotes do povo na Amazônia*. UFOPA, Santarém, 2016.

VAZ FILHO, Florêncio Almeida; TAPAJÓS PEREIRA, João Antônio; CARDOSO, Luana da Silva. *Baixo Tapajós: lutando por direitos, apesar do forte preconceito*. In: “Povos indígenas no Brasil: 2011-2016”. São Paulo, ISA, 2017. pp. 443-446.

VINHOTE DOS SANTOS, Pauliana. *Mapa – Localização da Terra Indígena Maró, Santarém – Pará* (Elaborado em 24/08/2018).

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. “No Brasil todo mundo é índio, exceto quem não é”. Entrevista. In: RICARDO, Beto; RICARDO, Fany (Editores). *Povos Indígenas no Brasil: 2001-2005*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2006. p. 41-49.

_____. *Parecer sobre a sentença do juiz federal José Airton de Aguiar Portela, da Justiça federal de Primeiro Grau no Pará (Segunda Vara da Subseção de Santarém) de 26 de novembro de 2014, relativa aos processos 2010.39.02.000249-0 e 2091-80.2010.4.01.3902.* Rio de Janeiro, 2015.

WARAT, Luís Alberto. *Saber crítico e senso comum teórico dos juristas.* Revista Sequência, 3 (5), pp. 48-57, 1982.

YAMADA, Erica Magami; VILLARES, Luiz Fernando. *Julgamento da Terra Indígena Raposa Serra do Sol: todo dia era dia de índio.* Revista Direito GV, 2010, vol.6, pp. 143-158.