

UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE CIÊNCIAS JURÍDICAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS JURÍDICAS

ANDRÉ ANGELO RODRIGUES

DIREITOS INDÍGENAS NA CONTEMPORANEIDADE: ANÁLISE DA
DEMARCAÇÃO DA TERRA INDÍGENA PITAGUARY E DA EXCLUSÃO
DA FAZENDA POUSO ALEGRE DE SEU INTERIOR

JOÃO PESSOA – PB

2019

ANDRÉ ANGELO RODRIGUES

DIREITOS INDÍGENAS NA CONTEMPORANEIDADE: ANÁLISE DA
DEMARCAÇÃO DA TERRA INDÍGENA PITAGUARY E DA EXCLUSÃO
DA FAZENDA POUSO ALEGRE DE SEU INTERIOR

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação
em Ciências Jurídicas da Universidade Federal da
Paraíba como requisito para obtenção do título de Mestre
em Direito.

Área de concentração: Linha 2 - Direito Internacional dos
Direitos Humanos, Estado Democrático de Direito,
Gênero e Minorias.

Orientador: Prof. Dr. Luciano Mariz Maia

Co-orientador: Prof. Dr. Estevão Martins Palitot

JOÃO PESSOA – PB

2019

Catálogo na publicação
Seção de Catalogação e Classificação

R696d Rodrigues, André Angelo.

Direitos indígenas na contemporaneidade: análise da
demarcação da Terra Indígena Pitaguary e da exclusão da
fazenda Pouso Alegre de seu interior / André Angelo
Rodrigues. - João Pessoa, 2019.

123 f. : il.

Orientação: Luciano Mariz Maia.

Coorientação: Estevão Martins Palitot.

Dissertação (Mestrado) - UFPB/CCJ.

1. Pitaguary. 2. Processo no 2002.81.00.001593-7. 3.
Direitos dos povos indígenas. I. Maia, Luciano Mariz.
II. Palitot, Estevão Martins. III. Título.

UFPB/CCJ

ANDRÉ ANGELO RODRIGUES

DIREITOS INDÍGENAS NA CONTEMPORANEIDADE: ANÁLISE DA
DEMARCAÇÃO DA TERRA INDÍGENA PITAGUARY E DA EXCLUSÃO DA
FAZENDA POUSO ALEGRE DE SEU INTERIOR

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação
em Ciências Jurídicas da Universidade Federal da
Paraíba como requisito para obtenção do título de Mestre
em Direito.

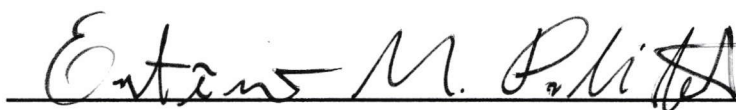
Área de concentração: Linha 2 - Direito Internacional dos
Direitos Humanos, Estado Democrático de Direito,
Gênero e Minorias.

Orientador: Prof. Dr. Luciano Mariz Maia

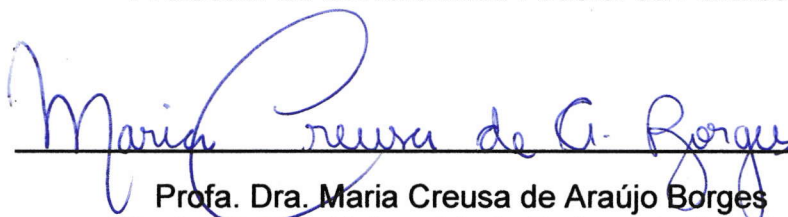
Co-orientador: Prof. Dr. Estevão Martins Palitot

BANCA EXAMINADORA

Presidente da banca - Prof. Dr. Luciano Mariz Maia
Professor da Universidade Federal da Paraíba



Prof. Dr. Estevão Martins Palitot
Professor da Universidade Federal da Paraíba



Profa. Dra. Maria Creusa de Araújo Borges
Professora da Universidade Federal da Paraíba

Profa. Dra. Kelly Emanuely de Oliveira
Professora da Universidade Federal da Paraíba

DEDICATÓRIA

Aos Pitaguary, de ontem, hoje e sempre.

AGRADECIMENTOS

Costuma-se afirmar que todos têm um motivo pelo qual acordam cotidianamente para ir à batalha. Os motivos podem ser dos mais variados, desde sonhos inatingíveis até somente o desejo de não ficar em casa. No entanto, essa batalha se torna menos dolorosa à medida que se tenha uma companhia que os possa acompanhar e escoltá-los.

Ao longo de minha vida, fui conhecendo anjos que me ajudaram e proporcionaram-me boas oportunidades. São tantos os nomes que até eu gostaria de citá-los neste agradecimento. Mas, para evitar algum esquecimento, agradeço a todos eles. Ajo de tal modo, não por querer ser resumido nas palavras, porém por acreditar que, nesta fase em que me encontro, na verdade, é uma construção de todos os que me auxiliaram. Não sou insensato para ignorar que, a cada amigo, a cada chance, a cada queda, a cada novo aprendizado, fui-me construindo em colaboração das pessoas que habitam ou já habitaram o mundo ao meu redor.

Saliento, ainda, que muitas pessoas a quem eu gostaria de agradecer sequer me conheceram, uma vez que já faleceram e os seus nomes são a mim lembrados constantemente. Além de vivo, sou uma edificação de pensamentos de homens mortos, carregando as suas memórias que também me constroem.

Para evitar uma lista interminável, limito-me a dizer: Obrigado! Sei, no íntimo do coração, que este agradecimento transpõe fronteiras de tempo e espaço.

Ocorre que, apesar de ser talvez sintético, há instituições dignas de agradecimento, em virtude de sua extensa importância na vida de uma pessoa. Nesse sentido, a instituição que não se pode deixar de mencionar aqui é a minha família, o centro de meu sistema. Mesmo que, às vezes, eu não diga com frequência necessária, eu a amo da forma que ela é. O amor meu por eles é o principal motivo para eu acordar cotidianamente a fim de ir à batalha. Assim como o amor deles por mim se tornou o motivo maior que me proporcionou a poder chegar onde estou.

Agradeço ao Ser Superior, seja qual for sua identidade e sua forma de existência. A Sua presença, neste simples agradecimento, também é indiscutível e primordial, tendo em vista o significativo esclarecimento que me trouxe na minha idade das trevas. Por vezes, a minha fé não foi o suficiente para fazer valer o esforço

superior. Entretanto descobri que não é a falta de credo que destrói um homem, mas a sua falta de esclarecimento sobre o divino.

Mais uma vez: Obrigado!!!

As linhas acima foram extraídas da minha monografia de graduação por acreditar que elas ainda me representam. Porém, ao longo dessa nova jornada, eu percebi que não posso deixar de mencionar algumas pessoas nestes agradecimentos.

Agradeço a minha amiga Ana Larissa da Silva Brasil, a qual sempre me incentivou em seguir na carreira e estudos acadêmicos depois de eu quase desistir mais de uma vez, em razão dos desgastes e das incertezas. Obrigado por trazer mais inspirações para a minha vida.

Agradeço a Betânia Nunes, uma mulher forte e guerreira que não cansou de contribuir várias vezes com minha pesquisa. Orgulho e sustentáculo para muitos carirenses!

Agradeço à comunidade judaica de João Pessoa por existir.

Agradeço à Universidade Federal da Paraíba por ter me proporcionado a oportunidade de aprender a errar e acertar e, acima de tudo, de me reconstruir com o mestrado.

Agradeço ao meu orientador por sua simpatia, sua dedicação no trabalho e por ensinar-me a correr atrás de meus sonhos e metas, quando necessário.

Por fim, agradeço ao meu co-orientador por sua paciência, sua dedicação e o seu empenho como professor e amigo. Exemplo de profissional e de ser humano. Muito obrigado! Ele me proporcionou um amadurecimento em minha vida acadêmica e de pesquisador, até mesmo quando, sem me conhecer, havia reprovado meu projeto de pesquisa durante a primeira vez que me submeti a uma seleção de mestrado na Universidade Federal da Paraíba. Sou muito feliz pelos ensinamentos que aprendi ao seu lado.

RESUMO

Trata-se de estudo de caso referente ao Processo nº 2002.81.00.001593-7, de autoria de Fernando Antônio Mendes Façanha e Maria Teresa Chaves Façanha, no qual foi excluída a Fazenda Pouso Alegre, antigo Sítio Latoeiro, da Terra Indígena Pitaguary. A pesquisa tem como problemática a seguinte questão: Quais são as fragilidades no Processo nº 2002.81.00.001593-7 com relação aos direitos indígenas na contemporaneidade, em especial aos direitos dos Pitaguary? O objetivo geral busca compreender, a partir das fragilidades do processo nº 2002.81.00.001593-7, os impactos sofridos pelos nos direitos dos povos indígenas com a exclusão da Fazenda Pouso Alegre da Terra Indígena Pitaguary. Os objetivos específicos, aos quais foram produzidos um capítulo para cada um deles, destinam-se a compreender o desenvolvimento contemporâneo de uma política indigenista nos âmbitos constitucional e internacional; analisar o contexto histórico dos Pitaguary na região onde hoje compreende a Terra Indígena de mesmo nome; por fim, examinar as possíveis fragilidades do processo nº 2002.81.00.001593-7, que excluiu uma fazenda de propriedade de Fernando Antônio Mendes Façanha e, a sua esposa, Maria Teresa Chaves Façanha da Terra Indígena Pitaguary, frente aos direitos dos povos indígenas constitucionais e internacionais. Para tanto, foi selecionado como metodologia um estudo bibliográfico e documental, com natureza também descritiva quanto ao trâmite do processo em estudo. De igual forma, a pesquisa baseou-se num estudo instrumental em um método dedutivo numa abordagem qualitativa. Ao final, conclui-se que as fragilidades do processo se referem à tese de negação da existência dos Pitaguary, que afetou a julgamento do caso, bem como a negação da tradicionalidade de terras em razão de os Pitaguary ter fronteiras étnicas fluídas e, por fim, a não dar importância à perícia do grupo técnico e à história oral indígena.

Palavras-chave: Pitaguary; Processo nº 2002.81.00.001593-7; Direitos dos povos indígenas.

ABSTRACT

This case study refers to Case No. 2002.81.00.001593-7, claimed by Fernando Antônio Mendes Façanha and Maria Teresa Chaves Façanha, in which the Pouso Alegre Farm, former Sítio Latoeiro, was excluded from the Indigenous Land Pitaguary. The research has as problematic the following question: What are the weaknesses in Process 2002.81.00.001593-7 with respect to the indigenous rights in the contemporaneity, especially to the rights of the Pitaguary? The general objective seeks to understand, from the weaknesses of process nº 2002.81.00.001593-7, the impacts suffered by the indigenous peoples' rights with the exclusion of Pouso Alegre Farm from the Pitaguary Indigenous Land. The specific objectives, to which a chapter has been produced for each of them, are intended to: understand the contemporary development of an indigenist policy in the constitutional and international spheres; analyze the historical context of the Pitaguary in the region where today it comprises the Indigenous Land of the same name; Finally, it examines the possible weaknesses of case No. 2002.81.00.001593-7, which excluded a farm owned by Fernando Antônio Mendes Façanha and his wife, Maria Teresa Chaves Façanha of the Pitaguary Indigenous Land, facing the rights of indigenous constitutional peoples and countries. To do so, a bibliographic and documentary study was chosen as methodology, with a descriptive nature regarding the process of the study process. Likewise, the research was based on an instrumental study on a deductive method in a qualitative approach. In the end, it is concluded that the weaknesses of the process refer to the thesis of denial of the existence of the Pitaguary, which affected the judgment of the case, as well as the denial of the traditionality of land because the Pitaguary have fluid ethnic borders and, finally, not to give importance to the expertise of the technical group and indigenous oral history.

Keywords: Pitaguary; Process no. 2002.81.00.001593-7; Rights of Indigenous Peoples.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	10
1.1 Conhecendo as dimensões da pesquisa	10
1.2 Considerações iniciais sobre o tema.....	12
2 A POLÍTICA INDIGENISTA CONSTITUCIONAL E INTERNACIONAL	17
2.1 A Constituição e os direitos dos povos indígenas	17
2.1.1 Dos direitos à diferença reconhecidos pela Constituição.....	22
2.1.2 Do direito às terras indígenas	25
2.1.3 Direitos territoriais no direito brasileiro	29
2.2 O contexto internacional e os direitos dos povos indígenas	35
2.2.1 Dos direitos à diferença reconhecidos pela Convenção nº 169 da OIT	40
2.2.2 Declarações de direitos sobre povos indígenas	45
3 O CONTEXTO HISTÓRICO PITAGUARY	50
3.1 Contexto histórico da dominação do território brasileiro e do processo de territorialização	50
3.2 O contexto histórico da dominação do território da capitania do Ceará e da resistência Pitaguary	68
4 O PROCESSO JUDICIAL Nº 2002.81.00.001593-7 E SUAS FRAGILIDADES	82
4.1 A demarcação da TI Pitaguary e o processo de exclusão da Fazenda Pouso Alegre.....	82
4.2 A tese apresentada pelo casal Façanha	88
4.2.1 Equívocos metodológicos nas teses defensivas no processo de exclusão da Fazenda Pouso Alegre	90
4.2.2 A aquisição do Sítio Latoeiro por Miguel Batista Vieira e sua filiação imobiliária.....	95
4.3 As decisões judiciais e os direitos dos povos indígenas	102
5 CONCLUSÃO.....	113
REFERÊNCIAS.....	116

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 – Processo administrativo de demarcação de terras indígenas	32
Figura 2 – Capitânicas hereditárias.....	70
Figura 3 – Os limites da TI Pitaguary	84
Figura 4 – TI Pitaguary	85
Figura 5 – Fazenda Pouso Alegre.....	86

1 INTRODUÇÃO

1.1 Conhecendo as dimensões da pesquisa

O tema da pesquisa envolve os direitos indígenas na contemporaneidade, em especial considerados no Processo nº 2002.81.00.001593-7, que tramitou junto à 10ª Vara Federal de Fortaleza/CE, bem como na Primeira Turma do Tribunal Regional Federal da 5ª Região.

Em outras palavras, trata-se de estudo de caso referente à Terra Indígena Pitaguary, localizada em maior parte no município de Maracanaú/CE, em menor parte, no município de Pacatuba/CE. A mencionada Terra Indígena está a aproximadamente a 26km do centro de Fortaleza/CE, considerando uma linha reta. Por sua vez, ela foi alvo de discussão judicial através do Processo nº 2002.81.00.001593-7, de autoria de Fernando Antônio Mendes Façanha e, a sua esposa, Maria Teresa Chaves Façanha.

O casal buscou o auxílio do poder judiciário com a finalidade de anular o processo administrativo nº FUNAI/BSB/2670/98, instaurado para a identificação e a delimitação da área indígena Pitaguary. A finalidade da ação também se destinava a excluir a Fazenda Pouso Alegre, antigo Sítio Latoeiro, da Terra Indígena. Consoante o registro imobiliário no cartório de Maranguape/CE e de Maracanaú/CE, a referida fazenda pertence ao casal Fernando e Maria Teresa Façanha. Eles afirmavam que a área da fazenda não constituía parte da terra indígena Pitaguary. Ao final de doze anos de trâmite processual, o casal ganhou a causa, conseguindo excluir sua gleba de terra indígena e impactando a vida do povo Pitaguary na região.

Diante disso, possui como problemática a seguinte questão: Quais são as fragilidades no Processo nº 2002.81.00.001593-7 com relação aos direitos indígenas na contemporaneidade, em especial aos direitos dos Pitaguary?

O objetivo geral busca compreender, a partir das fragilidades do processo nº 2002.81.00.001593-7, os impactos sofridos pelos nos direitos dos povos indígenas com a exclusão da Fazenda Pouso Alegre da Terra Indígena Pitaguary.

Os objetivos específicos destinam-se a: compreender o desenvolvimento contemporâneo de uma política indigenista nos âmbitos constitucional e internacional; analisar o contexto histórico dos Pitaguary na região onde hoje compreende a Terra Indígena de mesmo nome; por fim, examinar as possíveis fragilidades do processo nº

2002.81.00.001593-7, que excluiu uma fazenda de propriedade de Fernando Antônio Mendes Façanha e, a sua esposa, Maria Teresa Chaves Façanha da Terra Indígena Pitaguary, frente aos direitos dos povos indígenas constitucionais e internacionais.

Considerando os objetivos específicos acima, a pesquisa foi dividida nos seguintes capítulos: a princípio, é abordada sobre a evolução da política indigenista presente na Constituição da República e em instrumentos internacionais, em especial a Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho, a Declaração das Nações Unidas sobre os direitos dos povos indígenas e Declaração americana sobre os direitos dos povos indígenas. A seguir, é narrado sobre o contexto histórico do processo de territorialização indígena no Brasil e no Ceará, além de apresentadas as formas de resistência Pitaguary sobre a dominação colonial. Por fim, inicia-se o estudo do processo judicial do casal Façanha, ou seja, o processo nº 2002.81.00.001593-7, no intuito de verificar as teses defensivas, as decisões judiciais e suas fragilidades.

Para cumprir os objetivos da pesquisa e obter uma resposta ao problema, o estudo tem natureza bibliográfica e documental, possibilitando uma análise de uma vastidão de informações, tanto jurídicas e filosóficas, como históricas e antropológicas, que levam ao aprofundamento do tema.

Também é utilizada, secundariamente, a natureza descritiva no intuito de compreender o trâmite do processo nº 2002.81.00.001593-7, bem como os discursos apresentados pelas testemunhas arroladas pelas partes. Igualmente, é utilizado o método de procedimento conhecido por dogmático, o qual possibilita que a pesquisa seja feita a partir de um estudo instrumental. Um estudo instrumental consiste numa pesquisa que, em seu desenvolvimento, combina doutrina, legislação e decisões judiciais, sendo o estudo fruto racional dos textos estudados.

Dando prosseguimento, enquanto método de abordagem, será utilizado o método dedutivo numa abordagem qualitativa, possibilitando compreender a evolução dos direitos indígenas até chegar à análise do processo nº 2002.81.00.001593-7. Já como método de procedimento, utiliza-se o método histórico nos capítulos iniciais que tratarão sobre um resgate histórico, bem como será utilizada o método comparativo para compreender os valores contidos nas diferentes normas internacionais sobre direitos indígenas.

Como técnica de pesquisa, utilizam-se documentações indiretas para dar resposta ao problema, representadas por livros, artigos científicos, teses, dissertações, documentos e estudos antropológicos, pois o tema já é bastante abordado no meio científico. O processo nº 2002.81.00.001593-7 é uma documentação de grande valor para a pesquisa. Os detalhes processuais do caso foram obtidos a partir de cópias do processo original, encontradas no PJe (Processo Judicial Eletrônico) do Tribunal Regional Federal da 5ª Região, no processo nº 0802049-43.2016.4.08.0000, que se trata de uma ação rescisória apresentada pela Comunidade Indígena Pitaguary, em 2016, ainda em trâmite.

1.2 Considerações iniciais sobre o tema

Ao escrever sobre um trabalho científico que envolva a temática dos povos indígenas, é preciso antes enfrentar uma primeira resistência: o próprio leitor e suas possíveis concepções sobre o índio. Muitas vezes, é possível que o leitor possua concepções que podem afastá-lo do tema científico e, em consequência, o texto seria lido com algumas perspectivas prévias.

Algumas perspectivas equivocadas podem desviar o leitor à interpretação do índio como categoria genérica, isto é, o membro de uma comunidade primitiva, única, homogênea e silvícola, a qual difere da cultura nacional.

Apesar de haver considerável controvérsia sobre o momento e a forma que os seres humanos migraram às Américas, tradicionalmente, aceita-se a teoria de que, entre 14 e 12 mil anos atrás, a faixa de terra chamada Beríngia que se encontra entre o nordeste da Ásia e noroeste do continente americano estava conectada, devido à glaciação que fez o mar descer a uns cinquenta metros abaixo do nível atual e permitiu uma migração terrestre do ser humano vinda da Ásia para a América. Por sua vez, as teorias sobre essa migração são variadas e não se descarta a possibilidade de outras rotas alternativas além de Beríngia (CUNHA, 2012).

Discutir as diferentes teorias sobre a(s) origem(ns) da população aborígine na América não é o foco desta pesquisa, porém, desde a chegada de seres humanos nesse continente, houve uma expansão no povoamento dessas terras. As estimativas da população nativa no ano de 1492, época da chegada dos espanhóis ao continente,

também é tema de controvérsia. Os números variam de oito milhões a cerca de cem milhões de pessoas (CUNHA, 2012).

Considerando a quantidade de pessoas e as dimensões do continente onde elas estão dispersas, é de se questionar a ideia de uma sociedade única e homogênea. Em fato, o que se costuma chamar de “índio” é, na verdade, um membro de várias e diferentes sociedades que possuem diversas culturas, línguas, crenças, instituições e interesses. Até mesmo a ideia de que todos os membros dessas sociedades no Brasil falam a língua tupi é uma compreensão equivocada sobre eles.

Não é raro encontrar pessoas que acreditam que todos os índios do Brasil falam a língua tupi. Essa ideia se deve a uma supervalorização da língua e dos índios tupis em prejuízo dos demais. Na verdade, muitas outras línguas são faladas pelos indígenas do Brasil. Mas a crença de que o tupi é a única ou a mais importante língua dos índios tem uma explicação. É que os conquistadores portugueses encontraram quase todo o litoral brasileiro ocupado por índios que a falavam. Esta foi a primeira língua nativa que os missionários aprenderam, a ela se foi aperfeiçoando e adotando uma atitude de desdém para com as outras línguas, que não compreendiam, chamando aqueles que as falavam de povos de “língua travada” [...] (MELATTI, 2007, p. 57).

Outra resistência que conduz a sérios equívocos é a ideia de evolucionismo cultural, a qual ganhou ênfase dentro da antropologia na segunda metade do século XIX a partir da teoria do evolucionismo biológico de Darwin, também da mesma época, tendo como principais autores Lewis Henry Morgan (1818-1881), Edward Burnett Tylor (1832-1917) e James George Frazer (1854-1941). Segundo o evolucionismo cultural, os povos da sociedade global fazem parte de um único processo evolutivo humano e são classificados em diferentes estágios, compreendendo estágios primitivos até mais avançados (CASTRO, 2005).

O primitivismo cultural dos povos indígenas surge dessa ideia de evolução das culturas por entender que as sociedades ocidentais seriam mais avançadas e os povos indígenas não evoluíram na mesma proporção que elas, estando “parados no tempo” ou, como nas palavras de Cunha, “condenadas a uma eterna infância” (1992, p. 11).

Esse primitivismo trouxe consequências severas aos povos indígenas, pois, em razão de serem considerados como “parados no tempo”, para eles não lhes cabia

procurar por sua própria história, devido ao seu estado inicial. Entendia-se que sequer possuiriam história e a única possibilidade de conhecê-los era através da etnografia (CUNHA, 1992). Ao negar-lhes a existência do próprio passado, os povos indígenas também se viram afetados quanto aos seus futuros, pois não lhes caberiam participar na construção de um futuro em comum com as sociedades ocidentais, negando-lhes a possibilidade de progresso dentro de seus próprios ideais. Neste sentido, a ilusão do primitivismo, dá a falsa noção de que o único lugar do índio deveria ser no interior das florestas, longe de qualquer debate político, econômico e social.

Este tipo de pensamento remete essas pessoas a um longínquo passado, impedindo a construção de diálogos sobre assuntos que afetam seu presente e seus futuros. Por sua vez, ideias indígenas – como o ideal de uma terra sem males – pode ser interpretado como um caráter apenas cosmológico – o mito da terra sem males –, ao invés de um desejo e/ou a uma necessidade de ser feliz e de criar um presente e um futuro compatíveis com os seus projetos de vida específicos.

Hoje, os índios têm reivindicações concretas: reclamam que se respeitem seus direitos coletivos sobre suas terras e o usufruto exclusivo de suas riquezas; que possam decidir sobre seu futuro e participar das decisões que os afetam; que sejam reconhecidos seus direitos à organização e a canais de representação, direitos individuais, por exemplo o de ir e vir livremente (CUNHA, 2012, ebook).

Assim, o rompimento com estas formas de resistências possibilita ao leitor a visualizar a imprudência de classificar o índio dentro de uma categoria genérica que não possui anseios próprios e perspectiva de futuro.

Todavia, uma nova forma resistência que vem ganhando força nas últimas décadas é passível de criar maiores obstáculos. Isso porque ela não costuma tratar o indígena em categorias genéricas. Ao invés disso, reduz quaisquer temáticas que se refiram a povos indígenas como meras questões político-ideológicas.

Enquanto movimentos sociais que almejam por um “direito à diferença” vêm recebendo a alcunha de “esquerda”, os seus opositores, denominados como “direita”, vêm aderindo a uma pauta mais conservadora (ALMEIDA, 2017; PIERUCCI, 1990). A atual polarização política brasileira aprofunda ainda mais essa dissensão, o que pode desviar o foco científico do tema para assumir um papel político-ideológico.

Importante ressaltar que o conservadorismo não é algo contrário às normas democráticas, como também a participação de novos movimentos sociais enriquece a democracia brasileira. Entretanto, é preciso compreender que preconceções e/ou a inflexibilidade de diálogo em virtude de uma rígida polarização política podem fazer com que o leitor caminhe por trilhas antes traçadas por expectativas próprias e/ou de seu grupo, desviando-o de uma análise científica (ALMEIDA, 2017).

Recentes ressignificações de conceitos e institutos – como os conceitos de progresso e igualdade –, bem como o desenvolvimento e a expansão de movimentos sociais – como é o caso do espaço que o movimento indigenista vem auferindo nessas últimas décadas – estão recebendo o título de serem consequências de uma posição político-ideológico de esquerda, mas a possibilidade de reavaliar e ressignificar teorias científicas é característica do próprio fazer científico.

A opinião de que existam teorias científicas gerais e inalteráveis vem sendo criticada desde o século XIX. O raciocínio indutivo, método científico que busca criar leis e teorias gerais, foi bastante criticado ao longo do tempo. Popper, por exemplo, afirmou que nenhuma teoria pode ter a pretensão de ser a única verdadeira e impedir sua reanálise e reavaliação. A ciência caracteriza-se pelo seu caráter especulativo em que pode, a qualquer momento, refutar teorias consolidadas anteriormente em virtude de novas especulações (CHALMERS, 1993).

Em fato, consoante a contemporânea teoria do conhecimento, a ciência só cria certezas provisórias, o que realça seu viés conjectural, uma vez que os resultados obtidos podem voltar a ser refutados em constates verificações (REALE, 2002). Logo, o raciocínio indutivo foi sendo reformulado a fim de adaptar-se a essa nova teoria do conhecimento.

Na oportunidade, menciona-se o seguinte texto sobre o tema:

Teorias que não resistem a testes de observação e experimentais devem ser eliminadas e substituídas por conjecturas especulativas ulteriores. A ciência progride por tentativa e erro, por conjecturas e refutações. Apenas as teorias mais adaptadas sobrevivem. Embora nunca se possa dizer legitimamente de uma teoria que ela é verdadeira, pode-se confiantemente dizer que ela é a melhor disponível, que é melhor do que qualquer coisa que veio antes. (CHALMERS, 1993, p 35).

É comum a existência de paradigmas dentro da comunidade científica. O paradigma é entendido como “aquilo que os membros de uma comunidade partilham [...]” (KUHN, 1998, 219), isto é, os objetivos comuns de estudo. Cientistas costumam filiar-se a alguma comunidade que corresponda a sua especialidade e que partilhe do mesmo objeto de estudo, formando comunidades científicas.

Os membros de uma comunidade científica, por conseguinte, possuem os mesmos paradigmas e, geralmente, absorvem a mesma literatura. Nada impede que alguns de seus membros analisem o objeto de estudo a partir de diferentes pontos de vistas diferentes. Neste sentido, os paradigmas não governam os objetos de estudo, mas governam, a princípio, os membros da comunidade. Além disso, a revolução dos paradigmas é algo possível e a sua existência não põe em dúvida a confiabilidade da ciência, pois a mudança de paradigma pode ter sido ocasionada por um mecanismo de autocorreção, capaz de assegurar a rigidez própria da ciência (KUHN, 1998).

Assim, deve-se ter em mente que “a ciência começa com problemas que estão associados à explicação do comportamento de alguns aspectos do mundo ou universo” e, em realidade, “nunca se pode dizer de uma teoria que ela é verdadeira [e inalterável], por mais que ela tenha superado testes rigorosos” (CHALMERS, 1993, p. 73), devido ao caráter especulativo e progressista da ciência.

Não se nega que, dentro das pretensões indígenas, haja ideologias, mas a discussão científica do assunto compreende-o enquanto fato social e histórico e, é a partir da visão de alcance histórico do tema, que serão compreendidos os discursos jurídicos, políticos, filosóficos e ideológicos estudados.

2 A POLÍTICA INDIGENISTA CONSTITUCIONAL E INTERNACIONAL

2.1 A Constituição e os direitos dos povos indígenas

Tendo completado no ano de 2018 trinta anos de existência, a Constituição da República Federativa Brasileira é um símbolo da redemocratização do país. A sua história mostra-se como uma superação de vinte e um anos do regime militar, sendo criados diversos mecanismos para evitar abusos do poder estatal.

No processo de elaboração da nova Constituição, houve a participação da sociedade, incluindo a participação de indigenistas, missionários e antropólogos, bem como “a presença constante de uma massa de indígenas que, pintados e com seus adornos de pena, percorriam os corredores, lotavam os auditórios, entravam e saíam dos gabinetes [do Congresso Nacional]” (OLIVEIRA, 2016, p. 290).

No que concerne à proteção dos povos indígenas, a Constituição de 1988 representa um marco histórico do constitucionalismo brasileiro e latino americano por ter sido a primeira constituição no continente americano a romper com os paradigmas individualista e integracionista que eram adotados aos índios (MARÉS C., 2013).

Ao romper com esse paradigma individualista, a Constituição afirmou que direitos e garantias fundamentais não são apenas reconhecidos a sujeitos individuais, mas também a coletividades. Por séculos, o paradigma individualista esteve presente no direito brasileiro de modo que no passado o reconhecimento de direitos se dava a partir da existência de uma relação jurídica em que as partes envolvidas nessa relação pudessem ser identificadas e individualizadas (SOUZA FILHO, 2003).

Quando se buscava regular ou reconhecer direitos a entidades associativas, como às empresas e aos sindicatos, o estado individualizava-os, tornando-os por uma ficção jurídica em uma única pessoa, a qual se denomina pessoa jurídica que possui o seu próprio registro específico. Por sua vez, omitiam-se direitos coletivos aos povos indígenas.

Os povos indígenas enquanto entidades coletivas possuem pretensões que vão além da perspectiva individual e abrangem direitos coletivos, tais como, o término de uma política de assimilação, o respeito às organizações indígenas, alterações nos processos de territorialização, direitos de representação e direitos de autogoverno, os quais ajudam a reduzir uma vulnerabilidade dos povos indígenas diante de pressões econômicas e políticas externas (KYMLICKA, 2010).

Todas essas demandas configuram-se como questões transindividuais por compreenderem as composições coletivas indígenas e ainda permitirem aos índios expressarem as suas identidades étnicas, reduzindo algumas das pressões externas que buscam assimilá-los a uma cultura homogeneizante.

Ao afastar-se deste individualismo jurídico, a Constituição de 1988 afirmou a validade de direitos coletivos e possibilitou aos povos indígenas obter um tratamento estatal não discriminatório quanto às suas pretensões coletivas, proporcionando aos índios o reconhecimento do seu lugar na sociedade e no Estado.

Por outro lado, as constituições anteriores causaram a invisibilidade dos povos indígenas, pois não os considerava como entidades coletivas, ou seja, povos. Ao invés disso, regulava-se apenas direitos de sujeitos individuais e, em consequência, houve o enfraquecimento de demandas coletivas indígenas. Isso ainda influenciou a legislação e a adoção de políticas governamentais que geraram cada vez mais uma invisibilidade de grupos sociais e coletividades. Em alguns casos, o estado brasileiro buscou controlar e até mesmo a perseguir determinadas coletividades.

Essa situação se encontrava propagada pelos estados latino americanos, os quais costumavam formular suas constituições nos moldes individualista e apenas estabeleciam direitos e garantias individuais a sujeitos individuais de direitos (SOUZA FILHO, 2003).

Toda essa perspectiva foi alterada quando o constituinte brasileiro no ano 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). Os direitos coletivos deixaram de ter uma referência individualizada e passou a ser uma garantia genérica que deve ser cumprida de modo que, ao lado do individualismo jurídico, reconheceu-se um pluralismo que está envolvido em uma sociedade repleta de “diversidade social, cultural e natural, numa perspectiva que se pode chamar de socioambiental” (SOUZA FILHO, 2003, p. 92).

Seguindo esta linha, as várias constituições latino americanas mantiveram o caráter pluricultural, mas sem excluir os direitos individuais já reconhecidos. Assim, além de garantirem os direitos individuais aos índios, as constituições reconheceram direitos coletivos aos povos indígenas e, em consequências, os estados afirmaram-se como multiculturais.

A título exemplificativo, menciona-se que a Constituição do Peru de 1993 afirma “su identidad étnica y cultural” e declara que “el Estado reconoce y protege la pluralidad étnica y cultural de la Nación” (PERU, 1993).

A Constituição da Bolívia de 2009 proclama que o estado é unitário social de direito plurinacional comunitário. Acrescenta que a “Bolivia se funda en la pluralidad y el pluralismo político, económico, jurídico, cultural y lingüístico, dentro del proceso integrador del país” (BOLÍVIA, 2009).

Em seu artigo segundo, a mencionada constituição relata o seguinte:

Dada la existencia precolonial de las naciones y pueblos indígena originario campesinos y su dominio ancestral sobre sus territorios, se garantiza su libre determinación en el marco de la unidad del Estado, que consiste en su derecho a la autonomía, al autogobierno, a su cultura, al reconocimiento de sus instituciones y a la consolidación de sus entidades territoriales, conforme a esta Constitución y la ley (BOLÍVIA, 2009).

A Constituição colombiana de 1991 alude também que “el Estado reconoce y protege la diversidad étnica y cultural de la Nación colombiana” (COLOMBIA, 1991). Além disso, a Constituição do Paraguai de 1992 “reconoce la existencia de los pueblos indígenas, definidos como grupos de cultura anteriores a la formación y organización del Estado paraguayo” (PARAGUAI, 1992), acrescentando que:

Queda reconocido y garantizado el derecho de los pueblos indígenas a preservar y a desarrollar su identidad étnica en el respectivo hábitat. Tienen derecho, asimismo, a aplicar libremente sus sistemas de organización política, social, económica, cultural y religiosa, al igual que la voluntaria sujeción a sus normas consuetudinarias para la regulación de la convivencia interior siempre que ellas no atenten contra los derechos fundamentales establecidos en esta Constitución. En los conflictos jurisdiccionales se tendrá en cuenta el derecho consuetudinario indígena (PARAGUAI, 1992).

Essa mudança de paradigma se deve também ao fato da extinção de uma política integracionista aplicada aos índios e, como já dito, a Constituição de 1988 foi pioneira nessa atitude¹. Compreende-se como integracionismo a política que substitui

¹ o ato adicional de 1834 que realizou algumas alterações na Constituição de 1824, através da Lei nº 16 de 12 de agosto de 1834, assim dispôs em seu art. 11, § 5º: “También compete ás Assembléas Legislativas Provinciaes [...] Promover, cumulativamente com a Assembléa e o Governo Geraes, a organização da estatística da Provincia, a catechese, a civilisação dos indigenas e o estabelecimento das colonias” [sic] (BRASIL, 1824, grifo nosso) O art. 5º, XXV, m da Constituição de 1934 declarou que:

a autodeterminação dos povos por uma política de caráter cultural homogeneizante e modificativa da cultura dos povos indígenas.

Desde o tempo em que o Brasil era uma colônia portuguesa, a legislação aplicada aos índios tinha esse viés homogeneizante (MELLATI, 2007), apresentando diferentes fundamentos, como por exemplo, cunho religioso, político e/ou econômico. Na modernidade, o integracionismo buscou justificar-se através do argumento de que a integração dos índios seria uma forma de protegê-los, pois assim eles não estariam à margem do progresso da comunidade nacional de que fariam parte (OIT, 1957).

As políticas públicas estatais latino americanas seguiam este entendimento e buscavam integrar os índios como cidadãos sem reconhecer os direitos coletivos. O Estatuto do Índio ainda reflete essa doutrina, ao estabelecer no art. 1º, que “[...] 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, grifo nosso). Neste sentido, o Estatuto do Índio classifica os indígenas em três categorias, quais sejam:

I - Isolados - Quando vivem em grupos desconhecidos ou de que se possuem poucos e vagos informes através de contatos eventuais com elementos da comunhão nacional;

II - Em vias de integração - Quando, em contato intermitente ou permanente com grupos estranhos, conservam menor ou maior parte das condições de sua vida nativa, mas aceitam algumas práticas e modos de existência comuns aos demais setores da comunhão nacional, da qual vão necessitando cada vez mais para o próprio sustento;

III - Integrados - Quando incorporados à comunhão nacional e reconhecidos no pleno exercício dos direitos civis, ainda que conservem usos, costumes e tradições característicos da sua cultura (BRASIL, 1973).

De acordo com a política integracionista adotada pelo Estatuto, uma vez integrado aos costumes da chamada “comunhão nacional”, o indígena muitas vezes deixa de ser enxergado como índio, já que fará parte da nova cultura que ele aprendeu.

“Compete privativamente à União [...] legislar sobre [...] incorporação dos silvícolas à comunhão nacional” (BRASIL, 1934). Já o art. 5º, XV, *r* da Constituição de 1946 dispôs o seguinte: “Compete à União [...] legislar sobre [...] incorporação dos silvícolas à comunhão nacional” (BRASIL, 1946). Por fim, o art. 8º, XVII, *o* da Constituição de 1967 informou que: “Compete à União [...] legislar sobre [...] nacionalidade, cidadania e naturalização; incorporação dos silvícolas à comunhão nacional” (BRASIL, 1967). A mesma redação da Constituição de 1967 este presente na Emenda Constitucional nº 1 de 17/10/1969.

O próprio termo “comunhão nacional” indica que o índio está do lado de fora. Não bastasse isso, o Estatuto ainda conceitua o índio como “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, grifo nosso).

O fim da política integracionista pôde proporcionar um diálogo que antes não era possível, permitindo aos povos indígenas serem tratados de forma igualitária. Essa atitude se alicerça na teoria do multiculturalismo como método interpretativo para a universalidade dos direitos humanos.

A teoria do multiculturalismo consiste na defesa de grupos minoritários e/ou vulneráveis, possibilitando o reconhecimento de uma diversidade étnico-sociocultural nas sociedades multiétnicas, levando em consideração as diferenças existentes entre os povos e eliminando uma política de assimilação (KYMLICKA, 2010; SEMPINI, 1999; TAYLOR, 2009). O multiculturalismo ganhou força nos anos de 1970 e 1980, época em que grupos minoritários buscaram maiores reivindicações de direitos coletivos.

Além de reconhecer a diversidade cultural, o multiculturalismo estabelece uma política de reconhecimento dos grupos minoritários e vulneráveis. Essa política é formulada em prol de eliminar a invisibilidade desses grupos, como é caso dos povos indígenas, e gira em torno da necessidade de reconhecimento. Este é entendido como a ação de dar o devido respeito aos seres humanos e uma necessidade vital humana de receber este respeito (TAYLOR, 2009).

A falta de reconhecimento e/ou o falso reconhecimento pode gerar danos irreparáveis aos seres humanos, haja vista que a identidade humana se molda pelo reconhecimento obtido. As consciências humanas devem ser explicadas a partir das características da sociedade em que vivem. Portanto, se uma sociedade não provê reconhecimento aos grupos minoritários, esse comportamento gera danos à formação da identidade humana dos membros de tais grupos e, em consequência, manifesta-se como uma forma de opressão. Por exemplo, a projeção da imagem de inferioridade cultural para os povos indígenas causou-lhes consequências negativas históricas e danos na formação da identidade indígena (TAYLOR, 2009).

Buscou-se, com o atual texto constitucional, dar reconhecimento aos povos indígenas e afirmar que o Brasil é um país plural e multicultural. Isso significa evitar a diferenciação entre os povos indígenas em isolados ou não, bem como diferenciação entre os povos indígenas e demais povos que compõe o Brasil.

Por conseguinte, apesar de ainda em vigor, o Estatuto do Índio deve ser interpretado e aplicado considerando a atual constituição brasileira e sua atual política de reconhecimento.

2.1.1 Dos direitos à diferença reconhecidos pela Constituição

Ao reconhecer o Brasil como um país multicultural e também pluriétnico, o constituinte brasileiro reconheceu aos índios alguns direitos especiais que antes lhes eram esquecidos. Pela primeira vez, consagrou-se em uma constituição brasileira um capítulo específico à proteção dos direitos indígenas. Além disso, os povos indígenas também foram tratados nos capítulos referentes à educação e à cultura.

Pela primeira vez nas constituições brasileiras, o relacionamento com os indígenas passou a dispor de um conjunto doutrinário relativamente articulado, do qual administradores, magistrados e legisladores deveriam derivar as suas ações e decisões. Anteriormente, a política indigenista era regulada por uma lei ordinária, mas seus fundamentos dependiam de menções tópicas e fragmentárias encontradas em constituições anteriores, criando-se, assim, um campo extenso de inferências incertas e revogáveis. A jurisprudência tinha que ocupar um espaço vazio resultante da ausência de uma base doutrinária (OLIVEIRA, 2016, p. 292).

Como já mencionado, a Constituição eliminou a política de integracionismo, tendo igualmente reconhecido a plena capacidade civil dos índios de modo que aboliu a tutela anteriormente exercida pela FUNAI, cujas regras estavam descritas na Lei nº 6.001, de 1973 (OLIVEIRA, 2016). Por sua vez, a política de reconhecimento derivada das ideias do multiculturalismo veio a proporcionar o direito à diferença, equilibrando a igualdade entre os cidadãos.

Num sentido formal, a igualdade constitui-se na afirmação de que inexitem diferenças entre os seres humanos, sejam elas relacionadas ao sexo, gênero, etnia, idade, orientação sexual, condição social, etc. Em consequência, a igualdade formal apresenta-se em uma máxima jurídica de que todos são iguais perante a lei, isto é, o princípio da isonomia. Essa igualdade formal é decorrente da Revolução Francesa e foi eficaz para a instauração do estado liberal em um período em que era juridicamente permitido conceder direitos diferenciados ao alto clero e à nobreza francesa.

Tais concessões de direitos não se harmonizavam com a realidade social da época e, ao invés de serem propriamente direitos, eram privilégios a um estamento

superior apenas em virtude de sua posição social ou condição de nascimento. Assim, o princípio da isonomia foi importante para o estado liberal, pois se eliminou qualquer tratamento discriminatório arbitrário pela lei (DUARTE, 2013).

No entanto, não foram eliminadas as desigualdades no plano fático entre os seres humanos. As desigualdades apenas se aprofundavam no período da revolução industrial e do primeiro pós-guerra. A luta por direitos sociais, culturais e econômicos mostrou-se essencial para a instituição do estado social que começou a promover a proteção dos grupos vulneráveis. Por conseguinte, a igualdade formal que é perante a lei transformou-se numa igualdade que é feita pela lei, ou seja, a igualdade material (DUARTE, 2013).

No caso dos povos indígenas, aliado à perspectiva do multiculturalismo, a igualdade material pôde assegurar que a redução das desigualdades se dá com um reconhecimento das diferenças, pois os povos indígenas se encontram em condição de vulnerabilidade oriunda de uma construção histórico-cultural colonialista. Portanto, o direito à diferença busca a efetivação de uma proteção própria e particularizada em virtude da vulnerabilidade do grupo, equilibrando assim a igualdade.

Desta forma, a Constituição brasileira de 1988 reconhece que “o Estado protegerá as manifestações das culturas populares, indígenas e afro-brasileiras, e das de outros grupos participantes do processo civilizatório nacional” (BRASIL, 1988). De igual forma, ainda considera que “constituem patrimônio cultural brasileiro os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira [...]” (BRASIL, 1988)”. No conceito de patrimônio cultural, inclui-se as formas de expressão, os modos de criar, fazer e viver, bem como as manifestações artístico-culturais, entre outros. Assim sendo, a Constituição garante o direito subjetivo à cultura indígena, o qual reflete tanto o direito à cultura desses povos indígenas, como o direito de todos os brasileiros à diversidade cultural (MARÉS C., 2013).

Importante mencionar que a Constituição de 1988 não faz qualquer menção ao instituto da tutela, a qual por muito tempo os índios foram submetidos. Ao contrário, foi-lhes reconhecida a autonomia e capacidade ao dispor que “são reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam [...]” (BRASIL, 1988), como já mencionado alhures. Ainda foi assegurada às comunidades indígenas a utilização de suas línguas maternas e processos próprios de aprendizagem.

Em relação ainda às terras indígenas, a Constituição de 1988 reconheceu o direito originário e imprescritível dos indígenas sobre as suas terras tradicionalmente ocupadas (art. 231, *caput*, da CRFB/88) e continuou a reconhecer aos índios a posse permanente de suas respectivas terras, o que era declarado desde a Constituição de 1934 (MARÉS T., 2013), inclusive proibiu-se a remoção dos grupos indígenas de suas terras (art. 231, §5º da CRFB/88), “salvo, ‘ad referendum’ do Congresso Nacional, em caso de catástrofe ou epidemia que ponha em risco sua população, ou no interesse da soberania do País, após deliberação do Congresso Nacional” (BRASIL, 1988). Em todo caso, é garantido o retorno imediato dos índios às suas terras assim que cesse o risco que motivou a remoção.

Não obstante terem a posse de suas terras, essas são bens da União (art. 20, XI da CRFB/88), inalienáveis e indisponíveis (art. 231, §4º da CRFB/88). Desta forma, são tidos como nulos e extintos, não produzindo efeitos jurídicos, os atos que tenham por objeto uma ocupação, domínio e posse de terras, ressalvado um relevante interesse público da União, segundo o que dispuser lei complementar (art. 231, §6º da CRFB/88). Entretanto, cabe aos índios o usufruto exclusivo das riquezas do solo, dos rios e dos lagos existentes nas terras.

Caso haja a necessidade de aproveitamento de recursos hídricos, incluídos os potenciais energéticos por parte do estado brasileiro, a pesquisa e/ou a lavra das riquezas minerais em terras indígenas só podem ser efetivados com autorização do Congresso Nacional, desde que sejam ouvidas as comunidades afetadas, ficando-lhes assegurada participação nos resultados da lavra, na forma da lei (art. 231, §3º da CRFB/88).

Houve ainda uma inovação constitucional ao ser reconhecida a capacidade processual dos índios, suas comunidades e suas organizações para a defesa de seus próprios direitos e interesse, inclusive intervindo o Ministério Público em todos os atos do processo. No caso, o Ministério Público Federal, já que a Constituição ainda dispôs a competência da Justiça Federal para julgar as disputas sobre direitos indígenas.

Conferir direitos a coletividades implica deveres estatais concretos de agir que fortalecem os direitos das minorias (PETERKE, 2013). Desta forma, o constituinte criou deveres para o estado brasileiro na medida em que reconheceu direitos coletivos aos povos indígenas, em especial o direito à diferença dos povos indígenas e às suas terras.

2.1.2 Do direito às terras indígenas

Algumas sociedades não consideram o território como fator regulador das relações entre seus membros e as suas ações sociais podem não ter uma conexão significativa com uma base territorial específica e fixa. Ao invés disso, utilizam como princípios ordenadores algum outro ponto específico da sua estrutura social, como o sistema de linhagem, a organização militar, as classes de idades, o sistema de ritual, as formações religiosas, etc. (OLIVEIRA, 2016, p. 2002).

Conforme Gallois (2004), o estabelecimento de limites territoriais precisos não é da natureza de alguns povos indígenas. Isso decorre exclusivamente de uma situação colonial em que foram e estão submetidos.

Historicamente, os índios foram submetidos a práticas e pressões coloniais que os retiraram de seus vastos territórios originários que não possuíam demarcações precisas e vincularam-nos a espaços geográficos menores que condissessem com a interesse do colonizador. Assim, o espaço geográfico passou a ser tido como um fator regulador da relação entre índios e colonizador, dando origem à territorialização. Essa territorialização é um processo político e social pelo qual se vinculou grupos a espaços geográficos dentro de um contexto administrativo colonial e buscou controlar os povos indígenas em espaços fechados (OLIVEIRA, 2016).

Esse processo de territorialização se trata de uma estratégia de dominação e de normalização e a sua finalidade era tornar o corpo dos índios dócil e útil, abolindo qualquer eventual possibilidade de resistência. Entende-se como dócil “um corpo que pode ser submetido, que pode ser utilizado, que pode ser transformado e aperfeiçoado” (FOUCAULT, 2014, p. 134) e útil, o corpo que esteja respondendo às expectativas e esteja apresentando resultados eficientes. (FOUCAULT, 2014).

A história da colonização brasileira e grande parte da história da república está repleta de processos de territorialização. Desde as “guerras justas²” até a fixação

² No período da colonização brasileira, a recusa da existência de uma organização política indígena – um estado indígena – foi a estratégia capaz à vinculação dos índios como súditos dos príncipes europeus. Os povos indígenas que não aceitassem fazer parte dos descimentos e resistissem ao poder dos colonos eram tidos como inimigos do estado. A guerra travada contra os povos indígenas resistentes era interpretada como “justa” sob o argumento de que esses índios seriam contrários ao seu estado soberano, ou seja, ao estado que deveriam fazer parte. Em fato, a “justa guerra” seria a sanção para as injúrias sofridas pelo estado. Os prisioneiros da guerra seriam tidos por escravos (ANAYA, 2004; CUNHA, 1992; FERRAJOLI, 2002; VITORIA, 1975).

do modelo de reserva, os povos indígenas foram confinados em espaços seguindo os interesses coloniais que, muitas vezes, apenas buscava a desindianização através do ensino da religião cristã, da língua portuguesa, dos costumes europeus e da venda de força de trabalho para o mercado.

Esses espaços pretendiam moldar os índios em indivíduos homogêneos da nação, agindo como uma espécie de poder disciplinar. Michel Foucault (2014) relata que o indivíduo é um resultado de um poder disciplinar que atua através de diferentes estratégias de aplicação.

Para a efetivação da disciplina, exige-se uma boa distribuição e separação em locais heterogêneos. O confinamento dos índios em espaços geográficos permitia a sua fiscalização e seu disciplinamento. Com isso, evitou-se a distribuição dos grupos e decompôs-se as coletividades em novas formas de multiplicidades em nome de uma melhor utilidade e eficácia a critério do colonizador, inclusive anulando-se a circulação difusa dos índios (FOUCAULT, 2014).

Além disso, a distribuição controlada permitiu o isolamento e a localização dos índios de modo que houvesse uma regra de localização funcional, agrupando os indesejáveis em locais similares e eficazes em locais diversos dos daqueles.

Em consequência, a distribuição disciplinar permitiu a individualização dos corpos para um controle mais imediato e direto e, de igual modo, a distribuição criou uma hierarquia e uma organização tipicamente coloniais. Portanto, o poder disciplinar possuiu a característica de individualização para controle para, em seguida, conseguir a reorganização e/ou reestruturação em multiplicidades organizadas de acordo com a estrutura colonial. Nesta estrutura as circulações ocorrem dentro de espaços vigiados.

Ocorre que, mesmo confinados, os povos indígenas criaram laços com os espaços geográficos, já que este era o único lugar onde o estado brasileiro reconhecia a viabilidade condição indígena.

A terra onde os índios foram confinados equivalia à sobrevivência física e cultural. Isso porque a cultura se manifesta em um espaço geográfico, onde existem símbolos e relações das mais variadas. Não se pode esquecer que os seres humanos estão em constante interação com o espaço geográfico onde vivem, criando laços de fé, esperança, respeito e até mesmo de amor com o território. Vive-se em espaços e

a sociedade organizada só pode existir em um espaço coletivo que pertence a um povo. De acordo com Milton Santos (1987),

A cultura, forma de comunicação do indivíduo e do grupo com o universo, é uma herança, mas também um reaprendizado das relações profundas entre o homem e o seu meio, um resultado obtido por intermédio do próprio processo de viver. Incluindo o processo produtivo e as práticas sociais, a cultura é o que nos dá consciência de pertencer a um grupo, do qual é o cimento. [...] O território em que vivemos é mais que um simples conjunto de objetos, mediante os quais trabalhamos, circulamos, moramos, mas também um dado simbólico, e ajudar a criar esse amálgama, sem o qual não se pode falar em territorialidade (p. 82).

A ocupação espacial de determinado território volta-se a práticas sociais e a um modo de vida com os quais se cria a noção de territorialidade, ou seja, surge o sentimento de pertencimento a uma cultura que se manifesta em um território, já que há uma forte relação entre cultura e meio ambiente. Em consequência, respeitar as culturas indígenas não compreende apenas o respeito aos costumes e tradições, mas também o respeito às suas terras.

O direito à terra é uma das principais demandas indígenas, mas os povos indígenas não compreendem as suas demandas como questões apenas patrimoniais. A propriedade individual é uma construção recente na história humana. Ela remonta à época do liberalismo europeu, tendo como marco histórico a Revolução Francesa. Durante este período, consolidou-se a propriedade livre e individual sobre as terras, o que inexistiu em períodos históricos anteriores.

Antes de Roma, não existia propriedade individual sobre imóveis. As terras eram compreendidas como direito da coletividade. Durante o período romano, a terra tornou-se, a princípio, uma propriedade coletiva até adquirir a concepção de poder ser uma propriedade individual. Todavia, essa espécie de propriedade individual romana não era semelhante à propriedade originada do liberalismo europeu, pois era baseada num autoritarismo de conotação militar, religiosa ou política que buscava assegurar a supremacia de algumas famílias. Por outro lado, a propriedade individual moderna era uma tentativa de separar o poder político sobre a terra do poder econômico (DEBONI, 2011).

O liberalismo europeu possibilitou e expandiu o domínio individual de terras, tornando prescindível os interesses coletivos sobre elas e, com o capitalismo, a terra passou a ser compreendida como uma *commodity*, adquirindo um valor de mercado

(WANDSCHEER; REIS, 2013). Ocorre que a terra para os povos indígenas possui um significado muito mais amplo que mercadoria.

As terras indígenas são constituídas de uma parcela de um território outrora mais amplo, remontando a um tempo pré-colonial, e garantem a sobrevivência físico-cultural dos índios.

O conceito de território é muito mais abrangente do que o conceito de terra. Este último se refere a uma questão de propriedade e/ou posse individual, seja pública ou privada. Enquanto o primeiro dedica-se a um espaço em que se identifica relações culturais com o espaço. Francisco Marés de Souza Filho (2003) apresenta o território como um espaço jurisdicional onde se localiza um povo, como por exemplo, cita-se o território brasileiro onde se localiza a população brasileira.

Diante da dificuldade em reintegrar os povos indígenas aos seus territórios originais de um período pré-colonial, já que a colonização foi marcada pela constante expulsão dos índios de seus territórios, a Constituição da República de 1988 protege as terras que os índios tradicionalmente ocupam. Na verdade, desde a Constituição de 1934, as constituições brasileiras reconheceram o direito de posse aos índios das terras que eles ocupam (MARÉS T., 2013).

Assim, a Constituição de 1988 também reconheceu os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, apresentando a tríada constitutiva das terras indígenas, qual seja, a originalidade do direito, a tradicionalidade e a ocupação permanente.

A originalidade indica a gênese, isto é, a fonte do direito sobre as terras indígenas. Ao mencionar “direitos originários sobre as terras”, a Constituição assumiu que os povos indígenas são os legítimos ocupantes e donos de suas terras. Trata-se do direito subjetivo dos índios a suas terras de modo que, ao declarar a existência de uma terra indígena num processo de demarcação, o Estado não cria as terras, mas aceita que elas preexistem ao próprio Estado por ser um direito congênito. Ressalta-se que, com este procedimento, a Constituição dá ênfase à questão coletiva indígena no plano da territorialidade. De acordo com Francisco Marés de Souza Filho (2003), a mesma ideologia que um dia se negou ao reconhecimento de coletividades indígenas, também negou o reconhecimento de territórios indígenas. No entanto, atualmente os direitos coletivos ajudam na interpretação das terras indígenas.

A tradicionalidade das terras é classificada como: (a) as terras habitadas em caráter permanente; (b) as utilizadas para as suas atividades produtivas; (c) as

imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários a seu bem-estar; (d) as necessárias a sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições.

Busca-se compreender o valor cultural para a comunidade. Neste sentido, importante a interpretação a partir da visão indígena, inclusive quanto ao conceito de terra, pois algumas comunidades indígenas não imaginam os seus territórios como modelos de terra como fator de produção, ou seja, como mercadoria. Além disso, a tradicionalidade não significa uma condição primitiva, pois as comunidades indígenas podem alterar os aspectos de sua cultura em virtude das adaptações necessárias sem abandonar sua etnicidade.

Por fim, a ocupação permanente diz respeito à posse efetiva de suas terras. Entretanto, a ocupação permanente condiz também com uma garantia para o futuro, mantendo os índios permanentemente em suas terras. A ocupação imemorial que se encontrava presentes em constituições passadas foi substituída para essa expressão de “ocupação permanente” de modo que se deixa de direcionar o estudo das terras indígenas apenas para o passado imemorial. A constituição busca resguardar o futuro desses povos, tornando o Brasil uma sociedade pluralista e multiétnica.

2.1.3 Direitos territoriais no direito brasileiro

O procedimento de demarcação de terras indígenas é regulamentado pelo Decreto nº 1.775, de 1996, o qual trata sobre as diferentes fases desse procedimento, compreendendo: a) estudos complementares sobre a natureza etno-histórica, sociológica, antropológica, ambiental, cartográfica e sobre o levantamento fundiário da terra a ser delimitada; b) relatório circunstanciado feito por grupo técnico; c) despacho de delimitação pelo presidente da Fundação Nacional do Índio; d) defesa dos interessados, através de apresentação de razões para pleitear indenizações e demonstrar vícios no relatório circunstanciado; e) portaria de aprovação do relatório circunstanciado com a declaração de posse permanente por grupo indígena e a determinação de demarcação; f) decreto presidencial da homologação administrativa da terra indígena; e) registro em cartório imobiliário da comarca correspondente em nome da União e na Secretaria do Patrimônio da União do Ministério da Fazenda.

Inicialmente, o presidente da Fundação Nacional do Índio – FUNAI nomeia especialistas, preferencialmente servidores do quadro funcional da FUNAI, para, no

prazo fixado na portaria de nomeação, proceder aos estudos complementares da área a ser demarcada, sob a coordenação de um antropólogo de qualificação reconhecida. De acordo com o referido decreto, os estudos complementares terão natureza etno-histórica, sociológica, jurídica, cartográfica e ambiental, além de ser realizado estudo para o levantamento fundiário da terra indígena.

Durante esses estudos, a participação da comunidade indígena envolvida é essencial ao procedimento. A comunidade será representada de acordo com a suas próprias instituições representativas e participará de todas as fases do procedimento de demarcação. De igual forma, o grupo técnico de especialistas poderá solicitar a colaboração de membros da comunidade científica ou então de órgãos públicos para embasar os seus estudos.

Além de designar prazo para o estudo, também é determinado prazo para a conclusão de um relatório circunstanciado pelo grupo técnico onde se apresentarão os dados gerais do grupo estudado, bem como dados sobre a habitação permanente, as atividades produtivas, o meio ambiente, a reprodução física e cultural do grupo e o levantamento fundiário. Ao final do relatório, será apresentada a conclusão com uma delimitação da terra indígenas, propondo-se limites de demarcação da área.

Conforme a Portaria nº 14, de 1996 da FUNAI, o relatório circunstanciado deve ser organizado em sete partes, correspondendo, respectivamente a: a) dados gerais do(s) grupos(s) indígena(s) envolvido(s), a pesquisa sobre o histórico de ocupação de terra indígena de acordo com a memória do grupo étnico envolvido e a identificação das práticas de secessão eventualmente praticadas pelo grupo e dos respectivos critérios causais, temporais e espaciais; b) dados sobre a habitação permanente relativos à descrição da distribuição da(s) aldeia(s), com respectiva população e localização e a explicitação dos critérios do grupo para localização, construção e permanência da(s) aldeia(s), a área por ela(s) ocupada(s) e o tempo em que se encontra(m) as atual(ais) localização(ões); c) dados sobre as atividades produtivas, apresentando a descrição das atividades produtivas desenvolvidas pelo grupo, a descrição das características da economia desenvolvida pelo(s) grupo(s) e a descrição das relações sócio-econômico-culturais com outros grupos indígenas e com a sociedade envolvente; d) dados sobre o meio ambiente, relativos a identificação e descrição das áreas imprescindíveis à preservação dos recursos necessários ao bem estar econômico e cultural do grupo indígena, bem como a explicitação das razões pelas quais tais áreas são imprescindíveis e necessárias; e) dados sobre a reprodução

física e cultura, concernentes aos dados sobre as taxas de natalidade e mortalidade do grupo nos últimos anos, com projeção relativa ao crescimento populacional do grupo, a descrição dos aspectos cosmológicos do grupo, das áreas de usos rituais, cemitérios, lugares sagrados, sítios arqueológicos, etc., bem como a identificação e descrição das áreas necessárias à reprodução física e cultural do grupo indígena, explicando as razões pelas quais são elas necessárias ao referido fim; f) dados sobre o levantamento fundiário, nos quais deve constar a identificação e censo de eventuais ocupantes não índios, a descrição da(s) área(s) por ele(s) ocupada(s), com a respectiva extensão, a(s) data(s) dessa(s) ocupação(ões) e a descrição da(s) benfeitoria(s) realizada(s), bem como as informações sobre a natureza dessa ocupação, com a identificação dos títulos de posse e/ou domínio eventualmente existentes, descrevendo sua qualificação e origem, além de informações, na hipótese de algum ocupante dispor de documento oriundo de órgão público, sobre a forma e fundamentos relativos à expedição do documento que deverão ser obtidas junto ao órgão expedidor; g) a conclusão e delimitação, contendo a proposta de limites da área demarcada.

Tendo em mãos o relatório circunstanciado do grupo técnico, o presidente da FUNAI pode aprová-lo ou não. Havendo aprovação do relatório, deve ser proferido um despacho de delimitação pelo presidente da FUNAI, o qual será publicado resumo nas imprensas oficiais da união e do(s) estado(s) envolvido(s), bem como será afixado na sede da prefeitura municipal da terra a ser demarcada.

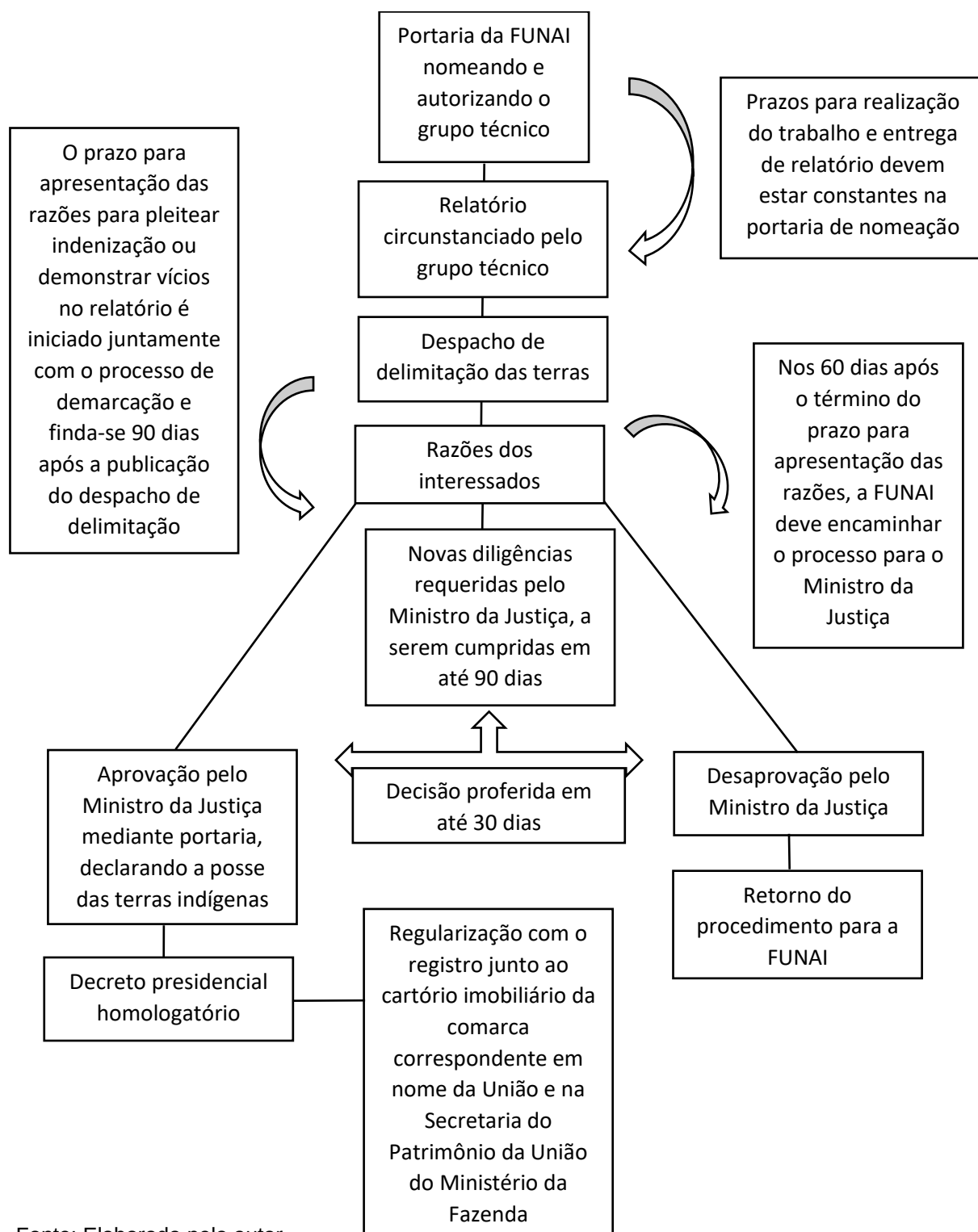
Desde o início do processo de demarcação até o prazo de noventa dias da publicação do despacho de delimitação, os estados, municípios e interessados podem apresentar suas razões para pleitear indenizações e demonstrar vícios no relatório.

Após sessenta dias ao encerramento do prazo de apresentação das razões dos interessados, o procedimento de demarcação é encaminhado para o Ministro de Estado da Justiça, o qual poderá aprovar ou não o procedimento e resultado do grupo técnico, bem como solicitar a continuidade dos estudos. Caso não haja aprovação, o procedimento deve retornar à FUNAI. Já em caso de aprovação, o Ministro da Justiça proferirá, através de portaria, a aprovação da delimitação e ainda declarará a posse permanente das terras indígenas por determinado grupo. Em seguida, o presidente da República realizará a homologação do procedimento administrativo de demarcação, através de decreto que será publicado na imprensa oficial da União.

Estando homologado o procedimento, a situação das terras indígenas deve ser regularizada com o registro em cartório imobiliário da comarca correspondente em nome da União e na Secretaria do Patrimônio da União do Ministério da Fazenda.

Apresenta-se um esquema do processo administrativo de demarcação de terras indígenas:

Figura 1 - Processo administrativo de demarcação de terras indígenas



Fonte: Elaborada pelo autor

Entendido o procedimento administrativo de demarcação da terra indígena, algumas considerações devem ser feitas relativas aos laudos antropológicos usados nesses procedimentos.

Primeiramente, o antropólogo muitas vezes depara-se com a ausência ou a insuficiência de fontes escritas para realizar o estudo etno-histórico e os documentos encontrados podem ser incompletos e inconsistentes, bem como preconceituosos em relação aos índios. Algumas fontes históricas homogeneizam grupos étnicos de modo que o pesquisador acaba por trabalhar com dados genéricos referentes à presença e à classificação de povos indígenas numa região muito ampla com a atribuição de suas identidades étnicas diferentes das atuais. Em virtude disso, o estudo torna-se em um método de reconstrução dos processos de colonização em que a distinção de grupos étnicos é extremamente difícil (OLIVEIRA, 1994).

Por conseguinte, o uso da história oral do grupo pesquisado não deve ser desconsiderado. Infelizmente, na sociedade moderna, a história escrita dá a ideia de uma objetividade por se acreditar que as fontes documentais são mais seguras do que a memória e a subjetividade. Esse tipo de comportamento não considera que qualquer tipo de narrativa, seja escrita ou falada, pode conter falhas. Desconsiderar a história oral indígena seria tratar tais povos de forma preconceituosa por pertencerem a uma sociedade ágrafa, pois se daria uma maior valorização aos alfabetizados. Com efeito, ao trabalhar com a história indígena, o antropólogo procede uma espécie de garimpo para poder compreender as limitações das diferentes narrativas escritas ou faladas (PARAÍSO, 1994).

A função do antropólogo envolve, muitas vezes, a observação participante que possibilita o conhecimento paulatino do modo de vida de uma sociedade diversa. Em fato, o que torna um antropólogo especializado a respeito de certa comunidade é o aprofundamento de seu conhecimento sobre o modo de vida desse povo. Isso decorre de estudos que vão sendo realizados e também pela convivência. Tudo isso possibilita a acumulação sobre elementos da vida da comunidade, sua história, seus sistemas religioso e de parentesco, sua mitologia, sua língua, etc.

Ao designar um perito, a autoridade deve ter a certeza que está escolhendo o profissional habilitado para o trabalho. Para tanto, o profissional deve conhecer bem seu objeto de estudo, pois um processo envolve pretensões específicas.

Em segundo lugar, o estudo sobre a classificação étnica não é um trabalho tão simples. As formas culturais são complexas e mudam velozmente, abandonando

velhas formas culturais e reelaborando-se. A noção de povos indígenas como unidade social culturalmente diferenciada e de ascendência pré-colombiana não condiz com a variada tipologia da natureza indígena (OLIVEIRA, 1994).

É um equívoco explicar os elementos caracterizadores de um grupo étnico reportando-se a uma condição localizada no passado, haja vista que uma sociedade se encontra em permanente processo de interação social. A individualidade de cada grupo étnico não é formada apenas pelo isolamento, mas através de interação com as diferenças culturais de modo que os elementos identificadores do grupo vão sendo criados e recriados em diferentes contextos históricos de interações sociais (BARTH, 2000; OLIVEIRA, 1994).

Desta forma, o elo de continuidade histórica do grupo não é permanente e linear, nem como livre de influências internas e externas. Ao invés disso, sofre com as variações em virtude das adaptações necessárias. Em alguns casos, a identificação da continuidade histórica indígena é muita mais complexa, principalmente em grupos localizados em antigas regiões de colonização, como na região do nordeste brasileiro. Em tais situações, não há mais conservação das línguas indígenas ou outro aspecto diferenciador semelhante, dando a entender que grupos nessas condições não mais seriam índios, pois teriam sido inteiramente assimilados. Entretanto, essa conclusão se trata de mais um equívoco.

Tendo em vistas as finalidades práticas dos laudos periciais, a questão não é saber se uma etnia mantém-se como unidade apesar de suas variações, mas sim de afirmar (ou não) que, considerando o momento presente e as alterações que sofreu, ela ainda continua a ser uma etnia indígena. (OLIVEIRA, 1994, p. 118).

Portanto, os elementos identificadores da cultura podem sobre alterações, adaptando-se durante o tempo. Torna-se importante ao antropólogo no procedimento de demarcação de terras indígenas a identificação de uma forma organizacional que “prescreve um padrão unificado de interação entre os membros e os não membros” (OLIVEIRA, 1994, p. 119). João Pacheco de Oliveira (1994) usa a metáfora do vaso para a explicação desse ensinamento. Assim como o vaso recebe vários líquidos e de diferentes consistências sem alterar sua natureza básica, uma etnia também não iria mudar sua forma organizacional ou padrão de interação com a alteração de alguns de seus elementos culturais.

Por fim, o antropólogo deve levar em consideração a conexão do grupo em estudo com determinado território, pois os povos indígenas possuem fronteiras fluídas que estão em constante alteração. O laudo pericial deve ter o cuidado de considerar a alteração na ocupação territorial, seja por razões demográficas, seja por movimento migratório voluntário ou forçado. Longe de imutável, as áreas indígenas estão numa constante revisão e a pesquisa antropológica poderá responder sobre a necessidade da área reivindicada para o grupo no presente e não num passado imemorial.

2.2 O contexto internacional e os direitos dos povos indígenas

No contexto internacional, a Organização Internacional do Trabalho – OIT foi a primeira organização internacional que buscou reconhecer direitos aos índios, os quais, em virtude do contexto de exploração, eram submetidos a precárias condições de trabalho. Assim, a OIT buscou melhorar essa situação precária de trabalho ao criar padrões mínimos de tratamento (HEINTZE, 2010).

Fundada em 1919, a Organização Internacional do Trabalho completa cem anos de existência no ano de 2019, buscando a promoção da justiça social e defesa dos direitos dos trabalhadores.

Nessa perspectiva, em 26 de junho de 1957, a Convenção nº 107 sobre as populações indígenas e tribais, adotada pela OIT e promulgada no Brasil pelo Decreto nº 58.824 de 14 de julho de 1966. Todavia, considerando a perspectiva integracionista típica da época, a mencionada Convenção defendia que a integração progressiva dos povos indígenas na vida dos países objetivaria uma maior proteção.

Até então, os indígenas eram considerados um povo primitivo e ainda um dos obstáculos ao progresso econômico, para tanto, entendia-se que a solução seria a sua integração num modo de vida que compartilhasse os ideais de uma sociedade capitalista.

Seguindo as discussões e releituras envolvendo os povos indígenas nas décadas de 1960 e 1970, críticas foram formuladas contra esta Convenção, segundo as quais essa tentativa de homogeneidade cultural voltada a um tipo de sociedade homogênea representaria um tipo de comportamento colonialista e etnocêntrico.

Observa-se, por exemplo, estudo que aponta mesmas conclusões:

Nas décadas de 1960 e 1970, embora mantivesse a sua importância como instrumento de proteção aos direitos indígenas, a Convenção 107 passou por um processo crescente de críticas tanto do movimento indígena em ascensão, quanto de antropólogos, indigenistas e entidades de Direitos Humanos de diversos países. Apontavam-se as consequências negativas da perspectiva integracionista, condenava-se o pressuposto etnocêntrico da integração como único futuro possível para os indígenas, e denunciava-se como prática de dominação colonial o monopólio estatal sobre as decisões relativas a temas de interesse indígena, em substituição à possibilidade de participação dos próprios grupos étnicos. (LACERDA, 2009, p. 6).

Essas críticas negativas à mencionada Convenção vinculavam-se à ideia de que, para uma *universalização* dos direitos humanos, não seria necessária uma homogeneidade cultural, uma vez que a *universalidade* dos direitos humanos define que tais direitos são reconhecidos independentemente de raça, etnia, sexo, origem, etc.³ Desta forma, o fundamento de que uma integração dos povos indígenas seria uma forma de proteção não coadunava com a ideia de universalidade e nem como uma releitura dos direitos humanos através do reconhecimento de uma diversidade cultural e do multiculturalismo⁴.

A tentativa de homogeneidade cultural que afasta a diversidade cultural foi denunciada por Wilson Assis através do termo “sociedade-Lego”, segundo a qual os seres humanos seriam peças que deveriam ser encaixadas em um modo de vida idêntico. Na oportunidade, menciona-se o autor:

A sociedade política é conformada como um jogo de encaixe de peças idênticas, uma ‘sociedade-Lego’, em que as peças particulares são homens e mulheres idênticos em seus modos de viver, criar e existir, partilhando idênticas capacidades e direitos. (ASSIS, 2015, p. 80).

Uma universalização que implica em modificação cultural não respeita a ideia de diversidade cultural. Por sua vez, a diversidade pode até incomodar porque implica em várias visões de futuro e de progresso. A ideia de progresso presente na sociedade ocidental está bastante conectada aos bons resultados no mercado. De modo semelhante, o progresso da ciência caminhou e tem caminhado nesta direção

³ Segundo Cançado Trindade (1997), a ideia de *universalização* dos direitos humanos consiste na concretização de tais direitos através de diferentes medidas, como por exemplo, as medidas governamentais, algo diferente da *universalidade* dos direitos humanos, a qual reconhece que existem direitos que são inerentes a todo ser humano em virtude da dignidade humana inata em qualquer ser humano, a qual existe independentemente de quaisquer distinções.

⁴ Multiculturalismo pode ser entendido como uma articulação entre diferentes culturas pertencentes a um sistema de muitas expressões culturais (WOLKMER, 2006). Também pode ser entendido como uma “política formulada em nome de grupos minoritários ou ‘subalternos’ e que gira em torno à necessidade, e às vezes exigência, de reconhecimento” (TAYLOR, 2009, p. 53).

(KUHN, 1998) e o indígena acaba sendo excluído dessa ideia de futuro, pois a sua visão de progresso nem sempre se vincula ao acúmulo de capital.

Em fato, a Convenção nº 107 da OIT chegava a dizer que os índios não tinham pleno acesso aos seus benefícios e direitos em virtude de sua não integração e da sua situação social, econômica e cultural, como se atribuísse uma culpa para as comunidades indígenas por elas serem diferentes.

O pensamento de que o índio possui uma cultura primitiva é uma forma de opressão, pois impede a construção de um diálogo sobre assuntos que envolvam o presente ou o futuro, tendo em vista que o índio está constantemente remetido ao passado, desvinculando-o do conceito de progresso (CLIFFORD, 1993). No entanto, este pensamento permanece no imaginário das pessoas, pois acreditam que o índio se encontraria em um estágio primitivo ou em período de transição, devendo atingir o próximo nível evolutivo.

Por anos, a legislação brasileira permaneceu nesse viés de que os povos indígenas seriam frágeis, primitivos e em transição. Como já mencionado, o Estatuto do Índio ainda reflete essa doutrina.

Contribuindo com esse pensamento, a Convenção nº 107 de OIT deixava claro o entendimento de haver uma situação de transição dos povos indígenas ao mencionar que, na aplicação a membros das populações interessadas de sanções penais previstas pela legislação geral, dever-se-ia levar em consideração o *grau de desenvolvimento cultural* dessas populações (OIT, 1957).

Por sua vez, os debates sobre o direito dos povos indígenas iniciados nos anos de 1960 e 1970 fortaleceram-se no final dos anos de 1980 e, em 27 de junho de 1989, durante a 76ª sessão da Conferência Internacional do Trabalho, foi adotada a Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho sobre Povos Indígenas e Tribais, apresentando-se como um documento internacional pioneiro ao abandonar as velhas visões colonialistas, integracionistas e etnocêntricas sobre os índios.

A mencionada Convenção reviu todo o tratamento ofertado a esses povos e, atualmente, é um dos mais importantes tratados do sistema multilateral aberto a ratificações e adesões que trata especificamente e de forma abrangente os direitos dos povos indígenas. No ano de 2019, a referida Convenção completa trinta anos de existência e, atualmente, conta com vinte e três países partes: Argentina (desde 2000), Bolívia (desde 1991), Brasil (desde 2002), Chile (desde 2008), Colômbia (desde 1991), Costa Rica (desde 1993), Dinamarca (desde 1996), Dominica (desde 2002), Espanha

(desde 2007) Equador (desde 1998), Fiji (desde 1998), Guatemala (desde 1996), Holanda (desde 1998), Honduras (desde 1995), México (desde 1990), Nepal (desde 2007), Nicarágua (desde 2010), Noruega (desde 1990), Paraguai (desde 1993), Peru (desde 1994), República Centro-Africana (desde 2010), Venezuela (desde 2002) e Luxemburgo, que ratificou a Convenção nº 169 em 2018 e entrará em vigor no dia 05 de junho de 2019 (OIT, 2019).

Ao criar uma nova normatização ao assunto relativo aos povos indígenas, a Convenção nº 169 da OIT reconheceu a existência de sujeitos coletivos de direitos, uma vez que também reconheceu uma pluridade étnico-cultural na defesa dos povos tradicionais (ANAYA, 2004; DREMISKI; LINI, 2013).

Em seu preâmbulo, a Convenção nº 169 da OIT menciona a inspiração que justificou a revisão do tratamento aos povos indígenas e tribais. Os estados partes da Convenção consideraram toda evolução do direito internacional desde o ano de 1957, época em que havia sido adotada a Convenção nº 107, bem como consideraram as mudanças sobrevindas na situação dos povos indígenas e tribais em todas as regiões do mundo. Em consequência, a Convenção nº 169 reconhece a necessidade de esses povos assumirem o controle de suas próprias instituições e suas formas de vida, como também de seu desenvolvimento econômico, pondo fim ao sistema de tutela, inclusive buscando fortalecer a identidades, línguas e religiões desses povos (BRASIL, 2004).

Os estados partes preocuparam-se em respeitar a cultura e a memória dos povos indígenas e tribais, tendo em vista que a preservação da identidade cultural do grupo e suas instituições levam à preservação da continuidade dessas sociedades. A perda da cultura e das instituições afeta a própria identidade cultural.

Um povo precisa de sua memória para dar coerência a todo seu sistema social e cultural ao longo do tempo. A memória de um povo constitui parte essencial de sua cultura, tendo em vista que as práticas culturais são construções históricas e sociais que dão vida ao organismo social, bem como ao indivíduo enquanto membro desse organismo.

Os seres humanos não podem ser interpretados tão-somente a partir de suas consciências. Ao invés disso, tem-se que explicar as suas consciências a partir das características da sociedade em que vivem, tendo em vista que as consciências são formadas e influenciadas dentro e pelos sistemas culturais. Neste sentido, as identidades humanas são construídas por todas as relações dialógicas com os outros membros da sociedade (TAYLOR, 2009).

Ao nascerem, os membros de uma comunidade encontram regras sociais preexistentes que lhes são ensinadas, juntamente com as regras estatais. As regras sociais fazem parte do sistema cultural e elas estão externamente ao ser humano, como objetos que estão à disposição de serem observados por um pesquisador e/ou absorvidos pelos membros da comunidade (DURKHEIM, 2012).

O termo sociológico “fato social” denomina as regras sociais externas aos seres humanos, as quais vão sendo construídas paulatinamente a partir dos hábitos históricos, sociopolíticos e culturais da comunidade. Desse modo, os seres humanos já encontram um fenômeno social pronto e são conduzidos a aceitá-lo e vivenciá-lo, em razão de haver um poder imperativo desse fato social imposto aos membros pela sociedade (DURKHEIM, 2012).

Para compreender os seus fatos sociais e os seus sistemas culturais, um povo necessita manter a sua memória, pois suas instituições e costumes conservam raízes no passado. Entretanto, a política integracionista dos povos indígenas buscou apagar a memória desses povos, substituindo-a por outro modo de vida.

Menciona-se, por exemplo, que a Convenção nº 107 da OIT determinava que os povos indígenas poderiam conservar seus costumes, desde que não fossem incompatíveis com os *programas de integração*.

Por outro lado, em seu preâmbulo, a Convenção nº 169 da OIT reconheceu, de forma explícita, os direitos dos povos indígenas como espécie do gênero direitos humanos. Assim, em seu texto, o tratado lembrou “os termos da Declaração Universal dos Direitos Humanos, do Pacto Internacional dos Direitos Econômicos, Sociais e Culturais, do Pacto Internacional dos Direitos Cíveis e Políticos e dos numerosos instrumentos internacionais sobre a prevenção da discriminação” (BRASIL, 2004). Por sua vez, a Convenção nº 107 de 1957 sequer mencionara a Declaração Universal dos Direitos Humanos em seu texto.

Apesar do preâmbulo não ter força jurídica, possui a possibilidade de ser meio auxiliar na interpretação da norma, seja através de uma interpretação histórica ou teleológica, já que esse preâmbulo contém a motivação da existência do tratado.

Essa Convenção foi promulgada no Brasil pelo Decreto nº 5.051, de 19 de abril de 2004 e consiste numa revisão da Convenção nº 107 da OIT.

Cabe mencionar que, no âmbito jurídico interno, a referida Convenção nº 169/OIT tem caráter supralegal⁵, estando em nível hierárquico superior ao Estatuto do Índio e demais leis ordinárias, de forma que, quando se tratar sobre os direitos indígenas, toda a legislação brasileira será interpretada à luz tanto da Constituição quanto da Convenção nº 169 da OIT.

Apesar de ainda em vigor, o atual Estatuto do Índio deve ser interpretado e aplicado considerando a evolução da teoria indigenista dos direitos humanos que, a princípio, possuía a concepção integracionista, mas se transformou em uma teoria multicultural nas últimas décadas, em especial a partir da Convenção nº 169 da OIT e da Constituição de 1988.

2.2.1 Dos direitos à diferença reconhecidos pela Convenção nº 169 da OIT

Composta de um preâmbulo e quarenta e quatro artigos, a Convenção 169 considera a necessidade de eliminar a política integracionista dos povos indígenas e tribais. Para tanto, a Convenção reconhece a igualdade formal e material de tais povos na medida em que busca assegurar o tratamento isonômico na legislação dos países partes do tratado, além de buscar que haja uma efetivação dos direitos reconhecidos e assegurados, mas sem desrespeitar a identidade sociocultural indígena e tribal, bem como os costumes, tradições e instituições próprias.

Com o tratamento isonômico, os estados partes buscam proporcionar um pleno gozo dos direitos e liberdade fundamentais aos povos indígenas e tribais, sem qualquer obstáculo ou discriminação e sem o confronto com os interesses livremente expressos por tais povos. Portanto, o respeito a todas as instituições, sejam de caráter político, religioso, social ou cultural, devem ser respeitadas, tanto sem seu aspecto de natureza individual como de natureza coletiva.

⁵ De acordo com a Constituição da República, “os tratados e convenções internacionais sobre direitos humanos que forem aprovados, em cada Casa do Congresso Nacional, em dois turnos, por três quintos dos votos dos respectivos membros, serão equivalentes às emendas constitucionais” (BRASIL, 1988). No entanto, a Convenção nº 169/OIT não foi aprovada nessas condições de forma que se enquadra no art. 5º, § 2º da Constituição da República que preconiza o seguinte: “Os direitos e garantias expressos nesta Constituição não excluem outros decorrentes do regime e dos princípios por ela adotados, ou dos tratados internacionais em que a República Federativa do Brasil seja parte. Uadi Lammêgo Bulos (2014, p. 720, original com grifos do autor) ensina que, conforme o atual entendimento do Supremo Tribunal Federal, “os tratados e convenções internacionais [não aprovados por três quintos dos votos de cada casa do Congresso Nacional] têm *status* supralegal, pois estão acima da legislação ordinária, situando-se, contudo, abaixo da Constituição da República”.

Desta forma, a Convenção nº 169 da OIT inicia estipulando direitos básicos, de natureza individual e coletiva, voltados a liberdades e garantias fundamentais, bem como às garantias de preservação das instituições tradicionais desses povos. Nesse sentido, o princípio da integridade dos povos substitui a política de integração, tendo em vista ainda que a integridade não se trata apenas ao respeito de um conglomerado de pessoas, mais que isso a integridade é proporcionada com o respeito aos valores, memórias, práticas e costumes dos povos indígenas e tribais.

Na tentativa de proporcionar o respeito esperado, a Convenção narra que deve haver a participação e a prévia consulta dos povos indígenas e tribais sempre que alguma medida estatal for aplicada a eles, seja na adoção de decisões, políticas ou programas que lhe afetem, buscando sempre a criação de um acordo. As consultas inclusive podem ser tidas através das instituições representativas indígenas e tribais, o que demonstra o reconhecimento dessas instituições pelos estados partes do tratado.

Neste sentido, reconhece-se ainda a capacidade indígena e tribal de optar e controlar o seu processo de desenvolvimento econômico, social e cultural de modo que a escolha das prioridades no que se refere ao mencionado desenvolvimento seja uma autonomia de tais povos que considerarão as suas peculiaridades e instituições. Logo, não apenas os seus costumes devem ser respeitados, mas também o sistema jurídico consuetudinário deve ser levado em consideração. Em que pese o direito de tais povos ser respeitado, a Convenção nº 169 da OIT declara que o direito costumeiro desses povos não deve ser incompatível com os direitos humanos fundamentais que foram reconhecidos pelos sistemas nacionais nem incompatível com direitos humanos internacionalmente reconhecidos.

Dentro desta perspectiva, os índios podem aplicar seu sistema repressivo, ou seja, suas penas às infrações cometidas pelos seus membros de acordo com seus costumes e sistema jurídico consuetudinário, respeitando as normas nacionais e ainda as normas internacionais de direitos fundamentais e humanos. Destarte, os tribunais e autoridades devem levar em conta os costumes desses povos na aplicação de suas penas ou tomada de decisões. Durante a aplicação de sanções aos povos indígenas e tribais, os tribunais e autoridades devem ter em consideração as suas características econômicas, sociais e culturais.

O acesso à justiça também é assegurado pela Convenção nº 169 da OIT, seja possibilitando a capacidade individual centrada no indivíduo, seja na capacidade

coletiva dos grupos indígenas e tribais através das instituições representativas. Busca-se inclusive assegurar a possibilidade de uso de intérpretes e outros meios eficazes.

No que concerne ao direito sobre as terras, a Convenção apresentar uma interpretação semelhante à da Constituição brasileira de 1988 ao apresentar diversas formas de terras indígenas e tribais. A princípio, a Convenção deixa claro que o termo “terra” não condiz com a expressão “território”, este último bem mais abrangente que a noção de terra, como já explicado anteriormente. O tratado narra que “a utilização do termo ‘terras’ [...] deverá incluir o conceito de territórios, o que abrange a totalidade do habitat das regiões que os povos interessados ocupam ou utilizam de alguma outra forma” (BRASIL, 2004).

Sendo assim, apresenta quatro características de terras indígenas e tribais. No art. 13 menciona a terra a partir de uma noção espiritual e cultural. Com isso, os estados partes da Convenção reconhecem que o direito à terra desses povos não se trata apenas de uma questão patrimonial, mais que isso o território indígena seria um espaço essencial para a manutenção de seu modo de vida, inclusive a Convenção se dedica a apresentar que a relação dos povos indígenas e tribais com o seu território é uma relação com aspectos coletivos. No art. 14, a Convenção ainda narra a terra como o espaço tradicionalmente ocupado, além de mencioná-lo como o espaço necessário à subsistência. O art. 16 apresenta a terra indígena e tribal voltada à necessidade de desenvolvimento futuro⁶.

Essas características apresentadas são semelhantes com a classificação constitucional de quatro elementos de terras indígenas, prevista no art. 231, §1º que correspondem respectivamente a: as necessárias a sua reprodução física e cultural,

⁶ Artigo 13 1. Ao aplicarem as disposições desta parte da Convenção, os governos deverão respeitar a importância especial que para as culturas e valores espirituais dos povos interessados possui a sua relação com as terras ou territórios, ou com ambos, segundo os casos, que eles ocupam ou utilizam de alguma maneira e, particularmente, os aspectos coletivos dessa relação.

Artigo 14 1. Dever-se-á reconhecer aos povos interessados os direitos de propriedade e de posse sobre as terras que tradicionalmente ocupam. Além disso, nos casos apropriados, deverão ser adotadas medidas para salvaguardar o direito dos povos interessados de utilizar terras que não estejam exclusivamente ocupadas por eles, mas às quais, tradicionalmente, tenham tido acesso para suas atividades tradicionais e de subsistência. Nesse particular, deverá ser dada especial atenção à situação dos povos nômades e dos agricultores itinerantes.

Artigo 16 1. Com reserva do disposto nos parágrafos a seguir do presente Artigo, os povos interessados não deverão ser transladados das terras que ocupam. [...] 4. Quando o retorno não for possível, conforme for determinado por acordo ou, na ausência de tais acordos, mediante procedimento adequado, esses povos deverão receber, em todos os casos em que for possível, terras cuja qualidade e cujo estatuto jurídico sejam pelo menos iguais aqueles das terras que ocupavam anteriormente, e que lhes permitam cobrir suas necessidades e garantir seu desenvolvimento futuro. Quando os povos interessados preferirem receber indenização em dinheiro ou em bens, essa indenização deverá ser concedida com as garantias apropriadas.

segundo seus usos, costumes e tradições; as terras habitadas em caráter permanente; as utilizadas para atividades produtivas; e as imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários a seu bem-estar (art. 231, §1º da CFRB/88).

A Convenção nº 169 da OIT ainda apresenta o direito à propriedade ou à posse das terras tradicionalmente ocupadas, devendo os estados garantir a proteção efetivas das terras indígenas e tribais, criando inclusive procedimentos jurídicos para solucionar eventuais demandas.

Os estados membros da Convenção não devem adotar políticas de traslado ou reassentamento dos povos tradicionais, a não ser que eles concordem com essa medida ou, não sendo possível a consulta prévia à medida, através de procedimentos adequados. De toda forma, deve-se assegurar o direito de retorno ou de indenização.

Diferentemente da Constituição brasileira que determina a inalienabilidade das terras indígenas, a Convenção nº 169 da OIT permite a alienação dessas terras. Por outro lado, iguala-se ao constituinte brasileiro ao estipular a proteção dos recursos naturais existentes nas terras indígenas e tribais, possibilitando a participação desses povos na utilização, administração e conservações dos recursos. Inclusive menciona a necessidade de consulta prévia dos povos, quando o estado necessitar dos recursos minerais nas terras dos povos tradicionais.

A Convenção nº 169 da OIT ainda busca a proteção ao trabalho, inclusive ao acesso de emprego, remuneração, assistências médica, social, de segurança, de higiene e de seguridade social. A possibilidade de direito de associação sindical aos povos indígenas e tribais também é tratado no documento internacional.

Além disso, a formação profissional voluntária também é alvo de artigos na Convenção. Segundo o tratado, essa formação deve ser baseada no desenvolvimento econômico, condições sociais e culturais e necessidades concretas das sociedades indígenas e tribais.

Dá-se importância à saúde e educação desses povos, assegurando que as formas de prevenção e cura tradicionais sejam respeitadas, assim como as formas de educação e ensino, incluindo a história, meio de valores, conhecimentos e técnicas e todas as aspirações sociais, econômicas e culturais peculiares. O ensino das línguas nativas também está incluindo na pauta da Convenção.

Outro importante elemento contido no tratado é a educação como forma de eliminar preconceitos.

Deverão ser adotadas medidas de caráter educativo em todos os setores da comunidade nacional, e especialmente naqueles que estejam em contato mais direto com os povos interessados, com o objetivo de se eliminar os preconceitos que poderiam ter com relação a esses povos. Para esse fim, deverão ser realizados esforços para assegurar que os livros de História e demais materiais didáticos ofereçam uma descrição equitativa, exata e instrutiva das sociedades e culturas dos povos interessados (BRASIL, 2004).

Mesmo com a revisão do tratamento integracionista da norma internacional, a Convenção nº 169 da OIT foi alvo de críticas e até de boicote, tendo em vista que, em comparação com o projeto de Declaração dos Direitos dos Povos Indígenas que já estava em trâmite à época e só foi adotada em 2007, a qual apresentava direito de autodeterminação e autogoverno, a Convenção de 1989 não apresentava os mesmos avanços e, em virtude disso, não contou com um apoio unânime dos povos indígenas (LACERCA, 2009).

Em que pese a Convenção nº 169 da OIT ser um instrumento internacional garantidor de direitos indígenas, ela não faz menção ao direito de autodeterminação ou ao direito de autogoverno. Desse modo, a Convenção nº 169 pode ser apresentada como mecanismo para contestar leis ou políticas indigenistas adotadas por estados. No entanto, não avalia a estrutura do estado, questionando o monopólio da jurisdição e do poder estatal. Portanto, esse instrumento não interroga o poder estatal de atuar sobre os índios, os quais buscam muitas vezes a flexibilização do monopólio do poder estatal, a fim de que eles próprios possam se autogovernar. Assim menciona Kymlick (2013, p. 146):

[...] é precisamente a estrutura do estado que é o tema central para muitos povos indígenas. Eles não querem simplesmente que o Estado os governe de modo diferente; querem, na verdade, se autogovernar. Eles não querem simplesmente mudar como o poder é exercido sobre eles, mas sim quem exerce tal poder. Eles buscam autogoverno, não apenas porque eles o enxergam como vital para seu futuro bem-estar, mas também porque é o cerne da injustiça histórica impingida sobre eles. A injustiça central do colonialismo foi a asserção de demandas de soberania sobre povos e seus territórios pelos colonizadores [...].

Todavia, considerando o conjunto do que veio a ser assegurado no tratado, trata-se de um importante avanço nos direitos dos povos indígenas e tribais, porque a Convenção nº 169 se mostra como documento adepto da teoria do multiculturalismo e sua política de reconhecimento.

Enquanto o multiculturalismo ajudou a reconhecer a diversidade cultural nos países multiétnicos e apresentou argumentos para a adoção de uma política do reconhecimento que reconhecesse a importância do respeito na construção de uma identidade humana, pôde-se perceber que sem respeito à cultura indígena não teria respeito à dignidade humana. O respeito à identidade indígena, ao seu passado e à sua cultura milenar passou a ter mais relevância na norma, no caso a Convenção nº 169 da OIT.

Deu-se importância à identificação cultural no reconhecimento dos direitos indígenas, haja vista que “a nação não é apenas uma entidade política, mas algo que produz sentidos — *um sistema de representação cultural*” (HALL, 2000, p. 13). Para tanto, a Convenção reconhece 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).

2.2.2 Declarações de direitos sobre povos indígenas

A teoria indigenista dos direitos humanos se viu bastante fortalecida com a adoção da Declaração sobre os direitos dos povos indígenas em 13 de setembro de 2007 pela Assembleia Geral da Organização das Nações Unidas – ONU, incluindo o voto favorável do Brasil (ONU, 2019, online).

Esta declaração reforçou o enquadramento do direito dos povos indígenas dentro da teoria dos direitos humanos ao reconhecer direitos individuais e coletivos e expor direitos como à autodeterminação, à igualdade, à diferença, à não discriminação, entre outros. Atualmente, trata-se do instrumento internacional de escala global que mais compreende e reconhece direitos aos povos indígenas, estabelecendo padrões mínimos para a sobrevivência, dignidade e bem-estar dos povos indígenas no mundo.

Já no contexto do continente americano foi adotada, em dia 15 de junho de 2016, a Declaração sobre os direitos dos povos indígenas pela Assembleia Geral da Organização dos Estados Americanos – OEA, seguindo os passos do documento da ONU e declarando expressamente que reconhece a personalidade jurídica dos povos indígenas.

Nas duas declarações os até então chamados “deveres estatais” contidos na Convenção nº 169 da OIT passaram a ser entendidos como direitos humanos com a mudança da nomenclatura de “política geral” para “direitos humanos e coletivos” e,

diferentemente da Convenção nº 169 da OIT, essas declarações não trazem conceitos de índios ou povos indígenas. Ao invés disso, elas dão ênfase apenas ao critério de autoidentificação.

Em seus preâmbulos, as declarações apresentam importantes razões que motivaram suas adoções. A declaração da ONU expressiva em seu preâmbulo, veio a rechaçar a antiga tese de assimilação, reconhecendo o direito de os povos indígenas serem diferentes e a serem respeitados enquanto tais, tendo em vista que todos os seres humanos são iguais em respeito e dignidade. Nesta linha, a norma internacional não poupou palavras para dizer que a ideia de superioridade de determinados povos e/ou de indivíduos em relação a outros é racista, cientificamente falsa, juridicamente inválida, moralmente condenável, bem como socialmente injusta (ONU, 2008).

Além disso, foi expressado nas duas declarações a injustiça histórica para com os povos indígenas advindas da colonização, resultando a perda de suas terras, territórios e recursos respectivos e impedindo o seu desenvolvimento de acordo com as suas necessidades (OEA, 2016; ONU, 2008).

Tanto a declaração americana e como a declaração da ONU reconhecem aos povos indígenas direitos individuais e coletivos. Quanto aos individuais, pode-se mencionar direito a vida, integridade física e mental, liberdade e segurança, bem como a liberdade de associação, de reunião, de expressão e de pensamento.

No que concerne aos direitos coletivos, esses são assegurados para que a identidade cultural indígenas seja mantida. Assim, referem-se à autodeterminação, ao autogoverno, o respeito às suas instituições políticas, culturais, econômicas e sociais, o respeito à cultura e à identidade cultural indígena, como também ao seu patrimônio cultural e ao respeito do direito à propriedade intelectual de cada povo. Enquadram-se ainda no rol de direitos os direitos a educação, saúde e representação de acordo com a própria perspectiva e necessidade indígena. Desde modo, cabe aos índios a escolha de seus métodos de educação, métodos de tratamento e prevenção à saúde e métodos para a escolha de seus representantes.

Menciona-se também a liberdade cultural e religiosa, individual e coletiva, em âmbito público ou privado, incluindo as suas formas de manifestações passadas, presentes e futuras e a preservação e o acesso aos locais sagrados, como também a repatriação de restos mortais humanos. Por conseguinte, a transmissão da cultura e religião às gerações futuras também são asseguradas nas declarações de direitos.

Considerando o contexto de exploração econômica em que os índios estão submetidos, as declarações da ONU e OEA reconhece o direito de proteção a todas as formas de exploração ao trabalho, dando atenção à exploração de crianças nessa situação. Nesta linha, cabem aos povos indígenas a manutenção de suas instituições políticas e econômicas de modo que eles mesmos escolham as prioridades para seu desenvolvimento político, econômico e social.

As declarações apresentam a igualdade de gênero, a fim de evitar que haja violência ou discriminação para com as mulheres indígenas. Além disso, mencionam a necessidade de proteção especial às crianças, idosos e pessoas com deficiência.

Na declaração da ONU é narrado o direito de pertencer a comunidade ou nação indígena de acordo com suas tradições e costumes, enquanto a declaração da OEA abrange esse direito a pertencer a um ou vários povos indígenas, consoante a identidade, tradições, costumes e sistema de pertencimento de cada povo. Além disso, a declaração da OEA ainda expressa sobre o direito da família indígena, a qual deve ser reconhecida conforme as formas de união matrimonial, filiação, descendência e/ou nome familiar indígena.

Essas declarações acolheram a teoria do multiculturalismo com sua política de reconhecimento, bem como as ideias do direito à diferença, acrescentando ainda a teoria do pluralismo jurídico. Segundo o pluralismo jurídico, deve-se reconhecer uma coexistência entre as normas diferenciadas, o que possibilita um reconhecimento de outra cultura jurídica, marcada por pluralismo e perspectiva intercultural (WOLKMER, 2006).

Conforme a Convenção sobre a Proteção e Promoção da Diversidade das Expressões Culturais da Organização das Nações Unidas, promulgada pelo Decreto nº 6.177, de 2007, “interculturalidade refere-se à existência e interação equitativa de diversas culturas, assim como à possibilidade de geração de expressões culturais compartilhadas por meio do diálogo e respeito mútuo” (BRASIL, 2007).

A interculturalidade encontra-se presente, por exemplo, no procedimento que os governos devem tomar quando da eventual adoção de medidas legislativas ou administrativas suscetíveis de afetá-los diretamente. Conforme a Convenção nº 169 da OIT e as declarações sobre direitos indígenas da OEA e da ONU nesses casos, os governos devem consultar previamente os povos indígenas, mediante procedimentos apropriados e, particularmente, através de suas instituições representativas.

A atitude plurijurídica (de pluralismo jurídico) remete à reconsideração de padrões jurídicos e do monopólio jurídico estatal. Historicamente, os povos indígenas estiveram submetidos à presença desse monopólio jurídico estatal. Todavia, os povos indígenas possuem um direito próprio que é rigidamente obedecido entre eles, mas os Estados e seus respectivos sistemas jurídicos negam muitas vezes a possibilidade de convivência de dois ou mais sistemas jurídicos diversos (MARÉS, 1993).

Com uma perspectiva pluralista, busca-se redefinir aspectos das culturas jurídicas ocidentais a partir de revisões históricas, haja vista que as concepções sobre a vida diferem a partir da historicidade dos sujeitos. Utiliza-se também do diálogo e do respeito mútuo, métodos provindos da interculturalidade e do multiculturalismo e que passam a ser reutilizados e reavaliados no sistema jurídico estatal e indígena.

Seguindo esta linha de raciocínio, a Declaração das Nações Unidas sobre os direitos dos povos indígenas, de 2007, reconheceu o direito dos povos indígenas em conservar e reforçar não só as suas instituições políticas, econômicas, culturais e sociais, mas igualmente as suas instituições *jurídicas*. Posteriormente, a Declaração americana sobre os direitos dos povos indígenas, aprovada no ano de 2016 pela Organização dos Estados Americanos, determinou que os estados da Organização devessem reconhecer e respeitar os sistemas e instituições sociais, econômicos e políticos dos povos indígenas – reconhecimento já garantido na Convenção nº 169 da OIT – e ainda os seus sistemas e instituições *jurídicas*.

Pelo que se observa, trata-se de uma nova etapa da teoria indigenista dos direitos humanos, ou seja, uma nova dimensão que é fortemente influenciada pela teoria antropológica do relativismo cultural.

Relativismo cultural é um conceito que se refere ao simples fato – exaustivamente documentado por antropólogos – de que aquilo que é considerado como verdadeiro, valorizado ou esperado em um SISTEMA SOCIAL talvez não o seja em outro. [...] [Como, por exemplo,] A morte deliberada de uma criança é considerada assassinato na maioria das sociedades, mas entre os Tenetehara no Brasil é julgada uma prática legítima. (RELATIVISMO CULTURAL. *In*: JOHNSON, 1997, p. 195).

O relativismo cultural critica a existência dos padrões jurídicos ao afirmar que muitas vezes estes estão vinculados à ideia de uma universalidade de direitos humanos defendida por muitos estados e organismos internacionais que é produto de uma história pertencente à parcela da sociedade ocidental e, em consequência, não

poderiam ser impostos indiscriminadamente aos estados que têm realidades diferentes, como é o caso dos estados multiétnicos (KÄLIN; KÜNLI, 2009).

Através do reconhecimento dos sistemas jurídicos indígenas, esses povos podem ser considerados no futuro das nações, já que a presença das comunidades indígenas estará refletida nas normas jurídicas estatais. Em estados democráticos, o conceito de progresso e desenvolvimento não deverá excluir as pretensões e ainda as necessidades das comunidades indígenas de modo que uma nova perspectiva de progresso poderá ser criada.

Neste sentido, a Declaração americana reconhece a importância desses povos no futuro das Américas. Cabe citar a seguinte frase constante na Declaração: “los derechos de los pueblos indígenas constituyen un aspecto fundamental y de trascendencia histórica para el presente y *el futuro* de las Américas”. (OEA, 2016).

Outra atitude que representa a consideração do índio no futuro pode ser vista é a inovação da Declaração americana e da Declaração de 2007 em mencionar as gerações futuras e a continuidade coletiva indígena.

No tocante ao direito às terras e territórios indígenas, busca-se assegurar a proteção jurídica dessas áreas, através de procedimentos estatais que permitam o direito de posse, uso, desenvolvimento e controle das terras, territórios e recursos que pertençam aos índios. Neste sentido, os povos indígenas têm direito a manter, como também preservar suas relações espirituais, culturais e materiais com as suas terras, territórios, águas, mares costeiros e recursos, assumindo as suas responsabilidades para conservá-los para eles próprios e suas gerações futuras. Para tanto, reconhece-se o direito de elaboração das prioridades indígenas a partir das suas peculiaridades para o desenvolvimento ou uso de suas terras.

A declaração da OEA inova ao declarar o direito ao isolamento voluntário nas terras indígenas aos índios que estejam em situação de isolamento ou contatos iniciais, mas que desejam permanecer nessa condição para viver de acordo com suas culturas.

3 O CONTEXTO HISTÓRICO PITAGUARY

3.1 Contexto histórico da dominação do território brasileiro e do processo de territorialização

O processo de territorialização⁷ no Brasil teve seu início com a colonização das terras americanas pelos monarcas europeus. Historicamente, o domínio sobre os territórios dos índios não se deu sem uma base argumentativa teórica. Pelo contrário, houve uma fundamentação política e jurídica nos teóricos espanhóis que justificaram a dominação pelos príncipes da Europa às terras recém descobertas, através de uma teoria política em vigor à época e que se referia a uma reformulação da teoria política medieval.

A construção de uma teoria política na Europa medieval encontrava o seu fundamento no monarca. O poder emanava do rei e difundia-se pelas divisões sociais. Com a criação do Sacro-Império Romano, a teoria das duas espadas apresentava-se como o modelo político. Segundo ela, o homem, por ser cristão, estava inserido dentro de uma ordem natural, a qual tem como chefe o Imperador, e uma ordem sobrenatural, tendo como chefe o papa (RUIZ, 2002).

À época do Sacro-Império Romano, entendia-se que o poder seria oriundo de Deus, o qual o concedia à humanidade por duas vias independentes, quais sejam, o poder espiritual (papal) e o poder secular (imperial). A maioria dos autores medievais eram partidários desse dualismo do poder (SOUZA, 2005).

Neste período, o conceito de soberania estatal era indissociável da religião católica e de sua cristandade. A Igreja, através do Sacro-Império Romano, conseguiu acrescer ao conceito espiritual de cristandade uma noção menos cosmológica e mais social. Em consequência, entre o poder do soberano e o poder papal, a cristandade permeava as relações, incluindo as científicas.

Toda a Europa se encontrava oprimida intelectualmente na cristandade. “O ideal do espírito humano era permanecer quieto” (RUIZ, 2002, p. 118). A imaginação

⁷ Como já mencionado no capítulo anterior, a territorialização é um processo político e social pelo qual se vinculou grupos a espaços geográficos dentro de um contexto administrativo colonial e buscou controlar os povos indígenas em espaços fechados (OLIVEIRA, 2016).

sobre o desconhecido afluía a mente dos europeus, gerando a criação de mitos e fantasias, enquanto o conhecimento científico e a exploração estavam oprimidos pela quietude.

Alguns séculos depois, o humanismo tornava-se tendência na Europa nos séculos XIV e XV. O dogma cedia lugar à razão, o que gerou o aumento da atividade de exploração. No final do século XVIII, quando uma razão humana se cristalizava no pensamento científico, os revolucionários franceses valeram-se do racionalismo para transformar a ideologia francesa e do ocidente.

Nesse intervalo de tempo, a legitimidade do poder foi questionada repetidas vezes e a ideia de poder foi transformada. Isso foi possível graças ao encontro entre os povos europeus e americanos. A “descoberta” de terras a leste da Europa, ou seja, a América foi um acontecimento extraordinário, tanto geográfico e marítimo, como nas esferas política e filosófica, pois veio a reformular o entendimento do homem sobre si mesmo e sobre o poder.

Desde seu início, as relações entre europeus e “nativos das terras ao leste” foram embutidas de relações de poder. Se é possível dizer que os europeus moldaram os nativos americanos, também pode-se afirmar que os nativo-americanos moldaram os europeus numa maneira peculiar.

Quando as antigas caravelas europeias desembarcaram no que veio a ser conhecido como continente americano, os europeus encontraram seres humanos que habitavam essas terras. A surpresa e o estranhamento gerados entre os dois grupos étnicos foram inevitáveis, porém os registros históricos relatam com detalhes a versão dos europeus, devido à condição ágrafa de algumas sociedades nativo-americanas. As consequências da descoberta de um novo “mundo” repercutiram pela Europa.

Em linhas gerais, os atributos iniciais relatados pelos exploradores eram de que os habitantes desse novo “mundo” eram bem-apessoados, modestos e inocentes, vivendo em absoluta liberdade, sem doenças e chegando a ter grande longevidade. (FRANCO, 2000). O explorador português Pero Vaz de Caminha, ao escrever ao rei Dom Manuel de Portugal, descreveu os habitantes encontrados da seguinte forma:

A feição deles é parda, avermelhada, de bons rostos e bons narizes, bem feitos. Andam nus sem nenhuma cobertura. Não fazem caso de cobrir ou mostrar suas vergonhas, e se portam sobre isso com tanta

inocência como têm em mostrar o rosto. [...] Parece-me gente de tal inocência que se nós os entendêssemos, e eles a nós, seriam logo cristãos porque eles não têm nem entendem nenhuma crença, segundo parece. Portanto, que aqui haverão de ficar aprenderem bem a sua fala e os entenderem, não duvido [que eles], segundo a santa tenção de Vossa Alteza, [irão] fazer-se cristãos e crer na nossa santa fé, à qual praza a Nosso Senhor que os traga. Pois é certo que essa gente é boa e de boa simplicidade. Facilmente se imprimirá neles qualquer cunho que lhes quiserem dar, pois Nosso Senhor deu [a eles] bons corpos e bons rostos como a bons homens. E por Ele nos trazer aqui, creio que não foi sem razão (FUNDAÇÃO EDSON QUEIROZ/UNIFOR, 2000).

Os relatos dos exploradores abalaram a população europeia que, apesar de que estivesse vivendo na era moderna, ainda possuía traços da influência de mitos, fantasias, ilusões e esperanças da Idade Média.

Para compreender o abalo que se sucedeu na Europa no século XVI com a “descoberta” da América, contextualiza-se a imaginação popular da época:

Assim, antes da descoberta da América, ao lado do homem universal, ou ecumênico, habitante cristão ou gentílico dos países conhecidos, sabia-se da existência de outros homens, que mal mereciam este nome, porque eram mais animais do que humanos, uma vez que não eram criados à imagem de Deus, os quais habitavam terras prodigiosas de extensão e de riquezas, cuja existência era, também, entrevista em sonhos e conquistas e de glória. As ilhas mágicas, os continentes milagrosos, boiavam na luz de estranhas revelações, guardados pelos seus misteriosos defensores. Em as terras desde sempre anunciadas e descritas por Homero, Aristóteles e Platão (FRANCO, 2000, p. 31).

Assim que Colombo regressou à Espanha, os reis católicos providenciaram o reconhecimento formalizado da posse dos territórios descobertos. Logo, buscaram auxílio do “detentor” do poder divino na terra, o papa.

O papa Alexandre VI, através da bula *Inter Coetera*, concedeu a solicitação espanhola e procedeu a doação das terras já descobertas e a serem descobertas aos reis espanhóis (SOUZA, 2005). Essa doação papal gerou repercussão na comunidade acadêmica da Espanha, pois se questionava qual seria a legitimidade jurídica de uma doação de terras onde já viviam pessoas, no caso, os índios.

O termo índio foi a denominação dada ao membro dessas sociedades dos povos nativos, em razão de os europeus acreditarem que estavam chegando às Índias.

Contudo, essa denominação permaneceu sendo utilizada, mesmo quando percebido que as terras se tratava de um “mundo” ainda não explorado (MELLATI, 2007). Na atualidade, o termo índio refere-se, amplamente, aos descendentes desses povos que habitavam tais terras antes da dominação e colonização pelos europeus.

Ressalte-se que o questionamento da legitimidade jurídica da doação das terras foi um tema profundamente discutido nas academias espanholas do período da descoberta, porém o mesmo comportamento não é encontrado em Portugal. Em geral, considera-se que o debate jurídico português não foi tão elaborado como ocorreu no país vizinho, declarando-se inclusive que Portugal estivesse muito mais interessado na exploração e dominação dos novos territórios do que justificar sua posse (CUNHA, 1992).

Contudo, é preciso esclarecer que a existência de uma menor quantidade de trabalhos acadêmicos sobre esse tema, não quer dizer que o reino português não estivesse atento aos resultados dos debates jurídicos (CUNHA, 1992). A legislação indigenista prova isso, como se verá mais adiante.

O questionamento jurídico da legitimidade da doação foi um dos primeiros resultados gerados pela inquietação advinda da “descoberta”. Não se questionava o poder papal em apreço à razão humana, questionava-se o poder como um todo, isto é, o poder das leis, o poder do Imperador, o poder de Deus, o poder dos homens, etc.

Francisco de Vitoria (1486-1547), professor de teologia da Universidade de Salamanca na Espanha, opôs-se declaradamente às bulas papais que concedeu a posse das terras americanas aos reis espanhóis, sob o argumento de que o papa não teria jurisdição sobre os índios. A infidelidade religiosa dos índios não os fazia de modo alguns inimigos da Igreja, até porque eles jamais chegaram a ouvir a mensagem da fé cristã e não poderiam ser considerados culpados pelo que não sabiam (ANAYA, 2004; D'OCA, 2014; VITORIA, 1975).

Além disso, Vitoria afirma que o fato de alguns povos indígenas praticarem atos contrários à moral cristã também não seria fundamento para declarar a existência de jurisdição eclesiástica sobre eles, visto que comportamentos imorais existiam em alguns lugares na Europa. Seguindo a mesma lógica, os indígenas também poderiam fazer uma guerra legítima pelos mesmos motivos contra os europeus (D'OCA, 2014; VITORIA, 1975).

Igualmente, Vitoria declara que nenhuma autoridade poderia tirar os índios do domínio de suas terras, nem o Papa e nem Imperadores sob o argumento de que havia uma ordem normativa superior ao Papa, no caso, Deus, o qual seria a fonte de uma autoridade legal, na sua visão. Os índios eram seres humanos, assim como os europeus e possuíam direitos (VITORIA, 1975).

Não obstante os questionamentos sobre a legitimidade da doação e ainda a ideia de que os povos indígenas teriam direitos, Francisco de Vitoria não foi um dos defensores dos índios. O pensador estava limitado ao sistema política do seu tempo, no qual o vínculo era inerente à ideia de poder.

Tendo como vértice o soberano e distribuindo-se por toda parte como numa cadeia de distribuição, o poder apresentava-se, na linguagem foucaultina, em vínculos de relações não isotópicas. O súdito estava vinculado ao monarca; o servo, ao seu senhor; o possuidor do feudo, ao suserano; o laico, ao sacerdote. O feudalismo estava fundamentado em vínculos pessoais (SCHWANITZ, 2006). Por conseguinte, os europeus atribuíam que os índios deveriam ter uma relação idêntica ou similar.

Ocorre que não havia repúblicas semelhantes às europeias nas Américas. Em virtude disso, Vitoria declara que os nativo-americanos seriam inaptos, incapazes para formar ou administrar uma república. Ao falharem na criação de um estado nos moldes da sociedade europeia, seria conveniente e até mais benéfico às comunidades indígenas que a autoridade sobre eles recaísse sobre os príncipes europeus, os quais seriam “mais inteligentes”, nas palavras de Vitoria (1975, p. 104).

Segundo Vitoria, os índios

no son aptos para formar o administrar una república legítima en las formas humanas y civiles. Por lo cual, ni tienen una legislación adecuada, ni magistrados, y ni siquiera son lo suficientemente capaces para gobernar sus familias. Carecen también de conocimientos de letras y artes, no sólo liberales, sino también mecánicas, de nociones de agricultura, de trabajadores y de otras muchas cosas provechosas y hasta necesarias para los usos de la vida humana.

Esto explica que algunos afirmen que para utilidad de ellos pueden los príncipes de España asumir la administración de aquellos bárbaros, y designar prefectos y gobernadores para sus ciudades, y aun darles nuevos señores si constara que esto era conveniente para ellos (1975, p. 103-104).

Na oportunidade, relata-se que uma noção do índio como primitivo não era comum à época da descoberta. Essa ideia teve início no século XIX e desenvolveu-se a partir da teoria do evolucionismo biológico de Darwin. Entretanto, no período do descobrimento das Américas, os povos indígenas eram interpretados como povos de culturas diferentes, “povos ao leste da Europa”, povos do “novo mundo”.

Neste sentido, o importante doutrinador da época, Thomas Hobbes (1588-1679), declarou que o “embrutecimento” dos índios não era uma questão das suas capacidades racionais naturais, mas de suas habilidades. Para o pensador, os índios não tinham educação suficiente para organizar a racionalidade civilizada (HOBBS, 1651; MOLONEY, 2011). De modo parecido, Francisco de Vitoria alguns anos antes declarava o mesmo, mas ele acrescentava que, através da razão, os índios poderiam conhecer as leis do direito natural (D’OCA, 2014).

Diante disso, o “atraso” indígena era tido como um problema metodológico, mas não biológico. Dominava a ideia de que, no rumo da história, os índios tomaram algumas decisões e fizeram escolhas erradas de modo que o conhecimento científico deles não havia atingido os mesmos graus de excelência que a ciência e filosofia dos europeus.

A Europa do século de Hobbes estava influenciada pelas regras do método científico. Galileu Galilei (1564-1642) havia apresentado as provas sobre a seriedade do empirismo. Francis Bacon (1561-1626) havia estruturado o método indutivo. René Descartes (1596-1650) contribuiu para a ciência com suas ideias sobre o dedutivismo e a razão humana. Os métodos científicos marcavam a sociedade europeia da época. Além disso, as artes, a filosofia e o avanço do conhecimento científico desenvolviam-se em escala inimagináveis aos europeus que, pouco tempo antes, estavam presos em seus mitos e nos dogmas da cristandade. Quem eram os “selvagens” sem fé, sem lei e sem rei – e também sem ciência – diante dos “gloriosos” europeus⁸?

⁸ A pergunta apresentada no texto em tom sarcástico tem como referência a famosa frase de Pêro de Magalhães Gândavo, apresentada em seu Tratado da província do Brasil, em 1576: “A língua deste gentio toda pela costa é uma: carece de três letras – não se acha nelas F, nem L, nem R, coisa digna de espanto, porque assim não têm Fé, nem Lei, nem Rei; e desta maneira vivem desordenadamente [...]”.

Na perspectiva de Hobbes, além do fato de não terem poder soberano, os europeus ultrapassaram os índios em razão de eles não terem métodos científicos e viverem num caos social e intelectual (HOBBS, 1651; MOLONEY, 2011).

Acrescente-se que Hobbes reconhecia rudimentos de conhecimentos nos índios: “Os selvagens da América não deixam de possuir algumas boas proposições morais; também possuem um pouco de aritmética para adicionar e dividir com números não muito grandes, mas nem por isso são filósofos” (1651, p. 14). Porém, entre esses dois povos, existia uma lacuna. O Leviatã⁹, isto é, o Estado preenchia o espaço vazio entre os mundos, conectando-os e afirmando a supremacia da racionalidade europeia.

Esse entendimento foi acompanhado pelas coroas espanhola e portuguesa nas suas políticas de colonização (ANAYA, 2004; CUNHA, 1992). Entretanto, uma vez declarados inaptos para administrar suas terras, após seria ainda preciso determinar qual o vínculo entre os índios e o poder soberano. Escravos, servos ou sem qualquer vínculo?

Bartolomé de las Casas (1474-1566) apresentou suas lições que ganharam notoriedade à época, afirmando que os índios teriam direitos inalienáveis em razão de sua condição de serem humanos (KÄLIN; KÜNZLI, 2009). Em consequências, seriam livres, mas não necessariamente sem vínculos. O papa Paulo III, na bula *Veritas ipsa* do século XVI, apoiou-se na ideia da bondade natural dos indígenas e declarou que eles eram verdadeiros homens e não bestas de carga, em consequência, deveriam acudir ao chamado de Cristo ao invés de serem submetidos à escravidão (FRANCO, 2000).

Nesta linha de raciocínio, Francisco de Vitoria defendeu o reconhecimento de racionalidade nos índios, o que impedia a escravização. De acordo com Vitoria, a existência de razão humana indicava a existência de direitos, inclusive de liberdade e de propriedade sobre suas terras (esse direito transferido à Coroa ao ser declarada a

⁹ O livro *Leviatã* apresenta-se como um livro em defesa do absolutismo dos monarcas e, inclusive, na perpetuação do colonialismo (MASCARO, 2010; MOLONEY, 2011). A solução dada para o fim do estado anárquico da natureza seria o absolutismo do príncipe europeu sobre os povos em estado de natureza, como por exemplo, sobre os povos indígenas. Ao apresentar o Estado como o leviatã, Hobbes estava difundindo com um só exemplo quatro efeitos: a) a superioridade do monarca; b) a superioridade de Deus; c) a monstruosidade dos índios; d) o combate dos índios através da bíblia. Mais uma vez, a ideia de que evangelizar equivaleria a sedimentar o poder soberano. O trocadilho feito pelo pensador que comparou o Estado ao Leviatã buscava tanto substituir a mitologia do poder por um conceito racional típico da época, como declarar que o poder do monarca era o poder supremo na terra.

inaptidão indígena para a administração das suas terras). Vitoria chega a declarar que os indígenas tinham alguns comportamentos semelhantes aos povos “civilizados”. Os índios eram seres humanos semelhantes aos europeus. Assim, as diferenças eram culturais e não de espécies. Vitoria ainda declara que, em virtude de terem razão, os índios poderiam ser evangelizados, isto é, tratados como súditos do monarca (D’OCA, 2014; VITORIA, 1975).

A tentativa de evangelização não tinha um viés apenas de salvação divina. Como já foi mencionado, o modelo político era dualista, ou seja, voltava-se ao poder secular e ao poder espiritual. Evangelizar significava também reafirmar e reatualizar o poder soberano, já que uma ideia de soberania era indissociável da religião católica.

A disciplina dos povos indígenas através da evangelização é o passo inicial para a dominação. A gênese de um poder disciplinar na América. O domínio sobre o corpo mediante a violência ou a marca já não se apresentava como a única estratégia eficaz para dominação, pois o medo não seria capaz de conseguir a conversão. Sem conversão cristã, não haveria súditos do poder soberano dualista. Em consequência, sendo o ato de fé algo sobrenatural, tornava-se necessário ser livre por essência. Para tanto, a educação cristã mostrava-se fundamental.

Com os ensinamentos das academias espanholas, a mudança na atuação do domínio foi imediata e radical por parte da Espanha, a qual inclusive eliminou seu conceito de “conquista”, inclusive toda a carga de violência, para dar lugar ao conceito de “pacificação”. Nessa nova política de “pacificação”, a Espanha transferiu parte de sua elite para o novo mundo e fundou diversas universidades (D’OCA, 2014).

À época, parte das elites era formada por religiosos, como os jesuítas e os dominicanos (D’OCA, 2014). Na colônia portuguesa, os jesuítas iniciaram missões de evangelização, o que comprova que Portugal estava à par dos debates jurídicos.

No território onde atualmente se encontra o Brasil, os jesuítas não queriam apenas o batismo, mas também uma total conversão. Isso porque o simples batismo era perigoso, já que os índios poderiam voltar a praticar suas práticas “pagãs” depois da cerimônia (POMPA, 2002). Assim, os padres criaram os “aldeamentos”, aliados ao poder português. Os aldeamentos eram locais destinados para a adaptação dos índios às condições de conversão. Inicialmente, buscava-se a “civilização” e, após, a fé cristã (CUNHA, 1992; POMPA, 2002).

Na percepção jesuíta, o aldeamento servia para um ideal de salvação. As aldeias eram as “cidadelas de Deus”, o lugar para a educação do corpo e da alma, o lugar para gerir utilidades, a fim de “exorcizar” os perigos. Era indispensável um lugar fechado, onde pudesse localizar os índios que se enquadrassem no perfil de cristão, os quais seriam disciplinados e fiscalizados (POMPA, 2002).

Na perspectiva do colono, o aldeamento permitia o contato com a cultura português, já que as aldeias estavam próximas das cidades. Porém, há uma distância segura das cidades dos colonos. Essa aproximação facilitaria a “civilização” (CUNHA, 1992).

No interior das aldeias, havia o controle das atividades pelos jesuítas, bem como a composição de forças entre os povos indígenas para a mão-de-obra do local de modo que os índios fossem se tornando agricultores ou pecuaristas sedentários. A aldeia também era o local de disseminação da nova cultura. Para a constituição das aldeias, era necessária uma boa arte de distribuição, pois povos inimigos não seriam aldeados na mesma localidade, o que dificultaria o trabalho dos missionários (CUNHA, 1992; POMPA, 2002; RUIZ, 2002).

O aldeamento dos índios constituía-se pelos “descimentos”, o que se refere à transferência de povos de seu lugar de origem para uma aldeia criada pelos padres jesuítas, ou seja, os índios “desciam” de suas terras até uma terra determinada onde se encontrava a aldeia. Para tanto, era preciso convencer os índios de que a vida nas aldeias era boa, até porque não se permitia a escravidão indígena pelos motivos que foram apresentados anteriormente. Desta forma, a evangelização deveria ser pacífica e voluntária. Afirma que Cunha que “tal ‘convencimento’ inclui a celebração de pactos em que se garante aos índios a liberdade nas aldeias, a posse de suas terras, os bons tratos e o trabalho assalariado para os moradores e para a Coroa” (1992, p. 118).

Ocorre que a “liberdade” prometida equivalia ao conceito de liberdade nos moldes da sociedade capitalista europeia em ascensão, a posse das terras reafirmava os institutos jurídicos portugueses e os bons tratos condizia com a moral cristã. Pelo que se observa, a aldeia era um processo disciplinar de aplicação do poder.

Virtualmente, os povos indígenas possuíam direitos assegurados, pois os direitos eram apenas reconhecidos para aqueles que fossem apoiadores dos colonos e de seus ideias e políticas, bem como aos dispostos a viver utilizando-se os costumes

ocidentais. Por outro lado, os colonos encontravam grupos resistentes ao projeto dos monarcas europeus. A noção de uma “guerra justa” foi a justificativa retórica formulada pelos portugueses e espanhóis para conquistar os índios resistentes à colonização (CUNHA, 1992).

Francisco de Vitoria é conhecido como um dos mais importantes teóricos da “justa guerra” pela qual ele justificou o domínio europeu e o uso da guerra (ANAYA, 2004). Como dito, a recusa da existência de uma organização política indígena – um estado indígena – foi a estratégia capaz à vinculação dos índios como súditos dos príncipes europeus. Todavia, os povos indígenas que não aceitassem fazer parte dos descimentos e resistissem ao poder dos colonos eram tidos como inimigos do estado. A guerra travada contra os povos indígenas resistentes era interpretada como “justa” sob o argumento de que esses índios seriam contrários ao seu estado soberano, ou seja, ao estado que deveriam fazer parte. Em fato, a “justa guerra” seria a sanção para as injúrias sofridas pelo estado. Os prisioneiros da guerra seriam tidos por escravos (ANAYA, 2004; CUNHA, 1992; FERRAJOLI, 2002; VITORIA, 1975).

Os índios eram divididos em aliados e aldeados por um lado e inimigos ou hostis por outro. Aos aliados dos quais muitos passavam a morar nas aldeias, eram-lhes garantidos o domínio de suas terras nas aldeias e a liberdade. Aos inimigos, a escravidão seria o seu destino, em nome de uma “guerra justa” por serem adeptos a “hostilidades” e contrários à conversão (CUNHA, 1992).

Teoricamente, a escravização serviria para a submissão forçada do índio à Coroa. Através dela, obrigava-se aos índios o aprendizado dos costumes ocidentais. Na teoria, a guerra era tida como a última hipótese. Na prática, alguns colonos partiam imediatamente para a guerra (CUNHA, 1992). A “guerra justa” serviu como princípio norteador para consolidar o extermínio de povos indígenas que não se encaixassem no conceito de aliado.

A liberdade do índio era entendida como o foco principal da história colonial. Neste período, Portugal exibia legislações que ora se adequavam aos interesses dos colonos, que pretendiam escravizar os indígenas, ora, aos interesses dos missionários jesuítas, que buscavam catequizá-los (MELLATI, 2007).

Enquanto os missionários jesuítas defendiam a liberdade dos índios com o discurso religioso e moral, eles recebiam duras críticas por parte dos colonos que os

acusavam de querer o monopólio e total controle da mão-de-obra dos índios. Ocorre que, sendo a guerra justa a única possibilidade de escravização lícita e considerando ainda a necessidade de mão-de-obra nos vastos terrenos americanos, havia interesse dos colonos pela escravização dos índios. Com o tempo, a adulteração de fatos pelos dos colonos para forjar a justiça da guerra fizeram com que fossem sendo publicadas leis que limitassem as possibilidades de guerras contra os índios no intuito de diminuir as suas ocorrências (CUNHA, 1992).

Na colônia portuguesa, o discurso do reino português voltava-se a afirmar que os índios eram livres. Todos eram súditos do rei e deveriam ser tratados tais quais os habitantes da Europa. Várias leis reconheceram essa liberdade, baseada no direito natural. Por exemplo, as Lei de 1609, 1680 e 1755. Essas leis foram publicadas no intuito de eliminar os injustos cativos contra os índios. No entanto, a teoria da “guerra justa” permanecia presente nas legislações (CUNHA, 1992; PORTUGAL, 1755).

Tida em conjunto, a legislação colonial indigenista portuguesa pode parecer contraditória e oscilante por ora tornar livres os índios e ora decretar a guerra. Porém, o termo “índio” refere-se a diversos povos, sendo que cada povo necessitou de regras específicas a depender de suas características. A declaração de liberdade dos índios ou o decreto de guerra contra eles deve ser vista a partir das peculiaridades de cada povo. Assim, há uma lógica interna na feitura das regras (CUNHA, 1992).

A Lei de 30 de julho de 1609 é conhecida como a primeira das três grandes leis de liberdade. Após algumas décadas do início da colonização, muitos índios eram escravizados em nome da “guerra justa” que, por muitas vezes, era forjada. Em razão disso, o rei de Portugal declarou, na mencionada Lei de 1609, que os índios eram, por direito, livres e não poderiam ser escravizados. O rei chegou a determinar a imediata liberdade dos prisioneiros (CUNHA, 1992; PORTUGAL, 1755).

Ocorre que a ordem monárquica não se baseou em prol dos interesses dos índios, mas, em maior parte, no interesse da manutenção da “civilização” dos súditos do novo mundo. Tidos como bárbaros, sua civilização era necessária para afirmar uma soberania portuguesa sobre eles de modo que se pudesse cobrar impostos e manter a disciplina. De igual forma, o monarca estava bastante preocupado com a evasão de índios das aldeias. Esse comportamento impedia que os missionários afirmassem que

os aldeamentos possuíam melhores condições que os sertões onde viviam os índios originalmente.

A manipulação de fatos por alguns colonos para declarar uma guerra justa, a escravidão dos prisioneiros das guerras e a evasão indígena das aldeias não seriam bons exemplos para convencimento. Eram mais escândalos do que incentivo.

Entretanto, a declaração de liberdade de todos os índios pela Lei de 1609 não excluiu a aplicação de guerras contra eles, quando necessária. Em 1611, guerras já eram novamente travadas (CUNHA, 1992). Em 1655, o cativo foi regulamentado por lei régia. Em fato, o cativo era exceção à liberdade, direito natural dos índios.

O cativo só poderia ocorrer em quatro hipóteses: a) ao ser o índio tomado em guerra justa; b) diante do impedimento da pregação do evangelho; c) na ocorrência do regaste, isto é, quando houvesse o resgate do índio prisioneiro de tribos canibais; d) ao ser o índio vendido por outros índios que o houvessem tomado durante a guerra justa (PORTUGAL, 1755).

Em 1680, foi publicada a segunda das três grandes leis de liberdade. Dom José revogou todas as leis que fossem contrárias à liberdade dos índios, incluindo a Lei de 1655 que regulava o cativo. Conforme o rei: “Ordeno o mando que daqui em diante se não para capturar indio algum do dito estado em nenhum cazo, nem ainda nos executados nas ditas Leys que hey por derogadas [sic]” (PORTUGAL, 1755). A liberdade dos índios, declara o rei, decorre do direito natural e positivo. Assim, àqueles que desrespeitassem a lei régia deveriam ser presos e encaminhados à Portugal para serem punidos como melhor parecesse ao monarca.

Apesar de todo o esforço, a guerra contra os índios “bárbaros” não deixou de existir. As relações sociais na colônia não permitiam a vida sem a escravidão dos índios. A escravidão e mão-de-obra indígena são temas que repercutiram por todo o período colonial brasileiro. Sem o índio, tornava-se inviável uma colonização, pois dele provinha a mão-de-obra para cultivar a terra e o contingente para defender a colônia dos inimigos tanto europeus, quanto indígenas (CUNHA, 1992).

Em 6 de junho de 1755, com a publicação da última das três grandes leis de liberdade, Dom José apresentou um breve contexto social antes de apresentar sua ordem. O rei havia determinado consultar as verdadeiras causas que possibilitaram e multiplicaram a “civilização” dos índios, “desterrando-se delles a barbaridade, co [sic]

gentilismo” (PORTUGAL, 1755, p. 1). O rei quis também compreender as causas que inclusive possibilitarem a propagação da doutrina cristã.

Importante lembrar novamente que o poder soberano e a cristandade eram parte de um mesmo poder. A evangelização possibilitava a disciplina do corpo para o amoldamento do ser. Ela permitia ao poder ser onipresente de modo que ele estivesse em todos os lugares.

Segundo o rei Dom José, inicialmente os índios “desciam” dos sertões para as aldeias aos vários, mas, em lugar de

[...] se propagarem e prosperarem nellas de sorte, [...] se tem visto muito diversamente, que havendo descido muitos milhões de índios se forao sempre extinguindo de modo que he pequeno o numero de povoações e dos moradores delas, vivendo ainda esses poucos em tão grande miséria [...] [sic] (PORTUGAL, 1755, p. 1).

Em consequência, o rei acrescenta que esta condição não seria estímulo a outros índios “bárbaros”. Na verdade, impedia que estes se “internassem” nas aldeias, o que geraria prejuízo para sua “salvação” e para o Estado. A causa de tudo isso viria da escravidão, das manipulações dos colonos sobre as justiças das guerras e da má administração das aldeias por parte dos europeus. Por outro lado, a causa que veio a possibilitar a “civilização” era a liberdade dos índios. A manutenção da liberdade seria mais proveitosa ao Estado do que a escravidão dos índios, pois, uma vez garantindo a liberdade, os índios poderiam servir ao Estado (PORTUGAL, 1755).

Em face disso, o rei declarou:

Sou servido, como o Parecer das mesmas pessoas, e Ministro, derogar e annular, como por esta derrogo, e annulo as Leys, Regimentos, Resoluções e Ordens, que desde o descobrimento das sobre ditas capitâneas do Grão Pará, e Maranhão até presente dia permitiram ainda em certos cazos particulares a escravidão dos referidos índios [...] [sic] (PORTUGAL, 1755, p. 6).

A revogação de todas as leis desde o descobrimento capazes de escravizar os índios não foi suficiente para eliminar as guerras e as hostilidades. Tanto é que a mesma Lei de 1755 determinou a repartição terras para a fundação de aldeamentos. Os índios que aceitassem viver nas aldeias deveriam ter a legítima posse das terras,

mas aos que se negassem deveriam ser castigados com toda a severidade, “o pronto castigo que requer a gravidade da matéria” (PORTUGAL, 1755, p. 15), pois estariam “abusando da sua imbecilidade” por querer viver “nas trevas da ignorância”, já que o intento do rei era “legítimo”, por quer disseminar o evangelho àqueles “pagãos”. Por fim, determina Dom José: “Hey porbem que nelles sejam aldeados na sobredita forma; levantadas Igrejas, e convocados Missionarios, que instruem os ditos Indios na Fé, e se conservem nella” (PORTUGAL, 1755, p. 12-13).

Através da instituição de aldeias e do trabalho missionário, era possível a reestruturação das comunidades indígenas. Os grupos dispersos não possibilitavam o controle e dominação do corpo. Sua concentração em lugares específicos permitia a reordenação em multiplicidades ordenadas e úteis. Os missionários reorganizavam o meio social, criando desigualdades e os desequilíbrios ao sistematizar os índios de acordo com o interesse do soberano. Nas aldeias, formulava-se a “civilização”, como também a fiscalização. Nelas, não eram criados apenas cristãos, mas súditos, já que adequava os índios numa estrutura funcional e hierárquica tipicamente europeia. Isso beneficiava o poder soberano do monarca e acentuava o processo de territorialização, haja vista que “a política de aldear os índios tinha por objetivo, na prática, transformá-los em uma força de trabalho habilitada e espoliá-los de grandes extensões de terras” (OLIVEIRA; FREIRE, 2006, p. 74).

O trabalho dos jesuítas no Brasil durou por dois séculos. No entanto, com os reflexos do ideário liberal iluministas e com a expansão do capitalismo, o processo de territorialização encontrou novos fundamentos durante o século XVIII e XIX.

O liberalismo e a concepção de cidadania europeia eram indissociáveis da expansão do capitalismo. Para viver na liberdade plena, seria necessária uma vida na sociedade capitalista. Esse era o modelo de cidadania sistematizado na Europa e que foi difundido pelo ocidente. Deste modo, os estados ocidentais passaram a encaixar os indivíduos dentro desse modelo de cidadania na tentativa de criar uma sociedade homogênea (SILVEIRA, 2006).

Sob a influência de ideais iluministas adaptados a um regime absolutista português (regime de despotismo esclarecido), Sebastião José de Carvalho e Melo, o Marquês de Pombal, acreditava os índios estariam sendo mal instruídos pelos jesuítas e necessitariam de uma melhor educação voltada aos interesses de Portugal. Assim,

num curto período que durou de 7 de junho de 1755 até 3 de maio de 1757, os índios estiveram livres da disciplina dos jesuítas e livres de tutela (CUNHA, 1992; MELLATI, 2007).

Marquês de Pombal, primeiro ministro do rei D. João I, reformou o modelo colonizador no século XVIII. Neste sentido, produziu alterações no aparelho estatal e administrativo português e colonial, tanto da América, como das colônias asiáticas e africanas, buscando o aperfeiçoamento dos serviços e maior controle dos índios. Além disso, o primeiro ministro ainda implantou uma política de laicização estatal, retirando a tutela dos jesuítas sobre os índios. À época, recaía aos jesuítas algumas acusações, entre elas, dizia-se que a ordem religiosa seria uma ameaça à segurança estatal por constituir-se numa espécie de entidade que seria um estado paralelo dentro do estado português (OLIVEIRA; FREIRE, 2006).

No lugar da tutela missionária, foi criado o diretório dos Índios por decreto real. Consoante referido decreto, os “principais”¹⁰ deveriam governar as suas aldeias, porém, em virtude de uma inaptidão, má instrução, rusticidade e ignorância dos povos indígenas, o governo das povoações indígenas recaía aos diretores desses diretórios até os índios apresentassem capacidade para se autogovernarem (CUNHA, 1992).

Originalmente, o referido diretório foi criado em 1757 pelo governador do Grão-Pará e Maranhão aos índios dessas capitanias, sendo o diretório estendido para todo a colônia brasileira por decreto real em 1758, tendo alterado a configuração e a administração das comunidades indígenas, reorganizando as aldeias.

No ano de 1759, o Marquês de Pombal determinou a expulsão de centenas de jesuítas do Brasil, considerando-os com inimigos dos interesses da Coroa. Com a expulsão dos missionários, a cristianização ficou a cargo do prelado da diocese com o apoio dos diretores através de escolas públicas presentes nas aldeias. Nas escolas era ensinada e utilizada a língua portuguesa, bem como ensinados ofícios domésticos para a subsistência, além do incentivo para a prática do comércio e da agricultura, a fim de ensinar a produtividade e o comércio no âmbito capitalista.

‘Índios civilizados’ não mais deveriam ser chamados de ‘negros’ (‘negros da terra’), mas sim ganhar sobrenomes como em Portugal.

¹⁰ A designação dada aos líderes indígenas à época.

As famílias viveriam separadas, em casas próprias, os índios vestidos e sem o vício do alcoolismo. [...] Os índios eram repartidos entre as necessidades das povoações e dos moradores. Havia uma listagem indicando aqueles capazes de trabalho com valores de salários, preços e pagamentos realizados. Do salário recebido, uma parte os índios entregavam ao diretor da povoação (OLIVEIRA; FREIRE, 2006, p. 72).

Desta forma, pode-se observar que, apesar da exclusão da tutela indígena pelos missionários, o que poderia resultar o pensamento de possível emancipação, o domínio colonial ainda se encontrava presente no modelo colonizador do diretório dos índios.

Em 1798, o diretório dos índios foi extinto e a administração do diretor sobre as aldeias deixou de ser reconhecida legalmente, mas, na prática, ela continuou a ser aplicada mesmo não havendo previsão legal (CUNHA, 1992).

A partir de 1798, a emancipação de algumas comunidades passou a ser possível juridicamente através de uma Carta Régia de d. Maria I, sujeitando os povos emancipados à tutela similar à dos órfãos, em razão do entendimento que esses povos já haviam sido assimilados aos costumes ocidentais, mas, mesmo assim, eles seriam incapacitados de administrar seus bens em razão de sua condição indígena (CUNHA, 1992). A escravidão já não era vista como o método de “tratamento” e a “guerra justa” passou a ser substituída por algumas políticas integracionistas estatais de assimilação dos povos.

A expulsão dos jesuítas e a emancipação dos índios, por mais que pareçam melhorias na sua situação, ainda assim se constituem como técnicas de dominação. A emancipação apenas cristalizou institutos jurídicos europeus e reconfigurou o poder disciplinar. Por conseguinte, a racionalidade europeia continuou afetando os índios de modo que, mesmo emancipados, ainda assim estavam sujeitos à tutela estatal.

O liberalismo europeu e os reflexos da Revolução Francesa acomodaram e fundamentaram novas técnicas de disciplinas e dominação na legislação colônia e republicana, o que continuou a gerar a territorialização dos índios a partir dessa nova visão liberal. Uma dominação do território indígena no final do século XVIII até o século XX seguiu uma interpretação das terras como uma *commodity*, adquirindo um valor de mercado (WANDSCHEER; REIS, 2013). Nesse sentido, foi publicada a Lei nº 601,

de 1850, conhecida como Lei de Terras, a qual passou a considerar a terra como um bem mercantil de elevado valor monetário.

Dá-se o início ao funcionamento global de uma “sociedade normalizadora” (FOUCAULT, 2007), que tem como modelo o capitalismo e suas *commodities* de modo que a cidadania se concretiza com a vida uniforme capitalista (SILVEIRA, 2006).

Ao tornar-se independente, o Brasil adotou a sua primeira Constituição em 1824, ignorando a existência dos indígenas em seu território, estabelecendo apenas que as assembleias provinciais fossem competentes para promover a catequização e agrupamento dos índios. Além de não reconhecer uma diversidade étnico-cultural do país, o texto constitucional utilizou-se da ideia de que a sociedade seria homogênea (FUNAI, 2017).

O ato adicional de 1834 que realizou algumas alterações na Constituição de 1824, através da Lei nº 16 de 12 de agosto de 1834, assim dispôs em seu art. 11, § 5º:

Também compete às Assembléas Legislativas Provinciaes: [...] Promover, cumulativamente com a Assembléa e o Governo Geraes, a organização da estatística da Provincia, a catechese, a civilização dos indigenas e o estabelecimento das colonias [sic]. (BRASIL, 1824, grifo nosso)

Ademais, o papel da educação mostrava-se à época como fonte importante de conhecimento e de mudança do mundo. Assim, buscava-se levar o esclarecimento ao povo através da educação dos direitos liberais. Seguindo esta linha, o retorno dos missionários do Brasil mostrou-se inevitável. Em 1843, o governo do Brasil autorizou a vinda de missionários capuchinhos e, em decreto de 1845, regulamentou a instrução cívica e religiosa das comunidades indígenas (MELLATI, 2007).

Se no período colonial, os jesuítas foram os responsáveis por grande parte da catequização, no período imperial os capuchinhos tomaram esse lugar e não se concebia uma forma de tratar com os indígenas senão através do trabalho missionário civilizatório de catequese (MELLATI, 2007).

Com a proclamação da república, o estado brasileiro adotou a constituição que proibiu que o governo promovesse subvenção oficial ou mantivesse relações de dependência ou aliança com algum culto ou igreja (BRASIL, 1891). Tornando-se laico,

o Brasil deixou de promover o trabalho dos missionários, responsáveis por converter os índios ao cristianismo, mas não criou qualquer obstáculo para esses missionários católicos que já se encontravam no país. Por sua vez, com o a Igreja Católica deixou de ser a religião oficial, o serviço missionário protestante foi mais facilitado (MELLATI, 2007).

Com exceção da Constituição de 1891, que não mencionou expressamente sobre povos indígenas, todas as Constituições brasileiras anteriores à de 1988 foram responsáveis pela política de integração dos povos indígenas, acentuando o processo homogeneização da sociedade.

No início do século XX, seguindo o preceito republicano de afastar a igreja das relações estatais, a tutela dos índios passou a ser responsabilidade do estado e a política indigenista brasileira manteve o modelo de “formas de administração colonial empregadas desde os tempos dos missionários jesuítas” (OLIVEIRA; FREIRE, 2006, p. 112).

O Serviço de Proteção aos Índios (SPI) foi criado pelo Decreto nº 8.072, de 20 de junho de 1910, dando origem à primeira agência leiga o estado brasileiro voltada à gerência das comunidades indígenas que respeitasse parcialmente o direito de os índios viverem de acordo com suas tradições (MELLATI, 2007).

A regulamentação do SPI voltava-se à ideia de transitoriedade dos índios, os quais deveriam ser submetidos à transformação em trabalhadores nacionais ou em pequenos produtores rurais. Dessa forma, a política do SPI tinha uma perspectiva de homogeneização dos povos indígenas e os processos pedagógicos para atingir essa finalidade davam-se nos postos indígenas, onde era oferecido o aprendizado escolar formal em escolas ou, até mesmo, através de oficinas mecânicas, onde se ensinavam atividades em casas de farinha, engenhos de canas, etc. Através das políticas do SPI, buscava-se criar uma reserva de mão-de-obra nacional (OLIVEIRA; FREIRE, 2006).

Neste ponto, surgia o “paradoxo da tutela”, pois o tutor, neste caso o Estado, deveria proteger os povos indígenas da sociedade envolvente, mas ao mesmo tempo defendia os interesses dessa sociedade. A ambiguidade da tutela indígena mostra a dimensão dualista humanitária-dominadora, pois a tutela seguiria obrigações éticas e legais concernentes ao respeito dos povos indígenas, mas também continuaria sendo um instrumento de dominação.

Ao ser fundada, a Fundação Nacional do Índio (FUNAI) foi organizada em forma semelhante ao Serviço de Proteção aos Índios, mantendo inclusiva a dualidade da tutela na medida em que deveria respeitar os povos indígenas, como também sua aculturação, visando a progressiva integração indígena à sociedade nacional. Apenas com a Constituição de 1988, houve a alteração dessa política indigenista (OLIVEIRA; FREIRE, 2006).

3.2 O contexto histórico da dominação do território da capitania do Ceará e da resistência Pitaguary

A dominação e exploração fundiária do território que hoje corresponde ao estado de Ceará esteve inserida no mesmo contexto geral da colonização, tendo em vista a adoção de uma mesma política colonizadora para toda a colônia brasileira. No entanto, a exploração do Ceará apresentou algumas peculiaridades.

Em fato, não houve uma política fundiária específica voltada para a colônia brasileira. Ao invés disso, algumas leis portuguesas já existentes passaram a regular a colonização dos vastos territórios de modo que a estrutura agrária da colônia refletia o sistema jurídico português (ROCHA *et al.*, 2015). Nesse sistema jurídico, as terras americanas foram incorporadas ao patrimônio da Coroa “por direito da conquista” e por força de alguns tratados internacionais, o Tratado de Alcaçovas (1479) e Tratado de Tordesilhas (1494).

Assim, os territórios indígenas passaram a ser públicos pertencentes ao rei e, em consequência, apenas o rei poderia permitir o acesso e/ou a exploração desses territórios.

Na busca de efetivar a colonização brasileira, o rei português Dom João III organizou uma expedição exploratória no ano de 1530, comandada por Martim Afonso de Sousa. No entanto, a situação financeira do tesouro real português à época não permitia a colonização das terras americanas com os recursos próprios da Coroa de Portugal. Assim, a exploração e o povoamento das terras passaram a ser conferidas a particulares, sendo adaptadas à colônia o regime de sesmarias que já existiam em Portugal desde o século XIV. Originalmente, esse regime foi aprovado em 23 de junho

de 1375 pelo rei D. Fernando I e tinha como objetivo ao aproveitamento total das terras do reino, considerando as necessidades portuguesas (JAHNEL, 2017).

Durante a segunda metade do século XIV, as terras em Portugal estavam em grande parte abandonadas ou incultas. Além disso, o país passava por uma grave crise de abastecimento alimentar devido às guerras e ao êxodo rural. Desta forma, a Lei de Sesmarias de 23 de junho de 1375 buscou limitar a propriedade sobre as terras a fim de incentivar o cultivo. O rei D. Fernando I ordenou que todas as terras devessem ser cultivadas e, caso essa atividade não fosse obedecida, seja por falta de recursos ou por omissão, essas terras deveriam ser arrendadas para quem pudesse trabalhar nelas. Em último caso, não sendo realizado qualquer cultivo ou arrendamento, o reino de Portugal teria o direito de confiscar as terras e entregá-las a outros (ROCHA *et al.*, 2015; JAHNEL, 2017).

O beneficiário das terras deveria ter a capacidade de aproveitamento. Em consequência, esse regime beneficiava as pessoas que tinham riquezas para lavrar e cultivar as terras, pois um cultivo que trouxesse resultados eficazes necessitaria de mão-de-obra assalariada ou escrava, além de ferramentas (JAHNEL, 2017).

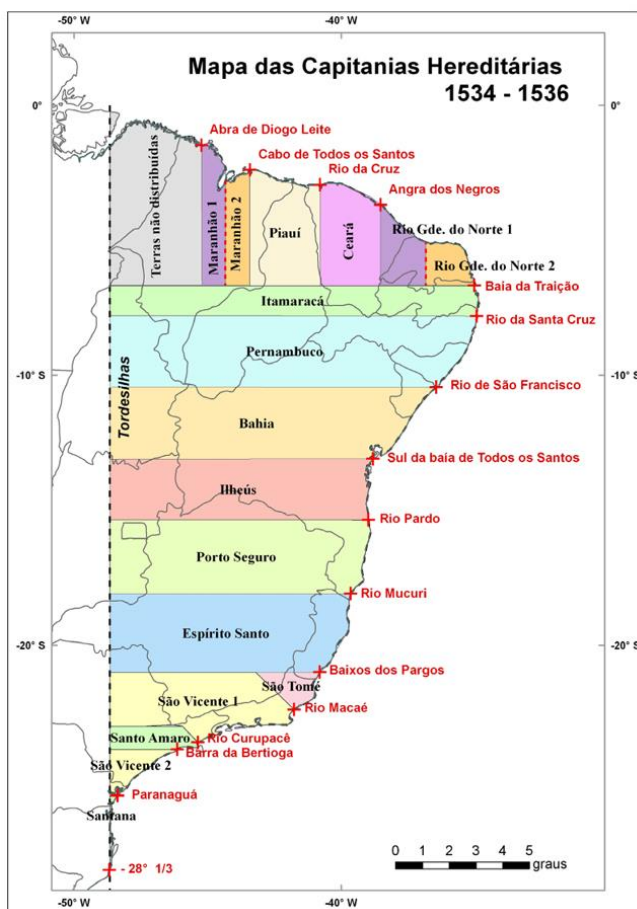
Essa política foi abrangida para as terras americanas pela Carta Foral de 06 de outubro de 1531, sendo concedidos poderes para Martim Afonso de Sousa para estabelecer núcleos de povoamento no litoral (ROCHA *et al.*, 2015). Posteriormente, em 1534, Dom João III decidiu introduzir também o regime de capitanias hereditárias na nova colônia americana, considerando o êxito obtido quando da sua utilização nas ilhas atlânticas de Madeira, Açores, Cabo Verde e São Tomé.

As capitanias consistiam em divisões do espaço geográfico em diferentes lotes a partir do litoral brasileiro até o seu sertão no limite da linha estabelecida no Tratado de Tordesilhas no ano de 1494. Cada lote seria doado para vassalos do rei português, os quais teriam apenas a posse das terras e estariam ainda obrigados a dedicar-se a povoá-las e protegê-las de invasores.

Ao lado (Figura 2), vê-se a representação dessas capitâneas, produzida por Jorge Pimentel Cintra (2013), em estudo que reconstruiu o mapa das capitâneas hereditárias a partir de documentos históricos.

Os donatários possuíam o título permanente de capitães e de governadores, com amplos poderes que incluíam: conceder sesmarias a quem lhe pedisse, desde que o peticionante fosse cristão; o monopólio da marinha, da moenda de água e de outros engenhos, cobrando o tributo sobre tais; o direito das barcas de passagem dos rios; tributos sobre peixes e frutos do mar pescados, sobre metais e pedras preciosas e sobre todos os produtos

Figura 2 – Capitâneas hereditárias



Fonte: Cintra, 2013.

da terra; a escravização dos índios em número ilimitado para seus serviços e navios; competência em matéria do crime e cível em alguns casos; nomear autoridades, bem como juízes e oficiais; e comando militar das vilas erigidas na capitania (JAHNEL, 2017; STUDART, 1938).

Pelo que se observa, os donatários das capitâneas não possuíam poderes apenas sobre a exploração do solo, mas eles também possuíam poderes políticos, de jurisdição e de governo. Como a propriedade das terras recaía à Coroa, os capitães teriam a posse inalienável de um lote indivisível que seria hereditário às gerações. A única forma de divisão cabível dentro da capitania seriam as sesmarias concedidas a terceiros cristãos. Por outro lado, se as terras das capitâneas não fossem exploradas, a doação caducaria.

Durante os anos de 1534 a 1536, as doações das capitâneas hereditárias foram realizadas por Cartas de Doação e os poderes do monarca sobre as terras eram especificados no Foral (regulamento dos poderes do rei sobre a capitania). De todas

as capitanias, as que mais prosperaram foram a de São Vicente e a de Pernambuco, nas quais a monocultura da cana-de-açúcar foi bem-sucedida.

Ocorre que o sucesso esperado pelo regime de capitanias hereditárias não foi obtido, principalmente devido à grande extensão do território e sua distância com a metrópole, o que gerava a ausência de coordenação entre os capitães. Além disso, os ataques indígenas, associados com uma falta de interesses de vários donatários e sobretudo à falta de recursos impediram o mesmo êxito obtido nas ilhas atlânticas.

À vista disto, o rei português elaborou em 1548 o Governo-Geral do Brasil, centralizando o poder na figura do governador-geral e subordinando as capitanias ao governador que iria coordenar e acelerar o processo de colonização do Brasil. Dessa forma, as primeiras entradas para desbravar o interior foram formadas (ALVES, 1953).

Dentro das capitanias, as sesmarias eram essenciais para a exploração e o povoamento das terras, devido à vastidão do território. As posses eram concedidas a particulares sem levar em consideração um limite específico mínimo ou máximo das terras, dando origem aos latifúndios. Até que, no final do século XVII, o limite máximo de concessão de sesmarias passou a ser regulado, mas sem impedir a consolidação dos latifúndios (ROCHA *et al.*, 2015). A concessão de sesmarias dava-se por cartas e datas, as quais possuíam cláusulas que, ao serem desrespeitadas, levariam à perda da sesmaria. Assim, o sesmeiro (como era chamado o titular da terra no Brasil) deveria cultivá-la no prazo estabelecido (em regra, cinco anos), senão a terra voltaria à Coroa para novos pedidos de concessão, conhecidos como prescrições (MAIA, 2009).

As terras não aproveitadas e que retornavam à Coroa para novos pedidos eram conhecidas como terras devolutas (ROCHA *et al.*, 2015). No caso de terras que os sesmeiros não tomavam posse efetiva, gerava-se a situação de absenteísmo, isto é, a ausência de posse (MAIA, 2009).

Toda a estrutura agrária colonial seguiu este regime de sesmarias até sua suspensão por D. Pedro I com a Resolução nº 76, de 17 de julho de 1822 (ROCHA *et al.*, 2015). Nesse ínterim, os territórios indígenas foram desconsiderados pela política agrária portuguesa que só se preocupava em ocupar e explorar as terras da colônia, seja através do cultivo ou da pecuária.

É nesse período que os aldeamentos e as guerras justas são realizados, a fim de obter mais espaço geográfico para os interesses do colonizador. Na verdade, existia uma violência institucionalizada contra os povos indígenas tidos como inimigos,

buscando expulsá-los de seus territórios. Quando aos índios aliados, intensificava-se o processo de territorialização nas aldeias.

A ocupação histórica da capitania do Ceará foi tardia em comparação com as demais localizadas na região, com a de Pernambuco e da Bahia. Um dos motivos era a desvantagem para a produção da cana-de-açúcar no Ceará em razão de suas condições climáticas. Já nessa época, o Ceará registrava um ciclo de secas e possuía o solo bastante estéril para os interesses de Portugal. Consequentemente, a capitania restou em abandono por algumas décadas, pois os portugueses não se interessavam numa região que não produzia a cana-de-açúcar (ALVES, 1953).

A atenção da Coroa voltava-se mais para a conquista do Maranhão e a contínua expulsão dos índios das regiões que compreendem os rios São Francisco e Paraíba (MAIA, 2009). Assim, durante o século XVI até o século XVII, o Ceará era um lugar de entreposto, ou seja, de passagem dos vaqueiros viajantes, até porque nunca foi efetivada a posse do donatário da capitania do Ceará, Antônio Cardoso de Barros. O Ceará era uma como uma simples referência para as embarcações que rumavam ao Maranhão, tido como mais importante para a metrópole. Além de servir como uma possessão para a Coroa para defender a capitania do Rio Grande, a qual estava sob ameaça dos franceses e povos indígenas (ALVES, 1953; MAIA, 2009).

Nem mesmo o aproveitamento do sal marinho para a indústria das carnes secas pôde ser desenvolvido no Ceará, pois a metrópole buscava o monopólio do sal, proibindo a fabricação das salinas na capitania (ALVES, 1953).

Até o século XVII, o Ceará esteve sob domínio dos povos indígenas locais. Uma ocupação portuguesa do Ceará teve início em 1603 com a expedição de Pero Coelho, o qual obteve do governador-geral do Brasil o título de capitão-mor e partiu da região onde está a Paraíba para desbravar e colonizar a capitania do Ceará. Pero Coelho dirigiu-se ao rio Jaguaribe, à barra de Camocim e à Serra de Ibiapaba, porém não obteve o êxito esperado (ALVES, 1953; FUNAI, 2000).

Diferentes povos indígenas viviam na capitania do Ceará, entre eles, pode-se encontrar no litoral cearense a existência dos Pitaguary, um dos povos da família linguística tupi-guarani que, nos séculos XVI e XVII, fixaram-se nessa região litorânea após sucessivas migrações procedentes das regiões que atualmente compreendem os estados da Paraíba, Pernambuco e Rio Grande do Norte (CETEM, 2016; FUNAI, 2000).

Como já mencionado, o estabelecimento de limites territoriais precisos não é da natureza dos povos indígenas. Originalmente, os Pitaguary viviam numa região muito mais abrangente do que a atual localizada no litoral cearense. Possivelmente, o termo Pitaguary seria uma corruptela de Potiguara, uma etnia que ocupava a região (PINHEIRO, 2018). Nesse sentido, a antropóloga Maria de Fátima Campelo Brito e a socióloga Joani Silvana Capiberibe de Lyra classificaram os Pitaguary como o grupo formado por descendentes dos Potiguara que habitavam a orla cearense durante o período da conquista, de acordo com o relatório de identificação e delimitação da terra indígena Pitaguary (FUNAI, 2000).

Desde o século XVII, o termo Pitaguary aparece em documentos oficiais, designando a localização de um lugar, compreendendo uma serra, um sítio ou um terreno. Em 1607 e 1608, os padres jesuítas Francisco Pinto e Luiz Figueira iniciaram a catequização dos povos indígenas encontrados na região do litoral cearense, tendo ainda fundado algumas aldeias com o auxílio de um chefe indígena tapuyo¹¹: as aldeias de Caucaia (Soure); de Porangaba (Arronches); de Paupina (Mecejana) e a aldeia de Pitaguari. Em tais aldeias, reuniram os povos indígenas encontrados na região, dando início ao processo de territorialização na capitania do Ceará (FUNAI, 2000).

Os índios Potiguara da região tiveram sua autonomia conservada até o ano de 1609, quando foi fundado o Forte Nossa Senhora do Amparo por Martins Soares Moreno, junto à barra do rio Ceará. Martins Soares Moreno também fora nomeado um capitão-mor para desbravar e colonizar a capitania cearense, tendo esse forte servido para a proteção da capitania e da região em razão da ameaça das invasões francesas e das resistências indígenas.

Nos documentos históricos da época, a resistência dos povos indígenas da região é relatada com ataques de inimigos perigosos. As fontes escritas relatam uma versão da história do colonizador e apresentavam informações preconceituosas com relação aos índios.

¹¹ Tapuyo é o termo colonial e jesuíta para designar um grupo indígena diverso da população tupi. No período colonial, os jesuítas classificaram os povos indígenas em dois grandes grupos: os tupi e os tapuias. Seguiu-se o critério que apreciava as semelhanças linguísticas e culturais entre os diversos povos americanos. O grupo tupi abrangia as populações que tinham idiomas e traços culturais com as mesmas características parecidas. Já o grupo tapuia incluía, geralmente, as populações que moravam no interior, ditos sertões à época, e apresentavam uma diversidade linguística e cultural acentuada. Os povos tapuias eram, geralmente, conhecidas como povos de “línguas travadas”, em razão da diferença entre os seus idiomas e os idiomas da família linguística tupi. No entanto, etimologicamente, o vocábulo tapuia é de origem tupi e servia para designar os inimigos dessas populações (CUNHA, 1992).

Com o Forte, as resistências indígenas foram reduzidas até o ano de 1631, quando o capitão-mor Martins Soares Moreno partiu para o Pernambuco para lutar na guerra contra os holandeses. A partir desse período, a resistência indígena iniciou-se com a aliança criada entre índios e holandeses contra o inimigo em comum, ou seja, os colonos portugueses. Entretanto, ao perceberem que estavam recebendo o mesmo tratamento que era ofertado pelos lusitanos, os índios puseram fim à aliança (FUNAI, 2000).

Com o fracasso da expedição de Pero Coelho e das demais expedições ao Ceará, os portugueses não conseguiam se fixar na região. Somente depois da retirada dos holandeses e o restabelecimento do poder português em 1654, é que os colonos começaram a instalar-se definitivamente no litoral cearense, o qual seria o ponto de partida para a ocupação e exploração do interior da capitania, principalmente quando os poucos colonos fugiram do ataque holandês para o interior com as suas famílias e o seu gado.

A ocupação dos portugueses foi lenta, mas efetiva. Assim, com o retorno dos colonizadores, muitos índios fugiram na região onde os portugueses estavam para refugiaram-se na Serra da Ibiapaba, enquanto outros continuaram ocupando algumas aldeias nas proximidades do fortim São Sebastião. No entanto, foi sugerida pela Igreja a reunião dos índios em um único local que não ficasse tão próximo do fortim. No ano de 1665, os Potiguara formavam um único grande aldeamento com o nome de Bom Jesus da Aldeia de Parangaba, inclusive com a doação pelo Rei de Portugal de uma légua de terra para o sustento dos moradores (FUNAI, 2000).

Depois de 1680, alguns grupos indígenas deixaram essa grande aldeia de Bom Jesus da Aldeia de Parangaba para constituírem novos núcleos de aldeamento chamados de Aldeia de São Sebastião de Paupina, Aldeia de Caucaia e a Aldeia Nova de Pitaguari, as quais já existiam no ano de 1694 (FUNAI, 2000).

No final do século XVII, deu-se início uma ocupação sistemática do Ceará pelos portugueses, principalmente com a implantação e desenvolvimento da pecuária, a qual era a atividade mais viável para explorar na região. Uma ocupação pecuária da região serviria para “a ‘desinfestação’ dos índios ‘bárbaros’, cujas hostilidades eram impedimentos concretos da efetiva economia nascente” (MAIA, 2009).

Aqui pode ser observada a peculiaridade na política colonizadora do Ceará. O regime de sesmarias objetivava a implantação e desenvolvimento da agropecuária nas capitanias hereditárias. A princípio, todavia, a dominação e a exploração fundiária

do Ceará resultaram primordialmente da pecuária. As concessões das sesmarias estavam fortemente ligadas a criação de gado. Durante o início do século XVIII, o interior do Ceará estava povoado de rebanhos de bovinos e equinos. Entre os anos de 1679 a 1824, as prescrições de concessões de sesmarias somavam a quantidade de 91% relacionadas à pecuária na região.

No início no século XVIII, fazendeiros baianos solicitavam as concessões das datas de sesmarias na capitania do Ceará para enviarem suas boiadas junto com seus vaqueiros. No entanto, tais fazendeiros sequer chegam a morar nessa capitania. Com o passar do tempo, alguns fazendeiros passaram a se estabelecer no Ceará, o que gerou a criação de núcleos populacionais (MAIA, 2009).

Lentamente, os núcleos populacionais no interior da capitania foram sendo constituídos devido à nova atividade pastoril e seus trabalhos conexos, o transporte e a manufatura relacionados ao gado e aos equinos. A Coroa portuguesa objetivava ter a confirmação de sua presença e poder no Ceará.

Infelizmente, durante a ocupação inicial das sesmarias, o conflito entre os povos indígenas locais foi intensificado em virtude do interesse colonial em expandir a pecuária na região. Vários índios foram expulsos de seus territórios e, junto com os vaqueiros e fazendeiros que se apossavam das sesmarias localizadas na região, deu-se início a um processo violento contra os índios. No final do século XVII, quando os portugueses consolidaram o seu poder no Ceará, e início do século XVIII, quando as solicitações de sesmarias para a pecuária começaram a se multiplicar, houve severo extermínio completo de povos indígenas na região.

O contexto histórico, como se viu, era de ocupação efetiva das sesmarias para criação extensiva de gado, início de um sistema administrativo, onde as câmaras amparavam a justificativa da violência e promoviam o extermínio completo de inúmeros grupos nativos, particularmente entre as últimas décadas do século XVII e as duas décadas do século seguinte (MAIA, 2009, p. 67-68).

Mesmo em uma condição de dominação e a inevitável presença do estado português em seus territórios, os índios apresentaram estratégias de garantir a posse de suas terras. Por conseguinte, utilizaram-se de leis portuguesas que se mostrassem menos desvantajosas aos seus interesses, solicitando a concessão de sesmarias. O uso de leis portuguesas em seu favor não significa que os povos indígenas passaram a aceitar o processo de territorialização. Pelo contrário, a atitude mostra-se como uma

luta pelo reconhecimento jurídico das terras indígenas. Portanto, buscavam que suas terras não fossem alvos de espólio de qualquer sesmeiro (OLIVEIRA; FREIRE, 2006).

Em novembro de 1700, um alvará permitia a concessão de sesmarias para as comunidades indígenas com, ao menos, cem casais. Entretanto, a concessão das sesmarias aos índios não era um reconhecimento dos territórios indígenas. O estado português tinha o interesse de disciplinar e fiscalizar os índios no interior do Ceará, já que, em sua maioria, a população da capitania do Ceará era composta por índios.

Assim, no intuito de “civilizar” povos indígenas e centralizar o seu poder, o português apenas concedia sesmarias aos povos que se enquadrassem no conceito de vassalo, ou seja, “civilizado”. A concessão de sesmarias no Ceará assegurava uma composição na relação rei-vassalo de modo que se consolidava a colonização.

Desta forma, as sesmarias possuíam uma dupla significação: aos índios, era um instrumento de segurança jurídica ao restante de suas terras já espoliadas; ao colonizador, uma forma de dominação e consolidação do poder.

Durante o início do século XVIII, com fundamento no alvará que permitia a concessão de sesmarias aos índios, os Potiguara do litoral cearense receberam, em seu favor, algumas sesmarias. Com base nesse alvará, foram concedidas terras aos índios de Parangaba em 1707. No dia 20 de abril de 1722, o capitão-mor do Ceará, Manuel Francez, concedeu uma sesmaria no pé da serra do Pitavary aos índios dessa região. O requerimento dos índios mencionava o seguinte:

Diz o principal da Aldeia Nova, e os mais índios da dita aldeia, que eles possuem a muitos anos umas terras donde tem suas bananeiras e plantam lavouras e como de presente têm notícia, há pessoas [que] lhe querem pedir ditas terras por eles Suplicantes não terem delas data, que são ao pé da serra do Pitavary, e as fraldas da dita serra, até topar com a data dos índios de Sapupára, e todas as mais terras que se acharem devolutas e desaproveitadas portanto (FUNAI, 2000).

No mesmo ano, foram concedidas terras na serra de Pacatuba aos índios de Paupina e, em 1723, os índios de Caucaia receberam uma área de três léguas de comprimento por uma de largura (FUNAI, 2000).

Observa-se a preocupação indígena em manter-se em suas terras, o que demonstra que os povos indígenas da região não permaneceram na “passividade” no processo de territorialização do sistema de sesmarias. Pelo contrário, procuraram os

mecanismos legais cabíveis para não continuarem sofrendo esbulho de suas terras, as quais poderiam ser concedidas a qualquer sesmeiro que as requeresse.

Vale salientar que a lei não reconhecia a figura do posseiro, apenas a figura do sesmeiro. A preocupação indígena mostrava-se idônea. Para complementar essa precária situação agrária, nesse período, as posses ilegítimas cresciam na colônia e as terras eram possuídas sem nenhum consentimento estatal, surgindo um costume contrário à lei de sesmarias (ROCHA *et al.*, 2015).

No início do século XIX, severas críticas às sesmarias eram levantadas em razão de elas terem dado origem aos latifúndios, o que gerava a necessidade de uma reorganização do sistema agrário colonial. Assim, através da Resolução nº 76, de 17 de julho de 1822, Dom Pedro de Orleans e Bragança (ainda não conhecido como Dom Pedro I por ter proclamando a independência brasileira 52 dias após essa resolução) suspendeu o sistema de sesmarias, dando início ao sistema de posse. Nesse sistema, o controle da terra dava-se com a ocupação da área e apenas em momento posterior legalizava-se a situação fundiária junto ao poder público (ROCHA *et al.*, 2015).

Nesse período, o decreto de 10 de setembro de 1832 incorporou as terras dos Pitaguary à freguesia de Mecejana, o que foi aprovado pela Lei nº 278, de 13 de dezembro de 1832. Por sua vez, mesmo encontrando-se num período de ausência de regulamentação fundiária, a Câmara local reconheceu a existência de terras indígenas na freguesia, aprovando a Lei nº 83, de 20 de setembro de 1837. A referida lei dispôs sobre o pagamento de tributos pelos proprietários de casas na vila de Mecejana, mas excetuou os índios desses tributos.

[...] o mesmo pagarão todos os proprietários de casas, que já tiverem ou houverem de edificar dentro da villa, a excepção das que pertencem aos índios, que ainda existirem, porque estes gozarão para sempre das regalias que lhes concedeu o extincto Directorio (FUNAI, 2000).

O período de ausência de regulamentação de aquisição de terras apenas se findou em 1854, quando foi regulamentada a Lei de Terras, ou seja, a Lei nº 601, de 18 de setembro de 1850. “Não se pode compreender a Lei de 1850, sem conhecer as transformações políticas e econômicas pelas quais passava o país” (JAHNEL, 2017, p. 109). A agricultura, em especial a cafeeira, tornou-se importante para a economia do Brasil e havia uma crescente necessidade de mão-de-obra para essa atividade. No entanto, desde a sua independência, o Brasil recebia uma forte pressão da Inglaterra

que condicionava o reconhecimento da independência brasileira à extinção do tráfico negreiro e da escravidão. Isso ocasionou uma nova política que buscasse substituir a mão-de-obra escrava das lavouras. Porém, atrair cidadãos brasileiros para as terras dos grandes fazendeiros parecia ser uma tarefa difícil, pois a imensidão geográfica do país associada a um sistema de posse que não criava obstáculos para a obtenção de terras, possibilitava ao trabalhador livre buscar sua própria terra para cultivar.

Por conseguinte, a maneira encontrada para obter trabalhadores livres para as grandes lavouras foi a obstaculizar a aquisição das terras, possibilitando que esses trabalhadores fossem forçados a procurar trabalho nas fazendas. A Lei de Terras deu início a um instrumento de dominação do trabalhador livre ao ter estabelecido que a compra seria o meio para adquirir terras devolutas. Desse modo, as terras tornaram-se mercadorias com um alto valor monetário, limitando sua aquisição às pessoas com capacidade financeira para comprá-las. Isso deu causa à concentração fundiária nas mãos de um grupo específico de pessoas (JAHNEL, 2017; ROCHA *et al.*, 2015).

Em consequência, os índios Pitaguary reagiram para garantir o domínio de suas terras de modo que, em 04 de setembro de 1854, compareceram na casa de um vigário chamado Pero Antunes de Alencar Rodovalho, localizada em Maranguape no Ceará, solicitando o registro de suas terras, o que foi realizado no mesmo dia (FUNAI, 2000).

A Lei de Terras de 1850 também mencionou que asseguraria a propriedade das cartas de sesmarias e concessões que não tivessem sido demarcadas, desde que houvesse efetivo cultivo e morada habitual para a regularização de terras (ROCHA *et al.*, 2015). Entretanto, sob o pretexto de serem desaproveitadas, várias áreas doadas aos índios no Ceará passaram a ser retiradas do poder indígena e apossadas para a posterior venda como terras devolutas (FUNAI, 2000).

Dentro da lógica da Lei de Terras, o governo da província cearense buscou retirar os índios de suas terras, inclusive afirmando o total desaparecimento dos índios do Ceará. Num relatório relativo ao resultado da gestão de 1862 e enviado em 09 de abril de 1863 para a Assembleia Legislativa Cearense, o presidente dessa província negou a existência de índios no território provincial, declarando o seguinte:

Já não existem aqui índios aldeados ou bravios. Das antigas tribos de Tabjaras, Cariris e Potiguaris, que habitavam a província, uma parte foi destruída, outra emigrou e o resto constituiu os aldeamentos da Serra da Ibiapaba, que os Jesuitas no principio do seculo passado

formaram em Villa Viçosa, S. Pedro de Ibiapina, e S. Benedicto com os índios chamados Camussis, Anacaz, Ararius e Acaracú, todos da grande família Tabajara. Com a extinção dos Jesuitas, que os governavam theocraticamente, decahiram esses aldeamentos, e já em 1818 informava um ouvidor ao governador Sampaio que os índios iam-se extinguindo na Ibiapaba, onde tinham aqueles religiosos um celebre hospício no lugar denominado Villa Viçosa, que com os outros acima indicados abrangem a comarca deste nome. E nelles que ainda hoje se encontram maior numero de descendentes das antigas raças; mas andam-se hoje misturados na massa geral da população (ANTUNES, 2012, p. 12).

Segundo o referido relatório, os índios haviam desaparecido em virtude da dizimação, migração e miscigenação. Não foi suficiente criar critérios de indianidade, mais que isso o documento nega a existência desses critérios (ANTUNES, 2012). Por sua vez, curiosamente, o mesmo relatório menciona que na gestão do ano de 1862 uma vultuosa quantia foi assumida para despesas com os índios, bem como declara que “até o fim do ano de 1862 legitimaram-se 145 posses incluindo-se neste número 123 para os índios e 03 aforamentos” (ANTUNES, 2012, p. 13).

Antunes (2012) narra que três fatores desencadearam essa afirmação do presidente da província. O primeiro estaria vinculado ao projeto ideológico e político imperial de construção de um estado nacional. O segundo diz respeito à necessidade de controlar e regularizar a situação agrária brasileira. Para tanto, havia sido aprovada a Lei de Terras em 1850. Por fim, o terceiro fator refere-se à situação econômica dessa província, a qual tinha sua economia voltada nessa época específica para a produção algodoeira. O algodão havia se tornado um dos principais produtos de exportação do Ceará, impulsionado pela crise dos Estados Unidos que era o líder mundial desse tipo de exportação, mas entre os anos de 1861 a 1865 estava sofrendo com a Guerra de Secessão.

As condições climáticas da região favoreciam o cultivo do algodão, já que não necessita de muita quantidade de água. A expansão da cotonicultura aumentou a concorrência de posse de terras no Ceará. Com o reaquecimento do mercado têxtil inglês, a Inglaterra buscou o cultivo de algodão na América Latina por ter uma mão-de-obra mais barata.

Neste sentido, o Ministério dos Negócios da Agricultura, Comércio e Obras Públicas havia encaminhado correspondência ao presidente da província cearense a fim de que este buscasse o progressivo aumento da cotonicultura, inclusive, se fosse o caso, persuadindo os agricultores a se aplicarem nesse cultivo. Portanto, as terras

transformaram-se em latifúndios, aumentando a procura por mais terras e resultando a negação dos índios na província (ANTUNES, 2012).

Em consequência, os índios começaram a ser ameaçados devido à invasão de estanhos em suas terras. Esse fato é narrado no ofício do Ministério do Império, o qual foi encaminhado ao presidente da província do Ceará em 04 de julho de 1863 e menciona sobre a invasão do terreno chamado Pitaguary (FUNAI, 2000).

Essas ameaças reforçaram as reivindicações indígenas de modo que, em 09 de outubro de 1863, conseguiram o registro de documento da posse coletiva das suas terras no mesmo ano em que foi negada a existência de índios no Ceará. Mesmo assim, as invasões das terras indígenas aumentaram, mas os índios permaneceram denunciados os abusos dos invasores, como pode ser lido em ofício da Secretaria do Governo da Província do Ceará dirigido ao Ministério dos Negócios da Agricultura, Comércio e Obras Públicas, narrando a adoção de repressão aos abusos cometidos contra os índios no terreno chamado Pitaguary (FUNAI, 2000).

No final do século XIX, o aumento da população da cidade de Maracanaú, resultante da produção de café, prejudicou a posse das terras indígenas. Em 1875, a construção de uma linha férrea pela Companhia Cearense Via Férrea Baturité veio a ocasionar a perda de parte das terras dos Pitaguary, tendo em vista que essa linha se localizada na Serra Pitaguary em direção à cidade de Fortaleza (FUNAI, 2000).

O início do século XX foi marcado pela invisibilidade indígena no Ceará. O chefe da Secretaria de Agricultura do Ceará tornou-se em uma espécie de autoridade máxima na região indígena. Posteriormente, foi substituído pelos representantes da Empresa de Pesquisa Agropecuária do Ceará, a qual foi sucedida pela Polícia Militar do Ceará. Foi apenas no início do século XXI que a Polícia Militar se retirou da área Pitaguary, após intensa mobilização dos moradores.

Por sua vez, no final da década de 1980, os Pitaguary voltaram a assumir sua identidade indígena perante a sociedade nacional, principalmente a partir de um estudo de identificação e delimitação da Terra Indígena Tapeba. No início dos anos de 1990, um pequeno grupo Pitaguary criou o Conselho Indígena Pitaguary (COIPY) com o intuito de pressionar a demarcação de suas terras. Devido ao crescimento do número de pessoas envolvidas, novos espaços de organização política foram criados, dando origem ao Conselho de Articulação Indígena Pitaguary (CAINPY), bem como ao Conselho Indígena Pitaguary de Monguba (COIPYM).

Além disso, a presença do povo indígena foi oficializada pela Lei Orgânica do Município de Maracanaú de 10 de abril de 1990, a qual declarou o absoluto respeito aos índios e/ou seus remanescentes (FUNAI, 2000). Em 1997, um grupo técnico da FUNAI foi enviado ao local para iniciar o estudo de identificação e delimitação da Terra Indígena Pitaguary.

4 O PROCESSO JUDICIAL Nº 2002.81.00.001593-7 E SUAS FRAGILIDADES

4.1 A demarcação da TI Pitaguary e o processo de exclusão da Fazenda Pouso Alegre

A partir da década de 1980, iniciou-se a formação do movimento indígena no estado do Ceará, o qual possibilitou a emergência de grupos étnicos indígenas no estado, após anos de invisibilidade desses grupos. A formação do movimento esteve ligada à mediação da igreja católica, mediante diferentes agentes pastorais e agentes missionários. A arquidiocese de Fortaleza trouxe os primeiros investimentos étnicos à região metropolitana de Fortaleza, começando a trabalhar com os Tapeba em 1984, através da Equipe de Apoio às Comunidades Rurais (EACR) (GONÇALVES, 2018).

Inicialmente a EACR voltou-se à população que morava nas imediações do Rio Ceará, independentemente de sua natureza indígena. Em seguida, deu-se início ao processo de mobilização Tapeba, tendo a arquidiocese promovido campanhas de conscientização sobre os direitos indígenas entre os membros do grupo.

Em 1986, os membros da EACR foram até Brasília e falaram pessoalmente com o então Ministro da Reforma e Desenvolvimento Agrários, Nelson Ribeiro, tendo informado ao ministro sobre a situação dos Tapeba e solicitado uma urgente atuação na regularização das terras indígenas. Também no ano de 1986, membros da equipe arquidiocesana procuraram o antropólogo João Pacheco de Oliveira, a fim de convidá-lo a realizar estudo sobre os Tapeba. O antropólogo veio a coordenar trabalhos que envolvia o processo de identificação indígena no Ceará, dando maior visibilidade para as comunidades da região. Em meio a esse contexto, os Pitaguary começaram a sua organização social e política objetivando sua etnogênese. “Por volta de 1988 e 1989, inicia-se o processo de articulação étnica Pitaguary, que começa, de fato, fora do que viria a ser seu território” (GONÇALVES, 2018, p. 99).

Neste período, o trabalho do seminarista Carlos Alencar Ratts foi essencial para a organização social e política Pitaguary. Foi o seminarista que encontrou a carta de sesmaria de 1722, responsável pela doação de terras para os índios da região, e o registro das terras de 1854, ambos documentos mencionados no capítulo anterior. Esses documentos tornaram-se elementos importantes para o início da etnogênese indígena Pitaguary, principalmente dentro do momento histórico favorável ao processo

de identificação indígena, proporcionado pelos novos direitos indígenas trazidos pela Constituição da República de 1988.

Outro personagem importante neste período foi Francisco Daniel de Araújo Lima, o primeiro cacique do povo Pitaguary. Ele empreendeu cerca de três viagens à Brasília a fim de buscar a regularização das terras indígenas, sendo que, “na terceira viagem, houve uma audiência com o então presidente da FUNAI que resultou no início do GT de identificação e delimitação do território Pitaguary em 1997” (GONÇALVES, 2018, p. 108).

O Grupo Técnico foi constituído pelas portarias do presidente da FUNAI nº 1093/PRES/97 de 24 de outubro de 1997, nº 1279/PRES/97 de 03 de dezembro de 1997 e nº 1335/PRES/97 de 17 de dezembro de 1997, publicadas no Diário Oficial da União, respectivamente, em 20 de outubro de 1997, 05 de dezembro de 1997 e 19 de dezembro de 1997. (BRASIL, 2016).

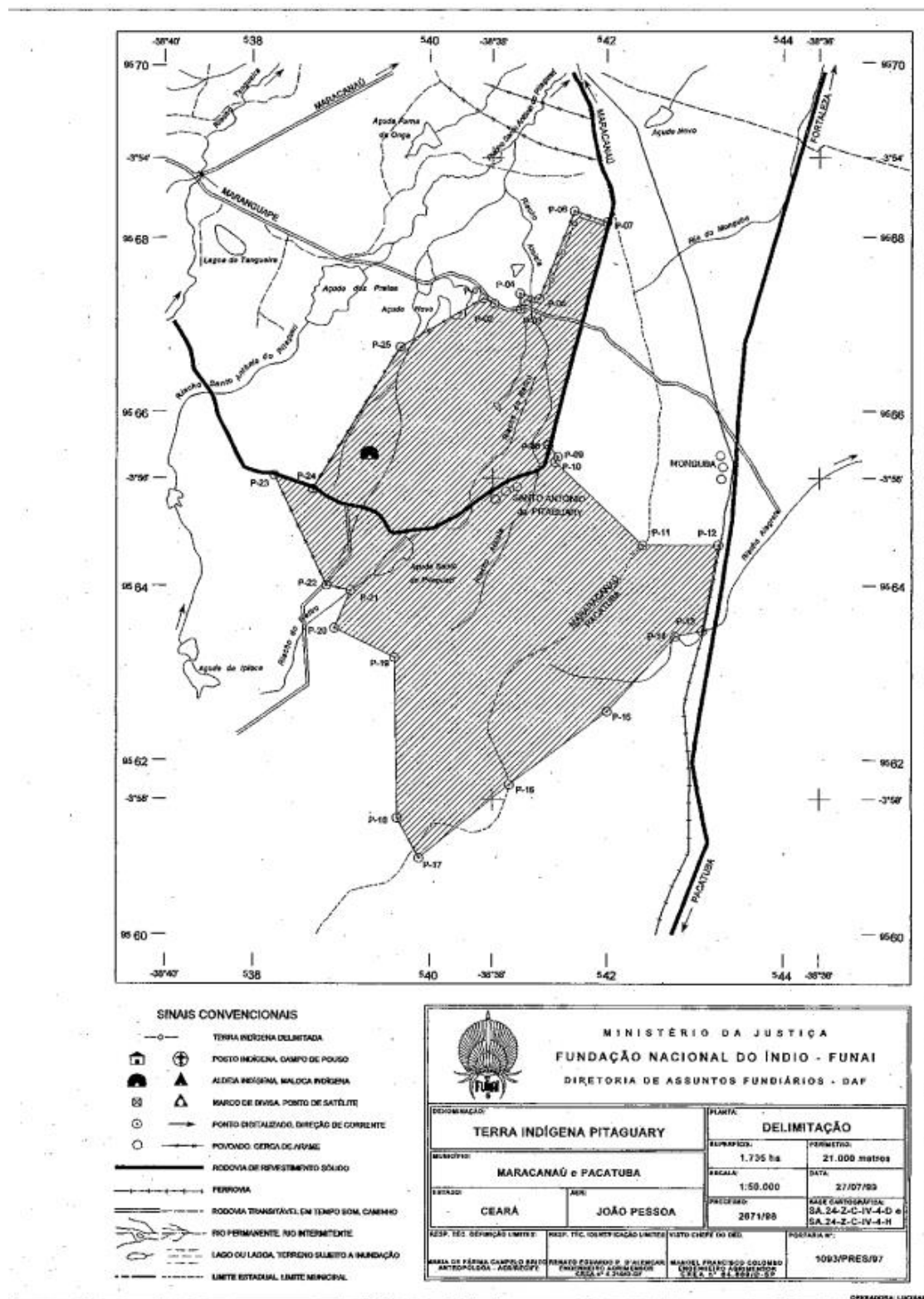
À época, o grupo foi composto de forma inédita com a participação de uma socióloga e uma historiadora em sua composição. Menciona-se os membros do grupo técnico: 1) Maria de Fátima Campelo Brito (antropóloga e coordenadora do grupo); 2) Joani Silvana Capiberibe de Lyra (socióloga); 3) Soraya Campos de Almeida Assis (historiadora); 4) Renato Eduardo Pereira D’Alencar (engenheiro agrimensor); 5) Marcelo Antônio Gregório (engenheiro agrônomo); 6) Talwany Carlos Gregório (técnico agrícola); 7) José Wellington de Oliveira Gurgel (engenheiro agrônomo); e 8) Francisco das Chagas de Vasconcelos Araújo (engenheiro agrônomo).

Os trabalhos do GT foram iniciados em novembro de 1997, tendo havido o deslocamento de parte do GT (no caso, a antropóloga, a historiadora e a socióloga) para os primeiros contatos com a comunidade Pitaguary. Por sua vez, em dezembro de 1997, deu-se início à segunda etapa das atividades de campo em que os demais membros do GT estavam também presentes (BRASIL, 2016).

A proposta de identificação e delimitação apresentada no relatório do grupo técnico apresentou os seguinte limites da Terra Indígena Pitaguary conforme no mapa apresentado pelo GT (Figura 3): P-01) Cerca do açude Novo; P-02) Olho D’Água das Pratas; P-03) Estrada Maranguape/Munguba; P-04) Aécio de Borba; P-05) Canto de cerca Aécio de Borba/Empresa de Pesquisa Agropecuária do Estado do Ceará (EPACE); P-06) Favela/EPACE; P-07) Horto; P-09) Canto de cerca/Rua do Fogo; P-10) Cerca/Rua do Fogo; P-11) Morro da Munguba; P-12) Estrada de Ferro; P-13) Ponto na Estrada de Ferro sobre o riacho Alegrete; P-14) Pedra do Riacho Alegrete;

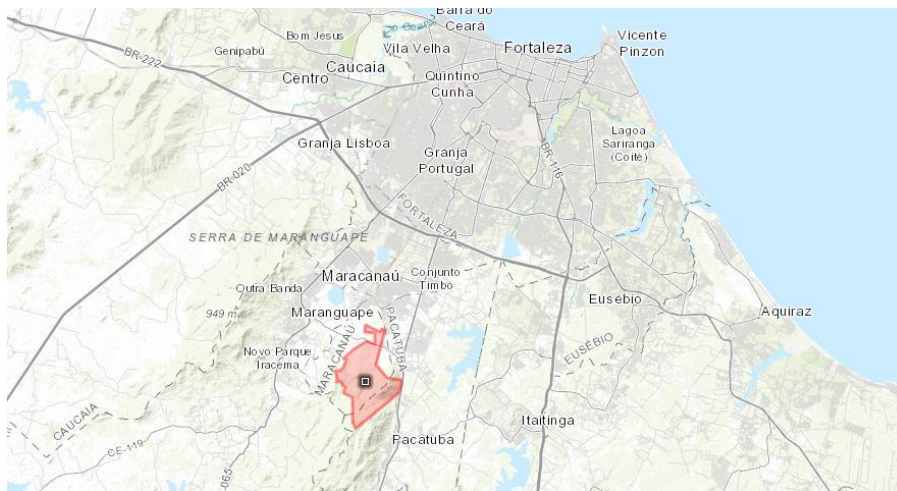
P-15) Boqueirão; P-16) Pedra do Letreiro na Serra da Aratanha; P-17) Linha do divisor de município na Serra da Aratanha; P-18) Extrema com Ypioca (Serra da Aratanha); P-19) Pedra do Vento; P-20) Dona Mercês; P-21) Riacho Retiro; P-22) Estrada; P-23) Estrada; P-24) Aldeia Nova; P-25) Cerca do açude Novo (BRASIL, 2016).

Figura 3 – Os limites da TI Pitaguary



O relatório do GT considerou que a Terra Indígena (figura 4) está localizada aproximadamente a 26km do centro de Fortaleza/CE, considerando uma linha reta,

Figura 4 – TI Pitaguary



Fonte: Terras Indígenas no Brasil, 2019.
tuba/CE.

possuindo a extensão de 1.735,6084 ha com aproximadamente 21 km de perímetro, estando sua extensão compreendida em maior parte no município de Maracanaú/CE, em menor parte, no município de Pacatuba/CE.

Essa Terra Indígena está localizada em parte na Serra da Aratanha, tendo aproximadamente metade de sua área em terras baixas, entre as costas da serra com altitude de 50m a 100m. O ponto mais alto é a Pedra do Letreiro, com 778m de altitude, localizado na Serra da Aratanha, representando um dos pontos referenciais para os índios (FUNAI, 2000).

A Terra Indígena ainda possui aldeias em seu interior, quais sejam: Santo Antônio, localizada no município de Maracanaú/CE, sendo o local que concentra a maior parte dos lugares da memória do povo; Aldeia Nova, também está localizada em Maracanaú/CE; Olho D'Água, localizada nas proximidades do centro do município de Maracanaú, apresentando paisagem urbana; Horto, com as características de Olho D'Água; e Mogunba, localizada no município de Pacatuba/CE, sendo um dos lugares que possui maior atividade cultural (GALDINO *et. al.*, 2016).

Posteriormente, em 18 de dezembro de 2006, foi publicada no Diário Oficial da União a Portaria nº 2.366, de 15 de dezembro de 2006, ocasião em que o então Ministro de Estado da Justiça, Márcio Thomaz Bastos, declarou a posse permanente do grupo indígena Pitaguary sobre a Terra Indígena de mesmo nome, de acordo com a superfície declarada no relatório do grupo técnico (BRASIL, 2006). Até o momento, não houve a homologação pela Presidência da República e, conseqüentemente, também não houve a regularização da área, com o seu registro em cartório imobiliário e ainda na Secretaria do Patrimônio da União do Ministério da Fazenda.

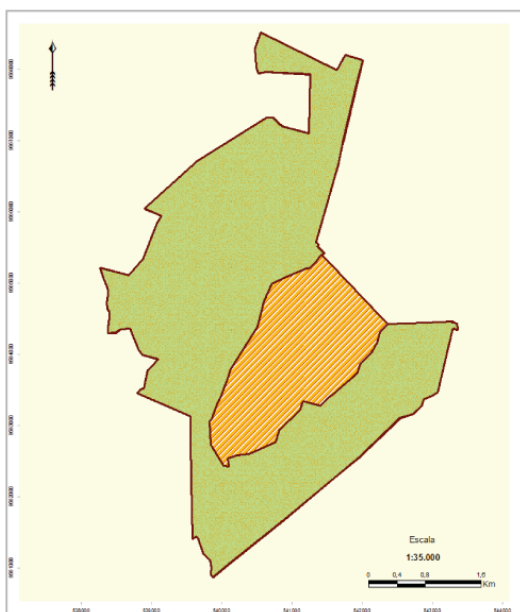
Além disso, alguns conflitos ainda são presentes na região, principalmente relacionados à disputa de terras. À época da publicação do relatório do grupo técnico no final da década de 1990, 500 pessoas distribuídas em 94 famílias moravam na TI Pitaguary. Outras 78 famílias moravam em torno da área, mas fora da terra indígena, apresentando interesse em retornar à localidade.

No interior da TI Pitaguary também havia 118 posseiros não índios. Dentre esses posseiros, duas terras destacavam-se devido à sua extensão de área ocupada por hectares: as terras da Empresa de Pesquisa Agropecuária do Estado do Ceará (EPACE), com 721 hectares; e as terras de Fernando Mendes Chaves Façanha, com 375 hectares (GONÇALVES, 2018).

Atualmente, as terras da EPACE estão sob o poder dos índios, não tendo sido uma transferência rápida e sem conflitos, como relata Gonçalves (2018). Porém, com a entrega dessas terras aos índios, Fernando Mendes Chaves Façanha passou a ser o posseiro não índio com mais terras dentro da área indígena.

O relatório do GT compreendeu o antigo Sítio Latoeiro, atualmente fazenda Pouso Alegre, de propriedade de Fernando Façanha, como sendo parte da terra dos índios Pitaguary. Todavia, Fernando Antônio Mendes Façanha e, sua esposa, Maria Teresa Chaves Façanha buscaram auxílio do poder judiciário com a finalidade de

Figura 5 – Fazenda Pouso Alegre



Fonte: Observatório Socioambiental, 2018.

excluir a fazenda da terra indígena Pitaguary. Em janeiro de 2002, o casal apresentou uma ação declaratória de inexistência de terras indígenas e validade de registros imobiliários sobre a Fazenda Pouso Alegre, em face da Fundação Nacional do Índio e da União.

A figura 5 representa, na cor laranja, o lote pertencente a Fernando Antônio Mendes Façanha e Maria Teresa Chaves Façanha na TI Pitaguary, como originalmente proposta pelo relatório do Grupo Técnico.

Em sua petição, alegaram que suas terras da Fazenda Pouso Alegre, antigamente conhecida como Sítio Latoeiro, possuíam uma filiação centenária no registro geral de imóveis da comarca de Maranguape/CE, tendo sido a propriedade da terra transcrita

pela primeira vez em 15 de outubro de 1898, quando a terra foi adquirida por Miguel Batista Vieira.

Desde então, essas terras não teriam sido ocupadas por quaisquer grupos indígenas, acrescentando ainda que as terras “sempre estiveram sob o domínio de pessoas civilizadas, porquanto, há mais de um século que não são habitadas, nem de forma permanente ou temporária por indígenas” (BRASIL, 2016, online).

Ao julgar o caso, o juiz federal Alcides Saldanha Lima, da 10ª Vara Federal do Ceará entendeu que não havia prova cabal da permanência de índios na Fazenda Pouso Alegre, apenas presunção. Por outro lado, haveria provas suficientes trazidas pelo casal Façanha, como os documentos e a prova testemunhal, que comprovariam a posse das terras pelo casal e sua família. De acordo com o magistrado, as provas indicariam que há muito tempo a área não estivesse sendo habitada pelos Pitaguary. Dessa forma, a Fazenda Pouso Alegre não seria tradicionalmente ocupada por índios.

Inconformados com essa sentença, a União e o Ministério Público Federal interpuuseram recurso de apelação, tendo os desembargadores da Primeira Turma do Tribunal Regional Federal da 5ª Região, por unanimidade, entendido que não haveria prova cabal da permanência dos índios nas terras da Fazenda Pouso Alegre, motivo pelo qual negou provimento às apelações.

Diante do teor do acórdão da Primeira Turma do Tribunal Regional Federal da 5ª Região, a Fundação Nacional do Índio e o Ministério Público Federal buscaram levar a análise do caso aos tribunais superiores (Superior Tribunal de Justiça – STJ e Supremo Tribunal Federal – STF), mas não obtiveram êxito. A última decisão proferida no processo refere-se ao acórdão do Supremo Tribunal Federal no Agravo Regimental no Recurso Extraordinário nº 764660, que manteve a decisão de indeferimento sobre o cabimento de Recursos Especial e Extraordinário, que questionavam a decisão do Tribunal Regional Federal da 5ª Região. O mencionado acórdão do STF transitou em julgado no dia 26 de março de 2014, pondo conclusão à discussão desse processo e, em consequência, a Fazenda Pouso Alegre foi excluída da Terra Indígena Pitaguary.

Em que pese recair sobre o processo a força da coisa julgada, que consiste na imutabilidade e indiscutibilidade de decisões judiciais proferidas, cabe uma análise mais aprofundada sobre o tema envolvendo a exclusão da Fazenda Pouso Alegre da Terra Indígena Pitaguary, considerando os direitos indígenas na atualidade. Ao longo do processo iniciado pelo casal Façanha, muitos argumentos estiveram contrários aos

direitos dos povos indígenas obtidos desde a Constituição de 1988 e os documentos internacionais de reconhecimento de direitos.

4.2 A tese apresentada pelo casal Façanha

Não obstante os avanços constitucionais em relação aos direitos dos povos indígenas desde 1988, os argumentos defensivos apresentados por Fernando e Maria Teresa Façanha apresentam-se como contrários a esses direitos. Repetidas vezes, o casal e seu advogado buscam negar a existência de direitos indígenas, como também a negação da existência de índios no Ceará em razão de estes não se apresentarem conforme a visão romântica de índio, ou seja, o índio “primitivo” morador das florestas.

Consoante a petição inicial¹², os autores do processo alegaram o seguinte:

Ora, o que identifica o índio não é o local onde nasceu, mas, o seu estado de desenvolvimento atual em relação à comunidade nacional, pois, se o índio possui rádio, televisão, geladeira, seus filhos frequentam a mesma escola particular ou pública aberta a qualquer criança ou jovem brasileiro, frequentam os mesmos ambientes de trabalho e de diversão que qualquer cidadão, são membros de associações comunitárias integradas na sua maioria por homens civilizados, não possuem mais nenhuma tradição indígena, convivendo em harmonia e de modo natural entre civilizados como autênticos civilizados que são hoje, por certo, esse não está mais sob a proteção tutelar do Estado como silvícola, mas sujeito, inteiramente, às normas do direito comum, porquanto somente está sob tutela o índio ou a comunidade indígenas ainda não integrados à comunhão nacional a que alude a Lei n. 6.001/73 [...] (BRASIL, 2016, online).

Neste sentido, os peticionantes complementam que a tutela jurisdicional de concessão de terras indígenas não caberia aos Pitaguary, pois a tutela se limitaria aos índios isolados ou em vias de integração. Além disso, os autores também afirmaram que o povo Pitaguary não poderia ser considerado indígena, pois estaria integrado à comunidade nacional. Menciona-se o trecho em que se declara que os índios teriam:

¹² Originalmente, o processo possuía o nº 2002.81.00.001593-7, tendo tramitado na 10ª Vara Federal de Fortaleza/CE. Ao ser interpostos os recursos de apelação por parte da União e do Ministério Público Federal, o processo foi encaminhado para o Tribunal Regional Federal da 5ª Região, tornando-se a Apelação Cível nº 419332/CE. O processo de autoria do casal Façanha já transitou em julgado, o que ocasionou o seu arquivamento, em 2014. Os detalhes processuais do caso foram obtidos a partir de cópias do processo original, encontradas no PJe (Processo Judicial Eletrônico) do Tribunal Regional Federal da 5ª Região, no processo nº 0802049-43.2016.4.08.0000, que se trata de uma ação rescisória apresentada pela Comunidade Indígena Pitaguary, em 2016, ainda em trâmite.

[...] características específicas e inerentes à sua natureza, à sua cultura e o [sic] meio social que habitam, regrado por influências próprias difundidas pela tradição vida de seus antepassados.

Se o grupo que se denomina indígena não possui esta característica que o diferencia do homem aculturado, por certo já são integrados à cultura nacional [...] diferencia-se do índio isolado ou em vias de integração, que guarda na alma a pureza de sua raça é imune aos vícios do homem civilizado, na verdade é um homem puro, é um gentio (BRASIL, 2016, online).

Nota-se a influência do Estatuto do Índio sobre a interpretação dos critérios de indianidade, o qual define os grupos indígenas em integrados, isolados e em vias de integração, como já explicado alhures. Rememora-se que a Constituição eliminou a política de integracionismo, tendo reconhecido a plena capacidade civil dos índios de modo que aboliu a tutela anteriormente exercida pela FUNAI (OLIVEIRA, 2013).

A tentativa de negar a critério de indianidade não se resumiu aos Pitaguary, os peticionantes declaram que, em todo o estado do Ceará, não existem índios. Desse modo, os “autodenominados” Pitaguary, assim “como os demais existentes no Estado do Ceará”, seriam “inspirados num movimento tutelado por antropólogos, sociólogos e religiosos que desejam a todo custo, rememorar a história dos índios que por aqui viveram em priscas eras”, sendo que a igreja teria contribuído com a causa Pitaguary, pois estaria “numa verdadeira guerra santa pela disputa do rebanho” (BRASIL, 2016, online).

Os argumentos defensivos estão carregados de perspectivas equivocadas que desviaram o tratamento científico do tema, pois interpretam o índio como sendo o membro de uma categoria genérica, isto é, o membro de uma comunidade primitiva, única, homogênea e silvícola, a qual difere da cultura nacional. Esses equívocos não são apenas relacionados ao mérito do assunto, mas essencialmente metodológicos.

É importante mencionar que as teses veiculadas num processo judicial nem sempre estão albergadas pelo rigor científico. Em virtude do direito constitucional de ampla defesa, as partes envolvidas no litígio têm o direito de empregar todos os meios legais e moralmente legítimos para provar a verdade dos fatos apresentados em que se funda o seu pedido ou sua defesa, conforme art. 369 do Código de Processo Civil. Dessa maneira, em que pese os argumentos defensivos de Fernando e Maria Teresa Façanha se desviarem de uma abordagem científica, isso não lhes retira o direito de influir na convicção do juiz através de seus argumentos.

No entanto, não se pode esquecer que o racionalismo conduz o julgamento das demandas processuais, já que o julgador deve proceder uma valoração racional das provas, utilizando seus conhecimentos teórico, empírico e técnico (RODRIGUEZ SERPA; TUIRÁN GUTIERREZ, 2011). Portanto, o respeito a regras metodológicas é uma questão importante para efetivar a racionalidade durante a valoração das provas.

Não se busca afirmar com isso que o conhecimento científico seja o único método capaz de obtenção da verdade. Essa crença dogmática do cientificismo vem sofrendo severas críticas na epistemologia atualmente (ARTIGAS, 2010). Todavia, a metodologia científica pode apresentar-se como instrumento auxiliar para a análise de provas, a fim de garantir o julgamento racional.

Neste sentido, os equívocos metodológicos da defesa de Fernando e Maria Teresa Façanha devem ser apontados.

4.2.1 Equívocos metodológicos nas teses defensivas no processo de exclusão da Fazenda Pouso Alegre

No final do século XIX, especificamente em 1895, Émile Durkheim publicou o seu livro “As regras do método sociológico” no qual apresentou suas considerações a respeito dos cuidados que o pesquisador deve ter ao analisar fatos sociais. Apesar de relativamente antigo, esse livro representa um marco na metodologia das ciências sociais, em razão de ter iniciado a estruturação das regras metodológicas para essas ciências.

O fato de esse livro ser mencionado nesta pesquisa serve para representar que a preocupação científica quanto aos equívocos metodológicos semelhantes aos apresentados nos argumentos defensivos de Fernando e Maria Teresa Façanha não é recente, ao contrário do que é buscado provar no processo ao acusar antropólogos, sociólogos e religiosos de serem responsáveis pela criação de “falsos” índios.

Segundo Émile Durkheim (2012), cada indivíduo nasce inserido num meio cultural específico que molda o comportamento humano. As várias formas de vestir-se, portar-se, sentir, ver e agir são influenciadas pelos sistemas culturais. Portanto, as culturas em que os indivíduos são criados influenciam as suas subjetividades. Por sua vez, como os seres humanos estão envolvidos em elementos subjetivos que regulam suas condutas e seus pensamentos, o pesquisador pode encontrar graves obstáculos na sua atuação, pois o estudo pode ser afetado por sua subjetividade.

É até corriqueiro encontrar discursos defensores da cultura ocidental como a melhor cultura ou como a cultura padrão. Desse modo, a cultura ocidental torna-se como parâmetro, instrumento de medida entre as diferentes culturas. Por conseguinte, quanto mais diferente um comportamento se enquadrar dessa “cultura padrão”, mais exótico ele é interpretado. Neste ponto, apresenta-se o grave equívoco metodológico ao tomar uma cultura ocidental como parâmetro de interpretação de outras culturas.

Através desse comportamento, em vez de estudar fatos sociais como eles realmente são, o pesquisador torna-se refém de uma análise ideológica. Utiliza-se de conceitos antecipados (preconceitos, no sentido de ideias formadas antecipadamente e sem fundamentação científica e imparcial) para interpretar os fatos sociais de modo que esses fatos deixam de ser os elementos principais da pesquisa, pois passam a ser usados de forma secundária, como exemplos ou como provas confirmatórias das noções prévias do pesquisador (DURKHEIM, 2012). Conforme Durkheim, “tais noções [...] são como um véu que se interpõe entre as coisas e nós, e que as encobre tanto mais quanto mais transparente julgamos esse véu” (2012, p. 17).

Ao defender a importância da metodologia, Bacon apresentou o que seria entendido como a teoria dos ídolos. Os ídolos são representados como essas falsas noções que estão no intelecto do pesquisador, dificultando o acesso à verdade. Isso porque essas noções desfiguram o que seja verdadeiro e o pesquisador deixa de fazer ciência para idolatrá-las, como se fossem fantasmas (DURKHEIM, 2012; EVA, 2008).

O ideário de Fernando e Maria Teresa Façanha e seu advogado sobre uma visão indígena estereotipada insere-se nessa idolatria romantizada do índio primitivo. Essa interpretação peculiar do ser indígena impede a discussão do tema de maneira mais aprofundada e científica. Tanto Bacon, como Durkheim negaram a cientificidade desse tipo de comportamento fundado numa concepção antecipada.

O argumento dos peticionantes relativo à integração dos Pitaguary à cultura nacional não leva em conta que os sistemas culturais não são formados ou mantidos em isolamento dos demais. Cita-se, por exemplo, que os diferentes sistemas culturais europeus foram sendo moldados a partir das interações entre os povos europeus de modo que cada povo passou a delimitar e definir suas próprias características culturais diferenciadoras durante essas interações.

Igualmente, a formação dos sistemas culturais europeus não se limitou à interação desses povos entre si, foi mencionado no capítulo anterior que até mesmo

as culturas indígenas influenciaram o pensamento europeu sobre a noção de poder nos séculos que se seguiram à chegada de espanhóis e portugueses à América.

Desse modo, as interações dos grupos são importantes para a formação dos grupos étnicos e, por mais que haja uma forte interação entre os grupos, isso não quer dizer que haverá uma desconfiguração das identidades étnicas. Exemplifica-se que, atualmente, a Europa vê-se numa comunidade comum globalizada e ainda assim cada povo possui sua identidade cultural própria.

“As distinções étnicas não dependem de uma ausência de interação social e aceitação, mas são, muito ao contrário, frequentemente as próprias fundações sobre as quais são levantados os sistemas sociais englobantes” (BARTH, 1998, p. 188). Os grupos étnicos são formados e mantidos pelas suas fronteiras. No caso em questão, não se trata de fronteiras territoriais, mas fronteiras sociais.

É ingênuo acreditar que “cada tribo ou povo manteve sua cultura graças a uma ignorância belicosa de seus vizinhos” (BARTH, 1998, p. 188). De mesmo modo, é ingênuo acreditar que os índios deixariam as suas identidades étnicas por não terem fronteiras sociais fortemente delimitadas.

No decorrer do tempo as fronteiras étnicas podem manter-se, reforçar-se, apagar-se ou desaparecer. Elas podem tornar-se mais flexíveis ou mais rígidas. Em Israel, as distinções entre os judeus originários da Alemanha, da Polônia, da Romênia, da Hungria relativamente fortes da década de 1950 (EISENSTATT, 1954), apagaram-se ao mesmo tempo que se reforçava a fronteira Asquenazim e Sefaradim (WEINGROD, 1979) [...] (POUTIGNAT; STREIFF-FENART, 1998).

Portanto, as fronteiras étnicas podem ser mais ou menos fluídas e nem por isso desconstituem as identidades étnicas. Essas fronteiras sociais compreendem um elemento central para a compreensão da etnicidade. Em virtude disso, a classificação de índios em grupos integrados, isolados e/ou em vias de integração não condiz com o fenômeno da etnicidade por se importar tão somente com o grau de interação entre os povos e não com as identidades étnicas.

Ora, os argumentos apresentados pelos peticionantes relativos à obtenção de eletrodomésticos modernos e uso dos serviços públicos que o estado oferece por parte dos Pitaguary não são suficientes para definir esse grupo como não indígena. É até curioso esse comportamento, pois parte da sociedade insiste em defender que os índios estão “parados no tempo” em razão de não estarem envolvidos no mercado de

trabalho e numa economia de mercado baseada no capitalismo moderno. Porém, no momento que povos indígenas passam a se utilizar de bens ou serviços desse mundo capitalista, começa-se a questionar a própria identidade indígena. Essa situação leva a um sério entrave, porque implica em sempre negar uma indianidade, seja como ela se apresentar.

Entretanto, os índios possuem uma estrutura social diferenciada e tem uma relação sociedade-natureza peculiar que envolvem a questão da identidade indígena. Nesse sentido, a identidade étnica tem como referência uma alteridade e a etnicidade implica em organização de agrupamentos em que se torna visível uma separação dos grupos, ou seja, agrupamentos dicotômicos “Nós/Ele”, em que “nós” representa todos os membros do grupo em contrastes com “Eles”, os não membros. Nessa interação de grupos “Nós/Eles”, a identidade étnica destaca-se nas fronteiras e não nos conteúdos culturais internos (BARTH, 1988; POUTIGNAT; STREIFF-FENART, 1998).

Os grupos étnicos podem modificar e até mesmo substituir aspectos de sua cultura, como adotar alguns traços culturais de outro grupo, como o idioma e a religião, sem, contudo, perder sua identidade. Neste sentido, alguns exemplos aparecem para comprovar essa afirmação. Os judeus não perderam a sua identidade étnica, mesmo em sua diáspora. Os persas também não abandonaram sua identidade quando houve a queda do império Sassânida, o último império persa pré-islâmico.

Esses dois exemplos servem para “demonstrar que a força de uma fronteira étnica pode continuar constante através dos tempos, apesar de – e às vezes mediante – transformações culturais internas ou mudanças na sua natureza exata da própria fronteira” (POUTIGNAT; STREIFF-FENART, 1998, p. 157). Como já mencionado, a noção de alteridade é referência para a identidade étnica. Logo, “a cooperação dos membros para a manutenção das fronteiras é uma condição necessária da etnicidade, ela pode até constituir em certos casos critério essencial do *membership*” (ibid, p. 157).

No caso dos Pitaguary, o relatório feito pelo grupo técnico durante o estudo para a demarcação da Terra Indígena demonstrou o convívio existente entre os índios e suas formas peculiares de organização social e política, bem como demonstrou que os Pitaguary têm a noção de que são membros de uma cultura diferente e costumam enfatizar suas características culturais mais peculiares, como é o caso do Toré, uma dança ritualística típica da comunidade (BRASIL, 2016). Esses elementos são provas de que eles não perderam a sua identidade étnica, apesar de terem fronteiras étnicas bem fluídas.

Retornando aos equívocos metodológicos das teses defensivas, Durkheim (2012) acrescenta que, ao possuir uma prenoção, o pesquisador compreende que os argumentos condizentes com sua prenoção são bons. Enquanto isso, tudo o que lhe for contrário é tido como mau e inimigo. Assim, o pesquisador deixa de compreender o passado e o presente do tema estudado, voltando-se tão somente para um futuro que condiga com seus fins perseguidos.

Desse modo, a possibilidade da existência de índios no Ceará no presente equivale a algo demasiadamente ruim para os peticionantes e eles lutam como quem luta contra os inimigos. Neste ponto, os peticionantes apresentam tese defensiva que compara a existência de Terra Indígena a um estado com desordem institucional ou a um estado ditador. Eles afirmam nos seus memoriais o seguinte sobre a existência de uma terra indígena na área:

Cuida-se de uma quimera imposta a uma nação que já sofreu os horrores da derrota do Estado Democrático de Direito pelo Estado do Arbítrio e, restabeleceu sua Ordem Institucional as duras penas, com o sacrifício de muitas vidas, da liberdade de muitos nacionais e da privação dos bens de outros tantos; e nesse instante observamos com pesar, o franco favorecimento desse estado de desordem institucional, por uma via transversa que leva a satisfação de muitos que não conseguiram saciar o desejo da prepotência e da arrogância, voltando-se contra um povo que na sua essência é composto de uma miscigenação de raças que por aqui se fixaram, criando um povo, alegre, ordeiro, lutador, capaz de enfrentar qualquer sacrifício para alcançar a paz social, que busca na equação do sofrimento e da adversidade, solidificar os princípios democráticos de nação rica, livre e independente (BRASIL, 2016, online).

De igual modo, o cacique dos Pitaguary tornou-se inimigo de modo que os peticionantes passaram a difamá-lo, juntamente com os membros da comunidade em estudo. Menciona-se o seguinte trecho que também se encontra na petição inicial dos autores da ação:

Diferente do grupo Pitaguary, que é composto de homens absolutamente civilizados, integrados a comunidade nacional, porquanto o Cacique é um velho conhecido dos bares e botequins de Maracanaú, onde se embriagava até cair na sarjeta, sequer é originário daquele município, trata-se de um grupo afeito ao saque de prédios públicos da União, de onde retiram as telhas e as portas para colocar em sua própria casa (fotografias em anexo), lideram embargos de estradas, estabelecem pedágios, conduta por demais reprovável, tudo com o apoio do Poder Público e de seus agentes, mobilizando inclusive a Polícia Federal para dar cobertura a tais desmandos,

demonstrando o desejo de terem tudo às mãos, sem a necessidade de empreender qualquer trabalho (BRASIL, 2016, online).

Em meio à luta declarada contra os inimigos, os peticionantes afirmam nos seus memoriais que a FUNAI estaria atuando em desvio de finalidade por sustentar um indigenismo contrário ao desenvolvimento dos países emergentes. Como se nota, em nenhum momento, os peticionantes fazem referência aos avanços constitucionais e internacionais sobre os direitos dos povos indígenas, bem como nem mencionam a respeito da dominação e opressão histórica contra os índios no Brasil. Em fato, para eles, bastou a menção sobre o título dominial sobre a Fazenda Pouso Alegre, sem ter qualquer vínculo com o passado e o presente dos Pitaguary, até porque eles negam a existência de índios no Ceará.

O capítulo anterior apresentou aspectos históricos sobre os Pitaguary na região onde vivem, mas os peticionantes repetem várias vezes que, desde o primeiro registro imobiliário em 1898, não existiam mais índios vivendo no antigo Sítio Latoeiro, que atualmente é conhecido como Fazenda Pouso Alegre.

De acordo com as informações e documentos constantes nesse processo, o primeiro proprietário dessas terras foi Miguel Batista Vieira, cuja transcrição sobre a sua propriedade foi realizada na Comarca de Maranguape/CE, em 15 de outubro de 1898. Logo, a posse privada das terras teria mais de cem anos, descaracterizando a tradicionalidade das terras e a posse permanente indígena sobre elas. Vale lembrar que a tradicionalidade das terras é classificada por quatro elementos, quais sejam: (a) as terras habitadas em caráter permanente; (b) as utilizadas para as suas atividades produtivas; (c) as imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários a seu bem-estar; (d) as necessárias a sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições.

Porém, torna-se necessária fazer rápido resgate histórico sobre o primeiro proprietário do Sítio Latoeiro, no intuito de verificar a tradicionalidade indígena sobre as terras.

4.2.2 A aquisição do Sítio Latoeiro por Miguel Batista Vieira e sua filiação imobiliária

Durante a oitiva das testemunhas no processo, a testemunha Maria Izair de Albuquerque Furtado, arrolada pelos peticionantes, apresentou fatos importantes

que não foram considerados pelo magistrado que havia julgado a causa. A princípio, essa testemunha afirmou que, originalmente, o Sítio Latoeiro foi adquirido por seu tio, isto é, Gonçalo Batista Vieira, que ostentava o título barão de Aquiraz, bem como que ela não sabia como o Sítio Latoeiro havia sido adquirido pelo barão (BRASIL, 2016).

Gonçalo Batista Vieira foi o primeiro e único Barão de Aquiraz/CE, sendo o título foi concedido em 17 de maio de 1871 pelo imperador Dom Pedro II (PEREIRA, 2013). Nascido em Jucás/CE, no dia 17 de maio de 1819, o barão de Aquiraz foi um advogado e político brasileiro, tendo falecido em Fortaleza/CE, no dia 10 de março de 1896, estando enterrado no Cemitério São João Batista em Fortaleza (BRASIL, 2016). Ele era membro da família Fernandes Vieira, conhecida como família Carcará. Essa família era conhecida por seus latifúndios na região de Saboeiro/CE, região centro-sul do estado, conhecida também como região do sertão dos Inhamuns (FARIAS, 2015).

De alguma forma, a família Carcará alargou o seu reduto que, originalmente limitava-se à região centro-sul cearense, em especial na cidade de Saboeiro, e passou a adquirir terras no norte do estado, em especial na cidade de Maranguape/CE. Não se pode esquecer que o poder da família abrangia todo o estado do Ceará. Gonçalo Batista Vieira era o líder de um dos braços do partido conservador cearense (FARIAS, 2015), além de ter sido deputado provincial por várias vezes e até nomeado por duas vezes como o Primeiro Vice-Presidente da Província do Ceará (BRASIL, 2016, online).

Os relatos indígenas, segundo o relatório da antropóloga Maria de Fátima Campelo Brito, indicam que o aparecimento de Miguel Batista Vieira¹³, filho de Gonçalo Batista Vieira, na região onde hoje compreende a Terra Indígena Pitaguary deu-se em torno da década de 1870 (FUNAI, 2000, p. 4). Nas décadas anteriores, não se registra a família Carcará na região da Serra da Aratanha e suas proximidades.

Entre 1859 e 1861, o botânico Francisco Freire Alemão fez uma expedição no Ceará, passando pela Serra da Aratanha e região. À época, a família Carcará não se tinha feito presente no local. Em seu relatório de expedição, Freire Alemão (1964), além de narrar sobre as características da vegetação nativa, também apresentou as narrativas de alguns habitantes dos lugares por onde passou.

¹³ Miguel Batista Vieira era filho de Gonçalo Batista Vieira, o Barão de Aquiraz, e de Senhorinha Angélica Fernandes Vieira, nascido na Vila de São Mateus/CE, atualmente Jucás/CE, aos 24 de junho de 1858, conforme o testamento do próprio Miguel Batista Vieira, cuja cópia se apresenta no processo de autoria de Fernando e Maria Teresa Façanha.

Consoante o botânico, entre os moradores da região, estavam o Tenente-Coronel João Franklin de Lima e família, José Antônio da Costa e Silva e família e seu irmão Domingos da Costa e Silva e família. Ainda é mencionada a presença de Neutel Norton de Alencar Araripe. Todos esses, residentes da região da Serra da Aratanha e região ao leste, onde hoje se localiza a cidade de Pacatuba (1964).

O Sr. Juvenal, filho de José Antônio da Costa e Silva, narrou ao botânico que seu avô (Albano da Costa dos Anjos) era possuidor de toda a Serra da Aratanha e, com sua morte, foi dividida pelos seus oito herdeiros (1964).

Cabe aqui lembrar que o momento histórico em que a Serra da Aratanha começou a ser habitada pelo avô do Sr. Juvenal era caracterizado por uma ausência de regulamentação de aquisição de terras, pois, em 1822, foi suspenso o sistema de sesmarias, dando início ao sistema de posse. Nesse sistema, o controle da terra dava-se com a ocupação da área e apenas em momento posterior legalizava-se a situação fundiária junto ao poder público (ROCHA *et al.*, 2015). Mesmo assim, nota-se que os possuidores da Serra da Aratanha tinham conhecimento de que se tratava de terras indígenas, pois, de acordo com o relato apresentado por José Antônio ao botânico, essa região era pertencente ao patrimônio dos índios (FREIRE ALEMÃO, 1964).

Como as suas terras estavam em constante perigo de serem tomadas por posseiros não indígenas, em 04 de setembro de 1854, os Pitaguary registraram-nas, como foi mencionado em capítulo anterior.

A existência dos Pitaguary nessa região é encontrada no registro feito pelo habitante local Neutel Norton de Alencar Araripe. Este buscava registrar suas terras, destinadas a plantações, tendo mencionado que elas confrontariam com as terras dos índios “Pitagoari” (GONÇALVES, 2018). Menciona-se o registro de 1855:

Termo de registro das terras da sociedade Pitagoari, denominado Santo Antonio do Pitagoari; Aos vinte seis dias do mes de Novembro; de mil oito centos e sincoenta sinco, nesta Povoação de Maranguape termo da Cidade de Fortaleza do Ceará Grande; em cazas de minha residência, foi presente o socio, e administrador da sociedade Pitagoari, Neutel Norton de Alencar Araripi, e por elle me forão entreguez doiz exemplares de mesmo theor com as Dimensões, de seo referido sitio,; e são as seguintes,; Sociedade Pitagoari de registro de suas terras em Santo Antonio Pitagoari, encravada nesta Freguesia de Maranguape, extremado do lado nascente com terras de Neutel Norston de Alencar Araripi e dos *Indios de Pitagoari*, na Estrada que vem da Cidade e depois pela linha do serrote que ha entre Pitagoari, e Santo Antonio; e pelo poente com terras dos erdeiros do finado Joaquim Lopes de Abreu, principiando do cercado que tem a mesma

sociedade, para o lado de Maracanahu, em rumo do serrote de Santo Antonio; do lado do Sul com terras de Neutel Norston de Alencar Araripi; onde passa o rumo da medição das terras de Aratanha, e do lado do norte, com terras dos Erdeiros do finado Joaquim Lopes de Abreu, na linha [fl. 42] do seo cercado; ja dito em rumo a estrada da cidade para as terras; – Maranguape vinte seis de Novembro de mil oito centos e sincoenta e sinco; – O Socio e admnistrador; da Sociedade Pitagoari; Neutel Norston de Alencar Araripi – O Vigr.. Pedro Antunez de Alencar Rodovalho [sic] (GONÇALVES, 2018, p. 79).

Em 18 de abril do ano de 1860, o Capitão Henrique Gonçalves da Justa fez observações na região, tendo produzido um mapa, onde consta algumas terras dos posseiros e a terra Pitaguary. Nesta ocasião, a família Carcará não foi mencionada.

A família Carcará começa a ter um vínculo na região da Serra da Aratanha durante a década 1870. No ano de 1870, o governo provincial cearense assinou com a Companhia Cearense de Via Férrea Baturité um contrato para que fosse construída uma ferrovia conectando a vila de Baturité à capital Fortaleza. Gonçalo Batista Vieira, o barão de Aquiraz, era um dos diretores da companhia, a qual iniciou a construção a partir de Fortaleza até Arronches, atualmente chamada de Parangaba, inaugurada no ano de 1873 e, no ano de 1876, inaugurou-se o trecho até Pacatuba, nas proximidades da Serra da Aratanha (FARIAS, 2015). Essa linha férrea ocasionou perda de perda de parte das terras dos Pitaguary (FUNAI, 2000), apesar de ter sido importante para que houvesse o escoamento das mercadorias produzidas no interior em direção ao litoral.

[...] após a conclusão da primeira seção da ferrovia (até Pacatuba), a Companhia Cearense da Via-Férrea de Baturité - sociedade de capitalistas cearenses [entre eles Gonçalo Batista Vieira, o barão de Aquiraz] e estrangeiros que assumiram o projeto de construir a primeira estrada de ferro da província - passou por grandes dificuldades de obtenção de recursos e, dessa forma, após o ano de 1876, os trabalhos de construção da ferrovia ficaram paralisados, sendo retomados apenas dois anos depois (CÂNDIDO, 2002, p. 85).

Durante essa época em que a estrada de ferro estava sendo construída na região próxima à Serra de Aratanha, em Pacatuba, o filho de Gonçalo Batista Vieira, ou seja, Miguel Batista Vieira aparece como posseiro em Maranguape, consoante os relatos indígenas. Cabe salientar que a atual Terra Indígena Pitaguary está localizada na cidade de Maracanaú/CE, porém, à época, essa região fazia parte de Maranguape, também no Ceará.

A família Carcará já estava envolvida em escândalos casos de nepotismo. Farias (2015, p. 192), citando Chandler (1980), menciona o seguinte:

Campeava escandaloso nepotismo. (...) em 1858 [no município de Saboeiro, reduto da família Carcará], o juiz de Direito era Gonçalo Batista Vieira, genro e sobrinho do Visconde de Icó [Francisco Fernandes Vieira], o juiz municipal era primo do Visconde e tio do juiz de Direito, o delegado era José Fernandes Vieira, filho do Visconde, e o promotor era Francisco Rodrigues Lima Bastos, sobrinho do Visconde e primo do juiz de Direito, do delegado e do subdelegado. As comissões para a Guarda Nacional, podemos acrescentar, eram também livremente concedidas à família (CHANDLER, 1980:77).

O filho de Gonçalo Batista Vieira, que ficou conhecido como Miguel Barão em referência ao título de seu pai, passou a ser parte da narrativa indígena e de sua memória. Brito e Lira (2000) apud Gonçalves (2018, p. 85) declaram o seguinte:

A partir dessa época, possivelmente, passaria a ocupar lugar central nas relações com os índios Pitaguary o senhor Miguel Baptista Fernandes Vieira, chamado Miguel “Barão”, filho de Gonçalo Batista Vieira, o Barão de Aquiraz. Conforme depoimento do índio José Vicente da Silva, pajé de 68 anos, “mas que aqui começou, o velho Miguel Barão, os meu avô, as minha avó tava tudo trabalhando aí ele chegou em cima do cavalo e falou assim ‘- Caboclo de quem essa terra aqui caboclo?’ Aí ficaram todo mundo calado, com medo, ele em cima de um cavalo, tinha um rifle. ‘- Diga que essa terra é minha caboclo!’. ‘É do senhor’. Aí, desde esse tempo é que saiu o cativo, tá entendendo? Meus avôs começaram a botar pedra na cabeça pra fazer o alicerce desse açude, foi colocando pedra na cabeça e o chicote comendo”.

Como dito anteriormente, no processo nº 2002.81.00.001593-7, Maria Izair declarou que o Sítio Latoeiro, adquirido por Gonçalo Batista Vieira, foi dado para seu filho, Miguel Batista Vieira. Por conseguinte, as terras do Sítio Latoeiro começaram a ser habitadas pelo Barão de Aquiraz antes de seu registro do cartório de Maranguape, aumentando os lotes de latifúndio da família Carcará.

A posseção do Sítio Latoeiro apresenta sinais de dominação da população indígena e esbulho de suas terras. Essas terras começaram a ser ocupadas durante a construção de uma linha férrea pela companhia dirigida por Gonçalo Batista Vieira, conforme relatório do grupo técnico, mas o devido registro somente foi efetivado em 1898, por seu filho Miguel Batista Vieira. De igual modo, o momento histórico também aponta o esbulho dessas terras.

Como já mencionado, em virtude da Lei de Terras e sob o pretexto de não serem aproveitadas, áreas doadas aos índios no Ceará passaram a ser retiradas do poder indígena e apossadas para a posterior venda como terras devolutas. O governo provincial ainda negou a existência de índios no território cearense no relatório do ano de 1863 feito pelo presidente da província.

Assim, a apropriação pelos brancos das pouquíssimas terras indígenas restantes foi legalizada. Em 1861, respondendo à indagação do governo imperial acerca dos índios locais, o governo cearense afirmou que os povos nativos, ditos selvagens, não existiam mais na província, estando todos confundidos com o grosso da população. Em 1863, essa informação foi confirmada pelo presidente do Ceará, José Bento da Cunha Figueiredo Júnior, que em seu relatório anual à Assembleia Legislativa declarava extintos os índios aldeados e bravios locais, visto que os remanescentes estariam já civilizados ou miscigenados com o resto da população – eram os caboclos, palavra usada desde a metade do século XIX até hoje para negar a existência dos indígenas e seus direitos. Os nativos cearenses pediam assim, o direito de existir [...] (FARIAS, 2015, p. 80).

Entretanto, os documentos citados anteriormente confirmam uma presença indígena no local. Além disso, os relatos do botânico Freire Alemão e o relato da Sra. Brasilina, que era esposa do Tenente-Coronel João Franklin de Lima, apresentam que as características culturais dos habitantes da região da Serra da Aratanha, chamados de sertanejos ou caboclos, eram similares aos indígenas (FREIRE ALEMÃO, 1964). O termo caboclo ou sertanejo servia como método de desindianização dessas massas de povos que possuíam origens e culturas indígenas, mas que haviam tornado mais fluídas e flexíveis as suas fronteiras étnicas com a população não indígena. Com isso, negava-se a sua situação indígena em virtude de sua integração à cultura dominante¹⁴.

Não se pretende provar que todas as terras presentes na região da Serra da Aratanha foram adquiridas mediante esbulho, até porque todo o território do Brasil se caracterizaria nessa condição. Busca-se mostrar uma existência histórica de povos indígenas na região e, com isso, evidenciar que não houve uma invenção de índios.

¹⁴ Neste sentido, apresenta-se o trecho da petição do casal Façanha: “[...] não existe nenhuma registro histórico ou oficial de terra indígena na Fazenda Pouso Alegre antigo Sítio Latoeiro, o que de fato existe é um grupo de pessoas que vivem na zona rural e urbana, sem qualquer expectativa de uma vida melhor, passando por privações de alimentação, como as demais terras que desejam identificar no Ceará, constituindo bolsões de miséria aguda, mas, o fato de ser pobre não significa ser índio”. (BRASIL, 2016, online).

Por sua vez, Fernando e Maria Teresa Façanha e seu advogado declaram a validade do registro imobiliário do Sítio Latoeiro, pois as áreas territoriais que foram habitadas por indígenas no Ceará “foram sequestradas e incorporadas ao Patrimônio Nacional, através de AVISO MINISTERIAL enviado ao Presidente da Província do Ceará, pelo Ministério dos Negócios do Império, datado de 21 de outubro de 1850”, apresentando cópia desse aviso ministerial (BRASIL, 2016, online).

Entretanto, cegos pela ideia de que os Pitaguary não são índios, eles não se dão conta de que o aviso ministerial apresentado é mais uma evidência do esbulho das terras indígenas. Por outro lado, o relatório apresentado pelo GT no estudo sobre a demarcação da Terra Indígena Pitaguary apresentou a habitação permanente dos índios na área, como também suas atividades produtivas e a sua relação com o meio ambiente, além de apresentar como a área ocupada pelo grupo é necessária para sua reprodução física e cultural, caracterizando a tradicionalidade dessas terras e a posse permanente indígena sobre elas.

Com a morte de Miguel Batista Vieira em 20 de novembro de 1931, a sua mulher, Rita Menescal Batista Vieira¹⁵ e sua filha, Etelvira Batista Vieira¹⁶ receberam os seus bens em herança. Ambas realizaram uma partilha amigável entre esses bens e a Sra. Rita tornou-se proprietária do Sítio Latoeiro, o qual foi deixado como legado, em testamento, para seu sobrinho Izaías Menescal Furtado, filho da irmã de Rita, ou seja, Maria do Carmo Menescal Furtado. O legado foi constituído pelo Sítio Latoeiro e Pitaguary no município de Maranguape/CE, com todas as suas benfeitorias e as suas servidões. Com a morte de Rita Menescal em 20 de novembro de 1931, seu sobrinho Izaías tornou-se proprietário dessas terras (BRASIL, 2016).

Com a morte de Izaías, seus herdeiros receberam o Sítio Latoeiros, ocasião em que o Sr. Fernando Antônio Mendes Façanha e sua mulher Maria Teresa Chaves Façanha realizaram o contrato de compra e venda em 16 de junho de 1970, adquirindo as terras de Afonso Paulo de Sampaio Furtado e sua mulher Leonia Gadelha de Lima

¹⁵ Filha de Astolfo (Astolpho) Menescal e Francisca Menescal, nascida em 19 de novembro de 1863. Foi casada com Miguel Batista Vieira, mas não tiveram filhos. Ocorre que seu marido possuía uma filha “natural e legítima”, conforme menciona o testamento de Miguel Batista Vieira. Ela chamava-se Etelvira Batista Vieira (dados contidos no processo judicial de autoria da Fernando e Maria Teresa Façanha).

¹⁶ Filha de Miguel Batista Vieira e Florência Maria da Conceição, nascida em 08 de outubro de 1988, na cidade de Maranguape/CE. Seu pai a teve quando estava em estado de viuvez e envolveu-se com a também viúva Florência. Foi adotada por sua madastra Rita Menescal Batista Vieira, esposa do Miguel Batista Vieira, por escritura pública em 14 de agosto de 1930. Etelvira foi casada com Miguel da Cunha (dados contidos no processo judicial de autoria da Fernando e Maria Teresa Façanha).

Furtado pelo valor de Cr\$ 72.807,22 (setenta e dois mil, oitocentos e sete cruzeiros e vinte e oito centavos) (BRASIL, 2016).

4.3 As decisões judiciais e os direitos dos povos indígenas

O objetivo do casal Fernando e Maria Teresa Façanha era obter a nulidade do processo administrativo nº FUNAI/BSB/2670/98, instaurado para a identificação e para a delimitação da área indígena Pitaguary no município de Maracanaú/CE. A finalidade da ação também se destinava a declarar que as terras não seriam indígenas e sim propriedade privada.

Na sentença, o juiz federal Alcides Saldanha Lima, da 10ª Vara Federal do Ceará, declarou que a controvérsia não dizia a respeito sobre uma caracterização ou comprovação da existência da etnia Pitaguary, bem como não se voltaria a descobrir se o grupo de pessoas residente na Terra Indígena Pitaguary pertenceria a essa etnia. De acordo com o juiz, o tema principal da controvérsia seria comprovar se a gleba de Fernando e Maria Teresa Façanha, correspondente à Fazenda Pouso Alegre, antigo Sítio Latoeiros, estava sendo, tradicionalmente, ocupada por indígenas. O magistrado entendeu que não, pois os registros imobiliários e os relatos de algumas testemunhas afirmavam que, por muitos anos, outras pessoas não indígenas moravam no local da Fazenda (BRASIL, 2016).

Consoante a sentença judicial, essas terras em questão não poderiam ser destinadas aos índios por não se enquadrarem no regramento constitucional referente a serem imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários ao bem-estar e à reprodução física e cultural de indígenas, segundo os seus usos, costumes e tradições. Isso porque os índios estariam miscigenados e teriam abandonado suas origens, além de terem partido em busca de atividades “civilizadas” (BRASIL, 2016).

De igual modo, o magistrado entendeu que a concessão de sesmarias em 1722 de nada serviria, pois foi baseada nas antigas Ordenações do Reino, cujo teor foi revogado pelo Código Civil de 1916, em seu art. 1.807¹⁷. Acrescentou que, à vista do histórico da legislação sobre tema, desde o Império até hoje, sempre foi exigida a permanente habitação das terras indígenas por índios, bem como “a fidelidade a seus

¹⁷ Este Código já revogado pela Lei nº 10.406, de 2002, que instituiu um novo Código Civil. O texto do antigo art. 1.807 declarava o seguinte: “Ficam revogadas as Ordenações, Alvarás, Leis, Decretos, Resoluções, Usos e Costumes concernentes às matérias de direito civil reguladas neste Código”.

costumes e usos” (BRASIL, 2016, online). Assim, o juiz apresentou o rol de várias leis que trataram sobre as terras indígenas, apresentando inclusive o aviso ministerial de confisco das terras dos índios não aldeados e “confundidos na massa da população” (BRASIL, 2016, online).

Por fim, o magistrado julgou parcialmente procedente o pedido dos autores, determinando a exclusão da gleba de terra de posse e propriedade deles de dentro das terras indígenas Pitaguary. Contudo, não declarou a nulidade do procedimento de demarcação por entender que este não continha vícios e irregularidades.

A resposta apresentada pelo julgador respondeu apenas uma questão de validade jurídica, mas não hermenêutica e antropológica. O magistrado não fez uma análise aprofundada do estudo étnico antropológico e nem um estudo hermenêutico das leis, apenas afirmou a validade delas frente a uma população que viveu por anos à margem de reconhecimento dos seus direitos coletivos. Com isso, ele comportou-se como se o processo legislativo e o seu resultado fossem despidos de ideologias. Ocorre que a vontade do legislador é que permite a criação das leis e essa vontade durante os anos se voltava à criação de leis com a finalidade de dominação dos povos indígenas.

Com a Constituição de 1988 e demais instrumentos internacionais sobre os direitos dos povos indígenas, extinguiu-se a política de integracionismo, eliminando a tutela estatal assimilacionista sobre os índios. Porém, o magistrado Alcides Saldanha Lima continuou a usar o critério de grau de interação entre as comunidades indígenas e não indígenas como forma de atribuir a tutela sobre os índios Pitaguary. Apesar de iniciar a sua sentença afirmando que o tema não se referia à existência dos Pitaguary, a decisão é baseada numa ideologia de que os índios estariam integrados à sociedade “civilizada” e, em virtude disso, não existiria a tradicionalidade. Com a Constituição de 1988, a tradicionalidade se mostra como fundamento para a caracterização de terras indígenas.

A sentença judicial apresentou-se como instrumento de negação da cultura indígena Pitaguary, algo que já vinha sendo produzido ao longo dos séculos. O poder estatal ainda se fez presente na administração das vidas indígenas a partir da decisão judicial em estudo. Historicamente, durante o processo de territorialização dos índios, projetou-se um poder infinitesimal disciplinar sobre o corpo indígena, tornando o índio num instrumento hábil para o Estado, um corpo dócil, facilmente administrado. Assim, o índio foi transformado num excedente de mão-de-obra. Ao torná-lo útil, restava-lhe

suprimir de vez sua indianidade a fim de poder administrar o corpo societário de modo mais fácil. Daí, resultou a nova morte indígena, a sua negação existencial.

Insta salientar que não existe uma definição jurídica do que é “índio”. Com a Constituição de 1988, as três categorias indígenas (isolados, em vias de integração e integrados) presentes no Estatuto do Índio deveriam ser interpretadas como graus de interação das fronteiras étnicas, sem descaracterizar a identidade indígena.

Essa atuação do magistrado demonstra que o Estado-juiz se investiu num biopoder que o conferiu a possibilidade de matar o índio de uma nova forma (através da negação existencial), a qual é justificada em nome da administração e da proteção do povo. Sob essas condições, a etnogênese indígena dos Pitaguary apresentou-se como um abalo das estruturas jurídicas estatais, por alterar as regras de um jogo em que os povos indígenas vinham registrando inúmeras perdas. Por conseguinte, os índios foram interpretados como os inimigos dessas estruturas. Foi necessária uma nova forma de sua erradicação, a qual seria uma maneira de pacificação. Neste sentido, o juiz federal não permitiu que os povos, antes participantes desse jogo de poder estatal, mudassem as regras do jogo através de uma reafirmação de sua cultura.

Castro (2006, p. 46) apresenta a seguinte história reflexiva sobre a questão:

Sahlins conta uma parábola em seu livrinho *Esperando Foucault*, que é mais ou menos assim: Há um lugar no planeta, no extremo ocidente, onde vive um povo muito interessante, e que há cerca de uns seiscentos anos atrás se achava inteiramente desprovido de cultura. Ele havia perdido toda a sua sabedoria ancestral ao cabo de inumeráveis invasões de bárbaros, de sucessivas catástrofes, pestes, secas, guerras, o diabo. A partir de certo momento, porém, esse povo começou a se reinventar, criando uma cultura artificial: começaram a imitar uma arquitetura de que só conheciam ruínas ou em velhos escritos, faziam traduções vernáculas de textos em línguas mortas a partir de traduções em outras línguas, tiravam conclusões delirantes, inventavam tradições esotéricas perdidas... Como se sabe, esse processo, que se passou na Europa ali mais ou menos entre os séculos XIV a XVI, ganhou o nome de Renascimento. O Ocidente moderno principia ali. O que é o Renascimento? Os europeus – mistura étnica confusa de germânicos e celtas, de itálicos e eslavos, que falam línguas híbridas, muitas vezes pouco mais que um latim mal falado (isto é, o latim tal qual falado em tal ou qual região da Europa, diria Saussure), crivado de barbarismos, praticando uma religião semita filtrada por um equipamento conceitual tardo-grego, e assim por diante – descobrem a literatura e a filosofia gregas via os árabes. Refiguram o mundo grego, que não era o mundo grego (ou greco-romano) histórico, mas uma “Antiguidade clássica” feita – como sempre – de fantasias e projeções do presente. Erguem templos, casas, palácios imitativos, escrevem uma literatura que se refere

privilegiadamente a esse mundo, uma poesia imitando a poesia grega, esculturas que imitam as esculturas gregas. Lêem Platão de modos inauditos, pouquíssimos gregos, imagina-se. Enfim: inventam, e assim se inventam. E Sahlins conclui: pois é, quando se trata dos europeus, chamamos esse processo de Renascimento. Quando se trata dos outros, chamamos de invenção da tradição. Alguns povos têm toda a sorte do mundo.

O problema na visão do magistrado constitui-se ao interpretar a condição de ser índio como um “tudo-ou-nada”. Em sua perspectiva, os Pitaguary deveriam ter mantido integralmente uma cultura isolada. Não tendo mantido essa cultura, eles não teriam direito à tutela estatal sobre suas terras. Esse caso se assemelha ao da tribo Wampanoag, na cidade de Mashpee, nos Estados Unidos, narrado por Clifford (1993).

A cidade de Mashpee passou cerca de um século sendo conhecida como uma cidade de índios, residência da tribo Wampanoag, mas, por volta das décadas de 1950 e 1960, ela começou a ser habitada por pessoas não indígenas, que passaram a privatizar as propriedades que anteriormente eram tidas como públicas. Em virtude disso, a tribo Wampanoag iniciou um processo reivindicando dois terços do território Mashpee. O julgamento do caso foi analisado pelo antropólogo James Clifford, o qual resultou em perda para a tribo, sob o argumento que os índios não haviam mantido a sua cultura, a sua forma de organização política e estariam adaptados a um modo de vida ocidental.

Segundo Clifford (1993), o caso deveria ter sido abordado como séculos de resistência indígena, caracterizada por perdas, negociações políticas e reafirmações culturais. Diante dessa situação, foram sendo efetuadas várias transações culturais, sociais e políticas. De igual forma, os índios Pitaguary apresentaram-se resistentes às técnicas de dominação, tendo inclusive buscado mecanismos jurídicos do colonizador para sua permanência na região. Entretanto, assim como no caso Mashpee, o julgador deu maior ênfase à prova documental do que aos relatos orais dos índios e demais testemunhas.

O juiz esqueceu-se que uma narrativa escrita muitas vezes é dominada de uma ideologia, como um sentimento de dominação e de conquista que era comum à época. O desprezo pela história oral indígena acaba sendo comum em sua sentença, já que o juiz se limitou aos testemunhos que condissessem com os documentos dos registros imobiliários apresentados por Fernando e Maria Teresa Façanha.

Na sociedade moderna, a história escrita dá ideia de uma objetividade por se acreditar que as fontes documentais são bem mais seguras do que a memória e a subjetividade. Esse comportamento não considera que qualquer tipo de narrativa, seja escrita ou falada, pode conter suas falhas. Além disso, desconsiderar a história oral indígena é tratar tais povos de forma preconceituosa. Primeiro, pois viveram à margem das narrativas escritas e sua história é contada por meio de meios orais. Segundo, os registros estatais muitas vezes não conseguem apresentar história indígena. Por fim, as sociedades indígenas acabam por pertencerem a uma sociedade ágrafa e a não consideração de sua história oral seria dar uma maior valorização aos alfabetizados. Com efeito, ao trabalhar com a história indígena, o antropólogo procede uma espécie de garimpo para poder compreender as limitações das diferentes narrativas escritas e/ou faladas (PARAÍSO in SILVA et. al, 1994).

Em virtude disso, volta-se a afirmar que a resposta dada pelo julgador não respondeu uma questão hermenêutica e antropológica, pois o magistrado não veio a comparar as declarações dos índios e das testemunhas com o resultado do trabalho hermenêutico dos documentos e antigas leis apresentadas pelo casal Façanha.

Por exemplo, a testemunha Maria Izair de Albuquerque Furtado¹⁸ declarou que no Sítio Laoteiro:

existiam cinco olhos d'água e um riacho de nome Atalaia e o acesso às fontes de água eram permitidos aos moradores próximos. [...] as pessoas que quisessem ter acesso a eles poderiam ir sem resistência de seu pai. [...] encontravam-se pessoas com traços fisionômicos que revelam miscigenação; [...] pode afirmar a existência de rezadeiras na região do sítio latoeiro, como de regra em todo nordeste; que não se recorda o nome de algumas rezadeiras; que se recorda da presença na região de dona Gotinha, que fabricava botes, alguidá, panelas, que se chamava louça de barro; que dona Gotinha era uma mistura de negro com índio [...]

O depoimento da filha do antigo proprietário do Sítio Latoeiro confirma que essa área era usada para a reprodução física dos habitantes locais, o que condiz com o depoimento da índia Ana Clécia Sousa do Nascimento, moradora da TI Pitaguary e arrolada pela FUNAI. Ela informou que:

¹⁸ Maria Izair de Albuquerque Furtado foi uma das testemunhas arroladas pelo casal Façanha em sua tentativa de defesa. Ela é sobrinha-neta dos primeiros proprietários do Sítio Latoeiro (Miguel Batista Vieira e Rita Menescal Batista Vieira). Ela também é filha de Izaías Menescal Furtado, que recebeu em legado o mencionado sítio de Rita Menescal Batista Vieira.

[...] seus pais e avós sempre viveram no aldeamento; que eles migraram do topo da serra para o pé da serra; [...] o sítio era utilizado como passagem para alcança [sic] o outro lado da serra onde residiam familiares de sua bisavó; que sua bisavó, de nome Bela, fazia remédios e buscava laranja da terra nesta região onde seus parentes moravam (do outro lado da serra); [...] que já ouviu falar de dona Cotinha que fabricava potes, mas não a conhece; [...] que sua avó dizia que aquelas terras pertenciam a sua família e tinham sido tomadas; que as pessoas eram consideradas como inimigas, e por isso passavam pela região de modo rápido; que não havia proibição de que a depoente e sua bisavó passagem [sic] por dentro do sítio latoeiro até o outro lado da serra visitar seus familiares e colher laranjas da terra; que nunca viveu a situação de ser proibida a passar pelo sítio latoeiros [...]. QUE começou a freqüentar [sic] a escola tardiamente há dez anos atrás [sic]; que sofreu discriminação na escola por ir pintada por sinais característicos da comunidade indígena; que não sofria discriminação quando criança e jovem porque no aldeamento só moravam índios; que atualmente moram na aldeia não índios que casaram com índios como também próximos da aldeia a comunidade não índios; [...] que não há divisibilidade da propriedade; que o traço cultural da comunidade é pacífica, porque em caso contrário já teria, pelo número de famílias na aldeia, tentado retornar a posse a força; que a comunidade prefere aguardar a decisão da justiça; [...] a comunidade e uma família só e a sucessão da terra é feita dos mais antigos para os mais novos, dos avós para os tios; que todos os integrantes da aldeia são ligados por parentesco direto, são descendentes de trisavôs, bisavos comuns e se reconhecem todos como parentes; que sua mãe tem nome Maria Eclena da Silva Sousa; que seus avós maternos, ambos índios, chamados: João Evaristo da Silva e Maria José Evaristo da Silva; que só se recorda do nome da sua bisavó materna índia que se chamava Isabel Carlos da Silva; [...] que sua avó materna nasceu na serra de Aratanha; [...] (BRASIL, 2016, online).

Tanto a testemunha apresentada pelo casal Façanha, como a testemunha arrolada pela FUNAI apresentavam depoimentos condizentes a respeito de que havia uma população local vivendo, dependendo e manifestando a sua cultura na área do Sítio Latoeiro, atual Fazenda Pouso Alegre. Todavia, o magistrado apenas realçou os pontos que condiziam à sua prenoção de que os Pitaguary seriam índios integrados. Em sua sentença, o juiz federal destacou apenas que o pai de Ana Clécia não é índio, não tendo sequer mencionado que sua mãe e avó eram índias, nascidas na região da Terra Indígena Pitaguary, como também foi mencionado no depoimento dela.

De igual forma, o juiz também destacou que o companheiro de Ana Clécia trabalhava como “mototáxi”, sendo que antes trabalhava como auxiliar de escritório, e também não é natural da Terra Indígena, mas da tribo Jenipapo-Kanindé. Através de tais trechos escolhidos das provas testemunhais, fundamentou a tese de que os índios

[...] já estão miscigenados, já migraram, ou vieram de outras regiões para aquela onde está situada a propriedade dos autores, tendo abandonado suas origens e partido em busca de atividades “civilizadas”, não restando satisfeitas, assim, as exigências impostas pelo regramento constitucional (BRASIL, 2016, online).

Quanto ao depoimento da testemunha Raimundo Carlos da Silva, pajé das aldeias indígenas, o juiz limitou-se a enfatizar a parte do testemunho em que, apenas a partir de 1992, quando foi encontrado o documento das concessões de sesmarias, tiveram início os estudos para saber se ainda haveria índios na região. Com isso, dá-se a entender que não havia qualquer manifestação indígenas até então. Desse modo, julga o magistrado:

Os índios, aqui representados pela União/FUNAI, acenam com a condição de posse contínua e ininterrupta. Todavia, o único documento que parece vir em seu socorro é o aludido recebimento de duas sesmarias em 20 de abril de 1722, com registro no cartório da cidade de Maranguape em 06 de setembro de 1854. A posse contínua, mansa, duradoura e, sobretudo, permanente, perdurando até aos dias de hoje, contudo não ficou evidenciada, como se colhe do depoimento de Raimundo Carlos da Silva (fl.2344/2347), qualificado como pajé da tribo [...] (BRASIL, 2016, online).

Entretanto, o pajé Raimundo Carlos da Silva havia declarado mais do que isso em seu depoimento. Ele declarou que:

[...] desde a época de Isaías, havia um respeito aos limites entre as terras que eram ocupadas e exploradas pelos antepassados do depoente e aquelas por Isaías e seus sucessores; que nunca houve conflito em relação aos limites; [...] que seu avô José Carlos da Silva, José Evaristo da Silva, trabalhavam para Isaías que sempre existiu respeito pelos limites das propriedades, mas os índios poderiam circular pelas terras da região, isso nos idos de 1935; que o Miguel Barão ocupou lentamente a região adquirindo por negociação a terra de alguns e por pressão a terra de outros índios, segundo o depoente ouviu dizer; que ouviu dizer quer [sic] os antigos não resistiram à pressão de Miguel Barão ou buscaram reaver a terra por não terem a quem recorrer; na época o Barão devia ser poderoso. [...] que há harmonia entre os co-posseiros, pois os índios aguardam solução pela FUNAI [...] que se recorda na infância de ouvir estórias [sic] de sua vó Bela (Izabel Carlos da Silva) de que usar penacho era sinal de maldição, que o índio era discriminado; [...] que, embora não se possa afirmar que a aldeia se constitua de uma única família, as famílias existentes advêm de umas poucas famílias mais antigas [...]; o ritual da Mangueira é feito em memória dos que foram punidos, açoitados, amarrados a um pé de mangueira antigo, pelo descumprimento das

ordens dadas pelo branco, desrespeito às ordens do coronel; [...] que mesmo antes de 1992 a comunidade tinha o sentimento de que era índios e que as terras lhes pertenciam, mas não tinham como comprovar com documentos, ou a quem recorrer (FUNAI, político); [...] (BRASIL, 2016, online).

Nota-se, no depoimento do pajé, a preocupação em obter documentos que comprovem a condição indígena, o que reflete seu conhecimento sob o desprezo da história oral de seu povo. Porém, os depoimentos apresentados são ricos em detalhes e condizem com o contexto histórico apresentado sobre o processo de territorialização dos Pitaguary.

Por outro lado, a sentença proferida pelo juiz federal Alcides Saldanha Lima cobre-se dos mesmos equívocos metodológicos da tese defensiva do casal Façanha. Verifica-se que os depoimentos e o estudo étnico histórico foram usados de maneira secundária, apenas para confirmar a visão do magistrado de que os Pitaguary não se configuram como “legítimos” índios. Portanto, pode-se dizer que o juiz se tornou refém de sua análise ideológica. Em consequência, ele retirou dos índios a possibilidade de expressarem as suas identidades étnicas e de lutarem por seus direitos coletivos, já que tratou o tema dentro da perspectiva do individualismo.

Contrariando a Constituição e os instrumentos internacionais, o magistrado possibilitou a invisibilidade dos povos indígenas em virtude de não ter reconhecido a diversidade cultural, mas apenas mantido sua perspectiva ideal de ser indígena. Logo, afastou-se da teoria do multiculturalismo e impediu a efetivação da igualdade material, esquecendo-se de que uma redução das desigualdades se dá com o reconhecimento das diferenças.

Essas reflexões apresentam-se como uma tentativa de comprovar que não cabe aos juízes, advogados e antropólogos definir quem é ou não é índio. Essa é uma questão que cabe às comunidades. Aos julgadores, juristas e antropólogos caberiam “criar condições teóricas e políticas para permitir que as comunidades interessadas articulem sua indianidade” (CASTRO, 2006, p. 49).

Inconformados com a sentença do juiz Alcides Saldanha Lima, a União e o Ministério Público Federal interpuseram recursos de apelação, objetivando a reforma do julgamento. A União declarou, no mérito das suas razões recursais, a nulidade do título de propriedade do casal Façanha, em razão do §6º do art. 231 da Constituição

e § 1º do art. 62 do Estatuto do Índio¹⁹. Sustentou também que o estudo antropológico realizado pelo grupo técnico atestou a habilitação dos indígenas na área.

Já no mérito de suas razões, o Ministério Público Federal aduziu que a área da Terra Indígena Pitaguary é tradicionalmente ocupada desde 1607, quando houve os aldeamentos pelos jesuítas na região. No entanto, a terra do antigo Sítio Latoeiro foi esbulhada dos índios e, há muito tempo, eles estão privados delas. A sentença do juiz, conforme menciona o Ministério Público, desconsidera todo o processo histórico de dominação, extermínio e integração indígena. Além disso, foi narrado que a posse indígena não se confunde com uma posse civil, pois aquela é alicerçada em conceitos antropológicos, considerando os costumes da própria etnia. Por fim, ainda foi narrado que o julgador não deveria desconsiderar o laudo antropológico feito no processo de demarcação da Terra Indígena Pitaguary para não ferir o princípio da separação dos poderes.

O relator da apelação foi o desembargador federal Frederico Azevedo e o seu voto foi seguido, por unanimidade, pelos desembargadores José Maria Lucena e Francisco Cavalcanti, que compunham a Primeira Turma do Tribunal Regional Federal da 5ª Região.

A princípio, o relator observou que as razões do casal Façanha pareciam indicar que os Pitaguary não existiriam mais. Entretanto, o desembargador afastou a tese defensiva de inexistência de povos indígenas na região. Segundo o magistrado, a Constituição de 1988 não exige a manutenção da língua indígena, costumes mais tradicionais ou mesmo trajes típicos para considerar pessoas como indígenas. Neste sentido, a cultura é um dado dinâmico e não estático de modo que os índios estão em constante interação com outras culturas.

O desembargador relator criticou uma consideração de visão romântica dos índios, ou seja, o índio nu com arco e flecha no meio do mato. Segundo o juiz, mesmo misturados aos brancos e adotando alguns costumes, os índios não deixariam a sua

¹⁹ § 6º do art. 231 da Constituição da República declara que: “São nulos e extintos, não produzindo efeitos jurídicos, os atos que tenham por objeto a ocupação, o domínio e a posse das terras a que se refere este artigo, ou a exploração das riquezas naturais do solo, dos rios e dos lagos nelas existentes, ressalvado relevante interesse público da União, segundo o que dispuser lei complementar, não gerando a nulidade e a extinção direito a indenização ou a ações contra a União, salvo, na forma da lei, quanto às benfeitorias derivadas da ocupação de boa fé”. Por sua vez, o art. 62 e seu §1º declaram o seguinte: “Ficam declaradas a nulidade e a extinção dos efeitos jurídicos dos atos de qualquer natureza que tenham por objeto o domínio, a posse ou a ocupação das terras habitadas pelos índios ou comunidades indígenas. § 1º Aplica-se o disposto deste artigo às terras que tenham sido desocupadas pelos índios ou comunidades indígenas em virtude de ato ilegítimo de autoridade e particular.

identidade étnica. Com efeito, o relatório do estudo étnico antropológico do processo de demarcação informou que os índios mantiveram seus costumes tradicionais, como a agricultura de subsistência, a pesca, o artesanato, a dança do Toré, a crença sobre a mangueira, entre outros. Portanto, os Pitaguary são índios, independentemente da fluidez de suas fronteiras étnicas.

Ocorre que, no entender do relator, os depoimentos dos indígenas “não são firmes o suficiente para desconstituir a legitimidade da aquisição da propriedade”, pois se trata “de depoimentos de índios relatando histórias que ouviram dizer, ou que lhes contaram os seus ancestrais, tudo muito vago e impreciso” (BRASIL, 2016, online).

Desse modo, o juiz diz que “não há prova ou qualquer evidência de que se trata de terras tradicionalmente ocupada por índios” (BRASIL, 2016, online), tendo se utilizado do mesmo trecho do depoimento do pajé Raimundo Carlos da Silva que foi escolhido pelo juiz federal Alcides Saldanha Lima e o mesmo rol histórico de legislação sobre terras indígenas, desde o Império. Ao final, manteve a decisão do juiz da 10ª Vara Federal de Fortaleza/CE, ou seja, a exclusão da gleba de terra de Fernando e Maria Teresa Façanha.

Equivocadamente, o relator ainda trocou a data do registro do Sítio Latoeiro com a data do registro das terras dos índios Pitaguary, pois afirmou que o mencionado sítio teve seu registro no ano de 1854 (data do registro das terras dos Pitaguary), ao invés de levar em consideração esse registro foi procedido no ano de 1898.

Novamente, a suposta objetividade de fontes documentais toma o lugar da memória e da subjetividade, desconsiderando, por completo, a história oral indígena. Trata-se também de um equívoco metodológico derivado de uma visão dogmática do cientificismo. Essa crença dogmática leva a crer que fontes documentais ou resultados obtidos por experimentos são o único método capaz de obtenção da verdade. Nesse sentido, provas documentais ou pericial apresentar-se-iam como maior rigor científico do que fontes orais.

Não se deve negar o conteúdo científico no estudo étnico antropológico, já que seu trabalho possui uma metodologia imparcial e objetiva.

O distanciamento exigido de outros peritos não é possível nos antropólogos, haja vista que estes se aprofundam nos objetos de pesquisa através também da observação participativa e do estudo histórico-etnográficos, mas, é através desse método, que o antropólogo procede sua análise científica para poder compreender as limitações das diferentes narrativas escritas e/ou faladas.

Sendo assim, a resposta ofertada pelo desembargador também respondeu apenas uma questão de validade jurídica, voltada para a prova testemunhal, mas não uma questão de hermenêutica jurídica e antropológica. Dentro do âmbito jurídico, um depoimento vago pode não ser considerado como consistente para o convencimento do julgador. Porém, na perspectiva antropológica, detalhes da história oral indígena, apresentados no estudo do grupo técnico, são elementos que devem ser estudados nos contextos étnicos e históricos.

Caberia ao juiz utilizar-se desses elementos para responder à questão sob a luz da hermenêutica jurídica. O conhecimento teórico da antropologia e da história auxiliaria a análise da história oral a fim de verificar a tradicionalidade ou indianidade dos povos indígenas. Até porque o elo de continuidade histórica de um grupo étnico nem sempre é tão permanente e linear, nem livre de influências internas e externas.

Deve-se levar em consideração a conexão étnica e histórica do grupo em estudo com determinado território, pois os povos indígenas possuem fronteiras fluídas que estão em constante alteração. Igualmente, deve-se ter o cuidado de considerar a alteração na ocupação territorial, seja por razões demográficas, seja por movimento migratório voluntário ou forçado. Longe de imutável, as áreas indígenas estão numa constante revisão.

Por sua vez, a hermenêutica jurídica, associada à pesquisa antropológica, poderia conduzir o julgador a saber que o antropólogo não tem autoridade para criar “falsos” índios. Ao invés disso, ele apresenta as vozes dos objetos pesquisados e, em consequência, torna-os capazes de falar por si só. Concomitantemente, o juiz seria capaz de também perceber que, com frequência, as imagens dos índios estão muito fragmentadas, sendo necessário unir forças com eles para poder interpretá-los a partir de sua própria etnicidade com o uso da hermenêutica e da desconstrução. Portanto, é necessário desconstruir as essências a fim de compreender as dimensões que estão embutidas representando ideologia e poder (BARRETT, 2015).

No caso dos Pitaguary, vários elementos étnicos e históricos indicam que a Fazenda Pouso Alegre, antigo Sítio Latoeiro, é uma terra tradicionalmente ocupada pelos índios Pitaguary e o processo nº 2002.81.00.001593-7 possui fragilidades que desrespeitam os direitos constitucionais dos povos indígenas, como o direito de sua organização territorial e sua sobrevivência físico-cultural nas terras Pitaguary.

5 CONCLUSÃO

Como já mencionado, a pesquisa foi voltada para responder a problemática seguinte: Quais são as fragilidades no Processo nº 2002.81.00.001593-7 com relação aos direitos indígenas na contemporaneidade, em especial aos direitos dos Pitaguary? O seu objetivo geral buscou compreender, a partir das fragilidades desse processo os impactos sofridos pelos nos direitos dos povos indígenas com a exclusão da Fazenda Pouso Alegre, antigo Sítio Latoeiro, da Terra Indígena Pitaguary.

As considerações voltadas ao tratamento constitucional e internacional dos direitos povos indígenas foram importantes para a busca de resposta à problemática. Assim, verifica-se que as teses defensivas de Fernando Antônio Mendes Façanha e, a sua esposa, Maria Teresa Chaves Façanha contrariam a Constituição da República e os instrumentos internacionais dos direitos dos povos indígenas. Rememora-se que a Constituição eliminou a política de integracionismo e assegurou o direito à igualdade mediante o reconhecimento das diferenças e vulnerabilidades dos índios. No entanto, o casal Façanha e seu advogado negaram a existência dos Pitaguary, como também de qualquer indígena no Ceará, por entenderem que esses povos estariam integrados ao restante da população.

Em nenhum momento, a Constituição exige dos povos indígenas que estes mantenham intactas suas tradições, costumes, idiomas, entre outros, para que sejam considerados índios ou protegidos seus direitos. Ao invés disso, reconhece os modos de organização social, os costumes, as línguas, as crenças e as tradições, sem definir o conceito de “índio”. Até porque, como foi analisado, não cabe ao legislador trazer o conceito de índio, já que cabe às comunidades articularem sua indianidade. Neste sentido, deve-se entender as três categorias indígenas (isolados, em vias de integração e integrados) no Estatuto do Índio apenas como graus de interação das fronteiras étnicas, sem influenciar ou descaracterizar a noção de uma identidade indígena.

Portanto, a primeira fragilidade no Processo nº 2002.81.00.001593-7 foi a negação da existência dos Pitaguary, o que afetou a sentença do juiz federal Alcides Saldanha Lima, da 10ª Vara Federal do Ceará.

Apesar de iniciar a sentença afirmando que a lide não se referia à existência dos Pitaguary, a sentença foi baseada na ideia de que os índios estariam integrados

à sociedade “civilizada” e, em virtude disso, não existiria a tradicionalidade das terras. O magistrado incorreu no mesmo erro que os autores do processo, desconsiderando o contexto histórico e antropológico apresentado no relatório do grupo técnico. Com a sua atitude, ele continuou afirmando a validade de leis históricas frente à população que viveu por anos à margem de reconhecimento legal de seus direitos coletivos.

Além disso, verificou-se que o integracionismo serviu como uma afirmação e consolidação do poder colonial no território brasileiro. Através dele, buscou-se obter a homogeneidade cultural que, como consequência, causava a invisibilidade indígena e de seus interesses individuais e coletivos. Isso gerou a vulnerabilidade dos grupos indígenas. O magistrado, ao declarar que a tutela estatal não poderia ser reconhecida aos índios integrados, não teve como consideração essa construção histórico-cultural colonialista. Ele repetiu uma atitude semelhante ao relatório de 1863 do presidente do Ceará que negou a existência de índios no território provincial num contexto histórico em que se buscava obter mais terras, diante da regulamentação fundiária trazida pela Lei de Terras, ou seja, a Lei nº 601, de 18 de setembro de 1850.

Igualmente, não foi levado em consideração o reconhecimento do direito à diferença. Este buscar efetivar uma proteção própria e particularizada considerando a vulnerabilidade de um grupo, equilibrando assim a igualdade.

Desse modo, uma segunda fragilidade no Processo nº 2002.81.00.001593-7 refere-se à sentença do juiz federal Alcides Saldanha Lima, da 10ª Vara Federal do Ceará, que negou a tradicionalidade de terras em razão de os Pitaguary ter fronteiras étnicas mais fluídas.

A abordagem histórica sobre o processo de territorialização dos Pitaguary e as investidas de posseiros da região da Serra da Aratanha favoreceu compreender que os índios apresentavam uma peculiar resistência à dominação, como a solicitação de sesmarias e o registro de suas terras. Porém, os Pitaguary sofreram bastante com as pressões sofridas sobre suas terras.

Neste sentido, foi averiguado que os Pitaguary viviam numa região muito mais abrangente do que a atual localizada no litoral cearense, mas eles tiveram várias perdas. Mesmo assim, os Pitaguary mantiveram-se na região, como demonstra todo o estudo étnico-histórico do grupo de estudo no processo de demarcação e nos dados apresentados nesta pesquisa.

Várias provas indicavam no processo que a tradicionalidade da área, como relatório já mencionado e o depoimento das testemunhas, mas o juiz deu maior ênfase

à prova documental do registro imobiliário do que aos relatos orais dos índios e demais testemunhas. Esse desprezo pela história oral indígena, associado à ideia de que os Pitaguary não teriam o requisito da tradicionalidade das terras por serem integrados, proporcionaram com que o juiz se limitasse aos testemunhos que condissessem com os documentos dos registros imobiliários apresentados por Fernando e Maria Teresa Façanha.

De igual modo, o desembargador Frederico Azevedo, o relator da apelação, desconsiderou a história oral e o relatório do grupo técnico, acrescentando que havia depoimentos muito vagos e impreciso.

Como já foi mencionado, no âmbito jurídico, um depoimento vago pode não ser considerado como convincente ao julgador, mas a questão discutida no Processo nº 2002.81.00.001593-7 tinha um caráter antropológico. Quando um juiz necessita de uma perícia, ele deve utilizar-se de um especialista no assunto. Pode ser um médico, um contador, um psicólogo, entre outros. No caso no processo em estudo, havia oito especialistas em diversas áreas do assunto, quais sejam: 1) Maria de Fátima Campelo Brito (antropóloga e coordenadora do grupo); 2) Joani Silvana Capiberibe de Lyra (socióloga); 3) Soraya Campos de Almeida Assis (historiadora); 4) Renato Eduardo Pereira D'Alencar (engenheiro agrimensor); 5) Marcelo Antônio Gregório (engenheiro agrônomo); 6) Talwany Carlos Gregório (técnico agrícola); 7) José Wellington de Oliveira Gurgel (engenheiro agrônomo); 8) Francisco das Chagas de Vasconcelos Araújo (engenheiro agrônomo).

Caberia aos julgadores utilizarem-se dos conhecimentos dos especialistas para estudar a questão sob a luz da hermenêutica jurídica e do conhecimento teórico da antropologia e da história.

Logo, uma terceira fragilidade no Processo nº 2002.81.00.001593-7 foi não dar importância à perícia do grupo técnico e à história oral indígena, através das quais poderia ser verificada a tradicionalidade e posse permanente de toda a terra indígena Pitaguary.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Ronaldo de. A onda quebrada: evangélicos e conservadorismo. cadernos pagu (50). **Campinas, SP, Núcleo de Estudos de Gênero-Pagu/Unicamp**, p. e175001, 2017.
- ALVES, Joaquim. **História das secas (séculos XVII a XIX)**. Edições do Instituto do Ceará, 1953.
- ANAYA, James; ANAYA, S. James. **Indigenous peoples in international law**. Oxford University Press, USA, 2004.
- ANTUNES, Ticiana Oliveira. 1863: o ano em que um decreto-que nunca existiu-extinguiu uma população indígena que nunca deixou de existir. **AEDOS**, n. 10 vol. 4 - Jan/Jul 2012, p. 8-27.
- ARTIGAS, Mariano. El científicismo, hoy. **2010**. Congresso Mundial de Filosofia Cristiana, Quito, 1989.
- ASSIS, Wilson. O ordenamento jurídico brasileiro entre a antropologia normativa e a antropologia-ficção. In: J. P. de Oliveira; F. Mura e A. B. da Silva (org.). **Laudos antropológicos em perspectiva**. Brasília: ABA Publicações, 2015.
- BARRETT, Stanley R. **Antropologia: guia do estudante à teoria e ao método antropológico**. Tradução de Fábio Creder. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.
- BARTH, Fredrik; POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne. Teorias da etnicidade. **Seguido do artigo “Os grupos étnicos e suas fronteiras**, p. 185-227, 1998.
- BRASIL. Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil, de 24 de fevereiro de 1891. **Diário Oficial da União**. Rio de Janeiro, em 24 fev 1891.
- _____. Constituição da República Federativa do Brasil, de 5 de outubro de 1988. **Diário Oficial da União**. Brasília-DF, em 05 out 1988.
- _____. Constituição da República Federativa do Brasil de 1967. **Diário Oficial da União**, em 24 jan 1967.
- _____. Constituição Política do Império do Brasil (De 25 de Março de 1824). **Coleção de Leis do Império do Brasil**, 1824, Página 7, Vol. 1
- _____. Decreto nº 5.051, de 19 de abril de 2004. Promulga a Convenção no 169 da Organização Internacional do Trabalho - OIT sobre Povos Indígenas e Tribais. **Diário Oficial da União**. Brasília, em 20 abr 2004.
- _____. Decreto no 6.177, de 1o de agosto de 2007. Promulga a Convenção sobre a Proteção e Promoção da Diversidade das Expressões Culturais, assinada em Paris, em 20 de outubro de 2005. **Diário Oficial da União**. Brasília, em 02 ago 2007.

_____, Lei nº 6.001, de 19 de dezembro de 1973. Estatuto do Índio. **Diário Oficial da União**. Brasília-DF, em 21 dez 1973.

_____. Portaria nº 2.366, de 15 de dezembro de 2006. Ministro de Estado de Justiça. **Diário Oficial da União**. Brasília, 18 dez 2006.

_____. Tribunal Regional Federal (5. Região). Embargos de declaração nº 0802049-43.2016.4.05.0000. Embargante: Comunidade Indígena Pitaguary e outros. Embargado: Fernando Antonio Mendes Facanha Filho e outros. Relator: Desembargador Federal Jose Lazaro Alfredo Guimarães. Recife, 25 de abril de 2019. **PJe - Processo Judicial Eletrônico**. Acesso em 25 abr 2019.

BOLÍVIA. Constitución Política del Estado, 2009. Disponível em <https://www.oas.org/dil/esp/Constitucion_Bolivia.pdf>. Acesso em 06 mar 2019.

BULOS, Uadi Lammêgo. **Curso de direito constitucional**. 8. ed. rev. e atual. de acordo com a Emenda Constitucional n. 76/2013. São Paulo: Saraiva, 2014.

CASTRO, Celso. **Evolucionismo cultural**. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. Legislação indigenista no século XIX. **história dos índios no Brasil**. são Paulo: Cia. das Letras, p. 133-54, 1992.

_____. **Índios no Brasil: história, direitos e cidadania**. São Paulo: Claro Enigma, 2012.

_____. **Índios no Brasil: história, direitos e cidadania**. Editora Companhia das Letras, 2013.

CANÇADO TRINDADE, Antônio Augusto. **Tratado de Direito Internacional dos Direitos Humanos**. Vol. 1. Porto Alegre: Sergio Antônio Fabris, 1997.

CÂNDIDO, Tyrone. Os Trilhos do Progresso: episódios das lutas operárias na construção da Estrada de Ferro de Baturité (1872-1926). **Revista Trajetos**, v. 1, n. 2, 2016, p. 83-101

CASTRO, Eduardo Viveiros de. **Povos Indígenas no Brasil: 2011-2005**. Editores gerais Beto Ricardo e Fany Ricardo. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2006, p. 41-49.

CHALMERS, Alan Francis; FIKER, Raul. **O que é ciência afinal?**. São Paulo: Brasiliense, 1993.

CINTRA, Jorge Pimentel. Reconstruindo o mapa das capitâncias hereditárias. **Anais do Museu Paulista: História e Cultura Material**, v. 21, n. 2, p. 11-45, 2013.

CLIFFORD, James. 1993. "Identity in Mashpee". In: Clifford, J. **The predicament of culture**. Harvard University Press, 1993.

COLÔMBIA. CONSTITUCIÓN POLÍTICA DE COLOMBIA, 1991. Disponível em: <<http://www.corteconstitucional.gov.co/inicio/Constitucion%20politica%20de%20Colombia.pdf>>. Acesso em 06 mar 2019.

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

CUNHA, Manuela Carneiro da (Org.). **História dos índios no Brasil**. 1. ed. São Paulo: Claro Enigma, 2012. Ebook.

DEBONI, Giuliano. **Propriedade privada**: do caráter absoluto à função social e ambiental. Porto Alegre: Verbo Jurídico, p. 32, 2011.

DE OLIVEIRA FILHO, João Pacheco; DA ROCHA FREIRE, Carlos Augusto. **A presença indígena na formação do Brasil**. UNESCO, 2006.

D'OCA, Fernando Rodrigues Montes. Francisco de Vitória e a Teoria Aristotélica da Escravidão Natural. **Thaumazein**: Revista Online de Filosofia, v. 7, n. 13, p. 3-31, 2014.

DREMISKI, João Luiz; LINI, Priscila. A Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho. In: **Os direitos dos povos indígenas no Brasil: desafios no século XXI**. Curitiba: Letra da Lei, 2013.

DUARTE, Clarice Seixas. Fundamentos filosóficos de proteção à minoria. In: BAHIA, Alexandre Gustavo Melo Franco; JUBILUT, Liliana Lyra; MAGALHÃES, José Luiz Quadros de Magalhães. **Direito à diferença**. 1ª Ed. São Paulo: Saraiva, v. 1, p. 35, 2013.

DURKHEIM, Émile. **As regras do método sociológico**. Tradução: Walter Solon – São Paulo: EDIPRO, 2012.

EVA, Luiz. **Francis Bacon**: ceticismo e doutrina dos ídolos. Cad. Hist. Fil. Ci., Campinas, Série 3, v. 18, n. 1, p. 47-84, jan.-jun. 2008.

FARIAS, Airton de. **História do Ceará**. 7. ed. rev. e amp. – Fortaleza: Armazém da Cultura, 2015.

FERRAJOLI, Luigi. **A soberania no mundo moderno: nascimento e crise do Estado nacional**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

FOUCAULT, Michel. **El poder psiquiátrico**. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2007.

_____. **Vigiar e punir**: nascimento da prisão. Tradução de Raquel Ramalhete. 42, ed. Petrópolis-RJ: Vozes, 2014.

FRANCO, Afonso Arinos de Melo. **O Índio Brasileiro ea Revolução Francesa**: As origens brasileiras da teoria da bondade natural. Topbooks, 2000.

FREIRE ALEMÃO, Francisco. Os manuscritos do botânico Freire Alemão. In: **Anais da Biblioteca Nacional**. Vol. 81, 1961. Catálogo e transcrição por Darcy Damaceno e Waldir da Cunha. 1964.

FUNAI, Fundação Nacional do Índio. Despacho do Presidente, em 3 de julho de 2000. **Diário Oficial da União**, nº 128-E, de 5 de julho de 2010, Seção 1, p. 3-6.

FUNDAÇÃO EDSON QUEIROZ; UNIVERSIDADE DE FORTALEZA. **A carta de Pero Vaz de Caminha**. Fortaleza: 2000.

GALDINO, Lúcio Keury Almeida. Os caminhos da territorialidade da etnia Pitaguary: o caso da aldeia de Monguba no município de Pacatuba no Ceará. **Mercator-Revista de Geografia da UFC**, v. 6, n. 11, p. 126, 2007.

GALLOIS, Dominique Tilkin. Terras ocupadas? Territórios? Territorialidades. In: **Terras indígenas e unidades de conservação da natureza: o desafio das sobreposições**. São Paulo: Instituto Socioambiental, p. 37-41, 2004.

GONÇALVES, Cayo Robson Bezerra. **Política, mediação e conflitos: a construção social de lideranças indígenas Pitaguary (CE)**. 2018. Dissertação de Mestrado. Brasil.

HALL, Stuart. **A identidade na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: D&PM, 2000.

HEINTZE, Hans-Joachim. Introdução ao Sistema Internacional dos Direitos Humanos. In: PETERKE, Sven (coord.). **Manual Prático de Direitos Humanos Internacionais**. Brasília: ESMPU, 2010.

HOBBS, Thomas. **Matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil ou Leviatã**. Tradução de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. 1651. Disponível em www.dhnet.org.br/direitos/anthist/marcos/hdh_thomas_hobbes_leviatan.pdf. Acesso em 15 set 2018.

JAHNEL, Teresa Cabral. As leis de terra no Brasil. **Boletim paulista de Geografia**, n. 65, p. 105-116, 2017.

JOHNSON, Allan G. **Dicionário de sociologia**: guia prático da linguagem sociológica. Tradução: Ruy Jungmann; consultoria: Renna Lessa. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997.

KÄLIN, Walter; KÜNLI, Jörg. **The Law of International Human Rights Protection**. Oxford: Oxford University Press, 2009.

KYMLICKA, Will. **Ciudadanía multicultural**. Barcelona: Paidós, 2010.

KYMLICKA, Will. Para além da dicotomia indígena/minoria? In: JUBILUT, Liliana Lyra; BAHIA, Alexandre Gustavo Melo Franco; MAGALHÃES, José Luiz Quadros de (coords.). **Direito à diferença**: Aspectos de proteção específica às minorias e aos grupos vulneráveis, volume 2. São Paulo: Saraiva, 2013. p. 139-166.

KUHN, Thomas. **A estrutura das revoluções científicas**. 5. ed. São Paulo: Editora Perspectiva S.A., 1998.

LACERDA, Rosane Freire. **A Convenção 169 da OIT sobre povos indígenas e tribais. Origem, conteúdo e mecanismos de supervisão e aplicação**. 2009. Disponível em: <<https://pt.slideshare.net/zazab023/a-conveno-169-da-oit-sobre-povos-indgenas-e-tribais-origem-contedo-e-mecanismos-de-superviso-e-aplicao>>. Acesso em 06 nov 2017.

MAIA, Légio de Oliveira. Índios a serviço D'El Rey: manutenção da posse das terras indígenas durante o avanço da empresa pastoril no Ceará (C. 1680-1720). **Na mata do sabiá: contribuições sobre a presença indígena no Ceará**, v. 2, p. 61-86, 2009.

MARÉS, C.F. ou SOUZA FILHO, C. F. M. O direito envergonhado: o direito e os índios no Brasil. In: **Estudos Jurídicos**: revista de estudos jurídicos PUC/PR, Curitiba, v. 01, p. 20-37, 1993.

MARÉS, Carlos. Os povos indígenas e o direito brasileiro. In: SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés; BERGOLD, Raul Cezar (Org.). **Os direitos dos povos indígenas no Brasil: desafios no século XXI**. Curitiba: Letra de Lei, 2013.

MASCARO, Alysson Leandro. **Filosofia do direito**. São Paulo: Editora Atlas SA, 2000.

MARÉS, Theo. Terras Indígenas. In: SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés; BERGOLD, Raul Cezar (Org.). **Os Direitos dos Povos Indígenas no Brasil: desafios no século XXI**. Curitiba: Letra da Lei, 2013.

MELATTI, Julio Cezar. **Índios do Brasil**. São Paulo, Editora Universidade de São Paulo, 2007.

MOLONEY, Pat. Hobbes, savagery, and international anarchy. **American Political Science Review**, v. 105, n. 1, p. 189-204, 2011.

OBSERVATÓRIO SOCIOAMBIENTAL. **Nota Pública de repúdio às violações de direitos territoriais do Povo Indígena Pitaguary**. 9 jul 2018. Disponível em: <<http://www.observatoriosocioambiental.org/2018/07/>>. Acesso em 25 abr 2019.

OEA (Organização dos Estados Americanos). Declaración americana sobre los derechos de los pueblos indígenas. Aprobada em 14 jun 2016 Disponível em <<http://www.oas.org/es/sadye/documentos/res-2888-16-es.pdf>>. Acesso em 13 nov 2017.

OIT (ORGANIZAÇÃO INTERNACIONAL DO TRABALHO). **Convenção nº 107 da OIT, de 05 de junho de 1957**. Disponível em: <[https://www.oas.org/dil/port/1957%20Conven%C3%A7%C3%A3o%20sobre%20Povos%20Ind%C3%ADgenas%20e%20Tribais.%20\(Conven%C3%A7%C3%A3o%20OIT%20n%C2%BA%20107\).pdf](https://www.oas.org/dil/port/1957%20Conven%C3%A7%C3%A3o%20sobre%20Povos%20Ind%C3%ADgenas%20e%20Tribais.%20(Conven%C3%A7%C3%A3o%20OIT%20n%C2%BA%20107).pdf)>. Acesso em 06 nov 2017.

OIT (ORGANIZAÇÃO INTERNACIONAL DO TRABALHO). **Ratifications of C169 - Indigenous and Tribal Peoples Convention**, 1989 (No. 169). 2019. Disponível em: <https://www.ilo.org/dyn/normlex/en/f?p=1000:11300:0::NO:11300:P11300_INSTRUMENT_ID:312314>. Acesso 06 mar 2019.

OLIVEIRA, João Pacheco de; FREIRE, Carlos Augusto da Rocha. **A presença indígena na formação do Brasil**. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade, Laced/museu Nacional, 2016.

OLIVEIRA, João Pacheco de. Os instrumentos de bordo: expectativas e possibilidades do trabalho do antropólogo em laudos periciais. In: SILVA, Orlando Sampaio; LUZ, Lídia; HELM, Cecília Maria Vieira. **A perícia antropológica em processos judiciais**. Editora da UFSC, 1994, p. 115-139.

OLIVEIRA, João Pacheco de. Sem a tutela, uma nova moldura de nação. In: **Tutela: formação de Estado e tradições de gestão no Brasil**. Organização Antonio Carlos de Souza Lima. - 1. ed. - Rio de Janeiro: E-papers, 2014, p. 89-111.

ONU (ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS). Declaração das Nações Unidas sobre os direitos dos povos indígenas. Rio de Janeiro: UNIC/ Rio/ 023, Mar 2008. Disponível em: <http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/DRIPS_pt.pdf>. Acesso em 06 nov 2017.

PARAGUAI. Constitución de la República de Paraguay, 1992. Disponível em <<http://jme.gov.py/transito/leyes/1992.html>>. Acesso em 06 mar 2019.

PARAÍSO, Maria Hilda B. Reflexões sobre fontes orais e escritas na elaboração de laudos periciais. In: **A perícia antropológica em processos judiciais**. SILVA, Orlando Sampaio; LUZ, Lídia; HELM, Cecília Maria Vieira (Org). Florianópolis: Ed. da UFSC, 1994.

PERU. CONSTITUCIÓN POLÍTICA DEL PERÚ, 1993. Disponível em: <<http://www4.congreso.gob.pe/ntley/Imagenes/Constitu/Cons1993.pdf>>. Acesso em 06 mar 2019.

PETERKE, Sven. O Conceito Tradicional de Direitos Humanos. In: FEITOSA, M. L.; FRANCO, F; PETERKE, S; VENTURA, V. **Direitos Humanos de Solidariedade: Avanços e Impasses**. Curitiba: Appris, 2013, p. 17 a 88.

PIERUCCI, Antônio Flávio. A velha recém-casada. **Novos Estudos Cebrap**, v. 26, p. 211-219, 1990.

POMPA, Cristina. O lugar da utopia: os jesuítas e a catequese indígena. **Novos Estudos CEBRAP**, v. 64, 2002.

PORTUGAL. **Lei de 6 de junho de 1755**. Ley porque V. Mag. ha porbem restituir aos indios do Gran Pará, Maranham a liberdade de suas pessoas, bens, e comercio na forma que nella se declara [sic]. Disponível em <<https://digitarq.arquivos.pt/details?id=4223279>>. Acesso em 16 out 2018.

REALE, Miguel. Filosofia do Direito. 20^a. **São Paulo: Editora Saraiva**, 2002.

RUIZ, Rafael. **Francisco de Vitoria e os direitos dos índios americanos: a evolução da legislação indígena espanhola no século XVI**. Porto Alegre: Edipucrs, 2002.

RODRIGUEZ SERPA, Ferney; TUIRÁN GUTIERREZ, Juan Pablo. **La valoración racional de la prueba**. 2011.

SANTOS, Milton. **O Espaço do cidadão**. São Paulo: Nobel, 1987.

SCHIWANITZ, Dietrich. **La cultura**: todo lo que hay que saber. Espanha: Ounto de Lectura S.L., 2006.

SEMPRINI, Andrea. **Multiculturalismo**. Bauru, SP: EDUSC, 1999.

SILVEIRA, Rosa Maria Godoy. Os desafios da educação em direitos humanos: entre a singularidade e a universalidade. **VERBA JURIS-Anuário da Pós-Graduação em Direito**, v. 5, n. 5, 2006.

SOUZA, Ney de. A doação pontifícia das índias. In: **Revista de Cultura Teológica**, v. 13, n. 52, jul/set 2005, p. 79-93.

SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de. Multiculturalismo e direitos coletivos. In: SANTOS, Boaventura de Souza (Org.). **Reconhecer para libertar**: os caminhos do cosmopolitismo multicultural. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

STUDART FILHO, C. O. Ceará sob o regime das capitanias hereditárias. **Revista do Instituto do Ceará**, v. 52, p. 42-56, 1938.

TAYLOR, Chales. **El multiculturalismo y “la política del reconocimiento”**. 2. ed. Trad. Monica Utrilla de Neira. Mexico: Fondo de Cultura Económica, 2009.

TERRA INDÍGENAS NO BRASIL. Terra Pitaguary. 2019. Disponível em: <<https://terrasindigenas.org.br/pt-br/terras-indigenas/4057>>. Acesso em 20 abr 2019.

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO – USP; BIBLIOTECA VIRTUAL DE DIREITOS HUMANOS. **Declaração dos direitos do homem e do cidadão – 1789**. Disponível em <<http://www.direitoshumanos.usp.br/index.php/Documentos-antiores-%C3%A0-cria%C3%A7%C3%A3o-da-Sociedade-das-Na%C3%A7%C3%B5es-at%C3%A9-1919/declaracao-de-direitos-do-homem-e-do-cidadao-1789.html>>. Acesso em 10 dez 2017.

VITORIA, Francisco de. **De jure belli**. Espasa-Calpe, 1975.

WANDSCHEER, Clarissa Bueno; REIS, C. D. Conflitos e convergências entre propriedade e conhecimentos tradicionais. In: SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de; BERGOLD, Raul Cezar (Org.). **Os direitos dos povos indígenas no Brasil: desafios no século XXI**. Curitiba: Letra da Lei, 2013, v. 1, p. 237-262.

WOLKMER, Antonio Carlos. **Pluralismo jurídico, direitos humanos e interculturalidade**. Seqüência: Estudos Jurídicos e Políticos, v. 27, n. 53, p. 113-128, 2006.