



UFOP
Universidade Federal
de Ouro Preto

UNIVERSIDADE FEDERAL DE OURO PRETO
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS



ISAIAS DOS ANJOS BORJA

**O “MARCO TEMPORAL” E SEUS REFLEXOS SOBRE POVOS INDÍGENAS EM
ETNOGÊNESE**

MARIANA – MG

2021

ISAIAS DOS ANJOS BORJA

**O “MARCO TEMPORAL” E SEUS REFLEXOS SOBRE POVOS INDÍGENAS EM
ETNOGÊNESE**

Monografia apresentada ao curso de Bacharelado em História da Universidade Federal de Ouro Preto como requisito parcial para obtenção do título de bacharel.

Orientador: Prof. Dr. Mateus Fávaro Reis

MARIANA – MG

2021

SISBIN - SISTEMA DE BIBLIOTECAS E INFORMAÇÃO

B732m Borja, Isaias dos Anjos.

O "marco temporal" e seus reflexos sobre povos indígenas em etnogênese. [manuscrito] / Isaias dos Anjos Borja. - 2021.
38 f.

Orientador: Prof. Dr. Mateus Fávaro Reis.

Monografia (Bacharelado). Universidade Federal de Ouro Preto.
Instituto de Ciências Humanas e Sociais. Graduação em História .

1. Indígenas. 2. Etnologia. 3. Direito de propriedade. I. Reis, Mateus Fávaro. II. Universidade Federal de Ouro Preto. III. Título.

CDU 39(81=082)

Bibliotecário(a) Responsável: Edna da Silva Angelo - CRB6 2560



FOLHA DE APROVAÇÃO

Isaías dos Anjos Borja

O “marco temporal” e seus reflexos sobre povos indígenas em etnogênese

Monografia apresentada ao Curso de Bacharelado em História da Universidade Federal de Ouro Preto como requisito parcial para obtenção do título de bacharel

Aprovada em 31 de agosto de 2021

Membros da banca

Dr. Mateus Fávaro Reis - Orientador(a) - Universidade Federal de Ouro Preto
Ms. Helena Azevedo Paulo de Almeida - Universidade Federal de Ouro Preto

Mateus Fávaro Reis, orientador do trabalho, aprovou a versão final e autorizou seu depósito na Biblioteca Digital de Trabalhos de Conclusão de Curso da UFOP em 22/12/2021



Documento assinado eletronicamente por **Mateus Favaro Reis, PROFESSOR DE MAGISTERIO SUPERIOR**, em 22/12/2021, às 17:02, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site http://sei.ufop.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **0261759** e o código CRC **1FA3F4B5**.

“Um dia

Esse corpo vai apodrecer

E eu vou ser verdade...

Então eu vou ser feliz.”

(Eliane Potiguara, *Metade Cara, Metade Máscara*)

RESUMO

Este estudo tem por objetivo refletir sobre a tese do marco temporal de ocupação, um impasse jurídico e político através do qual se defende que a data de promulgação da Constituição Federal brasileira de 1988 define a condição e o direito de posse das terras tradicionais pelas populações indígenas no Brasil. Trata-se de uma discussão bibliográfica em torno da polêmica compreensão do artigo 231 da Constituição, considerando suas implicações sobre os direitos dos povos indígenas em etnogênese ou retomada identitária, por meio de uma abordagem histórica e antropológica que, em respeito à humanidade dos sujeitos, prima pelo resguardo do direito ancestral à terra, ressaltando a necessidade de pensar a questão indígena de forma conectada com a realidade de outros povos originários, especialmente no contexto latino-americano. Conclui-se que o marco temporal como jurisdição, além de desconsiderar o direito internacional e processos históricos que violentamente incidiram sobre diversos povos e culturas, representa e novamente institucionaliza o olhar etnocêntrico característico das relações entre indígenas e não indígenas ao longo da história do Brasil. Ao evocar ambiguidades e demandas históricas e evidenciar os retrocessos na política indigenista brasileira, a tese do marco temporal de ocupação inconstitucionalmente endossa o antigo projeto de assimilação e, no que tange aos povos em etnogênese, refuta o direito indígena à autonomia para a reorganização de suas coletividades, internacionalmente reconhecido.

Palavras-chave: Povos Indígenas; Marco Temporal; Etnogênese Indígena; Direitos Territoriais.

RESUMEN

Este estudio tiene como objetivo reflexionar sobre la tesis del marco temporal de ocupación, un impasse legal y político por el cual se argumenta que la fecha de promulgación de la Constitución Federal Brasileña de 1988 define la condición y el derecho de posesión de tierras tradicionales por parte de las poblaciones indígenas en Brasil. Se trata de una discusión bibliográfica en torno a la controvertida comprensión del artículo 231 de la Constitución, considerando sus implicaciones para los derechos de los pueblos indígenas en la etnogénesis o la reanudación de la identidad, a través de un enfoque histórico y antropológico que, con respecto a la humanidad de los sujetos, se esfuerza por salvaguardar el derecho ancestral a la tierra, destacando la necesidad de pensar el tema indígena de una manera conectada con la realidad de otros pueblos indígenas, especialmente en el contexto latinoamericano. Se concluye que el marco temporal como jurisdicción, además de desconocer el derecho internacional y los procesos históricos que impactaron violentamente a diferentes pueblos y culturas, representa y una vez más institucionaliza la característica mirada etnocéntrica de las relaciones entre indígenas y no indígenas a lo largo de la historia de Brasil. Al evocar ambigüedades y demandas históricas y resaltar los retrocesos en la política indígena brasileña, la tesis del marco temporal de ocupación respalda inconstitucionalmente el antiguo proyecto de asimilación y, en lo que respecta a los pueblos en etnogénesis, refuta el derecho indígena a la autonomía para la reorganización de sus colectividades, reconocido internacionalmente.

Palabras-clave: Pueblos Indígenas; Marco Temporal; Etnogénesis Indígena; Derechos Territoriales.

SUMÁRIO

Introdução	8
1 Territórios, (de)colonialismo e identidades	12
1.1 Espaço, território, territorialidades	12
1.2 Territorialidades indígenas e (de)colonização	13
2 Etnogêneses indígenas no Brasil	17
2.1 Sociedades coloniais e etnogêneses na América Latina	17
2.2 Renascimento indígena no Brasil	19
3 Marco temporal e o direito ao território ancestral	22
3.1 Fundamentos históricos do direito originário no Brasil	23
3.2 Fundamentos ideológicos de um marco temporal	25
3.2.1 O marco simbólico de uma questão histórica.....	28
3.3 Estado plurinacional: a autonomia como fundamento de um direito ancestral à terra.....	30
Considerações Finais	34
Referências	35

INTRODUÇÃO

A Constituição Federal brasileira promulgada em 05 de outubro de 1988, comumente referenciada como Constituição Cidadã, traz em seu corpo um capítulo dedicado aos indígenas que habitam o território nacional. A luta histórica, entretanto, para além deste documento, traz a resistência e o sangue de milhões de pessoas nos longos séculos desde o desencontro que levou a invasão de nossas terras, soma-se aos movimentos sociais do final do século XX, que refletiram na redemocratização no Brasil. A Constituição de 1988, em consonância com a discussão internacional a respeito dos povos indígenas, reconheceu não apenas o direito destes às suas terras tradicionais, como também assegurou o direito às organizações sociais e culturais próprias; o que observamos nas disposições que vieram a compor o documento da Convenção 169 sobre os Povos Indígenas e Tradicionais em Países Independentes, de 1989, da Organização Internacional do Trabalho (OIT) – em contraposição à Convenção 107 sobre a Proteção e Integração das Populações Indígenas e outras Populações Tribais e Semitribais de Países Independentes, de 1957, cujo nome em si reflete seu caráter assimilacionista. Contudo, é mister que se compreenda a dimensão histórica da Carta de 1988 quanto à discussão a respeito das terras indígenas e no que tange à sua inscrição no texto constitucional, pois como afirmam os historiadores Giovani José da Silva e Anna Maria Ribeiro F. M. da Costa,

As leis, por si só, não modificam a realidade e tampouco servem como único parâmetro para se perceber como determinadas questões foram tratadas ao longo do tempo na sociedade brasileira. Contudo, a leitura dos textos constitucionais revela uma parcela significativa das demandas sociais e de como elas foram incorporadas e transformadas em leis pelo poder legislativo. (DA SILVA; DA COSTA, 2018, p. 101).

Embora a Constituição reconheça os indígenas como os primeiros senhores das terras que atualmente compõem o Brasil, um impasse político e jurídico que tem sido utilizado como forma de legitimar a não demarcação de terras é a tese do marco temporal. A jurisprudência, oriunda do caso Raposa Serra do Sol, assenta-se no entendimento de que a data da promulgação da Constituição Federal é fundamental na definição da condição e do direito de posse das terras pelos indígenas. Segundo advogados do Instituto Socioambiental (ISA), “o ‘marco temporal’, de acordo com o STF, só não seria aplicável naqueles casos em que se comprove a ocorrência de ‘renitente esbulho’, ou seja, em que se demonstre que os indígenas foram retirados à força de suas terras e, por isso, não detinham a posse permanente da área em 5 de outubro de 1988” (BATISTA; GUETTA, 2016). Como afirma o advogado

Rodrigo Clemente de Brito Pereira (2017), embora a decisão a respeito da Petição nº 3.388 não seja definidora no julgamento de outros casos, o marco temporal, em detrimento dos direitos dos povos indígenas, acabou reverberando na condução de outros processos.

A discussão em torno do marco temporal pode ser pensada a partir da noção do direito internacional de primazia da norma mais favorável, que tem como princípio o maior grau possível de proteção de direitos, face às diferenças entre as disposições internas e externas aos países. Tal concepção está fundamentada na busca pela manutenção de um patamar de proteção contra a violação de direitos já estabelecidos, para que não haja um retrocesso, mas um aprimoramento dos direitos humanos, com base nas resoluções das cortes internacionais (PEREIRA, 2017).

Dessa forma, o conhecimento da posição dos interpretes internacionais no que tange à integração dos direitos humanos impõe-se como um pressuposto à tarefa de definir a norma mais favorável no caso concreto, na medida em que, na jurisprudência internacional, são definidos os *standards* mínimos – os quais, no plano doméstico, só podem ser majorados – de proteção de direitos humanos. Ao mesmo tempo, constitui-se medida essencial para resguardar os Estados da responsabilização internacional. (PEREIRA, 2017, p. 61)

Observa-se, portanto, que uma interpretação por parte de membros do Supremo Tribunal Federal (STF), em torno do disposto na Constituição de 1988, fundamentada na tese de que a data de sua promulgação define a condição do direito dos povos indígenas à posse da terra, rompe com o princípio da norma mais favorável, sendo, desse modo, uma jurisprudência que favorece o não cumprimento da responsabilidade do Estado em zelar pelos direitos dos povos originários, além de ser um caminho para outras violações sérias de direitos humanos, como os sucessivos atentados contra a vida de parentes indígenas no solo onde repousa nossos ancestrais.

As últimas décadas têm sido de grande importância para os movimentos indígenas no Brasil. O protagonismo histórico indígena não apenas em nosso país como em toda a América é inquestionável; mas, desde o final do século passado e início do XXI, temos observado em nosso país conquistas importantes como a institucionalização de direitos e a constituição de diversas organizações movidas pelos próprios indígenas, de projeção local, regional, nacional e internacional. A partir da década de 1970, os movimentos indígenas no Brasil, articulados com instituições indigenistas e profissionais relacionados à causa, ganham força, tendo como um momento simbólico o posicionamento requerido diante da pretensão do governo federal e da Fundação Nacional do Índio (FUNAI) de “emancipação” dos indígenas “aculturados”. A

resistência dos indígenas e o cenário posterior marcado pelo esgotamento do regime ditatorial no país foram, contudo, correlativos com uma abertura política e mudança no discurso adotado por pastorais e religiosos que atuavam junto a esses povos e pela Constituição que deixaria de carregar o forte cunho integracionista da política indigenista até então vigente.

O professor Daniel Munduruku, ao discorrer sobre o caráter educativo do movimento indígena, nos traz detalhes importantes sobre esse momento histórico no Brasil que representou, especialmente, a constituição de articulações políticas e sociais nunca antes vistas em torno de demandas que eram comuns aos povos que atuavam em esferas mais locais. Ser “índio” ganhou um significado mais positivo e parte da população que como forma de resistência manteve sua identidade indígena oculta, passou a compor movimentos de etnogênese em todo o país (MAURO, 2013). Contudo, no que concerne aos direitos reservados às populações indígenas diante de suas reivindicações, o devido reconhecimento da identidade desses sujeitos se tornou um problema perante a agência indigenista estatal e a negação da legitimidade da condição étnica declarada por pessoas de grupos que atravessavam pelo processo de etnogênese. A questão central trazia concepções que privilegiavam um purismo que desfavorecia diversos povos e que desconsiderava os reflexos históricos e sociais do colonialismo sobre esses corpos, tornados caboclos, pardos, pobres.

Remanescentes, descendentes, povos em retomada, emergentes ou em etnogênese. Termos que tocam nos meandros pelos quais a autoafirmação ou heteroidentificação indígenas comumente tomam em termos individuais e coletivos, demonstrando como estes sujeitos são, sobretudo, resistentes num tempo que ainda nos tem como estranhos. Além de envolver memórias familiares e o próprio discurso histórico marcado por silenciamentos e apagamentos da presença indígena no decorrer da história do Brasil – mormente a de bem antes dela –, tal processo envolve em certa medida a necessidade de reconhecimento pelo Outro, o que demanda movimentos de retorno ou criação de tradições que visam dar força à identidade que assumem diante da sociedade. Entretanto, como ressalta Mauro,

Na verdade, por trás do discurso do resgate cultural, os indígenas estariam ressignificando a sua cultura a partir da ostentação de sinais revestidos de uma forte carga simbólica; com a pretensão, consciente ou não, de contemplar a representação que o senso comum ocidental tem do que é ser índio, para marcarem uma alteridade radical em relação à população do entorno, demarcando a fronteira étnica por contraste. (MAURO, 2013, p. 74-5).

Essa alteridade, no que tange ao reconhecimento da identidade, se torna essencial uma vez que, como conclui o autor, além de uma posição de ordem política, trata-se da

recuperação da valorização da dignidade humana historicamente negada, sendo, portanto, um caminho para o desfrute pleno da cidadania. Contudo, ao mesmo passo em que se percebe que quanto maior a alteridade em relação à sociedade circundante maior será a receptividade da afirmação do pertencimento étnico dos sujeitos, devemos ser críticos quanto as definições arcaicas, etnocêntricas e anacrônicas que marcam o olhar da sociedade sobre os sujeitos em estudo, como a necessidade de carregarem em seus corpos determinados traços, o conhecimento da língua ancestral e a vivência em aldeia. Desse modo, vários problemas se interpõem, tendo em vista o contexto no qual as populações indígenas das Américas vivem atualmente, em que lidam não apenas com um presente que insiste em nos lançar para além das margens da sociedade, mas com as imagens herdadas do passado e reafirmadas em nosso tempo.

Por meio deste trabalho de conclusão de curso, pretende-se discutir as implicações da tese do “marco temporal da ocupação” sobre os povos indígenas em etnogênese no Brasil. Para tanto, o enfoque se dará em abordar os problemas que se colocam ao contexto específico de grupos étnicos que atravessaram ou estejam atravessando por processos de retomada identitária, tendo como questão norteadora pensar os problemas impostos pela polêmica interpretação do Artigo 231 da Constituição Federal de 1988 nos processos de demarcação de terras indígenas no Brasil.

1. TERRITÓRIOS, (DE)COLONIALISMO E IDENTIDADES

“Não somos daqui

Nem de acolá...

Estamos sempre ENTRE”

(Eliane Potiguara, *Metade Cara, Metade Máscara*)

A Declaração das Nações Unidas sobre Direitos dos Povos Indígenas, aprovada em 13 de setembro de 2007, pela Assembleia Geral da ONU, como resultado de um longo trabalho, negociações e reivindicações, reconheceu cinco pontos principais, como explicam Erika Yamada e Fernando Mathias, advogados do Instituto Socioambiental (ISA): os direitos à autodeterminação, ao consentimento livre, prévio e informado, à reparação pelo furto de suas propriedades, ao mantimento de suas culturas e à comunicação. Conforme o documento assinala, o objetivo da Declaração não consiste em reduzir ou suprimir direitos já consolidados ou os que venham a ser defendidos no futuro, mas estabelecer um marco em prol da pessoa e das populações indígenas, considerando sua humanidade e processos históricos que violentamente incidiram e incidem sobre suas sociabilidades, culturas e as mais variadas formas de conceber o mundo e as coisas. Nesse sentido, a questão territorial, de destacada presença nos artigos que compõem a Declaração, é constantemente reafirmada como um ponto de suma relevância para a manutenção e desenvolvimento sustentável das populações e comunidades indígenas em sua relação com os Estados. Neste primeiro capítulo serão discutidos conceitos importantes para a compreensão a respeito das territorialidades indígenas e sobre a necessidade de historicizá-las, em conformidade com o próprio movimento inerente aos sujeitos humanos e face aos contextos sociais e históricos em que as sociedades e grupos indígenas se inserem.

1.1 Espaço, território, territorialidades

Iniciemos, pois, a partir da reflexão do geógrafo Claude Raffestin a respeito das diferenças entre *espaço* e *território*. Nas palavras do autor, “o espaço é anterior ao território” e sobre ele a territorialização se desdobra a partir de um sujeito (ator sintagmático) que lhe atribui significados (RAFFESTIN, 1993, p.143). Desse modo, enquanto o espaço pode ser compreendido como o ambiente ou local de possibilidades, o território é resultante de processos sociais que se inscrevem em *sistemas sêmicos* envoltos de códigos e de relações de poder em que “os limites do espaço são os do sistema sêmico mobilizado para representa-lo” (ibidem, p. 144). A territorialidade humana, por conseguinte, é concebida em sua

multidimensionalidade, uma vez que pela capacidade de modificar as relações sociais e com o ambiente, vivencia-se simultaneamente, segundo Raffestin, o produto e o processo territorial.

O antropólogo Paul Little, além de definir territorialidade por sua historicidade, propõe o conceito *cosmografia* para descrever as múltiplas formas de concepção de território que os grupos humanos estabelecem, por meio de “saberes ambientais, ideologias e identidades”; o que abarca, também, “seu regime de propriedade, os vínculos afetivos que mantém com seu território específico, a história da sua ocupação guardada na memória coletiva, o uso social que dá ao território e as formas de defesa dele” (LITTLE, 2003, p. 254). Podemos depreender, portanto, como afirma o geógrafo Rogério Haesbaert, assim como podemos observar em Raffestin e em Little, que território se relaciona com *poder*:

Ele diz respeito tanto ao poder no sentido mais concreto, de dominação, quanto ao poder no sentido mais simbólico, de apropriação. Lefebvre distingue apropriação de dominação (“possessão”, “propriedade”), o primeiro sendo um processo muito mais simbólico, carregado das marcas do “vivido”, do valor de uso, o segundo mais concreto, funcional e vinculado ao valor de troca. (HAESBAERT, 2004)

Entretanto, território é uma categoria composta por várias definições e como sistematiza Haesbaert, podemos pensa-lo através das seguintes perspectivas: materialista, idealista, integradora e relacional. A materialista divide-se em três outras concepções: naturalista, de base econômica e jurídico política; em que se arrazoa, respectivamente, a partir de um comportamento natural da humanidade, da ideia de território como fonte de recursos e de reprodução da vida (com questões outras como as propostas por Milton Santos, com as ideias de “território como recurso” e “território como abrigo”, pensando nas relações entre atores e grupos hegemônicos e hegemonzados) (SANTOS *et al*, 2000 apud HAESBAERT, 2011), e de uma visão mais atrelada à dimensão política do território. A concepção idealista orienta-se por meio de uma análise muito mais presente nos estudos ligados à Antropologia, no que tange à “semantização” do território (GARCIA, 1976 apud HAESBAET, 2011). E, por fim, temos a perspectiva integradora, através de uma leitura que considera as diferentes dimensões da realidade, e a relacional, pautada na historicidade do território (HAESBAERT, 2011).

1.2 Territorialidades indígenas e (de)colonização

Segundo o sociólogo Aníbal Quijano, a América constituiu-se como “a primeira *identidade* da modernidade”, ao ser o primeiro espaço/tempo de um padrão de poder mundial, a partir da construção de diferenças situadas e fundamentadas na ideia de raça e da

convergência, nas palavras de Quijano, “de todas as formas históricas de controle do trabalho, de seus recursos e de seus produtos, em torno do capital e do mercado mundial” (QUIJANO, 2005, p. 117). Da Europa, entretanto, foram sendo atribuídas arbitrariamente novas identidades às demais partes do globo, que possuíam, naturalmente, histórias, culturas, ou, como ressalta o autor, subjetividades próprias, refletindo sobre o conhecimento, uma vez que o processo envolvia “uma colonização das perspectivas cognitivas, dos modos de produzir ou outorgar sentido aos resultados da experiência material ou intersubjetiva” (ibidem, p. 121). O intelectual indígena e Doutor *Honoris Causa* Ailton Krenak nos adverte sobre isso, ao denunciar o deslocamento provocado pelo Ocidente ao criar e promover formas de existência produtoras de ausências, consumidoras de subjetividades, orientadas por uma concepção globalizante e eurocêntrica do que é ser humano, em contraposição às “constelações de gente” que habitam nosso mundo (KRENAK, 2019). Como observa Quijano,

A repressão neste campo foi reconhecidamente mais violenta, profunda e duradoura entre os índios da América ibérica, a que condenaram a ser uma subcultura camponesa, iletrada, despojando-os de sua herança intelectual objetivada. Algo equivalente ocorreu na África. Sem dúvida muito menor foi a repressão no caso da Ásia, onde portanto uma parte importante da história e da herança intelectual, escrita, pôde ser preservada. E foi isso, precisamente, o que deu origem à categoria de Oriente. (QUIJANO, 2005, p. 121)

No contexto das sociedades coloniais, as territorialidades indígenas constituídas ao longo do desenvolvimento das culturas humanas no continente que hoje é conhecido por América foram sendo historicamente negligenciadas, cerceadas por outras formas de conceber os territórios. Discutindo sobre a questão da territorialidade na etnologia brasileira, a antropóloga Denise Maldí afirma haver uma “universalidade da categoria território enquanto um espaço delimitado por *fronteiras*” (MALDI, 1998, p. 15), sendo essas, conceitualmente, representações coletivas e constitutivas de alteridade e que à semelhança do que foi proposto por Haesbaert – porém baseando-se na definição de *fatoss sociais totais*, de Marcel Mauss – podem ser compreendidas a partir de um conjunto de ideias ou da consideração “dos distintos referenciais etnográficos que conferem conteúdo ao conceito” (Ibid., p. 3). Contudo, se a presença dos europeus implicou em novas condutas territoriais por parte das populações indígenas, as representações da fronteira indígena no período colonial indicam, segundo Maldí, que os europeus tiveram que “repensar todas as suas concepções geopolíticas” (Ibid., p. 5), ou seja, os “códigos culturais que ancoravam a sua concepção de espaço” (Ibid., p. 9). Entretanto, a partir dessa “visão da alteridade”, a antropóloga ressalta que:

A concepção de fronteira indígena no período colonial oscilou entre dois aspectos absolutamente contraditórios: por um lado, o reconhecimento da existência da fronteira como limite territorial enquanto uma característica dos povos nativos; por outro, a partir do movimento expansionista, a negação total da existência da fronteira indígena. Mesmo durante o expansionismo, essa negação foi muitas vezes contradita, quando isto interessava especialmente ao projeto colonizador, ou seja, quando os índios eram guardas da fronteira lusitana e, por isso, tratados como confederados ou nações e, nesses casos, povos com território e fronteira. (MALDI, 1998, p. 8-9)

A pretensão posterior em constituir Estados nacionais tinha como desafio construir imagens e futuros homogêneos, ainda que por meio de narrativas que privilegiassem determinados grupos em detrimento de outros, o que significava a negação de uma pluralidade étnica, de histórias e caminhos que colocassem em risco o modelo coeso arraçado em torno de um determinado tipo de civilização e cidadania. Sobre as concepções geopolíticas e as definições de território indígena por parte do Estado, no século XIX, discursos que pensavam os indígenas por meio de visões etnocêntricas em torno do nomadismo refletiram na atribuição de espaços que não visava considerar territórios e territorialidades, mas “civilizar” para torná-los aptos ao trabalho. Não muito diferente do que era considerado até meados do século XX por instituições como o Serviço de Proteção ao Índio (SPI) – antigo Serviço de Proteção aos Índios e Localização dos Trabalhadores Nacionais (SPILTN) – no âmbito nacional e da Convenção 107 sobre a Proteção e Integração das Populações Indígenas e outras Populações Tribais e Semitribais de Países Independentes (OIT, 1957), promulgada pelo Brasil em 1966 e que orientou a política indigenista do governo brasileiro até o fim dos anos 1980 (MALDI, 1998; DA SILVA e DA COSTA, 2018). Como explica Silveira,

Para os Estados nacionais, era inconcebível a existência de leis especiais para determinadas classes da sociedade, diferentemente do que ocorria na sociedade feudal ou colonial. Menosprezava-se, portanto, cidadãos e comunidades que não compartilhassem dos mesmos modos de ser, criar e fazer que a sociedade em vias de nascimento começava a incorporar. Privilegiava-se, portanto, um ordenamento jurídico que contemplasse todas as práticas sociais julgadas convenientes pelo Estado. (SILVEIRA, 2009, 158)

Conforme já discutimos, a territorialidade humana não é um fenômeno estático, mas diante de processos históricos distintos, como será abordado nos capítulos seguintes, o que poderíamos compreender como um estado de *desterritorialização*, através de uma perspectiva analítica histórica e antropológica, pode ser caracterizado como *territorialização precária*, termo proposto por Haesbaert, considerando a multiterritorialidade vivenciada pelos grupos humanos e os fenômenos que perpassam os indivíduos num mundo globalizado, o que nos remete o pensamento do sociólogo Stuart Hall sobre as identidades na pós-modernidade, em

que as “paisagens sociais” que asseguravam a conformidade entre subjetividade e necessidade objetivas do mundo entram em colapso (HALL, 2006). Um estado de territorialização precária caracteriza-se por meio de situações de instabilidade, relações superficiais com o espaço, além da ausência de segurança e de domínio efetivo sobre o território (HAESBAERT, 2010, apud CAVALCANTE, 2013). Contudo, vale lembrar, tendo em vista não apenas a Declaração das Nações Unidas sobre Direitos dos Povos Indígenas, como outros tratados e leis que a precederam e que lançaram as bases para sua promulgação, *terras indígenas* é um conceito jurídico brasileiro que se remete aos direitos originários ao território tradicional, como assegurado pela Constituição de 1988, o que envolve intrinsecamente e nos termos desta Carta o reconhecimento das cosmografias indígenas – e, portanto, de suas próprias territorialidades. Considerando o que se pretende discutir ao longo deste trabalho, as discussões que privilegiam uma crítica a partir das epistemologias e demandas próprias do Sul Global, em especial à realidade brasileira e latino-americana, serão norteadoras, pois, como afirma o sociólogo Boaventura de Sousa Santos,

As críticas pós-coloniais revelam questões fulcrais de conhecimento/poder, especialmente a persistência da dominação epistêmica de matriz colonial para além do processo das independências políticas. Neste sentido, o pós-colonial deve ser visto como o encontro de várias perspectivas e concepções sobre o conhecimento e o poder, um idioma que procura reflectir sobre os processos de ‘descolonização’, quer nos espaços da metrópole, quer nos espaços colonizados.” (DE SOUSA SANTOS, p. 6)

2. ETNOGÊNESES INDÍGENAS NO BRASIL

“Porque minha identidade pra renascer
A qualquer instante
Basta um fio de luz”

(Eliane Potiguara, *Metade Cara, Metade Máscara*)

Compreendemos por *etnogênese* os processos de constituição de identidades sociais, políticas e culturais fundamentadas em uma concepção de unidade e resultado de processos históricos que, atravessando os sujeitos, são formadas em relações endógenas e exógenas aos grupos. Como um fenômeno que abrange as sociedades humanas, possui várias definições, como delinea o historiador Adriano Toledo Paiva a partir de abordagens historiográficas sobre o termo que, segundo o autor, foi empregado por William Sturtevant, em 1971, para designar a emergência física de grupos políticos, aparecendo em 1976, como afirma o antropólogo João Pacheco de Oliveira, por meio de Gerald Sider, como fenômeno oposto ao *etnocídio* (PAIVA, 2009; OLIVEIRA, 1998), que é definido por Pierre Clastres como distinto ao *genocídio* que “assassina os povos em seu corpo”, enquanto “o etnocídio os mata em seus espíritos” (CLASTRES, 2004, p. 56). Se, como discutimos no capítulo anterior, as territorialidades humanas possuem historicidade, no mesmo sentido Eugen Roosens reflete, por meio de uma perspectiva contemporânea, sobre a mutabilidade da etnicidade (ROOSENS, 1989 apud BARTOLOMÉ, 2006)¹ e em João Pacheco de Oliveira podemos observar que no *processo de territorialização* empreendido e vivenciado no contexto das sociedades coloniais, as etnogêneses resultam da constituição de novas identidades e da reorganização sociocultural. Neste capítulo discutiremos a respeito dos processos de etnogênese no Brasil em relação com o que pode ser observado entre os povos indígenas de outros países, especialmente os da América Latina.

2.1 Sociedades coloniais e etnogêneses na América Latina

Segundo o antropólogo e sociólogo Miguel Alberto Bartolomé,

¹ Sobre as etnias e a constituição dos Estados nacionais na América Latina, Miguel Alberto Bartolomé afirma que “no es recomendable proponer una definición política única de lo étnico, puesto que sus lógicas asociativas y procesos de inserción en contextos multiétnicos han sido y son historicamente variables. De la misma manera las identidades étnicas que expresan la adscripción a dichas comunidades no son esenciales, sino históricas y cambiantes, en la medida en que se realizan dentro de procesos sociales de identificación” (BARTOLOMÉ, 2001, p. 7)

todas as culturas humanas resultam de processos de hibridação, já que a própria noção de cultura deve ser considerada um sistema dinâmico, cuja existência se deve tanto à criação interna quanto à relação externa. Em síntese, a etnogênese é parte constitutiva do próprio processo histórico da humanidade e não só um dado do presente, como parecia depreender-se das reações de surpresa de alguns pesquisadores sociais em face de sua evidência contemporânea. (BARTOLOMÉ, 2006, p. 41)

Desse modo, como arrazoa o autor, as sociedades humanas à época da invasão europeia eram resultado de “migrações, conquistas, deslocamentos, fusões de coletividades menores, fissões de agrupamentos maiores, incorporações ou fragmentações políticas” (Ibid.), (re)configurações históricas que levaram a constituição de uma gama de alteridades, desdobrando-se no surgimento de uma verdadeira constelação de culturas e povos (KRENAK, 2019). Se a constituição de novas identidades se remete a um fenômeno próprio do ser humano, a política colonial empreendida em relação às sociedades indígenas do continente americano representou, além do genocídio impudente, grandes deslocamentos, agregando grupos (por meio de sistemas de dominação e políticas de assimilação) e resultando em alianças (entre diversos atores, indígenas e *rayon*²), com reflexos sobre corpos e subjetividades. A diversidade étnica presente na América, intensificada pelo contato de grupos distintos com o novo encontro entre África e *Abya Yala*³, levou ao surgimento de novos grupos e identidades, em várias regiões do continente. Bartolomé menciona diversos casos, como os Místiko (Nicarágua), os Garífuna (Belize, Guatemala), além de etnogêneses negras da diáspora do processo de escravização de pessoas africanas. Destacam-se também as etnogêneses resultantes de unificações políticas de coletividades autônomas – Mocovíe (Argentina), Yaqui, Seri (México), Nivaklé (Paraguai), Mapuche (Chile, Argentina) –, estabelecidas com a expansão dos Estados nacionais sobre seus territórios e que, como afirma Bartolomé,

“possibilitaram um comportamento e uma identificação coletiva em sociedades cultural e linguisticamente afins, mas social e politicamente diferenciadas. Ou seja, geraram uma etnogênese, e ao produzirem um novo sujeito coletivo previamente inexistente como tal, embora potencialmente contido em uma configuração cultural.” (BARTOLOMÉ, 2006, p. 43)

Outra questão importante decorre da contribuição de estudos (BOCCARA, 2005; WACHTEL, 1976) que versaram sobre a noção de aculturação, ao aludirem sobre a

² Do *kwaytikindo*, língua Puri, “não indígena”.

³ Termo de origem Kuna, que significa “terra madura”, “terra viva”, “terra em florescimento” (PORTO-GONÇALVES, 2009). É um dos nomes originários que ganhou um uso político, utilizado em referência à América.

As porções de terra que hoje compreendem a América do Sul e África já estiveram juntas. O “abraço entre África e Abya Yala”, como uma parenta Puri costuma dizer, seria esse novo encontro (ainda que sob um contexto histórico violento) entre os dois continentes, vivenciado por pessoas de seus respectivos povos.

superficialidade, o anacronismo e o etnocentrismo de algumas narrativas que foram se ancorando sob uma compreensão um tanto paradoxal, que ganhou força e forma na formação dos Estados-nação, principalmente após os processos de independência nas Américas, como já abordamos em outro momento. Nesse sentido, Bartolomé reflete sobre o “mito da miscigenação” que transcorre a América Latina e que embora se difira entre os Estados, nutre o imaginário social e as discussões políticas, onde correm imagens sobre quem seriam os “índios verdadeiros”. E é também nesse cenário que, como nos ilustra o autor, ouvimos sobre “a branca Argentina”, a “raça cósmica” mestiça no México e o “índio amazônico” como o fenótipo do indígena autêntico no Brasil (BARTOLOMÉ, 2006), além dos intentos no sentido de tornar indígenas camponeses – ou apenas indivíduos empobrecidos. A história e a articulação dos povos indígenas, por outro lado, refletem a dinamicidade inerente aos sujeitos humanos e que face às novas configurações políticas e sociais, afirmam sua coetaneidade, constituindo *sujeitos coletivos* por meio de identidades renascidas, novas ou, como discutiremos a seguir, *ch'ixi* (RIVERA CUSICANQUI, 2010).

2.2 Renascimento indígena no Brasil

O termo *renascimento*, utilizado por Miguel Alberto Bartolomé em referência ao ressurgimento de identidades e grupos étnicos se relaciona com o crescimento e a recuperação demográfica observada entre as populações indígenas na América Latina. Embora seja importante considerarmos as limitações que envolvem levar em conta apenas os números é um fenômeno identificado no Brasil, que viu sua população indígena sair da casa dos trezentos mil nos anos 1990 à atual proporção de cerca de novecentas mil pessoas⁴, apresentando um notável crescimento da referida população na Região Nordeste do país:

Esse acréscimo de população que se considerou indígena na região colaborou com o incremento significativo no período 2000/2010 dentre todas as regiões, corroborando com o processo da etnogênese, que ocorreu e vem ocorrendo em muitas regiões do País. (IBGE, 2010, p. 57).

No entanto, observou-se o seguinte:

A distribuição das pessoas que não se declararam, mas se consideraram indígenas segundo a cor ou raça informada, nas terras indígenas, segue o mesmo comportamento para as Regiões Norte, Nordeste e Sul. A Região Centro-Oeste apresentou percentual significativo de pessoas com declaração parda e, na Região Sudeste, a metade dos que

⁴ Segundo o Censo Demográfico (IBGE) de 1991, a população indígena era de 294 mil pessoas, o que representava o percentual de 0,2% em relação à população total do Brasil. O Censo Demográfico de 2000 indicava uma população de 734 mil (crescimento anual entre 1991-2000 de 10,8%), o de 2010, 817,9 mil pessoas declaradas indígenas (0,4% em relação ao total da população brasileira).

se consideraram indígenas eram pardos, enquanto a outra metade era dividida entre declarações de brancos e pretos. Nessa região, a Unidade da Federação com maior participação para o percentual elevado de declarações de pretos que se consideraram indígenas nas terras indígenas foi Minas Gerais, com 44,2%. (IBGE, 2010, p. 58).

Não podemos deixar de considerar esses dados, visto que grande parte das discussões atuais em torno do termo “pardo” privilegia o que está atualmente disposto no Estatuto da Igualdade Racial, instituído através da Lei nº 12.288/10, que considera “negras” as pessoas autodeclaradas “pretas” e “pardas” no Brasil, resultando em críticas por parte dos movimentos indígenas e entre alguns acadêmicos.

O antropólogo João Pacheco de Oliveira, ao discutir sobre a realidade dos povos indígenas do Nordeste brasileiro, parte da noção de territorialização em sua relação com a situação colonial, que resultou – por meio de “mecanismos arbitrários e de arbitragem” e de *processos de territorialização* – na constituição de coletividades e identidades que se deram com as reorganizações sociais e culturais diante do contexto histórico em que estavam imersos. Desse modo, segundo Pacheco de Oliveira, dois processos de territorialização envolveram os povos e as culturas indígenas da região Nordeste. O primeiro se deu entre a segunda metade do Seiscentos e início do Setecentos, em que os empreendimentos religiosos, como instrumentos da política colonial, instituíram aldeamentos que tinham por objetivo “promover uma acomodação entre diferentes culturas, homogeneizadas pelo processo de catequese e pelo disciplinamento do trabalho” (OLIVEIRA, 1998, p. 57). O segundo deu-se a partir dos anos vinte do século passado, com o gradativo reconhecimento, por parte de governos estaduais e do órgão indigenista estatal, das terras de antigos aldeamentos, instituindo diversos Postos Indígena pelo Nordeste ao longo das décadas seguintes – ainda que, como o salienta o autor, sob a tutela da política indigenista do Estado. Entretanto,

No Nordeste, contudo, os “índios” eram sertanejos pobres e sem acesso a terra, bem como desprovidos de forte contrastividade cultural. Em uma área de colonização antiga, com as formas econômicas e a malha fundiária definidas há mais de dois séculos, o órgão indigenista atuava apenas de maneira esporádica, respondendo tão-somente às demandas mais incisivas que recebia. Mesmo nessas poucas e pontuais intervenções, o órgão indigenista tinha de justificar para si mesmo e para os poderes estaduais que o objeto de sua atuação era efetivamente composto por “índios”, e não por meros “remanescentes”. (OLIVEIRA, 1998, p. 52-53)

A concepção antropológica de grupos étnicos, porém, deixou de fundamentar-se sobre os traços diacríticos para considerar as “unidades sociais que emergem de mecanismos sociais de diferenciação estrutural entre grupos em interação” (ARRUTI, 2001, p. 50), como afirma o historiador e antropólogo José Maurício Arruti. Desse modo, considera-se a historicidade que

é tão cara à História, para que não nos incursionemos em anacronismo, quanto o é para os sujeitos em estudo, em respeito à sua humanidade. Considera-se, igualmente, que as etnogêneses indígenas possuem temporalidade e é nesse sentido que se “antes do final do século XIX já não se falava mais em povos e culturas indígenas no Nordeste”, sendo “referidos individualmente como ‘remanescentes’ ou ‘descendentes’” (OLIVEIRA, 1998, p. 58), os “*índios misturados*”, analisados por Pacheco de Oliveira, (res)surgem no século passado em coletividades, constituindo e portando um patrimônio cultural distinto, assim como pode ser observado nas demais regiões do país, a depender dos impactos da colonização sobre os respectivos grupos.

A socióloga Silvia Rivera Cusicanqui, ao abordar sobre sua origem indígena e europeia, nos traz um termo aymara, *ch'ixi*, que corresponderia à constituição de sua identidade como uma pessoa considerada mestiça, em que “*ch'ixi* conjuga el mundo indio con su opuesto, sin mezclarse nunca con él. Pero su heterónimo, *chhixi*, alude a su vez a la idea de mescolanza, de pérdida de sustancia y energía” (RIVERA CUSICANQUI, 2010, p. 69), nos indicando que “la apuesta india por la modernidad se centra en una noción de ciudadanía que no busca la homogeneidad sino la diferencia (Ibid., p. 71). Esse caminho, passa pela *descolonização*, que antes mesmo de ser conceito, assumia formas entre os povos que tiveram de lidar com o avanço colonial sobre seus corpos e espíritos. Portanto, se como afirma João Pacheco de Oliveira, temos de ser críticos em relação às atribuições feitas em torno do conceito de etnogênese, como se fosse um fenômeno recente, ou como adverte José Maurício Arruti, que cria “índios de segunda categoria” ou sujeitos *híbridos* estéreis, como critica Sílvia Rivera Cusicanqui, que possamos, sobretudo, ser capazes de ver “o reaparecimento da mesma sociedade com outro rosto cultural ou com outro nome” (BARTOLOMÉ, 2006, p. 49) e o nascimento de novos grupos étnicos reivindicando seu devido reconhecimento.

3. MARCO TEMPORAL E O DIREITO AO TERRITÓRIO ANCESTRAL

“E não passaremos mais fome
Fome de alma, fome de terra, fome de mata
Fome de História”

(Eliane Potiguara, *Metade Cara, Metade Máscara*)

A Constituição Federal vigente no Brasil reconhece o direito ancestral à terra dos povos indígenas habitantes do território nacional e representa uma mudança de paradigma no âmbito constitucional ao afirmar o direito das populações indígenas à diferença, de modo contrário ao paradigma assimilacionista anterior da provisoriedade da “condição indígena”. Caberia dizer que se a noção de “diferença” pressupõe a existência de um padrão, atualmente essa concepção se ancora especialmente na humanidade dos sujeitos e “o direito à diversidade é uma superação a lógica binária da Modernidade e de suas estratégias de encobrimento e exclusão do outro” (TEIXEIRA, 2018)⁵; embora seu emprego possa ser utilizado com o intuito de apenas mascarar problemas estruturais que exigem múltiplos esforços e políticas direcionadas a promovê-la, uma vez que o surgimento de um “multiculturalismo ornamental”, como adverte Silvia Cusicanqui, contribui com a reprodução de visões estáticas em torno de uma condição “originária” que ao mesmo tempo em que se afirma e reconhece um *outro*, invisibiliza e exclui, sendo, portanto, instrumento para novas formas de colonização (RIVERA CUSICANQUI, 2010)⁶.

Ainda que se questionem as condições que definiriam a autenticidade de posse da terra pelos indígenas considerando os termos dispostos na Lei, a Carta Magna se fundamenta e consagra constitucionalmente o *instituto do indigenato*, que reconhece um direito histórico dos primeiros habitantes deste território. Com origens que se remontam ao *jusnaturalismo*, sendo discutido por teólogos e juristas da primeira modernidade, a presença do indigenato na legislação luso-brasileira foi primeiramente apontada, segundo especialistas, pelo jurista João Junior Mendes, no início do século XX. Neste capítulo abordaremos sobre os fundamentos

⁵ TEIXEIRA, S. G. O direito à igualdade, direito à diferença e direito à diversidade: conceitos e diferenças. *Empório do Direito*. 2018. Disponível em: <https://emporiოდodireito.com.br/leitura/o-direito-a-igualdade-direito-a-diferenca-e-direito-a-diversidade-conceitos-e-diferencas>. Acesso em 17/08/2021.

⁶ “Sea por miedo a la chusma o por seguir la agenda de sus financiadores, las elites se sensibilizan a las demandas de reconocimiento y de participación política de los movimientos sociales indígenas, y adoptan un discurso retórico y esencialista, centrado en la noción de “pueblos originarios”. El reconocimiento – recortado, condicionado y a regañadientes – de los derechos culturales y territoriales indígenas permitió así el reciclaje de las elites y la continuidad de su monopolio en el ejercicio del poder.” (RIVERA CUSICANQUI, 2010, p. 58-9)

jurídicos dos direitos territoriais indígenas no Brasil, para que possamos refletir sobre os pressupostos de um marco temporal.

3.1 Fundamentos históricos do direito originário no Brasil

A discussão em torno do direito dos povos indígenas no Ocidente remonta-se ao princípio da modernidade, quando teólogos e juristas discutiram a legitimidade de seus empreendimentos na América e em relação aos povos que já a habitavam. Bartolomé de Las Casas e Ginés de Sepúlveda preconizaram (entre 1550 e 1551) na cidade castelhana de Valladolid um dos mais destacados debates em torno do assunto, possuindo visões antagônicas no tratamento que deveria ser despendido aos indígenas, embora ambos se fundamentassem sobre os preceitos de Aristóteles. Enquanto Sepúlveda considerava como legítimas a subjugação e a guerra, cujo propósito seria a “Salvação” e o fim da suposta barbaridade, Las Casas – que teria vivenciado uma mudança de postura em relação aos indígenas, após um sermão de Antônio de Montesinos – denunciava o terror e a ilicitude do sistema implantado na América. Segundo Ribeiro *et al* (2019), embora Las Casas afirmasse, como em Aristóteles, a existência natural de escravizados, defendia, entretanto, que os indígenas:

eram povos gregários, que habitavam em casas, produziam artes, possuíam suas próprias normas, subordinavam-se a um poder soberanos e desenvolviam um sistema de justiça. Enfim, regiam-se bem e por isso não podiam ser considerados naturalmente escravos e qualquer forma de subjuga-los poderia ser considerada ilícita. (RIBEIRO *et al*, 2019, p. 19)

De modo semelhante a Francisco de Vitória, Las Casas pregava o jusnaturalismo, “corrente jurídica e teológica que defendia que todas as pessoas do mundo compartilham os mesmos direitos e liberdades por sua própria natureza humana” (Ibid.) e primava pela defesa de uma conversão dos tidos como *gentios* por meios pacíficos. Vitória, que refutava o poder do Papa sobre todos os povos além do plano espiritual, no entanto, defendia a subjugação dos indígenas caso rejeitassem o Evangelho, como “guerra justa”⁷, pois se pensava, como afirma o filósofo Enrique Dussel, que “a superioridade obriga, como exigência moral, a desenvolver os mais primitivos, rudes, bárbaros” (DUSSEL, 1993, p. 185).

⁷ Como afirma Manuela Carneiro da Cunha, “A guerra justa, instituição que data das Cruzadas, é usada do século XVI ao início do XVIII no Brasil para dar fundamento à escravização de índios livres (Carneiro da Cunha, 1984). No século XIX, é um arcaísmo. Ao ser invocada nessa época, faz ressurgir a escravidão indígena, abolida pelo Diretório Pombalino meio século antes.” (CUNHA, 1992, p. 142)

A política colonial portuguesa, considerando a estreita relação ibérica, também aderiu ao jusnaturalismo e teve igualmente a conversão à fé católica como parte de seu discurso legitimador. A catequização, a princípio, esteve a cargo da Companhia de Jesus⁸, mas, por influência dos ideais iluministas, no final do Setecentos, a política indigenista testemunhou a expulsão dos jesuítas pelo Marquês de Pombal⁹. Enquanto a concessão de sesmarias vigorou até 1822, José Bonifácio de Andrada apresentaria um projeto político que previa a compra das terras indígenas às cortes portuguesas e na Constituinte de 1823, intitulado *Apontamentos para a civilização dos índios bravos do Imperio do Brasil*. Após o processo de extinção dos aldeamentos, a Lei de Terras¹⁰ regulamentou no país o registro e a posse, resultando na transferência das terras devolutas ao Estado brasileiro. Embora se considere que essa Lei reconhecesse o direito dos indígenas sobre suas terras, segundo a antropóloga Manuela Carneiro da Cunha (1992), assim como também nos afirma Lilia Moritz Schwarcz (2019), para o século XIX, aos indígenas caberia o fim representado pelas narrativas oficiais e pela pintura e literatura de seu tempo. Essa autoimagem do Brasil dialoga, pois, com o que se propunha desde a mudança na política indigenista estabelecida por Marques de Pombal, que pressupunha “civilizar” aqueles considerados “selvagens” pela assimilação, o que veio a suceder-se nos termos dispostos no Diretório dos Índios, como por exemplo, a proibição das línguas nativas, o incentivo ao casamento interétnico com os indígenas e a presença de colonos nas proximidades dos antigos aldeamentos (OLIVEIRA, 1998) – “Desde Pombal, uma retórica mais secular de “civilização” vinha se agregando à da catequização. E “civilizar” era submeter às leis e obrigar ao trabalho” (CUNHA, 1992, p. 142).

Embora, conforme arrazoado pelo jurista João Mendes Junior, a Lei de Terras de 1850 tenha conservado o direito congênito dos indígenas sobre suas terras, tendo como fundamento o *Indigenato* – garantido pelas Cartas Régias de 30 de julho de 1609, 10 de setembro de 1611 e pelo Alvará de 1 de abril de 1680¹¹–, o mesmo reconhecia que os interesses políticos e

⁸ Lei de 26 de julho de 1596.

⁹ “Somente ao final do século XVIII é que as ideias iluministas iriam refletir na política indigenista com a influência do Marquês de Pombal, por meio das leis de 6 de junho de 1755, que concedeu liberdade aos índios, de 7 de junho do mesmo ano, que dispunha sobre a secularização das aldeias e o Diretório de 3 de maio de 1757, com diretrizes aprovadas pelo Alvará de 17 de agosto de 1758, o ‘Diretório dos Índios’” (APARICIO, 2008, p. 22-3)

¹⁰ Lei nº 601 de 1850.

¹¹ “E para que os ditos Gentios, que assim decerem, e os mais, que há de presente, melhor se conservem nas Aldeias: hey por bem que senhores de suas fazendas, como o são no Sertão, sem lhe poderem ser tomadas, nem sobre ellas se lhe fazer moléstia. E o Governador com parecer dos ditos Religiosos assinará aos que descerem do Sertão, lugares convenientes para neles lavrarem, e cultivarem, e não poderão ser mudados dos ditos lugares contra sua vontade, nem serão obrigados a pagar foro, ou tributo algum das ditas terras, que ainda estejam dados em Sesmarias e pessoas particulares, porque na concessão destas se reserva sempre o prejuízo de terceiro, e

econômicos sobre as terras indígenas levaram a incorporação desses territórios como efeito da Lei de 1850¹². Sobre as ideias do jurista, entretanto, seria interessante apontar que, ainda que de modo contrário ao que defendia Gonçalves Dias não via os indígenas como uma raça inferior, como membro do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro e da Sociedade de Etnografia e Civilização dos Índios era favorável não apenas à atuação religiosa como aos projetos de “civilização” e se atinha a concepções românticas em torno da mestiçagem (APARÍCIO, 2018). Se a política pombalina instaurou um conjunto de mudanças ancoradas no eurocentrismo, tendendo a uma secularização da questão indígena, em consonância com os ideais iluministas, a ideia de progresso e o evolucionismo social presente entre as ciências humanas no final do século XIX, em especial do positivismo, seriam definidores da política indigenista durante quase todo o século XX – do SPI, primeira instituição do governo brasileiro com o intuito de administrar as questões indígenas, à FUNAI, que moderniza o discurso do órgão predecessor, justificando-se em nome do desenvolvimento nacional.

3.2 Fundamentos ideológicos de um marco temporal

Chegamos, por fim, ao período republicano. A primeira menção aos indígenas em um texto constitucional se deu com a Carta de 1934, que assegurou o direito às terras em que se encontravam, proibindo sua alienação e estabelecendo como competência da União legislar sobre as questões indígenas – “assim, os indígenas não ficariam mais a mercê dos interesses locais/regionais de Estados (anteriormente províncias) e Municípios, como estiveram durante muito tempo” (DA SILVA; DA COSTA, 2018, p. 105) –, não reconhecendo, entretanto a diversidade sociocultural, assim como a Carta de 1937. A Constituição de 1946 também assegurou o direito dos indígenas sobre suas terras “com a condição de não a transferirem” e a Carta de 1967 reconheceu o direito ao usufruto “dos recursos naturais e de todas as utilidades” existente em seus territórios, embora os textos constitucionais até a elaboração e promulgação

muito mais se entende, e quero que se entenda ser reservado o prejuízo, e direito os Índios, primários e naturais senhores delas.” Disponível entre os Anais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro – Livro Grosso do Maranhão, vol.66, Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1948, pp. 51-56. Transcrito por Rodrigo Sérgio Meirelles Marchini.

¹² Contudo, como observa Manuela Carneiro da Cunha, uma série de subterfúgios e intrusões marcou o século XIX, como os questionamentos em torno da noção de propriedade dos indígenas por suas condutas territoriais (1826), a concessão de terras indígenas consideradas devolutas para o estabelecimento de colonos (2/12/1808, 1/4/1809, 13/7/1809, 28/1/1824, 18/6/1833), através do qual “supunha-se eufemisticamente que estes instruíam os índios no trabalho agrícola, nos ofícios mecânicos e na religião católica” (CUNHA, 1992, p. 142); além de sesmarias concedidas a militares com o fim de pacificação de indígenas após as guerras e aldeamentos no rio Doce (20/2/1823); e das políticas de deportação e concentração, que envolviam interesses diversos, como a disponibilização de mão-de-obra e o avanço de frentes agrícolas e pastoris (6/7/1822, 11/4/1853, 14/2/1855, 27/8/1825, 7/1/1856).

da Constituição atual do Brasil não tenham abandonado a ideia de integrar os indígenas à sociedade nacional. A Constituição Federal de 1988 inaugurou-se, portanto, sob um novo paradigma:

Entre os anos de 1987 e 1988, alianças celebradas entre o movimento indígena e o movimento de apoio aos índios dirigiram iniciativas sobre os direitos indígenas a serem contempladas na nova Constituição. A Assembleia Nacional Constituinte contou com a participação dos índios e de seus aliados, momento em que suas reivindicações foram encaminhadas e debatidas. A ampliação da definição de importantes garantias foi resultado desse processo de mobilização e pressão. (DA SILVA; DA COSTA, 2018, p. 109).

Conforme vimos, embora a temática indígena não apareça nas duas primeiras constituições (1824, 1891), do Brasil Imperial e Republicano – sendo uma ausência simbólica em termos de política indigenista e projeto de nação –, e apenas a partir da Constituição de 1934 se observe o reconhecimento, nos termos de um texto constitucional, dos direitos em relação às nossas terras ancestrais, é mister que se lembre que historicamente outros dispositivos legais com efeito no Brasil abordaram sobre os indígenas desde o início da colonização. Lembremo-nos, contudo, do Código Civil de 1916¹³, através do qual se convencionou instituir a suposta incapacidade dos indígenas no que tange aos direitos e deveres civis, o que trazia a necessidade de tutela até o momento em que a dita “civilização” prosperasse entre nossas gentes. Nesse mesmo espírito observamos a atuação do Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais (posteriormente, apenas SPI) e de seu primeiro diretor, o marechal Cândido Mariano da Silva Rondon, cujo convite para assumir o cargo veio a ser publicizado em correspondências anexas a uma edição da revista da Igreja Positivista do Brasil¹⁴. Cândido Rondon foi louvado por sua índole e diplomacia, mas embora fosse crítico do teologismo oficial que segundo este teria marcado a política indigenista até a proclamação da República, sob os auspícios de sua crença nos ideais positivistas defendia a “conversão à civilização”. Cabe-nos, portanto, a reflexão do antropólogo Crísthian Teófilo da Silva e da historiadora Patrícia Lorenzoni:

Se as linhas telegráficas tinham por objetivo uma infraestrutura integrante, no nível simbólico o território era integrado por diversos rituais praticados nos sertões, assim como cantar o hino nacional e o hábito de Rondon de querer fotografar indígenas posando com a bandeira nacional (Diacon 2004: 5). Rondon estabeleceu uma dramaturgia de pacificação que, poderíamos dizer, se caracteriza pela negação da sua agressividade inerente. (SILVA & LORENZONI, 2012, p. 11)

¹³ Lei n.º. 3.071, de 1 de janeiro de 1916.

¹⁴ Disponível pelo Centro de Pesquisa e Documentação de História Contemporânea do Brasil (CPDOC-FGV) da Fundação Getúlio Vargas e se encontra no Fundo Folhetos da Igreja Positivista do Brasil. Trata-se da edição n.º 300 da Revista Igreja e Apostolado Positivista do Brasil, em 1910.

O novo Código Civil de 2002¹⁵, não traz os indígenas como incapazes, mas estabelece que “a capacidade dos indígenas será regulada por legislação especial”¹⁶. O antigo código, entretanto, fundamenta o Estatuto do Índio¹⁷ que apesar de ter sido afetado pela promulgação da Constituição vigente, seu texto ainda expressa o paradigma da integração, o que impõe a necessidade de um novo documento em diálogo com os povos indígenas e em respeito a seus direitos. O Estatuto do Índio, marcado por sua ambivalência, se relaciona de forma mais direta com o surgimento e atuação da Fundação Nacional do Índio¹⁸, em um contexto em que as ideologias que pautavam a política indigenista consideravam os indígenas em sua diferença por meio da suposta transitoriedade. Desse modo, se o Serviço de Proteção aos Índios, também se encarregou de “localizar” trabalhadores no adentramento de territórios indígenas por meio de expedições oficiais e estabelecimento de colônias agrícolas, este órgão é substituído pela FUNAI no “período em que coincide, paradoxalmente, o ápice da violência estatal contra a sociedade civil e a atuação de movimentos indígenas e indigenistas da sociedade civil no Brasil” (ibid., p. 13).

A Comissão Nacional da Verdade¹⁹, com o objetivo de apurar as violações de Direitos Humanos entre 1946 e 1988, estima, em um de seus documentos, que mais de oito mil pessoas indígenas foram mortas durante o período e que entre as inúmeras violações ocorridas se inclui a invasão e titulação de suas terras por empresas e particulares, como nos casos destacados ao longo do relatório.

Omissão e violência direta do Estado sempre conviveram na política indigenista, mas seus pesos respectivos sofreram variações. Poder-se-ia assim distinguir dois períodos entre 1946 e 1988, o primeiro em que a União estabeleceu condições propícias ao esbulho de terras indígenas e se caracterizou majoritariamente (mas não exclusivamente) pela omissão, acobertando o poder local, interesses privados e deixando de fiscalizar a corrupção em seus quadros; no segundo período, o protagonismo da União nas graves violações de direitos dos índios fica patente, sem que omissões letais, particularmente na área de saúde e no controle da corrupção, deixem de existir. Na esteira do Plano de Integração Nacional, grandes interesses privados são favorecidos diretamente pela União, atropelando direitos dos índios. A transição entre os dois períodos pode ser datada: é aquela que se inicia em dezembro de 1968, com o AI-5. (CNV, 2014, v. II, p. 274)

Destaca-se, desse modo, a centralidade do Estado brasileiro na legitimação do direito e da violência, em que pese os interesses que o vinculam a determinados setores e agentes da sociedade, o que explica as contradições que envolvem a Lei e o que é feito em relação a ela.

¹⁵ Lei nº 10.406, de 10 de janeiro de 2002.

¹⁶ Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2002/L10406compilada.htm. Acesso em 17/08/2021.

¹⁷ Lei nº 6.001, de 19 de dezembro de 1973.

¹⁸ Lei nº 5.371, de 5 de dezembro de 1967.

¹⁹ Instituída em 16 de maio 2012, através da Lei 12.528, de 18 de novembro de 2011.

O marco temporal constitui-se, portanto, como mais um exemplo disso, ao ser uma tese elaborada em detrimento dos direitos humanos, constitucionais e históricos dos povos indígenas, em que membros do Poder Judiciário ao afirmar que a data de promulgação da Constituição é o marco que define a legitimidade da posse tradicional, restringem “deliberadamente o direito originário a terra por meio de um marco temporal irrefletido que não guarda qualquer vínculo racional com a situação jurídica analisada, se não um mero simbolismo esvaziado” (PEGORARI, 2017, p. 249). Entretanto, se como afirma o cacique e Doutor *Honoris Causa* Babau Tupinambá “não tem como criar um marco em cima do nosso direito, da nossa existência, da nossa história”, do mesmo modo nos adverte:

Nem sempre vencer no STF significa vencer de fato porque podem ser colocadas condicionantes nesse voto. Desde que eu vi as condicionantes na Raposa Serra do Sol e isso impacta até hoje no Brasil todo, por conta da má fé, fico receoso.²⁰

Quanto aos fundamentos ideológicos que envolvem o marco temporal da ocupação, evoco o estudo do advogado Dailor Sartori Junior que relaciona a tese com a *colonialidade do saber*, ao se instituir sob um determinado conhecimento hegemônico, a partir da “desconsideração das cosmologias e territorialidades indígenas que fundamentam o seu ser e estar no mundo” (JUNIOR, 2018, p. 95) e com a *colonialidade do poder*, ao não apenas representar, mas concretizar os interesses de determinados atores políticos e a própria história das relações fundiárias ante os territórios indígenas. Entre os fundamentos do marco temporal, encontra-se também o instituto do indigenato que, como afirma Aparício, carece de uma reinvenção de seu discurso ligado ao jusnaturalismo à antropologia da dinamicidade, que ao invés de atribuir aos povos indígenas e aos seus direitos a noção de “origem”, se arrazoa em torno da “relação dinâmica dos povos indígenas com o seu território, em função de práticas coloniais que fazem com que tenham que constantemente ressignificá-lo.” (APARÍCIO, 2018, p. 188).

3.2.1 O marco simbólico de uma questão histórica

Discutiremos, por conseguinte, sobre a tese do marco temporal, tendo como referência argumentos de membros do Supremo Tribunal Federal em ocasião do julgamento do caso da Terra Indígena Raposa Serra do Sol, que abriga indígenas das etnias Ingarikó, Macuxi, Patamona, Taurepang e Wapichana, ante a Ação Popular (PET) nº 3388. A ação solicitava a

²⁰ Entrevista concedida à Associação Nacional dos Procuradores da República. Disponível em: <https://www.anpr.org.br/imprensa/noticias/25612-cacique-babau-fala-do-marco-temporal-e-do-pl-490>. Acesso em 19/08/2021.

nulidade da Portaria nº 534²¹ do Ministério da Justiça, homologada pela Presidência da República em 15 de abril de 2005, estabelecendo a demarcação da TI localizada nos Municípios de Normandia, Pacaraima e Uiramutã, em Roraima²². A Petição foi julgada pelo STF entre 2008 e 2009 e a constitucionalidade da demarcação foi reafirmada. Entretanto, estabeleceu-se no referido caso o “Conteúdo Positivo do Ato de Demarcação das Terras Indígenas”, definindo critérios para o reconhecimento do território, entre eles o “marco temporal da ocupação”, sobre o qual o relator, o Ministro Carlos Ayres Britto argui:

I – o marco temporal da ocupação. Aqui, é preciso ver que a nossa Lei Maior trabalhou com data certa: a data da promulgação dela própria (5 de outubro de 1988) como insubstituível referencial para o reconhecimento, aos índios, “dos direitos sobre as terras que tradicionalmente ocupam”. Terras que tradicionalmente ocupam, atente-se, e não aquelas que venham a ocupar. Tampouco as terras já ocupadas em outras épocas, mas sem continuidade suficiente para alcançar o marco objetivo do dia 5 de outubro de 1988. Marco objetivo que reflete o decidido propósito constitucional de colocar uma pá de cal nas intermináveis discussões sobre qualquer outra referência temporal de ocupação de área indígena. Mesmo que essa referência estivesse grafada em Constituição anterior. É exprimir: a data de verificação do fato em si da ocupação fundiária é o dia 5 de outubro de 1988, e nenhum outro. Com o que se evita, a proliferação de aldeias, inclusive mediante o recrutamento de índios de outras regiões do Brasil, quando não de outros países vizinhos, sob o único propósito de artificializar a expansão dos lindes da demarcação; b) a violência da expulsão de índios para descaracterizar a tradicionalidade da posse das suas terras, à data da vigente Constituição. Numa palavra, o entrar em vigor da nova Lei Fundamental Brasileira é a chapa radiográfica da questão indígena nesse delicado tema da ocupação das terras a demarcar pela União para a posse permanente e usufruto exclusivo dessa ou daquela etnia aborígine. Exclusivo uso e fruição (usufruto é isso, conforme Pontes de Miranda) quanto às “riquezas do solo, dos rios e dos lagos” existentes na área objeto de precisa demarcação (§ 2º do art. 231), devido a que “os recursos minerais, inclusive os do subsolo”, já fazem parte de uma outra categoria de “bens da União” (inciso IX do art. 20 da CF); (BRASIL, 2010, p. 137-138).

Embora o Supremo Tribunal Federal não tenha estabelecido às condicionantes do caso Raposa Serra do Sol um caráter extensivo aos demais casos de demarcação de terras indígenas, como foi sugerido pela Advocacia Geral da União, a inconstitucionalidade da tese do marco temporal tem sido evidenciada por sua aplicação em prejuízo de diversos povos no Brasil:

O primeiro caso é da Terra Indígena Guyraroká, no Município de Caarapó, Mato Grosso do Sul, território e 11 mil hectares declarado em 2009 para posse de 525

²¹ “Art. 1º Fica homologada a demarcação administrativa, promovida pela Fundação Nacional do Índio - FUNAI, da Terra Indígena Raposa Serra do Sol, destinada à posse permanente dos Grupos Indígenas Ingarikó, Makuxi, Patamona, Taurepang e Wapixana, nos termos da Portaria nº 534, de 13 de abril de 2005, do Ministério da Justiça.”

²² Conforme o Dossiê Raposa Serra do Sol: “A terra indígena Raposa Serra do Sol tem uma extensão de 1.747.464 hectares, localizada ao norte do Estado de Roraima. Compreende todo o curso do rio Maú ou Ireng, fonteira entre Brasil e Guiana; ao sul, limita-se no médio curso do rio Tacutu, na confluência com os rios Surumu e Maú; e ao oeste, confina com a área São Marcos, tendo por limites os rios Surumu e Miang.” (2017, p. 3)

Guaranis Kaiowá, cuja anulação ocorreu em 2014. Após, em 2015, veio a anulação da Terra Indígena Limão Verde, de 1.335 índios Terena, localizada no Município de Aquidauana, também no Mato Grosso do Sul. (JUNIOR, 2018, p. 93)

O mesmo ocorreu com os Canela Apanjekra, no Caso da Terra Indígena Porquinhos, todos julgados pelo STF. No começo outubro de 2016, a tese do marco temporal atingiu novamente os Guaranis Kaiowa que vivem na Terra Indígena Panambi-Lagoa Rica, MS29. O mesmo aconteceu com os Gamela por conta de uma decisão da Comarca Estadual de Matinha (MA). (PEGORARI, 2017, p. 253)

O advogado Bruno Pegorari, que discute a relação do marco temporal com a colonialidade, ressalta ainda a posição do STF na conduta dos casos, na afirmação do marco temporal e da manutenção da tutela, desconsiderando a história, a resistência e a participação das comunidades nos processos de seu interesse, como no caso da TI Limão Verde (PEGORARI, 2017; QUIJANO, 2005). Podemos identificar muitas continuidades quanto aos atores e relações de poder no âmbito das instituições em nossa sociedade, através do estudo dos processos que envolvem a demarcação de terras indígenas, assim como por meio das discussões atuais sobre o Recurso Extraordinário (RE) 1.017.365, que discute uma reintegração de posse movida contra o povo Xokleng, em Santa Catarina e em torno do Projeto de Lei 490/2007, que prevê uma série de mudanças no processo demarcatório – embora a Assessoria Jurídica do Conselho Indigenista Missionário (CIMI) tenha garantido que, por vício de inconstitucionalidade, o projeto de lei não há de prosperar. A própria afirmação do indigenato, conforme observado ao longo da análise do julgamento da PET 3388, parte não das próprias concepções dos povos indígenas, sendo reconhecidos os direitos originários através de um olhar ainda de cunho etnocêntrico ancorado numa antiga tradição presente no âmbito do direito ocidental e na suposta conciliação entre colonização e indigenato.

3.3 Estado plurinacional: a autonomia como fundamento de um direito ancestral à terra

Chegamos à parte final deste estudo. Buscou-se até aqui afirmar a necessidade de historicizar os debates que envolvem os povos indígenas, considerando suas próprias percepções em torno de suas subjetividades e histórias, além dos reflexos do colonialismo sobre suas culturas e corpos. O conceito etnogênese aplicado às populações indígenas desenvolvido até o momento, em diálogo com os autores citados, não deve ser pensado de forma a promover uma substancialização e estigmatização em torno da identidade dos sujeitos, pois delimita processos inscritos em temporalidades específicas marcadas por rupturas e continuidades que incidiram sobre os sujeitos em estudo desde a colonização (ARRUTI, 2001). Como vimos, se as políticas de assimilação tinham por intuito construir a

tão almejada homogeneidade na população do Brasil, a crescente afirmação identitária de diversos grupos étnicos inverte essa proposição, rumo ao novo paradigma da interação (BARRETO, 2003).

Ao reafirmar a ideia do valor relativo a cada cultura particular e desencadear a percepção de necessária reorganização social e transformações nos padrões culturais político-jurídicos do Estado para adaptar-se a essa situação, as políticas indigenistas abrem-se à pluriculturalidade. É, portanto, durante a fase de redemocratização que ocorre a substituição do caráter assimilacionista da política indigenista pela multiculturalidade, que se determina a partir da tolerância com a “experiência da diferença”. O impacto na reconfiguração das políticas indigenistas de Estado foi expressivo nas alterações dos textos constitucionais em diversos países da América Latina e em diversos instrumentos normativos internacionais que dispunham sobre a matéria. (IPEA, 2020, p. 153)

Contudo, como tem sido criticado por acadêmicos e lideranças indígenas e *rayon*, uma efetiva pluralidade “implica transformaciones profundas de orden político, económico, cultural y jurídico de sus respectivos Estados” (SÁNCHEZ, 2010, p. 279) e o direito à autonomia apregoadado pela Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas pressupõe uma nova institucionalização e a elaboração de políticas que promovam a igualdade de modo “muy diferente al universalismo apriorístico, construido a partir de la cultural ‘occidental-liberal-capitalista’, que niega a las otras culturas y visiones del mundo legitimidad y grandeza” (Ibid., p. 283). Como ressalta a antropóloga Consuelo Sánchez, assim como vimos em Silvia Rivera Cusicanqui, a instituição de um discurso multiculturalista na constituição de Estados que reconhecem os indígenas como *minorias* e não como *povos*, sem uma reorganização ou descolonização, fundamenta-se, pois, em um integracionismo liberal²³ que empreende políticas de reconhecimento da autonomia e diversidade à guisa da democracia liberal e que por sua vez possui suas raízes na Ilustração. É diante desse novo colonialismo que, segundo Sánchez, os povos indígenas em sua maioria divergem quanto à concepção de Estado plurinacional em relação aos ideais liberais pluralistas e multiculturalistas, como se observa em países como Bolívia e Equador, Nicarágua, além das discussões contemporâneas no Chile em torno da nova Constituição.

El multiculturalismo se diferencia de otras teorías y políticas integracionistas en que la suya incorpora la necesidad de: reconocer ciertos derechos específicos a grupos étnicos y nacionales no liberales, pero como medio e incentivo para promover su *liberalización*, es decir, para que se conviertan en culturas liberales, y acomodar a las minorias (tanto liberales como no-liberales) en el orden estatal liberal existente, sin

²³ Sánchez (2010) define três tipos de integracionismo tendo como referência a política integracionista baseada na igualdade individual, conforme discutido por Benjamin Akzin em *Estado y nación* (1983): 1) reconhece a igualdade de todos os indivíduos, vê problemas em direitos de grupo; 2) reconhece os grupos como minorias, promovendo seus direitos humanos e culturais, mas omite-se quando os direitos políticos; 3) reconhece os direitos das “minorias nacionais” na medida em que são admitidos pelos princípios liberais.

modificar las relaciones mayoría/minorías nacionales. Esto explica que no se planteen transformaciones del Estado ni se cuestione el modelo predominante de nación liberal. En todo caso, lo que se quiere es una sociedad con un “mosaico” de culturas liberales. (SANCHÉS, 2010, p.279, grifo do autor)

Embora seja possível conceber e exercer a autonomia de diversas formas, a manutenção do Estado nos moldes em que as nações se constituíram, ou o reconhecimento da diversidade sem a instituição de regimes autônomos que possibilitam a efetivação do direito à livre determinação, reafirmam a imposição de práticas colonizadoras que se instituem a partir de concepções que não consideram as sociabilidades e demandas históricas dos povos indígenas. É nesse sentido, que a distinção entre *minorias* e *povos* é um imperativo, pois enquanto o direito internacional garante aos primeiros direitos ligados à cultura, aos segundos é garantida à autodeterminação, implicando de formas distintas política e juridicamente sobre os Estados. Desse modo, o autogoverno com seus respectivos domínios de jurisdição, a descentralização política com o reconhecimento e atribuição de competências às entidades autônomas e a representação nos espaços de decisão do Estado são imprescindíveis à autonomia e deveriam ser o esteio das políticas nacionais diante dos direitos dos povos indígenas (SANCHÉS, 2010).

Se a Constituição Federal do Brasil de 1988 se tornou simbólica na história dos direitos das populações indígenas, é do mesmo modo dotada de uma historicidade que a inscreve no cenário latino-americano do novo constitucionalismo (BARBOSA, 2018). À Lei Maior do Brasil, representante de um primeiro momento, do constitucionalismo multiculturalista, um novo imperativo: instituir-se sobre um novo paradigma, pautado não apenas no reconhecimento da diversidade étnica em seu território, mas em uma pluralidade como alicerce do Estado. Enquanto em alguns países se discute autonomia dos povos indígenas, discutimos o direito à vida e a identidade indígena. Embora muito se discuta sobre os processos de etnogênese no Nordeste brasileiro, carecemos de estudos no sentido de identificar de forma mais sistemática os processos de renascimento em outras regiões, como no Sudeste do país, onde o meu povo, Puri – que já foi declarado como extinto –, resiste, com memórias, saberes e sonhos. Observa-se, porquanto, uma relação estreita com tantas outras histórias que permeiam o presente, o passado e o futuro de pessoas que descendem de diversos povos indígenas e que também se encontram no mesmo processo de retomada identitária, por serem e se verem como continuidade de seus antepassados. Como afirma a antropóloga Raial Orutu Puri (Andréia Baia Prestes),

Os produtos dessa história são os Puri de hoje, que guardam em suas peles, cabelos e memórias, os ecos da violência imposta pela “colonização”, mas que ousam fazer disso a sua marca de resistência, a persistência em dizer que permanecem vivos, que são sim, e continuam sendo, Puri, porque assim se reconhecem e se reivindicam, porque é assim, e somente assim, que a vida encontra sentido. (PRESTES, 2017)

Encerro este breve estudo destacando dois artigos da Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas, da qual o Brasil é signatário, que dispõem sobre as responsabilidades dos Estados em relação aos direitos territoriais das populações indígenas:

Art. 27. Os Estados estabelecerão e aplicarão, em conjunto com os povos indígenas interessados, um processo equitativo, independente, imparcial, aberto e transparente, no qual sejam devidamente reconhecidas as leis, tradições, costumes e regimes de posse da terra dos povos indígenas, para reconhecer e adjudicar os direitos dos povos indígenas sobre suas terras, territórios e recursos, compreendidos aqueles que tradicionalmente possuem, ocupam ou de outra forma utilizem. Os povos indígenas terão direito de participar desse processo.

Art. 28. I - Os povos indígenas têm direito à reparação, por meios que podem incluir a restituição ou, quando isso não for possível, uma indenização justa, imparcial e equitativa, pelas terras, territórios e recursos que possuíam tradicionalmente ou de outra forma ocupavam ou utilizavam, e que tenham sido confiscados, tomados, ocupados, utilizados ou danificados sem seu consentimento livre, prévio e informado. II - Salvo se de outro modo livremente decidido pelos povos interessados, a indenização se fará sob a forma de terras, territórios e recursos de igual qualidade, extensão e condição jurídica, ou de uma indenização pecuniária ou de qualquer outra reparação adequada.²⁴

A tese de um marco temporal aplicada a povos em etnogênese ou retomada identitária constitui-se como um grande problema não apenas por buscar uma “chapa radiográfica” do dia da promulgação de nossa Constituição, como por representar um impasse às possibilidades de reorganização das coletividades de grupos que sofreram e sofrem de forma ainda mais violenta o processo de (des)colonização, refletindo conseqüentemente sobre os direitos de autodeterminação dos povos indígenas, cumprimentando e endossando o antigo e ainda tão presente projeto de assimilação para além das margens da sociedade brasileira.

²⁴ Disponível em: https://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/DRIPS_pt.pdf. Acesso em 17/08/2021.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Considerando o que foi desenvolvido ao longo deste trabalho e o que foi proposto de início, após discorrermos sobre conceitos importantes para a compreensão do assunto, como terras indígenas, território e etnogênese, concluímos que as discussões em torno de um marco temporal de ocupação deve considerar as percepções das populações indígenas sobre suas próprias identidades, as diferentes formas de conceber o território, as cosmografias e a historicidade do fenômeno da territorialidade comum aos seres humanos. A isso, se interpõe as históricas relações sociais, culturais e de poder, que no contexto brasileiro relegou à parcela da população de origem indígena a condição de “descendentes”, “remanescentes”, “misturados”, “caboclos” e “pardos” que, em níveis distintos de (auto)reconhecimento, organização social e de relação com a sociedade brasileira, constituem um grupo que tem se afirmado desde o século passado, a ponto do fenômeno das “etnogênese” no Brasil – em relação com o que também tem sido observado em outras nações da América Latina – ser considerado uma das razões principais do crescimento demográfico da população indígena.

O marco temporal como jurisprudência, portanto, vai à contramão dos dispositivos legais nacionais e internacionais os quais o Brasil é signatário e embora a legislação brasileira, de modo especial a Constituição, reconheça os direitos territoriais indígenas, a primazia da norma mais favorável não tem sido observada no país, onde se percebe, entretanto, de modo tangível, as mazelas da colonialidade do poder e do saber em diversos âmbitos da sociedade brasileira. Faz-se necessário, em respeito à Lei Maior e à humanidade dos sujeitos em estudo, a superação de uma percepção jusnaturalista diante dos direitos dos indígenas à terra, considerando o “mal das origens” e a intrínseca percepção a-histórica que a envolve por parte do Estado e de seus agentes, para que se considere o percurso e a (re)constituição das territorialidades e identidades dos grupos étnicos no Brasil. Percebe-se, sobretudo, que embora as ciências humanas e sociais já tenham acordado no sentido de reconhecer a dinamicidade dos povos indígenas e as implicações históricas, políticas e econômicas que incidiram e incidem sobre corpos, epistemologias e subjetividades, o Estado e a sociedade brasileira ainda têm muito a discutir e (re)conhecer no que tange os direitos dos povos indígenas que habitam este solo sagrado, onde nossos pés estão enraizados como os nossos ancestrais que aqui repousam.

REFERÊNCIAS

APARICIO, Adriana Biller et al. Direitos territoriais indígenas: diálogo entre o direito e a antropologia-o caso da terra Guarani Morro dos Cavalos. 2008.

_____. O instituto do indigenato e teoria crítica: a possibilidade de reinvenção do fundamento jurídico dos direitos territoriais indígenas a partir da análise da territorialidade e dos processos de luta Guarani. 2018.

ARRUTI, José Maurício. Etnogêneses indígenas. **Povos indígenas no Brasil**, v. 2005, p. 50-54, 2001.

BARBOSA, Lucas Cavichiolo Moreira. A terra indígena raposa serra do sol e a petição 3388: retrocessos à questão indígena contemporânea. 2018.

BARRETO, Helder Girão. As disputas sobre direitos indígenas. **Revista CEJ**, v. 7, n. 22, p. 63-69, 2003.

BARTOLOMÉ, Miguel Alberto. Etnias y naciones. La construcción civilizatoria en América Latina. **Estudios Latinoamericanos**, v. 21, p. 5-21, 2001.

_____. As etnogêneses: velhos atores e novos papéis no cenário cultural e político. **Mana**, v. 12, n. 1, p. 39-68, 2006.

BATISTA, J. P.; GUETTA, M. O marco temporal e a reinvenção das formas de violação dos direitos indígenas. In: RICARDO, Beto et al. (Ed.). **Povos indígenas no Brasil 2011-2016**. ISA, 2016.

BRASIL. Comissão Nacional da Verdade. *Relatório Nacional da Comissão da Verdade*. Brasília: CNV, 2014.

BRASIL. Decreto de 15 de abril de 2005: Homologa a demarcação administrativa da Terra Indígena Raposa Serra do Sol, localizada nos Municípios de Normandia, Pacaraima e Uiramutã, no Estado de Roraima. 2005.

BRASIL. Supremo Tribunal Federal. Petição 3.388 – RR, Relator: Ministro Carlos Ayres Britto. Brasília, DF, 19 de março de 2009. Diário da Justiça Eletrônico. 01 jul. 2010.

CLASTRES, Pierre. **Arqueología de la violencia**. Fondo de Cultura Economica USA, 2004.

CUNHA, Manuela Carneiro da. Política indigenista no século XIX. **História dos índios no Brasil**, v. 2, p. 133-154, 1992.

DA SILVA, Giovani José; DA COSTA, Anna Maria Ribeiro FM. **Histórias e culturas indígenas na Educação Básica**. Autêntica, 2018.

DE SOUSA SANTOS, Boaventura. Epistemologias do Sul. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, v. 80, p. 5-10, 2008.

DO BRASIL, Senado Federal. Constituição da república federativa do Brasil. **Brasília: Senado Federal, Centro Gráfico**, 1988.

DUSSEL, Enrique. 1492: o encobrimento do outro: a origem do mito da modernidade. Trad. Jaime A. Clasen. **Petrópolis, RJ: Vozes**, 1993.

HAESBAERT, Rogério. Dos múltiplos territórios à multiterritorialidade. **Porto Alegre**, 2004.

_____. O Mito da Desterritorialização: do “fim dos territórios” à multiterritorialidade. 6ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2011.

HALL, Stuart. A identidade cultural na pós-modernidade. 11. Ed. **Rio de Janeiro: DP&A**, 2006.

IBGE. Censo Demográfico 2010. Características gerais dos indígenas: resultados do universo. 2010.

IPEA. **Políticas sociais: acompanhamento e análise**. BPS, v. 27, 2020.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA; ESTATÍSTICA. COORDENAÇÃO DE POPULAÇÃO; INDICADORES SOCIAIS. **Tendências demográficas: uma análise dos indígenas com base nos resultados da amostra dos censos demográficos 1991 e 2000**. IBGE, 2005.

JUNIOR, Dailor Sartori. Colonialidade e o marco temporal da ocupação de terras indígenas: uma crítica à posição do Supremo Tribunal Federal. **Hendu–Revista Latino-Americana de Direitos Humanos**, v. 7, n. 1, 2018.

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. Companhia das Letras, 2019.

LITTLE, Paul. Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade. **Anuário antropológico**, v. 28, n. 1, p. 251-290, 2003.

MATHIAS, Fernando; YAMADA, Erika. Declaração da ONU sobre direitos dos povos indígenas. **Povos Indígenas no Brasil**, 2010.

MAURO, Victor Ferri. Etnogênese e reelaboração da cultura entre os krahô-kanela e outros povos indígenas. **Espaço Ameríndio**, v. 7, n. 1, p. 37, 2013.

OLIVEIRA, João Pacheco de. Uma etnologia dos "índios misturados"? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. **Mana**, v. 4, p. 47-77, 1998.

PEGORARI, Bruno. A tese do “marco temporal da ocupação” como interpretação restritiva do direito à terra dos povos indígenas no Brasil: um olhar sob a perspectiva da Corte Interamericana de Direitos Humanos. **Aracê-Direitos Humanos em Revista**, v. 4, n. 5, p. 242-262, 2017.

PEREIRA, Rodrigo Clemente de Brito et al. A fixação do marco temporal de ocupação de terras indígenas no Brasil à luz do princípio da primazia da norma mais favorável. 2017.

PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. Entre América e Abya Yala—tensões de territorialidades. **Desenvolvimento e meio ambiente**, v. 20, 2009.

POTIGUARA, Eliane. **Metade cara, metade máscara**. Grumin, 2018.

POVOS INDÍGENAS MACUXI, WAPICHANA, TAUREPANG, INGARIKÓ E PATAMONA. Dossiê Raposa Serra do Sol: Um projeto de vida para os povos indígenas da Amazônia e do Brasil. Terra Indígena Raposa Serra do Sol: 2017.

PRESTES, A. B. Raial Orotu: Sobre minha avó, eu mesma, e o orgulho de ser Puri. Xapuri Sociambiental, 2017.

QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina: A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. **Perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

RAFFESTIN, Claude. Por uma Geografia do Poder. São Paulo: Ática, 1993.

RIBEIRO, Grazielle Cristina Lopes; COIMBRA, Francislaine; DOS SANTOS CASTILHO, Ricardo. A CONTROVERSIA DE VALLADOLID E A QUESTAO INDIGENA. **Singular. Sociais e Humanidades**, v. 1, n. 2, p. 17-23, 2019.

RIVERA CUSICANQUI, Silvia. **Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores**. Tinta limon, 2010.

SÁNCHEZ, Consuelo. Autonomía y pluralismo. Estados plurinacionales y pluriétnicos. **González Miguel, Burguete Cal y Mayor Araceli, Ortíz-T Pablo (coords.), La autonomía a debate. Autogobierno indígena y Estado plurinacional en América Latina. Quito: Flacso-GTZ**, p. 259-288, 2010.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. **Sobre o autoritarismo brasileiro**. Editora Companhia das Letras, 2019.

SILVA, Cristhian Teófilo da; LORENZONI, Patricia. A moldura positivista do indigenismo: A propósito do Estatuto do Índio para a proteção de povos indígenas no Brasil. 2012.

SILVEIRA, Alex Justus da et al. Terras indígenas e fronteiras nacionais: um estudo jurídico sobre as territorialidades indígenas na faixa de fronteira da Amazônia brasileira. 2009.

WACHTEL, Nathan. “A Aculturação”. *In: LE GOFF, Jacques & NORA, Pierre (dir.). História: Novos Problemas*. Tradução de Theo Santiago. Rio de Janeiro, F. Alves, 1976.