

X Encontro ANDHEP

Direitos Humanos em Movimento: avanços e retrocessos nos 30 anos da Constituição
Cidadã e 70 anos da Declaração Universal

(23 a 25 de maio de 2018, UESPI, Teresina-PI)

GT 11- Direitos Humanos dos Povos e Comunidades Tradicionais

**IDENTIDADE E RESISTÊNCIA: A luta pela efetivação das garantias fundamentais dos
praticantes de Tambor de Mina frente às violações na comunidade tradicional do
Cajueiro em São Luís do Maranhão.**

Larissa Carvalho Furtado Braga Silva¹

¹ Advogada. Pós-graduanda em Direito Público pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais–PUC/MG. Bacharel em Direito pela Universidade Federal do Maranhão-UFMA. larissacarvalhofurtado@gmail.com

IDENTIDADE E RESISTÊNCIA: A luta pela efetivação das garantias fundamentais dos praticantes de Tambor de Mina frente às violações na comunidade tradicional do Cajueiro em São Luís do Maranhão

Larissa Carvalho Furtado Braga Silva

Sumário: Introdução; 1 A conjuntura da Comunidade do Cajueiro e a relação com a liberdade religiosa dos povos de Terreiro; 2 O Território Sagrado do Egito e a Necessidade de sua Conservação; 3 A Constituição Federal de 1988 e a garantia do direito à liberdade religiosa; 4 O Dever de Preservação do território sagrado do Egito e legislação internacional; Conclusão; Referências

RESUMO

A persistência das violações perpetradas pelo aparelho estatal em desfavor da garantia de liberdade religiosa dos povos de Terreiro no Maranhão segue uma constante. Nesta senda, o presente trabalho se cuida de discorrer acerca da iminente agressão aos praticantes de Tambor de Mina em decorrência da implantação de um projeto desenvolvimentista na comunidade tradicional do Cajueiro, em São Luís do Maranhão, a qual abriga o terreiro do Egito, local sagrado onde estão assentados os *voduns* da religião, símbolo de resistência de seus antepassados porquanto refugiou escravos fugidos do preconceito e intolerância. A escolha geográfica justifica-se pelo fato de o Tambor de Mina ser religião tipicamente maranhense. Utiliza-se de uma metodologia de caráter qualitativo, através de pesquisa bibliográfica, documental e de campo. Vale-se de um referencial teórico multidisciplinar, perpassando por conceitos jurídicos amplos acerca da liberdade religiosa até a especificidade temática de Sérgio Ferretti e Mundicarmo Ferretti. Constatou-se o (des)uso do aparelho estatal como meio de coibir prática religiosa minoritária sob o manto de se fazer cumprir as leis e agressão a dispositivos internacionais de proteção às minorias a que o Brasil se obriga a respeitar. Dessa forma, faz-se necessário repensar as políticas públicas e a postura do Estado a fim de garantir a eficácia do direito fundamental à liberdade religiosa, e por consequência do próprio Estado Democrático de Direito.

Palavras-chave: Tambor de Mina, Território Sagrado, Preservação, Memória Ancestral, Direitos Fundamentais, Liberdade Religiosa. Desenvolvimentismo.

INTRODUÇÃO

A pesquisa desenvolvida se cuida de identificar as violações aos direitos dos praticantes da religião afro-brasileira do Tambor de Mina através da análise de caso do conflito socioambiental que envolve a comunidade do Cajueiro, localizada na Zona Rural II do município de São Luís.

A agressão aos povos de Terreiro, praticantes do Tambor de Mina, dá-se, em

decorrência de ali localizar-se o Terreiro do Egito, um dos mais antigos do Maranhão, de onde descendem gerações de pais de santo espalhados pelo estado e cuja história remonta à resistência de seus antepassados, negros, escravos, sobreviventes de todo tipo de intolerância, que protegeram, a duras penas, as raízes ligadas aos seus ancestrais.

A luta em defesa do Território Sagrado do Egito confunde-se com o enfrentamento pela conservação da própria comunidade do Cajueiro. Ressalte-se que as consequências da criação do Porto que se pretende na comunidade em questão, afetará não somente a conservação ambiental da área mencionada, mas também, e diretamente, o território sagrado dos adeptos da Mina, que ali se encontra.

O presente trabalho, portanto, a fim de aclarar o entendimento desta contenda, que perpassa a luta dos moradores da Comunidade e a resistência dos adeptos do Tambor de Mina para mantimento de seu território sagrado, em primeiro momento se cuidará de, brevemente, rememorar o contexto de ameaça à comunidade pela iminência de construção do referido porto. Seguidamente analisar-se-à importância da conservação do Terreiro do Egito e as afrontas legais aos direitos dos praticantes.

Desta forma, a pesquisa desenvolvida, pretende contribuir com o reconhecimento do Tambor de Mina no Maranhão enquanto prática religiosa, reforçando, assim, a luta pela efetividade de crença e pelo combate à intolerância religiosa, tendo em vista que não haverá democracia plena no Brasil enquanto perdurar qualquer discriminação de ordem social e cultural.

1 A CONJUNTURA DA COMUNIDADE DO CAJUEIRO E A RELAÇÃO COM A LIBERDADE RELIGIOSA DOS POVOS DE TERREIRO

Um cenário que bem demonstra a persistência das violações aos praticantes de Tambor de Mina no Maranhão pode ser vislumbrado através do emblemático caso do Cajueiro, comunidade tradicional localizada na Zona Rural II do município de São Luís-MA, a qual abriga cinco povoados, alguns destes, integrantes da Reserva Extrativista de Tauá Mirim, os demais, em áreas vizinhas à referida reserva, os quais possibilitam a existência de uma Zona de Amortecimento essencial à manutenção da reserva extrativista², esta, ameaçada pela implantação, por meio da empresa WTorre, de um complexo industrial-portuário privado na Capital³.

² MARINHO, Samarone Carvalho. SANTA' NA JUNIOR, Horácio Antunes; SHIRAISHI NETO, Joaquim. **Relatório Sucinto de Levantamento de Comunidades Tradicionais no Entorno da Reserva Extrativista de Tauá-Mirim**. Universidade Federal do Maranhão, 2016. p,3.

³AGOSTINHO, Jaime de. **Reserva Extrativista de Tauá-Mirim**, Amazônia Real, 2016. p, 3.

A comunidade do Cajueiro abriga cerca de 500 famílias, estas, que vivem da pesca artesanal, da agricultura familiar e do extrativismo vegetal, sobretudo do babaçu, juçara e do buriti e que são consideradas “tradicionalistas”⁴, nos moldes do art. 3º do Decreto Lei e nº 6.040/2007, que assim dispõe:

Art. 3º

Para os fins deste Decreto e do seu Anexo compreende-se por:

I - Povos e Comunidades Tradicionais: grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição;

Segundo relatório elaborado por pesquisadores vinculados à Universidade Federal do Maranhão acerca das Comunidades pertencentes à Zona Rural II de São Luís, no território do Cajueiro pode ser encontrado áreas de igarapé, brejos e mangues, além das praias do Cajueiro e Parnauaçu, importantes campos de produção de camarão Piticaia. A área conserva também habitat do pássaro Taquiri, este, na lista de extinção segundo Portaria do Ministério do Meio Ambiente de nº 445/2015. Demais disso, a comunidade do Cajueiro abarcou, no passado, ao menos quatro Terreiros Sagrados de Tambor de Mina, sejam o Terreiro do Sr. Lotério, Terreiro de Dona Ângela, Terreiro de Samuel e o Terreiro do Egito, este último, de que se tratará mais adiante⁵.

Pelo citado, é possível constatar a necessidade de proteção tanto da Comunidade do Cajueiro, quanto de seus territórios circunvizinhos, vez que se tratam de áreas ricas em recursos naturais, cujos habitantes se aproveitam de forma positiva, o que garante a manutenção da fauna e flora locais e o mantimento de seu meio de vida.

À vista disso, e dada a conjuntura de projetos desenvolvimentistas no polo industrial de São Luís por gerar inúmeras consequências socioambientais, moradores das localidades citadas, requereram, por meio de abaixo-assinado endereçado ao Centro Nacional de Desenvolvimento Sustentável das Populações Tradicionais (CNPT), órgão integrado ao Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis (IBAMA), que, seguindo a previsão legislativa ambiental, deu início ao processo de implantação da reserva extrativista, cumprindo, segundo Sant’ana Júnior, “as fases, legalmente previstas, de elaboração de laudos biológicos e socioeconômicos e de consulta pública à população, visando verificar se a demanda pela Reserva corresponde efetivamente à vontade dos agentes sociais envolvidos”.

⁴ MARINHO, Samarone Carvalho; SANTA’ NA JUNIOR, Horácio Antunes; SHIRAISHI NETO, Joaquim. **Relatório Sucinto de Levantamento de Comunidades Tradicionais no Entorno da Reserva Extrativista de Tauá-Mirim**. Op. Cit. p, 4.

⁵ Id. ibidem.

O autor aduz ainda que já ocorreu exame do trâmite por parte do Ministério do Meio Ambiente, e encaminhamento à Casa Civil da Presidência da República, onde aguarda a sanção do Presidente da República⁶. Menciona-se que, atualmente, o Governo Federal orienta para a instalação de novas unidades de conservação apenas com aceitação dos governos dos respectivos estados onde se intenciona criar as reservas. Portanto, a aprovação pela criação da RESEX, necessita de concordância do governo do Estado do Maranhão.

A esse respeito, Sant'Ana Júnior:

Existe uma orientação geral da Presidência da República de que novas unidades de conservação geridas pelo Governo Federal somente seriam instaladas com a aceitação formal dos governos dos estados nos quais seriam criadas. A consulta, presentemente, está sendo feita ao Governo do Maranhão, que sofre fortes pressões por parte de planejadores estaduais, empresas nacionais e estrangeiras e empreendimentos mineradores (de areia e pedra) que atuam na área ou a percebem como local estratégico para novos empreendimentos, em função da infraestrutura (portos, ferrovia, rodovia) disponível⁷.

Ultrapassadas as considerações acerca do processo de regulamentação da RESEX Tauá-Mirim, adentra-se nos trâmites de implantação do Complexo Portuário pela empresa WTorre.

No ano de 2014 foi concedida licença prévia assim como decreto para desapropriação de casas na comunidade, aprovados pelo então governo do Estado do Maranhão. No início de 2015 o decreto de desapropriação foi cancelado assim como a licença prévia emitida pela Secretaria Estadual do Meio Ambiente à empresa WTorre foi suspensa. Suspensão tal que foi rescindida, já que em 2016 a Secretaria de Estado de Meio Ambiente e Recursos Naturais do Maranhão informou que já concedeu duas licenças prévias à referida empresa, uma para que se desenvolvesse estudos de implantação relativos ao terminal portuário e outra para que se efetivasse a instalação do terminal⁸. Segundo a Secretaria:

“A SEMA informa que seguiu os procedimentos constantes na legislação ambiental vigente e de acordo com as informações e documentos apresentados pelo empreendedor no processo de licenciamento ambiental”.

Por outro lado, a Defensoria Pública e Ministério Público, do Estado do Maranhão ingressaram, no ano de 2016, com Ação Civil Pública de nº 54319-71.2014.8.10.0001 em face

⁶ SANTA'NA JÚNIOR, Horácio Antunes de. PEREIRA, Madian de Jesus Frazão. ALVES, Elio de Jesus Pantoja. ASSUNÇÃO PEREIRA, Carla Regina. **Ecos dos Conflitos Socioambientais: A Resex de Tauá- Mirim**. EDUFMA, São Luís, 2009. p,5.

⁷ SANTA'NA JÚNIOR, Horácio Antunes de. PEREIRA, Madian de Jesus Frazão. ALVES, Elio de Jesus Pantoja. ASSUNÇÃO PEREIRA, Carla Regina. **Ecos dos Conflitos Socioambientais: A Resex de Tauá- Mirim**. Op. Cit. p, 6.

⁸ DURAN, Sabrina. JORNALISMO: Cidade e Direito Humanos. Reportagem intitulada “**Subsidiária da WTorre no Maranhão derruba casas e ameaça moradores para construir porto em área de reserva**”. São Luís, 2017. p, 3.

do Instituto de Colonização de Terras do Maranhão- ITERMA, do Município de São Luís e da empresa WPR São Luís Gestão de Portos e Terminais Ltda., que representa a empresa WTorre no Maranhão.

A Ação Civil Pública mencionada questiona a regularidade do licenciamento ambiental do empreendimento, assim como alega que a comunidade se encontra regularmente assentada pelo ITERMA desde o ano 1998, através de escritura pública condominial devidamente registrada em cartório de imóveis.

Em decisão liminar datada de novembro de 2017, a Justiça Estadual, por meio da Vara de Interesses Difusos e Coletivos, determinou a paralisação das obras pela construtora, no território da comunidade do Cajueiro, até a realização de audiência de conciliação entre as partes litigantes.

Menciona-se também que os moradores da comunidade denunciam sofrer coações e ameaças por parte da construtora. Relatos noticiam que, no ano de 2014, funcionários da construtora estiveram no local, oferecendo supostas indenizações pelas casas em valores que variavam de R\$ 30.000 a R\$ 40.000⁹. 15 casas foram vendidas. Além dessas, outras 20 casas foram derrubadas na comunidade e nunca indenizadas¹⁰.

Apesar da liminar concedida em desfavor da subsidiária da empresa WTorre, moradores denunciaram que a devastação ambiental na comunidade não cessou. Após reivindicação popular, na data de 21/12/17, uma comissão formada por moradores do Cajueiro Organizações não Governamentais e professores da Universidade Federal do Maranhão esteve em reunião com representantes do Governo do Estado, assim representada pela Secretaria Estadual do Meio Ambiente e Secretaria de Direitos Humanos e participação popular.

Em acordo, o governo do Estado se responsabilizou por fazer uma vistoria de desmatamento na área, esta, que deveria ter seu laudo emitido logo no dia seguinte à reunião, em 22/12/17. Na data de 22/12/17, muito embora o laudo não estivesse pronto, a SEMA expediu notificação de suspensão de desmatamento na área. A fiscalização do cumprimento da decisão ficou a cargo dos próprios moradores do Cajueiro.

Em que pese a ampla possibilidade de se refutar o procedimento ambiental que impede a criação do Complexo Portuário, assim como a ilegalidade da implantação de empreendimentos desenvolvimentistas em área de preservação ambiental, o presente trabalho não se arvorará a tratar das discussões no campo do direito ambiental, mas de acrescentar que, inobstante as previsões legais que impõem tanto ao poder público quanto à coletividade o dever de preservação e mantimento do meio ambiente equilibrado vez que se

⁹ Id. ibidem.

¹⁰ Segundo os moradores da comunidade, em Assembleia Popular realizada no dia 29/12 na União dos Moradores Proteção de Bom Jesus do Cajueiro.

trata de bem de uso comum essencial à qualidade de vida e bem estar social, também, o direito fundamental à liberdade religiosa não permite, nesse presente caso, a implantação do porto privado na área pretendida.

Partindo dessa perspectiva, adentra-se na análise específica do território em questão, a importância de que seja preservado e dos marcos legais impeditivos à construção do Porto citado.

2 O TERRITÓRIO SAGRADO DO EGITO E A NECESSIDADE DE SUA CONSERVAÇÃO

O Terreiro do Egito, segundo fontes orais transmitidas por Pai Euclides, “babalorixá” fundador da Casa Fanti-Ashanti, tradicional terreiro de Tambor de Mina Jeje-Nagô, foi fundado em meados de 1860-1870, com o nome de “Ilê Nyame” pela africana Basília Sofia, falecida em 1911. Após seu falecimento, o terreiro ficou sob chefia de outras africanas¹¹.

O terreiro do Egito carregou as tradições Jeje-Nagô e foi responsável pelo surgimento de linhas de encantados, dentre os quais se cita as famílias de marinheiros, botos, sereias e bandeira.

Ademais, ressalte-se que, em tendo a escravidão perdurado oficialmente até o ano de 1888, por quase trinta anos o espaço do morro do Egito abrigou escravos fugidos das fazendas do interior. A esse respeito, Pai Jorge da Casa de Iemanjá afirma que:

[...] antes da abolição, a localidade era um quilombo “um esconderijo de negros fugidos” e que ficava numa ponta de terra por trás do local onde foi construído o Porto do Itaqui, no alto de um morro, no centro do terreno, também chamado de ‘Ponta do Quilombo do Egito’¹².

Vê-se, portanto, que o referido território se tratou de quilombo, local de refúgio dos negros, além de assentamento de voduns como “Lissá”, “Vó Missã”, “Navezuarina”, “Xapanã”, “Ewá” e “Toy Averequete”¹³. O local sagrado preservou seus cultos ainda após a escravidão, até porque, defende-se, a perseguição aos praticantes de Tambor de Mina perdura até o presente, e por esse motivo, muitos adeptos da religião se utilizavam do local distante da cidade para a prática dos seus ritos. O terreiro do Egito abarcou inúmeras gerações de descendentes, os quais, mais tarde, vieram a formar seus próprios terreiros, mas que, mantém ali, sua memória e religião.

A Comissão de representantes do Terreiro do Egito assevera que:

¹¹ Carta de Apoio ao Terreiro do Egito intitulada **Pelo Terreiro do Egito e Território do Cajueiro**, assinada em 20 de nov. 2015 por Comissão de representantes do Terreiro do Egito. Disponível em: <http://www.museuafro.ufma.br/site/wp-content/uploads/2015/11/AVANTE-TERREIRO-DO-EGITO.pdf>

¹² Id. Ibidem.

¹³ Id. Ibidem.

O Terreiro do Egito é um lugar sagrado e merece ser respeitado; é um símbolo de resistência, pois enfrentou os limites impostos por uma sociedade marcada pela escravidão; enfrentou todos os tipos de intolerância religiosa e cultural. Resistiu e resistirá! Seus herdeiros hoje lutam pelo seu reconhecimento, pela sua importância para o povo do Maranhão e para a história do Brasil.

É inegável, por todo o já exposto, que o Território do Egito constitui relevante traço da história dos descendentes de africanos, principais adeptos da religião do Tambor de Mina, seja no período da escravidão, em que o local servia de refúgio aos negros, seja após a dita abolição da escravatura, em que o local, assentou os “voduns” da religião. Trata-se de memória de resistência, construída sob o sangue e suor daquele povo, e que, por certo, não deve ser violada.

3 A CONSTITUIÇÃO FEDERAL DE 1988 E A GARANTIA DO DIREITO À LIBERDADE RELIGIOSA

Primeiramente explica-se que, optou-se por destacar os institutos da Constituição Federal de 1988 em razão de ser esta a norteadora do direito ora analisado- assim como de todos os outros direitos constantes no ordenamento brasileiro-. Portanto, a partir do afrontamento do que dispõe a Carta Magna em vigor com as ações/omissões perpetradas pelo Estado em desfavor dos povos de terreiro, descendentes do Terreiro cujo projeto desenvolvimentista de criação de um porto privado pretende extinguir, será possível refletir sobre a ainda frequente ocorrência de violação de direitos dos adeptos do Tambor de Mina.

Demais disso, ressalte-se que, o estudo das garantias previstas no texto constitucional de 1988 se dará a partir do enquadramento do direito à liberdade religiosa nas perspectivas objetiva e subjetiva dos direitos fundamentais, tomando por base as lições de Ingo Sarlet¹⁴.

Neste sentido, os direitos fundamentais em sua perspectiva subjetiva se apresentam como pretensões, liberdades e garantias aos indivíduos, referentes a um espaço de decisão particular. Ao titular destes direitos é possível reivindicar judicialmente seus interesses tutelados, se necessário.

Sarlet coloca também que, podem os direitos subjetivos, ser enquadrados sob a ótica de direitos transindividuais também, visto que tais, requerem, fundamentalmente reconhecimento e aceitação pela sociedade.

¹⁴ SARLET, Ingo Wolfgang. **A eficácia dos direitos fundamentais**. 12ª ed. Porto Alegre: Livraria do Advogado Ed., 2015, p. 180.

De outro modo, a perspectiva jurídico-objetiva se encarrega da garantia de proteção positiva do Estado a esse direito. Trata-se da obrigação estatal de preservação das liberdades subjetivas até o limite de sua infringência no âmbito social.

Vê-se, portanto, que é possível que a perspectiva jurídico-objetiva regule a subjetiva. Apesar disso, lembra o autor sobre a impossibilidade de restrição dos direitos fundamentais a ponto de atingir seu núcleo essencial.

Os direitos fundamentais, por si, contêm, ainda que não explícitos, ordens dirigidas ao Estado no sentido de sua preservação. O que não inviabiliza os comandos específicos de cunho impositivos vislumbrados no próprio texto da Constituição. Faz-se essa ressalva apenas com o propósito de esclarecer que, em havendo direito fundamental, há dever de intervenção-negativa ou positiva- por parte do Estado.

Ultrapassadas as considerações preliminares acerca das perspectivas jurídicas dos direitos fundamentais traçadas por Sarlet, necessárias ao enquadramento do direito à liberdade religiosa na Carta Magna em vigor, tem-se que, o advento da Constituição Federal de 1988, por seu turno, ratificou, em seu art. 19, a laicidade do Estado, preceituando que:

Art. 19. É vedado à União, aos Estados, ao Distrito Federal e aos Municípios:
I - Estabelecer cultos religiosos ou igrejas, subvencioná-los, embaraçar-lhes o funcionamento ou manter com eles ou seus representantes relações de dependência ou aliança, ressalvada, na forma da lei, a colaboração de interesse público¹⁵.

Vê-se, portanto, que o artigo supracitado, o qual visou impedir a atuação de favorecimento do Estado a uma religião específica em detrimento de outras, requer o dever Estatal, e, portanto, objetivo, de abstenção diante de toda e qualquer religião no sentido de não a impedir ou apoiá-la, de modo específico e (des)favorecido.

A dignidade da pessoa humana, prevista no art. 1º da Constituição Federal, que já traz, em suas entrelinhas, a previsão do direito à liberdade religiosa, porquanto o mesmo é indispensável a um estado que se diga Democrático de Direito, demonstra a razão pela qual, deve o Estado se ocupar de garantir o referido direito em todas as suas perspectivas. Jorge Miranda comunga do mesmo entendimento quando aduz que:

Sem plena liberdade religiosa, em todas as suas dimensões- compatível com diversos tipos jurídicos de relações das confissões religiosas com o Estado- não há plena liberdade política. Assim como, em contrapartida, aí, onde falta

¹⁵ BRASIL. Constituição da República Federativa do Brasil de 1988. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicaocompilado.htm.

a liberdade política, a normal expansão da liberdade religiosa fica comprometida ou ameaçada¹⁶.

Demais disso, o art. 5º da Carta Magna estipulou a inviolabilidade da liberdade de consciência e crença, assegurando o livre exercício dos cultos religiosos e garantindo a proteção aos locais de culto e suas liturgias.

Do referido dispositivo extrai-se, no entendimento de Aldir Guedes Soriano, quatro liberdades¹⁷ a que o Estado se obriga a respeitar, sejam, a liberdade de consciência, crença, culto e organização religiosa.

A respeito da liberdade de consciência, é necessário primeiramente estabelecer sua diferenciação da liberdade de pensamento, também garantida na Constituição Federal de 1988.

A liberdade de pensamentos e trata da possibilidade de exteriorização da percepção humana. Nas palavras de Silva “liberdade de dizer o que se crê verdadeiro”¹⁸.

Por outro lado, a liberdade de consciência vai além, sendo, pois, o próprio núcleo da liberdade de pensamento, visto que o pensamento exterioriza a consciência, e, portanto, é indevassável. É, portanto a liberdade de consciência, direito subjetivo, sobre o qual o sujeito pode impor que seja respeitado. Configurando, desse modo, ao Estado, a obrigação, e aí, em sua visão objetiva, tanto de não impor determinada perspectiva sobre o particular, quanto de assegurar que terceiros não o façam.

A seu turno, a liberdade de crença, encontra escopo no fator religião. Silva afirma que:

Na liberdade de crença entra a liberdade de escolha da religião, a liberdade de aderir a qualquer seita religiosa, a liberdade (ou o direito) de mudar de religião, mas também compreende a liberdade de não aderir a religião alguma, assim como a liberdade de descrença, a liberdade de ser ateu e de exprimir o livre agnosticismo.

Mas não compreende a liberdade de embaraçar o livre exercício de qualquer religião, de qualquer crença, pois também a liberdade de alguém vai até onde não prejudique a liberdade dos outros¹⁹.

É, portanto, a orientação do indivíduo em relação à religião. Reflete, em sentido subjetivo, o direito de crer, de escolher sua religião, de mudar de religião se assim o quiser, e, ainda, de não crer em religião alguma. Dessa forma, ao Estado se cumpre a missão de não incitar a postura de crença (ou descrença), religião específica, impossibilidade de conversão, e/ou mesmo necessidade disto, assim como de não permitir quem ninguém o faça.

¹⁶ MIRANDA, Jorge. **Manual de Direito Constitucional: direitos fundamentais**. Coimbra Editora, 1988, p, 348.

¹⁷ SORIANO, Aldir Guedes. **Liberdade Religiosa no Direito Constitucional e Internacional**. São Paulo: J. de Oliveira, 2002. p,92.

¹⁸ SILVA, José Afonso. **Curso de direito constitucional positivo**. 21 ed. rev. ampl. São Paulo: Malheiros, 2002. p, 247

¹⁹ Id. p, 248

No que tange a liberdade de culto, a mesma pode ser tida como exteriorização da crença, através das práticas de ritos, reuniões, cerimônias e manifestações. É, pois, direito subjetivo do cidadão, de comungar sua doutrina, se assim o desejar. Em vista dessa liberdade individual, deve o Estado atuar positivamente para que haja a possibilidade concreta de compartilhamento de credo e convicção, seja por meio de atuação positiva, da qual decorre a imunidade tributária religiosa, que consiste na proibição de instituição de tributos aos templos de quaisquer cultos. Atuação tal que garante que os cultos e cerimônias religiosas possam ocorrer sem maiores empecilhos, o que restaria prejudicados se essas instituições, sem fins lucrativos, tivessem que adimplir com a prestação pecuniária. Também a abstenção estatal, a qual será melhor esclarecida adiante ao tratar de liberdade de organização religiosa, é necessária.

Por fim, tem-se a liberdade de organização religiosa, a qual complementa a liberdade de culto, visto que é necessária a possibilidade de organização dos cultos, seu modo de funcionamento de constituição.

Acerca dessa organização, o Estado esclarece, no já citado art. 19 do texto constitucional, seu papel frente às entidades religiosas, qual seja, o de não impedir a livre manifestação das religiões ao passo em que não pode também subsidiá-las. A laicidade do Estado, portanto, resta cristalina, impondo, objetivamente, a necessidade de atuação negativa através do dever de não embaraçar, não restringir e não custear o exercício regular dos cultos religiosos.

Portanto, da análise expendida, depreende-se que, a previsão constitucional do direito à liberdade religiosa na Carta Magna vigente, facultou ao indivíduo garantias próprias, em preservação não apenas ao direito ora estudado em si, mas também ao fundamento do Estado Democrático de Direito que abarca a dignidade da pessoa humana. Portanto, em sendo os preceitos da liberdade religiosa garantias subjetivas fundamentais, são também, e conseqüentemente geradores de condutas, objetivas, com vistas ao seu mantimento, pelo Estado.

Adiante se analisa outros institutos legais, internacional e nacionalmente reconhecidos, os quais comungam o entendimento no sentido de que o Terreiro do Egito constitui patrimônio Cultural Imaterial da Humanidade, impassível, portanto, de ser extinguido.

4 O DEVER DE PRESERVAÇÃO DO TERRITÓRIO SAGRADO DO EGITO E LEGISLAÇÃO INTERNACIONAL

Em relação à instituição de outros marcos legais que asseguram proteção à referida localidade, cita-se, primeiramente, dispositivo internacional da Declaração Universal

sobre Diversidade Cultural da Organização das Nações Unidas para Educação, Ciência e Cultura- UNESCO²⁰, promulgada pelo Decreto de nº8.978/1977, a qual, aduz que:

[...]Reafirmando que a cultura deve ser considerada como o conjunto dos traços distintivos espirituais e materiais, intelectuais e afectivos que caracterizam uma sociedade ou um grupo social e que abrange, além das artes e das letras, os modos de vida, as formas de viver em comunidade, os sistemas de valores, as tradições e as crenças [...]

Artigo 4º – Os direitos humanos, garantes da diversidade cultural.

A defesa da diversidade cultural é um imperativo ético, inseparável do respeito pela dignidade da pessoa humana. Implica o compromisso de respeitar os direitos humanos e as liberdades fundamentais, em particular os direitos das pessoas que pertencem a minorias e os dos povos autóctones. Ninguém pode invocar a diversidade cultural para violar os direitos humanos garantidos pelo direito internacional, nem para limitar seu alcance.

Por óbvio que a religião constitui manifestação cultural, por tratar-se de traço distintivo espiritual, característico de determinado grupo, resguardado, portanto, pela previsão da UNESCO de dever de respeito como constituinte da própria dignidade da pessoa humana.

No mesmo sentido, o Pacto Internacional sobre Direitos Civis e Políticos foi adotado pela XXI Sessão da Assembleia-Geral das Nações Unidas, em 16 de dezembro de 1966, ratificado pelo Decreto de nº 592/1992²¹, em seu art. 27, prevê:

Art. 27- Nos Estados em que haja minorias étnicas, religiosas ou linguísticas, as pessoas pertencentes **a essas minorias não poderão ser privadas do direito de ter**, conjuntamente com outros membros de seu grupo, sua própria vida cultural, de professar e praticar **sua própria religião** e usar sua própria língua. (grifo nosso)

Cumprir trazer à baila a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho- OIT sobre os povos indígenas e tribais, ratificada pelo Decreto Legislativo de nº 143/2002²², esta, em seu art. 5º que:

[...] Reconhecendo as aspirações desses povos de assumir o controle de suas próprias instituições e formas de vida e de seu desenvolvimento econômico e de manter e fortalecer suas identidades, línguas e religiões no âmbito dos Estados nos quais vivem. Na aplicação das disposições da presente Convenção: a) os valores e práticas sociais, culturais, religiosos e espirituais desses povos deverão ser reconhecidos e a natureza dos problemas que enfrentam, como grupo ou como indivíduo, deverá ser devidamente tomada em consideração; b) a integridade dos valores, práticas e instituições desses povos deverá ser respeitada²³.

²⁰ http://www.direito.mppr.mp.br/arquivos/File/decreto_80978.pdf

²¹ http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1990-1994/d0592.htm

²² https://quilombos.files.wordpress.com/2007/12/convencao_169_da_oit.pdf

²³ <https://www.oas.org/dil/port/1989%20Conven%C3%A7%C3%A3o%20sobre%20Povos%20Ind%C3%ADgenas%20e%20Tribais%20Conven%C3%A7%C3%A3o%20OIT%20n%20C2%BA%20169.pdf>

O art. 7º da referida convenção também deixa clara a necessidade de que, para a implementação de quaisquer programas desenvolvimentistas que afetem diretamente a crença e bem-estar espiritual dos povos tribais e indígenas, sejam os interessados participantes diretos do referido processo. É o que diz:

Os povos interessados terão o direito de definir suas próprias prioridades no processo de desenvolvimento na medida em que afete sua vida, crenças, instituições, bem-estar espiritual e as terras que ocupam ou usam para outros fins, e de controlar, na maior medida possível, seu próprio desenvolvimento econômico, social, cultural. Além disso, eles participarão da formulação, implementação e avaliação de planos e programas de desenvolvimento nacional e regional que possam afetá-los diretamente²⁴.

A partir dos dispositivos supramencionados, para além da cláusula pétrea contida no art. 5º da Constituição Federal de 1988 acerca da liberdade religiosa, já esboçada no corpo desse trabalho, analisa-se que, para este caso específico, o Estado infringe convenções internacionais do qual o Brasil é signatário, cujo fundamento de todas coincide na postulação de que devem os Estados prezar pela garantia da preservação dos traços culturais das minorias étnicas e povos tradicionais, asseverando para a impossibilidade de que se realizem quaisquer projetos de desenvolvimento sem a devida oitiva e anuência dos diretamente afetados.

No caso em comento, a construção de porto privado no território sagrado, constitui clara afronta ao patrimônio imaterial dos remanescentes de quilombos e dos praticantes de Tambor de Mina estes constituídos, em maioria de vezes, pelo mesmo grupo social daquele, reivindicantes da memória de seus antepassados, referenciais espirituais, ali assentados.

CONCLUSÃO

Não é a primeira vez que projetos de desenvolvimento são colocados em sobreposição ao direito dos praticantes de Tambor de Mina. Cita-se que, o modelo de “civilidade” europeu que se pretendia alcançar no Maranhão e que não abarcava as camadas pobres da sociedade, em que se incluem os praticantes da Mina, obrigou tal grupo a se deslocar dos grandes centros da cidade rumo à periferia. Não por outra razão o Terreiro do Egito se localiza em Zona Rural da cidade.

Mais de uma centena de anos depois e o “desenvolvimento” chegou à periferia, pretendendo, novamente, desconstituir os traços culturais e sociais de determinado grupo “minoritário”.

²⁴ Id. Ibidem.

Contata-se que a violação ao direito dos praticantes de Tambor de Mina persiste inobstante a ampliação dos marcos legais de proteção à liberdade religiosa e direitos de povos tradicionais tanto a nível nacional quanto internacional. Violações tais que se agravam, em sendo praticadas pelo Estado, sob disfarce de salvaguardar os interesses da coletividade.

Refletir sobre como o Estado inverte seu papel de garantidor para se tornar algoz de direitos, sobretudo no que tange o direito à liberdade religiosa dos povos de terreiro, assim como desconstruir as alegações legais de que se reveste o Estado quando da prática de agressões aos praticantes de Tambor de Mina, é imprescindível ao alcance de mudanças efetivas no sentido de assegurar que possam os adeptos do Tambor de Mina praticar livremente seus cultos e ter seus locais sagrados respeitados.

O presente trabalho, o qual analisa as intervenções estatais especificamente no Maranhão, coloca que cabe ao poder público estadual a ampliação de Políticas Públicas no sentido salvaguardar os direitos dos praticantes da Mina já existentes no ordenamento, que constituem próprio fundamento do Estado Democrático de Direito no que tange à dignidade da pessoa humana.

REFERÊNCIAS

BRASIL, Constituição da República Federativa do Brasil de 1988. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicaocompilado.htm.

Carta de Apoio ao Terreiro do Egito intitulada **Pelo Terreiro do Egito e Território do Cajueiro**, assinada em 20 de nov. 2015 por Comissão de representantes do Terreiro do Egito. Disponível em: <http://www.museuafro.ufma.br/site/wp-content/uploads/2015/11/AVANTE-TERREIRO-DO-EGITO.pdf>

CARVALHO, Heitor Ferreira de. Urbanização em São Luís: entre o institucional e o repressivo. Universidade Federal do Maranhão, São Luís. Dissertação de Mestrado. 2005. p, 17. Disponível em: http://www.ppgcsoc.ufma.br/index.php?option=com_docman&task=doc_download&gid=31&Itemid=81.

FARIAS FILHO, Marcelino Silva. Religião Afro-brasileira em São Luís do Maranhão: aspectos e repressão nas décadas de 1920 – 1940. In: FERRETTI, Mundicarmo. Um caso de polícia! Pajelança e religiões afro-brasileiras no maranhão- 1876/1977, EDUFMA, 2015.

FERRETTI, Mundicarmo. Um caso de polícia! Pajelança e religiões afro-brasileiras no maranhão- 1876/1977. São Luís: EDUFMA, 2015.

FERRETTI, Mundicarmo (org.). Religião afro-brasileira e umbanda em São Luís - Relatório Final de pesquisa. PMINA/FUMTUR, 2002, 108p. (Pesquisa realizada em 30 terreiros por Marilande Abreu, Jacira Pavão e Herlilton Nunes).

FERRETTI, Mundicarmo. A mina maranhense, seu desenvolvimento e suas relações com outras tradições afro-brasileiras. In: MAUÉS, R. e VILLACORTA, G. Pajelança e religiões afro-

brasileiras. Belém: EDUFPA, 2008. p, 2 Disponível em: <http://www.gpmina.ufma.br/arquivos/Mina%20e%20outras%20denominacoes.pdf>.

FERRETTI, Mundicarmo. Pureza Nagô e Nações Africanas no Tambor de Mina do Maranhão. *Ciencias Sociales y Religión / Ciências Sociais e Religião*, Porto Alegre, año 3, n. 3, p. 75 – 94, oct. 2001.

FERRETTI, Mundicarmo. *Religião e Sociedade: religiões de matriz africana no Brasil, um caso de polícia*, III Jornada Internacional de Políticas Públicas. São Luís-MA, 2007.

FERRETTI, Mundicarmo. Tambor de Mina e Umbanda: o culto aos caboclos no maranhão. Publicado no *Jornal do CEUCAB-RS: O Triangulo Sagrado*, Ano III, n. 39 (1996), 40 e 41 (1997). p, 2-3. Disponível em: <http://repositorio.ufma.br:8080/jspui/bitstream/1/205/1/Mina%20e%20Umbanda.pdf>.

FERRETTI, Sérgio F. *Querebentã de Zomadônu: Etnografia da Casa das Minas do Maranhão*. 3ª ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2009.

FERRETTI, Sergio Figueiredo (Org.). *Notícias sobre o negro e festas populares em jornais maranhenses entre 1858 e 1938. Trabalho vinculado à pesquisa Tambor de Crioula realizado na Fundação Cultural do Maranhão em 1978. Org. Sérgio Figueiredo Ferreti. UFMA, São Luís, 2014.*

FERRETTI, Sérgio Figueiredo. *Preconceitos e Proibições contra Religiões e Festas Populares no Maranhão. Trabalho apresentado no Gt Religião Afro-brasileira e Kardecismo no IX Simpósio anual da Associação Brasileira de História das Religiões em Viçosa, MG de 01 a 04/05/2007. Disponível em: <http://www.gpmina.ufma.br/arquivos/Preconceitos.pdf>. Acesso em: 12 ago 2017.*

FERRETTI, Sérgio Figueiredo. *Sincretismo e religião na festa do Divino. Comunicação apresentada no Encontro Internacional sobre o Divino realizado pelo SESC, 2007.*

LAFER, Celso. *A Reconstrução dos Direitos Humanos: um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

MAGALHÃES, José Luiz Quadros de. *Direitos Humanos (sua história, sua garantia e a questão da indivisibilidade)*. São Paulo: Editora Juarez, 2000.

MARANHÃO. *Código de Posturas do município de São Luís. Lei nº 1790 de 12 de maio de 1968. Disponível em: <https://leismunicipais.com.br/codigo-de-posturas-sao-luis-ma>.*

MIRANDA, Jorge. *Direitos fundamentais: liberdade religiosa e liberdade de aprender e ensinar. Revista Direito e Justiça*, v. 3, 1987-1988.

_____, Jorge. *Manual de Direito Constitucional: direitos fundamentais*. Coimbra Editora, 1988.

_____, Jorge. *Manual de Direito Constitucional Tomo IV*. 3 ed. Coimbra: Coimbra editora, 2000.

MORAIS, Marcio Eduardo Pedrosa. *Religião e Direitos Fundamentais: O princípio da Liberdade Religiosa no Estado Constitucional Democrático Brasileiro. Revista brasileira de Direito Constitucional*, 2011.

SARLET, Ingo Wolfgang. A Eficácia dos Direitos Fundamentais: uma teoria geral dos direitos fundamentais na perspectiva constitucional. 5ª ed. rev. atual. e ampliada Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2005.

SARLET, Ingo Wolfgang. Dignidade da pessoa humana e direitos fundamentais na constituição federal de 1988. 5. ed. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2005.

SILVA, José Afonso da. Curso de Direito Constitucional positivo. 20. ed. São Paulo: Malheiros, 2001.

SILVA, José Afonso. Curso de direito constitucional positivo. 21 ed. rev. ampl. São Paulo: Malheiros, 2002.

SORIANO, Aldir Guedes. Liberdade Religiosa no Direito Constitucional e Internacional. São Paulo: J. de Oliveira, 2002.

X Encontro ANDHEP

Direitos Humanos em Movimento: avanços e retrocessos nos 30 anos da Constituição
Cidadã e 70 anos da Declaração Universal

23 a 25/05/2018, UESPI, Teresina-PI

Grupo de Trabalho: Direitos Humanos dos Povos e Comunidades Tradicionais

**As Comunidades Tradicionais e o direito ao nome como direito ao
autorreconhecimento:** uma análise das Convenções Internacionais e da jurisprudência da
Corte Interamericana de Direitos Humanos

Cássius Guimarães Chai¹

Natália Barbosa Viana²

¹ Professor Adjunto IV do Departamento de Direito da Universidade Federal do Maranhão-UFMA (Graduação e Mestrado em Direito e Sistemas de Justiça). Coordenador Grupo de Pesquisa Cultura, Direito e Sociedade DGP/CNPq/UFMA. <http://lattes.cnpq.br/7954290513228454> cassiuschai@gmail.com

² Graduanda em Direito pela Universidade Federal do Maranhão-UFMA. Membro do Grupo de Pesquisa Cultura, Direito e Sociedade DGP/CNPq/UFMA. <http://lattes.cnpq.br/4493557875091212> nataliabarbosaviana@gmail.com

Cássius Guimarães Chai

Natália Barbosa Viana

RESUMO

O presente trabalho tem como objetivo expor que o direito ao nome, quando a respeito de membros de Comunidades Tradicionais, está ligado não só ao direito previsto no Código Civil, mas, principalmente, com o direito ao autorreconhecimento previsto nas Convenções Internacionais das quais o Brasil é signatário. Nota-se ao longo da análise das previsões internacionais e da jurisprudência da Corte Interamericana de Direitos Humanos - CortelDH, que não cabe ao Estado limitar, cercear ou mesmo cancelar, a liberdade de escolha e manutenção do nome tradicional dos membros das comunidades tradicionais. Essa observação é primordial, uma vez que no Brasil é extremamente comum a recusa dos serventuários responsáveis pelo registro civil, em efetuar o devido registro das crianças nascidas em Comunidades Tradicionais com os nomes que remetem à etnia pertencente, sob o argumento de que a demarcação do território da comunidade não foi finalizada. Apresenta-se neste trabalho que o direito à autoidentificação, não tem qualquer conexão com a demarcação do território da Comunidade, mas sim, conforme previsto na Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho, com a consciência da identidade indígena ou tribal daquele grupo étnico. No caso da Comunidade Indígena Xákmok Kásek vs. Paraguai, a CortelDH ressaltou não caberia ao Tribunal nem ao Estado determinar o pertencimento étnico ou o nome da Comunidade. Na mesma senda, a Declaração Americana sobre os Direitos dos Povos Indígenas aduz que aos Estados cabe reconhecer, respeitar e proteger as formas indígenas de família e, dentre outros aspectos, o seu nome familiar. Diante do exposto, nota-se que, com base em Convenções Internacionais e na jurisprudência da CortelDH, o direito à autoidentificação das Comunidades Tradicionais está intrincado ao direito ao nome dos que a compõem. Destarte, conclui-se que tal direito não está subordinado à qualquer chancela estatal, cabendo ao Estado apenas o dever de respeitá-lo e garanti-lo.

Palavras-chave: Autoidentificação Comunidades Tradicionais. Convenções Internacionais.

ABSTRACT

The purpose of this paper is to demonstrate that the right to the name, when applied to members of Traditional Communities, is binded and protected not only by the law provided under the Civil Code provisions, but also protected by the right to self-recognition provided under the International Conventions of which Brazil is a signatory party. Throughout the analysis of international legal instruments and the jurisprudence of the Inter-American Court of Human Rights, it is not granted neither is a responsibility of the State to limit, restrict, or even cancel the freedom to choose and maintain the traditional name of the members of traditional communities. This observation is primordial, since in Brazil it is extremely common the refusal of the public servants in charge of the civil registry to make proper registration of the children born in Traditional Communities with the names that refer to their ethnicity, on the grounds that the demarcation of the territory was not finalized. It is presented in this paper that the right to self-identification has no connection with the demarcation of the territory of the Community, but rather, as provided in Convention no. 169 of the International Labor Organization, with awareness of the indigenous or tribal identity of that ethnic group. In the case of the Xákmok Kásek Vs. Paraguay, the Court emphasized that it would not be for the Court or the State to

determine ethnicity or the name of the Community. Along the same path, the American Declaration on the Rights of Indigenous Peoples states that it is incumbent upon States to recognize, respect and protect indigenous forms of family and, among other things, their family name. In view of the above, it is noted that, based on International Conventions and the jurisprudence of the Inter-American Court of Human Rights, the right to self-identification of the Traditional Communities is intricate to the right to the names of those who compose it. Thus, it is concluded that this right is not subordinated to any state seal, and it is incumbent upon the State alone to respect and guarantee it.

Key words: Traditional Communities to Selfidentification. International Conventions.

INTRODUÇÃO

Toda pessoa é capaz de direito e de deveres na ordem civil. Essa petição de princípio inaugura o código civil vigente brasileiro. Contudo, se na relação de alteridade o sujeito – pensa-se – constrói-se a partir da fronteira do outro, e por quem se reconhece, quando se trata de indivíduo pertencente à comunidade tradicional, as práticas socioinstitucionais domesticadas pelo Direito, não apenas inviabilizam o exercício da autoidentificação, como marcam e acentuam desigualdades. O integrante de uma comunidade tradicional – quilombola ou indígena, por exemplo – é “dissuadido”, quando não ridicularizado por pré-compreensões semânticas manifestadas pelo indivíduo “não tradicional” - quase sempre um “euroamericano”, a se identificar por seus matizes culturais ancestrais. Pré-compreensões carregadas de pré-conceito e de mordaz intolerância com o “diferente”.

A Convenção Interamericana contra todas as formas de Discriminação e Intolerância, doravante CIntCDI, preconiza no espectro conceitual, em seu art.1, 1.5³, que a intolerância – sob a perspectiva da reprimenda jurídica do patrimônio a ser protegido e que lhe corresponde em termos de agressão e de aviltamento – é

“um ato ou conjunto de atos ou manifestações que denotam desrespeito, rejeição ou desprezo à dignidade, **características**, convicções ou opiniões de pessoas por serem diferentes ou contrárias”. Destaque não consta do original.

E, aponta que a intolerância pode manifestar-se como a marginalização e a exclusão de grupos em condições de vulnerabilidade da participação em qualquer esfera da vida pública ou privada, ou como violência contra esses grupos. E por obviedade fática a recusa de um serventário público notarial em reconhecer e registrar o nominativo culturalmente diverso do seu, ou de suas pré-compreensões semânticas, um indivíduo no exercício de seu

3 https://www.oas.org/en/sla/dil/docs/inter_american_treaties_A-69_Convencao_Interamericana_disciminacao_intolerancia_POR.pdf, último acesso em 16/05/2018.

direito a ser considerado livre e igual, é inequivocadamente um ato de intolerância coetâneo à discriminação cultural que lho move à desconhecer o diferente.

Palmiando o texto convencional contra discriminação e a intolerância – CIntCDI –, não há lugar coerente para assentar a ideia de que o nome, enquanto bem indisponível, não é inerente e se constrói, e se faz como lugar e posição de identificação no mundo. É um ato de reconhecimento. Um ato de afirmação do sujeito, que se converge único no campo interseccional do privado e do público sociais. Não por razão diversa que o art. 3º, da CIntCDI estabelece que:

Todo ser humano tem direito ao reconhecimento, gozo, exercício e proteção, em condições de igualdade, tanto no plano individual como no coletivo, de todos os direitos humanos e liberdades fundamentais consagrados na legislação interna e nos instrumentos internacionais aplicáveis aos Estados Partes.

Os Estados partes signatários da CIntCDI – dentre os quais a República Federativa do Brasil – comprometem-se a prevenir, eliminar, proibir e punir, todos os atos e manifestações de discriminação e intolerância, inclusive, dentre outras práticas: (1) qualquer restrição discriminatória do gozo dos direitos humanos consagrados nos instrumentos internacionais e regionais aplicáveis e pela jurisprudência de tribunais internacionais e regionais de direitos humanos; (2) qualquer restrição ou limitação do uso de idioma, tradições, costumes e cultura de pessoas em atividades públicas ou privadas; (3) negação do acesso a qualquer direito econômico, social e cultural, com base em qualquer critério estabelecido em seu Artigo 1.1. E ademais, insta asseverar que esses mesmos Estados partes, assumem o compromisso de adotarem políticas especiais e ações afirmativas necessárias para assegurarem o gozo ou exercício dos direitos e liberdades fundamentais de pessoas ou grupos sujeitos a discriminação ou intolerância, com o propósito de serem promovidas condições equitativas para a igualdade de oportunidades, inclusão e progresso para essas pessoas ou grupos.

Nesse contexto teórico e pragmático que o presente ensaio se debruça, descortinando incongruentes práticas institucionais nacionais – no Brasil – com interpretações de normas jurídicas que não mais se veem acolhidas no texto constitucional face a aplicação metodológica de uma abordagem contemporânea do controle normativo de constitucionalidade e de convencionalidade na abertura das chaves hermenêuticas do art. 5º, §2º, parte da Constituição Federal de 1988, em convergências com as referenciadas normas de proteção aos Direitos Humanos.

O percurso metodológico adota como problema e hipótese de trabalho a luta pelo reconhecimento social a partir da recusa ao registro civil do nome culturalmente diferente do domínio colonial e suas tradições ultramarinas daqueles que identificam os herdeiros ameríndios e da diáspora subjugada africana. É no marco teórico das identidades dos sujeitos

constitucionais e da luta pelo reconhecimento que se promove o percurso discursivo de desconstrução da semântica da intolerância para uma do reconhecimento da diferença.

A Convenção Interamericana contra o Racismo, a Discriminação Racial e as Formas Correlatas de Intolerância, doravante CintDRFCI⁴, assenta no cerne de sua principiologia e de sua verve deontológica que é um compromisso dos Estados membros da Organização dos Estados Americanos a erradicação total e incondicional do racismo, da discriminação racial e de todas as formas de intolerância, e com a firme convicção de que essas atitudes discriminatórias **representam a negação dos valores universais e dos direitos inalienáveis** e invioláveis da pessoa humana. O nome é um direito inalienável e deve como tal nas marcas da historiografia do ser humano e de seu esteio cultural ser tido como inviolável. Ao mesmo tempo o direito á expressão cultural em toda sua latitude é um direito inalienável e inviolável, mormente quando guarda relação de pertinência com a indissociável dignidade do ser humano.

Confirmando a hipótese de trabalho, que a interpretação emprestada pelo serviço notarial público brasileiro subtrai o indisponível direito ao exercício do direito da expressão cultural, a partir da recusa do registro civil do nome, aponta-se no texto da própria CintDRFCI, em dispositivo de abertura, art. 1º, um relevante instrumento convencional de proteção a Direitos Humanos que:

Discriminação racial é qualquer distinção, exclusão, restrição ou preferência, em qualquer área da vida pública ou privada, cujo propósito ou efeito seja anular ou restringir o reconhecimento, gozo ou exercício, em condições de igualdade, de um ou mais direitos humanos e liberdades fundamentais consagrados nos instrumentos internacionais aplicáveis aos Estados Partes.

Ao mesmo tempo, esse marco convencional deixa claro no dispositivo art. 1º.1.6, que:

Intolerância é um ato ou conjunto de atos ou manifestações que denotam desrespeito, rejeição ou desprezo à dignidade, características, convicções ou opiniões de pessoas por serem diferentes ou contrárias. Pode manifestar-se como a marginalização e a exclusão de grupos em condições de vulnerabilidade da participação em qualquer esfera da vida pública ou privada ou como violência contra esses grupos.

O presente ensaio parte da conceituação de autoidentificação, passando ao nome enquanto bem tutelado juridicamente e a manifestação da personalidade jurídica, propondo um exercício crítico analítico de instrumentos internacionais de proteção aos direitos humanos, bem como do lugar de fala da Corte Interamericana dos Direitos Humanos e da posição do guardião dos Direitos Fundamentais, segundo a asserção do constitucionalista originário no seio da Constituição Cidadã de 1988. E, ao final, conclui-se que as práticas internas dos serviços notariais, notadamente de recusa ao registro de nomes e patronímicos

4 http://www.oas.org/en/sla/dil/docs/inter_american_treaties_A-8_Convencao_Interamericana_racismo_POR.pdf último acesso 16/05/2018.

étnicos diversos dos “euromônimos”, impregnada em compreensões jurídico-normativas inconciliáveis com a democracia constitucional e a convergência das normas convencionais de proteção aos direitos humanos, e inscritas nos desbordes da intolerância e da discriminação, estão a exigir mudança e a ruptura com a leitura seiscentista que se espraia na sociedade brasileira, possibilitando uma vivência efetiva do princípio da igualdade sem discriminação.

1. DO DIREITO À AUTOIDENTIFICAÇÃO

O direito à autoidentificação, também denominado autorreconhecimento, autoatribuição, autodefinição, dentre outros, é um dos pressupostos fundamentais dos Direitos dos Povos e Comunidades Tradicionais e implica, por essência, o reconhecimento do direito de autodeterminar-se, de autogerir-se e, por via de consequência, de autorreconhecer-se, atribuindo-se identidade de forma autônoma, sem a necessidade de chancela estatal, mas obrigando o Estado à adoção de políticas específicas, inclusive vinculando-o na obrigação de reconhecer o autorreconhecimento⁵ (Moreira e Pimentel, 2015).

O princípio da autodeterminação garante o direito de um povo de determinar sua cultura, suas instituições políticas e sociais e a dinâmica de sua sociedade

Sobre a autoidentificação, a Declaração Americana sobre os Direitos dos Povos Indígenas (DADPI), aprovada pela Organização dos Estados Americanos - OEA em junho de 2016 pela AG/RES. 2888 (XLVI-O/16), no artigo I, item 2, aduz que:

2. La autoidentificación como pueblos indígenas será un criterio fundamental para determinar a quienes se aplica la presente Declaración. Los Estados respetarán el derecho a dicha autoidentificación como indígena en forma individual o colectiva, conforme a las prácticas e instituciones propias de cada pueblo indígena.

Nesse mesmo sentido, a Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho - OIT sobre Povos Indígenas e Tribais, promulgada no Brasil pelo Decreto nº 5.051, de 2004, determina em seu artigo 1º, item 2, que “A consciência de sua identidade indígena ou tribal deverá ser considerada como critério fundamental para determinar os grupos aos que se aplicam as disposições da presente Convenção”.

As observações de José Afonso da Silva⁶ a respeito dos indígenas⁷:

o sentimento de pertinência a uma comunidade indígena é que identifica o índio. A dizer, é índio quem se sente índio. Essa auto-identificação, que se

⁵ MOREIRA, Eliane; PIMENTEL, Melissa. *O Direito à Autoidentificação de povos e comunidades tradicionais no Brasil*. Disponível em: <http://seer.ucg.br/index.php/fragmentos/article/viewFile/4177/2390>

⁶ SILVA, José Afonso da. *Curso de Direito Constitucional positivo*. 23ª ed. São Paulo: Malheiros, 2004, p. 833.

⁷ Entende-se válidas para tratar dos demais Povos e Comunidades Tradicionais.

funda no sentimento de pertinência a uma comunidade indígena, e a manutenção dessa identidade étnica, fundada na continuidade histórica do passado (...) que reproduz a mesma cultura, constituem o critério fundamental para identificação do índio brasileiro.

O direito à identidade cultural não se encontra estabelecido expressamente na Convenção Americana de Direitos humanos, contudo encontra-se protegido no tratado a partir de uma interpretação evolutiva do conteúdo dos direitos consagrados nos artigos 1.1 (obrigação de respeitar os direitos), 5 (integridade pessoal), 11 (proteção à honra e à dignidade), 12 (liberdade de consciência e religião), 13 (liberdade de expressão), 15 (direito de reunião), 16 (liberdade de associação), 17 (proteção à família), 18 (direito ao nome), 21 (propriedade privada), 23 (direitos políticos) e 24 (igualdade perante a lei). De acordo com Nayeli Lima Báez⁸, quando se viola um dos ditos artigos, se estaria afetando o direito à identidade cultural.

A respeito da atuação estatal frente às comunidades tradicionais e sua autoidentificação, no caso da *Comunidade Indígena Xákmok Kásek vs. Paraguai*, a Corte Interamericana de Direitos Humanos⁹ proferiu sentença com o seguinte entendimento:

37. Em primeiro lugar, a Corte ressalta que não corresponde a este Tribunal nem ao Estado determinar o pertencimento étnico ou o nome da Comunidade. Como o próprio Estado reconhece, “não pode [...] unilateralmente adjudicar ou desmentir denominações das Comunidades Indígenas, por corresponder este ato à própria Comunidade”. A identificação da Comunidade, desde seu nome até sua composição, é um fato histórico-social que faz parte de sua autonomia. Este tem sido o critério do Tribunal em situações similares¹⁰ portanto, a Corte e o Estado devem limitar-se a respeitar as determinações que a Comunidade apresente neste sentido, ou seja, a forma como esta se autoidentifique.

Os ditames da Convenção 169 da OIT foram absorvidos por diversos instrumentos normativos no Brasil. Especificamente, o Decreto nº 6.040/2007, que institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais, determina que:

Art. 3º Para os fins deste Decreto e do seu Anexo compreende-se por:
I - Povos e Comunidades Tradicionais: grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição.

⁸ BÁEZ, Nayeli Lima. La protección a la identidad cultural de los pueblos indígenas en la corte interamericana a través de derechos individuales ejercidos colectivamente. In: Estudios en homenaje a don José Emilio Rolando Ordóñez Cifuentes. México : UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2016. Disponível em: < <https://archivos.juridicas.unam.mx/www/bjv/libros/8/3536/9.pdf>>

⁹ <http://www.cnj.jus.br/files/conteudo/arquivo/2016/04/25ecf2789dfd641e1ec8f520762ac220.pdf>

¹⁰ Cf. *Caso do Povo Saramaka. Vs. Suriname. Exceções Preliminares, Mérito, Reparações e Custas*. Sentença de 28 de novembro de 2007. Série C Nº 172, par. 164.

De acordo com Eliane Moreira¹¹, ao acolher a Convenção OIT 169, o Estado Brasileiro:

acolheu formalmente, como critério de identificação, a autoidentificação, de tal modo que, para fins legais, é indígena quem se sente, se comporta ou se afirma como tal, de acordo com os costumes, organização, usos, língua, crenças e tradições indígenas da comunidade a que pertença. O conteúdo nuclear desse estado decorre do regime constitucional do art. 231 da CF que relaciona a condição e direitos dos indígenas com a existência de organização, língua, crenças, usos e costumes próprios, pouco importando se são os índios mais ou menos familiarizados com os usos e costumes não índios, ou se possuem documentação e exercem direitos de cidadania não índia.

Deste modo, é necessário compreender a autoidentificação como “critério legítimo de pertencimento”, eximindo-se de questionar ou disputar a atribuição de identidades específicas, e sim de reconhecer que apenas os integrantes dos grupos interessados possuem autoridade para definir e expressar sua própria concepção de pertencimento identitário étnico e cultural¹².

Viveiros de Castro¹³ destaca que “[...] índio não é uma questão de cocar de pena, urucum e arco e flecha, algo de aparente e evidente nesse sentido estereotificante, mas sim uma questão de ‘estado de espírito’. Um modo de ser e não um modo de aparecer”.

Ainda de acordo com o mesmo autor, os povos indígenas mantinham suas identidades submersas por muitas razões: porque tinham sido ensinadas a não dizer mais que eram indígenas, ou ensinadas a dizer que não eram mais indígenas; porque tinham sido colocadas em um liquidificador político-religioso, um moedor cultural que misturara etnias, línguas, povos, regiões e religiões, para produzir uma massa homogênea capaz de servir de “população”, isto é, de sujeitos (no sentido de súdito) do Estado.

Acerca da autoidentificação, o Manual de Atuação produzido pelo Ministério Público Federal (MPF) intitulado “Territórios de povos e comunidades tradicionais e as unidades de conservação de proteção integral: alternativas para o asseguramento de direitos socioambientais” contribui com o seguinte:

2. para reconhecer a tradicionalidade de certos grupos menos articulados politicamente, é necessário atentar para as diversas denominações que eles assumem localmente, o que pode levar gestores e autoridades a confundir-los com pequenos agricultores e outras populações não tradicionais;
[...]

4. [...] É preciso atentar para o fato de que o autorreconhecimento de grupos ditos tradicionais tem sido parte de um processo que se constitui, muitas vezes, a partir do conflito e das circunstâncias. Assim, grupos étnicos ou

¹¹ MOREIRA, Eliane; PIMENTEL, Melissa. *O Direito à Autoidentificação de povos e comunidades tradicionais no Brasil*. Disponível em: <http://seer.ucg.br/index.php/fragmentos/article/viewFile/4177/2390>

¹² BRASIL, Ministério Público Federal. *Manual de Atuação “Territórios de povos e comunidades tradicionais e as unidades de conservação de proteção integral: alternativas para o asseguramento de direitos socioambientais”*. 2014, p. 92.

¹³ VIVEIROS DE CASTRO, E. *No Brasil, todo mundo é índio, exceto quem não é*. Entrevista. In: RICARDO, B.; RICARDO, F. (Eds.). *Povos Indígenas no Brasil: 2001-2005*. São Paulo: ISA, 2006, p. 41-49.

outros povos ditos tradicionais que, em passado recente, não reivindicavam qualquer identidade específica, com o passar do tempo, assumem a tradicionalidade em seu discurso e prática política (BRASIL, MPF, 2014, p. 92).

Na jurisprudência nacional, a Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental (ADPF) nº 186/DF¹⁴ é um importante precedente que trata do direito a autoidentificação. Ao apreciar o tema, a Suprema Corte do país julgou a constitucionalidade dos atos que compõem o sistema de reserva de vagas com base em critério étnico-racial (cotas) no processo de seleção para ingresso em instituição pública de ensino superior, dentre os quais encontra-se o ato do próprio candidato autoidentificar-se, inclusive como indígena ou quilombola.

Em seu voto, o Ministro Relator Ricardo Lewandowski discorreu especificamente sobre este mecanismo empregado na identificação do componente étnico-racial e defendeu a sua constitucionalidade citando a autora Daniela Ikawa que sustenta que “a identificação deve ocorrer primariamente pelo próprio indivíduo, no intuito de evitar identificações externas voltadas à discriminação negativa e de fortalecer o reconhecimento da diferença” (IKAWA, 2008, p.129-130). O relator ressaltou, ainda, que este mecanismo jamais deve deixar de respeitar a dignidade pessoal dos candidatos.

Já no ano 2015, a Ministra Rosa Weber, em seu voto vista na ¹⁵ADI 3239-DF, reconheceu que o Estado brasileiro incorporou ao direito interno a Convenção 169 da OIT consagrando a “consciência da própria identidade” como critério para determinar os grupos tradicionais, para a Ministra:

a eleição do critério da autoatribuição não é arbitrário, tampouco desfundamentado ou viciado. Além de consistir em método autorizado pela antropologia contemporânea, estampa uma opção de política pública legitimada pela Carta da República, na medida em que visa à interrupção do processo de negação sistemática da própria identidade aos grupos marginalizados, este uma injustiça em si mesmo.

No Superior Tribunal de Justiça, no Mandado de Segurança n.º 30.675 - AM (2009/0200796-2)¹⁶, a Corte anulou o processo de origem até a decisão de negativa de assistência da FUNAI e firmou entendimento de que não existe mais a classificação entre

¹⁴ BRASIL. Supremo Tribunal Federal. Medida Cautelar Em Arguição De Descumprimento De Preceito Fundamental 186-2 Distrito Federal. Disponível em: <<http://www.stf.jus.br/arquivo/cms/noticiaNoticiaStfArquivo/anexo/ADPF186.pdf>>.

¹⁵ BRASIL. Supremo Tribunal Federal. Ação Direta De Inconstitucionalidade 3.239 Distrito Federal. Voto vista Min. Rosa Weber. Disponível em: <<http://www.stf.jus.br/arquivo/cms/noticiaNoticiaStf/anexo/ADI3239RW.pdf>>. Acesso em: 15 maio de 2018.

¹⁶ BRASIL. Superior Tribunal de Justiça. Recurso Ordinário em Mandado de Segurança nº 30675 AM 2009/0200796-2. Relator: Ministro Gilson Dipp. Data de Julgamento: 22/11/2011, Data de Publicação: DJe 01/12/2011.

índios integrados e não integrados, existe sim “índio” e “não-índio”, sendo irrelevante o grau de integração.

Ressalta-se ainda que a autoidentificação não está de qualquer forma intrinsecamente relacionada ao direito à propriedade/demarcação de terra indígena. É sabido que no Brasil existe um procedimento específico pelo qual é responsabilidade da FUNAI realizar a demarcação de territórios indígenas e quilombolas, no qual é realizado um estudo antropológico daquela comunidade, sua relação com a terra, dentre outras questões que não são pertinentes à questão específica de registro civil.

A autoidentificação é apenas um dos pressupostos utilizados pelo Estado, através da FUNAI, para a demarcação de terra indígena. Contudo, a demarcação de um território em nome de uma Comunidade não impede ou limita o direito à autoidentificação dos seus integrantes como pertencentes à etnia, pois, como já exposto, o autorreconhecimento não tem qualquer ligação ou dependência de aval estatal.

Deste modo, os direitos à identidade cultural e ao autorreconhecimento garantem aos indivíduos pertencentes a Povos Tradicionais a liberdade e a capacidade de se reconhecerem, perante si, os seus, a sociedade e o Estado, como pertencente à determinada etnia.

Diante disso, a autodeterminação garante o registro e o direito ao uso do nome, na língua tradicional, tanto no âmbito de suas comunidades quanto em todas as relações sociais em ambientes externos ao seu território.

2. DOS DIREITOS AO NOME E AO RECONHECIMENTO DA PERSONALIDADE JURÍDICA

No ordenamento jurídico brasileiro o direito ao nome está previsto no art. 16 do Código Civil, no Capítulo relativo aos Direitos da Personalidade dispõe “Toda pessoa tem direito ao nome, nele compreendidos o prenome e o sobrenome”. Deste modo, o nome é formado pelo prenome que é o nome próprio de cada pessoa, cuja função, segundo Gonçalves¹⁷, é distinguir membros da mesma família. Já sobrenome, ainda de acordo com o autor, é sinal que identifica a “procedência da pessoa, indicando a sua filiação”.

Limongi França¹⁸ define o nome como a “designação pela qual se identificam e distinguem as pessoas naturais, nas relações concernentes ao aspecto civil da sua vida jurídica”.

¹⁷ GONÇALVES, Carlos Roberto. *Direito civil brasileiro: parte geral*. 13. ed. São Paulo: Saraiva, 2015.

¹⁸ FRANÇA, Rubens Limongi. *O nome civil das pessoas naturais*. 3. ed. São Paulo: Revista dos Tribunais, 1975.

Consoante a lição de Washington de Barros Monteiro¹⁹ o nome é a expressão mais característica da personalidade, não se concebendo, na vida social, ser humano que não traga um nome. No mesmo sentido, Edna Raquel Hogemann²⁰ entende que o direito ao nome é o sinal exterior pelo qual se designa, se individualiza e se reconhece a pessoa no seio familiar e da sociedade, sendo, por isso, impossível que uma pessoa exista sem esta designação pessoal.

Nos ensinamentos da professora Maria Celina Bodin de Moraes²¹:

O nome é o substantivo que se emprega para designar as coisas e as pessoas. Adquire relevo especial, do ponto de vista jurídico, quando serve para individualizar pessoas. Este é justamente o primeiro aspecto a ser evidenciado, isto é, o da importância do nome como o sinal designativo que permite a individualização da pessoa humana, constituindo, por isso mesmo, um dos direitos mais essenciais da personalidade.

Deste modo, sendo o direito ao nome um direito da personalidade, é um direito subjetivo inerente à pessoa humana, estando a ela ligado de modo permanente e perpétuo, como uma condição de existência, à exemplo do direito à vida, direito à liberdade, ao seu corpo e sua imagem, razão pela qual é inalienável, intransmissível, imprescritível e irrenunciável. (Rodrigues, 2009²²).

Serpa Lopes²³ destaca ser o nome então um “misto de direito e de obrigação”. No mesmo sentido, Maria Celina Bodin de Moraes afirma que o nome “é também um dever, o dever que se tem de ser identificado socialmente, cumprindo a função de ‘sinal distintivo’”. Contudo, a autora vai além e adverte que nenhum dos dois aspectos se sobrepõe ao outro, devendo ambos conviverem harmonicamente.

Nota-se que o direito ao nome se trata de um direito da personalidade inicialmente pensado com o intuito de distinguir membros da mesma família e identificar a filiação, posteriormente de apresentar o ser humano individualizado à sociedade e ao Estado. Atualmente, além destas funções, apresenta ainda o escopo de representar autoafirmação e reconhecimento.

Nesse diapasão, interessante comentar o recente entendimento do Supremo Tribunal Federal em sede de Ação Direta De Inconstitucionalidade nº 4.275/DF, no qual, ressaltando princípios como autoafirmação, autodeterminação e dignidade da pessoa humana, os

¹⁹ MONTEIRO, Washington de Barros. *Curso de direito civil: parte geral*. 38. ed. São Paulo: Saraiva, 2001. v. 1.

²⁰ HOGEMANN, Edna Raquel. Direitos humanos, direitos para quem? O direito personalíssimo ao nome e a questão do subregistro. In: V ENCONTRO ANUAL DA ANDHEP – DIREITOS HUMANOS, DEMOCRACIA E DIVERSIDADE, 2009, Belém. *Anais do 5º Encontro da ANDHEP – 2009*. Disponível em: <<http://www.andhep.org.br/anais/index.php/20-anais-do-5-encontro>>.

²¹ MORAES, Maria Celina Bodin de. A tutela do nome da pessoa humana. In: MORAES, Maria Celina Bodin de. *Na medida da Pessoa Humana: Estudos de direito civil-constitucional*, Rio de Janeiro: Renovar, 2010, p. 149

²² RODRIGUES, Sílvio. *Direito Civil Parte Geral*. vol I. 33ª ed. São Paulo: Saraiva, 2009.

²³ LOPES, Serpa. *Curso de direito civil*, v. I, Rio de Janeiro, Freitas Bastos, 1996, 8. ed. rev. e atual.

ministros reconheceram, por unanimidade, que pessoas transgêneras, independentemente de cirurgia de transgenitalização, ou da realização de tratamento hormonais ou patologizantes, possuem o direito à alteração do prenome e do gênero (sexo) diretamente no registro civil.

Tal entendimento é crucial para absorver o direito ao nome para além do controle social do Estado, ou mesmo social, mas como uma expressão da individualidade e autorreconhecimento do indivíduo.

Para as Comunidades Tradicionais o nome traz consigo uma carga de autorreconhecimento ainda maior, uma vez que esses povos sofreram, como é de conhecimento histórico, um processo de total esvaziamento, alienação e perseguição desde a colonização do Brasil. Fosse através da catequese, em que se exigia a negação de sua cultura, religião e idioma, ou mesmo através do extermínio dessas comunidades, que reduziu mais de 80% das populações indígenas e que ainda está em curso no Brasil, tratando-se exatamente de um verdadeiro massacre contra esses povos.

Como consequência desse processo, percebe-se que a essas comunidades o acesso a direitos é repleto de percalços. Daniel Gustavo Bomfim Araújo Da Silva²⁴ ao analisar o caso do Povo *Huni Kuĩ* destaca um aspecto comum vivenciado pelos membros de comunidades tradicionais: a dificuldade na obtenção de assento de nascimento. Além da questão da distância entre os seus territórios até as serventias cartorárias, se deparam com uma estrutura estatal que não está preparada para atendê-los, seja pela questão da língua, seja pela recusa do agente em realizar o registro de nascimento com nome no idioma da comunidade assim como constando a etnia a qual aquele indivíduo pertence.

Elsje Lagrou²⁵ em seu trabalho etnográfico enquanto esteve entre o Povo *Huni Kuĩ*, descreve a preocupação dos pais, no momento do nascimento de uma criança, em dar-lhe um “nome de branco” com o intuito de que a criança obtivesse uma posição social favorável na relação com outros brancos. Araújo da Silva destaca que a preocupação da comunidade se justificava, uma vez que com o avanço do sistema capitalista, ter um sobrenome de “compadre branco”, poderia ajudar em um momento de dificuldade; assim como em casos de mudança para a cidade, ingressar no Ensino Superior ou “alcançar outros projetos de vida da sociedade envolvente”.

Observa-se, portanto, que o uso de nome em língua portuguesa pelo indígena ou outro povo tradicional não se dá por um abandono de sua cultura, mas sim por uma necessidade

²⁴ SILVA, Daniel Gustavo Bomfim Araújo da. Nome de índio é nome de gente: o caso Ninawa na justiça do Acre. (Dissertação de mestrado). Brasília: Universidade de Brasília Disponível em: <https://www.jfrj.jus.br/sites/default/files/revista-sjrj/arquivo/508-2259-1-pb.pdf>

²⁵ LAGROU, E. M. Uma etnografia da cultura Kaxinawá entre a Cobra e o Inca. (Dissertação de mestrado). Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Ciências Humanas, 1991.

de acessar direitos básicos de cidadania, autopreservação e não discriminação quando em contato com não-membros da comunidade.

Em 2017 a Defensoria Pública do Estado do Maranhão impetrou Mandado de Segurança Coletivo em favor do Povo Indígena Akroá-Gamella contra ato emanado pelo agente cartorário da cidade de Viana/MA que se recusava a realizar o registro de nascimento com nome no idioma do povo e constando a etnia do mesmo sob o argumento de que a criança não possuía o Registro Administrativo de Nascimento de Indígena – RANI, que a demarcação do território do povo ainda estava sob discussão; e que os pais da criança não tinham sobrenome com nome da etnia.

A Convenção Americana dos Direitos Humanos, em seu art. 3, do Capítulo II (Direitos Cívicos e Políticos) aduz que “toda pessoa tem direito ao reconhecimento de sua personalidade jurídica” e, em seu art. 18 que “toda pessoa tem direito a um prenome e aos nomes de seus pais ou ao de um destes. A lei deve regular a forma de assegurar a todos esse direito, mediante nomes fictícios, se for necessário”.

A respeito do art. 18, o juiz da Corte Interamericana de Direitos Humanos A. Abreu Burelli, no julgamento do caso *Comunidade Indígena Yakye Axa Vs. Paraguai*²⁶ já destacou que “a proteção do artigo 18 da Convenção compreende o direito que as comunidades indígenas têm de atribuir nomes a suas comunidades, lugares e pessoas, em seu próprio idioma, e de mantê-los”.

Nesse mesmo sentido, a Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos Dos Povos Indígenas²⁷ (107ª Sessão Plenária, 13 de setembro de 2007), no seu artigo 13:

1. Os povos indígenas têm o direito de revitalizar, utilizar, desenvolver e transmitir às gerações futuras suas histórias, idiomas, tradições orais, filosofias, sistemas de escrita e literaturas, e de atribuir nomes às suas comunidades, lugares e pessoas e de mantê-los.

Ao tratar da questão familiar indígena, a Declaração Americana sobre os Direitos dos Povos Indígenas, em seu artigo XVII, item 1, ressalta que:

La familia es el elemento natural y fundamental de la sociedad. Los pueblos indígenas tienen derecho a preservar, mantener y promover sus propios sistemas de familia. Los Estados reconocerán, respetarán y protegerán las distintas formas indígenas de familia, en particular la familia extensa, así como sus formas de unión matrimonial, de filiación, descendencia y de nombre familiar. En todos los casos, se reconocerá y respetará la equidad de género y generacional.

²⁶ CORTE INTERAMERICANA DE DERECHOS HUMANOS. Caso Comunidad Indígena Xákmok Kásek Vs. Paraguay, Mérito, Reparaciones e Custas. Sentença de 24 de agosto de 2010. Disponível em: <<http://www.cnj.jus.br/files/conteudo/arquivo/2016/04/25ecf2789dfd641e1ec8f520762ac220.pdf>> Acesso em: 15 maio de 2018.

²⁷ ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. Declaração Das Nações Unidas Sobre Os Direitos Dos Povos Indígenas. Disponível em: <http://www.un.org/esa/socdev/unpfi/documents/DRIPS_pt.pdf>

A Corte Interamericana de Direitos Humanos (CorteIDH) tem considerado que o conteúdo próprio do direito ao reconhecimento da personalidade jurídica é que se reconheça a pessoa:

em qualquer parte como sujeito de direitos e obrigações, e a gozar dos direitos civis fundamentais, o que implica a capacidade de ser titular de direitos (capacidade e gozo) e de deveres; a violação desse reconhecimento supõe desconhecer em termos absolutos a possibilidade de ser titular dos direitos e deveres civis e fundamentais²⁸.

Assim, uma das questões centrais do direito ao reconhecimento é justamente a do direito a documento de identificação idônea em favor do indivíduo interessado, ressaltando-se aqui que a idoneidade está relacionada à identificação em si e não unicamente ao documento.

Quanto à importância do reconhecimento da personalidade jurídica, a CorteIDH se manifestou, no caso *Comunidade Indígena Xákmok Kásek Vs. Paraguay* entendendo que:

este direito representa um parâmetro para determinar se uma pessoa é titular ou não dos direitos em questão, e se os pode exercer, de maneira que desconhecer aquele reconhecimento torna o indivíduo vulnerável diante do Estado ou de particulares. Deste modo, o conteúdo do direito ao reconhecimento da personalidade jurídica se refere ao correlativo dever geral do Estado de procurar os meios e condições jurídicas para que esse direito possa ser exercido livre e plenamente por seus titulares²⁹.

No julgamento da referida Corte no mesmo caso, um dos pontos trata do óbito de diversas crianças da comunidade indígena que não tinham seus documentos de identificação por impedimentos do Estado, tendo a Corte se posicionado da seguinte forma:

251. No presente caso são apresentadas as mesmas falências que a Corte determinou no caso *Sawhoyamaxa*. Várias das pessoas que morreram não tinham certidão de nascimento, ou ao menos não foram aportados, nem tampouco foram feitos os respectivos atestados de óbito, carecendo, portanto, dos documentos de identidade essenciais para a determinação de direitos civis.

252. Em consequência, a Corte conclui que embora o Estado tenha realizado esforços para superar a situação de subregistro dos membros da Comunidade, do acervo probatório se observa que não garantiu o acesso adequado aos procedimentos de registro civil, atendendo à particular situação de vida que enfrentam os membros da Comunidade, afim de alcançar a expedição de documentos de identificação idônea a seu favor.

Diante desta situação, a Corte concluiu que:

O Estado violou o direito ao reconhecimento da personalidade jurídica, reconhecido no artigo 3 da Convenção Americana, em relação ao artigo 1.1 da mesma, em detrimento de NN Jonás Ávalos ou Jonás Ríos Torres, Rosa Dermott, Yelsi Karina López Cabañas, Tito García, Aída Carolina González,

²⁸ Cf. *Caso Bámaca Velásquez Vs. Guatemala. Mérito*. Sentença de 25 de novembro de 2000. Série C Nº 70, par. 179; *Caso Ticona Estrada e outros Vs. Bolívia. Mérito, Reparações e Custas*. Sentença de 27 de novembro de 2008. Série C Nº 191, par. 69, e *Caso Anzualdo Castro Vs. Peru. Exceção Preliminar, Mérito, Reparações e Custas*. Sentença de 22 de setembro de 2009. Série C Nº 202, par. 87.

²⁹ Cf. *Caso Comunidade Indígena Xákmok Kásek Vs. Paraguay, pars. 248 e 249*.

Abundio Inter. Dermot, NN Dermott Larrosa, NN Ávalos ou Ríos Torres, NN Dermott Martínez, NN Dermott Larrosa, NN García Dermott, Adalberto González López, Roberto Roa Gonzáles, NN Ávalos ou Ríos Torres, NN Ávalos ou Ríos Torres; NN Dermott Ruiz, Mercedes Dermott Larrosa, Sargento Giménez e Rosana Corrientes Domínguez, conforme o exposto nos parágrafos 251 a 254 desta Sentença.

Analisando o direito ao reconhecimento da personalidade jurídica na jurisprudência da CorteIDH, Rosmerlin Estupiñan Silva e Juana María Ibáñez Rivas afirmam que a Corte “ha señalado la importancia de otorgarles la personalidad jurídica a nivel interno para hacer efectivos los derechos que estos ya poseen y que vienen ejerciendo historicament como comunidad”.

Daniel Gustavo Bomfim Araújo Da Silva ressalta que:

o respeito à autonomia dos povos indígenas não pode ficar circunscrito a uma categoria formal. Restringir o direito ao uso do nome próprio na língua indígena tem implicações na vida do indivíduo e dentro do seu grupo social, além de poder resultar na fragilização daquele grupo ao interferir na sua unidade e resistência política, tendo como consequência o comprometimento da própria existência do povo.

Além disso, a própria Convenção Internacional sobre os Direitos das Crianças traz em seu artigo 7, item 1, que “A criança será registrada imediatamente após seu nascimento e terá direito, desde o momento em que nasce, a um nome, a uma nacionalidade e, na medida do possível, a conhecer seus pais e a ser cuidada por eles.”

Nota-se, portanto, que o posicionamento da CorteIDH e das Convenções Internacionais é pacificado no sentido de que os Povos Tradicionais têm direito à personalidade jurídica e ao nome em seu idioma, cabendo ao Estado apenas criar mecanismos para garantir o exercício desses direitos e não atuar como chancelador.

Nesse sentido, absorve-se que é direito da população tradicional e dever do Estado, proceder à emissão de documentação idônea, em que conste o pertencimento à etnia referente, tanto com o sobrenome como na observação referente à etnia no assento de nascimento.

Diante do farto entendimento da jurisprudência nacional e internacional, compreende-se que não cabe ao Estado, seja através da FUNAI ou do Cartório de Registro Civil, subordinado ao Poder Judiciário, reconhecer a identidade (ou identificação) cultural de alguém, uma vez que, esta está estritamente vinculada ao autorreconhecimento, deste modo, só podendo ser realizada pelo próprio indivíduo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O direito ao nome é um direito inerente à pessoa humana e integra, ao lado dos direitos à vida, à honra, à liberdade, e outros, o grupo dos direitos da personalidade. Tais direitos caracterizam-se por sua intransmissibilidade, irrenunciabilidade, impenhorabilidade, absolutismo, vitaliciedade, não limitação e não sujeição a desapropriação.

O nome atualmente é entendido não apenas como um modo de designar alguém, ou de diferenciá-lo no seu seio familiar, mas principalmente como um meio de manifestação da individualidade, do autorreconhecimento.

Para as Comunidades e Povos Tradicionais o exercício do direito ao nome no Brasil tem sido, cerceado pelo Estado, que, através do agente responsável pela serventia, se recusa a realizar o assento de nascimento com nomes nos idiomas dessas comunidades, seja sob argumento de que se trataria de nome vexatório; ou de que a Comunidade não teve seu território devidamente demarcado; ou que seria necessária a apresentação do Registro Administrativo de Nascimento de Indígena – RANI, se tratando de indígenas; ou que os pais não possuem sobrenome no idioma; dentre outros argumentos desconexos e sem esteio.

Ao analisar o processo histórico de extermínio, escravidão e colonização a que esses Povos foram submetidos, o exercício do direito ao nome em seu idioma nativo apresenta um caráter não apenas formal, como principalmente político, pois é meio de expressão da autoidentificação dos membros dessas comunidades com as suas histórias, culturas e ancestralidades.

Ao examinar a jurisprudência da Corte Interamericana de Direitos Humanos, as Convenções Internacionais que versam sobre os direitos desses povos, assim como as jurisprudências e legislações nacionais, nota-se que não cabe ao Estado, através de nenhum dos três poderes, cancelar, limitar ou restringir, a identidade etnográfica de alguém, - principalmente quando está relacionada ao exercício do direito ao nome-, mas sim de buscar os melhores mecanismos no sentido de garantir o exercício dos direitos dela decorrentes, permitindo que o princípio da igualdade sem discriminação seja experienciado por todos que se afirmam livres e iguais, sem o que, haverá esta sociedade – marcadamente desigual – de aprofundar e de perpetuar o encobrimento do outro.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BÁEZ, Nayeli Lima. La protección a la identidad cultural de los pueblos indígenas en la corte interamericana a través de derechos individuales ejercidos colectivamente. In: *Estudios en homenaje a don José Emilio Rolando Ordóñez Cifuentes*. México : UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2016. Disponível em: <<https://archivos.juridicas.unam.mx/www/bjv/libros/8/3536/9.pdf>> Acesso em: 15 maio de 2018.

BRASIL, Ministério Público Federal. *Manual de Atuação “Territórios de povos e comunidades tradicionais e as unidades de conservação de proteção integral: alternativas para o asseguramento de direitos socioambientais”*. 2014. Disponível em: <<http://www.mpf.mp.br/atuacao-tematica/ccr6/documentos-e-publicacoes/manual-de-atuacao/docs/manual-de-atuacao-territorios-de-povos-e-comunidades-tradicionais-e-as-unidades-de-conservacao-de-protecao-integral>> Acesso em: 15 maio de 2018.

BRASIL. *Constituição da República Federativa do Brasil de 1988*. Diário Oficial da União, 5 de out. 1988. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao.htm>. Acesso em: 15 maio de 2018.

BRASIL. *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, 20 de abr. 2004. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2004-2006/2004/Decreto/D5051.htm>. Acesso em: 15 maio de 2018.

BRASIL. *Decreto nº 6.040, de 7 de fevereiro de 2007*. Institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2007/decreto/d6040.htm> Acesso em: 15 maio de 2018

BRASIL. Decreto nº 678, de 6 de novembro de 1992. Promulga a Convenção Americana sobre Direitos Humanos (Pacto de São José da Costa Rica), de 22 de novembro de 1969. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/d0678.htm>

BRASIL. *Lei nº 10.406, de 10 de janeiro de 2002*. Institui o Código Civil. Diário Oficial da União, 11 de jan. 2002. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/LEIS/2002/L10406.htm>. Acesso em: 15 maio de 2018.

BRASIL. Ministério da Justiça. Secretaria Nacional de Justiça, Comissão de Anistia, Corte Interamericana de Direitos Humanos. Jurisprudência da Corte Interamericana de Direitos Humanos. 2014

BRASIL. *Resolução Conjunta do Conselho Nacional De Justiça (CNJ) e Conselho Nacional do Ministério Público nº 3, de 19 de abril de 2012*. Dispõe sobre o assento de nascimento de Indígena no Registro Civil das Pessoas Naturais. Disponível em: <<http://www.cnj.jus.br/busca-atos-adm?documento=238>> Acesso em: 15 maio de 2018.

BRASIL. Superior Tribunal de Justiça. Recurso Ordinário em Mandado de Segurança nº 30675 AM 2009/0200796-2. Relator: Ministro Gilson Dipp. Data de Julgamento: 22/11/2011, Data de Publicação: DJe 01/12/2011.

BRASIL. Supremo Tribunal Federal. Ação Direta De Inconstitucionalidade 3.239 Distrito Federal. Voto vista Min. Rosa Weber. Disponível em: <<http://www.stf.jus.br/arquivo/cms/noticiaNoticiaStf/anexo/ADI3239RW.pdf>>. Acesso em: 15 maio de 2018.

BRASIL. Supremo Tribunal Federal. Ação Direta de Inconstitucionalidade nº 4.275 Distrito Federal.

BRASIL. Supremo Tribunal Federal. Medida Cautelar Em Arguição De Descumprimento De Preceito Fundamental 186-2 Distrito Federal. Disponível em: <<http://www.stf.jus.br/arquivo/cms/noticiaNoticiaStfArquivo/anexo/ADPF186.pdf>>. Acesso em: 15 maio de 2018.

CORTE INTERAMERICANA DE DIREITOS HUMANOS. *Caso Anzualdo Castro Vs. Peru. Exceção Preliminar, Mérito, Reparações e Custas*. Sentença de 22 de setembro de 2009.

CORTE INTERAMERICANA DE DIREITOS HUMANOS. *Caso Comunidade Indígena Xákmok Kásek Vs. Paraguay, Mérito, Reparações e Custas*. Sentença de 24 de agosto de 2010. Disponível em: <<http://www.cnj.jus.br/files/conteudo/arquivo/2016/04/25ecf2789dfd641e1ec8f520762ac220.pdf>> Acesso em: 15 maio de 2018.

CORTE INTERAMERICANA DE DIREITOS HUMANOS. *Caso Comunidade Indígena Yakye Axa Vs. Paraguai, Mérito, Reparações e Custas*. Sentença de 17 de junho de 2005. Disponível em: <<http://www.cnj.jus.br/files/conteudo/arquivo/2016/04/357a11f7d371f11c8a840b78d8e6d3e7.pdf>> Acesso em: 15 maio de 2018.

CORTE INTERAMERICANA DE DIREITOS HUMANOS. *Caso Defensor de Direitos Humanos Vs. Guatemala. Mérito*. Sentença de 25 de novembro de 2000. Disponível em: <<http://www.cnj.jus.br/files/conteudo/arquivo/2016/09/57e4557fd39dc2651f07edab5d9b2ce2.pdf>> Acesso em: 15 maio de 2018.

CORTE INTERAMERICANA DE DIREITOS HUMANOS. *Caso do Povo Saramaka. Vs. Suriname. Exceções Preliminares, Mérito, Reparações e Custas*. Sentença de 28 de novembro de 2007.

CORTE INTERAMERICANA DE DIREITOS HUMANOS. *Caso Ticona Estrada e outros Vs. Bolívia. Mérito, Reparações e Custas*. Sentença de 27 de novembro de 2008.

FRANÇA, Rubens Limongi. *O nome civil das pessoas naturais*. 3. ed. São Paulo: Revista dos Tribunais, 1975.

HOGEMANN, Edna Raquel. Direitos humanos, direitos para quem? O direito personalíssimo ao nome e a questão do subregistro. In: V ENCONTRO ANUAL DA ANDHEP – DIREITOS HUMANOS, DEMOCRACIA E DIVERSIDADE, 2009, Belém. *Anais do 5º Encontro da ANDHEP – 2009*. Disponível em: < <http://www.andhep.org.br/anais/index.php/20-anais-do-5-encontro> >. Acesso em: 15 maio de 2018.

LAGROU, E. M. Uma etnografia da cultura Kaxinawá entre a Cobra e o Inca. (Dissertação de mestrado). Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Ciências Humanas, 1991.

LOPES, Serpa. *Curso de Direito Civil*, v. I, Rio de Janeiro, Freitas Bastos, 1996, 8. ed. rev. e atual.

MONTEIRO, Washington de Barros. *Curso de direito civil: parte geral*. 38. ed. São Paulo: Saraiva, 2001. v. 1.

MORAES, Maria Celina Bodin de. A tutela do nome da pessoa humana. In: MORAES, Maria Celina Bodin de. *Na medida da Pessoa Humana: Estudos de direito civil-constitucional*, Rio de Janeiro: Renovar, 2010, p. 149

MOREIRA, Eliane; PIMENTEL, Melissa. O Direito à Autoidentificação de povos e comunidades tradicionais no Brasil. *Fragmentos de Cultura*, Goiânia, v. 25, n. 2, p. 159-170, abr./jun. 2015. Disponível em:
<<http://seer.ucg.br/index.php/fragmentos/article/viewFile/4177/2390> > Acesso em: 15 maio de 2018.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. Declaração Das Nações Unidas Sobre Os Direitos Dos Povos Indígenas. Disponível em:
<http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/DRIPS_pt.pdf> Acesso em: 15 maio de 2018.

ORGANIZAÇÃO DOS ESTADOS AMERICANOS. Declaração Americana sobre os Direitos dos Povos Indígenas: AG/RES.2888 (XLVI-O/16) : (Aprovada na terceira sessão plenária, realizada em 15 de junho de 2016). Disponível em:
<http://www.oas.org/en/sare/documents/DecAmIND_POR.pdf> Acesso em: 15 maio de 2018.

ORGANIZAÇÃO DOS ESTADOS AMERICANOS. Convenção Interamericana Contra o Racismo, a Discriminação Racial e Formas Correlatas de Intolerância. Disponível em http://www.oas.org/en/sla/dil/docs/inter_american_treaties_A-68_Convencao_Interamericana_racismo_POR.pdf

ORGANIZAÇÃO DOS ESTADOS AMERICANOS. Convenção Interamericana Contra Toda Forma de Discriminação E Intolerância. em https://www.oas.org/en/sla/dil/docs/inter_american_treaties_A-69_Convencao_Interamericana_discriminacao_intolerancia_POR.pdf

RODRIGUES, Silvio. *Direito Civil Parte Geral*. vol I. 33ª ed. São Paulo: Saraiva, 2009.

SILVA, Daniel Gustavo Bonfim Araújo da. Nome de índio é nome de gente: o caso Ninawa na justiça do Acre. (Dissertação de mestrado). Disponível em: <
<https://www.jfrj.jus.br/sites/default/files/revista-sjrj/arquivo/508-2259-1-pb.pdf>> Acesso em: 15 maio de 2018.

SILVA, José Afonso da. *Curso de Direito Constitucional positivo*. 23ª ed. São Paulo: Malheiros, 2004, p. 833

VÁZQUEZ, Macías, et al. *Estudios en homenaje a don José Emilio Rolando Ordóñez Cifuentes*. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2016. Disponível em:
<<https://biblio.juridicas.unam.mx/bjv/detalle-libro/3536-estudios-en-homenaje-a-don-jose-emilio-rolando-ordonez-cifuentes?c=125554>>. Acesso em: 15 maio de 2018.

VIVEIROS DE CASTRO, E. *No Brasil, todo mundo é índio, exceto quem não é*. Entrevista. In: RICARDO, B.; RICARDO, F. (Eds.). *Povos Indígenas no Brasil: 2001-2005*. São Paulo: ISA, 2006, p. 41-49.

X Encontro ANDHEP

Direitos Humanos em Movimento: avanços e retrocessos nos 30 anos da Constituição
Cidadã e 70 anos da Declaração Universal

23 a 25/05/2018

UESPI, Teresina – PI

GT 11

Direitos Humanos dos Povos e Comunidades Tradicionais

PLURALISMO JURÍDICO – ANÁLISE DAS EXPERIÊNCIAS DE AUTONOMIA CURDA E ZAPATISTA

*MENDES, Alexandre Pinto¹
AZEVEDO, Paolo Ricci Galvão de²
SAIGG, Patrick de Almeida³*

1. Introdução

No final da década de 1990, imaginou-se que chegara a crise final de uma ideia que havia dominado o pensamento político revolucionário no século XX, a saber, a de que o Estado seria o principal instrumento de transformação da sociedade, seja pela via da reforma, seja pela revolução. Mudar o mundo sem tomar o poder, título do célebre livro de John Holloway⁴ (2002), parecia não ser mais uma ilusão romântica “pré-socialismo científico”, mas uma necessidade concreta para os movimentos sociais de contestação do capitalismo global, em busca da definição aqui e agora de um novo modo de socialidade diante dos fracassos da experiência socialista estadocêntrica.

O chamado dos indígenas de Chiapas-México, a partir do levantamento zapatista de 1994, abriu a possibilidade histórica de construção efetiva de um novo mundo. Os zapatistas não apenas levantaram-se por direitos indígenas que desejavam ver reconhecidos pelo Estado mexicano, mas progressivamente foram construindo instituições autônomas que nos permitiram um vislumbre do “outro mundo possível” que afirmavam. Enquanto isso, no oriente médio, o movimento de libertação nacional curdo na Turquia e na Síria realizava inflexão que pode ser comparada ao chamado zapatista. Tendo como força dirigente o Partido dos Trabalhadores do Curdistão (PKK), de origem marxista-leninista, o movimento social curdo na região passa por uma reformulação programática que o conduz a defender a ideia de que não é mais preciso lutar por um Estado-nação curdo, mas pela criação de instituições autônomas e pluralistas, baseadas na igualdade de gênero e na ecologia e, sobretudo, independentes das instituições estatais. Seu líder, Abdullah Öcalan, inspirado na ideia de uma síntese entre

1 Professor Adjunto nível 2 no Departamento de Ciências Jurídicas da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ). alexandrepmendes2@gmail.com. <http://lattes.cnpq.br/0831638091984224>

2 Graduando em Direito pela Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ). paolo_ricci_@hotmail.com. <http://lattes.cnpq.br/9058995420017144>

3 Graduando em Direito pela Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ). patrick-al-saigg@hotmail.com. <http://lattes.cnpq.br/6574309516191489>.

4 Neste mesmo sentido aponta a leitura de Antonio Negri e Michael Hardt em Império (1999), muito embora algumas das teses dos autores sobre o Estado tenham sido reformuladas nos livros seguintes, justamente em face dos movimentos de refundação do Estado na América do Sul.

anarquismo e marxismo, chama este projeto de confederalismo democrático. A revolução social iniciada no norte da Síria, na região de Rojava, nos escombros da guerra civil e da expulsão do Estado Islâmico, colocará esta ideia em movimento no seu sentido pleno, mas a sociedade curda vem construindo tais instituições como alternativa a repressão dos Estados-nação desde a década de 1990.

Em ambos os casos, a produção de uma nova institucionalidade democrática e direta autônoma passa também pela construção de um novo sistema de justiça. Neste artigo, pretendemos descrever os dois experimentos de uma nova justiça em suas linhas gerais, com o objetivo de compreender, ainda que de maneira provisória e carente de aprofundamentos posteriores, quais são as inovações formais e substantivas em relação ao direito estatal alcançadas e os impasses na elaboração de uma nova teoria e prática do direito, considerando a efetivação destas instituições sob a permanente ameaça das forças da ordem. Ao final, levantamos alguns pontos para discussão que resultam da abordagem comparativa que utilizamos.

2. O zapatismo e a construção da Justiça autônoma em Chiapas/México

2.1 Breve histórico das relações entre o Zapatismo e o Estado mexicano

O contexto histórico desenhado pelos acontecimentos políticos ocorridos entre os anos 80 e 90 do século XX é fundamental para compreender o “trovão em céu azul” representado pelo levantamento zapatista de Chiapas⁵, México. Num mundo onde supostamente a história acabara, um exército popular com pouco mais de dois mil homens, formado por camponeses e trabalhadores rurais advindos de comunidades indígenas mayas, se insurge de forma

5 Chiapas, estado mexicano onde ocorreu o levantamento zapatista, figurava – e figura até hoje – entre os mais pobres do país, apresentando uma realidade de acirradas disputas por terra e concentração fundiária que para além de pobreza extrema dão origem a uma realidade muito semelhante àquela que encontrou Emiliano Zapata em 1910: povos indígenas e mestiços, como maioria e povo que tradicionalmente vive da terra, submetidos ao julgo de exploradores, grandes latifundiários e empresas representantes da vontade do capital internacional para a exploração dos recursos financeiramente valorados encontrados na região. De acordo com Zanatta, Chiapas possuía na época, como possui ainda hoje, uma estrutura social mais semelhante à das repúblicas centro-americanas do que à da maioria dos demais estados mexicanos. Essa estrutura se caracterizava pela sobreposição de duas divisões sociais profundas: a de classe, entre uma elite reduzida de proprietários territoriais e a maioria desprovida de terra, e a étnica, sendo a minoria mestiça e a maioria indígena. Dada essa premissa, dois fatores teriam criado as condições da insurreição: de um lado, o aumento do clero voltado à defesa e à organização da população indígena; de outro, a nova atenção que muitos militantes marxistas começaram a dedicar à questão indígena depois do refluxo das ideologias revolucionárias (ZANATTA, 2017, p.255).

organizada para retomada de terras dos latifundiários e ocupa os prédios que sediavam as representações do governo oficial, para exigir o rompimento com a gestão estatal de parte do território de Chiapas, celebrando nesta data a instauração de 32 municípios autônomos agora sob administração e regência dos rebeldes no pleno exercício de sua autonomia e auto-organização⁶.

O levante armado de 1º de janeiro de 1994⁷ simboliza o início de um enfrentamento que é marcado por posteriores conflitos físicos entre o EZLN e o exército nacional mexicano, que terminam por levar pouco mais de 150 vidas. Com o acirramento do conflito, organizações sociais⁸ passam a reivindicar do governo mexicano uma saída pacífica através do diálogo com as tropas rebeldes, o que não significa que outros enfrentamentos não tenham ocorrido até a construção de um acordo⁹. Ainda assim, no ano seguinte, o congresso mexicano decreta a chamada *LEY PARA EL DIÁLOGO, LA CONCILIACIÓN Y LA PAZ DIGNA EN CHIAPAS* (EZLN, 1998, não paginado)¹⁰, de 11 de março de 1995, que teve como objetivo estabelecer as bases jurídicas para um diálogo conciliatório em busca de uma solução pacífica para os conflitos iniciados em janeiro de 1994¹¹. Finalmente, em 1996, foram então firmados os “*Acordos de San Andrés*”, no dia 16 de fevereiro, como forma de atender aos apelos da sociedade civil e dos próprios zapatistas. No acordo o governo mexicano se comprometia a alterar a constituição de modo a reconhecer e fazer constar no documento magno os direitos relativos à construção e ao exercício da autonomia indígena. Na prática o acordo foi reiteradamente violado por parte dos governantes mexicanos que da carta constitucional não alteraram nenhuma linha sequer. Sobre o fato, consta na Sexta Declaração da Selva Lacandona:

6 “*Cuando en diciembre de 1994 el EZLN de forma pacífica había roto el cerco militar anunció la creación de 32 municipios indígenas rebeldes*” (CHRISTLIEB, 2014, p.169). Vale dizer que a ideia de rompimento com a gestão estatal neste momento está também relacionada aos direitos contidos na Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho.

7 A data é simbólica por questões históricas e busca ser um ato de repúdio do movimento zapatista à adesão do México ao NAFTA – o tratado de livre comércio (mas apenas de mercadorias) entre México, Estados Unidos e Canadá – que representa também o marco de adesão e concretização do projeto neoliberal no país.

8 Instituições sociais como a Igreja Católica e organismos de direitos humanos foram importantes no processo de denuncia às violações ocorridas em Chiapas.

9 Diversos enfrentamentos foram dados ao longo deste período entre os zapatistas e os militares do governo Mexicano. Para além do Exército, grupos paramilitares também realizaram e ainda realizam diversos ataques às bases de apoio zapatista. Neste artigo não estão enunciados todos os conflitos ocorridos, apenas os de maior relevância.

10 “*Comunicado del Comité Clandestino Revolucionario Indígena – Comandancia General del Ejército Zapatista de Liberación Nacional*”, do dia 5 de janeiro de 1998.

11 Diz o artigo 1º da referida lei: “*Esta Ley tiene por objeto establecer las bases jurídicas que propicien el diálogo y la conciliación para alcanzar, a través de un acuerdo de concordia y pacificación, la solución justa, digna y duradera al conflicto armado iniciado el 1o. de enero de 1994 en el Estado de Chiapas.*”

E nestes acordos os maus governos disseram que vão reconhecer os direitos dos povos indígenas do México, vão respeitar a cultura, e vão transforma-lo em lei na Constituição. Mas, depois de assinados, os maus governos se fizeram de esquecidos, passam muitos anos e nada de cumprir estes acordos. Ao contrário, o governo atacou os indígenas para obriga-los a recuar em sua luta, como em 22 de dezembro de 1997, data em que Zedillo mandou matar 45 homens, mulheres, anciãos e crianças no povoado de Chiapas que se chama Acteal (EZLN, 2005, não paginado).

Com o descumprimento dos acordos e posteriores ataques à comunidade por grupos paramilitares – culminando com o massacre de Acteal¹²- a situação das negociações de paz tornaram a regredir e de 1998 até 2000, os indígenas resistem e lutam como podem, intercalando sua luta à buscas por viabilizar o arrefecimento do conflito. Neste mesmo ano, ocorrem eleições no México e o PRI – Partido Revolucionário Institucional –, partido de situação a mais de 70 anos no país, perde o comando do executivo para o PAN – Partido da Ação Nacional –, assumindo na função de novo presidente Vicente Fox¹³. Pouco tempo depois, em março de 2001, os zapatistas organizam uma marcha conhecida como “marcha pela dignidade indígena”, que teve muito apoio de milhões de mexicanos e de outros países, e chegou até onde os deputados e os senadores, ou seja, o Congresso da União, para exigir o reconhecimento dos indígenas mexicanos (EZLN, 2005, não paginado).

Contudo, as principais demandas levantadas pelos zapatistas continuaram a ser ignoradas e dois anos mais tarde o movimento decide pelo rompimento total das relações com o governo e passa a aplicar unilateralmente o que se encontrava pactuado nos acordos do dia 16 de fevereiro de 1996, anunciando tal decisão com um comunicado dirigido ao povo do México e do mundo no dia 19 de julho de 2003 (EZLN, 2003, não paginado)¹⁴. O rompimento

12 Em 1997, um grupo de paramilitares conhecido como “Máscara Roja” realizou um dos maiores massacres da história da resistência zapatista, conhecido como “o massacre de Acteal”, no qual foram assassinados 45 indígenas da etnia tzotziles.

13 Fox toma posse em novembro de 2000 e se compromete a cumprir os Acordos de San Andrés em seu governo.

14 Faz constar no comunicado de maneira muito clara: “Em nuestro país, la clase política mexicana (donde se incluyen todos los partidos políticos con registro y los três poderes de la Unión) traicionó la esperanza de millones de mexicanos, y miles de personas de otros países, de ver reconocidos constitucionalmente los derechos y la cultura de los pueblos índios de México (...)”. E o ato de rompimento é anunciado da seguinte forma: “Frente a todo esto, el EZLN decidió suspender totalmente cualquier contacto com el gobierno federal mexicano y los partidos políticos, y los pueblos zapatistas ratificaron hacer de la resistencia su principal forma de lucha. En sendos comunicados dados a conocer por miembros del CCRI-CG del EZLN, el primero de enero de este año em la ciudad de San Cristóbal de las Casas, Chiapas, los zapatistas reiteramos nuestra condición de rebeldes y anunciamos que, a pesar de la estupidez y cegueira de los políticos mexicanos, los llamados “Acuerdos de San Andrés en Derecho y Cultura Indígenas” (firmados por el gobierno federal y el EXLN el 16 de febrero de 1996 y plasmados em la llamada ‘iniciativa de ley COCOPA’) serian aplicados en territorios rebeldes”.

definitivo das relações com Estado marca o início da construção de instituições autônomas que abarcam todos os aspectos da vida das comunidades, desde o governo dos municípios autônomos e da autodefesa à educação e saúde. Nos debruçaremos a seguir sobre a produção de leis ensejada pelo movimento zapatista e abordaremos a maneira como são ordenadas as três instancias possíveis para a resolução de conflitos (comunidades, municípios autônomos e as *Juntas de Buen Gobierno*), as penas aplicadas – e as formas de aplicação –, buscando estabelecer um panorama palpável de como a autonomia é construída neste âmbito específico da vida de qualquer sociedade que é a Justiça.

2.2 A Justiça Autônoma

No caminho emancipatório do movimento zapatista, para além da resolução de diversos conflitos políticos que o movimento teve de enfrentar, a construção de uma estrutura jurídica autônoma se apresentava como mais um desafio a ser superado para a efetivação da autonomia requerida pelos povos em rebeldia. Desde o levante e com o início das retomadas de terra, o movimento dá início a uma larga produção legislativa – as *leyes revolucionarias* – que passa a orientar o modo de produção da vida social a partir do rompimento com o capitalismo e do resgate das culturas indígenas. Passa a ser, portanto, fundamental compreender no que se diferencia o sistema de justiça autônomo do sistema até então posto aos povos pela lógica do Estado-nação moderno, tornando claro que “fazer justiça” para os zapatistas significa, antes de mais nada, fazer democracia.

Dos princípios que regem o governo autônomo zapatista nenhum deles é mais emblemático e fundamental do que o “*mandar obedeciendo*” – diretamente relacionado ao exercício da autoridade e à legitimidade para exercer na prática esta delegação que o povo faz àquele que ocupa cargos importantes na vida social e política da comunidade. Deste fundamento, se constrói a gênese da “estrutura normativa principiológica” que pode ser relacionado às primeiras *leyes revolucionarias zapatistas*, construídas ainda no período de enfrentamentos com o governo e nos primeiros passos para o anúncio da fundação dos municípios autônomos. Num território autônomo zapatista a democracia não é uma, nem é exercício popular de um só dia. À eleição democrática dos representantes se segue um acompanhamento diário por parte dos povos no sentido de garantir que as funções às autoridades delegadas estejam sendo cumpridas a contento (REYNOSO, et. al., 2015, p. 207). Com isso, de acordo com Carlos Alonso Reynoso e outros:

Un primer fundamento democrático de la justicia autónoma zapatista se encuentra en la elección libre, directa y abierta de sus autoridades cuya permanencia en el cargo está siempre condicionada al buen desempeño de

sus funciones, a que obedezcan lo que el Pueblo manda. Un segundo fundamento democrático de la justicia lo constituyen los principios que guían el trabajo de las autoridades autónomas, principios que conocen todos los habitantes de los pueblos zapatistas y que reconocen hasta los enemigos de éstos que acuden en busca de justicia autónoma. Completan este fundamento democrático las prácticas comunitarias previstas para la aprobación de leyes y reglamentos, y para que las autoridades consulten a la asamblea del Pueblo cuando se presentan asuntos complejos o problemas difíciles de resolver. De esta manera democracia electoral-representativa y democracia comunitaria se conjugan en la vida diaria de pueblos zapatistas y autoridades autónomas y convergen en la administración de justicia (REYNOSO et al., 2015, p. 207).

Por fim, aquilo que melhor expressa o caráter libertário e humano da principiologia zapatista em contraposição ao ideário hegemônico diz respeito à interpretação que aqueles dão à palavra liberdade. Existe uma relação importante a ser evidenciada que é a relação de liberdade com identidade. Liberdade como exercício da construção de sua própria identidade. Para eles isto tem significação finalmente poder governar e governar-se de acordo a seus modos, em sua geografia e nesse calendário (CHRISTLIEB, 2014, pp. 338-339). Para os zapatistas, de toda forma, o conceito de liberdade influi naquilo que se compreende como justiça e que, por consequência, se reflete na forma como esta justiça será feita, por quem será feita, através de quais órgãos será feita, como será estruturada para melhor atender ao interesse do povo¹⁵.

De 1994 até 2003 os municípios autônomos se comunicavam política e culturalmente sob a figura dos *Aguascalientes*¹⁶, que até então poderiam ser considerados como a forma de representação dos povos naquelas comunidades, mas não de forma jurídica. Nesse sentido, contribui Paulina Fernández Christlieb:

Eran municipios paralelos a los constitucionales. No recibían financiamiento estatal ni recaudaban impuestos. Su presupuesto era precario, fruto de la cooperación de sus integrantes y de donativos de la solidaridad nacional e internacional. (...) Los municipios autónomos resolvían problemas locales de convivencia, relación e intercambio entre comunidades, y atendían a delitos menores. Em caso de delinquência, el castigo que se solía imponer era la reparación del daño (em vez de cárcel). La justicia que se aplicaba era la del derecho consuetudinario. También se aplicaban las leyes revolucionarias zapatistas, sobre todo la ley revolucionarias de las mujeres. La constitución

15 “Está muy relacionado la justicia con la democracia porque son los pueblos los que a decidir quien va a ser su autoridad” (REYNOSO, et. al., 2015, p. 210).

16 Os *Aguascalientes* foram territórios constituídos para ser a sede das atividades político-culturais promovidas pelos zapatistas, assim como do diálogo e da articulação do movimento com a sociedade civil nacional e internacional, movimentos sociais, partidos, imprensa, etc. Foram constituídos cinco *Aguascalientes* em cinco municípios: La Realidad, Oventic, La Garrucha, Morelia e Roberto Barrios. Com os *Aguascalientes*, o EZLN põe fim ao cerco militar e anuncia o maior de resultado do seu processo de ordenamento territorial, os 32 Municipios Autonomos Rebeldes Zapatistas (MAREZ) (SILVEIRA, 2016, p. 8).

de los municipios autónomos implicó una fuerte labor participativa desde abajo. Se produjo una especie híbrida entre formas tradicionales del autogobierno de los pueblos indígenas con elementos innovadores, sobre todo los relativos a los derechos de las mujeres. En cada comunidad la asamblea ha sido el órgano máximo de decisión; pero se adoptó la modalidad de Consejo para la coordinación de las decisiones (Alonso, 2003a) (CHRISTLIEB, 2014, p. 171).

Em 2003, acompanhando o movimento de rompimento do diálogo entre os zapatistas e o governo mexicano, são criadas as figuras dos *Caracoles* e das *Juntas de Buen Gobierno*, solicitados por 30 municípios de Chiapas sobre o controle do EZLN¹⁷. É a partir deste movimento estrutural que se configuram as formas até hoje mantidas da justiça rebelde. Aos *Caracoles* foram assinaladas diferentes funções – ser como “*la boca para sacar lejos sus palabras y escuchar la del que lejos este*” – dentre elas, como já referido, sediar as *Juntas* – o primeiro órgão formal da administração dos municípios autônomos (CHRISTLIEB, 2014, p. 181). De modo explicativo, seguindo as palavras da autora aqui já referida:

En cada Caracol se crearon Juntas de Buen Gobierno, el primer órgano formal de administración de los municipios autónomos. A cada Junta se le construyó una casa para poder funcionar. El gran encargo que se les dio fue el de <<mandar obedeciendo>>. Se les encomendó resolver los problemas de la comunidad y ser puentes entre las comunidades y el mundo. Se les dio el encargo de contrarrestar los desequilibrios en el desarrollo de los municipios autónomos y de las comunidades y de mediar en los conflictos que se presentaran tanto entre los municipios autónomos como entre éstos y los municipios oficiales. Otra de sus funciones era la cuidadosa atención de las denuncias contra los consejos autónomos por violaciones a los derechos humanos, atendiendo, investigando y encontrando la manera de que se corrigieran las protestas y las inconformidades. Las Juntas de Buen Gobierno debían vigilar la realización de proyectos y tareas comunitarias en los municipios autónomos; promover el apoyo a proyectos comunitarios; estar atentas al cumplimiento de las leyes zapatistas; atender y guiar a la sociedad civil en sus visitas a las zonas rebeldes; promover proyectos productivos; instalar campamentos de paz; realizar investigaciones para beneficio de las comunidades. Otra función es promover y aprobar – de común acuerdo con el Comité Clandestino Revolucionario Indígena – Comandancia General del EZLN (CCRI-CG) – la participación de miembros de los municipios autónomos en actividades fuera de las comunidades rebeldes (CHRISTLIEB, 2014, p.181).

17 Entre julho e agosto deste mesmo ano, o subcomandante Marcos, como porta-voz do movimento, emite dez comunicados, uma esclarecimento e uma mensagem gravada para explicar tanto a organização que se daria a estes municípios como a relação que teriam com a sociedade civil nacional e internacional (CHRISTLIEB, 2014, pp. 176-177).

Com isso, tem-se que o governo autônomo que vem construindo os zapatistas possuem 3 níveis: as comunidades, os municípios autônomos e as *Juntas de Buen Gobierno*. Estas instâncias dialogam entre si e baseiam-se nos mesmos princípios para orientar suas atividades¹⁸ (CHRISTLIEB, 2014, p. 344). Ao que nos interessa mais diretamente aqui, as características que mais se destacam sobre as formas de administrar a justiça nos territórios autônomos são: a) o caráter horizontal-vertical da figura da autoridade como consequência do princípio de “mandar obedecendo”; b) o componente democrático que corresponde ao fato da justiça – e outros serviços também – serem prestados de maneira gratuita aos povos das zonas autônoma e também para os não zapatistas; e c) o ponto das penas buscarem pela conciliação (acordos) e serem pagas com trabalho em contraponto à punição simples e esvaziada do cárcere. Para a administração da justiça as autoridades autônomas estão organizadas em três instâncias, que correspondem aos 3 níveis de governo, e estas instâncias intervêm sucessivamente na medida que não há um bom acordo.

“Recorrer” ou “apelar”, para os zapatistas, é uma decisão que não cabe às partes, senão às autoridades que julgarão ser suficiente ou não, justo ou não, o acordo pleiteado. Em outras palavras:

Es decir, el paso de una primera a una segunda o tercera instancia, no se da por decisión del inculpado que quisiera apelar de una sentencia dictada, sino porque así lo deciden las autoridades cuando no han podido llegar a un acuerdo satisfactorio para todos, o cuando la gravedad del delito o la complejidad del caso lo amerita (REYNOSO, et. al. 2014, p. 218).

Por fim, sobre a progressão de instâncias, nos auxilia ainda Reynoso quando cita a descrição que as autoridades do Município Autônomo San Manuel fazem do sistema das instâncias autônomas:

La primera instancia es la comunidad porque tiene autoridades como Agentes y Suplente y Comisariado, ahí se puede resolver el problema. Cuando un problema no se puede resolver en la autoridad de la comunidad, pasará como segunda instancia a la autoridad del municipio autónomo. Si no se puede, la tercera instancia será la Junta de Buen Gobierno, y si no se ca a poder, se convoca a una reunión extraordinaria de

18 “En estos tres niveles opinan, discuten y deciden teniendo en cuenta sus siete principios: obedecer y no mandar (es tomada la opinión del pueblo); representar y no suplantar (el representante toma en cuenta lo que disse el pueblo); bajar y no subir (las autoridades lo hacen de manera sencilla pensando em los pueblos); servir y no servirse (las autoridades están sirviendo a su pueblo); convencer y no vencer (las autoridades tienen que analizar las propuestas que traen antes de entrar em contacto con el pueblo); construir y no destruir (cuidan su palabra); proponer y no imponer (estudian, analizan antes de proponer, y hacen asambleas para llegar a decisiones)” (CHRISTLIEB, 2014, p. 344).

las máximas autoridades de la Zona, que es la Asamblea Máxima, que la forman las autoridades de los cuatro municipios: Agente, Comisariados, Consejos, Comisiones de Honor y Justicia y Agraria, y la Junta. Ahí debe terminar porque están presentes todas las autoridades de la Zona” (REYNOSO, et. al., 2014, p. 218).

No que tange às penas e sua forma de aplicação, a justiça autônoma também de diferencia de forma antagônica daquela supostamente oferecida pelas instâncias oficiais do governo mexicano. De início, o primeiro apontamento a ser feito é com relação ao modo como a dosimetria de pena é feita, computava de acordo com o grau de culpabilidade do sujeito ativo – como na justiça oficial – divergindo, entretanto, na base sobre a qual será computado o tempo de pena, sendo completamente distinto, ainda, os tipos de pena aplicados ao indivíduo que comete um crime.

Outro ponto de relevante diferença é que a justiça, para além de ser gratuita e aberta também a não zapatistas, não trabalha nem estabelece penas que têm por substância questões pecuniárias. Não se utiliza nem aceita dinheiro seja lá para qual finalidade for. O dano é pago – a depender do grau – majoritariamente com campos de trabalho coletivo. Os problemas mais graves passam por um processo de tramitação diferente, cabendo as decisões mais difíceis normalmente às *Juntas de Buen Gobierno* e excepcionalmente à *Asamblea Máxima*. Como já anunciado, a justiça autônoma busca em primeiro lugar restituir o dano sofrido ao invés de apenas punir o indivíduo para fazê-lo sofrer e com isso “pagar” por aqui que fez.

Ainda neste caminho, é necessário apontar para o fato de que, no que tange ao regime de aplicabilidade da pena, esta igualmente se diferencia por ter contida em sua prática os aspectos de humanidade intrínsecos ao modo de pensar zapatista. A distinção entre as justiça oficial e autônoma nesse sentido se dá então através da maneira como esta pena é aplicada e sobre quais condições se encontra o condenado no momento de sua execução, sendo possível ao condenado, além de receber visitas com maior frequência, ser alimentado e ser apoiado por seus familiares no decorrer do cumprimento da pena.

3. Confederalismo democrático: a refundação do movimento de libertação nacional curdo e a revolução silenciosa em Rojava

3.1 Breve histórico das lutas do povo curdo

Assim como no caso dos zapatistas, para uma compreensão mais precisa do que seria inovador na concepção de direito e justiça do povo curdo na Síria e na Turquia, torna-se necessária uma breve digressão histórica. Os curdos são “[...] o produto de milhares de anos de contínua evolução, assimilação de culturas e migrações introduzidas” na região que se entende hoje como Curdistão (PEIXINHO, 2010, p. 4). Considera-se que a primeira evidência da existência do povo curdo data de 6.000 a.C. (ÖCALAN, 2010, p. 11). Desde a conquista do fundador do império persa, “Ciro, o Grande”, a região do Curdistão permaneceu quase que ininterruptamente sob o jugo da dominação estrangeira: persas, gregos, romanos, bizantinos, árabes, turcos, mongóis, otomanos, britânicos e, após a retirada das potências imperialistas com a eclosão da Segunda Guerra Mundial, encontram-se atualmente o jugo dos Estados-Nação que recortam o território curdo, estão hoje sob a sujeição dos turcos, árabes e persas, em seus respectivos Estados: *“tanto a repartição do Curdistão quanto a essência dos regimes árabe, persa e turco constituíram obstáculos ao desenvolvimento social dos curdos destas regiões”* (ÖCALAN, 2010, pp. 7, 17).

Atualmente, pode se considerar os curdos como o maior povo sem Estado do mundo, cerca de 30 milhões de habitantes espalhados pela região do Curdistão, território em torno de 450 mil km²¹⁹ que compreende, sobretudo, a cordilheira de Zagros, estendendo-se por diversos países do Oriente Médio: Turquia, Síria, Irã, Iraque, Armênia e Azerbaijão; contudo, classifica-se como Curdistão todo território no qual foi e ainda é habitado pelo povo curdo²⁰ (PEIXINHO, 2010, pp. 4-5, 7). Os curdos são muitas vezes designados como “árabes do lêmén” pelos árabes, “turcos das montanhas” pelos turcos e considerados pelos persas como seu “alter ego étnico” (ÖCALAN, 2010, p. 8). Tais atitudes são sintomáticas, demonstrando as constantes tentativas de assimilação da qual são alvos (MOREL, 2016, p. 9):

O Curdistão tem sido sistematicamente palco para tentativas de assimilação cultural por parte de potências hegemônicas estrangeiras. Os últimos cem anos de sua história, porém, tem sido os mais destrutivos. A implantação de estruturas de nação-estado modernas nos países hegemônicos e a criação de um sistema de domínio colonial do Curdistão agravaram ainda mais as tentativas de assimilação dirigidas à língua e à cultura curdas (ÖCALAN, 2010, p. 20).

Na Turquia, um dos lócus do movimento curdo que abordaremos, os curdos são cada vez mais objeto dessa tentativa de incorporação pela cultura hegemônica, por exemplo, com

19 Aproximadamente o tamanho dos estados de São Paulo e Paraná somados.

20 Apesar de constituírem maioria, os curdos não são os únicos povos que habitam o Curdistão, a região é um mosaico composto por armênios, assírios, árabes, curdos, turcos, checos, yazidis e alevitas, assim como possui seguidores das religiões muçulmana (sunitas), judaica e cristã (TATORT, 2013, p. 21).

a proibição de manifestações culturais tradicionais e do idioma curdo, considerados como atos subversivos, assim como o conseqüente banimento da possibilidade das instituições educacionais utilizarem ou ensinarem o idioma tradicional curdo, fatores que exercem o efeito de paulatino desmantelamento da cultura curda (ÖCALAN, 2010, pp. 20-21). Além da questão das tentativas de assimilação cultural, por conta de sua localização estratégica no Oriente Médio e por ser uma região rica em recursos naturais, os curdos também são alvos das ambições das potências capitalistas (ÖCALAN, 2010, p. 16).

No início do século XX, com a assinatura do Tratado de Sèvres, decorrente da derrota otomana e o fim da Primeira Guerra Mundial, tomou força um movimento que reivindicava a formação de um Estado curdo, constando essa demanda em um dispositivo no referido tratado²¹ (PEIXINHO, 2010, p. 51). Como é de se imaginar, tal dispositivo não foi cumprido pelas potências encarregadas de efetivarem tal missão, mormente negligenciada após a criação do Estado turco em 1923 (SOARES et al. 2017, p. 1). Surgiu, então, na Turquia (Curdistão turco), no ano de 1978, o PKK (Partido dos Trabalhadores do Curdistão), seguindo princípios de cunho marxistas-leninistas, reascendendo com maior viço as reivindicações de libertação curda do domínio estrangeiro e criação de um Estado propriamente curdo, sendo tais lutas intensificadas com uma guerrilha de libertação nacional que se desencadeou no ano de 1984 (MOREL, 2016, p. 9).

Todavia, no final da década de 1990, após a queda do sistema socialista-soviético, há um rompimento desse movimento de libertação com o ideal reivindicatório de criação de um Estado-Nação próprio, despontando, em seu lugar, a proposta do Confederalismo Democrático, uma teoria de autonomia democrática baseada na ecologia, libertação de gênero e no anticapitalismo (TATORT, 2013, p. 19-20). O abandono da reivindicação de criação de um Estado curdo por esse movimento²² diz respeito ao entendimento de que o

21 Artigo 62 do Tratado de Sèvres: *“A Commission sitting at Constantinople and composed of three members appointed by the British, French and Italian Governments respectively shall draft within six months from the coming into force of the present Treaty a scheme of local autonomy for the predominantly Kurdish areas lying east of the Euphrates, south of the southern boundary of Armenia as it may be hereafter determined, and north of the frontier of Turkey with Syria and Mesopotamia, as defined in Article 27, II (2) and (3). If unanimity cannot be secured on any question, it will be referred by the members of the Commission to their respective Governments. The scheme shall contain full safeguards for the protection of the Assyro-Chaldeans and other racial or religious minorities within these areas, and with this object a Commission composed of British, French, Italian, Persian and Kurdish representatives shall visit the spot to examine and decide what rectifications, if any, should be made in the Turkish frontier where, under the provisions of the present Treaty, that frontier coincides with that of Persia”* (1920).

22 É importante ressaltar que o abandono pela reivindicação da criação de um Estado curdo é particular desse segmento político de Confederalismo Democrático da análise em voga dos curdos de Rojava e do Curdistão do Norte. Outras parcelas da população curda possuem reivindicações distintas, evidenciando-se, por exemplo, pela existência de diversos partidos no território curdo: PKK (*Partî Karkeranî Kurdistan*), KDP (*Kurdistan Democratic Party*), PUK (*Patriotic Union of Kurdistan*), PDKI (*Partî Dêmkirati Kurdistanî Êran*) e PJAK (*Partiya Jiyana Azad a Kurdistanê*) (SOARES et al. 2017, p. 2-5).

Estado-Nação é um dos elementos fundamentais de perpetuação das opressões, tanto ideológica quanto política e econômica (MOREL, 2016, p. 9), não sendo, por essas razões, o caminho mais prudente para a construção de uma sociedade livre²³.

O Confederalismo Democrático pode ser caracterizado como sendo uma forma de “[...] *administração política*²⁴ *não-estatal* [...] *flexível, multicultural, antimonopolista e orientado para o consenso. A ecologia e o feminismo são pilares centrais*²⁵” (ÖCALAN, 2016, p. 27). Não se pode pensar tal forma de gestão autônoma como um monólito imutável, mas como uma prática que “[...] *se estabelece por um amplo projeto visando a soberania econômica, social e política, visando a criação de formas organizativas necessárias para possibilitar à sociedade um autogoverno*” (MOREL, 2016, p. 10).

Cabe ressaltar que, apesar de coincidirem com a adoção das ideias do Confederalismo Democrático, a dinâmica do Confederalismo Democrático no Curdistão do Norte (sudeste da Turquia) é diferente da dinâmica desse sistema no Curdistão do Sul (região de Rojava no norte da Síria, composta pelos cantões de Cirize, Afrin e Kobani). No caso do Curdistão do Norte, o Confederalismo Democrático é posto em prática no interior do Estado turco, existindo um paralelismo entre este Estado o modelo autogestionário curdo. Já na situação do Curdistão Sírio, a conjuntura política é distinta, pois, devido à guerra civil na Síria, o Estado literalmente se decompôs da região onde os curdos adotaram o Confederalismo Democrático, e a autogestão curda tornou-se a única referência de governo para as populações ali residentes, justamente pelo desaparecimento do poder do Estado naquela região.

A forma organizacional do Confederalismo democrático é de autoadministração política, nele todos podem se expressar nas reuniões locais, convenções gerais e conselhos (todas formas de assembleia popular): *“esse entendimento de democracia abre espaço político a todos os estratos da sociedade e permite a formação de grupos políticos diferentes e diversos*

23 *“Capitalist modernity has three basic elements: capitalism, the nation-state, and industrialism. According to the Kurdish freedom movement, the elements of democratic modernity are also threefold: democratic nation, communal economy, and ecological industry”* (TATORT, 2013, p. 20). Para os seguidores do Confederalismo Democrático a democracia só pode florescer apenas onde o Estado não exerce sua influência.

24 Não se pode confundir, no entanto, o conceito de administração política do Confederalismo Democrático com a ideia de Administração Pública do Direito estatal contemporâneo: *“Os Estados só administram, enquanto democracias governam. Os Estados são fundados no poder; as democracias são baseadas no consenso coletivo. Os cargos no Estado são determinados por decreto, ainda que possam, em parte, ser legitimados através de eleições. As democracias usam eleições diretas. O Estado usa a coerção como meio legítimo. As democracias se baseiam na participação voluntária”* (ÖCALAN, 2016, p. 27). Ou seja, essa “administração política não-estatal” é um mecanismo com uma dinâmica funcional desatrelada dos paradigmas jurídicos estatais da modernidade, voltada para resolver/satisfazer as necessidades do povo pelo povo, não apenas em um sentido retórico demagógico, mas sim prático e efetivo sob um arranjo materialmente democraticamente.

25 *“It’s a matter of the people organizing themselves outside state institutions, and the search for alternatives for communal self-management”* (TATORT, 2013, p. 27).

[...] *A política se torna parte da vida cotidiana*” (ÖCALAN, 2016, p. 30). Em 2011, em uma assembleia que reuniu mais de 800 participantes dos mais diversos segmentos da sociedade curda, foi elaborado um documento com 8 dimensões da autonomia democrática, são elas: política, justiça, autodefesa, cultura, sociedade, economia, ecologia e diplomacia (TATORT, 2013, p. 27). Esse é um exemplo do que se intenta pôr em prática com o Confederalismo Democrático: um modelo de autogestão comunitária organizada *“em conselhos abertos, conselhos de município, parlamentos locais e congressos gerais. Os próprios cidadãos são os atores de um auto-governo deste gênero”* (ÖCALAN, 2010, p. 32).

O sistema de direito colocado em prática nos territórios curdos pretende incorporar os princípios pluralistas, feministas, anticapitalistas e ecológicos da “nação democrática”, conceito que se refere ao aspecto ético-político do confederalismo democrático. Diante disso, é, sobretudo, um sistema que recusa a separação entre a ética e a política que afasta o direito estatal da vida concreta das comunidades. Nas palavras de Öcalan:

O direito democrático é baseado na diversidade. Mais importante ainda é o fato de que ele faz pouca referência à regulação legislativa e é um constructo simples. Através da história, o Estado-nação soberano é a forma de estado que desenvolveu a regulação legislativa ao maior grau, de maneira a eliminar a sociedade moral e política [...] Rejeitando a moral e a política, a burguesia recorre ao instrumento do direito, que dá enorme poder. Nas mãos da burguesia, o direito é uma arma poderosa. [...] As leis são, em certo sentido, os versos do deus-estado-nação. Ele prefere governar a sua sociedade por estes versos. É por esta razão que a nação democrática é sensível em relação ao direito, em especial o direito constitucional. A nação democrática é uma nação moral e política mais do que jurídica (2016, p. 49).

3.2 O novo sistema de justiça em Rojava

O sistema de justiça em Rojava tem seu embrião nos comitês de paz e consenso instituídos para autodefesa e resolução de conflitos dos bairros e comunidades curdas²⁶ sob a ditadura do Baath. Com a derrocada da influência do Estado Sírio (2011), e a posterior expulsão do Estado Islâmico da região (2012), tornou-se possível colocar em prática a proposta do Confederalismo Democrático sem a convivência com o Estado-nação, com a fundação de uma estrutura de Conselhos Populares que passaria a governar os cantões de Cirize, Afrin e Kobani. Logo após a liberação, foram instituídas comissões de justiça (ou conselhos de justiça, dependendo da tradução de *dîwana adalet*) inicialmente compostas por advogados e lideranças comunitárias, que se encarregaram de libertar presos políticos e

26 Sob o regime do Baath, esses comitês funcionavam de modo clandestino em paralelo ao sistema de justiça Sírio (AYBOGA, 2016, p. 145).

recrutar juristas que romperam com o sistema de justiça Sírio para os comitês de paz e tribunais populares (AYBOGA, FLACH & KNAPP, 2016, p. 165).

Quanto à estrutura, o sistema de justiça se articula pelos níveis territoriais e por matéria, sendo a comissão de justiça a instância vinculada diretamente aos Conselhos Populares e responsável pela organização dos diferentes componentes do sistema. No nível da comuna, do bairro ou às vezes das ruas, atuam os comitês de paz e consenso, que têm a tarefa de resolução de conflitos por mediação e dividem-se em comissões gerais e comissões de mulheres²⁷. No nível das cidades, funcionam os tribunais populares (*dadgeha hielo*), compostos por juristas e não-juristas, cujos nomes são propostos em geral (não necessariamente) pela comissão de justiça e debatidos nos Conselhos Populares. Como instâncias recursais, o sistema conta com os tribunais de apelação – dois em Cirize e um em Afrin e Kobani – e com um tribunal regional para os três Cantões. Os casos criminais mais graves são discutidos diretamente nos tribunais populares, mas não há impeditivos formais para a discussão e rediscussão de um caso por todos os níveis.

Finalmente, o sistema se completa com a jurisdição constitucional exercida pelo tribunal constitucional (*dadgeha hevpeyman*), responsável por garantir a aplicabilidade da constituição de Rojava, e com o parlamento judicial, instituição que visa realizar o controle do sistema como um todo para que “o sistema legal acomode às necessidades dessa sociedade em processo de democratização e altamente mutável” (AYBOGA, 2016, p. 148). Como os curdos não tinham um sistema legal e na verdade tinham sua existência social negada pelos Estados-nação (ÖCALAN, 2016, p. 50), cabe aos parlamentos judiciais promover a análise crítica do novo sistema judicial em face dos princípios constitucionais que se fundam na ideia de “nação democrática” desenvolvida por Öcalan.

Do ponto de vista substantivo, o sistema realizou avanços notáveis, sobretudo no campo do direito penal, tendo abolido a pena de morte (AYBOGA, FLACH & KNAPP, 2016, p. 169) e mudado a lógica do sistema penal do punitivismo para a justiça restaurativa (AYBOGA, 2016. 153). Isto se verifica na prática com a busca do consenso mesmo em conflitos que envolvam violência, sendo a prisão efetivamente o último recurso: as prisões se tornaram em grande medida centros de reabilitação, inclusive para os prisioneiros de guerra do Estado Islâmico, sendo abertas para a visitação de organismos internacionais de direitos

27 Na revolução de rojava, a luta contra o patriarcado leva a dois processos concomitantes: de um lado, a proliferação de organizações autônomas de mulheres, com destaque para as academias que desenvolvem a Jineologia (ciência das mulheres) e as milícias femininas do YPJ, que não se subordinam a uma organização superior qualquer, mas se integram ao movimento para uma sociedade democrática (TEV-DEM) dirigido pelo PKK. De outro, a criação de cotas de gênero em todas as instituições sociais e também nos tribunais. Nos comitês de paz e consenso, segundo Ayboga, Flach e Knapp, há uma cota de gênero de no mínimo 40% de mulheres.

humanos (AYBOGA, FLACH & KNAPP). Como resultado da maior organização da sociedade, Ayboga (Idem, p. 150) relata que o número de crimes baixou e, sobretudo, os chamados “crimes de honra” - nome patriarcal para a violência de gênero - com o trabalho do movimento de mulheres.

O fato de que a sociedade em Rojava tenha conseguido um alto grau de organização “desde baixo”, levou em 2015 à realização de um experimento intitulado “plataformas de justiça”, como resultado de uma crítica às tendências centralizadoras que permanecem no sistema de justiça. Segundo Ayboga, Flach e Knapp (p. 170):

No outono de 2014 alguns dos tribunais populares passam a sofrer intenso criticismo. De acordo com os críticos, estavam começando a se assemelhar às cortes do sistema hierárquico de justiça. Ao invés de ampla participação social, um número pequeno de pessoas estava tomando as decisões como se tivessem algum poder especial [...]. Uma longa discussão no verão de 2015 chegou à conclusão de que era necessário uma maior participação pública para resolução de conflitos comunitários. Para este fim, tomou-se a decisão de estabelecer ‘plataformas de justiça’. Agora, se o comitê de paz e consenso no nível da comunidade não conseguir resolver um conflito pode pedir à comissão de justiça que reúna uma plataforma de justiça. Para uma plataforma de justiça, até 300 pessoas, das comunas envolvidas, organizações da sociedade civil e movimentos sociais são reunidas para ouvir a apresentação e discutir um caso

As plataformas de justiça não pretendem substituir os tribunais, mas são exemplos experimentação no campo da democratização do sistema de justiça.

3.3 Conselhos e justiça no Curdistão do Norte

Na Turquia, a situação do confederalismo democrático é bem diversa. Sofrendo intensa repressão do Estado turco, as organizações populares curdas têm que lidar com perseguições, prisões de lideranças e a criminalização dos conselhos populares em geral, além de dificuldades materiais de toda espécie (TATORT, 2013, p. 49). Nas localidades de maioria curda, os governos municipais tentam institucionalizar os conselhos e construir cidades democráticas, com igualdade de gênero e ecológicas (Idem, p. 50), mas os limites da institucionalidade altamente centralizada do Estado turco impõem obstáculos ao desenvolvimento de um projeto de autonomia.

Em que pesem as dificuldades, o caráter excludente e discriminatório do sistema de justiça turco levou os conselhos a atuar pela resolução dos conflitos em suas comunidades seguindo um conjunto próprio de princípios e regras, dentre as quais é possível destacar: o anticapitalismo, a não subserviência ao mercado, a proteção ao meio ambiente, o feminismo radical e sua lógica liberdade e antecipação de gênero ou a autogestão por meio da economia comum. Um exemplo desse modelo de resolução de conflitos a partir dos conselhos é a situação de violência doméstica. Através da figura do Comitê de Mulheres, quando há uma denúncia de violência, propõe-se, sem a interferência do Estado e do aparato jurídico formal, uma reunião com agressor, vítima e suas famílias para discutir o episódio. Neste caso, observamos um reflexo da administração da justiça no Curdistão que opera resolvendo as questões internamente no sentido de uma justiça restaurativa: *“nosso jeito de administrar a justiça não é retrogrado como o estatal. Nós não prendemos as pessoas e depois as soltamos quinze anos depois. Ao invés disso, tentamos operar uma transformação fundamental na pessoa e depois reintegrá-la.”* Transcrevemos abaixo um trecho do texto no qual se aprofunda a concepção de direito aqui presente:

A Autonomia Democrática considera que um sistema legal perfeito é impossível. Ao invés de tentar escolher entre a ética e a lei, ela tenta harmonizar ambos conceitos. Uma sociedade sem consciência é uma sociedade perdida; a ética é a consciência e o coração de uma sociedade autogovernamental. Procuramos construir um sistema de justiça social usando os paradigmas de libertação de gênero, democracia e ecologia (TATORT, 2013, p. 59).

Vale destacar que, assim como em Rojava, os comitês de justiça não são compostos apenas por juristas e têm por principal meta alcançar o consenso na resolução de conflitos, mesmo no caso de crimes violentos (Idem, pp. 59-60). A maneira alternativa de resolver os conflitos torna os comitês referências não apenas para a comunidade curda, mas também para os outros povos que vivem na região e até por autoridades estatais.

4. Pontos para discussão

A comparabilidade das experiências zapatista e curda de democracia radical aqui descritas pode ser colocada em questão e mereceria ser abordada em um estudo próprio. Contudo, as analogias que surgem da simples observação dos experimentos de refundação do sistema de justiça são impressionantes, ao passo que sua verificação exitosa em contextos muito diversos – pequenas comunidades indígenas campesinas, no caso dos zapatistas, e um território muito mais amplo, composto por comunidades pluriétnicas distribuídas entre o

urbano e o rural, no caso dos curdos – refuta de saída a velha ideia de que a democracia direta é impraticável em sociedades complexas.

Os êxitos, por certo, não implicam ausência de contradições. A principal delas é que, em ambos os casos, a existência dos Estados-nação e a (re)pressão militar, política, econômica e ideológica continua a exercer influência direta sobre a vida das comunidades. Por esta razão, as permanências ideológicas e culturais no que concerne ao direito e à justiça afastam qualquer ilusão de ruptura absoluta com o modelo anterior. Todavia, ao contrário de muitos movimentos sociais passados e presentes, os zapatistas e os curdos assumem tais contradições abertamente e se propõem a trabalhar para superá-las, ao invés de dissimulá-las sob um ufanismo teórico e prático qualquer, ou mesmo de empurrar a contradição para o exterior, no caso, atribuindo todos os problemas à permanência das estruturas estatais. As sucessivas reformulações da ideia de autonomia no zapatismo, exemplificadas pela formação das *Juntas de Buen Gobierno* e dos *Caracoles*, e a autocrítica permanente do movimento social curdo, levando, por exemplo, à formação das plataformas de justiça, mostram que este é o caso.

Feitas estas observações gerais, alguns pontos comuns entre as duas experiências merecem destaque para discussão:

1. *A dupla “não-separação”*. O direito para os zapatistas e para os curdos é uma prática social inseparável da democracia direta de base comunitária e dos valores ético-políticos das comunidades e sua expressão organizada nos movimentos sociais - princípios do mandar obedecendo, no caso dos zapatistas, e da nação democrática, no caso dos curdos. Neste sentido, um sistema de justiça profundamente enraizado no cotidiano dos povos torna não problemáticos os elementos formais da “separação de poderes” e substantivos da separação entre direito e moral, verificados, ao menos teoricamente, no direito estatal. O fato de que o indivíduo-sujeito de direito não seja a estrutura nuclear do sistema de justiça pode ser a razão desta “não-problematização” e, ao mesmo tempo, é um desafio em sociedades em que o nível de organização popular não garante um vínculo ético e político tão forte entre as comunidades.

2. *O caráter não profissional da atividade jurídica*. Como consequência imediata da não separação formal, os postos e atividades jurídicas não são vistos em ambos os casos como tarefas de especialistas, ainda que, no caso de Rojava, os advogados e participantes do sistema de justiça anterior à revolução estejam diretamente envolvidos na reconstrução. Esta possibilidade da participação de pessoas do povo sem formação jurídica dota o sistema uma maior efetividade, uma vez que coloca em primeiro plano a necessidade de que haja

compreensão por todos os envolvidos das regras, procedimentos e soluções adotadas em cada caso, além de permitir o amplo debate público sobre todos estes aspectos.

3. *A prioridade das soluções consensuais e da justiça restaurativa.* Embora as condutas consideradas como crimes não sejam o único tipo de casos discutidos nos sistemas de justiça autônomos descritos, em ambos destaca-se o esforço para se afastar do punitivismo mesmo quando há violência e até em casos de homicídio. Parte-se da convicção de que o direito penal dos Estados é o aspecto mais opressor de seu direito e, por esta razão, o ponto onde justamente é preciso distanciar-se mais radicalmente da justiça estatal. Também é notável como as ideias de reabilitação e reintegração, que não são estranhas ao direito penal estatal, atuando como justificadoras da existência das prisões, adquire nestes contextos uma materialidade significativa para impactar na redução da própria prática de condutas descritas como crimes.

Vale destacar, como último ponto de reflexão especificamente sobre os curdos, os possíveis impactos das duas cartas de teor constitucional da região de Rojava sobre a construção do sistema de justiça: a primeira de 2014, uma Constituição provisória que declarava os três cantões de Rojava (Afrin, Kobane e Cizire) autônomos do governo sírio²⁸, e a segunda de 2016, a definitiva. Apesar de a carta de 2014 ser a provisória, é nela que são dispostos vários princípios e “normas gerais” (por assim dizer) de organização da sociedade curda de Rojava, como: i) organização do Estado²⁹, ii) direitos e garantias individuais³⁰, iii) direitos sociais³¹ (YPG, 2016a). Sabe-se que o objetivo da aprovação dos textos tem mais a ver com as circunstâncias da guerra na Síria e a necessidade de reconhecimento internacional de Rojava (ÖCALAN, 2016, p. 50) diante da possibilidade de retomada do controle territorial pelo Estado Sírio, ou mesmo da possibilidade de ofensiva pelo Estado Turco, como se viu pelo recente massacre em Afrin. Contudo, a formalização dos princípios do sistema de justiça

28 Preâmbulo da carta provisória: *“We the peoples of the areas of self-administration of Democratic Kurds, Arabs and Assyrians (Assyrian Chaldeans, Arameans), Turkmen, Armenians, and Chechens, by our free will have announced this to materialize justice, freedom and democracy in accordance with the principle of ecological balance and equality without discrimination on the basis of race, religion, creed, doctrine or gender, to achieve the political and moral fabric of a democratic society in order to function with mutual understanding and coexistence within diversity and respect for the principle of self-determination of peoples, and to ensure the rights of women and children, the protection defense and the respect of the freedom of religion and belief”* (YPG, 2016a).

29 V.g.: *“The Structure of The Democratic Self –Management in the province. Article 4: 1–The Legislative Council 2- The executive council 3- The judicial council 4- The higher Commission of elections 2. the Supreme Constitutional Court. 5. The local councils [...]Article 13: This contract ensures the principle of the separation of legislative, judicial and executive authorities”* (YPG, 2016a).

30 V.g.: *“Article 25: A. The personal liberty is inviolable and no one may be arrested. B-Human dignity shall not be tortured mentally or physically and that who does that will be punished himself. Providing a decent life for the prisoners to make prison a place for rehabilitation and reform not a place for punishment”* (YPG, 2016a).

31 V.g.: *“Article 30: This contract guarantees every citizen: [...] 5- Ensuring the health and social care for disabled people, the elderly and people with special needs”* (YPG, 2016a).

pode, sem dúvida, representar um passo na direção da cristalização determinadas definições e instituições, esvaziando a sua normatividade própria à medida que afasta o direito da vida cotidiana das comunidades.

5. Conclusão

As experiências de autonomia aqui brevemente discutidas são fundamentais para a compreensão da perspectiva de refundação do direito fora dos marcos do Estado-nação moderno. Elas não só colocam em prática um novo tipo de institucionalidade no campo político e econômico, como permitem rediscutir a própria administração da justiça, assunto que nas experiências revolucionárias do século XX esteve confinado às analogias com o direito pré-existente ou com a ideia de um “direito de transição” que não rompia, em suas práticas efetivas, com o direito capitalista.

O objetivo principal do trabalho foi o de contribuir com o debate de tais experiências emancipatórias no campo do direito que assumem um novo destaque em função do chamado fim do ciclo progressista na América do Sul (ZIBECHI & MACHADO, 2017), no qual se evidencia a recolocação de problemas análogos às experiências do século XX em termos de limitação da transformação da sociedade “por cima”. De toda forma, por fim, será através deste estudo das vias teórica e prática do sistema de justiça zapatista que buscaremos contribuir com a produção jurídica da sociedade dita “formal”, estruturada sob o paradigma monista do direito.

A pluralidade das formas de se buscar pela justiça é o que nos interessa em grande medida por ser aquilo que de fato possibilita uma análise para além do “mais do mesmo”, buscado assim e de outras formas, colaborar para a refundação do Direito como um todo, rompendo com a lógica de que o Direito apenas existe com a existência do Estado e tornando claro que o exercício da autonomia – em paralelo com a construção dos povos no sentido de sua pluralidade jurídica – é também um exercício de liberdade e emancipação, digno de respeito e admiração, fonte de inspiração e, finalmente, um direito humano garantido aos povos.

Referências

CHRISTLIEB, Paulina Fernández. *Justicia autónoma zapatista – Zona selva tzetal*. México: Estampa, 2014.

EZLN – Comunicado del Comité Clandestino Revolucionario Indígena – Comandancia General. Municipios Autónomos de Chiapas, 1998. Disponível em <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/1998/01/05/despues-de-haber-ordenado-el-asesinato-masivo-de-45-indigenas-en-la-comunidad-tzotzil-de-acteal-el-gobierno-mexicano-ha-decenido-romper-el-dialogo-con-el-ezln/>

_____. – Comunicado del Comité Clandestino Revolucionario Indígena – Comandancia General. Municipios Autónomos de Chiapas, 2003. Disponível em <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2003/07/19/el-ezln-decidio-suspender-totalmente-cualquier-contacto-con-el-gobierno-federal-mexicano-y-los-partidos-politicos/>

_____. – Sexta Declaração da Selva Lacandona, 2005. Disponível em: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/sdsl-es/> Acesso em 10 de abril de 2018.

HOLLOWAY, John. *Cambiar el mundo sin tomar el poder – el significado de la revolución hoy*. Espanha: El viejo Topo, 2002.

MOREL, Ana Paula Massadar. *O Povo Curdo e a Autonomia*. In: ÖCALAN, Abdullah. “Confederalismo Democrático”. Rio de Janeiro: Rizoma, 2016.

ÖCALAN, Abdullah. *Confederalismo Democrático*. Rio de Janeiro: Rizoma, 2016.

_____. *Democratic Nation*. Köln: International Initiative, 2016.

_____. *Guerra e Paz no Curdistão*. 2ª ed. Köln: International Initiative, 2013.

PEIXINHO, Maria de Fátima Amaral Simões. *O Curdistão no Iraque, ensaio de uma Nação. Contexto e Desafios*. 2010, 153 f. Dissertação (mestrado em Relações Internacionais) – Universidade Fernando Pessoa, Porto.

REYNOSO, Carlos Alonso; SÁCHEZ, Jorge Alonso. *En busca de la libertad de los de abajo; la demoeleuthería*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara, 2015.

SILVEIRA, Renata Ferreira da. *Apontamento sobre as territorialidades zapatistas*. Anais do II Simpósio Internacional Pensar e Repensar a América Latina ISBN: 978-85-7205-159-0, 2016.

SOARES, João Victor Scomparim; RIBEIRO, Poliana Garcia; SOPRANI, Carolina; JOMAA, Hajar Jihad; SALCEDO, Isabela Maria Madureira; BERNARDES, Daniel Zem. *A Questão Curda. Série Conflitos Internacionais*, v. 4, n. 1, pp. 1-7, Fevereiro de 2017. ISSN 2359-5809.

TATORT Kurdistan. *Democratic Autonomy in North Kurdistan*. Porsgrunn: New Compass Press, 2013.

THE TREATY of Sevres. “Treaty of Peace Between The Allied & Associated Powers and Turkey Signed at Sevres”. 10 de agosto de 1920. Disponível em: http://sam.baskent.edu.tr/belge/Sevres_ENG.pdf Acesso em 17 de abril de 2018.

YPG International. “Charter of the social contract in Rojava” 2016a. Disponível em: <https://ypginternational.blackblogs.org/2016/07/01/charter-of-the-social-contract-in-rojava/> Acesso em 17 de abril de 2018.

_____. “Final Declaration of the Rojava-Northern Syria Democratic Federal System Constituent Assembly” 2016b. Disponível em: <<https://ypginternational.blackblogs.org/2016/07/01/final-declaration-of-the-rojava-northern-syria-democratic-federal-system-constituent-assembly/>> Acesso em 17 de abril de 2018. ZANATTA, Loris. *Uma breve história da América Latina*. Tradução Euclides Luiz Calloni. São Paulo : Cultrix, 2017

ZIBECHI, Raul; MACHADO, Décio. *Os limites do progressismo: a impossibilidade de mudar o mundo de cima para baixo*. Rio de Janeiro: Consequência, 2017.

X Encontro ANDHEP

Direitos Humanos em Movimento: avanços e retrocessos nos 30 anos da Constituição Cidadã e 70 anos da Declaração Universal

23 a 25/05/2018, UESPI, Teresina-PI

Grupo de Trabalho: Direitos Humanos dos Povos e Comunidades Tradicionais

Populações tradicionais e a dinâmica das disputas pelo território amazônico: um estudo sobre Reservas Extrativistas do estado do Acre

Lillian Cristian da Costa Serra Maciel¹

João Maciel de Araújo²

¹ Graduada em Letras pela UFAC e Pós-graduanda em Literatura Infantil pela Universidade de Araraquara – UNIARA – Araraquara (SP).

² Sociólogo e Mestre em Desenvolvimento Regional pela UFAC e Doutorando em Ciências Sociais pela UNESP/Araraquara – Araraquara (SP).

Introdução

Apesar de banalizado e em muitos casos limitando-se a mero artifício retórico, o discurso do “desenvolvimento sustentável” tem operado modificações na relação entre atividade econômica e recursos naturais. As últimas três décadas demonstram que tais efeitos, entretanto, recaem de maneiras diferentes, sobre os diferentes agentes envolvidos na atividade econômica. Se por um lado, para o capitalista de uma grande indústria, que produz em larga escala, novas restrições legais ao uso de determinadas matérias-primas implica a redução do volume da produção, quase sempre serão adotadas medidas de demissão de trabalhadores e só nesta situação percebemos as assimetrias na distribuição dos efeitos a que aludimos acima. O capitalista poderá, ainda, deslocar sua planta industrial a uma região administrativa na qual a legislação seja mais perniciosa quanto a exploração de recursos naturais, deixando todos os trabalhadores da região de origem desempregados.

Passando a compor o repertório da esmagadora maioria dos agentes públicos, dirigentes dos governos situados na Amazônia brasileira, a ideologia do desenvolvimento sustentável insere-se na região ao mesmo tempo em que se instalam e proliferam os espaços supostamente viabilizadores da concertação e diálogo entre setores da sociedade civil e Estado. Assim, nos processos de formulações de políticas de incentivos ou legislação acerca do uso de recursos naturais, a noção de desenvolvimento sustentável esteve revestida de múltiplos significados, segundo os agentes imbricados em tais processos, desde tecnocratas e políticos “profissionais”, até camponeses, capitalistas e pesquisadores diversos. Para Pierre Bourdieu (2011) é no domínio da produção simbólica que se faz sentir a influência do Estado.

De maneira geral, as administrações públicas e o conjunto dos agentes nelas imbricados possuem a capacidade de criar “problemas sociais” que se desdobram em atos políticos que buscam ter efeitos no mundo social (BOURDIEU, 2014). Assim tem sido sob a perspectiva do desenvolvimento sustentável, que a despeito do adjetivo politicamente correto, submerge aos conflitos e disputas pelos bens naturais, que no caso Amazônico, a título analítico, está representado em três linhas de forças: a) para alguns representam manutenção da acumulação privada de capitais; b) para outros representam a reprodução de modos de vida; e c) para outros representam funções ecológicas fundamentais para o planeta e os seres humanos. Os agentes, cuja intensidade e capacidade de incidência sobre as decisões e cumprimento de decisões geradas durante o processo varia, estão espacialmente pulverizados, podendo ser um corretor de ativos de uma bolsa de valores dos centros financeiros mundiais, até um camponês, morador da margem de um rio de difícil acesso no interior da selva.

A partir destas ideias, o presente trabalho aborda a relação entre diferentes agentes do processo de introdução da exploração madeireira em Reservas Extrativistas – RESEXs estado do Acre, iniciada na segunda metade da década de 1990, a princípio em Projetos de Assentamento Agroextrativistas – PAEs, sob a denominação de Manejo Florestal Comunitário – MFC. Para Bourdieu (2010) por trás de cada lei, cada deliberação há um violento combate simbólico entre os agentes sociais. Neste sentido, cabe a nós buscar compreender como os seringueiros, moradores de RESEXs, enfrentam o lobby e participação das multinacionais, potências econômicas da economia florestal, o corporativismo histórico dos profissionais vinculados ao setor, dos governos e das próprias ONGs, que ao longo dos anos de criação do arcabouço normativo ora enfocado, receberam apoios financeiros diversos, como USAID e Departamento Florestal norte-americano.

Metodologia

Aqui empregamos o termo Manejo Florestal Comunitário – MFC referindo-nos aos processos de exploração de madeira, cuja titularidade formal, junto a órgãos de licenciamento ambiental, está registrada em nome de uma comunidade (na prática uma Associação legalmente constituída), ou seja, diferentemente da perspectiva de muitos moradores de Reservas Extrativistas, que concebem o manejo florestal como formas mais amplas e diversificadas do uso dos bens naturais não madeireiros, neste trabalho adotamos a redução operada pela própria legislação, que associa tal terminologia à retirada de árvores para comércio da madeira. Já o termo Reservas Extrativistas, na sigla RESEXs, com exceção dos locais onde fazemos a distinção, se referirá aos territórios oficialmente destinados ao uso de comunidades seringueiras, a saber: Reservas Extrativistas, do Sistema Nacional de Unidades de Conservação e Projetos de Assentamento Agroextrativistas - PAEs, vinculados à Política Nacional de Reforma Agrária. Esta opção está de acordo com a classificação dos seringueiros que habitam estes territórios, que comumente se referem a área, como “reserva”.

Embora tenhamos clareza de que o processo de regulamentação da introdução da exploração madeireira em RESEXs não se limita ao Estado do Acre, o recorte empírico da pesquisa, iniciada em 2005, são comunidades dos Projetos de Assentamento Agroextrativista Remanso, no município de Capixaba; Chico Mendes (Cachoeira), no município de Xapuri; e Santa Quitéria, no município de Brasiléia, todas situadas ao longo da BR-317, na região do Alto Acre. Entendemos que estas áreas possuem grande simbolismo, uma vez que, por um lado, foram o *locus* da resistência seringueira dos anos 1970 e 1980 na busca pela criação de RESEXs, e por outro lado,

foram o *locus* de experiências piloto para o MFC. Apesar do trabalho revelar peculiaridades do Estado do Acre, sobretudo do contexto político que favoreceu a introdução do MFC, sabemos da amplitude de repercussão da experiência.

Com base numa perspectiva relacional, este trabalho problematiza a ênfase dada a atividade madeireira, em detrimento do fomento governamental a ampliação da produção não-madeireira. Para tanto, foi realizada pesquisa documental, observação direta e entrevistas junto a gestores públicos, empresários, líderes comunitários e seringueiros. Os resultados e sua discussão se dão nas seções de 1 a 3, cuja síntese é apresentada na Conclusão.

1 Contexto social e político da introdução da exploração madeireira em RESEXs do Acre

Os seringueiros tornaram-se um dos grupos mais singulares e politicamente expressivos do campesinato amazônico, bem diferente do que sugeria um distante registro de Euclides da Cunha³. Suas principais influências culturais derivam de suas raízes sertanejas, como migrantes da região nordeste que se deslocaram para a Amazônia a partir da segunda metade do século XIX, dedicando-se exclusivamente à extração de látex e produção de borracha natural. Na base de um sistema econômico extremamente explorador, o “sistema de aviamento”, o seringueiro se viu relativamente livre no período entre as duas guerras mundiais, situação que segundo Almeida (2004) permitiu que este deixasse a condição de proletário, para transformar-se em camponês.

A sociedade camponesa não é primitiva, mas não é industrializada, ficou a meio caminho. Sua produção caracteriza-se pela apropriação do excedente nas mãos de uma classe que os governa, sejam políticos ou comerciantes. Do ponto de vista econômico, não há uma lógica de acumulação, mas sim, de reposição de diferentes fundos (mínimo calórico, de manutenção, cerimonial e de aluguel) que determinam o esforço a que estará disposto a se submeter um camponês e sua família. Aliás, um ponto central de distinção entre o funcionamento da economia sob os pressupostos da acumulação capitalista e da economia segundo a lógica camponesa é que esta última não administra uma empresa, como a primeira, e sim uma família (WOLF, 1970).

A construção coletiva do seringueiro, como grupo sociopolítico, apoiou-se no argumento de que possuiriam elementos culturais singulares em sua relação com a

³ CUNHA, Euclides. Um paraíso perdido: reunião de ensaios amazônicos. Seleção e Coordenação de Hildon Rocha. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2000.

natureza. Fundamentalmente, a utilização dos recursos naturais por este segmento, também influenciada pelo prolongado contato com populações nativas da região, assentar-se-ia em técnicas desenvolvidas sob a lógica da subsistência familiar e reprodução social, garantindo baixo impacto sobre a floresta. Tais argumentos serviram ao enfrentamento e crítica relacionados às medidas adotadas pelo governo brasileiro a partir da década de 1960, que iniciara um esforço para a ampliação da fronteira agropecuária através da substituição da floresta pela formação de pastagens para gado bovino. A resistência dos seringueiros a este processo, cuja liderança mais conhecida foi Chico Mendes, culminou com a criação de RESEXs, no início dos anos 1990 (PAULA, 1991).

Até a criação das primeiras RESEXs, as edificações necessárias à moradia e instalações exigidas nas atividades produtivas dos seringueiros, tais como paióis agrícolas e defumador de borracha eram erguidos utilizando: na estrutura, madeira não-nobre (segundo o mercado deste produto) de espécies de médio e pequeno porte, às vezes proveniente da regeneração (capoeira) de seus antigos roçados de cultivo agrícola; na cobertura, palhas de espécies de palmáceas; e no revestimento (assoalho e paredes), da madeira de uma palmácea chamada paxiúba. A madeira também era utilizada na confecção de pequenas embarcações para viagens à cidade e pescarias, ou para confecções de outros utensílios domésticos.

Antes da frente pioneira da fronteira agropecuária, raramente era abatida uma árvore de grande porte para uso do seringueiro, ou sua comercialização. Algumas árvores eram retiradas quando da abertura de áreas de roçados para o cultivo agrícola e geralmente, dadas a inexistência de ferramentas ou equipamentos apropriados ao beneficiamento e a dificuldade de transporte, acabavam sendo consumidas pelo fogo. Até a abertura da rodovia BR-317 e simultânea chegada de madeireiros e serrarias, o seringueiro do Vale do Acre se manteve indiferente ao valor econômico que possuía a madeira existente nas áreas de floresta de suas colocações.

Isto posto, não se deve associar o denominado MFC, atualmente em curso em algumas comunidades de PAEs e Reservas Extrativista, na região do Alto Acre, como decorrentes da original experiência seringueira, visto que as gerações das quais descendem estas comunidades, não utilizavam a madeira como mercadoria. O MFC consiste em práticas referenciadas pela lógica de acumulação capitalista, via mercados, e respaldado num arcabouço normativo criado pelos atores sociais historicamente envolvidos com o setor madeireiro e assegurado pelo Estado.

O envolvimento destas comunidades com a exploração madeireira deve-se a um intenso investimento realizado pelo governo do Estado do Acre (com a ajuda de algumas ONGs), para quem a exportação de madeira rende dividendos eleitorais, visto a projeção de uma imagem que lhe garante prestígio e financiamentos junto a agentes internacionais do discurso do desenvolvimento sustentável. O argumento central de incentivo (as vezes coerção) a exploração madeireira nestas áreas extrativistas é de que com esta atividade, os seringueiros poderiam obter uma renda sem ter que retirar a floresta para práticas agrícolas e sobretudo pecuária. Aliás, este argumento seduz muita gente que desconhece os incentivos fiscais que o governo concede ao avanço da pecuária bovina no Acre, contribuindo para que o estado tenha apresentado o impressionante crescimento do rebanho em cerca de 190%, no período de 2000 a 2016, segundo o IBGE.

O estado do Acre figura no cenário internacional e nacional como precursor no processo de regulamentação dos interesses do setor madeireiro. Abaixo, apresentamos um quadro resumido das principais normas estaduais editadas a partir de 1999 por ocasião do início do governo da Frente Popular, que declaradamente ajustaria a máquina governamental à uma política de fortalecimento da economia florestal.

Quadro 01. Resumo dos instrumentos estaduais de regulamentação da atividade madeireira no Acre a partir do governo da Frente Popular

Norma	Ano	Dispositivo
Lei 1.358	29 de dezembro de 2000	Institui o Programa de Incentivo Tributário para Empresas, Cooperativas e Associações de Produtores dos Setores Industrial, Agroindustrial, Florestal, Industrial Extrativo Vegetal e dá outras providências
Lei 1.359	29 de dezembro de 2000	Autoriza o poder público a dispor, através de sua administração direta e indireta, de bens móveis e imóveis de sua propriedade, de forma vinculada a aplicabilidade da política de incentivo as atividades industriais, visando o desenvolvimento sustentável do Estado do Acre. ⁴
Lei 1.361	29 de dezembro de 2000	Dispõe sobre a política de incentivos as atividades industriais do Estado do Acre e dá outras providências
Decreto 4.198	01 de outubro de 2001	Aprova o regulamento da Lei 1.361, que dispõe sobre a política de incentivos às atividades industriais do Estado do Acre
Lei 1.426	27 de dezembro de 2001	Cria o Sistema Estadual de Áreas Naturais Protegidas e cria o Conselho Florestal Estadual e dá outras providências.

⁴ A exemplo de outras leis constantes neste quadro, a Lei 1359 foi alterada reiteradas vezes no decorrer destes anos. A última alteração, através da lei 2576 de 13 de julho de 2012, permite que os bens doados, ou em regime de concessão, sejam hipotecados.

Decreto 8.452	14 de agosto de 2003	Estabelece a estrutura e composição do Conselho Florestal Estadual e regulamenta Fundo Florestal (a composição do CFE é alterada posteriormente)
Lei 1.460	3 de maio de 2002	Cria o Programa de Apoio as Populações Tradicionais e Pequenos Produtores – Pró-Florestania ⁵
Decreto 503	06 de abril de 1999	Institui o Zoneamento Ecológico Econômico do Estado do Acre
Decreto 4.966	18 de janeiro de 2010	Aprova o regimento do Conselho Florestal Estadual
Decreto 5.507	15 de julho de 2010	Dispõe sobre o Conselho Estadual de Desenvolvimento Rural e Florestal Sustentável

Fonte: ACRE – Aleac (<http://www.aleac.net/>) e ACRE– PGE, 2010. Organizado pelo autor.

A edição destes instrumentos permitiu a institucionalização da nova geração de incentivos à atividade madeireira no estado do Acre, articulando o licenciamento ambiental, o fomento produtivo e o incentivo fiscal. No tocante ao estabelecimento das diretrizes e normativas técnicas de operacionalização das etapas do manejo, a criação do Conselho Florestal Estadual – CFE, em sua estratégica e prática associação com o Conselho Estadual de Meio Ambiente Ciência e Tecnologia – CEMACT, constitui-se no fórum que permitiu aos maiores interessados na atividade, estipularem os limites e condicionantes para a exploração, transporte e outras tarefas, de maneira a adequar o arcabouço normativo às suas condições, através da expedição de resoluções e outros instrumentos precários de [des]controle estatal⁶. Um dos maiores exemplos desta safra de resoluções e Portarias é a Resolução Conjunta CEMACT/CFE 003, de 12 de agosto de 2008 que disciplina o licenciamento, monitoramento e a fiscalização das áreas objeto de manejo florestal no Estado do Acre.

Adicionalmente ao arcabouço estadual, que na prática buscou garantir a exploração em larga escala, violentando as populações moradoras dos PAEs e dificultando a criação de novas áreas de RESEXs, no arcabouço federal, deve-se enfatizar a criação da Lei de Gestão de Florestas Públicas e a Instrução Normativa – IN nº 16 editada pelo Instituto Chico Mendes para Conservação da Biodiversidade – ICMBio em agosto de 2011, pois consiste num marco jurídico que regulamenta a exploração de madeira em RESEXs Federais, embora também verse sobre Reserva de Desenvolvimento Sustentável – RDS. A primeira exploração de madeira, devidamente autorizada pelo Estado, em RESEX Federal, se deu na comunidade Rio

⁵ Apesar do nome, na prática, nas áreas de comunidades moradoras dos territórios com potencial florestal, o PROFLORESTANIA esteve vinculado ao desenvolvimento das metas da Secretaria Executiva de Florestas – SEF e as comunidades eram induzidas a acessarem os recursos, proveniente de empréstimo do BID, para a elaboração de planos de manejo.

⁶ O Conselho Estadual de Desenvolvimento Rural *Floresta* Sustentável é uma peculiaridade do Acre e de alguma maneira é estratégico para os interesses do setor florestal, visto que aí se discutem as políticas públicas de apoio a produção familiar.

Branco, na RESEX Chico Mendes, área de Xapuri (AC), no ano de 2014. É importante registrar que ao investigarmos o itinerário de discussão para a finalização da IN nº 16 percebemos que esta é claramente inspirada pelas experiências de exploração madeireira anteriormente realizadas em áreas de PAEs do Acre.

2 Certificação florestal e a mundialização da disputa pelos bens amazônicos na prática

Apesar da responsabilidade ecológica ser cada vez mais evidente nas preocupações dos consumidores, muitos não distinguem os diferentes instrumentos de garantia desta preocupação: comumente são confundidas as exigências obrigatórias para licenciamento junto aos órgãos ambientais, com a adesão voluntária ao cumprimento de normas de certificação. No caso do Acre, em tese, desde o ano 2000 toda madeira disponibilizada aos mercados (a menos que seja clandestino) provém de processos de exploração que respeitam regras que garantem o mínimo de impacto possível, por isso licenciados por órgãos ambientais. No caso da certificação, para além de adquirir um bem capaz de satisfazer sua necessidade em termos de qualidades físico-naturais (como durabilidade, ou estética), este consumidor leva em conta representações simbólicas associadas à procedência do produto – sua autoimagem.

No início dos anos 2000 a promoção da certificação florestal correu paralela ao intenso trabalho de criação de instrumentos jurídicos que permitissem a integração do potencial madeireiro da Amazônia ao mercado mundial de madeiras tropicais. As primeiras experiências de seringueiros com a exploração de madeira ocorreram no final dos anos 1990, nos Projetos de Assentamentos Agroextrativistas Porto Dias (município de Acrelândia – AC), Remanso (município de Capixaba – AC) e Chico Mendes (município de Xapuri – AC). Em 2002 através do apoio de ONGs e do Governo do Estado, a comunidade do PAE Remanso recebeu a primeira certificação FSC de manejo florestal comunitário madeireiro do Brasil. Este pioneirismo conferiu respeito a organizações ligadas a estas experiências de manejo comunitário no Acre, a ponto de o Centro dos Trabalhadores da Amazônia – CTA e a Cooperativa dos Produtores Florestais Comunitários – COOPERFLORESTA fazerem parte da Câmara Social do FSC Brasil, sendo que o primeiro faz parte também da Câmara Social do FSC Internacional.

Durante anos a predatória exploração de madeira tropical da Amazônia brasileira alimentou um mercado caracterizado pela informalidade, ilegalidade e impunidade. A formulação da legislação para reversão desta situação ao mesmo

tempo em que deriva da reivindicação de setores da sociedade civil, é complementada por campanhas que visam a conscientização e responsabilidade dos consumidores quanto a observação da procedência da madeira que compram. Neste sentido, a certificação florestal tanto contribuiria para que produtores sigam processos que levam ao baixo impacto ambiental, em reforço as exigências da legislação ambiental, quanto funcionaria como garantia de origem do produto.

O mercado de madeiras tropicais consiste num campo com grande quantidade de agentes sociais, distribuídos nas diversas atividades que inicia-se com o processo de mapeamento de áreas disponíveis para o abate de árvores, e termina com o consumidor final de componentes da construção civil, móveis e adornos luxuosos, numa quase sempre extensa distância geográfica entre estes dois polos. No caso da madeira certificada proveniente de comunidades camponesas da Amazônia, este mercado é marcado por relações assimétricas entre produtores e empresas madeireiras, produtores e consumidores finais e assim por diante. Em boa medida as regras deste mercado deveriam ser orientadas pelos parâmetros sociais e ambientais da certificação de áreas de manejo (sob responsabilidade dos comunitários) e da cadeia de custódia (de responsabilidade das indústrias).

Embora não seja o único, o selo do *Forest Stewardship Council – FSC* (em português Conselho de Manejo Florestal), criado em 1993, é o mais abrangente em matéria de certificação florestal no mundo. Contudo, o FSC não é uma certificadora, mas um organismo internacional, constituído de diferentes Câmaras, compostas por representantes de diferentes segmentos industriais, associações de consumidores, associações de produtores, profissionais que prestam serviços ao setor, centros de pesquisas, governos e etc, que definem parâmetros socioambientais a serem seguidos nos processos de exploração, cultivo e beneficiamento. O FSC credencia certificadoras para monitorarem e avaliarem os processos produtivos dos postulantes a terem seus produtos com o selo FSC. Na prática, as certificadoras, através de pessoal com formação acadêmica afeita aos parâmetros, visitam áreas de manejo, observam atividades de exploração florestal, entrevistam diferentes atores envolvidos, verificam documentos e emitem pareceres quanto à concessão e manutenção, ou não, da certificação. No caso da Amazônia brasileira, a certificadora credenciada pelo FSC é o Instituto de Manejo e Certificação Florestal e Agrícola – IMAFLORA.

Dados do IMAFLORA⁷, tomando o ano de 2011 como referência, indicavam que 68% da madeira certificada proveniente da floresta amazônica brasileira se

⁷ Relatório “Acertando o Alvo 3: desvendando o mercado de madeira amazônica certificada FSC”.

destina ao mercado internacional, sendo somente 2% destinada ao mercado local. Cerca de 80% da madeira certificada exportada passa por um processamento mínimo e segue como produto de baixo valor agregado, na forma de madeira serrada. Ou seja, resta claro que o consumidor deste produto compreende um público de rendimento relativamente mais elevado e que não está na Amazônia. Tanto é assim que a partir da primeira certificação de madeira de manejo comunitário, os camponeses foram levados a várias partes do mundo, para participarem de rodadas de negócio e exposições em Feiras Nacionais e Internacionais de produtos certificados. Apesar de indicar um cenário positivo para os governos e empresários, esta situação foi dramática para os donos de pequenas movelarias e marcenarias dos municípios da região do Alto Acre, que ficaram sem acesso a matéria-prima para a realização de seu trabalho (ARAÚJO, 2011).

A introdução do manejo madeireiro em territórios de RESEXs, conquistados pela resistência e organização dos seringueiros nas décadas de 1980 e 1990, possibilitou a discussão sobre o estabelecimento de um *mercado diferenciado de madeira tropical certificada*. Explicamos: a certificação florestal, largamente incentivada por grupos profissionais vinculados a organismos com reconhecido *know how* nesta área, vai ao encontro de interesses de nichos de mercados, composto por consumidores preocupados com o impacto ambiental da produção de madeira. Por sua vez, a madeira proveniente de áreas “manejadas” por seringueiros, ou outras comunidades tradicionais, representaria uma fatia de mercado composta por consumidores ainda mais dotados de consciência ambiental e social, associando suas decisões de compra à responsabilidade ecológica e justiça ambiental e dispostos a pagar um *sobrepreço* por isso. Tanto é assim que em 2011 o FSC lançou um selo específico, chamado *FSC Comunitário*.

Contudo, em consulta ao *site* da Bolsa de Madeira Responsável⁸, uma plataforma de negociação de madeiras legalizadas e certificadas da Bolsa de Valores Ambientais BVRio (criada em 2011) e que propicia a integração entre vendedores e compradores de madeira de todo o mundo, observa-se que o volume de madeira provenientes de manejo comunitário tem baixa representatividade. Das 56 propostas de compras abertas em fevereiro de 2018, nenhuma delas coloca como pré-requisito que a madeira seja oriunda de manejo comunitário. Da parte das propostas de venda, num total de 74 de todo o mundo, somente 6 são de madeira oriunda de manejo comunitário, todas do Brasil. O volume das propostas de manejo comunitário é

⁸ Para acessar o site da Bolsa de Madeira Responsável:
<http://www.bvrrio.org/static/madeira.html>

relativamente pequeno, sobretudo se considerarmos aquelas de produtos previamente beneficiados, que num total de 4, somam 150m³, em detrimento de uma proposta de venda na forma de toras que seria de 40.000m³. Quanto ao preço, as propostas variam de R\$ 2.820,00 (dois mil, oitocentos e vinte reais) a US\$ 1,300.00 (hum mil e trezentos dólares) o metro cúbico, na forma de deck e R\$ 400,00 (quatrocentos reais) o metro cúbico, em toras.

Ainda com base na Bolsa de Madeira Responsável, observa-se que as demandas dos compradores exigem certas características que dificultam a participação dos camponeses, segundo a forma com que se realizou o manejo comunitário no Acre, como por exemplo, a necessidade de regularidade mensal na oferta do produto e preferência por certas espécies. Por outro lado, o número de empresas beneficiadoras de madeira e movelarias certificadas para cadeia de custódia, no estado do Acre, indicam que houve uma campanha muito forte para certificação, que por sua vez, estaria baseada nas expectativas de que houvesse uma adesão maior de comunitários para o manejo florestal.

3 Comunidades tradicionais resistem ao processo de expropriação

Como vimos, em relação ao mercado de madeiras, os seringueiros ingressaram num ambiente no qual as regras estavam previamente definidas. No tocante à certificação, especificamente, os parâmetros socioambientais estavam dados, estipulados fora das comunidades. Os seringueiros deveriam ajustar-se às regras, que tanto no caso dos critérios e indicadores ambientais, quanto no das prescrições de ações corretivas para as não-conformidades detectadas pelos auditores da certificadora, apresentam certas imposições que contrariam suas expectativas e planejamentos de vida, formas de enxergar o mundo e até o relacionamento com outros comunitários.

Desde o ano de 2014, a COOPERFLORESTA criada pela iniciativa do governo e ONGs em 2005, para comercialização da produção de madeira do manejo comunitário (portanto dos seringueiros) está praticamente inoperante. A cooperativa contabiliza um total de 52 mil metros cúbicos⁹ de madeira comercializada no período em que efetivamente funcionou e avalia que não houve o sobrepreço esperado. Apesar de atribuir à inatividade atual ao moroso processo de licenciamento ambiental,

⁹ Embora seja um volume alto, se considerarmos que os seringueiros não exploravam madeiras através de MFC, torna-se inexpressivo, quando tomado o estoque madeireiro em Reservas Extrativistas e, sobretudo, se considerar-se o volume total de madeira explorado no Acre durante este período.

resta claro que há um desgaste da proposta não somente entre os 177 seringueiros registrados como sócios da cooperativa (um número relativamente pequeno, se consideramos sua população total na região), mas entre a grande maioria dos camponeses da região, que ao fim e ao cabo, não demonstram qualquer interesse em continuar a retirar árvores de suas colocações nas condições dadas. Muitos concluem que a forma como se deu o manejo até o momento, destinando toda a madeira a uma só empresa madeireira e de uma só vez, é incompatível com suas necessidades e demanda do mercado local. Urge a necessidade de revisão do arcabouço normativo.

Sobre a certificação, é importante destacar que devido à não-conformidades, nenhuma área das comunidades ainda envolvidas mantém a certificação FSC. Em 2012, observamos que o tempo despendido pelas comunidades e demais atores envolvidos, governos, técnicos de ONGs, cooperativa, não era destinado somente a viabilizar a manutenção do *status* de certificação pela comunidade, mas também para a produção de estudos que possuem envolvimento com este tema. Isto significa reuniões, que se materializam mediante o gasto com combustíveis e recursos humanos. O estudo de Lima et. Al. (2008), denuncia os problemas de comercialização, sobretudo o recebimento dos valores da madeira vendida. Os comunitários não assumiam os custos da certificação que era arcada pelo Governo e por ONGs. Neste sentido, por mais que a certificação possa ter alguma finalidade para os demais atores envolvidos no processo de extração da madeira¹⁰, para os camponeses ela apresentase mais como uma imposição de regras do que como um diferencial de preço ou indução de práticas de conservação. O preço pago ao seringueiro pelo metro cúbico da madeira em pé, ou tora, portanto de baixo valor agregado, certificada ou não, esteve entre R\$ 60,00 e R\$ 80,00.

Contrariando algumas avaliações um tanto fatalistas, acreditamos não ter havido um processo simplista de aculturação, de abandono dos esquemas culturais tradicionais dos seringueiros. Por exemplo, embora apoiado por um refinado e intenso trabalho de construção ideológica, não houve a disseminação, ou adoção da terminologia “manejador”, como suposta nova identidade destes camponeses. É mais comum a referência ao termo seringueiro, como categoria que lhe afirma enquanto

¹⁰ Um dos incentivos fiscais à atividade madeireira no Acre foi reduzir o preço mínimo da pauta de exportação para a tributação de ICMS sobre produtos certificados por organismos internacionais, oriundos de manejo florestal de origem comunitária. Por exemplo, a Portaria SEFAZ Nº 408 de 14 de dezembro de 2004, fixa o preço mínimo de blocos em R\$ 150,00/m³ e Blocos e Pranchas Serrados por Motosserra em R\$ 120,00/m³, portanto, sem a distinção de espécie e com valor bem abaixo dos preços mínimos de produtos não-certificados. Esta medida estimularia as empresas que compravam a madeira certificada dos PAEs Chico Mendes, Remanso e Porto Dias, a adquirirem um certificado de cadeia de custódia FSC.

sujeito social, revelando que mesmo sob circunstâncias adversas e contrárias à sua lógica, sua figura ainda se faz presente neste cenário.

O início da certificação de bens da natureza se dá em meio à confusas normativas e várias incertezas de eficácia do ponto de vista ecológico. Se por um lado sua intenção demonstra amplo cuidado com a conservação do meio ambiente, involuntariamente, ou não, tais ações tornam-se potenciais para extinguir determinados meios de subsistência, como apontamos patente a tensão no caso dos seringueiros. Quando inicia-se a formulação deste mercado, os benefícios da normatização da madeira certificada, proporciona simultaneamente maior controle contra ações devastadoras de comércios ilegais destes produtos e consequente prejuízos ao campesinato envolvido. Quando observamos o caso do Acre, a certificação de madeiras serviu mais aos grupos historicamente envolvidos com a exploração capitalista de madeira. A tentativa do Estado e empresas do ramo de vincular esta atividade ao simbolismo dos seringueiros indica mais uma estratégia de *marketing* do que propriamente uma ação em defesa destas populações.

Teodor Shanin (1966) quando lembra que dada às formas de organização e visão de mundo, o camponês reiteradamente age de maneira adversa a planos de desenvolvimento econômico concebidos por governos. No nosso entendimento, tratando do mercado de madeiras certificadas, enquanto produtores (ou manejadores como propugnavam os interessados na exploração madeireira), os seringueiros têm manifestado estratégias que levam à frustração das expectativas dos governos e de outros agentes.

Conforme mencionamos, a emergência da questão ambiental como condicionante da atividade econômica e mesmo o discurso e noção do que seria “desenvolvimento sustentável”, se dá pelo envolvimento e disputa entre diversos agentes sociais: políticos, grupos dominantes do campo econômico, populações tradicionais, acadêmicos e etc. Ao passo que se difundem as premissas do desenvolvimento sustentável estes agentes dão materialidade a novas perspectivas que recaem diretamente sobre a atividade econômica, notadamente na esfera da produção e consumo. Além da definição de áreas prioritárias a que se devem conservar (como a Amazônia, por exemplo), no repertório do desenvolvimento sustentável, são introduzidas regras de produção e descarte de bens.

Para Marcelo Carneiro (2012), a certificação é uma proposta para a governança da atividade florestal na Amazônia e as populações tradicionais (notadamente os seringueiros) teriam um papel importante na expansão deste

mecanismo. Entretanto, apesar de uma visão de certa forma otimista, o ponto central de diferenciação entre certificação de certos produtos (como agricultura orgânica, por exemplo) e a certificação de madeira oriunda de manejo madeireiro de comunidades amazônicas é justamente o fato de a própria atividade não ser algo “tradicional”, por assim dizer. Nesse sentido, além de termos claro que se insere no âmbito do discurso do desenvolvimento sustentável, é importante destacar quais as origens e a forma com que este manejo de madeira aparece às comunidades de seringueiros. A relação entre empresas especializadas na classificação e extração de madeiras conforme “normas sustentáveis”, dotadas de um capital financeiro elevado (ou subsidiadas pelo Estado), e as comunidades de seringueiros denotam interesses à certa medida divergentes e que, em menor ou maior grau, pode prejudicar tais comunidades.

Conforme assinala Sahlins (2003, p. 8), a respeito dos diferentes significados possíveis da ação relacionada ao suprimento das necessidades, “o esquema racional e objetivo de qualquer grupo humano nunca é o único possível”. A atividade econômica não é separada da vida dos agentes e neste sentido, cabe observar a diversidade de aspectos culturais capazes de modificar a esfera econômica.

Recorrer à cultura como elemento a ser considerado nas análises sobre mercados, não significa, entretanto, que os costumes e comportamentos dos grupos mantenham-se inalterado ao longo do tempo e independente das circunstâncias. Marshall Sahlins (1997) lembra que alguns estudos demonstram as transformações e enriquecimento cultural de povos indígenas mediante seu processo de incorporação à economia global. Recorrer à cultura sob esta perspectiva afasta o “pessimismo sentimental”, que durante anos profetizou o fim das culturas que se contrapunham ao determinismo racionalizante e individualizante da civilização.

Considerações finais

Este trabalho não tem a intenção de depreciar algumas análises que ressaltaram aspectos otimistas do mercado de madeiras certificadas oriundas de MFC na Amazônia brasileira, tampouco julgar as performances dos diferentes agentes imbricados neste mercado e, de maneira mais ampla, daqueles que participaram do processo de envolvimento dos seringueiros com a exploração madeireira. Entretanto, constatamos que tal processo caracteriza-se por uma considerável tensão entre projetos distintos: de um lado, governos, técnicos, empresários e algumas lideranças que acreditam na necessidade de os seringueiros se organizarem para retirar e comercializar a madeira ainda existente em seus territórios, através dos MFC; de outro lado, grande parte dos seringueiros que por uma série de razões está envolvido neste

processo, mas dá outro significado ao MFC e segue relativamente indiferente, ou mesmo rejeitou as intenções de retirada de madeira.

Estamos falando de processos muito recentes e qualquer afirmação conclusiva seria despropositada e pretenciosa. Não podemos dizer que os seringueiros não mais se envolverão com o mercado de madeira certificada, mesmo porque prosseguem as articulações para ampliação do número de famílias moradoras da Resex Chico Mendes em MFC, nos municípios de Brasiléia e Assis Brasil, no Acre. Da mesma forma que temos percebido o fortalecimento dos debates sobre o MFC em outras áreas da Amazônia, como no Pará, por exemplo. O que temos até o momento é que devido ao que aqui abordamos (baixo preço, sérias restrições ao uso do território, comprometimento de costumes e etc...) neste momento há uma tendência de enfraquecimento desta discussão, contrariando consumidores, governo estadual e outros agentes envolvidos.

Conforme assinala Sahlins (2003, p. 261/262):

“A produção, portanto, é algo maior e diferente de uma prática lógica de eficiência material. Ela é uma intenção cultural. O processo material de existência física é organizado como um processo significativo do social – o qual é para os homens, uma vez que eles são sempre definidos culturalmente de maneiras determinadas, o único modo de sua existência (p. 261). [...] A produção é um momento funcional de uma estrutura cultural. Isso entendido, a racionalidade do mercado e da sociedade burguesa é vista sob outra luz. A famosa lógica da maximização é somente a aparência manifesta de uma outra Razão, frequentemente não notada e de um tipo inteiramente diferente. Também temos nossos antepassados. Não é como se não tivéssemos uma cultura, um código simbólico de objetos em relação ao qual o mecanismo de oferta-demanda-preço, ostensivamente no comando, é em realidade o servo (p. 262).

Uma grande diferença observada na exploração de madeira em comunidades de seringueiros, sob o ponto de vista do seringueiro, é que o processo em si lhe é demasiado estranho. Conforme sugeria em 2005 um secretário de estado de Florestas do Acre, fazendo uso da lógica de mercados financeiros “o seringueiro que entrasse no manejo madeireiro, poderia ficar deitado na rede, enquanto anualmente receberia uma quantia em dinheiro por algumas árvores que fossem abatidas de sua colocação”. Ora, isso contrariaria totalmente a lógica camponesa, cuja reprodução social é marcada pelo trabalho familiar. Por mais que para o Secretário este discurso tivesse alta capacidade de convencimento (com a noção de maximização de benefícios pessoais), para os seringueiros e seu esquema cultural isso implicaria o deslocamento de sua identidade, que passaria a uma condição de mercador da natureza.

Podemos observar que a atividade de exploração madeireira enseja perturbação cultural de duas ordens sobre estes camponeses. Por um lado, o processo mesmo de planejamento, exploração e comercialização: a dependência de peritos (engenheiros e técnicos florestais, por exemplo), a burocracia do licenciamento, o uso intensivo de combustível fóssil, máquinas pesadas, equipes numerosas de trabalhadores recrutados de outros lugares, sem vínculo nenhum com eles, um ritmo frenético de caminhões e máquinas durante o período de exploração, a falta de governabilidade nas negociações comerciais; por outro lado a dimensão mais simbólica (ligado a natureza e a relação de suas tradições familiares e místicas com esta natureza): o abate de árvores centenárias, o arrasamento da floresta ao redor das árvores abatidas, o afugentamento de animais, o soterramento dos cursos d'água, a imobilidade de certas áreas ao manejo, restringindo e impedindo certos usos tradicionais. Pode-se objetar frente a estes argumentos, o avanço da pecuária bovina, que não obstante caracterizar-se como atividade não extrativista e predatória da floresta, mas tem se enquadrado à lógica camponesa.

O que discutimos neste trabalho, não significa, porém, que em hipótese alguma o seringueiro não faça uso de madeira como mercadoria, sugerindo uma versão do "bom selvagem". Enfatizamos, no entanto, que a forma do manejo, totalmente atrelada a interesses de empresário, governos e outros agentes, não só não lhes manipula diretamente, como também não lhes apraz. Alguns preferem explorar madeira em baixas quantidades, de maneira clandestina, sem licenciamento pelos órgãos e muito menos certificação. Esta madeira, além de viabilizar a construção da casa de um parente, no local, ou na cidade, ajuda a abastecer as pequenas movelarias e marcenarias, que caso não fosse assim, teriam maiores dificuldades de manterem-se funcionando, já que não tem acesso a madeira proveniente de MFC. Tal problemática requer uma análise não puramente racional e economicista tal como abordada pelos estudos clássicos da econômica, mas sim uma visão que acolha diferentes fatores para um entendimento amplo do arranjo social e econômico, ou seja, uma abordagem que a sociologia econômica traz à tona de maneira incisiva quanto à uma interpretação mais justa do cenário problematizado.

Referências

ALMEIDA, M. W. B. Direitos à floresta e ambientalismo: seringueiros e suas lutas. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**. Vol. 19, nº 55. Junho de 2004. pp. 33-53 Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/rbcsoc/v19n55/a03v1955.pdf>. Acesso em 15/01/2018.

ARAÚJO, J. M. Novas contradições do desenvolvimento na Amazônia brasileira: a indústria florestal e a invisibilidade dos trabalhadores do setor marceneiro de Xapuri. *In.*: **Anais da II Conferência do Desenvolvimento – Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada – II CODE/IPEA**. Brasília: IPEA, 2011.

BOURDIEU, P. **O poder simbólico**. Tradução Fernando Tomaz (português de Portugal) – 14ª ed. – Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2010.

_____. **Razões práticas: sobre a teoria da ação**. Tradução: Mariza Corrêa – 11ª ed. Campinas, SP: Papirus, 2011.

_____. **Sobre o Estado: cursos no Collège de France (1989-92)**. Edição estabelecida por Patrick Champagne et. al; Tradução Rosa Freire d'Aguiar – 1ª ed.- São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

CARNEIRO, M. Entre o Estado, a sociedade e o mercado: análise dos dispositivos de governança da indústria florestal na Amazônia. *In.* **Cadernos CHR, Salvador, v. 25, n. 64**. pp. 73-86. Jan/Abr, 2012.

LIMA, A. C. B., KEPPE, A. L. N., et. Ali. **Impactos da certificação florestal FSC em comunidades agroextrativistas do Acre/Imaflora** – Piracicaba, SP: Imaflora, 2008.

Disponível em <http://www.observatoriodoagronegocio.com.br/page41/files/ImafloraComun.pdf>.

Acesso em 20/02/2013.

PAULA, E. A. **Seringueiros e sindicatos: um povo da floresta em busca de liberdade**. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro. Itaguaí – RJ: Mimeo, 1991.

SAHLINS, M. O “pessimismo sentimental” e a experiência etnográfica: por que acultura não é um “objeto” em vias de extinção (parte I). **Revista MANA vol. 3 (1)**. pp. 41-73, 1997.

_____. **Cultura e Razão Prática**. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.

SHANIN, T. El campesinado como factor político. **SociologicalReview, vol. 14, 1966**.

WOLF, E. R. **Sociedades camponesas**. Tradução de Oswaldo Caldeira C. da Silva. Revisão Técnica de Gilberto Velho. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1970.