

POLÍTICA PATRIMONIAL E POLÍTICA INDIGENISTA

**A proteção jurídica dos lugares
sagrados e sepultamentos indígenas**



Rodrigo Magalhães de Oliveira
Bruna Cigaran da Rocha

Política patrimonial e
política indigenista

**A proteção jurídica dos lugares
sagrados e sepultamentos indígenas**



Rodrigo Magalhães de Oliveira
Bruna Cigaran da Rocha

Revisão de conteúdo
Biviany Rojas Garzón e Cristiana Barreto

Preparação de original
Maria Luíza Camargo

Fotografia da capa
Juliana Pesqueira

Projeto gráfico e diagramação
Usha Velasco

*À Cachoeira Sete Quedas, o
Karobixexé, in memoriam.*

Realização:



AMAZÔNIA REVELADA

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Oliveira, Rodrigo Magalhães de
Política patrimonial e política indigenista : a proteção jurídica dos
lugares sagrados e sepultamentos indígenas / Rodrigo Magalhães de
Oliveira, Bruna Cigaran da Rocha. -- Brasília, DF : ISA - Instituto Socio-
ambiental : Amazônia Revelada, 2024.

Bibliografia.
ISBN 978-65-88037-24-9

1. Arqueologia - Brasil 2. Cultura indígena. 3. Direitos indígenas
4. Espaços sagrados. 5. Patrimônio cultural 6. Proteção jurídica I. Rocha,
Bruna Cigaran da. II. Título.

24-231118

CDU-342.7

Índices para catálogo sistemático:

1. Povos indígenas : Direitos fundamentais 342.7
Eliane de Freitas Leite - Bibliotecária - CRB 8/8415

Agradecimentos

Este livro se materializa graças ao apoio e ajuda de uma série de pessoas e instituições que queremos reconhecer. O Instituto Socioambiental e o Projeto Amazônia Revelada arcaram com os custos envolvidos no processo. As inspiradoras Bivany Rojas e Cristiana Barreto rapidamente revisaram o conteúdo do texto original e apontaram relevantes questões. Com seus prefácios e orelha, Jairo Saw Munduruku, Alessandra Korap Munduruku, Cristiana Barreto, Eduardo Neves e Felício Pontes conseguiram situar a discussão a partir de seus respectivos olhares e experiências. Maria Luíza Camargo revisou meticulosamente o texto, melhorando sua qualidade infinitamente. Luísa Molina acompanhou todas as etapas do processo com generosa atenção e dedicação. Usha Velasco criou o belo projeto gráfico da publicação e Claudia Amorim cuidadosamente preparou a página que hospeda os prefácios orais e demais informações sobre o livro. Juliana Pesqueira nos cedeu a foto de capa; as associações Pariri, Wakoborun, Dace e Da'uk autorizaram seu uso. O povo Munduruku muito nos ensina sobre os lugares sagrados. A todas e todos, nossa gratidão.

Sumário

Prefácio	8
Prefácio oral	12
Introdução	14
<i>Capítulo 1 – Paradigmas de políticas patrimoniais</i>	24
Paradigma eurocêntrico	25
Paradigma multicultural	31
<i>Capítulo 2</i>	
<i>O patrimônio cultural indígena no direito internacional</i>	38
A evolução da compreensão do patrimônio cultural no direito internacional	41
O patrimônio cultural imaterial	46
O patrimônio cultural indígena no direito internacional dos direitos humanos	49
A proteção dos lugares sagrados e sepultamentos indígenas	53
<i>Capítulo 3 – Os instrumentos de acautelamento no Brasil</i>	62
Tombamento	65
Patrimônio arqueológico	72
Registro	81
Chancela da paisagem cultural	84
<i>Capítulo 4 – A (des)proteção dos lugares sagrados indígenas no licenciamento ambiental</i>	86
A tutela do patrimônio cultural pelo direito ambiental	89
O licenciamento ambiental e a avaliação de impactos sobre o patrimônio cultural	95
Multiculturalismo neoliberal, licenciamento ambiental, arqueologia preventiva e destruição de mundos	115
Conclusão – Diretrizes jurídicas para uma política patrimonial indigenista	131
Referências bibliográficas	143

A razão dos guarani para permanecer na terra é um pouco mais sofisticada. Eles não admitem abandonar seus mortos. Que por sua vez foram assassinados porque se recusavam a abandonar a terra de seus mortos mais antigos – e assim por diante. O fio que dá sentido à vida deles não se rompe com a morte dos antepassados.

Ao contrário: os vivos continuam a se relacionar com os que se foram. Continuam ligados não apenas à memória dos mortos, como nós, mas ao terreno onde morreram e foram enterrados, pois ali eles ainda estão. Não se abandona a terra que abriga os corpos dos antepassados, dos companheiros e filhos, dos que morreram de velhice, de doença ou de tiro, ao proteger o mesmo cemitério indígena onde repousam antepassados ainda mais remotos.

Por isso mesmo a maior maldade que os pistoleiros poderiam ter feito foi sumir com o corpo do cacique Nísio Gomes, no acampamento Guaviry (MS) em 2011, depois de atirarem nele de frente, à queima-roupa.

**Maria Rita Kehl. “O fio que dá sentido à vida”,
Folha de S.Paulo, 2013**

Prefácio

Este livro de Rodrigo Oliveira e Bruna Rocha, fruto do diálogo entre o direito indigenista e a arqueologia, não poderia vir em melhor momento histórico. Trazer à tona e entrelaçar a política patrimonial à política indigenista, assim como elaborar a consequente discussão sobre a proteção de lugares sagrados indígenas, se faz mais do que necessário após o triste e obscuro governo que promoveu o extermínio de povos indígenas e a destruição de seus territórios; é propor um enorme avanço nesta janela de oportunidade que se apresenta para se reconstruir as políticas públicas voltadas aos povos indígenas no pleno exercício da democracia e, agora, juntamente com eles.

Por outro lado, ameaças à sobrevivência dos povos indígenas estão cada vez mais organizadas; o garimpo ilegal, a grilagem, o avanço do agronegócio e da mineração na Amazônia seguem ainda a lógica de explorar a região como se nela não tivesse gente, ignorando o legado biocultural deixado pelos povos indígenas que é a floresta em pé. Juridicamente, a tese do marco temporal, ao provocar a revisão de terras já demarcadas, poderá trazer o caos jurídico ameaçando a sobrevivência de muitas comunidades indígenas e suas áreas de entorno, na contramão das necessárias políticas de mitigação dos efeitos que já se fazem sentir das mudanças climáticas causadas pela devastação da floresta.

Nesse contexto a arqueologia tem um duplo papel: documentar a ancestralidade temporal dos povos indígenas na região, mostrando uma ocupação humana de longa duração e demonstrando para a sociedade nacional a existência de um passado diverso e complexo dos povos indígenas atuais, que muito pode nos ensinar sobre usos sustentáveis da floresta; e trazer à tona a necessidade de proteção do patrimônio arqueológico, não mais apenas como um patrimônio da nação, mas como um legado com herdeiros que vivem no presente, que têm

direito de gerir e preservar seu patrimônio cultural como desejarem.

Este livro nos força a reconhecer como a política patrimonial brasileira marginalizou os legados indígenas e andou em descompasso com as políticas indigenistas, refletindo a dinâmica da relação do Estado com a sociedade em geral e em específico com suas minorias. Inaugurada com um decreto em 1937, no âmbito do projeto autoritário do nacionalismo brasileiro do Estado Novo, as diretrizes da política patrimonial não só excluíram as expressões populares e imateriais, ao contrário do que propunha o anteprojeto de Mário de Andrade, como também reforçou o poder do Estado sobre a proteção do patrimônio, colocando-a sob a égide da nação, estados e municípios.

Ainda que fosse instituído o livro de tombo Arqueológico, Etnográfico e Paisagístico para “as coisas pertencentes às categorias de arte arqueológica, etnográfica, ameríndia e popular”, o que se viu foi o favorecimento do patrimônio histórico edificado, principalmente as edificações de ordem europeia e religiosa cristã. Os povos indígenas não só ficaram de fora dessa política patrimonial desde o começo, como foram privilegiados os símbolos da colonização que os marginalizou. Resultado desse “paradigma eurocêntrico” é a desproporção com que sítios arqueológicos estão contemplados no conjunto de bens tombados: apenas 7 entre 1.225, como bem apontam os autores. E, muitas vezes, os processos de tombamento privilegiam sítios muito antigos ou de arte rupestre (cujas idades são difíceis de se estabelecer), reforçando uma ideia estereotipada de bens arqueológicos como testemunhos de uma antiguidade divorciada do presente.

A Constituição de 1988 em muito avançou nessa área, no que os autores identificam como o “paradigma multicultural”, reconhecendo e instituindo políticas patrimoniais voltadas para as expressões imateriais, contemplando as artes, os saberes e os modos de fazer indígenas, de raízes africanas e populares em geral. Contudo, na política patrimonial, a arqueologia ficou confinada às materialidades do passado, ainda que a disciplina tenha passado por reviravoltas teóricas e metodológicas que reorientaram seu foco para os significados atribuídos a materialidades e imaterialidades por pessoas ou coletivos, no passado e no presente.

Assim, da mesma maneira em que é preciso descolonizar o patrimônio da tutela do Estado, é preciso reconhecer lugares e coisas que,

independentemente de serem tangíveis, estão no centro da relação de povos indígenas com seu passado ancestral, os lugares sagrados, e não só aqueles caracterizados pela arqueologia como sítios ou cemitérios, mas todas as referências espaciais presentes nas narrativas que sinalizam lugares de memória, podendo ser uma montanha, uma cachoeira, uma árvore.

O diálogo aqui apresentado revisita esses conceitos mais alargados de patrimônio e os cerca com as diretrizes jurídicas sobre patrimônio cultural para que possamos alargar também nossos instrumentos de acautelamento, que acabam ainda resvalando nas próprias práticas de pesquisa e formas de registro do patrimônio cultural. Por isso é um livro pioneiro, que aponta novos rumos, instrumentos e estratégias que, de fato, podem trazer a reparação necessária aos ataques e violências que povos indígenas sofrem desde a colonização.

Por fim, ficamos felizes que o lançamento deste livro se dê em parceria com o projeto Amazônia Revelada, um projeto de pesquisa que visa registrar e ajudar a proteger o patrimônio biocultural pertencente aos povos da floresta, praticando uma arqueologia que reconhece a soberania dos povos tradicionais sobre seus territórios, territórios estes pensados da forma alargada que o texto propõe. Assim, parabenizamos nossos colegas pela contribuição tão necessária ao campo jurídico e seguimos juntos nesta luta!

*Cristiana Barreto
Eduardo Neves*

Prefácio oral



Jairo Saw Munduruku

Intelectual munduruku e cacique da aldeia Sawré Aboy, na Terra Indígena Sawré Muybu

Alessandra Korap Munduruku

Liderança munduruku e presidente da Associação Pariri dos Munduruku do Médio Tapajós

...a meaningful place is that which reminds people of their past and teaches them how to cope with the present and plan for the future.¹

Bowser; Zedeño. *The archaeology of meaningful places*. 2009.

¹ ...um lugar significativo é aquele que lembra as pessoas de seu passado, as ensina a lidar com o presente e a planejar o futuro (tradução nossa).

Introdução

Lugar sagrado é a expressão utilizada pelos próprios povos indígenas, em português, para fazer alusão a “referências geográficas presentes nas narrativas que sinalizam lugares relacionados à origem do mundo, a viagens dos ancestrais, locais de moradas de outras gentes, casas dos antepassados” (Lima; Lins, 2019, p. 15). Lugares sagrados frequentemente são importantes em termos ecológicos. Podem ser marcos topográficos com feições geológicas destacadas, como uma montanha, fenda ou caverna, um estreitamento da calha do rio ou uma cachoeira. Costumam ser associados a grandes feitos dos antepassados ou de entidades míticas, e podem conter vestígios materiais ou florísticos de presença humana pretérita, assim como podem ser imperceptíveis para quem não pertence ao grupo.

Os lugares sagrados “são lugares de memória, lugares de história onde ocorreram fatos importantes da nossa cultura indígena”, reflete o arqueólogo tukano Odilson Almeida; por isso constituem “patrimônios culturais e pertencem ao território da nossa comunidade” (*apud* Lima; Lins, 2019, p. 18). Apesar de a definição ocidental de sítio arqueológico remeter a um lugar abandonado por povos do passado, o arqueólogo Jair Borõ Munduruku (2020) explica que “nenhum desses lugares está abandonado e nós entendemos que esses lugares são vivos”. Tanto que há frequente menção às obrigações de cuidado relativas aos lugares sagrados pelos povos indígenas, seus guardiões; a destruição de um lugar sagrado pode desencadear retaliações por parte dos espíritos que nele vivem:

Não era pra mexer de jeito nenhum. E não é o branco que vai pagar por isso. Somos nós, os Munduruku vivos, que vamos pagar, em forma de acidente, em forma de doença, em... em morte de índio Munduruku. Os antepassados deixaram lá pra gente proteger. (Eurico Krixí Munduruku, em entrevista concedida a Torres; Branford, 2017)

Nesse sentido, a partir de sua guinada reflexiva, a Arqueologia se volta para investigar não apenas locais de atividades humanas passadas ligadas à habitação, alimentação ou outras práticas cotidianas, mas também lugares de importância cosmológica, simbólica e espiritual; as investigações passam a buscar a dimensão social das paisagens (David; Thomas, 2008). Um dos principais motores dessa mudança foram críticas indígenas ao olhar de arqueólogos de ascendência europeia, que enxergavam o espaço de forma abstrata e reducionista, sem considerar a experiência de pertencimento a um território ou lugar.

Pesquisas arqueológicas se deslocam, então, da análise de antigas construções monumentais para perceber que lugares aparentemente naturais, sem alterações antrópicas evidentes, mas que apresentam características marcantes, poderiam assumir um caráter sagrado, com toponímia específica (e.g. Bradley, 2000). Tais lugares desempenham um papel sensível no que tange à segurança alimentar, à saúde ou ao equilíbrio ambiental, podendo propiciar acesso a diferentes mundos na ordem cósmica.

Conceituados pelo campo arqueológico como “significativos”, esses lugares afetam o comportamento humano, informando práticas sociais, e desempenham um papel relevante na construção da memória social e da identidade cultural no presente (Bowser; Zedeño, 2009). O conceito de lugar significativo pode abarcar diversas escalas — um local específico ou mesmo a calha de um rio. Não raro os lugares significativos compõem uma rede interligada que se complementa (Rodman, 1992² *apud* Bowser; Zedeño, 2009). São também explicados como páginas na história de um povo (Zedeño, 2000, p. 107³ *apud* Bowser; Zedeño, 2009). No Brasil, comunidades quilombolas e povos e comunidades tradicionais também podem ter seus lugares significativos.

Lugares de significado cosmológico e espiritual integram as territorialidades indígenas e estão abrangidos pelo conceito constitucional de terras indígenas. A Constituição brasileira define como terras tra-

dicionalmente ocupadas aquelas necessárias à reprodução física e cultural dos povos indígenas, segundo seus usos, costumes e tradições (art. 231, §1º). Conforme a legislação, os estudos de identificação e delimitação das terras indígenas devem descrever aspectos cosmológicos do grupo, áreas de usos rituais, cemitérios, lugares sagrados e sítios arqueológicos, para caracterizar o espaço necessário à reprodução física e cultural do povo em questão (Ministério da Justiça, Portaria nº 14/1996, V).

Para a Constituição, o ato de demarcação é meramente declaratório, isto é, ele não cria ou constitui a terra indígena, apenas a reconhece. Ou seja, os lugares sagrados, para efeito constitucional, são terra indígena ainda que não estejam formalmente reconhecidos ou que tenham sido indevidamente excluídos das áreas delimitadas. A demarcação é um processo administrativo que identifica e protege os limites de uma área tradicionalmente ocupada. Enquanto rito burocrático, ela não pode ser explicada somente como resultante de um procedimento técnico de caracterização de evidências etno-históricas, mas também como produto de um campo de forças e pressões adversas de oligarquias e grupos políticos, que agem para inviabilizar ou limitar o reconhecimento dos direitos territoriais (Pacheco de Oliveira, 2012, p. 372-373). Ademais, processos históricos de esbulho têm levado à fragmentação de territórios indígenas e à consequente expropriação territorial.

Nesse contexto, é possível que a demarcação deixe de fora áreas tradicionalmente ocupadas, consolidando processos históricos e violentos de desterritorialização, e, não raro, produzindo hiatos espaciais entre os povos indígenas e seus lugares sagrados. Ainda que em termos constitucionais sejam terras indígenas, os lugares sagrados apresentam maior vulnerabilidade quando não reconhecidos como tais, ficando mais suscetíveis a ameaças ilegais, como garimpo ou grilagem de terras, ou mesmo as tidas como legais, como empreendimentos extrativos ou de infraestrutura.

Recordamos a destruição de *Karobixexé* e *Dekoka'a*, lugares sagrados dos Mundurucu, pelas usinas hidrelétricas Teles Pires e São Manoel; *Kamukwaká* e *Sagihengu*, lugares sagrados dos povos alto xinguanos, ameaçados pela construção da Pequena Central Hidrelétrica Paranatinga II, e, mais recentemente, pela pavimentação da BR-242 e

² RODMAN, Margaret C. “Empowering Place: Multilocality and Multivocality”. *American Anthropologist*, v. 94, n. 3, p. 640-656, 1992.

³ ZEDEÑO, Maria Nieves. “On what people make of places: a behavioral cartography”. In: SCHIFFER, M.B. (ed.). *Social Theory in Archaeology*. Salt Lake City: University of Utah Press, 2000. p. 97-111.



Figura 1. Foto de sobrevoo de uma das quedas da Cachoeira Sete Quedas, lugar sagrado para os povos Munduruku, Kaiabi e Apiaká, parcialmente dinamitado e completamente inundado para a construção da Usina Hidrelétrica Teles Pires. (Foto: Christopher Borges, 2013)

pela construção da ferrovia EF-354; ou *Aróe Eíáo*, o lugar das almas do povo Bororo, sob risco pela construção da ferrovia EF-364.

As vidas dos povos indígenas estão enraizadas nos locais sagrados, resume Almeida (2019, p. 25); há de se atentar para sua função mnemônica primordial em contextos culturais ágrafos. A destruição ou mesmo a intervenção não cuidadosa sobre esses lugares pode gerar desequilíbrio entre os mundos dos vivos e dos mortos, e afetar radicalmente a vida coletiva de um povo. Por isso, sua destruição representa uma grave violação de direitos humanos. Para a Organização das Nações Unidas (ONU), a destruição, a pilhagem e o ataque a símbolos, bens e lugares relacionados à identidade religiosa e ao patrimônio cultural de grupos minoritários cria um ambiente propício ao genocídio e ao cometimento de atrocidades em massa (United Nations, 2014, p. 16-21).

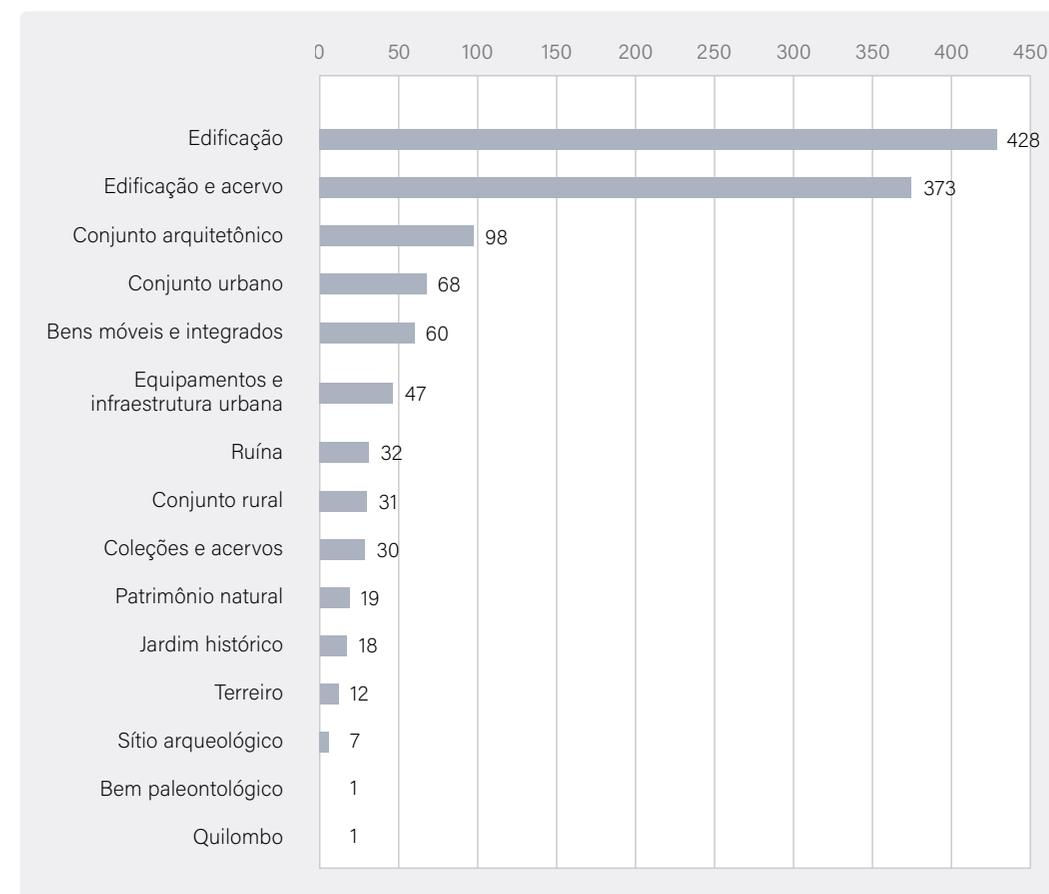
A partir do diálogo entre a Arqueologia e o Direito, discutimos a proteção jurídica dos lugares sagrados indígenas que, seja por erro da demarcação ou por outras formas de desterritorialização, não estão localizados em terras indígenas reconhecidas. O trabalho se debruça sobre aqueles dispositivos jurídicos que podem ser mobilizados em defesa dos lugares sagrados, servindo como uma *caixa de ferramentas* para movimentos indígenas, arqueólogos e operadores do direito, somando-se, assim, a revisões que tratam do patrimônio cultural em termos mais gerais (como São Pedro; Perez, 1997; Souza Filho, 2011). Vale notar que, apesar de o foco serem os povos indígenas, as normas, decisões judiciais e ferramentas aqui apresentadas podem servir de parâmetro para a defesa de direitos e se aplicar à proteção do patrimônio cultural de povos e comunidades tradicionais que não necessariamente se consideram indígenas, como quilombolas, ribeirinhos, caiçaras, quebradoras de coco, entre muitos outros.

O livro está organizado em quatro capítulos. O primeiro analisa a evolução da legislação patrimonial no Brasil e os diferentes paradigmas de políticas patrimoniais relacionados — isto é, o paradigma eurocêntrico e o paradigma multicultural, inaugurado com a promulgação da Constituição Federal de 1988. A Constituição promoveu uma mudança de orientação do *direito do patrimônio* para o *direito dos povos e comunidades ao seu patrimônio cultural*. No entanto, apesar da revolução constitucional no tema, a política patrimonial brasileira segue operando com viés eurocêntrico, com foco quase exclusivo na proteção

do patrimônio edificado, sobretudo de herança arquitetônica europeia. Para se ter uma medida, 88% dos 1.225 bens tombados pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN)⁴ correspondem a patrimônio edificado:⁵

Gráfico 1

Bens culturais tombados conforme classificação
(elaboração dos autores a partir de dados do IPHAN, 2024⁶)



⁴ Considerando os estágios de instrução: tombado, tombamento aprovado e tombamento provisório.

⁵ Abrange as classificações: edificação; edificação e acervo; conjunto urbano; conjunto arquitetônico; conjunto rural; equipamentos e infraestrutura urbana; ruína.

⁶ Planilha disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/versC3%A3o%20site_jun24.xlsx>. Acesso em: 23 jun. 2024.

O segundo capítulo discute o direito dos povos indígenas ao seu patrimônio cultural a partir do direito internacional. São analisadas as transformações na compreensão do patrimônio cultural nos tratados e convenções internacionais promulgados ao longo da segunda metade do século XX e do primeiro quarto do século XXI. É apresentado um quadro com as normas internacionais aplicáveis ao Brasil que tratam dos direitos culturais e do patrimônio cultural em geral. Em seguida, exploramos as normas e documentos do direito internacional dos direitos humanos que resguardam o patrimônio cultural indígena. Por fim, refletimos sobre a proteção dos lugares sagrados e dos sepultamentos indígenas, com base em tratados, declarações, documentos técnicos e precedentes dos sistemas internacional e regional de direitos humanos.

O terceiro capítulo tece uma análise crítica dos instrumentos de acautelamento patrimonial previstos na legislação brasileira: o tombamento, o patrimônio arqueológico, o registro e a chancela da paisagem cultural. Refletimos sobre o potencial e os limites dos regimes jurídicos desses instrumentos para uma proteção efetiva do patrimônio material, dos lugares sagrados e dos sepultamentos indígenas. Defendemos a utilização dos instrumentos de acautelamento, sobretudo do tombamento, para conferir proteção adicional a lugares sagrados localizados em áreas demarcadas (dupla afetação), bem como a aqueles que estejam situados em áreas não reivindicadas para demarcação. O acautelamento não dispensa o resguardo desses locais por meio da demarcação da terra indígena, a forma jurídica própria para a proteção das áreas de ocupação tradicional segundo a Constituição (art. 231, §3º).

O quarto e último capítulo debate a (des)proteção dos lugares sagrados indígenas no licenciamento ambiental. Descrevemos como o “meio ambiente cultural” é tutelado pela legislação ambiental, o que resulta na aplicabilidade de princípios, normas e instrumentos próprios do direito ambiental à proteção do patrimônio cultural. Apesar disso, o licenciamento ambiental tem funcionado, na prática, como procedimento legitimador da destruição do patrimônio cultural de povos e comunidades por meio de um conjunto de atos infralegais e de práticas institucionais em absoluto desacordo com a Constituição e com o direito internacional dos direitos humanos, como demonstramos na sequência.

Ao final da obra, propomos a reinterpretação do regime jurídico dos instrumentos de acautelamento – em especial do tombamento e do patrimônio arqueológico – e das normativas infralegais do licenciamento ambiental a partir de diretrizes jurídicas previstas na Constituição Federal de 1988 e no direito internacional dos direitos humanos, relacionadas aos direitos coletivos dos povos indígenas à proteção, ao acesso e ao manejo de seu patrimônio cultural, material e arqueológico, e, particularmente, de seus lugares sagrados e sepultamentos. As transformações jurídicas no tema tem implicações diretas sobre o fazer arqueológico. Esperamos, finalmente, que o livro contribua com a reflexão sobre a relação indissociável entre política patrimonial e política indigenista.



Capítulo 1

**Paradigmas de
políticas patrimoniais**

Queremos que os pariwat saibam que nossos locais sagrados são tão importantes quanto suas cidades santas ou seus templos que alcançam os céus.

Nossos locais sagrados não representam o triunfo da riqueza. Nossos lugares sagrados nos apontam o caminho do Bem-Viver.

Munduruku (povo). Carta da XI Assembleia do Povo Munduruku do Médio Tapajós, 2015.

O que diria o homem branco se nós construíssemos nossas aldeias em cima de suas propriedades, de seus santuários e cemitérios?

Kaiabi, Apiaká e Munduruku (povos). Manifesto contra os aproveitamentos hidrelétricos no Rio Teles Pires. 2011.

A política patrimonial é um *espaço* de lutas simbólicas em torno da definição do que merece ou não ser preservado: por um lado, selecionar o que será gravado na memória do país, preservado para as futuras gerações, permite patrimonializar determinados bens; por outro, implica a exclusão de outros bens e vestígios do portfólio de proteção das instituições (Chuva, 2011, p. 38; Barbosa, 2019). Sucederam-se, no Brasil, dois diferentes modelos de proteção patrimonial: o *paradigma eurocêntrico* e o *paradigma multicultural*. Esses paradigmas de políticas patrimoniais estão associados a diferentes normas e instrumentos de proteção e são inspirados por valores e escolhas distintas sobre quais bens devem ser protegidos pelo Estado (Barbosa, 2019, p. 78).

Paradigma eurocêntrico

As primeiras políticas de preservação começaram a ser formuladas no âmbito dos processos de formação dos Estados nacionais nos quais a construção de uma genealogia da nação convergiu com a criação da proteção legal ao “patrimônio nacional”. A preocupação residia na preservação de monumentos que representassem a “biografia da nação” (Chuva, 2011, p. 39; Barbosa, 2019, p. 76). Para forjar a narrativa de um povo único, de uma única nação, os Estados canonizaram símbolos históricos e identitários de determinados grupos, desempenhando a política patrimonial um papel central nesse processo (Chuva, 2011, p. 39). A construção dos Estados nacionais e das políticas patrimoniais escondia o fato de que todo Estado-nação é plural (Spicer; Spicer, 1992, p. 31).⁷

⁷ Desde o século XIX, diversas instituições contribuíram para a formulação do ideário nacional brasileiro, notadamente, o Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, a Biblioteca Nacional, o Museu Nacional e o Museu Nacional de Belas Artes, todos com o propósito de forjar a “nação brasileira por meio da produção de discursos em busca das raízes e origens da nação” (Chuva, 2011, p. 43).

No Brasil, a construção de uma identidade nacional privilegiou, contraditoriamente, a preservação de monumentos ligados à herança colonial europeia (Chuva, 2011, p. 47). Barbosa (2019) cunhou a expressão *paradigma eurocêntrico* para se referir às políticas patrimoniais que predominaram no período entre 1934, quando começaram a ser criadas as primeiras normas e instrumentos patrimoniais,⁸ e 1988, ano de promulgação da atual Constituição.

A Constituição da República de 1934, primeira a tratar expressamente do tema,⁹ estabeleceu a proteção aos “monumentos de valor histórico e artístico” como competência concorrente da União e dos estados (arts. 10 e 148). A Constituição de 1937, por sua vez, colocou sob a proteção da “nação, dos estados e dos municípios” os “monumentos históricos, artísticos e naturais”, e equiparou os atentados contra eles aos cometidos contra o “patrimônio nacional” (art. 134).

Foi a partir do movimento modernista e da instauração do Estado Novo (Rodrigues, 2018, p. 332) que houve a institucionalização das políticas patrimoniais em 1937, com a criação do Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (SPHAN),¹⁰ peça central do ousado projeto de forjar uma cultura e uma história nacionais (Chuva, 2011, p. 42). No mesmo ano, foi promulgado o Decreto-Lei nº 25/1937, que criou o tombamento, até hoje o principal instrumento de acautelamento patrimonial do país. No decurso dos oito anos do Estado Novo (1937-1945), o SPHAN tombou 40% de todo acervo de bens tombados na esfera federal até o início do século XXI, em sua maioria, bens arquitetônicos (Chuva, 2011, p. 44).

A Carta Magna de 1946 incumbiu ao poder público a proteção das “obras, monumentos e documentos de valor histórico e artístico, bem como os monumentos naturais, as paisagens e os locais dotados de particular beleza” (art. 175). As Constituições da ditadura civil-militar,

promulgadas em 1967 e de 1969, ao estabelecerem o amparo à cultura como dever do Estado, conferiram ao poder público a obrigação de proteger “os documentos, as obras e os locais de valor histórico ou artístico, os monumentos e as paisagens naturais notáveis” (1967, art. 172; 1969, art. 180). Essas últimas foram as primeiras constituições a estenderem a proteção às “jazidas arqueológicas”.

Entre as décadas de 1940 e 1980, foram gestados outros instrumentos importantes para a proteção patrimonial. A desapropriação por utilidade pública possibilitou ao Estado desapropriar bens necessários à “preservação e conservação dos monumentos históricos e artísticos” — incluindo bens móveis — e das “paisagens e locais particularmente dotados pela natureza” (Decreto-Lei nº 3.365/1941, art. 5, alíneas “k” e “l”). Foi previsto como crime o ato de “destruir, inutilizar ou deteriorar coisa tombada” em virtude de seu valor artístico, arqueológico ou histórico (Código Penal, art. 165). A partir da lei de proteção ao patrimônio arqueológico, a destruição ou deterioração de bens arqueológicos passou a ser crime, independentemente do tombamento (Lei nº 3.924/1961, art. 29).

A Política Nacional do Meio Ambiente, de 1981, deu substrato jurídico à proteção patrimonial ao estabelecer ferramentas de proteção ao meio ambiente natural e cultural, incluindo o licenciamento ambiental. Além disso, foram criados instrumentos judiciais que permitiram aos cidadãos, organizações da sociedade civil e órgãos públicos recorrerem ao Poder Judiciário, mediante ações populares (Lei nº 4.717/1965, art. 1º, §1º) ou ações civis públicas (Lei nº 7.374/1985, artigo 1º, III), para reivindicar a proteção do patrimônio público de valor “artístico, estético, histórico, turístico e paisagístico”.

O *paradigma eurocêntrico* teve como categoria norteadora das políticas de proteção a expressão “patrimônio histórico e artístico nacional”, presente inclusive no nome da autarquia encarregada da execução da política patrimonial no país, o SPHAN. Esse enquadramento legal e administrativo de patrimônio reafirmava e consagrava a origem colonial do país: a identidade da nação brasileira se expressaria através da herança arquitetônica e artística europeia (Chuva, 2011, p. 46). A administração pública voltou-se para a proteção da arquitetura colonial, da burocracia militar, dos monumentos da religiosidade católica, das belas-artes e da história dos grandes personagens, inte-

⁸ Em 1742, é enviada uma carta pelo Vice-Rei André de Melo e Castro ao governador de Pernambuco, Luís Pereira Freire de Andrade, solicitando que o Palácio das Duas Torres, construído durante a ocupação holandesa, fosse preservado e não destinado a um então pretendido uso militar. Embora possa ser considerado como o primeiro documento oficial voltado à preservação de um patrimônio histórico, ressalta Bruna Zamparetti que esse foi um ato isolado, não vinculado a uma política patrimonial (2023, p. 91).

⁹ As Constituições de 1824 e 1891 não trataram de forma expressa sobre a proteção do patrimônio histórico.

¹⁰ O SPHAN foi criado pelo artigo 47, da Lei nº 387/1937.

grantes das elites do país (Barbosa, 2019, p. 82-83; Souza Filho, 2011, p. 67; Assis, 2011, p. 74).

Restavam excluídos e invisibilizados diversos grupos sociais formadores da sociedade brasileira, como os povos indígenas, a população negra, os quilombolas, os camponeses e as comunidades tradicionais. As construções, objetos, artes, relações com o sagrado, processos produtivos e os territórios desses grupos não compunham a definição institucionalizada de “patrimônio” (Barbosa, 2019, p. 76-77). Até o final da década de 1980, nenhuma produção cultural desses grupos havia sido inscrita nos livros do tombo (Rodrigues, 2018, p. 334).

Predominava o discurso racista de que os indígenas e os negros não possuíam uma cultura material pujante. O livro *Desenvolvimento da Civilização Material do Brasil*, publicado por Afonso Arinos de Melo Franco em 1944, buscava compreender a história brasileira a partir da análise de sua cultura material. A obra, de grande influência na formação das primeiras gerações de servidores do SPHAN, explicava que a ênfase na contribuição portuguesa para a formação do país seria “em função da força da sua cultura material, em detrimento da fragilidade material da cultura indígena ou da presença africana” (Chuva, 2011, p. 44). Nesse contexto, o patrimônio negro e indígena era invisível às políticas patrimoniais:

As políticas públicas patrimoniais são seletivas: ao fazer escolhas num conjunto vasto de objetos, edificações, repertórios simbólicos, narrativas, imagens etc., realizam o ato mágico de adicionar, subtrair, multiplicar, enfim, de produzir significados, legitimar ou excluir grupos, camadas e classes sociais. (Barbosa, 2019, p. 75)

Essa análise vai ao encontro das observações de Cristiana Barreto ao notar que os intelectuais brasileiros, formados sob a perspectiva colonial europeia, são “inconformados com um passado indígena ‘pobre’, ao contrário de seus vizinhos que, em seus movimentos nativistas e anticoloniais, podiam evocar a tradição de altos impérios e civilizações, como as dos astecas e incas”. No Brasil, por sua vez, pesquisas mais sistemáticas seguem sem revelar uma pretensa monumentalidade arqueológica e “o inconformismo tende a se transformar em desinteresse e desprezo das elites intelectuais pela arqueologia brasileira” (1999-2000, p. 36).

Essa realidade começou a ser alterada com a promulgação da Constituição de 1988, que tratou de forma abrangente os direitos culturais, alçando-os à condição de direito fundamental, e transformou radicalmente o conceito de patrimônio.

Paradigma multicultural

Em linha com transformações na legislação internacional e debates de movimentos sociais e de acadêmicos, a Constituição Federal de 1988 substituiu “patrimônio histórico e artístico nacional”, enquanto categoria norteadora das políticas patrimoniais, por “patrimônio cultural”. A fictícia e violenta unidade nacional deu lugar à promoção da diversidade sociocultural. Com isso, a Constituição inaugurou um novo modelo de política patrimonial, ao qual chamaremos de *paradigma multicultural*.

O multiculturalismo, a propósito, que será tratado no capítulo 4, se refere a diferentes respostas institucionais, estratégias e políticas adotadas para governar ou administrar “problemas de diversidade” relacionados ao caráter multicultural das sociedades contemporâneas (Hall, 2003, p. 52). O acirramento dos conflitos étnicos, assim como a mobilização política de grupos étnicos minoritários, pressionou os Estados a superarem a ideologia do Estado-nação e a adotarem outras formas de se relacionar com a diversidade sociocultural. Ao longo do século XX e com maior intensidade a partir da década de 1980, foram elaborados diferentes modelos políticos, jurídicos e institucionais para lidar com os reclames da diversidade. As diferentes políticas multiculturais têm como eixos: o reconhecimento da diversidade; a distribuição de direitos coletivos especiais com base no pertencimento étnico; e a formulação de políticas da diferença (Taylor, 1994, p. 251).

Nesse contexto, a Constituição Federal de 1988 é produto do *constitucionalismo multicultural*, fase do constitucionalismo latinoamericano que predominou entre os anos de 1982 e 1988 (Yrigoyen Fajardo, 2011, p. 171). Seus artigos 215 e 216 promoveram significativas mudanças no tratamento dos direitos culturais em direção ao multiculturalismo. Antes de discuti-las, vale contextualizar os debates que permearam a Assembleia Nacional Constituinte (1987-1988).

A proposta inicial de redação pretendia abordar o patrimônio cultural dos povos indígenas e das comunidades quilombolas em conjunto com seus direitos territoriais (art. 231, do texto principal; e art. 68, do Ato de Disposições Constitucionais Transitórias, respectivamente). No caso do artigo 231, por exemplo, a definição de terras indígenas incluía as áreas necessárias à reprodução física e cultural dos povos indígenas, “segundo seus usos, costumes, tradições e do seu patrimônio cultural” (Campos, 2018; Campos *et. al.*, 2018, p. 246, grifo nosso).

No entanto, os constituintes optaram, ao final, por dissociar o tratamento dos direitos territoriais e dos direitos culturais, assim, estes tiveram previsão autônoma nos artigos 215 e 216 da Constituição (Campos *et. al.*, 2018, p. 244). Contudo, ainda que estejam em artigos distintos, o patrimônio cultural e os direitos territoriais precisam ser interpretados sempre em perspectiva, em sintonia com as cosmologias e sistemas jurídicos indígenas — para os quais o patrimônio cultural integra o território —, e com a própria definição constitucional de terra indígena.

A indissociabilidade entre direitos territoriais e patrimônio cultural também se dá no caso das comunidades quilombolas. A Instrução Normativa nº 57, de 2009, do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA), dispõe que a proposta de delimitação das terras quilombolas deve contemplar um “levantamento do patrimônio cultural da comunidade”, constituído dos bens materiais e imateriais relevantes para a construção da identidade e da memória coletiva, e para a reprodução física, social e cultural das comunidades (art. 10, I, C, 5). A delimitação também deve abranger os sítios arqueológicos que contenham vestígios materiais da ocupação histórica de antigos quilombos (art. 10, I, C, 4), assim como as terras e as paisagens utilizadas em manifestações de caráter cosmológico e religioso (art. 10, I, D, 6).

Na mesma linha, o artigo 215 da Constituição reforça como obrigação do Estado garantir “a todos o pleno exercício dos direitos culturais” e proteger “as manifestações das culturas populares, indígenas e afro-brasileiras, e das de outros grupos participantes do processo civilizatório nacional”. Além disso, insere a “defesa e valorização do patrimônio cultural brasileiro” e a “valorização da diversidade étnica” como diretrizes necessárias do Plano Nacional de Cultura.

Embora não tenha contemplado expressamente a proteção ao patrimônio cultural dos povos e comunidades tradicionais, o artigo 215 é bastante abrangente ao estender a proteção a todos os “grupos participantes do processo civilizatório nacional”. O Decreto nº 6.040/2006, que instituiu a Política Nacional dos Povos e Comunidades Tradicionais, incorporou ao ordenamento jurídico brasileiro, pela primeira vez, parâmetros para uma definição legal dos povos e comunidades tradicionais enquanto sujeitos coletivos de direitos. A Lei nº 13.123/2015, por sua vez, prevê que o conhecimento tradicional dos povos indígenas e das comunidades tradicionais, associado ao patrimônio genético, integra o patrimônio cultural brasileiro. Entende-se, dessa forma, que o patrimônio cultural dos povos e comunidades tradicionais também goza de proteção constitucional e legal.

Quanto à relação entre direitos territoriais e culturais dos povos e comunidades tradicionais, nosso ordenamento jurídico prevê diferentes modalidades de regularização de seus territórios coletivos: criação de unidades de conservação de uso sustentável, como Reserva Extrativista (RESEX), Reserva do Desenvolvimento Sustentável (RDS) e Floresta Nacional (FLONA), criadas e gerenciadas pelo Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade (ICMBio) ou por órgãos gestores estaduais; criação de Projetos de Assentamento Agroextrativistas (PAE) e Projetos de Desenvolvimento Sustentável (PDS), constituídos pelo INCRA ou por órgãos fundiários estaduais; e, para comunidades ribeirinhas e extrativistas que ocupam ilhas e áreas de várzea pertencentes à União, a emissão de Termo de Autorização de Uso Sustentável (TAUS) e Concessão de Direito Real de Uso (CDRU), pela Secretaria do Patrimônio da União (SPU).

Os procedimentos correspondentes a essas modalidades de regularização fundiária não possuem o mesmo nível de detalhamento burocrático quanto à extensão do reconhecimento da territorialidade dos povos e comunidades tradicionais, em comparação com as terras indígenas e quilombolas, inexistindo normativa que determine expressamente a inclusão de seu patrimônio cultural no território delimitado. No entanto, por se tratarem de formas de regularização fundiária de terras tradicionalmente ocupadas (Almeida, 2004), entende-se que a delimitação deve, necessariamente, contemplar a territorialidade do

grupo, o que seguramente inclui os lugares sagrados e significativos, bem como seu patrimônio cultural em geral.

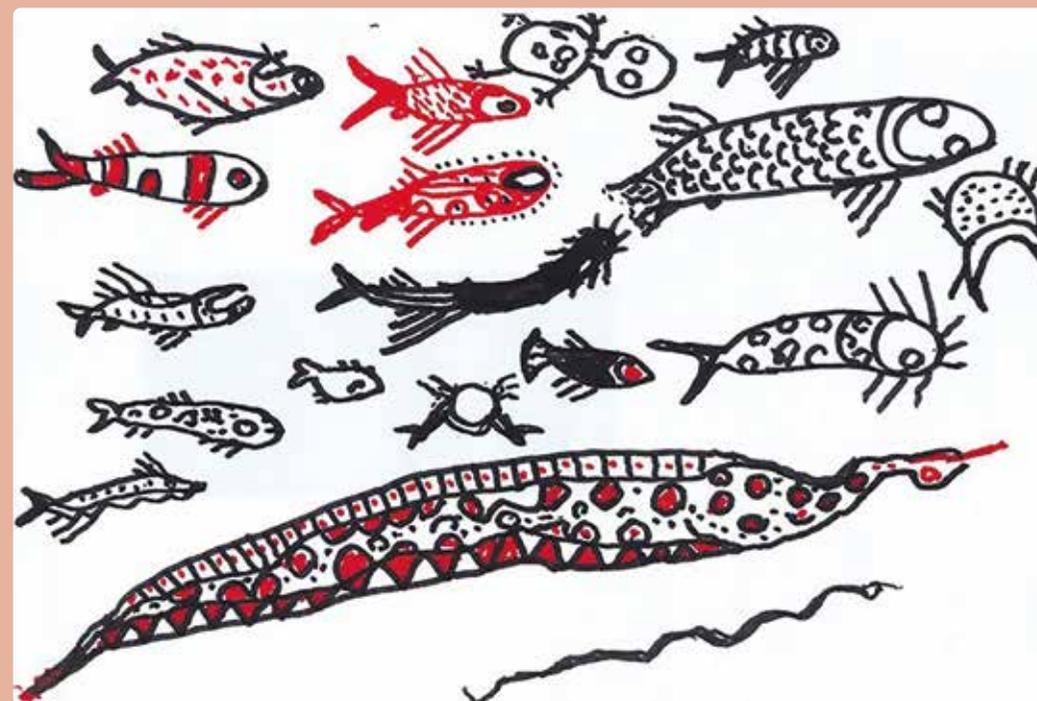
Nesse sentido, a Lei nº 9.985/2000 coloca como um dos objetivos do Sistema Nacional de Unidades de Conservação (SNUC) “proteger os recursos naturais necessários à subsistência de populações tradicionais, respeitando e valorizando seu conhecimento e sua cultura” (art. 4º, XIII). A mesma lei afirma que a Reserva Extrativista tem como um de seus “objetivos básicos proteger os meios de vida e a cultura” das comunidades tradicionais extrativistas (art. 18).

De maneira abrangente, o patrimônio cultural brasileiro é definido, a partir do artigo 216 da Constituição, como formado pelos “bens de natureza material e imaterial [...] portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira”. O patrimônio passou a ser entendido como conjunto de bens culturais ou naturais, materiais ou imateriais, que uma coletividade reconheça como portadores de valores comuns de testemunho, de história ou de identidade:

[...] todos os bens, ou conjunto de bens, – culturais ou naturais, materiais ou imateriais – que uma coletividade, ou sua representação legalmente constituída, reconheça como portadores de valores comuns de testemunho, de história ou de identidade, justificando a necessidade de proteção, preservação e valorização com o objetivo de garantir sua transmissão às gerações futuras. (Santos, 2011, p. 249)

A norma inclui, entre esses bens, “as formas de expressão”, “os modos de criar, fazer e viver”, os “espaços destinados às manifestações artístico-culturais” e os “conjuntos urbanos e sítios de valor histórico, paisagístico, artístico, arqueológico, paleontológico, ecológico e científico”. O artigo ainda promove o tombamento de “todos os documentos e sítios detentores de reminiscências históricas dos antigos quilombos”.

O direito ao patrimônio cultural, conforme a extensão de sua definição constitucional, constitui um direito humano de primeira, segunda e terceira gerações, e se apresenta como mais um contraponto a processos históricos de desterritorialização (Pires, 2019, p. 65-66; 69). O artigo também dispõe que a proteção ao patrimônio cultural será promovida pelo poder público “com a colaboração da comunidade” e que os danos e ameaças contra ele devem ser punidos na forma da lei.



Figuras 2 e 3. Arte Kusiwa, do povo indígena Wajãpi, registrada como patrimônio cultural imaterial brasileiro pelo IPHAN, em 2002. (Jawarua Wajãpi, 2000. Foto: IPHAN. Dossiê de registro, 2008.)

É previsto um rol exemplificativo de instrumentos de acautelamento, como inventários, registros, vigilância, tombamento e desapropriação.¹¹

A transformação da compreensão de patrimônio em direção a um *paradigma multicultural* ampliou e diversificou a política patrimonial do país para abranger a proteção ao patrimônio de natureza imaterial e para incluir a proteção ao patrimônio dos povos indígenas e das comunidades quilombolas como obrigação do Estado. A Constituição se distanciou de uma perspectiva própria ao liberalismo jurídico de que a distribuição de direitos deveria ser “culturalmente neutra”, o que, na prática, significaria seguir privilegiando os grupos étnicos ou nacionais dominantes e a universalização de suas práticas culturais (Taylor, 1994, p. 267).

Ao mencionar expressamente o patrimônio cultural dos povos indígenas e comunidades quilombolas, fica evidente que a Constituição, em linha com o direito internacional, busca superar décadas de racismo institucional que, sob o *paradigma eurocêntrico*, atravessou a política patrimonial. Ela promoveu uma mudança de orientação do *direito do patrimônio* para o *direito dos povos e comunidades ao seu patrimônio cultural*, em conformidade com a evolução do debate no direito internacional.

¹¹ A Constituição de 1988 emprega a expressão patrimônio cultural em diversos artigos. A abrangência das ações populares, por exemplo, foi ampliada para incluir a possibilidade de recorrer ao Judiciário para anular atos lesivos ao “patrimônio cultural” (art. 5.º, LXXIII). No que tange à repartição de competências, a Constituição previu como competência comum da União, dos estados e dos municípios a proteção dos “bens de valor histórico, artístico e cultural, os monumentos, as paisagens naturais notáveis e os sítios arqueológicos”, assim como impedir a evasão, destruição e descaracterização desses bens (art. 23, III e IV). Os municípios têm a atribuição de promover e proteger o “patrimônio histórico-cultural local”, sem prejuízo da fiscalização federal e estadual (art. 30, IX). Os entes federativos também possuem competência para legislar sobre a “proteção ao patrimônio histórico, cultural, artístico, turístico e paisagístico” e sobre a responsabilidade por dano ao meio ambiente e a “bens e direitos de valor artístico, estético, histórico, turístico e paisagístico” (art. 24, VII e VIII).



The background features abstract, organic shapes in dark brown, light orange, and teal. There are also several light blue circles of varying sizes scattered across the top right, and a dark brown circle with concentric light grey lines on the bottom left.

Capítulo 2

**O patrimônio cultural
indígena no direito internacional**

As celebrações que fazemos na Comunidade, mas não em nossas terras, não podemos fazê-las seguindo completamente a tradição, não podemos realizá-las [de maneira] completa...

Em nossas terras, nas terras Yakye Axa, a Leste da Estância Loma Verde, se encontra o cemitério de nossos antepassados, onde a Comunidade enterrava os idosos que viveram e morreram ali.

No caso de recuperarmos nossas terras, ali seguiríamos enterrando nossos mortos. Para mudar e melhorar toda esta situação, necessitamos de nossas terras. Sem nossas terras, sofre o professor, sofrem as crianças e sofrem seus pais.

Albino Fernández, professor Yakye Axa (depoimento à Corte Interamericana de Direitos Humanos, 2005)

A evolução da compreensão do patrimônio cultural no direito internacional

O poder do patrimônio cultural sobre o presente, e particularmente sobre as relações políticas entre diferentes povos e nações, tornou-se uma grande preocupação do direito internacional a partir do século XX. Isso porque, historicamente, seu roubo e apropriação constituíram um instrumento de dominação imperial e colonial. A conquista napoleônica do Egito no final do século XVIII envolveu o saque sistemático do patrimônio cultural egípcio, abrindo um precedente que seria repetido um século depois com a Partilha da África: até hoje, centenas de milhares de artefatos africanos se encontram em museus europeus, a exemplo dos Bronzes do Benim.¹² Segundo Françoise Vergès,

As desigualdades estruturais de raça, classe e gênero que existem no museu são o reflexo das desigualdades estruturais globais criadas pela escravidão, pela colonização, pelo capitalismo racial e pelo imperialismo. A destruição de palácios e o embargo de suas riquezas, as pilhagens e os roubos sistemáticos e a narrativa de uma história da arte centrada na Europa contribuíram para dar recursos e uma aura inigualáveis aos museus. Sem a pilhagem dos tesouros artísticos europeus pelos exércitos napoleônicos, sem o roubo dos frisos do Partenon em 1802, sem o saque do Palácio de Verão pelos exércitos franceses, alemães e ingleses em 1860, ao norte da Cidade Proibida, em Pequim, sem o roubo dos bronzes do Benim em 1897 — para citarmos apenas algumas das pilhagens mais famosas que sucederam no mundo —, o museu ocidental não teria alcançado a glória que alcançou no século XIX e conserva desde então. Parafraseando Walter Rodney, podemos dizer que o museu ocidental contribuiu para o ‘subdesenvolvimento’ do Sul. Os pedidos de restituição de objetos remetem a uma longa história de expropriação que faz eco ao extrativismo como lógica do capitalismo racial. (2023, p. 12-13)

¹² Estima-se que mais de 90% do patrimônio histórico-artístico da África subsaariana se encontra fora do continente africano como resultado de processos da ocupação colonial europeia (ver: Schug, 2024).



Figura 4. A "Batalha das Pirâmides" possibilitou a invasão francesa do Egito sob Napoleão Bonaparte. (François-Louis-Joseph Watteau. "Battle of the Pyramids": 1798-1799. Fonte: The Yorck Project, 2002)¹³



Figura 6. Expedição ao Benim em 1897. Soldados britânicos rodeados de bens culturais saqueados, muitos dos quais seguem no acervo do Museu Britânico, em Londres, até hoje. (Fonte: The British Museum)¹⁵



Figura 5. Braceletes de marfim incrustados no cobre, produzidos no século XVIII, representando o Oba (rei) do Reino do Benim. A República Federal da Nigéria tem reivindicado o retorno de peças retiradas, no contexto do colonialismo europeu e britânico, dos territórios e reinos que atualmente compõem o país. (Fonte: The British Museum)¹⁴



Figura 7. Manto tupinambá devolvido pelo Museu Nacional da Dinamarca ao Brasil. (Foto: Roberto Fortuna, Revista Piauí, 2024)

¹³ THE YORCK PROJECT. 10.000 Meisterwerke der Malerei (DVD-ROM), distributed by DIRECTMEDIA Publishing GmbH, 2002. Domínio público. Disponível em: <<https://commons.wikimedia.org/w/index.php?curid=160174>>. Acesso em: 23 jul. 2024.

¹⁴ Disponível em: <<https://www.britishmuseum.org/collection/image/499269001>>. Acesso em: 23 jul. 2024.

¹⁵ Disponível em: <https://www.britishmuseum.org/collection/object/EA_Af-A-79-13>. Acesso em: 23 jul. 2024.

No continente americano, na América do Norte, enquanto objetos etnográficos eram exibidos como troféus confiscados dos povos indígenas, “a exposição de artefatos pré-históricos simbolizava o controle branco do solo de onde esses objetos foram recuperados” (Trigger, 1986, p. 193). No final do século XIX, na Argentina, enquanto a ideia de “progresso” justificava a colonização e o extermínio de povos indígenas, a criação de museus nacionais integrava uma “estratégia para manter as culturas indígenas no passado”, mostras da cultura material e remanescentes humanos indígenas integraram um conjunto de ações que “quebrou a continuidade cultural e ‘congelou’ no passado o que era repleto de vitalidade no presente” (Politis; Curtoni, 2011, p. 498, tradução nossa).

Nesse contexto, os direitos culturais foram abordados em diversas declarações e convenções internacionais a partir da década de 1940. Desde então, houve um significativo desenvolvimento de normas e instrumentos para garantia, proteção e gozo desses direitos, seja no âmbito do sistema universal ou dos sistemas regionais de direitos humanos, ainda que pouca atenção tenha sido dada ao tema no mundo jurídico (Courtir, 2019, p. 9). A tabela ao lado sistematiza os tratados e declarações internacionais que abordam, com diferentes graus de profundidade e especificidade, a garantia de direitos culturais e a proteção do patrimônio cultural em geral, assim como do patrimônio cultural indígena em particular. São destacados os anos da criação das normas, da promulgação dos tratados e da assinatura das declarações pelo Brasil e indicados os artigos que abordam mais diretamente o tema.

A quantidade de normas reflete a importância dada aos direitos culturais e expressa a evolução da compreensão do patrimônio cultural no direito internacional dos direitos humanos. Nesse sentido, as transformações promovidas pela Constituição brasileira de 1988 no tratamento do patrimônio estão em sintonia com mudanças já precipitadas em âmbito internacional.

A categoria *patrimônio cultural* adotada pela atual Constituição, por exemplo, foi utilizada pela primeira vez em um tratado internacional na Convenção para a Proteção dos Bens Culturais em Caso de Conflito Armado, de 1954 (UNESCO, 2010), que estabeleceu regras para o respeito e a proteção do patrimônio cultural contra o roubo, a pilhagem e o vandalismo em contextos de conflito armado.

Tabela 1. *Tratados e declarações internacionais sobre patrimônio cultural vigentes no Brasil*

Tratados e Declarações	Ano	Promulgação no Brasil	Artigos
Declaração Americana de Direitos e Deveres do Homem	1948	1948	13
Declaração Universal de Direitos Humanos	1948	1948	27
Convenção para a proteção dos bens culturais em caso de conflito armado (Convenção de Haia)	1954	44.851/1958	1, A, 2 e 4
Pacto Internacional dos Direitos Econômicos, Sociais e Culturais	1966	591/1992	15
Pacto Internacional dos Direitos Cívicos e Políticos	1966	592/1992	27
Convenção Internacional sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação Racial	1966	65.810/1969	5, E, VI
Convenção Americana sobre Direitos Humanos	1969	678/1992	26
Convenção para a Proteção do Patrimônio Mundial, Cultural e Natural	1972	80.978/1977	1, 4, 5
Convenção sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação contra a Mulher	1979	4.377/2002	13, C
Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho	1989	5.051/2004	2, 4, 5, 6, 7, 8
Convenção da UNIDROIT ¹⁶ sobre Bens Culturais Furtados ou Ilicitamente Exportados	1995	3.166/1999	2 e 3
Declaração Universal sobre a Diversidade Cultural	2001	2001	4
Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial	2003	5.753/2006	2, 11, 13, D, II, 15
Convenção sobre a Proteção e Promoção da Diversidade das Expressões Culturais	2005	6.177/2007	2
Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas	2007	2007	11, 12, 25, 31
Declaração Americana sobre os Direitos dos Povos Indígenas	2016	2016	13, 16, 19, 20, 25, 28

¹⁶ Sigla em inglês para Instituto Internacional para a Unificação do Direito Privado.

A Convenção para a Proteção do Patrimônio Mundial, Cultural e Natural, de 1972 (UNESCO, 1972), ampliou a definição de patrimônio cultural ao incluir sítios e estruturas arqueológicas, inscrições, grutas e áreas de “valor universal excepcional do ponto de vista histórico, estético, etnológico ou antropológico”. A Convenção prevê que os Estados devem se empenhar para criar uma estrutura burocrática, com órgãos e pessoal capacitado, para identificar e proteger o patrimônio cultural, adotando “medidas jurídicas, científicas, técnicas, administrativas e financeiras cabíveis para identificar, proteger, conservar, valorizar e reabilitar o patrimônio”.

O patrimônio cultural imaterial

Outra importante mudança na compreensão de patrimônio no plano internacional — essa antecipada pela nossa Constituição — se deu com a Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial, de 2003 (UNESCO, 2006), que instituiu a proteção ao patrimônio cultural de natureza imaterial, definido como as práticas, representações, expressões, conhecimentos e técnicas — considerados em conjunto com os artefatos e os lugares a eles associados — que comunidades e grupos reconhecem como parte integrante de seu patrimônio cultural (art. 2º, 1). A Convenção também instituiu a salvaguarda, que consiste em um conjunto de medidas de diversas naturezas que visam concretizar a proteção ao patrimônio cultural imaterial (art. 1º, 3). Segundo a Convenção, os Estados devem assegurar ampla participação das comunidades na elaboração das salvaguardas e na gestão de seu patrimônio cultural. Ela orienta, ainda, que sejam respeitados os costumes de determinada comunidade quanto ao acesso ao seu patrimônio (art. 13, D, ii; art. 15).

Essas normas desencadearam mudanças paradigmáticas na compreensão do patrimônio cultural. A Convenção mitiga a regra de que o patrimônio pertenceria sempre e exclusivamente ao Estado, ou à nação (“patrimônio nacional”), categoria etérea que não corresponde a um sujeito coletivo de direito. Ao considerar as comunidades tanto na definição dada ao patrimônio cultural imaterial, quanto na instituição de salvaguardas e na gestão, a Convenção concebe o patrimônio cultural como um direito coletivo de grupos determinados.

A Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial rompe com a hegemonia regulatória do direito estatal ao determinar que sejam considerados os costumes das comunidades para o acesso e a gestão do seu patrimônio, isto é, as normas jurídicas próprias que regem a relação com seus bens culturais. A proteção ao patrimônio cultural, portanto, não deve ser regulada somente pelas normas jurídicas estatais. A regra institui, assim, o pluralismo jurídico¹⁷ na abordagem do patrimônio cultural, aspecto fundamental para a proteção e a gestão do patrimônio cultural indígena, quilombola e das comunidades tradicionais.

O patrimônio imaterial foi pensado como contraponto à compreensão moderna e eurocêntrica de “patrimônio” (Pragmácio, 2018, p. 32). A categoria tensiona a predominância do discurso técnico-científico na atribuição de valor aos bens culturais e contribui para a superação do objetivo primevo das políticas patrimoniais de construção de uma identidade nacional essencializada (*ibid.*, p. 43):

O patrimônio ultrapassa a história, a antiguidade, a excepcionalidade, a autenticidade, a arte e mesmo a materialidade — critérios de valor e parâmetros de seleção e proteção construídos ao longo dos séculos — para abranger o vernacular, o cotidiano e mesmo a imaterialidade. E se voltarmos para a origem etimológica da palavra iremos constatar que a herança coletiva não é mais constituída apenas de coisas materiais, mas também de valores, de idéias, de conhecimento, de crenças, de concepções, de práticas, de saberes e de técnicas, e que escorregamos das “coisas concretas” para a “representação intemporal das coisas impalpáveis”, que por sua vez reivindicam vagos critérios afetivos, simbólicos ou sagrados para justificar sua preservação enquanto patrimônio. (Santos, 2011, p. 246-247)

Indubitavelmente, esses avanços ampliaram o reconhecimento das relações e significados culturalmente específicos do patrimônio cultural. Contudo, a divisão entre patrimônios de natureza “material” e “imaterial” acaba por gerar categorias artificiais que também restringem o alcance desses significados, podendo nos levar a ignorar as

¹⁷ O pluralismo jurídico reconhece a coexistência de diferentes sistemas jurídicos em um mesmo espaço social. Parte da premissa de que o direito estatal não é o único a regular o comportamento humano e a dirimir conflitos sociais, pois os grupos culturalmente diferenciados possuem seus próprios sistemas jurídicos, dotados de juridicidade e que devem ser reconhecidos e respeitados pelos Estados (Oliveira, 2021b).



Figura 8. *Ahayu:da*, escultura sagrada do povo Zuni, no Albion College (Michigan, EUA), onde permaneceu até 2018. (Foto: Domínio público, 2018)

conexões inextricáveis entre os elementos que compõem o patrimônio cultural.¹⁸ Sítios e bens arqueológicos sempre reúnem elementos materiais e imateriais de uma só vez, como aludido na introdução deste livro; não é incomum que artefatos culturais sejam entendidos como seres animados dotados de agência própria. A separação entre patrimônio material e imaterial é destituída de sentido quando se trata de lugares sagrados indígenas, que necessariamente reúnem elementos tangíveis e intangíveis.

A discussão sobre o “paradoxo da preservação” (Colwell-Chanthaphonh, 2009, p. 142), que envolve conflitos entre arqueólogos e povos indígenas, contribui para entendermos melhor imbricações entre a materialidade e os significados intangíveis ou “imateriais” relacionados a ela. No final do século XIX, no sul dos Estados Unidos, antropólogos começaram a coletar artefatos do povo Zuni, que vive no Novo México; dentre eles, estavam as esculturas

Ahayu:da. As *Ahayu:da* são divindades que protegem o povo Zuni e cuidam de seu bem-estar, trazendo chuvas para as colheitas, dando coragem durante a guerra e curando doenças. Quando novas *Ahayu:da* são instaladas em altares, as esculturas anteriores são retiradas e “aposentadas”, cuidadosamente colocadas em um monte com outras *Ahayu:da*, expostas às intempéries naturais até que possam desintegrar e retornar à terra.

¹⁸ Essa categorização se acentua ainda mais atualmente no IPHAN, que além de contar com departamentos distintos de patrimônio imaterial e material, compreende por “material” apenas o patrimônio edificado, o chamado patrimônio de “pedra e cal”, tendo em vista sua estrutura organizacional.

À época, colecionadores acreditavam que tinham o dever de preservar materiais feitos por povos indígenas, pensando que eles estavam em vias de extinção. Ocorre que as *Ahayu:da* são inalienáveis — não podem ser compradas, vendidas ou trocadas, e essas ações de coleta nem sempre tiveram o consentimento dos Zuni. O povo Zuni eventualmente entrou com pedidos de repatriação para que as estátuas pudessem retornar aos seus contextos rituais vivos e se deteriorar fisicamente nos lugares sagrados. Colwell-Chanthaphonh mostra como é dessa forma que as esculturas são preservadas enquanto patrimônio significativo e como objetos religiosos relevantes. A materialidade precíval das *Ahayu:da* age sobre o mundo e compõe sua potência imaterial.

O que significa a preservação do patrimônio para um grupo pode significar a destruição para outro, pois o conceito de preservação é culturalmente situado (Colwell-Chanthaphonh, 2009, p. 142). Esse dado etnográfico — o *paradoxo da preservação* — reforça a importância de se respeitar as normas jurídicas próprias dos povos indígenas para fins de regulação da proteção, do acesso e do manejo do seu patrimônio cultural, em especial de seus lugares sagrados e sepultamentos.

O patrimônio cultural indígena no direito internacional dos direitos humanos

Até a década de 1970, os tratados e declarações internacionais preocupavam-se com a garantia do direito à igual participação na vida cultural dos países, vedando qualquer tipo de discriminação em razão do pertencimento étnico, da raça ou da cor.¹⁹ Da década de 1980 em diante, a proteção ao patrimônio cultural das minorias étnicas recebe atenção especial das normas internacionais,²⁰ por estar sob maior risco de destruição. Além dos tratados que deram ênfase à proteção

¹⁹ Declaração Americana dos Direitos e Deveres do Homem (art. 13), Declaração Universal dos Direitos Humanos (art. 27, 1), Pacto Internacional dos Direitos Econômicos, Sociais e Culturais (art. 15, 1), Convenção Internacional sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação Racial (art. 5.º, e, vi), Convenção Americana sobre Direitos Humanos (art. 26) e Convenção sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação contra a Mulher (art. 13, c).

²⁰ Pacto Internacional dos Direitos Cívicos e Políticos (art. 27), Declaração Universal sobre a Diversidade Cultural (art. 4.º) e Convenção sobre a Proteção e Promoção da Diversidade das Expressões Culturais (art. 2.º, 3).

do patrimônio cultural de minorias étnicas indistintamente, surgiram normas internacionais específicas sobre direitos dos povos indígenas que estabeleceram parâmetros importantes para a proteção ao patrimônio cultural desses grupos.

O patrimônio cultural dos povos indígenas é compreendido pelas “manifestações tangíveis e intangíveis de seus modos de vida, suas visões de mundo, suas realizações e sua criatividade” e é expressão “de sua livre determinação e das relações espirituais e físicas com suas terras, territórios e recursos” (ONU, 2015). Essa relação indissociável entre território indígena e patrimônio cultural é largamente reconhecida no sistema universal de direitos humanos, em instrumentos jurídicos internacionais e na jurisprudência internacional (*idem*). A propriedade, o controle, a gestão e a proteção aos territórios tradicionais constituem medidas essenciais para a proteção do patrimônio cultural indígena (*idem*). Nesse sentido, a perita em direitos culturais da ONU recomendou ao Brasil que avançasse com a demarcação de terras indígenas e adotasse medidas para combater o desmatamento como medidas fundamentais para a proteção ao patrimônio cultural indígena (Courtir, 2019, p. 15).

Segundo o relatório *Promoción y protección de los derechos de los pueblos indígenas con respecto a su patrimonio cultural*, produzido pelo Mecanismo de Especialistas sobre Direitos dos Povos Indígenas da ONU, o patrimônio cultural indígena é um conceito holístico e intergeracional baseado em valores materiais e espirituais comuns ao povo. Dada essa característica, para os povos indígenas, a dicotomia material e imaterial presente na legislação e nos instrumentos de proteção ao patrimônio cultural é especialmente problemática, uma vez que tanto seu patrimônio material é impregnado por significados intangíveis, quanto o seu patrimônio imaterial está encarnado em territórios e objetos concretos (ONU, 2015).

A Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), de 1989, é o mais importante tratado internacional sobre direitos indígenas. A Convenção estabelece premissas para uma nova relação do Estado com os povos indígenas, pautada na autonomia, na autodeterminação, no autorreconhecimento e na participação desses povos em todas as políticas que lhes digam respeito. São previstos direitos territoriais e direitos sociais diferenciados — como direitos à saúde e à

educação culturalmente adequados —, assim como direitos culturais. Quanto aos últimos, a Convenção determina a adoção de medidas para a plena efetividade dos direitos culturais dos povos indígenas e para proteção de seus bens (art. 2º, 2, “b”; art. 4º, 1).

A Convenção prevê o direito à consulta e ao consentimento prévio, livre e informado (art. 6º, 1 e 2), obrigando os Estados a consultarem os povos indígenas e tribais sempre que forem previstas medidas administrativas e legislativas suscetíveis de afetá-los diretamente.²¹ Os indígenas devem ser consultados, por exemplo, sempre que o Estado licenciar obras ou atividades que possam afetar o seu patrimônio cultural ou mesmo quando desejar promover o acautelamento de seus bens culturais, devendo ser garantida a participação ativa dos indígenas em todo o processo de “determinação, seleção, classificação, interpretação, conservação, salvaguarda, administração e desenvolvimento do patrimônio cultural” (ONU, 2015). O Comitê de Direitos Econômicos, Sociais e Culturais da ONU reafirma a necessidade de obtenção do consentimento prévio, livre e informado dos povos indígenas sempre que a preservação de seu patrimônio cultural for colocada em risco (ONU, 2009).

A Convenção nº 169 também prevê que sua aplicação leve em consideração os “costumes e o direito consuetudinário” dos povos indígenas. Nesse mesmo sentido, a Relatoria sobre Direitos dos Povos Indígenas da ONU entende que a propriedade e a custódia do patrimônio dos povos indígenas deve ser coletiva, permanente e inalienável, “como prescrevem os costumes, normas e práticas de cada povo” (ONU, 1995). Em casos de conflitos sobre a custódia ou aproveitamento de algum aspecto do patrimônio cultural, os órgãos administrativos e judiciais deverão se guiar pelos “conselhos de anciãos do povo indígena, reconhecidos pela comunidade indígena [...] como depositários dos conhecimentos específicos das leis tradicionais” (*idem*).

Ainda acerca da relação entre patrimônio e pluralismo jurídico, o documento *Protección del Patrimonio de los Pueblos Indígenas* reconhece que esses povos sempre tiveram “suas próprias leis e procedimentos para proteger seu patrimônio e para determinar quando e

²¹ Para aprofundar o tema do direito à consulta prévia, ver: Rojas Garzón; Yamada; Oliveira, 2016; Oliveira, 2021a, 2021b.

com quem podem compartilhá-lo”, o que pode variar muito de povo para povo (ONU, 1997) uma vez que a compreensão de preservação é culturalmente situada, como vimos anteriormente. Daí a importância de o Estado observar os protocolos de consulta prévia, nos quais os povos indígenas, comunidades quilombolas e comunidades tradicionais expressam “como deve ser uma consulta culturalmente adequada, documentando suas sensibilidades jurídicas relativas à organização social e política, às formas de representação e de participação, à formação e tomada de decisão, dentre outras regras jurídicas” (Oliveira, 2021b, p. 2650). Os protocolos de consulta prévia apresentam as normas para processos de consulta e consentimento associados à proteção do patrimônio cultural tangível e intangível.

A Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas, de 2007, estabelece o direito dos povos indígenas de manter e controlar seu patrimônio cultural (art. 31, 1), assim como de proteger e desenvolver as manifestações passadas, presentes e futuras de suas culturas “tais como sítios arqueológicos e históricos, utensílios, desenhos, cerimônias, tecnologias, artes visuais e interpretativas e literaturas” (art. 11, 1).

Em sentido semelhante, a Declaração Americana sobre os Direitos dos Povos Indígenas, de 2016, dispõe que os povos indígenas têm direito ao seu patrimônio cultural, tangível e intangível, “inclusive o histórico e ancestral”, assim como à “proteção, preservação, manutenção e desenvolvimento desse patrimônio cultural para sua continuidade coletiva e a de seus membros, e para transmiti-lo às gerações futuras” (art. 13, 1). Esse direito inclui o “pleno reconhecimento e o respeito à propriedade, domínio, posse, controle, desenvolvimento e proteção de seu patrimônio cultural material e imaterial” (art. 28, 1).

A proteção dos lugares sagrados e sepultamentos indígenas

As normas e documentos do direito internacional dos direitos humanos partem da compreensão de que “os lugares sagrados e os restos humanos ancestrais” constituem patrimônio cultural dos povos indígenas (ONU, 2015), que, por sua vez, abrange “todas as formas da relação entre o povo, sua terra e outros seres vivos e espíritos que compartilham essa terra”. Por isso, “cada povo indígena deve decidir por si mesmo os aspectos tangíveis e intangíveis que constituem seu patrimônio” (ONU, 1997).

A Convenção nº 169, ao definir os parâmetros de sua própria aplicação, dispõe que devem ser reconhecidos e protegidos os valores religiosos e espirituais dos povos indígenas (art. 5º, a). Além disso, ao tratar dos direitos territoriais, determina que os Estados resguardem os valores espirituais implicados na relação dos povos indígenas com seus territórios (art. 13, 1).

A Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas garante aos povos indígenas o “direito de manifestar, praticar e desenvolver” suas cerimônias espirituais e religiosas e de “manter e proteger seus lugares religiosos e culturais e de ter acesso a estes de forma privada”. Esses povos também têm o direito “de utilizar e dispor de seus objetos de culto e de obter a repatriação de seus restos humanos” (art. 12, 1). Os Estados possuem a obrigação de “facilitar o acesso e/ou a repatriação de objetos de culto e restos humanos”, mediante mecanismos estabelecidos em conjunto com os povos indígenas (art. 12, 2). Os povos têm direito de manter e de fortalecer “sua própria relação espiritual” com o território (art. 25).

A Declaração Americana sobre os Direitos dos Povos Indígenas, por sua vez, reitera o direito dos povos indígenas de gozarem e de exercerem livremente sua própria espiritualidade (art. 16, 1; art. 19, 1), bem como de manter e fortalecer a relação espiritual com seus territórios (art. 25, 1). A Declaração garante o direito dos povos indígenas de “preservar e proteger seus lugares sagrados e de ter acesso a eles, inclusive seus lugares de sepultamento”, assim como de “usar e controlar suas relíquias e objetos sagrados e [de] recuperar seus restos humanos”

(art. 16, 3). Os povos devem ter livre acesso aos seus lugares sagrados, para que possam utilizar e se reunir nesses espaços (art. 20, 2).

A Assembleia Geral, principal órgão deliberativo da ONU, reconhece a importância dos lugares sagrados indígenas e da repatriação de seus objetos de culto e remanescentes humanos que tenham sido violados (ONU, 2014; 2015). A relatoria especial sobre direitos dos povos indígenas observa que os Estados, em cooperação com os povos indígenas, devem adotar medidas para identificar os lugares sagrados e cerimoniais, incluindo os sepultamentos, protegendo seu acesso e impedindo a utilização por terceiros não autorizados (ONU, 1995).

Os remanescentes humanos e objetos funerários conexos que tenham sido violados devem ser devolvidos aos povos e aos territórios correspondentes de forma culturalmente adequada, conforme decisão dos próprios indígenas. Só é possível conservar, expor ou documentar esses bens se os povos indígenas implicados estiverem de acordo (*idem*). Nos casos em que não seja possível identificar com exatidão o pertencimento de objetos que foram violados no passado, será considerado proprietário tradicional o povo que ocupa atualmente o território de onde os objetos foram retirados (*idem*).

No âmbito do sistema regional de direitos humanos, a Corte Interamericana de Direitos Humanos (Corte IDH) vem construindo parâmetros importantes para a proteção dos lugares sagrados e sepultamentos indígenas. A partir do desenvolvimento jurisprudencial sobre direitos territoriais (direito à propriedade comunal), a Corte reconhece a importância da relação espiritual que os povos indígenas e as comunidades afroamericanas mantêm com seus territórios tradicionais, lugares sagrados e sepultamentos. Essa relação — constituída por elementos materiais e imateriais — é compreendida como fundamental para a manutenção do equilíbrio entre o mundo dos vivos e dos mortos, e para a garantia dos direitos coletivos desses grupos como um todo.

O desenvolvimento jurisprudencial da Corte Interamericana nessa temática está diretamente associado à aplicação do método hermenêutico intercultural, no qual as cosmologias dos povos indígenas são tomadas como vetores interpretativos das normas do direito internacional dos direitos humanos (Estupiñan Silva; Ibáñez Rivas, 2014). Para aplicar esse método, a Corte recorre a diferentes técnicas de produção de prova, como visitas aos territórios, participação de especialistas e de

peritos, e, especialmente, a escuta de lideranças espirituais e políticas do povo. Essas técnicas permitem densificar a compreensão da relação dos povos indígenas com seus lugares sagrados e de como as violações são capazes de afetar suas vidas e seus direitos coletivos.

A Corte iniciou a discussão sobre o direito à propriedade comunal dos povos indígenas com o Caso de la Comunidad Mayagna (Sumo) Awas Tingni vs. Nicaragua. O tribunal interamericano se preocupou em compreender e descrever a relação dos indígenas com os espaços sagrados que constituem seu território e onde estão presentes espíritos de seus antepassados, das montanhas e dos animais.²² Os cemitérios — locais de antigos assentamentos — também são lugares sagrados de extrema importância para os Mayagna.²³ Com base nessas constatações, a Corte firmou o entendimento de que o direito à propriedade comunal protege a relação espiritual que os povos indígenas têm com seus territórios (incluindo os elementos incorpóreos e o patrimônio cultural imaterial), compreendida como base fundamental de suas culturas e de sua vida espiritual (Corte IDH, 2001, p. 78).

Quatro anos depois, a Corte sentenciou o Caso da Comunidade Indígena Yakye Axa vs. Paraguai. O etnônimo Yakye Axa, subgrupo do povo Enxet-Lengua, refere-se a um lugar sagrado onde viveram e foram enterrados antepassados dos indígenas. Com sua expulsão desse lugar, os indígenas tiveram suas celebrações e rituais prejudicados, e foram impedidos de enterrar adequadamente seus mortos, o que lhes causou um profundo sofrimento.²⁴ Os territórios tradicionais, reco-

²² “El territorio es para ellos sagrado, y a lo largo de éste se encuentran varios cerros de gran importancia religiosa, como el Cerro Mono, el Cerro Urus Asang, el Kiamak y el Cerro Quitirís. Existen también otros lugares sagrados, en los cuales la Comunidad tiene árboles frutales de pejibaye, limón y aguacate. Cuando los habitantes de Awas Tingni pasan por estos lugares, que datan de 300 siglos, según lo que su abuelo le decía, lo hacen en silencio como señal de respeto a sus muertos y saludan a Asangpas Muigeni, el espíritu del monte, que vive debajo de los cerros” (Corte IDH, 2001, p. 21).

²³ “Hay dos tipos de lugares sagrados en las zonas fronterizas: cementerios, que son visitados actualmente con frecuencia por los miembros de la Comunidad, y se ubican a lo largo del Río Wawa; son asentamientos viejos que los visitan cuando van de cacería. [...] El segundo tipo de zonas sagradas son los cerros” (Corte IDH, 2001, p. 25).

²⁴ “As celebrações que fazemos na Comunidade, mas não em nossas terras, não podemos fazê-las seguindo completamente a tradição, não podemos realizá-las [de maneira] completa. [...] Em nossas terras, nas terras Yakye Axa, a Leste da Estancia Loma Verde, se encontra o cemitério de nossos antepassados, onde a Comunidade enterrava os idosos que viveram e morreram ali. No caso de recuperarmos nossas terras, ali seguiríamos enterrando nossos mortos. Para mudar e melhorar toda esta situação necessitamos de nossas terras. Sem nossas terras sofre o professor, sofrem as crianças e sofrem seus pais” (Corte IDH, 2005a, p. 78).

nheceu a Corte, constituem um elemento integrante da cosmovisão e da religiosidade dos povos indígenas (Corte IDH, 2005a, p. 79).

O *Caso de la Comunidad Moiwana vs. Suriname* trouxe avanços importantes no tema. A comunidade Moiwana é formada por diversos assentamentos negros rurais do povo N'djuka, cujos antepassados fugiram e resistiram ao sistema escravagista, um histórico semelhante ao da formação das comunidades quilombolas no Brasil. Em 1986, uma operação militar realizada no território resultou no massacre de trinta e nove membros da comunidade. Os sobreviventes foram obrigados a fugir. A desterritorialização da comunidade implicou a perda do acesso aos seus lugares sagrados, entre outros danos.

A comunidade não conseguiu recuperar os restos mortais de seus familiares mortos durante o ataque e se viu impedida de praticar os ritos funerários segundo os princípios fundamentais da cultura n'djuka (Corte IDH, 2005b, p. 31-32). Esse fato gerou graves consequências. A justiça e a responsabilidade coletiva são princípios centrais da cosmovisão n'djuka. Enquanto não se fizer justiça e a ofensa seguir sem a devida sanção, os espíritos das vítimas não conseguem descansar e podem atormentar os familiares sobreviventes (*ibid.*, p. 47).

Segundo a cosmovisão n'djuka, portanto, existe um conjunto de normas que regulam a relação com os espíritos e o manejo ritual dos remanescentes humanos. A Corte Interamericana constatou que a impossibilidade de realizar seus ritos funerários específicos e complexos, garantidores da reconciliação com os espíritos ancestrais, provocou graves consequências sobre os N'djuka, incluindo o adoecimento espiritual, que pode se manifestar em enfermidades físicas reais e afetar todos os seus descendentes:

Si no se realizan los diferentes rituales mortuorios de conformidad con la tradición N'djuka, esto se considera una transgresión moral profunda, lo cual no sólo provoca el enojo del espíritu de la persona que murió, sino también puede ofender a otros ancestros. Esto tiene como consecuencia una serie de “enfermedades de origen espiritual” que se manifiestan como enfermedades físicas reales y pueden afectar a toda la descendencia. Los N'djuka consideran que tales enfermedades no se curan espontáneamente, sino deben resolverse a través de medios culturales y ceremoniales; si esto no es así, las condiciones persistirían a través de generaciones. (ibid., p. 48)

Em seu voto em separado neste julgamento, o juiz Antônio Augusto Cançado Trindade formulou uma nova categoria de dano, para além

da conhecida dicotomia moral e material, para dar conta da responsabilização e da reparação relativa a condutas que abalem a relação entre vivos e mortos, ao que chamou de *dano espiritual*. Essa modalidade de dano parte da constatação de que, segundo as mais diversas religiões e cosmologias, os vivos possuem obrigações de cuidado perante seus mortos. Quando essa relação é afetada, tem-se um profundo sofrimento espiritual, como ocorreu com os Moiwana, impedidos de praticar seus rituais fúnebres e de sepultar as vítimas do massacre.

O dano espiritual seria uma modalidade agravada de dano moral, “que tem uma implicação direta na parte mais íntima do gênero humano, a saber, seu interior, suas crenças no destino da humanidade e suas relações com os mortos” (*ibid.*, p. 117). Diferentemente do dano moral, o dano espiritual não é suscetível de quantificação e somente pode ser reparado através de obrigações de fazer sob a forma de satisfação, por exemplo, garantindo que os Moiwana pudessem recuperar os restos mortais de seus membros (*ibid.*, p. 118).

As consequências da violação a lugares de valor espiritual também foram objeto de análise aprofundada da Corte Interamericana no julgamento do caso Povo Indígena Kichwa de Sarayaku vs. Equador. O Estado equatoriano autorizou uma empresa privada, a Companhia Geral de Combustíveis S.A. (CGC), a explorar petróleo no território dos Kichwa de Sarayaku, sem consulta prévia. Segundo a cosmovisão dos Sarayaku, “o território está ligado a um conjunto de significados: a selva é viva e os elementos da natureza têm espíritos (*Supay*) que se conectam entre si e cuja presença sacraliza os lugares” (Corte IDH, 2012, p. 18-19). Apenas as lideranças espirituais do povo, os *Yachaks*, podem acessar determinados lugares sagrados e interagir com os espíritos que nele habitam.²⁵ O então presidente da associação dos

²⁵ O Yachak Sabino Gualinga teceu valiosa descrição da selva vivente: “No subsolo, *ucupacha*, assim como aqui, habita gente. Há povos bonitos que estão lá embaixo, tem árvores, lagos e montanhas. Algumas vezes escutam-se portas fechando nas montanhas, essa é a presença dos homens que moram lá... O *caipacha* é onde vivemos. No *jahuapacha* vive o poderoso, antigo sábio. Ai tudo é plano, é bonito... Não sei quantos *pachas* existem em cima, onde estão as nuvens é um *pacha*, onde estão a lua e as estrelas é outro *pacha*, mais acima disso, existe outro *pacha* onde há uns caminhos feitos de ouro, depois outro *pacha*, onde cheguei, que é um planeta de flores, onde vi um lindo beija-flor que estava bebendo o mel das flores. Até aí cheguei, não pude ir mais além. Todos os antigos sábios estudaram para tentar chegar ao *jahuapacha*. Sabemos que o deus está aí, mas não conseguimos chegar até lá.” (Corte, IDH, 2012, p. 41.)

Sarayaku, José Gualinga, explicou à Corte a importância da “selva vivente” para suas vidas:

[...] nessa “selva vivente” há “ruídos e fenômenos especiais”, e é a “inspiração onde, quando estamos nesses lugares, sentimos uma forma de anseio, de emoção e, assim, quando regressamos ao nosso povo, à família, nos sentimos fortalecidos”. Esses espaços “são o que nos dão a potência, a potencialidade e a energia vital para poder sobreviver e viver. E tudo está entrelaçado entre as lagoas, as montanhas, as árvores, os seres e também nós, como ser vivente exterior”. (*ibid.*, p. 41)

A exploração implicou a instalação de explosivos de alta potência em diversas partes do território. A empresa destruiu ao menos dois lugares sagrados de grande valor espiritual. Foram derrubadas todas as árvores de uma mata sagrada, *Pingullu*, incluindo a grande árvore *Lispungu*, utilizada na manipulação de diversos remédios tradicionais. As atividades da empresa também destruíram parcialmente a montanha sagrada *Wichu Kachi*, expulsando os espíritos donos do lugar e provocando sua esterilidade material:

[...] a entrada de helicópteros destruiu parte da denominada *Montaña Wichu kachi*, ou “saladero de loras”, fazendo com que, na cosmovisão do povo, os espíritos donos desse lugar sagrado fossem embora, ocasionando a esterilidade do lugar que, por sua vez, é associada pelos Sarayaku à esterilidade material do lugar e à fuga permanente dos animais dessa área até que a espiritualidade do lugar seja restaurada. (*ibid.*, p. 68)

Com base nos depoimentos de lideranças políticas e espirituais, de antropólogos e na visita feita ao território, a Corte reconheceu “os profundos danos nas relações sociais e espirituais que os integrantes da comunidade podem sofrer com os diferentes elementos da natureza que os rodeia quando são destruídos ou alvos de descaso” (*ibid.*, p. 69).

Mais recentemente, a Corte julgou o caso dos povos Kaliña e Lokono vs. Suriname. Os povos indígenas Kalinã e Lokono ocupam tradicionalmente a região do baixo rio *Marowijne*, no noroeste do Suriname. Com fundamento em sua cosmovisão, os indígenas restringem o acesso a lugares sagrados,²⁶ proibem o corte de determinadas espécies de



Figura 9. *Primeiro Encuentro de Saberes de los Pueblos Originarios para el Kawsak Sacha (floresta viva), no território do povo indígena Sarayaku, Equador. (Foto: José Jácome/EFE: verde, 2022)*

árvores e a captura ou caça de algumas espécies de animais (Corte IDH, 2015, p. 15). O respeito a essas regras é de vital importância para manter o equilíbrio entre seres humanos e natureza, pelo qual os xamãs, conhecidos como *piay* ou *semchichi*, são especialmente responsáveis:

[...] para los Pueblos Kaliña y Lokono es de vital importancia mantener el balance entre los seres humanos y la naturaleza, y dicha tarea es responsabilidad de los chamanes, conocidos como *piay* o *semchichi*. De acuerdo con su cosmovisión, a través de los guardianes o espíritus guía, conocidos como *jakoewa*, el *piay* es capaz de descubrir si alguien ha alterado incorrectamente el balance entre los seres humanos y la naturaleza. (*ibid.*, p. 15)

No entanto, diversas ações do governo do Suriname colocaram sob ameaça os lugares sagrados. Foram criadas as reservas naturais *Wia Wia y Galibi* e *Wane Kreek* sobrepostas ao território indígena, abarcando importantes zonas de caça e pesca e de assentamentos. A

²⁶ “En las zonas cercanas a Galibi y el río Marowijne se destacan las siguientes: Kumakande; Korotoko yume; Sek’seki sabana; Alakoeriese bate; Masjipe Itjoeloe, y Kanawa. En las cercanías

de Alfonsdorp y Wane Kreek se destacan las siguientes: Dede Betre; Balakaiman, y Awaradaja. Finalmente, en la zona de Bigiston se destacan Jorka-creek y Zwampoe” (Corte IDH, 2015, p. 15).

reserva *Wia Wia Galibi* se sobrepôs a ao menos seis lugares sagrados; e a reserva *Wane Kreek* a três (*ibid.*, p. 47-48). Sítios de grande valor arqueológico foram inseridos na área de *Wane Kreek*. Outras atividades impactaram o território indígena, como construção de estrada, extração ilegal de madeira, parcelamento do solo e lavra minerária de bauxita em *Wane Kreek*, inicialmente praticada pela empresa *Aluminum Company of Americana* (ALCOA), posteriormente sucedida pela *BHP Billiton*.

Os precedentes debatidos evidenciam que a Corte Interamericana incorpora a cosmovisão dos povos indígenas e comunidades afro-americanas como recurso hermenêutico para abordar diferentes aspectos da relação desses grupos com seus lugares sagrados. As violações e os danos são concebidos não a partir de considerações meramente abstratas, mas das normas, ontologias e concepções das próprias comunidades. A Corte reconhece que a restauração do equilíbrio com o mundo espiritual — abalado pela destruição ou intervenção sobre os lugares sagrados — depende de medidas específicas de reparação, tais como demarcação e proteção territorial; recuperação de remanescentes humanos e prática de rituais específicos, mediante a intervenção de lideranças espirituais; e sancionamento aos responsáveis pela violação. Conclui-se que a Corte Interamericana concebe a interculturalidade e o pluralismo jurídico como fundamentais para a adequada proteção aos lugares sagrados indígenas.





Capítulo 3

**Os instrumentos de
a cautelamento no Brasil**

Por meio de tombamento ou de outras formas de intervenção administrativa e judicial, a atuação do Estado não protege — nem deve proteger ou muito menos exaltar — apenas estética refinada, arquitetura suntuosa, produção artística luxuosa, templos esplendorosos, obras grandiosas dedicadas ao ócio, ou sítios comemorativos de façanhas heroicas dos que instigaram ou lutaram em guerras, com elas ganharam fama ou enriqueceram. Além de reis, senhores e ditadores, a História vem contada também pelos feitos, revoltas e sofrimentos dos trabalhadores, dos pobres, dos estigmatizados e dos artífices mais humildes da paz. Para que deles, do seu exemplo, coragem e adversidade nunca se olvidem as gerações futuras, fazem jus igualmente à preservação seus monumentos, conjuntos e locais de interesse, com suas peculiares marcas arquitetônicas, mesmo que modestas e carentes de ostentação, assim como seus rituais, manifestações culturais, raízes etnológicas ou antropológicas, e até espaços de indignidade e desumanidade — do calabouço à senzala, da sala de tortura ao campo de concentração.

Ministro Hermann Benjamin, Superior Tribunal de Justiça, 2012²⁷

²⁷ Superior Tribunal de Justiça. Segunda Turma. Recurso Especial n.º 1.293.608/PE (2011/0101319-3). Relator: Ministro Hermann Benjamin. Julgado em: 04 dez. 2012. Disponível em: <https://scon.stj.jus.br/SCON/GetInteiroTeorDoAcordao?num_registro=201101013193&dt_publicacao=24/09/2014>. Acesso em: 14 jul. 2024.

O ordenamento jurídico brasileiro dispõe de um amplo conjunto de normas e precedentes que garantem o direito dos povos indígenas ao seu patrimônio cultural, abrangendo o reconhecimento, a proteção, o domínio e o controle sobre os seus bens culturais materiais e imateriais. Os direitos, em geral, devem ser dotados de uma dimensão organizativa e procedimental para a sua concretização. A demarcação das terras indígenas é o principal instrumento para concretizar a proteção ao patrimônio cultural indígena. O acautelamento patrimonial, por sua vez, também é uma importante ferramenta de proteção ao patrimônio cultural indígena, material e imaterial. Neste capítulo, discutiremos os regimes jurídicos dos principais instrumentos de acautelamento patrimonial, refletindo em que medida são capazes de proteger os lugares sagrados e sepultamentos indígenas.

Tombamento

O tombamento é o principal instrumento de acautelamento patrimonial do direito brasileiro. Constitui “ato administrativo da autoridade competente, que declara ou reconhece valor histórico, artístico, paisagístico, arqueológico, bibliográfico, cultural ou científico de bens que, por isso, passam a ser preservados” (Souza Filho, 2011, p. 83). O Decreto-Lei n.º 25, de 1937, descreve o “patrimônio histórico e artístico nacional” como constituído pelo conjunto dos bens móveis e imóveis existentes no país e cuja preservação seja de interesse público, quer por sua “vinculação a fatos memoráveis da história do Brasil”, quer por seu “excepcional valor arqueológico ou etnográfico, bibliográfico ou artístico”. São equiparados a esses bens e suscetíveis de tombamento os monumentos naturais, os sítios e paisagens com “feições notáveis com que tenham sido dotados pela natureza ou agenciados pela indústria humana” (art. 1º, §2º).

O tombamento é um ato administrativo complexo, que se inicia com a notificação ao proprietário e o tombamento provisório do bem, é submetido à deliberação do Conselho Consultivo do Patrimônio Cultural, órgão colegiado de decisão máxima do IPHAN, e se encerra com a homologação do Ministério da Cultura (Souza Filho, 2011, p. 84). Enquanto a decisão do conselho é um ato vinculado — demonstrado o valor cultural do bem, deverá se manifestar favoravelmente —, a homologação tem natureza discricionária, sujeitando-se à conveniência e oportunidade (Souza Filho, 2011, p. 90; Rabello, 2009, p. 60). Souza Filho aponta, todavia, que demonstrado o risco de destruição do bem, o poder público tem obrigação de tomar-lhe, deixando de ser um ato discricionário (2011, p. 88). O Decreto-Lei nº 3.866, de 1941, conferiu ao presidente da República o poder discricionário de promover o cancelamento do tombamento “por motivo de interesse público”.

O ato administrativo do tombamento tem por objetivo a conservação física de bens materiais móveis ou imóveis. O tombamento não implica, em regra, transferência de domínio do bem, que pode se manter como propriedade privada, no entanto, seu valor cultural é de titularidade de toda a sociedade, que possui direito público subjetivo à sua proteção (Rabello, 2009, p. 45 e 76). O Poder Executivo dispõe de poder de polícia para tutelar o patrimônio e fazer valer sua preservação, impondo limitações ao proprietário e medidas de conservação (*ibid.*, p. 139). Não há consenso entre juristas sobre a natureza jurídica do tombamento, porém ele implica necessariamente restrições ao pleno exercício da propriedade, com fundamento no interesse público na conservação do bem.²⁸ Além de repercutir sobre os poderes do proprietário, o tombamento irradia efeitos jurídicos e gera obrigações para toda a sociedade e para o próprio Estado (*ibid.*, p. 69).

Embora restrinja o direito de propriedade, o tombamento só é indenizável em casos excepcionais em que se demonstre prejuízo concreto e significativo ao proprietário (Sampaio, 2011, p. 287). Ele pode

²⁸ Souza Filho defende que o tombamento é um aprofundamento de institutos de direito público: limitação administrativa e função social da propriedade; e de institutos de direito civil: propriedade intelectual e obrigação de prestação de fato negativa (2011, p. 25). Autores administrativistas, por sua vez, apontam que o tombamento tem natureza jurídica de servidão administrativa, de limitação administrativa ou mesmo de limitação autônoma *sui generis* (Sampaio, 2011, p. 285; Rabello, 2009, p. 129-130).

implicar, por exemplo, a subutilização ou não utilização de parte de um imóvel urbano ou rural. Nos casos em que a proteção do bem resultar em esvaziamento completo do direito de propriedade, o poder público deverá desapropriá-lo por utilidade pública mediante pagamento de indenização (Souza Filho, 2011, p. 98). São efeitos legais do tombamento: o dever de conservação, a averbação do tombamento na matrícula do imóvel (Decreto-Lei nº 25/1937, art. 13, §1º), a necessidade de comunicação ao órgão do patrimônio em caso de transferência do bem (*ibid.*, art. 14) e a garantia do direito de preferência de aquisição pelo poder público, em caso de venda (*ibid.*, art. 22).

O ato administrativo de tombamento tem natureza constitutiva: somente após a inscrição do bem em um livro de tomo,²⁹ o tombamento passa a produzir os mencionados efeitos legais (Rabello, 2009, p. 101). O Decreto-Lei nº 25 prevê que os bens somente serão considerados integrantes do “patrimônio histórico e artístico nacional” depois de inscritos em um dos quatro livros de tomo (art. 1º, §1º). No entanto, com a atual Constituição, o bem é concebido como patrimônio por seu valor cultural, independentemente do tombamento: os bens culturais passaram a gozar de proteção jurídica mesmo que não tenham sido acautelados, o tombamento tornou-se um instrumento de proteção adicional (Souza Filho, 2011, p. 68).

Ainda que seja o principal instrumento de acautelamento patrimonial do direito brasileiro, são evidentes os limites do tombamento para a proteção dos lugares sagrados, sobretudo em comparação com o regime constitucional das terras indígenas.

O tombamento não é substituto da demarcação e não pode ser utilizado para limitar direitos territoriais, por exemplo, protegendo áreas pontuais em detrimento da demarcação contínua de todo o território de ocupação tradicional. O Supremo Tribunal Federal (STF) reafirmou que a demarcação das terras indígenas deve ser orientada pela continuidade territorial, rechaçando o modelo descontínuo de demarcação em “ilhas” ou “bolsões”.³⁰

²⁹ Livro do Tombo Arqueológico, Etnográfico e Paisagístico; Livro do Tombo Histórico; Livro do Tombo das Belas Artes e Livro do Tombo das Artes.

³⁰ “13. O MODELO PECULIARMENTE CONTÍNUO DE DEMARCAÇÃO DAS TERRAS INDÍGENAS. O modelo de demarcação das terras indígenas é orientado pela ideia de continuidade. Demarcação por fronteiras vivas ou abertas em seu interior, para que se forme um perfil coletivo e se afirme

Tabela 2. Comparação geral entre os regimes jurídicos da demarcação de terras indígenas e do tombamento

Terras indígenas	Tombamento
Direitos territoriais	Direitos culturais
Reconhecimento e proteção ao território tradicionalmente ocupado	Proteção ao patrimônio cultural
Ato administrativo vinculado	Ato administrativo discricionário
Natureza meramente declaratória	Natureza constitutiva
Propriedade da União	Propriedade pública ou privada
Nulidade dos atos possessórios incidentes	Em regra, não altera a dominialidade do bem
Indenização aos ocupantes de boa fé apenas quanto às benfeitorias	A limitação do direito de propriedade sobre o imóvel é indenizável
Não está sujeito a revisão por ato discricionário	Possibilidade de cancelamento por ato discricionário do presidente da República

Apesar de suas limitações, o tombamento pode ser empregado como um instrumento complementar à demarcação para a proteção de locais de especial importância espiritual e cosmológica, como lugares sagrados e sepultamentos, tanto localizados em terras demarcadas ou em demarcação (dupla afetação), quanto em áreas não reivindicadas. Por não alterar a dominialidade, não se visualiza óbice jurídico à *dupla afetação*, isto é, ao tombamento de lugares sagrados inseridos em terras indígenas demarcadas. Em sentido análogo, existem unidades de conservação de domínio público que foram integralmente tombadas, como o Parque Nacional Serra da Capivara.

O tombamento pode aumentar o *status* de proteção jurídica conferido aos lugares sagrados e sepultamentos, concedendo-lhes destaque, tornando crime a sua destruição, garantindo recursos públicos para

a autossuficiência econômica de toda uma comunidade usufrutuária. Modelo bem mais serviente da ideia cultural e econômica de abertura de horizontes do que de fechamento em "bolsões", "ilhas", "blocos" ou "clusters", a evitar que se dizime o espírito pela eliminação progressiva dos elementos de uma dada cultura (etnocídio)." (Supremo Tribunal Federal. Petição nº 3.388/RR. Demarcação da Terra Indígena Raposa Serra do Sol. Relator: Ministro Carlos Ayres Britto. Acórdão de: 19 mar. 2009).

sua gestão e conservação, além de ter implicações diretas no ordenamento territorial, no planejamento setorial de obras de infraestrutura e no licenciamento ambiental. Nesse último caso, o IPHAN deve intervir no licenciamento para exigir medidas de proteção aos bens tombados, registrados ou valorados que estejam inseridos na área de influência direta da obra ou atividade licenciada.

Apenas dois lugares sagrados indígenas foram tombados até o momento: *Sagihengu* e *Kamukwaká*, localizados, respectivamente, nas margens dos rios Kuluene e Tamitatoala, formadores do rio Xingu, no estado do Mato Grosso. Essas grutas, sagradas para os povos indígenas alto xinguanos, foram tombadas em 2015 como paisagens naturais³¹ de valor etnográfico, histórico e arqueológico,³² em um contexto em que estavam ameaçadas pela construção da Pequena Central Hidrelétrica Paranatinga II. O tombamento de *Sagihengu* compreende uma área de 149 hectares e, o de *Kamukwaká*, de 62 hectares. São dois polígonos distintos, descontínuos e inseridos em fazendas particulares.

O processo de tombamento foi reaberto para ampliar a área protegida porque diversos lugares sagrados e significativos dos povos alto xinguanos localizados nas bacias do Kuluene e do Tamitatoala, ao sul da Terra Indígena do Xingu, ficaram de fora.³³ O Ministério Público Federal (MPF) moveu ação para que a Fundação Nacional dos Povos Indígenas (FUNAI) promovesse a ampliação dos limites da Terra Indígena Batovi, do povo Waujá, para abranger os lugares sagrados que foram excluídos indevidamente do perímetro demarcado. O MPF demonstrou que, mesmo com o tombamento, a proteção de *Sagihengu* e *Kamukwaká* tem sido deficiente: as grutas foram depredadas e o seu entorno foi intensamente desmatado, cenário de pressão que pode se agravar com a construção de diversos empreendimentos que estão sendo licenciados na região.³⁴ No final de 2023, enquanto interveniente no licenciamento ambiental, o IPHAN determinou que o Departamento Nacional

³¹ O tombamento de paisagem natural difere, em natureza, objetivo e abrangência, da proteção de ambientes naturais mediante a criação de unidades de conservação. No primeiro caso, a finalidade é a conservação paisagística; no segundo, é a conservação dos ecossistemas, entre outros atributos ecológicos. Nesse sentido, "tombada uma floresta, por sua feição notável, enquanto paisagem, o efeito jurídico será evitar toda ação danosa que possa intervir naquele bem enquanto paisagem, e não enquanto ecossistema" (Rabello, 2009, p. 86).

³² Processo IPHAN nº 01450.008760/2006-23.

³³ Processos IPHAN nº 01450.014776/2007-56 e n.º 01425.000352/2018-74.

³⁴ Ação Civil Pública nº 1015396-35.2019.4.01.3600.

Figura 10. Mapa dos lugares sagrados tombados no alto Xingu
(Elaboração: Jonas Sousa/Instituto Socioambiental, 2024)

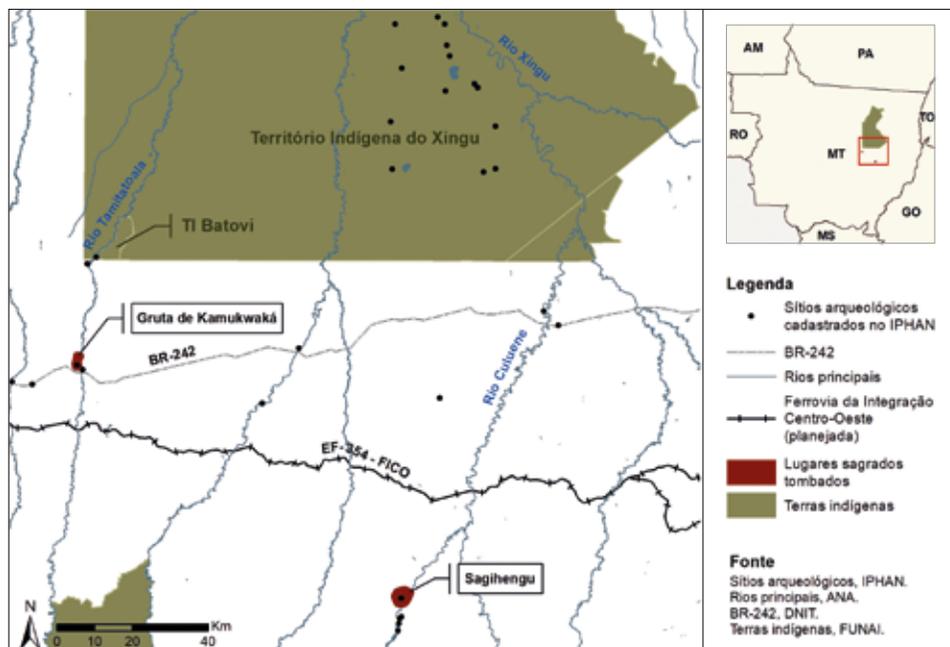


Figura 11. Gruta de Kamukwaká. (Foto: Piratá Waujá, Instituto Socioambiental, 2024)

de Infraestrutura de Trânsito (DNIT) adotasse uma alternativa locacional para a estrada BR-242, com o objetivo de distanciar seu traçado dos locais sagrados e reduzir as ameaças e pressões fundiárias.³⁵

O tombamento de *Sagihengu* e *Kamukwaká* foi uma conquista dos povos alto xinguanos. Como bem aponta Neves, ele representou uma ampliação da compreensão institucionalizada de patrimônio, uma vez que seus atributos físicos e simbólicos fogem aos parâmetros comumente adotados pelo IPHAN para a seleção dos bens a serem tombados, pensados para servir à preservação arquitetônica, o patrimônio “de pedra e cal” (2011, p. 538). Emergiram, no processo, questões não facilmente enquadráveis no repertório burocrático do IPHAN: quais critérios utilizar para a delimitação da poligonal tombada? Quais atributos devem ser mantidos inalterados? De que forma proteger? Como promover a participação dos indígenas na gestão do bem tombado?

³⁵ Nota Técnica nº 4/2023/COAIA/CNL/GAB PRESI/PRESI.

O tombamento desses dois locais sagrados representou apenas uma fissura na política patrimonial brasileira, que ainda opera sob o paradigma eurocêntrico: segue privilegiando a proteção do patrimônio edificado; persiste o monopólio do discurso técnico científico na eleição e atribuição de valor ao patrimônio acautelado; o bem tombado permanece sob gestão exclusiva do poder público, sem que os povos e comunidades sejam inseridos na definição da gestão e da salvaguarda dos bens tombados, ignorando os direitos coletivos das comunidades sobre seu próprio patrimônio.³⁶

³⁶ Ressalvamos a Política de Patrimônio Cultural Material, instituída pelo IPHAN por meio da Portaria nº 375, de 2018, que previu o princípio da indissociabilidade, segundo o qual “não deve haver separação entre os bens culturais materiais patrimonializados e as comunidades que os têm como referência” (art. 2º, III). No entanto, apesar da previsão, a política patrimonial do IPHAN ainda segue operando sob a lógica do monopólio estatal.

A noção de que conservar é manter inalterado desconsidera as dinâmicas territoriais e culturais que atravessam as relações dos povos e comunidades com o seu patrimônio, que podem destoar da compreensão ocidental de preservação. Além disso, o tombamento ainda é orientado por uma lógica monumental, não territorial, que se traduz em uma definição de área que não contempla a territorialidade do grupo, tampouco a proteção do contexto territorial, ambiental e paisagístico no qual o patrimônio está inserido e com o qual ele se relaciona. A delimitação das poligonais de *Sagihengu* e *Kamukwaká*, por exemplo, se deu com base em “unidades elementares da paisagem”,³⁷ critério precariamente fundamentado e que desconsidera a territorialidade do grupo. Na prática, resultou no tombamento de uma área inferior à extensão dos lugares significativos desses povos.

Para a adequada proteção dos lugares sagrados indígenas, é certo que o regime jurídico do tombamento, e as compreensões de patrimônio subjacentes a ele, precisam ser reinterpretados a partir das transformações promovidas pela atual Constituição e pelo direito internacional dos direitos humanos no sentido de se adequarem ao paradigma multicultural. Na conclusão, consolidamos as diretrizes jurídicas que devem nortear essa “atualização” do tombamento e dos demais instrumentos de acautelamento, considerando as questões debatidas ao longo do livro.

Patrimônio arqueológico

Desde seus primórdios como disciplina, a Arqueologia foi um poderoso elemento na construção de identidades nacionais e imperiais — tarefa que, até recentemente, foi desempenhada por grupos pertencentes às elites. Nas Américas, a disciplina debuta em contextos coloniais. Observa Bezerra que, enquanto na Antropologia o “estudo do ‘outro’[...] legitimou a consolidação da oposição ocidental/não ocidental”, na Arqueologia, essa oposição “se estendeu à sua ancestralidade. Se a Antropologia criou e exotizou o ‘outro’; a Arqueologia, por sua vez, criou e exotizou o passado do ‘outro’” (Bezerra, 2011, p.

³⁷ Nota Técnica nº 4/2023/COAIA/CNL/GAB PRESI/PRESI.

82). E enquanto a Antropologia era tida como a disciplina a estudar povos vistos como estáticos, a História seria empregada apenas para compreender o passado daqueles povos que teriam ascendido à civilização.³⁸ Noelli e Ferreira assim definem o contexto colonial referente à arqueologia no Brasil:

Por “colonialismo” entendemos não somente o governo e a exploração direta dos territórios nativos e de seus habitantes (Bohmer, 1995³⁹), não apenas a conquista militar, política e econômica, mas também a dimensão propriamente cultural ou científica do colonialismo, aquela que justificou as missões civilizadoras, isto é, as narrativas ou representações, arqueológicas ou não, que colocaram as sociedades indígenas em posição de inferioridade cultural, classificando-as como bárbaras, primitivas e, como no caso aqui analisado, degeneradas. (Noelli; Ferreira, 2007, p. 1241)

No Brasil, artefatos ou sítios arqueológicos considerados sofisticados ou complexos — e que, portanto, seriam índices de culturas indígenas que teriam alcançado grau avançado de complexidade social segundo concepções predominantes da época, que concebiam o Estado-nação como o ápice do desenvolvimento social humano — serão reiteradamente explicados como resultantes de movimentos migratórios externos, a exemplo das cerâmicas da fase Marajoara,⁴⁰ ou, ainda, como sendo de origem natural, caso dos sambaquis, concheiros artificiais que ocorrem tanto na costa brasileira quanto ao longo de rios da Amazônia e do sul-sudeste do país (Langer, 2001).⁴¹ Em suma:

A arqueologia no Brasil é marcada não só pela falta de identificação étnica e cultural com o passado indígena, mas ainda sofre o agravante do caráter pouco monumental e modesto do patrimônio material, em grande parte perecível e de difícil conservação, dificultando ainda mais a valorização e identificação cultural com este patrimônio por parte da sociedade em geral. (Barreto, 1999-2000, p. 34)

³⁸ Ver Trigger, 1980 e 1986 para um panorama dessa questão na América do Norte.

³⁹ BOHEMER, Elleke. *Colonial and postcolonial literature*. Oxford: Oxford University Press, 1995.

⁴⁰ E podemos enumerar outros: F. von Martius e B. Meggers atribuem a origem dos povos Tupi a um centro localizado fora das terras baixas, nos Andes; Meggers e Evans irão argumentar que as cerâmicas da tradição policroma da Amazônia teriam origem além-Pacífica, no Japão (ver Noelli; Ferreira, 2007).

⁴¹ Para assombro de especialistas que trabalham com o tema, recentemente se propôs que as terras pretas de índio não seriam antropogênicas, mas de origem natural (Lombardo *et al.*, 2022).



Figura 14. Os arqueólogos Betty Meggers e Clifford Evans lavam uma urna funerária da fase marajoara após sua escavação no rio Anajás, Ilha do Marajó, em 1949. (Foto publicada em Almeida, 1996)

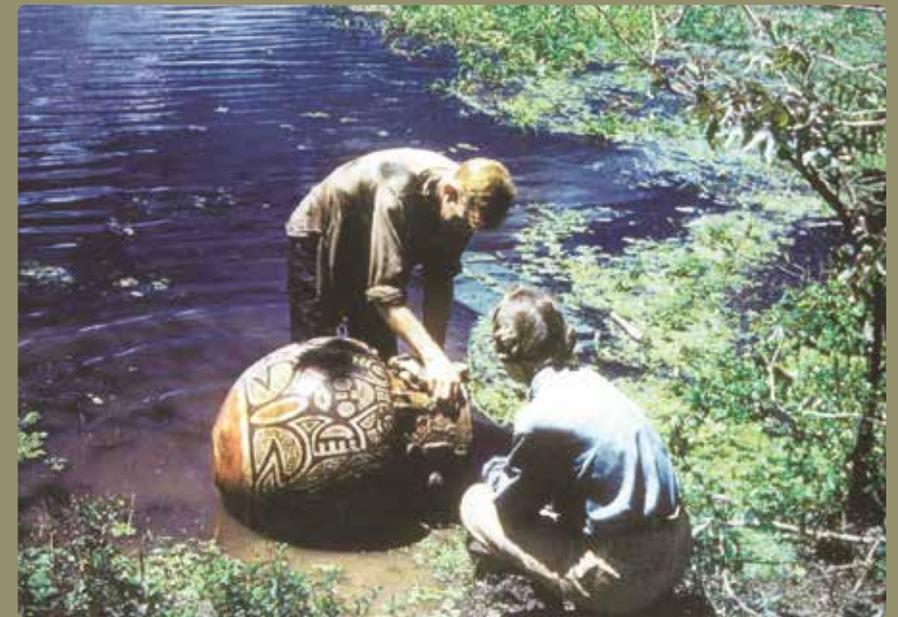
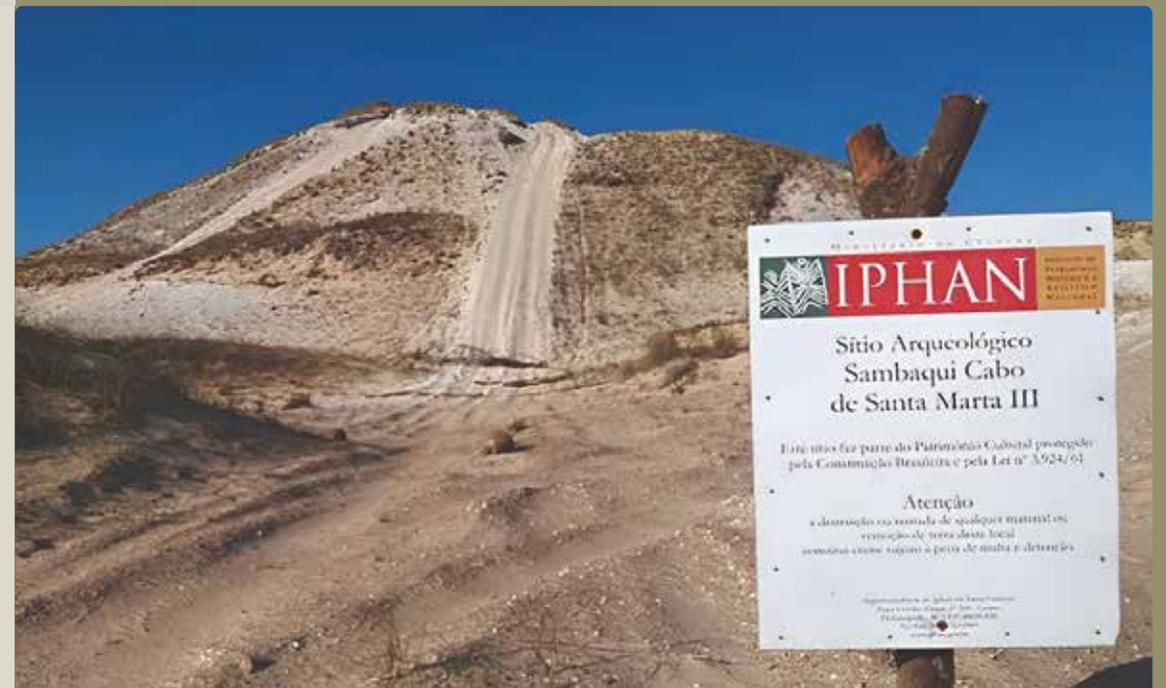


Figura 15. Sítio Arqueológico Sambaqui Cabo de Santa Marta III, em Laguna-SC. (Foto: Ana Paula Cittadin, IPHAN, 2021)



Figura 12. Escavação de urnas funerárias coordenada por William Farabee, em 1915, na Ilha do Marajó. (Foto: William C. Farabee. Cortesia do Penn Museum, imagem nº 18177)

Figura 13. Vaso globular marajoara. (Acervo Museu Nacional, sem data)



Este breve panorama sobre o desenvolvimento da arqueologia no Brasil, a partir do século XIX até os anos de 1980, permite entrever o cenário em que foi concebida e promulgada a Lei nº 3.924, de 1961, que instituiu a proteção legal ao patrimônio arqueológico no país. Observa Cristiana Barreto que, enquanto nos países latinoamericanos vizinhos o resgate do patrimônio arqueológico foi impulsionado por movimentos políticos de povos contemporâneos, no Brasil, a legislação foi encaçada por uma pequena elite intelectual:

Ao contrário de alguns países vizinhos onde o resgate do patrimônio arqueológico é movido pela identidade cultural das populações atuais, no Brasil, a arqueologia é marcada pela ruptura irreversível na sua história, que foi o extermínio das populações indígenas e a construção de uma sociedade nacional branca, não indígena. Também, ao contrário de outros países onde a legislação de proteção deste patrimônio é fruto da demanda de grupos regionais ou nacionais que buscam fortalecer suas tradições culturais, no Brasil, esta legislação é promovida por uma pequena elite intelectual sendo promulgada de forma paternalística ou autoritária pelo Estado. (Barreto, 1999-2000, p. 34)

Nesse sentido, a Lei nº 3.924 não foi pensada como uma norma garantidora de direitos, mas como estatuto da pesquisa arqueológica no país, conferindo poder ao IPHAN e aos arqueólogos para decidir sobre a pesquisa e a destinação dos sítios e artefatos pesquisados. Ela define os “monumentos arqueológicos” como jazidas e sítios com vestígios de ocupação humana passada; cemitérios, sepultamentos e “cerâmios nos quais se encontram vestígios humanos” que remetam à ocupação dos “paleoameríndios” (art. 2º). A Portaria nº 316, de 2019, do IPHAN, conceitua sítio arqueológico como o “local onde se encontram vestígios resultantes de atividades humanas, do período pré-colonial ou histórico, localizados em superfície, subsuperfície ou submersos, passível de contextualização arqueológica” (art. 2º). Uma concepção mais atualizada, por sua vez, descreve o patrimônio arqueológico “como parte do patrimônio cultural material, integrado por bens móveis ou imóveis, para a qual os métodos da arqueologia fornecem os conhecimentos de base” (Miranda, 2011, p. 420).

Os sítios arqueológicos têm sua área delimitada em forma de polígono a partir do estabelecimento de seus limites horizontais, considerando a área de dispersão dos vestígios de natureza arqueológi-

ca (Portaria/IPHAN nº 316/2019, art. 4º, §1º). Os sítios e as jazidas arqueológicas integram o patrimônio cultural brasileiro (Constituição Federal, art. 216, IV) e são bens públicos pertencentes à União,⁴² conforme classificação constitucional e legal (Constituição, art. 20, X; e Lei nº 3.924/1961, art. 7º). Ainda que estejam inseridas em imóveis privados, as jazidas arqueológicas não são incluídas na propriedade da superfície (Lei nº 3.924/1961, art. 1º, parágrafo único; e Código Civil, art. 1.230). A posse e a salvaguarda do patrimônio arqueológico constituem prerrogativa da União, segundo a Lei nº 3.924 (art. 17), a quem compete a sua proteção (art. 1º).

A Lei nº 3.924 proíbe a destruição e o aproveitamento econômico do patrimônio arqueológico. No entanto, sua proteção está sujeita a uma condição resolutiva: a proibição de destruição perdura apenas até que os sítios sejam “devidamente pesquisados”. A proteção ao patrimônio arqueológico decorre diretamente da lei, é *ex vi legis*: todo sítio arqueológico desfruta dessa proteção legal, independentemente de identificação, cadastro, tombamento ou de qualquer ato administrativo do poder público. O cadastro do sítio arqueológico, promovido pelo IPHAN, tem natureza meramente enunciativa, não constitutiva:⁴³ basta que o bem material enquadre-se na definição legal de patrimônio arqueológico para que se submeta a um regime de poder de polícia, de intervenção e de tutela pública, para evitar a sua destruição, deterioração, uso inadequado e comercialização (Miranda, 2011, p. 419 e 426; Rabello, 2009, p. 20).

Apesar da proteção legal, o regime jurídico do patrimônio arqueológico admite formas de intervenção sobre os sítios que podem violar direitos coletivos, sobretudo quando se tratar de sepultamentos, cemitérios, artefatos e lugares sagrados para os quais os povos indígenas possuem normas específicas de acesso, proteção e manejo adequados. Uma vez pesquisados, admite-se até mesmo a destruição completa do sítio arqueológico.

⁴² Embora a Constituição e a Lei nº 3.924/1961 estabeleçam que os sítios arqueológicos são bens públicos da União, persiste controvérsia doutrinária sobre se seriam bem de uso comum do povo ou bem de uso especial, conforme classificação do artigo 99 do Código Civil (São Pedro, Perez, 1997, p. 57).

⁴³ Portaria/IPHAN nº 316/2019: “Art. 8.º O reconhecimento do sítio arqueológico consiste na aprovação pelo Iphan das informações apresentadas no Processo de Identificação e a consequente homologação no cadastro oficial do Iphan.”

Nesse cenário, o tombamento poderia garantir maior proteção ao sítio arqueológico. O próprio Decreto-Lei nº 25 inclui expressamente os sítios arqueológicos em sua relação de bens materiais passíveis de tombamento (art. 1º). Porém, dos aproximadamente trinta mil sítios arqueológicos cadastrados pelo IPHAN, apenas dezoito⁴⁴ foram tombados.⁴⁵ Por um lado, tem-se a compreensão de que o tombamento, ao promover a conservação inalterada do patrimônio, poderia dificultar o desenvolvimento de novas pesquisas arqueológicas (São Pedro; Perez, 1997, p. 53). Por outro, o IPHAN se nega a tomar sítios arqueológicos cuja proteção possa frustrar pretensões desenvolvimentistas do Estado brasileiro, prática que se tornou recorrente no licenciamento de empreendimentos de infraestrutura do Programa de Aceleração do Crescimento (PAC)⁴⁶ (Santiago, 2015).

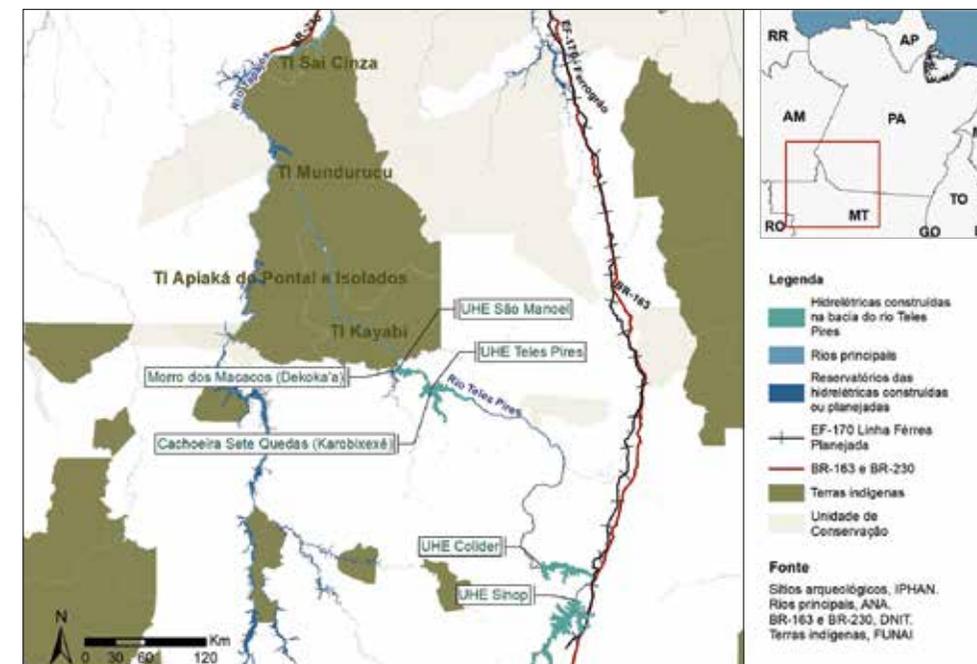
É esse o caso da Cachoeira Sete Quedas, no baixo rio Teles Pires, lugar sagrado para os povos Munduruku, Kaiabi e Apiaká. Em meio ao avanço do licenciamento ambiental da usina hidrelétrica (UHE) Teles Pires, a FUNAI solicitou ao IPHAN o “mapeamento das paisagens culturais do rio Teles Pires com significado simbólico para sociedades indígenas, com vistas à possibilidade de tombamento dos locais sagrados e/ou de interesse sociocultural indígena” (Ofício nº 662/2011/DPDS-FUNAI-MJ). Mesmo sem possuir discricionariedade para negar

⁴⁴ Esse número de sítios arqueológicos tombados diverge daquele exibido no Gráfico 1 em razão de, aqui, levarmos em conta as múltiplas classificações que constam na base de dados do IPHAN para cada processo de tombamento, que contemplam a possibilidade de cada bem tombado abarcar mais de uma categoria. Dessa forma, é possível que o bem tombado seja classificado simultaneamente como sítio arqueológico e como paisagem natural notável. É esse o caso dos lugares sagrados dos povos alto xinguanos que, embora se enquadrem na definição legal de sítio arqueológico, foram antes categorizados como paisagem natural de relevância cultural e etnográfica. Em outras palavras, esses lugares sagrados foram tombados enquanto paisagens naturais e, por isso, foram contabilizados nessa classificação para fins de apresentação no Gráfico 1. Porém, foram incluídos no quantitativo de sítios tombados apresentado aqui, por também se enquadrarem na definição legal de sítio arqueológico.

⁴⁵ Dados disponíveis em: <<http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/895/>>. Acesso em: 13 out. 2023.

⁴⁶ “Lançado em janeiro de 2007, o Programa de Aceleração do Crescimento tem como objetivos acelerar o crescimento econômico, aumentar o emprego e melhorar as condições de vida da população brasileira. O programa consiste em um conjunto de medidas destinadas a incentivar o investimento privado, aumentar o investimento público em infraestrutura e remover obstáculos – burocráticos, administrativos, normativos, jurídicos e legislativos – ao crescimento.” (texto de apresentação do PAC disponível em: <http://www.bndes.gov.br/SiteBNDES/bndes/bndes_pt/Hotsites/Relatorio_Anuual_2011/Capitulos/atuacao_institucional/o_bndes_politicas_publicas/pac.html>. Acesso em: 25 nov. 2023).

Figura 16. Mapa dos lugares sagrados Dekoka'a e Karobixé, baixo Teles Pires, destruídos pelas usinas hidrelétricas São Manoel e Teles Pires (elaboração: Jonas Sousa/Instituto Socioambiental, 2024)



proteção a um bem de enorme relevância cultural, espiritual e cosmológica, o IPHAN se recusou a abrir processo administrativo para promover o tombamento em razão de a Cachoeira Sete Quedas ser “automaticamente acautelada” enquanto sítio arqueológico (Parecer Técnico nº 2395/2021/ATEC-CNA/CNA/DEPAM⁴⁷). Ao reduzir um lugar sagrado indígena à condição legal (e ontológica) exclusiva de artefato arqueológico, negando sua condição de patrimônio cultural de extrema relevância cosmológica e espiritual, essa justificativa configura racismo institucional. As Sete Quedas foram, então, parcialmente dinamitadas e completamente inundadas para a construção da hidrelétrica, com manifestação favorável das presidências do IPHAN e da FUNAI.

⁴⁷ Obtido via Lei de Acesso à Informação.

A construção da UHE Teles Pires também expôs outro limite do regime jurídico do patrimônio arqueológico para a proteção de bens sagrados. No decorrer da execução do Programa de Preservação do Patrimônio Cultural, Histórico e Arqueológico da usina, foram escavadas doze urnas funerárias dos Munduruku em diferentes sítios arqueológicos, localizados em áreas não demarcadas. As urnas foram retiradas e armazenadas durante anos no Museu de História Natural, em Alta Floresta-MT, sem que os indígenas pudessem reavê-las. A trama expõe a controvérsia sobre a posse, a guarda e a prerrogativa de destinar os bens arqueológicos. Com base na Lei nº 3.924, a compreensão institucionalizada do IPHAN é que o patrimônio arqueológico é monopólio estatal, cabendo tão somente à União definir sua destinação, o que desrespeita os direitos coletivos dos indígenas sobre o seu patrimônio.

No final de 2019, após tentativas frustradas de recuperá-las através das vias institucionais, um grupo munduruku ocupou o museu de Alta Floresta e “resgatou” as urnas funerárias. A despeito das tentativas de criminalização por parte das empresas concessionárias das UHEs Teles Pires e São Manoel, o IPHAN elaborou um parecer em que reconhece o direito de os Munduruku terem a “preponderância de decidir acerca da destinação dos bens arqueológicos de sua etnia”,⁴⁸ com fundamento na Convenção nº 169 da OIT. A relativização do monopólio estatal foi uma conquista dos Munduruku e representa uma fissura na compreensão institucionalizada sobre a gestão do patrimônio arqueológico. No entanto, embora reconheça que cabe aos Munduruku decidir sobre a destinação das urnas, o parecer não trata da possibilidade de eles optarem pela preservação *in situ* (ou seja, sem que sejam retiradas de seus locais originais), para garantir a integridade dos seus cemitérios e lugares sagrados.

⁴⁸ “À vista disso, inicialmente cabe rememorar que a Convenção nº 169 da OIT, sobre povos indígenas e tribais, impõe a adoção de medidas especiais para salvaguardar os bens e culturas dos povos indígenas, sendo que essas medidas não deverão ser contrárias aos desejos expressos livremente pelos povos interessados, assim como que o gozo sem discriminação [...]. Desta forma, uma vez que o povo munduruku reconheceu os vasilhames cerâmicos como sendo de sua etnia, por força do item 2 do artigo 4º da Convenção nº 169 da OIT, este detém a preponderância de decidir acerca da destinação dos bens arqueológicos de sua etnia” (Parecer técnico nº 16/2021/CONAC/CNA/DEPAM, 01 mar. 2021).

O IPHAN, tanto no nível normativo quanto na prática institucional, segue concebendo o patrimônio arqueológico de maneira desvinculada dos povos e comunidades, alheia a garantia de direitos coletivos, perpetuando o monopólio do Estado sobre o patrimônio arqueológico, o que viola as normas mencionadas. O regime jurídico do patrimônio arqueológico não é capaz de garantir, por si só, a inviolabilidade do patrimônio cultural, dos lugares sagrados e dos sepultamentos indígenas.

Registro

O Decreto nº 3.551, de 2000, regulamentou o artigo 216, §1º da Constituição e instituiu o “registro”, instrumento de acatamento destinado exclusivamente à proteção dos bens culturais de natureza imaterial. Sob a responsabilidade do IPHAN, o registro tem como referência a “continuidade histórica do bem e sua relevância nacional para a memória, a identidade e a formação da sociedade brasileira” (art. 1º, §2º). O registro deve assegurar a documentação, divulgação e promoção dos bens acatados (art. 6º), mediante o estabelecimento de salvaguardas.

O Programa Nacional do Patrimônio Imaterial, a cargo do IPHAN, tem como princípio a “participação social dos atores que produzem, mantêm e transmitem este patrimônio nos processos de identificação, reconhecimento e apoio e fomento, como condições *sine qua non*” (Portaria/IPHAN nº 200/2016, art. 4º, I), visando “promover a gestão compartilhada do patrimônio cultural” (art. 5º, V). Com isso, o regime jurídico do registro reconhece a titularidade das comunidades sobre o seu patrimônio imaterial, assim como a necessidade de que a gestão seja compartilhada. A execução das políticas de proteção ao patrimônio imaterial deve contemplar a diversidade sociocultural e priorizar grupos que tenham sido menos atendidos pela ação institucional (art. 5º, III).

O registro é feito em livros específicos, como o Livro de Registro dos Lugares, “onde serão inscritos mercados, feiras, santuários, praças e demais espaços onde se concentram e reproduzem práticas culturais coletivas” (art. 1º, §1º, IV). Embora seja previsto o acatamento de lugares, o foco não reside na proteção da territorialidade, tampouco

dos bens móveis ou imóveis existentes, mas nas manifestações que ocorrem nesses espaços (Fonseca, 2018, p. 77). Diferentemente do tombamento, destinado à conservação da integridade física do bem cultural mediante a imposição de obrigações e limites ao proprietário, à sociedade e ao poder público, os efeitos legais do registro são mais difusos e suas diretrizes de proteção não estão predeterminadas, devem ser detalhadas nas medidas de salvaguarda (Fonseca, 2018, p. 72; Rodrigues, 2018, p. 331).

Ocorre que inexistente patrimônio imaterial que prescindia de suporte material (Santos, 2011, p. 247). O registro pressupõe uma dicotomia entre material e imaterial, inadequada para a proteção ao patrimônio cultural indígena, como visto anteriormente. Sem dispor de efeitos legais que assegurem a conservação física dos bens materiais, o registro assemelha-se a ferramentas de simples identificação patrimonial (Soares; Farias, 2018, p. 158).

Até o momento, o IPHAN registrou dois lugares sagrados indígenas: a Cachoeira de Iauaretê, lugar sagrado para os povos indígenas do alto rio Negro, no estado do Amazonas; e a Tava Miri, lugar significativo para os Guarani-Mbya, no Rio Grande do Sul.⁴⁹ Ao serem registrados, ambos os lugares gozavam de proteção anterior: a Cachoeira de Iauaretê está inserida na Terra Indígena Alto Rio Negro; e o lugar da referência da Tava Miri, a Igreja de São Miguel Arcanjo, foi tombada em 1938 e inscrita na lista de Patrimônio Mundial da Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO), em 1983, em razão do seu valor histórico e arquitetônico, não do seu significado para os Guarani (Fonseca, 2018, p. 77).

Embora seu regime jurídico tenha maior conformidade com o paradigma multicultural em termos de titularidade, participação e gestão compartilhada com as comunidades, o registro é um instrumento de acautelamento incapaz de promover a efetiva proteção de lugares sagrados indígenas que estejam localizados fora de terras demarcadas, por não ser dotado de efeitos legais que imponham obrigações e limites a particulares, ou que assegurem sua conservação física. Todavia,

⁴⁹ Processo/IPHAN nº 01450.010743/2005-75 e Processo/IPHAN nº 01450.016457/2007-85, respectivamente.

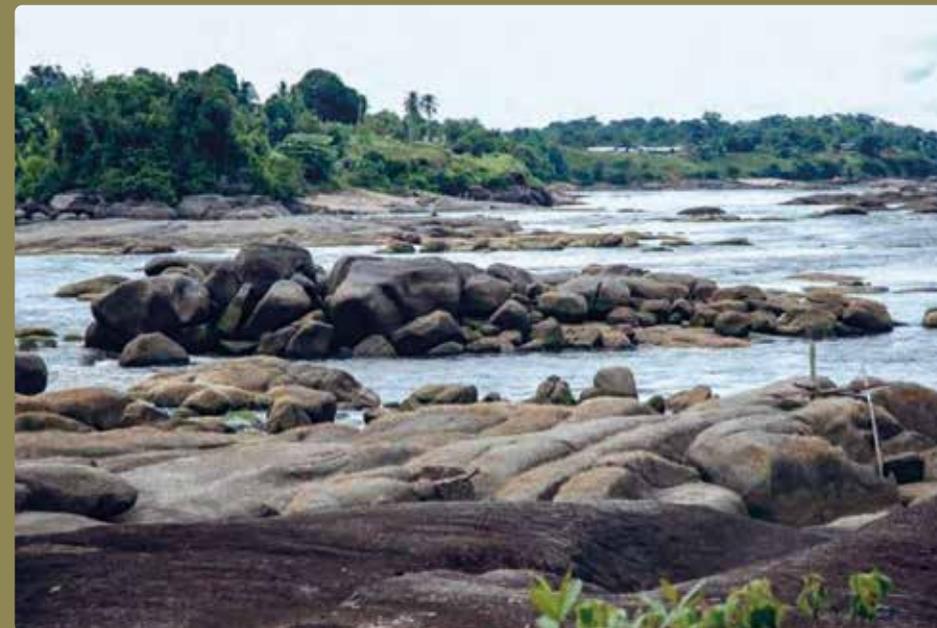


Figura 17. Cachoeira de Iauaretê, rio Uaupés, na Terra Indígena Alto Rio Negro, São Gabriel da Cachoeira-AM. (Foto: Vincent Carelli, 2008)



Figura 18. Petróglifo na Cachoeira de Iauaretê, rio Uaupés, na Terra Indígena Alto Rio Negro, São Gabriel da Cachoeira-AM. (Foto: Sônia Lorenz, 2003)

ele pode ser um instrumento importante para dar destaque e garantir salvaguardas adicionais a lugares sagrados que estejam protegidos sob outras formas jurídicas, como a demarcação ou o tombamento.

Chancela da paisagem cultural

Em 2009, o IPHAN criou um novo instrumento de acautelamento patrimonial: a chancela da paisagem cultural. A Portaria nº 127/2009 define a Paisagem Cultural Brasileira como uma “porção peculiar do território nacional, representativa do processo de interação do homem com o meio natural, à qual a vida e a ciência humana imprimiram

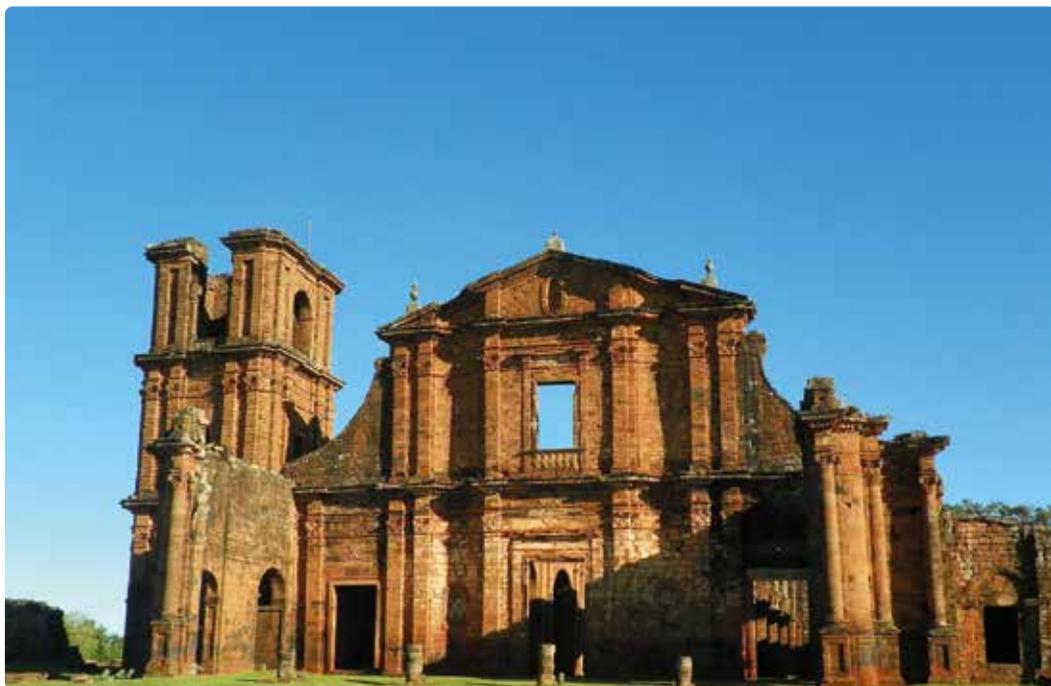


Figura 19. *Sítio Arqueológico São Miguel Arcanjo, tombado em 1938 e registrado como patrimônio cultural imaterial Tava Miri, lugar de referência do povo Guarani-Mbyá, em 2018. São Miguel das Missões-RS (Foto: Eneida Serrano. Dossiê de registro do IPHAN, 2019)*

marcas ou atribuíram valores” (art. 1º). A normativa reconhece as transformações decorrentes da dinamicidade da cultura e da ação humana sobre os territórios (art. 3º). Realizado o processo de instrução, a chancela deve ser aprovada pelo Conselho Consultivo do Patrimônio Cultural e, ao final, homologada pelo Ministério da Cultura (art. 12).

Embora seus contornos jurídicos estejam mais afinados com as particularidades da proteção dos lugares sagrados indígenas, a chancela da paisagem cultural é dotada de efeitos jurídicos bastante limitados. A Portaria nº 127 prevê apenas que ela implica o “estabelecimento de pacto que pode envolver o poder público, a sociedade civil e a iniciativa privada” para a gestão compartilhada do território chancelado (arts. 4º e 5º). Por não haver previsão na Constituição ou em lei ordinária, a chancela não pode impor limites ao exercício da propriedade privada. Tampouco há previsão de que esta forma de acautelamento tenha qualquer repercussão sobre o licenciamento ambiental de obras ou atividades que possam afetar o patrimônio cultural. Nesses termos, a chancela da paisagem cultural não se apresenta como um instrumento de acautelamento com capacidade para conferir proteção efetiva ao patrimônio cultural material indígena e, particularmente, aos lugares sagrados e sepultamentos.



Capítulo 4

**A (des)proteção dos
lugares sagrados indígenas no
licenciamento ambiental**

A floresta está viva. Só vai morrer se os brancos insistirem em destruí-la. Se conseguirem, os rios vão desaparecer debaixo da terra, o chão vai se desfazer, as árvores vão murchar e as pedras vão rachar no calor. A terra ressecada ficará vazia e silenciosa. Os espíritos xapiri, que descem das montanhas para brincar na floresta em seus espelhos, fugirão para muito longe. Seus pais, os xamãs, não poderão mais chamá-los e fazê-los dançar para nos proteger. Não serão capazes de espantar as fumaças de epidemia que nos devoram. Não conseguirão mais conter os seres maléficos, que transformarão a floresta num caos. Então morreremos, um atrás do outro, tanto os brancos quanto nós. Todos os xamãs vão acabar morrendo. Quando não houver mais nenhum deles vivo para sustentar o céu, ele vai desabar.

Davi Kopenawa Yanomami. A queda do céu: as palavras de um xamã yanomami, 2015.

A tutela do patrimônio cultural pelo direito ambiental

Além dos instrumentos de acautelamento específicos do direito patrimonial, o patrimônio cultural também é resguardado pela legislação ambiental. Todas as Constituições brasileiras promulgadas entre 1934 e 1969 trataram conjuntamente os bens naturais e culturais, até que, em 1988, a Constituição os abordou de maneira mais aprofundada em artigos separados (Souza Filho, 2011, p. 61). A Lei nº 6.938, de 1981, que instituiu a Política Nacional do Meio Ambiente, concebeu o meio ambiente como um macrobem (art. 3º, I), composto por aspectos materiais e imateriais, incluindo os elementos da natureza, o patrimônio cultural e o patrimônio arqueológico (Soares; Farias, 2018, p. 148). O meio ambiente cultural, compreendido como sinônimo de patrimônio cultural, é espécie do gênero macrobem ambiental (Soares; Farias, 2018, p. 148; Marchesan, 2011, p. 102). Nesse sentido, o STF entende que o meio ambiente é um conceito amplo que abrange tanto o meio ambiente natural, como o meio ambiente cultural.⁵⁰ O direito ao meio ambiente ecologicamente equilibrado e ao patrimônio cultural possuem como uma de suas principais características comuns a dimensão intergeracional.

Diversas normas ambientais tutelam expressamente o patrimônio cultural. O Sistema Nacional de Unidades de Conservação, por exemplo, tem como um de seus objetivos a proteção de espaços com características arqueológicas e culturais relevantes (Lei nº 9.985/2000,

⁵⁰ Supremo Tribunal Federal. Tribunal Pleno. Medida Cautelar em Ação Direta de Inconstitucionalidade nº 3.540. Relator: Ministro Celso de Mello. Acórdão de: 01 set. 2005. Disponível em: <<https://redir.stf.jus.br/paginadorpub/paginador.jsp?docTP=TP&docID=7708939&prcID=2311268#>>. Acesso em: 24 jul. 2024.

art. 4º, VII). O Código Florestal autoriza o chefe do Poder Executivo a declarar como de preservação permanente as áreas cobertas com florestas ou outras formas de vegetação que protejam sítios de valor cultural ou histórico (Lei nº 12.651/2012, art. 6º, V). A Lei nº 9.605, de 1998, tipifica como crime ambiental a deterioração de bens ou a construção em espaços especialmente protegidos por lei, ato administrativo ou decisão judicial em razão de seu valor cultural, etnográfico ou arqueológico, sem autorização da autoridade competente (arts. 63 e 64).

O fato de o patrimônio cultural estar inserido no conceito de meio ambiente tem como desdobramento a aplicabilidade do sistema de proteção ambiental à tutela dos bens culturais (Soares; Farias, 2018, p. 148). Princípios,⁵¹ normas materiais e processuais, e instrumentos do direito ambiental são aplicáveis à proteção do patrimônio cultural: por exemplo, os princípios da prevenção e da precaução, a responsabilidade civil objetiva e solidária pelos danos causados ao patrimônio cultural (Lei nº 6.938/1981, art. 14, §1º), e a inversão do ônus da prova.⁵²

Esse entendimento amplo de meio ambiente não é exatamente uma inovação da legislação aqui apresentada, diversas áreas de estudo têm colocado em xeque a separação entre patrimônio natural e cultural. No âmbito da arqueologia brasileira e amazônica, da antropologia, da linguística, bem como em um campo conhecido como ecologia histórica (que articula essas áreas com as ciências da natureza), uma série de pesquisas realizadas no Brasil comprovam a indissociabilidade

⁵¹ A partir de interpretação da Constituição e da legislação, Marchesan (2011) destaca alguns princípios exclusivos da proteção ao patrimônio cultural, como os princípios da preservação *in situ*, da proteção do entorno do patrimônio cultural, do uso compatível com a natureza do bem e o princípio pró-monumento.

⁵² Segundo precedente do Superior Tribunal de Justiça, outra regra processual aplicável é o poder geral de cautela do juiz para proteger o patrimônio cultural, podendo utilizar “mecanismos jurídicos preventivos, reparatórios e repressivos”: “Cabe ao Poder Judiciário, no seu inafastável papel de último guardião da ordem pública histórica, cultural, paisagística e turística, assegurar a integridade dos bens tangíveis e intangíveis que a compõem, utilizando os mecanismos jurídicos preventivos, reparatórios e repressivos fartamente previstos na legislação. Nesse esforço, destaca-se o poder geral de cautela do juiz, pois, por mais que, no plano técnico, se diga viável a reconstrução ou restauração de imóvel, sítio ou espaço protegido, ou a derrubada daquilo que indevidamente se ergueu ou adicionou, o remendo tardio nunca passará de imitação do passado ou da natureza, caricatura da história ou dos processos ecológicos e geológicos que pretende substituir” (Superior Tribunal de Justiça. Segunda Turma. Recurso Especial nº 1.293.608/PE (2011/0101319-3). Relator: Ministro Hermann Benjamin. Julgado em: 04 dez. 2012. Disponível em: <https://scon.stj.jus.br/SCON/GetInteiroTeorDoAcordao?num_registro=201101013193&dt_publicacao=24/09/2014>. Acesso em: 14 jul. 2024).

da atual composição vegetativa (seja de savanas e florestas, ou outros biomas) da presença humana, particularmente dos povos indígenas e tradicionais (Balée, 1989; Cunha; Magalhães; Adams, 2021), ao longo dos últimos 12 mil anos.

Como exemplo, citamos o relatório publicado pelo Painel Científico da Amazônia (*Science Panel for the Amazon* – SPA, em inglês),⁵³ que reúne 280 especialistas, incluindo arqueólogos: a “história evolutiva dos biomas amazônicos ao longo do Holoceno está fortemente entrelaçada com práticas de manejo indígenas”, “ao ponto de, hoje, ser difícil separar o patrimônio natural do patrimônio cultural na região” (Neves *et al.*, 2021a, p. 3 e 4, respectivamente – tradução nossa).

O trabalho de Carolina Levis e colaboradores (2017) demonstra como povos indígenas e comunidades tradicionais têm domesticado paisagens a partir de uma gama de práticas, incluindo a remoção de plantas indesejadas; a proteção de espécies úteis ao longo de seu desenvolvimento; a atração de animais dispersores; a dispersão direta de sementes; a seleção de fenótipos específicos; o manejo do fogo; o cultivo de plantas úteis; e o aumento da fertilidade e estrutura do solo – caso das terras pretas antropogênicas. Voltando ao SPA: “ao mudar a morfologia, a demografia e a distribuição de espécies animais e vegetais, povos indígenas transformaram cada vez mais os ecossistemas locais ao longo do Holoceno, domesticando diferentes ambientes, incluindo florestas, savanas e áreas alagadas, usando e manejando milhares de espécies vegetais” (Neves *et al.*, 2021a, p. 16 – tradução nossa). O relatório ainda destaca que:

Estudos demonstram que ao menos 155 espécies nativas de plantas da Amazônia, Mesoamérica, norte da América do Sul e nordeste do Brasil – principalmente árvores e outras espécies perenes – foram, até certo ponto, domesticadas por povos pré-colombianos (Clement 1999; Levis *et al.* 2017; Quadro 8.2). Essas espécies ocorrem com maior frequência nas proximidades de sítios arqueológicos (Junqueira *et al.* 2010; Levis *et al.* 2017; Franco-Moraes *et al.* 2019) e vinte delas são consideradas hiperdominantes (ou seja, super-representadas nas comunidades arbóreas da Amazônia) (ver Steege *et al.* 2013), levantando questões quanto à influência dos processos culturais na sua distribuição (*idem*).

⁵³ Trata-se de uma iniciativa ligada ao *Sustainable Development Solutions Network*, entidade sem fins lucrativos criada pela ONU em 2012.

Figura 20. Beiradeiros e indígenas protestam contra a concessão florestal madeireira nas florestas nacionais (FLONA) Itaituba I e II que poderia incidir sobre áreas de cemitério. Eles apontam para uma territorialidade mais ampla que a reconhecida pelo Estado. O processo estava sendo levado adiante sem consulta às comunidades e sem licenciamento arqueológico. (Foto: Bárbara Dias, 2017)



Figura 21. Solimar Ferreira dos Anjos limpa túmulos de seus antepassados no Cemitério do Mambuaí, dentro dos limites do Parque Nacional da Amazônia. Comunidades beiradeiras foram violentamente expulsas quando a primeira unidade de conservação de proteção integral foi criada na Amazônia, em 1974, durante a ditadura militar, numa área alardeada como uma grande floresta virgem. (Foto: Bruna Rocha, 2022)



Ao final, o texto é taxativo ao afirmar que “na Amazônia, patrimônio natural é patrimônio cultural” (*ibid.*, p. 29), postulado que também se aplica às outras regiões brasileiras. Os povos Guarani, por exemplo, segundo dados arqueológicos, deixaram a região amazônica há cerca de três mil anos (Gerardi *et al.*, 2023) e teriam levado essas práticas de manejo agroflorestal até o que hoje é o sul do país e países vizinhos (*e.g.* Bonomo *et al.*, 2015; Noelli *et al.*, 2019; 2022). Pesquisas demonstram como os povos Jê, entre eles os Kayapó, criaram as *apêtê* – ilhas de floresta em ambientes de savana (Anderson; Posey, 1985). De forma similar ao trabalho do SPA, a Sociedade Brasileira pelo Progresso da Ciência (SBPC) produziu um extenso estudo (Cunha; Magalhães; Adams, 2021) para a Plataforma Intergovernamental sobre Biodiversidade e Serviços Ecossistêmicos, a IPBES, que, entre outras questões, se dedicou a relatar a vasta contribuição dos povos indígenas e tradicionais à biodiversidade do Brasil (Neves *et al.*, 2021b).

A ideia da existência de ambientes intocados pela presença humana na região hoje, a chamada “floresta virgem”, é considerada falaciosa por estudiosos do tema, que têm, inclusive, refletido sobre os usos políticos desse mito por Estados coloniais e nacionais (*e.g.* Denevan, 1992; Honorato; Rocha, no prelo; Hymas *et al.*, 2021; Torres; Figueiredo, 2005). É esse mito, por exemplo, que leva o Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade (ICMBio) e o Serviço Florestal Brasileiro (SFB) a concederem planos de manejo florestal madeireiro em unidades de conservação de uso sustentável, mediante autorização direta, sem que haja um processo de licenciamento arqueológico e consulta prévia, apenas porque essas áreas não são vistas como “florestas virgens”, o que certamente leva à destruição de sítios arqueológicos e lugares sagrados ainda não registrados (Torres; Rocha, 2015).

Por outro lado, ao se criar unidades de conservação de proteção integral, as mais restritivas à presença humana, com o objetivo de preservar as propriedades ecológicas e a biodiversidade de determinadas porções, ameaça-se a permanência de povos indígenas e de comunidades tradicionais em seus territórios. Em inúmeros casos, estão sendo resguardados biomas e ecossistemas que foram historicamente construídos, constituindo legado e, portanto, patrimônio cultural desses grupos. Pesquisadores da área têm usado o conceito de “patrimônio biocultural” dos povos da floresta como forma de reconhecer as

inextricáveis relações entre a presença humana e a natureza. Logo, as práticas preservacionistas, além de desterritorializar os povos e criminalizar suas práticas tradicionais de manejo do território e da natureza, promovem o apartamento entre os grupos e o seu patrimônio biocultural, seu legado histórico.

Esses dados expõem tanto a impropriedade da dicotomia entre patrimônio natural e patrimônio cultural, cunhada no campo jurídico, como, ao mesmo tempo, reforçam a aplicabilidade do aparato do direito ambiental para a proteção de bens culturais, como lugares sagrados e cemitérios.

O licenciamento ambiental e a avaliação de impactos sobre o patrimônio cultural

O licenciamento ambiental também é uma ferramenta de avaliação e prevenção de impactos sobre o patrimônio cultural, conforme a Resolução nº 1, de 1986, do Conselho Nacional de Meio Ambiente (art. 6º, I, c). Sobre a proteção dos lugares sagrados e sepultamentos, a Convenção n.º 169 da OIT exige que os Estados avaliem o impacto espiritual das atividades de desenvolvimento sobre os povos indígenas (art. 7º, 3), o que, no Brasil, deveria acontecer durante o licenciamento ambiental. Os “impactos culturais” têm que ser considerados, inclusive, na análise da viabilidade do empreendimento (Soares; Farias, 2018, p. 149). Como aponta Miranda:

Tendo em vista que o patrimônio cultural integra o conceito amplo de meio ambiente, obviamente que todos os impactos sobre os bens culturais materiais (tais como cavernas, sítios arqueológicos e paleontológicos, prédios históricos, conjuntos urbanos, monumentos paisagísticos e geológicos) e imateriais (tais como os modos de viver, de fazer e se expressar tradicionais, os lugares e referenciais de memória) devem ser devidamente avaliados para se averiguar a viabilidade do empreendimento e para se propor as correspondentes medidas preventivas, mitigadoras e compensatórias. Em razão disso, podemos afirmar que o processo de licenciamento ambiental é um instrumento de acautelamento e de proteção também do patrimônio cultural [...]. (Miranda, 2013, p. 1)

Em que pese a previsão legal, o licenciamento ambiental tem funcionado, na prática, como instrumento legitimador da destruição do

patrimônio cultural indígena. É certo que, ao cabo, a emissão de licenças ambientais passa por escolhas políticas que concebem o patrimônio cultural e os lugares sagrados indígenas como passíveis de eliminação em nome da construção do empreendimento da vez. É evidente o racismo que atravessa essas decisões: é inimaginável que monumentos do cristianismo, por exemplo, sejam tratados com a mesma indiferença burocrática (Herzfeld, 2016). Em um procedimento modelado por noções e categorias das ciências naturais, estudos relacionados aos povos indígenas e tradicionais, e ao seu patrimônio cultural recebem menor atenção nas “avaliações ambientais”, tendendo a ser tratados de forma depreciativa, como “subjetivos”, em contraposição às questões relacionadas às chamadas “ciências duras”, que seriam essencialmente objetivas (Folhes, 2016, p. 146-8).

Fearnside defende que uma das heranças da construção da UHE Balbina, no estado do Amazonas, na década de 1980, foi transformar o processo de licenciamento em um exercício de validação de decisões políticas (2016, p. 38-39). Tais decisões são fundamentadas em regulamentos infralegais e em práticas institucionais que as tornam burocraticamente defensáveis, e que são mobilizados administrativa e judicialmente pelo Estado, apesar de contrariarem a Constituição e o direito internacional dos direitos humanos. Neste item, interessa-nos os regulamentos e práticas manejados, pelos órgãos licenciadores e intervenientes, como estratégias para autorizar a destruição do patrimônio cultural e de lugares sagrados indígenas.

Atualmente, um dos principais regulamentos utilizados para negar a proteção ao patrimônio cultural indígena é a Portaria Interministerial nº 60, de 2015, ato administrativo de efeitos gerais que instituiu o procedimento administrativo de participação dos órgãos e entes federais intervenientes no licenciamento ambiental. Conforme o procedimento estabelecido, quando o empreendimento tiver o potencial de impactar povos indígenas e/ou bens culturais acautelados, o órgão licenciador deve notificar a FUNAI e o IPHAN⁵⁴ para que passem a intervir no licenciamento ambiental desde a elaboração da avaliação de impacto específico e da análise de viabilidade socioambiental, à exe-

cução da obra e à operação do empreendimento (Oliveira *et. al*, 2022, p. 29). Os estudos elaborados pelo empreendedor devem apresentar propostas de salvaguardas do patrimônio cultural e de medidas condicionantes para prevenção, mitigação e compensação dos impactos (Instrução Normativa nº 01/2015, do IPHAN, art. 13) que serão avaliadas pela FUNAI e do IPHAN.⁵⁵

A Portaria Interministerial nº 60 estabeleceu critérios de “presunção de interferência” como gatilhos para desencadear a participação da FUNAI e do IPHAN no licenciamento ambiental. No primeiro caso, é presumida a interferência do empreendimento quando ele estiver localizado em terras indígenas ou dentro de distâncias específicas da terra indígena, preestabelecidas de acordo com a tipologia do empreendimento (Portaria Interministerial nº 60/2015, art. 3º, §2º, III). Apesar da ausência de embasamento técnico para a definição das distâncias, elas têm sido utilizadas como régua de corte para não se exigir a participação da FUNAI no licenciamento e, conseqüentemente, para dispensar a avaliação de impactos específicos sobre os povos indígenas, assim como para negar o direito à consulta prévia, independentemente da ocorrência de impactos (Oliveira *et. al*, 2022, p. 35). A definição de terra indígena adotada pela portaria desconsidera o caráter meramente declaratório da demarcação ao excluir áreas de ocupação tradicional que não estejam identificadas e delimitadas.

Ocorrendo alguma das hipóteses de presunção de interferência em terra indígena, a FUNAI é notificada pelo licenciador para apresentar um Termo de Referência Específico (TRE), que deve orientar a elaboração de Estudo do Componente Indígena (ECI) pelo empreendedor. O TRE exige que o ECI descreva os locais de uso e significado socio-cultural (Portaria Interministerial nº 60/2015, Anexo II-B, 3, V, b) e caracterize os impactos socioculturais do empreendimento, considerando possíveis interferências sobre o acesso a lugares representativos do ponto de vista arqueológico, cosmológico e ritual, bem como sobre a preservação do patrimônio etno-histórico e arqueológico indígena (Portaria Interministerial nº 60/2015, Anexo II-B, 3, VIII, “e” e “f”).

⁵⁴ A Portaria nº 230, de 2002, foi o primeiro ato-norma a regulamentar o licenciamento do componente arqueológico, no âmbito do IPHAN.

⁵⁵ No caso do IPHAN, as medidas de controle e mitigação de impacto, de resgate arqueológico e demais medidas de salvaguarda são executados sob a forma de Programa de Gestão dos Bens Culturais Tombados, Valorados e Registrados, e de Programa de Gestão do Patrimônio Arqueológico.

Porém, tanto a Portaria nº 60 quanto o TRE direcionam a elaboração do ECI e a manifestação da FUNAI para a avaliação dos impactos provocados pelo empreendimento “em terras indígenas”,⁵⁶ desconsiderando os impactos sobre lugares significativos e sagrados que estejam em áreas não demarcadas. Dessa maneira, a Portaria nº 60 estabeleceu um procedimento que, em certos contextos, implica uma completa desproteção ao patrimônio cultural indígena, acentuada pela falta de um procedimento de interação interinstitucional entre a FUNAI e o IPHAN, no licenciamento ambiental, que preveja, por exemplo, a elaboração de um TRE conjunto nesses contextos peculiares.

É o que ocorre quando o lugar sagrado ou cemitério está fora das áreas demarcadas ou em territórios indígenas não identificados e delimitados. A situação se agrava nos casos em que o empreendimento licenciado está localizado a uma distância da terra indígena superior aos raios de presunção de interferência previstos na portaria. Na primeira hipótese, os impactos sobre o patrimônio cultural são subdimensionados ou desconsiderados; na segunda, a própria elaboração do ECI é dispensada, pois os órgãos licenciadores e a FUNAI entendem que não caberia avaliação de impactos sobre os povos indígenas, ainda que o seu patrimônio cultural, localizado em áreas não demarcadas, possa sofrer danos ou ser destruído pelo empreendimento.

Os licenciamentos das UHEs Teles Pires e São Manoel exemplificam a primeira hipótese. A importância sociocultural e cosmológica da Cachoeira Sete Quedas, o *Karobixexé*, para os Munduruku, Kaiabi e Apiaká foi gravemente subdimensionada no ECI da UHE Teles Pires, em parte, por estar localizado fora dos limites da Terra Indígena Kayabi. Com relação ao licenciamento da UHE São Manoel, a primeira versão do ECI omitia a destruição de um outro lugar sagrado dos Munduruku, o Morro dos Macacos ou *Dekoka'a*.

Todavia, uma complementação ao ECI apontou a inviabilidade da barragem de São Manoel diante de seus impactos sobre lugares sagrados e significativos, o que foi ignorado pela presidência da FUNAI à



Figura 22. Dezenas de Munduruku ocuparam o canteiro de obras da UHE São Manoel, em Paranaíta-MT. (Foto: Juliana Pesqueira, 2017)

época. Escrevendo posteriormente sobre a experiência, o antropólogo encarregado da complementação, Frederico Barbosa de Oliveira, relata o questionamento de um dos técnicos do setor elétrico, presente na conclusão do seu trabalho de campo: “esses índios estão reclamando de quê? A usina vai ser construída fora da terra indígena”. Por ter seu reservatório a 700 metros da Terra Indígena Kayabi, a construção da barragem de São Manoel foi descrita como geradora de impactos “indiretos” à terra indígena e seus habitantes, apesar de implicar a destruição de um lugar sagrado.

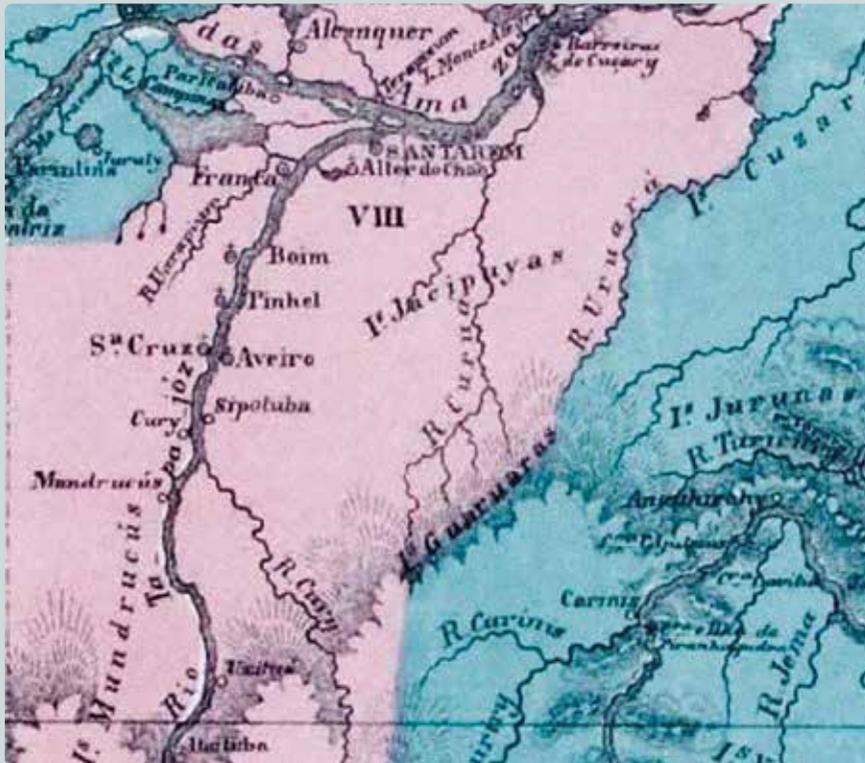
Casos como esse reforçam a importância da implementação das ferramentas de ordenamento territorial — como a demarcação e a titulação de territórios tradicionais, e o tombamento de lugares sagrados — para permitir que os danos e impactos sobre os lugares sagrados indígenas sejam considerados pelo Estado desde a etapa de planeja-

⁵⁶ Portaria/IPHAN nº 28/2003: “Art. 1.º Que os reservatórios de empreendimentos hidrelétricos de qualquer tamanho ou dimensão dentro do território nacional deverão doravante na solicitação da renovação da licença ambiental de operação prever a execução de projetos de levantamento, prospecção, resgate e salvamento arqueológico da faixa de depleção”.

Figura 23. Gravura de Uxituba, aldeamento localizado em Itaituba. (Hercules Florence, 1828)⁵⁷



Figura 24. Aldeamento de Uxituba, margem direita do rio Tapajós, representado como área de ocupação Munduruku. (Recorte de Mapa da Província do Grão Pará, 1868)⁵⁸



⁵⁷ FLORENCE, Hercules. *Viagem Fluvial do Tietê ao Amazonas de 1825 a 1829*. São Paulo: Melhoramentos, 1941.

⁵⁸ "Atlas do Império do Brasil: compreendendo as respectivas divisões administrativas, ecclesiásticas, eleitoraes e judicarias dedicado a sua majestade o Imperador, o Senhor D. Pedro II e destinado à Instrução Publica do Imperio, com especialidade a dos alumnos do Imperial Collegio de Pedro II, organizado por Candido Mendes de Almeida"; Rio de Janeiro: Lithographia do Instituto Philomathico, 1868. (Mapa IV). Disponível em: <<http://www2.senado.leg.br/bdsf/handle/id/179473>>. Acesso em: 30 jul. 2024.

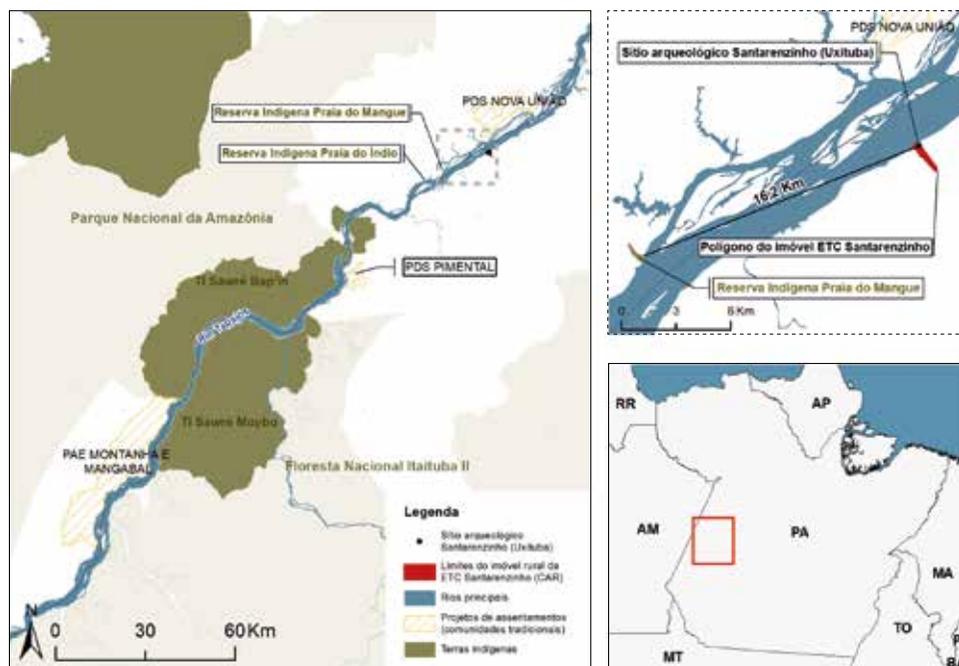
mento setorial do empreendimento de infraestrutura, antes mesmo de iniciado o licenciamento ambiental, tanto para a garantia do direito à consulta prévia dos povos e comunidades detentoras quanto para a rejeição das obras ou atividades que pressuponham a destruição de lugares sagrados, tendo em vista a inviolabilidade dos locais de culto e a ampla proteção constitucional e convencional conferida ao patrimônio cultural indígena. A patrimonialização de *Karobixexé* e *Dekoka'a*, por exemplo, permitiria que as UHEs Teles Pires e São Manoel fossem descartadas ainda durante os Estudos de Inventário Hidrelétrico do rio Teles Pires, instrumento de planejamento do setor elétrico que identifica os “pontos ótimos” de uma bacia hidrográfica para a construção de usinas hidrelétricas, considerando o dimensionamento do potencial hidráulico, mas que também deve incorporar critérios socioambientais e de direitos humanos em sua avaliação.

O licenciamento da Estação de Transbordo de Cargas (ETC) Santarenzinho, no município de Rurópolis-PA, exemplifica a segunda hipótese. Se construída, a ETC iria se sobrepor ao sítio arqueológico Santarenzinho, onde foram identificados diversos sepultamentos primários durante a execução do Programa de Gestão do Patrimônio Arqueológico. Ao menos até o início do século XX, o local era denominado Uxituba, uma grande aldeia munduruku que chegou a ser uma missão da ordenação capuchinha durante o século XIX. O povo Munduruku o reconhece como lugar sagrado.

Porém, em razão de o terminal portuário estar a uma distância superior a dez quilômetros das terras indígenas mais próximas, o licenciamento não contou com a intervenção da FUNAI e não contemplou qualquer avaliação das repercussões que uma possível destruição do cemitério e lugar sagrado teria sobre os Munduruku. Dessa forma, ao orientar a avaliação de impactos somente aos territórios delimitados pelo Estado, a Portaria nº 60 dá substrato burocrático a discursos de que um povo indígena só é afetado por um empreendimento se ele estiver localizado ou produzir alagamento sobre suas terras.

No caso de obras ou atividades que possam causar interferência em terras quilombolas delimitadas, o INCRA deve ser notificado para intervir no licenciamento ambiental e apresentar um TRE, que norteará a elaboração do Estudo do Componente Quilombola (ECQ) pelo empreendedor. O procedimento de participação do INCRA é análogo

Figura 25. Mapa de Uxituba (sítio arqueológico Santarenzinho), lugar sagrado dos Munduruku. (Elaboração: Jonas Sousa/Instituto Socioambiental, 2024)



ao estabelecido para a FUNAI, e repete os mesmos problemas quanto à desproteção do patrimônio cultural das comunidades quilombolas.

Com relação a empreendimentos que afetem outras populações tradicionais, como comunidades ribeirinhas e extrativistas, o procedimento é ainda mais precário. Só é demandada a participação de um órgão ou ente público interveniente quando o grupo ocupar unidades de conservação de uso sustentável. Nesse caso, se um empreendimento de significativo impacto ambiental estiver dentro ou a uma distância de até 3 km da unidade de conservação, o ICMBio é notificado para emitir uma autorização prévia à primeira licença ambiental (Instrução Normativa Conjunta nº 8/2019, IBAMA/ICMBIO, art. 2º, I e II). Contudo, a normativa direciona a manifestação do ICMBio para os impactos provocados sobre as unidades de conservação, inexistindo qualquer menção aos impactos sobre os povos e comunidades tradicionais (Ins-

trução Normativa nº 10/2020, ICMBio, art. 1º). Em relação a povos e comunidades que ocupam territórios reconhecidos sob outras modalidades de destinação de terras – como PAE, PDS, TAUS e CDRU – ou não reconhecidos, não existe previsão de intervenção de nenhum ente ou órgão público no licenciamento, tornando o seu patrimônio cultural ainda mais vulnerável a danos e impactos.

A presunção de interferência para fins de intervenção do IPHAN no licenciamento, por sua vez, ocorre quando a Área de Influência Direta (AID) do empreendimento se sobrepõe à região onde foi constatada a presença de bens culturais acautelados (Portaria Interministerial nº 60/2015, art. 3º, §2º, I), notadamente sítios arqueológicos e bens tombados ou registrados.⁵⁹ A AID é definida pelo próprio empreendedor, não raro de forma arbitrária, sem utilizar critérios tecnicamente embasados. O procedimento de intervenção do IPHAN é atualmente previsto na Instrução Normativa nº 01/2015, que substituiu a Portaria nº 230/2002. Após a notificação do IPHAN pelo licenciador, o empreendedor deve preencher uma Ficha de Caracterização da Atividade (FCA), que analisará a sobreposição da AID do empreendimento a bens culturais acautelados, considerando as bases de dados da autarquia patrimonial. Havendo sobreposição, o IPHAN apresenta um TRE para subsidiar a elaboração do Relatório de Avaliação de Impacto aos Bens Culturais Tombados, Valorados e Registrados.

No caso de sobreposição da AID a sítios arqueológicos cadastrados e não tombados (art. 11, II), são previstos quatro procedimentos distintos,⁶⁰ com diferentes graus de rigor, a depender do enquadramento do empreendimento conforme seu nível de impacto “sobre as condições vigentes do solo” (Anexo I, Nível I, II, III e IV). A normativa atribui níveis de impacto de I a IV aos empreendimentos, considerando a sua tipologia e o seu porte (Anexo II). Para o Nível I, caso sejam encontrados bens arqueológicos, exige-se apenas Termo de Compromisso do Empreendedor (TCE), para que se comprometa a suspender a obra e

⁵⁹ Para uma análise crítica mais detida da Portaria Interministerial nº 60/2015, ver Oliveira *et. al.* (2022).

⁶⁰ A depender do nível de impacto do empreendimento licenciado, será elaborado Relatório de Acompanhamento Arqueológico, Relatório de Avaliação de Impacto ao Patrimônio Arqueológico ou Relatório de Avaliação de Potencial de Impacto ao Patrimônio Arqueológico (Instrução Normativa/IPHAN nº 01/2015).

notificar o IPHAN. Para o Nível II, além do TCE, exige-se o acompanhamento arqueológico, viabilizado pela celebração de um Termo de Compromisso do Arqueólogo Coordenador (TCAC) para cada frente de obra.

Para os Níveis III e IV, que apresentam maior interferência sobre bens arqueológicos, exige-se o Relatório de Avaliação de Impacto ao Patrimônio Arqueológico elaborado com base em um projeto⁶¹ previamente aprovado pelo IPHAN e que deverá conter, entre outros itens, “recomendação das ações necessárias à proteção, à preservação *in situ*, ao resgate e/ou à mitigação dos impactos ao patrimônio arqueológico”. A preservação *in situ* ocorre quando os vestígios arqueológicos são deixados em seus contextos arqueológicos, não são retirados; já o termo “resgate” refere-se à retirada controlada (com registro de localização horizontal e vertical nos contextos arqueológicos) de amostras do sítio que será impactado pelo empreendimento. Essas amostras são enviadas a um laboratório onde devem ser higienizadas, triadas e analisadas para posterior armazenamento em uma instituição de guarda e pesquisa que obedeça os critérios da Portaria nº 196/2016, do IPHAN.

O IPHAN apresenta uma “manifestação conclusiva” com a análise da versão final do Relatório de Avaliação de Impacto aos Bens Culturais Tombados, Valorados e Registrados, e do relatório arqueológico. A manifestação conclusiva precisa apontar:

- I - as ações necessárias à identificação, proteção ou resgate dos Bens Culturais Tombados, Valorados e Registrados e bens arqueológicos e mitigação ou compensação dos impactos aos referidos bens quando da implantação do empreendimento;
- II - os sítios arqueológicos que serão preservados *in situ*; e
- III - o resgate de sítios arqueológicos, quando não for viável sua preservação *in situ* e houver risco de perda de informações arqueológicas relevantes. (*ibid.*, art. 28)

⁶¹ “Art. 18. Para os empreendimentos classificados como Nível III na tabela constante do Anexo I, será exigido o Projeto de Avaliação de Impacto ao Patrimônio Arqueológico, cuja aprovação pelo IPHAN é condição prévia para a posterior elaboração do Relatório de Avaliação de Impacto ao Patrimônio Arqueológico.

§1º O Projeto de Avaliação de Impacto ao Patrimônio Arqueológico deverá conter:

- I - contextualização arqueológica e etno-histórica da AID do empreendimento, por meio de levantamento de dados secundários, a partir de consulta à bibliografia especializada;
- II - proposição de metodologia de pesquisa para caracterização arqueológica da Área Diretamente Afetada - ADA, prevendo levantamento de dados primários em campo com base em levantamento prospectivo intensivo de subsuperfície;

O IPHAN, então, recomenda o prosseguimento do licenciamento ou apresenta óbice à sua continuidade, considerando os impactos sobre os bens culturais acautelados em âmbito federal, “indicando, quando viável, as medidas ou condicionantes consideradas necessárias para superá-los” (*ibid.*, art. 30). Essa manifestação conclusiva do IPHAN deve ser considerada pelo órgão licenciador na análise de viabilidade socioambiental do empreendimento, portanto, antes da emissão de uma eventual licença prévia (*ibid.*, art. 27).

Essas medidas mitigadoras ou condicionantes constarão no Programa de Gestão dos Bens Culturais Tombados, Valorados e Registrados e, para os empreendimentos de Níveis III e IV, no Programa de Gestão do Patrimônio Arqueológico (PGPA) que integrarão o Plano Básico Ambiental (PBA), detalhado durante a fase de requerimento da licença de instalação do empreendimento. O PGPA contém, entre outros elementos, o “Projeto de Salvamento Arqueológico na Área Diretamente Afetada, a ser realizado nos sítios arqueológicos que serão impactados pelo empreendimento, com base no Relatório de Avaliação de Impacto ao Patrimônio Arqueológico”. Caso estejam em conformidade, o IPHAN aprova os Programas e autoriza a sua execução, o que poderá resultar, entre outras coisas, no resgate arqueológico.

Os procedimentos estabelecidos na Portaria nº 60 e na Instrução Normativa nº 1/2015 abrem margem para um rosário de violações a direitos coletivos dos povos indígenas, comunidades quilombolas, e povos e comunidades tradicionais, a começar pelo fato de a intervenção do IPHAN ser desencadeada apenas se forem constatados bens culturais acautelados na região diretamente afetada pela obra ou atividade. Demonstramos anteriormente que o IPHAN patrimonializou um número bastante reduzido de bens culturais dos povos indígenas (ver

III - proposição das atividades de análise e conservação dos bens arqueológicos visando registrar, classificar e conservar o material arqueológico oriundo da execução do Projeto;

IV - indicação de Instituição de Guarda e Pesquisa para a guarda e conservação do material arqueológico;

V - currículo do Arqueólogo Coordenador, do Arqueólogo Coordenador de Campo, se houver, e da equipe tecnicamente habilitada;

VI - proposição de estratégias de esclarecimento e divulgação dos bens culturais acautelados das atividades a serem realizadas no local, destinadas à comunidade local e ao público envolvido; e

VII - proposta preliminar das atividades relativas à produção de conhecimento, divulgação científica e extroversão.”

Gráfico 1). A maior parte dos sítios arqueológicos não está cadastrada.⁶² É possível, ainda, que lugares sagrados ou significativos para esses povos não se enquadrem na definição legal de sítio arqueológico, como local com presença de “vestígios resultantes de atividades humanas, do período pré-colonial ou histórico” (Portaria/IPHAN nº 316/2019). Ou seja, um empreendimento pode ameaçar lugares sagrados indígenas, sem que o licenciamento seja acompanhado pelo IPHAN.

É também grave o fato de empreendimentos classificados como Nível I dispensarem acompanhamento de uma equipe de arqueólogos. Caso se depare com sítios ou vestígios arqueológicos, basta o empreendedor se comprometer a: provisoriamente conservar os bens arqueológicos; suspender as obras ou atividades de imediato; comunicar o ocorrido à Superintendência Estadual do IPHAN; aguardar deliberação e pronunciamento do órgão sobre as ações a serem executadas; responsabilizar-se pelos custos da gestão que possam advir da necessidade de resgate de material arqueológico (Anexo III). Além de ser impossível garantir que sítios ou vestígios arqueológicos sejam identificados por profissionais da área de engenharia e construção, que não possuem qualquer treinamento para fazê-lo,⁶³ essa determinação se apoia apenas da boa-fé do empreendedor, visto que não há controle externo quanto ao impacto das obras sobre sítios ou vestígios arqueológicos.

A tipologia de empreendimentos a demandar ou não o acompanhamento de arqueólogos também é passível de questionamento. Entre os empreendimentos do Nível I, estão: a execução de furos para estudo sísmico da terra, relacionado à extração de petróleo e gás — ou seja, que requerem intervenções em subsuperfície que certamente impactam sítios arqueológicos, caso estejam presentes; a implantação e ampliação de portos, terminais, estações, paradas, pátios de manutenção e estruturas de apoio a atividades portuárias — e é de amplo

conhecimento que muitos sítios arqueológicos estão localizados nas beiras marítimas ou de cursos fluviais, não fazendo sentido não haver acompanhamento arqueológico em contextos como esses.

Com relação à implementação de empreendimentos agropecuários (áreas de plantio e reflorestamento) de até 100 ha, nem sequer demandam assinatura do TCE supracitado. Ocorre que a maioria dos sítios arqueológicos possuem dimensões inferiores a 100 ha e atividades de agropecuária implicam necessariamente o revolvimento do solo, ocasionando, portanto, intervenção direta sobre camadas culturais. Vale lembrar que qualquer intervenção sobre um sítio arqueológico — seja de pesquisa arqueológica, seja a partir de uma obra — é irreversível: não é possível reconstruir contextos arqueológicos que levaram décadas, séculos ou milênios para se formar a partir de uma miríade de processos culturais (ações intencionais e não intencionais de uma ou múltiplas ocupações humanas naquele local ao longo do tempo) e naturais (dinâmicas pluviais, eólicas, fluviais, ou ações de animais, insetos e plantas).

Embora em muitos casos também se enquadrem na definição de sítios arqueológicos, os lugares sagrados constituem patrimônio cultural material e imaterial da mais elevada importância para os povos indígenas. No entanto, a intervenção do IPHAN no licenciamento não os trata sob essa condição, mas como um sítio arqueológico abstrato e indiferenciado. O TRE exige avaliação de impactos sobre os bens acatados isoladamente considerados. Não há menção à necessidade de se avaliar impactos sobre os povos e comunidades detentores, ainda que seu patrimônio cultural possa ser destruído ou “resgatado”.⁶⁴ O TRE

⁶² E, com relação aos sítios arqueológicos cadastrados, o Grupo de Trabalho Licenciamento Ambiental, da Sociedade de Arqueologia Brasileira, identificou discrepâncias significativas na quantidade de sítios registrados nas duas bases de dados mantidas pelo IPHAN (Nota Técnica nº 01/2021, p. 4-7), uma divergência da ordem de milhares de registros. As bases são o Cadastro Nacional de Sítios Arqueológicos (CNSA) e o Sistema de Avaliação de Impacto ao Patrimônio (SAIP), esse último, instituído mais recentemente a partir da Portaria nº 25/2021.

⁶³ A Lei nº 13.653, que dispõe sobre a regulamentação da profissão de arqueólogo, estabelece uma série de critérios para que um profissional possa ser reconhecido como arqueólogo, que incluem a formação em nível superior e experiência prévia comprovada.

⁶⁴ Vale ainda notar que o “resgate” frequentemente promove um divórcio entre os vestígios arqueológicos coletados, as paisagens e territórios dos quais foram retirados, e as comunidades e povos que se relacionam com esses lugares e vestígios materiais, já que são poucas as instituições de guarda e pesquisa (IGP) reconhecidas no país que são autorizadas pelo IPHAN a realizar a salvaguarda de bens arqueológicos no país. Segundo dados do próprio IPHAN (a data do levantamento não está explícita, sabemos apenas que se trata de informação de 2007 ou posterior – disponível em: <<http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Mapa%20do%20CNIGP.pdf>>; acesso em: 26 jun. 2024), há pouquíssimas IGPs na Amazônia Legal, que possui estados de ampla extensão territorial: os estados de Rondônia e Roraima detêm apenas uma IGP; Amapá e Acre contam com apenas 3; Maranhão e Amazonas possuem 6 IGPs; Pará e Mato Grosso contam com somente 13 delas — estados nos quais um alto número de empreendimentos têm sido realizados e que abrigam 36 e 39 diferentes povos indígenas respectivamente, segundo dados do site Povos Indígenas no Brasil (disponíveis em: <https://pib.socioambiental.org/pt/P%C3%A1gina_principal>; acesso em: 26 jun. 2024).

prevê apenas a necessidade de contextualização etno-histórica da AID do empreendimento, sem atentar para a relação contemporânea que povos ou comunidades podem manter com o patrimônio potencialmente destruído.

A despeito da existência de um conjunto de normas constitucionais e de tratados supralegais que protegem o patrimônio cultural enquanto tal, o regulamento infralegal (ou seja, as normas e procedimentos que regem a ação das instituições envolvidas) possibilita que lugares sagrados e sepultamentos indígenas sejam tomados no licenciamento ambiental exclusivamente como sítios arqueológicos, sem qualquer vínculo vivo com o grupo social. O patrimônio segue concebido como nacional, sob controle e monopólio exclusivo da União (que reconhece apenas a autoridade de arqueólogos para lidar com ele), sem considerar direitos coletivos de grupos sociais específicos sobre os bens culturais ameaçados.

Existe uma série de trabalhos no campo arqueológico que exploram a multiplicidade de olhares e relações possíveis entre os povos indígenas e comunidades tradicionais, quilombolas ou locais e a materialidade arqueológica (e.g. Bezerra, 2018; Cabral, 2014; Jácome, 2017; Silva, 2015). Há também uma crítica consistente à visão que desconsidera as relações e perspectivas que povos indígenas e comunidades tradicionais podem ter sobre sítios e vestígios arqueológicos; Márcia Bezerra destaca que os projetos de educação patrimonial realizados no âmbito do licenciamento parecem ser inspirados pela ideia de que servem para “instruir pessoas sem instrução, nesse caso, sobre seu próprio patrimônio” (2015, p. 826, nossa tradução).

Na contramão desses avanços normativos e teóricos, a negação do vínculo entre os povos e comunidades e o seu patrimônio se torna explícita quando o IPHAN nega o tombamento do patrimônio cultural indígena sob o fundamento de que gozaria de proteção enquanto sítio arqueológico, justificativa utilizada para negar o tombamento da Cachoeira Sete Quedas, por exemplo, destruído pela UHE Teles Pires; e do lugar sagrado Uxituba, que pode ser violado com a construção da ETC Santarenzinho. Ao negar a multiplicidade ontológica desses lugares, o IPHAN segue operando exclusivamente a partir de sistemas de classificação e de crenças hegemônicas, negando a sua condição de patrimônio cultural.

Tomados exclusivamente como sítios arqueológicos, o IPHAN detém o poder absoluto de indicar quais artefatos devem ser preservados *in situ* e quais devem ser resgatados (Portaria Interministerial nº 60/2015, art. 2.º, XII), por meio da execução de projetos de salvamento arqueológico (*ibid.*, art. 7º, I). O procedimento da Instrução Normativa nº 1/2015 prevê o resgate arqueológico como uma etapa ordinária da execução dos Programas de Gestão do Patrimônio Arqueológico. O resgate poderá ocorrer sempre que o empreendedor demonstrar a “impossibilidade de preservação *in situ*”, o que pode ser entendido como a inviabilidade de adotar uma alternativa locacional para o empreendimento ou suas vias de acesso, canteiros de obras e outras estruturas de apoio.

O resgate tem sido autorizado e executado de forma indiscriminada no contexto da arqueologia preventiva,⁶⁵ praticada no licenciamento ambiental. Essa postura institucional encarna o *paradoxo da preservação* sobre o qual falamos anteriormente: se, por um lado, o resgate é utilizado como ferramenta preferencial de “preservação” dos artefatos arqueológicos no licenciamento ambiental de empreendimentos extrativos e de infraestrutura; por outro, em se tratando de bens e sítios arqueológicos sensíveis — como lugares sagrados, sepultamentos e aldeias antigas —, o resgate pode significar uma grave violação aos direitos coletivos dos povos e comunidades detentores do patrimônio, a exemplo da remoção de sepultamentos primários e de urnas funerárias de seus contextos territoriais. Diante da promoção de um sítio-escola⁶⁶ pela empresa de arqueologia que trabalhou no licenciamento da UHE Belo Monte, esse paradoxo aprofunda-se, como apontaram arqueólogos em um manifesto contrário à atividade:

Em Belo Monte o resgate do patrimônio arqueológico tem assumido uma conotação fetichista, ou seja, é o resgate do patrimônio por ele mesmo — algo que a lei prevê, mas que devemos começar a questionar e propor

⁶⁵ Arqueologia preventiva, arqueologia de contrato ou arqueologia empresarial são termos utilizados para designar, não uma sub-área da arqueologia, mas, o trabalho de arqueólogos, contratados por empresas públicas ou privadas, no licenciamento de obras que interfiram em patrimônio arqueológico, ou seja, para avaliar e mitigar efeitos danosos quando um sítio já está sob ameaça, muitas vezes promovendo resgates/salvamentos do patrimônio arqueológico.

⁶⁶ Sítios-escola possibilitam atividades de ensino prático em arqueologia com a realização de escavações arqueológicas.

alternativas que sejam igualmente respaldadas pela legislação. Tentar reconstruir a história dentro de um processo que acaba com a possibilidade de transmissão de conhecimentos para as próximas gerações nos parece um paradoxo. Naturalizar e mercantilizar este processo, que leva à destruição ambiental e que representa a desestruturação cultural dos povos — que, em muitos casos, podem ser descendentes daqueles que produziram o patrimônio arqueológico que está sendo escavado — implica participar de um processo totalitário. (Lima *et al.*, 2015)

É comum que o IPHAN autorize o resgate de um sítio arqueológico sem que disponha da informação da ocorrência de artefatos arqueológicos sensíveis. Isso porque muitas vezes esses artefatos estão localizados em subsuperfície e são encontrados somente no decorrer da escavação. A propósito, considerando que o resgate arqueológico é executado durante a etapa de instalação, isto é, posteriormente à análise de viabilidade e à emissão de licença prévia, a descoberta desses artefatos arqueológicos sensíveis dificilmente é capaz de modificar a formatação técnica dos empreendimentos, ainda que se trate de patrimônio cultural indígena de grande relevância. Como não há uma regra expressa exigindo que o IPHAN seja informado da ocorrência de bens dessa natureza, as empresas de arqueologia costumam escavar e resgatar esses artefatos sem adotar nenhum procedimento específico ou cautela adicional.

O exemplo mais paradigmático foi a violação das doze urnas funerárias dos Munduruku por uma empresa de consultoria arqueológica durante o licenciamento da UHE Teles Pires, mencionado anteriormente (Rocha, 2024). Em sentido contrário, é digna de nota a postura de outra empresa de consultoria arqueológica, contratada para a execução do PGPA da ETC Santarenzinho, que, em 2021, paralisou as escavações e o resgate no sítio Santarenzinho ao identificar sepultamentos primários, informando o IPHAN e indicando a necessidade de consulta prévia aos Munduruku como condição para o prosseguimento do resgate, o que foi ignorado pela autarquia patrimonial.

A ausência de uma normativa do IPHAN sobre a postura a ser adotada por empreendedores e empresas de consultoria diante de artefatos arqueológicos sensíveis que integram o patrimônio cultural indígena, no contexto do licenciamento ambiental, tem levado ao enquadramento dessas questões somente no campo ético, teórico e disciplinar da Arqueologia. No entanto, conforme vimos ao longo do livro, existe um

conjunto de normas constitucionais e do direito internacional dos direitos humanos que resguardam o patrimônio cultural indígena, independente da existência de regras infralegais. Mesmo porque não pode haver discriminação quanto à proteção de bens culturais dos povos indígenas, em comparação com aqueles da sociedade hegemônica, sob pena de violação ao princípio da isonomia.

Nesse sentido, a conduta de violar ou profanar sepultura ou urna funerária constitui crime tipificado no Código Penal brasileiro;⁶⁷ porém, em se tratando de sepultamentos indígenas primários ou secundários que integrem o patrimônio cultural indígena e que constituam sítios arqueológicos, a violação é administrativamente respaldada pelo IPHAN. O mesmo vale para os lugares sagrados indígenas. A Constituição garante a proteção “aos locais de culto e as suas liturgias” (art. 5º, VI), prevista como direito fundamental e cláusula pétrea. Embora a expressão “locais de culto” seja inspirada em um vocabulário próprio ao cristianismo, a garantia se estende à proteção de lugares sagrados de todas as religiões e cosmologias, resguardando as mais diversas formas de materialidade da relação com o sagrado, dada a laicidade do Estado brasileiro. Todavia, se o lugar sagrado pertencer aos povos indígenas e também puder ser enquadrado como sítio arqueológico, sua destruição torna-se passível de autorização burocrática.

A violação generalizada do direito à consulta prévia, no âmbito do licenciamento ambiental, corrobora as práticas institucionais que reduzem os lugares e artefatos sagrados indígenas à condição legal de sítios arqueológicos.⁶⁸ Se observada, a consulta prévia permitiria ao Estado e à sociedade em geral acessar a multiplicidade ontológica desses lugares e objetos, sua importância e as consequências de sua destruição ou deterioração, mediante a participação dos próprios detentores do patrimônio cultural. O potencial emancipatório da consulta prévia reside na possibilidade de manifestar o dissenso, de contrapor mundos sensíveis e ontologias dissonantes (Oliveira, 2021b).

⁶⁷ “Art. 210 – Violar ou profanar sepultura ou urna funerária: Pena – reclusão, de um a três anos, e multa”.

⁶⁸ Embora tenha relação direta com o licenciamento ambiental, a consulta prévia não se restringe a ele, devendo ser aplicada também nas etapas de planejamento da medida administrativa. Para aprofundar a discussão sobre a aplicação da consulta prévia nas etapas de planejamento, ver Joca *et al.*, 2021.

Destacamos ao longo deste livro que, segundo o direito internacional dos direitos humanos, a consulta prévia é um direito fundamental que deve ser observado sempre que uma medida possa colocar em risco o patrimônio cultural indígena. Enquanto um instrumento de deliberação, a consulta prévia deve garantir que os povos indígenas participem de todo e qualquer processo decisório para adoção de atos administrativos que tenham implicações sobre seu patrimônio cultural. Não cabe, portanto, ao IPHAN ou à FUNAI decidirem, com exclusividade, acerca de medidas que tenham repercussões decisivas sobre lugares sagrados e significativos dos povos indígenas.

No caso da UHE Teles Pires, o IPHAN atribuiu aos Munduruku a responsabilidade pela ausência de consulta, sob a justificativa de que teriam se recusado a participar dos estudos etnoarqueológicos. O primeiro equívoco da justificativa é confundir consulta prévia com a participação na elaboração dos estudos de impacto, pois são modalidades de participação absolutamente distintas (ver Oliveira *et. al.*, 2022). Quando muito, os indígenas são incluídos no licenciamento arqueológico como “informantes” ou como público dos programas de educação patrimonial, sem que possam participar da deliberação sobre a proteção de seu patrimônio cultural.

O segundo equívoco é a inversão de responsabilidade. A UHE Teles Pires, e os empreendimentos em geral, são apresentados pelo Estado como fatos consumados, incontornáveis, de modo que a consulta não teria como um de seus possíveis efeitos jurídicos a não instalação da obra. Assim, a participação dos Munduruku serviria apenas para legitimar um empreendimento que, ao cabo, iria destruir um de seus principais lugares sagrados, a Cachoeira Sete Quedas. A consulta prévia, nos termos da Convenção nº 169, deve sempre contemplar a possibilidade de não execução do empreendimento, quando ele puder produzir impactos graves sobre os povos indígenas e tribais.

Ainda sobre a referida barragem, divergências entre organizações munduruku foram utilizadas pelo IPHAN e pela concessionária para justificar a mora em garantir aos indígenas a “repatriação” das urnas funerárias indevidamente escavadas e levadas para o Museu de História Natural de Alta Floresta, no Mato Grosso. Enquanto um segmento, representado pela *Associação Pusuru*, defendia a possibilidade de permanência das urnas no museu ou sua remoção para a Casa de Cultura

e Memória, que viria a ser construída em Jacareacanga como medida compensatória, determinada pelo IPHAN, no licenciamento da UHE Teles Pires; a maioria do povo, representado pelo *Movimento Ipereg Ayu e Associações Dacê, Wakoborun e Da’uk*, lutava para que as urnas fossem reenterradas no território, em local a ser designado pelos pajés.

A burocracia — assim como o campo jurídico e judicial — mantém uma compreensão essencializada e monolítica dos povos indígenas, como se seus membros partilhassem um único pensamento e crença e como se a manifestação de qualquer indivíduo expressasse o entendimento de toda coletividade. O conflito é uma forma de interação presente em todo e qualquer grupo social, sendo perfeitamente compreensível que segmentos de um mesmo povo mantenham entendimentos divergentes sobre determinados assuntos.

No entanto, não cabe ao Estado arbitrar o conflito e decidir qual dos entendimentos seria o mais válido, pois a própria legislação estatal prevê um mecanismo de resolução para o impasse apresentado: o direito à consulta prévia, livre e informada. A consulta prévia é o foro adequado para a elaboração e o encaminhamento de conflitos internos em torno de propostas exógenas, a partir da organização sociopolítica e dos mecanismos coletivos de deliberação próprios do sistema jurídico do povo que está sendo consultado (Oliveira, 2021b), garantindo-se a autonomia para que os indígenas possam tecer os fios de sua própria história (Segato, 2014).

Se a consulta prévia tivesse sido respeitada no caso da UHE Teles Pires, os Munduruku teriam a possibilidade de debater internamente sobre as providências que deveriam ser adotadas pelo IPHAN para a proteção de seu patrimônio cultural e das urnas funerárias, em particular: se seriam mantidas *in situ*, no sítio arqueológico onde foram encontradas, ou escavadas e entregues a eles, reenterradas em outro lugar, ou mesmo levadas para um museu ou instituição de guarda e pesquisa. Em diferentes contextos nos quais o Estado brasileiro explorou suas divergências internas como justificativa para violação de direitos, os Munduruku exigiram a consulta prévia e reforçaram a necessidade de se respeitar o Protocolo de Consulta Munduruku.

O Estado não pode ignorar práticas de assédio e de cooptação por parte do Estado e de empresas interessadas no empreendimento, que muitas vezes produzem ou estimulam o aprofundamento de conflitos

internos entre diferentes grupos de um povo, como estratégia para deslegitimar segmentos opositores aos seus projetos (Oliveira, 2021b). Em situações nas quais os conflitos e as divergências de entendimento em torno da proteção do patrimônio estejam acirrados a ponto de impedir a realização de assembleias gerais (mecanismo de deliberação previsto em muitos protocolos de consulta), o Estado deverá adotar conduta pró-preservação do patrimônio.

Por fim, chamamos atenção para a pertinência de se pensar a relação indissociável entre a política patrimonial e a política indigenista. Ao longo das últimas duas décadas, o licenciamento ambiental — e, particularmente, a intervenção do IPHAN para o gerenciamento de impactos sobre bens culturais acautelados — tem autorizado toda sorte de violações ao patrimônio cultural indígena. Segundo dados do IPHAN, entre 1991 e junho de 2024, mais de 93% das portarias de autorização de pesquisa arqueológica emitidas pelo órgão foram referentes à arqueologia preventiva,⁶⁹ o que nos dá a medida do problema.

É necessário adequar as práticas institucionais e as normas infralegais ao que está previsto na Constituição e no direito internacional dos direitos humanos, para evitar que novas violações sejam perpetradas. Não se pode descuidar, por outro lado, da responsabilização pelas violações consumadas. Considerando a aplicabilidade das regras de responsabilização por dano ambiental para a proteção ao patrimônio cultural, todos aqueles que contribuíram com a violação ou destruição de lugares sagrados e sepultamentos indígenas são responsáveis, de forma solidária e objetiva, isto é, independentemente de culpa. Portanto, são passíveis de responsabilização não apenas os órgãos públicos, mas os empreendedores, as concessionárias e as empresas de consultoria diretamente envolvidas nas violações.

⁶⁹ O que equivale a mais de 26.400 projetos (ver: <<https://www.gov.br/iphan/pt-br/patrimonio-cultural/patrimonio-arqueologico/autorizacoes-de-pesquisas-arqueologicas>>. Acesso em: 24 jun. 2024).

Multiculturalismo neoliberal, licenciamento ambiental, arqueologia preventiva e destruição de mundos

As indústrias extrativas são um dos principais vetores de destruição do patrimônio cultural indígena (ONU, 2015). Nesse cenário, o licenciamento ambiental tem sido convertido em um ritual burocrático de ocupação de territórios (Folhes, 2016), situando-se na encruzilhada entre o *paradigma eurocêntrico* — ao autorizar intervenções que implicam o apagamento de registros materiais e simbólicos da presença indígena no território, mediante a destruição ou a pilhagem do seu patrimônio cultural — e o *multiculturalismo neoliberal* — que reconhece a diversidade sociocultural apenas na medida em que a concretização de direitos não frustrate pretensões das elites políticas e econômicas. Neste item, apresentamos uma breve contextualização da gênese das políticas multiculturais e, em seguida, discutimos o que o antropólogo Charles Hale denominou de “multiculturalismo neoliberal”, refletindo sobre como esse fenômeno se articula com o paradigma eurocêntrico no campo do licenciamento ambiental e da política patrimonial.

A homogeneidade e a neutralidade cultural do Estado-nação — bem como seus valores supostamente universais, seculares e individuais — escamotearam um sem-número de violências perpetradas contra grupos étnicos diversos que, ao longo da história, variaram do extermínio, do genocídio e da segregação à integração forçada e ao assimilacionismo (Hall, 2003, p. 34 e 52). A constituição e a consolidação do Estado-nação, longe de eliminarem a diversidade sociocultural, acentuaram os conflitos étnicos, agora convertidos na maior fonte de violência política ao redor do mundo (Kymlicka, 1996, p. 13). Grande parte dos conflitos étnicos são produzidos pelo caráter homogeneizante e integrador do Estado-nação, o que se expressa em ideologias oficiais e em práticas e políticas governamentais que, não apenas ignoram a diversidade sociocultural, como, em muitos casos, resultam em ações e políticas genocidas e etnocidas (Stavenhagen, 1991, p. 5). Ao longo deste livro, vimos o reflexo da ideologia do Estado-nação sobre a formatação das políticas patrimoniais, inspiradas por valores e normas alinhadas ao paradigma eurocêntrico.

Segundo Stavenhagen (1991, p. 4), a maior parte dos conflitos étnicos contemporâneos é consequência de um sistema hierarquizado de relações interétnicas no qual os grupos étnicos estão estratificados segundo uma escala de poder, prestígio e riqueza, e o centro de poder e o aparato estatal são controlados, em maior ou menor medida, pelos grupos hegemônicos, ao passo que as etnias subalternizadas são colocadas em situação de constante marginalização.

O acirramento dos conflitos, assim como a mobilização política de povos marginalizados, pressionaram os Estados a superarem a ideologia do Estado-nação e a adotarem outras formas de se relacionar com o caráter multicultural das sociedades contemporâneas. Ao longo do século XX e com maior intensidade a partir da década de 1980, foram gestados diferentes modelos políticos, jurídicos e institucionais para lidar com os reclames da diversidade sociocultural. São muitos os desafios colocados com relação às condições de vida dos grupos étnicos minoritários: acesso ao poder político, participação na burocracia estatal, autonomia e jurisdição territorial, proteção de seus territórios e patrimônio cultural, reconhecimento e promoção da língua nativa, manutenção de práticas culturais e de sistemas jurídicos próprios, entre outros. Para Kymlicka, encontrar respostas moralmente defensáveis e politicamente viáveis a essas questões seria um dos maiores desafios das democracias contemporâneas (1996, p. 13).

Os Estados ocidentais, em sua maioria, têm respondido à questão através do chamado multiculturalismo. É importante diferenciar as categorias multicultural e multiculturalismo. Segundo Stuart Hall, o adjetivo “multicultural” descreve as “características sociais e os problemas de governabilidade apresentados por qualquer sociedade na qual diferentes comunidades culturais convivem e tentam construir uma vida em comum, ao mesmo tempo em que retém algo de sua identidade ‘original’” (2003, p. 52).

“Multiculturalismo”, por sua vez, é um substantivo que se refere “às estratégias e políticas adotadas para governar ou administrar problemas de diversidade e multiplicidade gerados pelas sociedades multiculturais” (Hall, 2003, p. 52). Wieviorka o define como uma política inscrita nas instituições, no direito e na ação governamental para dar às diferenças culturais um reconhecimento no espaço público (2003, p. 29). Kymlicka, por fim, observa que o multiculturalismo abarca di-

ferentes modelos de pluralismo cultural, que dizem respeito às formas como as minorias étnicas são incorporadas às comunidades políticas (1996, p. 25). O termo multiculturalismo, portanto, abarca diferentes respostas políticas e institucionais aos “problemas” engendrados pela diversidade. Stuart Hall (2003) chama atenção para a polissemia da expressão, apontando como exemplos os multiculturalismos conservador, pluralista, revolucionário e contra-hegemônico.

Em comum, os multiculturalismos têm como eixos o reconhecimento da diversidade, a distribuição de direitos coletivos especiais com base no pertencimento étnico, e a formulação de políticas da diferença (Taylor, 1994, p. 251). Pode-se apontar como exemplos de tais políticas a atenção gratuita nos hospitais, educação bilíngue e bicultural, acesso gratuito à universidade, exceção ao serviço militar obrigatório, isenção de impostos sobre o uso da terra, pluralismo jurídico, propriedade coletiva da terra, dentre outros (Gros, 2000, p. 64).

O multiculturalismo teve sua gênese nos Estados liberais da Europa e da América do Norte e, nesse contexto, houve uma grande preocupação por parte de intelectuais liberais em produzir um substrato filosófico que conciliasse o multiculturalismo com os dogmas do liberalismo, tais como a neutralidade cultural, o universalismo e o individualismo. Kymlicka observa, por exemplo, que muitos liberais defendiam que a questão dos direitos das minorias seria solucionada pela simples universalização de direitos humanos básicos, em vez da adoção de direitos específicos a grupos concretos e explicitados, com base no pertencimento étnico e cultural (1996, p. 14). A universalização dos direitos civis e políticos seria suficiente para garantir justiça social às minorias étnicas.

Do mesmo modo, para alguns liberais, a separação entre Estado e etnicidade não permitiria a utilização de critérios étnicos para a distribuição de direitos (Kymlicka, 1996, p. 15). No entanto, conforme o mesmo autor observa, esse enfoque liberal e universalizante dos direitos não foi capaz de solucionar diversos dilemas enfrentados pelas minorias étnicas ao redor do mundo. Não soluciona, por exemplo, a necessidade de proteção de territórios e locais tradicionais dos povos indígenas, como o patrimônio cultural e os lugares sagrados, para seu exclusivo benefício, protegendo-os da usurpação e da exploração econômica (Kymlicka, 1996, p. 18). Em sentido semelhante, Charles Taylor

afirma que a distribuição de direitos de forma desatenta à diferença — a pretensa “neutralidade cultural” — privilegia os grupos étnicos hegemônicos e a universalização de suas práticas culturais (1994, p. 267).

O constitucionalismo latinoamericano da década de 1980 foi fortemente influenciado pelo multiculturalismo (1982-1988), razão pela qual Raquel Yrigoyen Fajardo o denomina de *constitucionalismo multicultural* (Yrigoyen Fajardo, 2011, p. 171), a exemplo da Constituição Federal de 1988. Esse movimento constitucional tem como tendências comuns, dentre outras, o reconhecimento da diversidade étnica e cultural, bem como a previsão de direitos territoriais e culturais para os povos indígenas (Uprimny, 2011, p. 111-112). O pertencimento a uma identidade cultural de grupo distinta torna-se critério fundamental para o reconhecimento e para a concessão de direitos coletivos e tem-se uma progressiva politização da etnicidade (Hooker, 2006, p. 93).

A Constituição brasileira rejeitou a perspectiva liberal de neutralidade cultural ao garantir expressamente direitos coletivos diferenciados para determinados sujeitos coletivos com base no pertencimento etnicorracial, como a demarcação e a titulação de territórios indígenas e quilombolas, assim como a promoção e proteção de seu patrimônio cultural. Esses direitos não se limitam à valorização da diversidade; também devem garantir que povos indígenas e comunidades quilombolas tenham acesso a bens e recursos indispensáveis à sua existência coletiva. Além de buscar reverter o apagamento da contribuição afroindígena na construção da sociedade brasileira, a proteção ao patrimônio cultural busca assegurar que os povos indígenas, comunidades quilombolas e tradicionais tenham acesso ao seu território e patrimônio material.

Desse modo, a demarcação, a titulação e o tombamento constituem medidas de reconhecimento e de redistribuição, simultaneamente. Nancy Fraser, por exemplo, defende uma concepção bidimensional de justiça que alie as políticas de reconhecimento às políticas redistributivas. Enquanto o reconhecimento “busca resolver injustiças interpretadas como culturais, enraizadas em padrões sociais de representação, interpretação e comunicação”, as políticas redistributivas fazem frente às injustiças sociais e econômicas (2006, p. 22). A filósofa critica o distanciamento entre as políticas culturais e as políticas sociais. A crítica é particularmente importante para a realidade dos povos ameríndios

por enfrentarem, historicamente, injustiças que podem ser classificadas como bidimensionais, ou seja, envolvem tanto um acesso restrito a bens e recursos, como um *status* social subordinado em padrões institucionalizados de valor cultural.

Neste ponto, tornam-se candentes os limites da dicotomia patrimônio material e patrimônio imaterial, bem como de seus respectivos instrumentos de acautelamento, o tombamento e o registro. Ao ser regulamentado no direito brasileiro, dizia-se que o registro seria uma ferramenta de promoção do patrimônio cultural indígena, quilombola e de outros grupos que haviam sido historicamente excluídos da po-

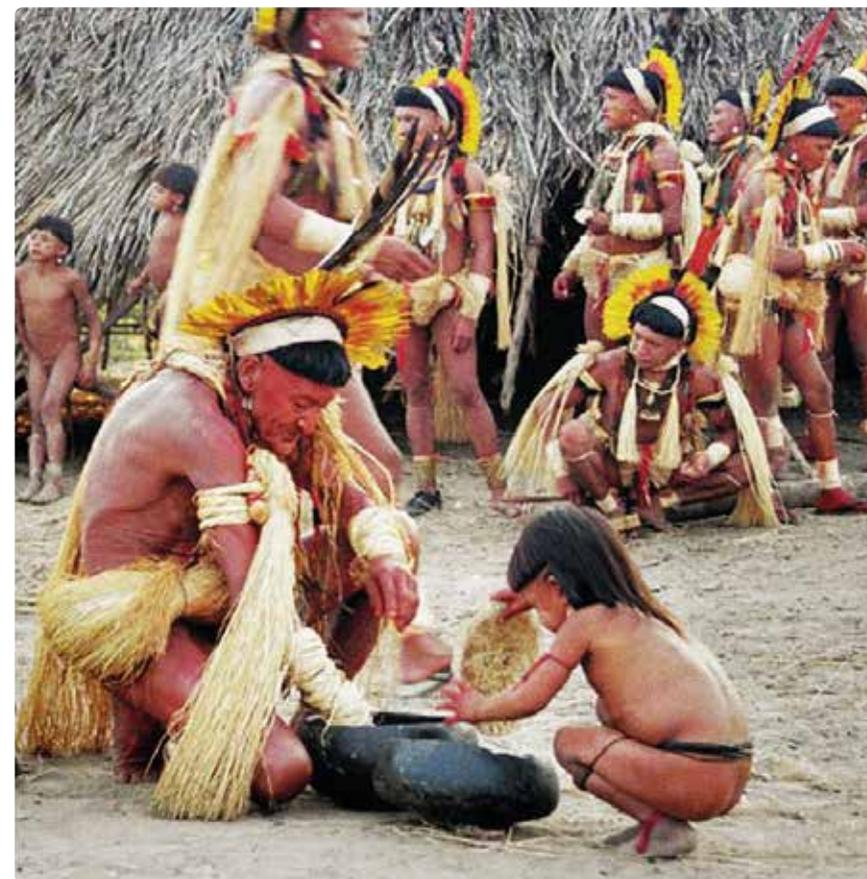


Figura 26. Ritual Yaokwa, do povo indígena Enawene Nawe, registrado pelo IPHAN como patrimônio cultural imaterial brasileiro em 2010. (Foto: Edison Rodrigues de Souza/OPAN, 2006. Dossiê de registro do IPHAN, 2012)

lítica patrimonial do país; enquanto o tombamento seguiria como a forma jurídica adequada à proteção do patrimônio edificado. Ocorre que o registro — ainda que tenha grande relevância para a proteção de conhecimentos, técnicas e práticas — é uma política estritamente de reconhecimento, não de redistribuição: não desafia a concentração de terras e de recursos nas mãos das elites políticas e econômicas, tampouco mitiga o seu poder de destinação e de conversão de territórios. Não basta acolher a etnicidade dos povos indígenas, é necessário assegurar igualmente o acesso e a proteção aos recursos materiais indispensáveis para suas vidas e práticas coletivas. Significa, por exemplo, que não é suficiente reconhecer o direito de os povos indígenas praticarem livremente sua religiosidade; é necessário resguardar a integridade material dos territórios e dos artefatos de relevância sagrada e cosmológica para esses grupos.

Will Kymlicka chama a atenção para como a dimensão externa dos direitos coletivos das minorias étnicas consiste na limitação ao poder político e econômico dos grupos hegemônicos, de forma que os direitos e recursos das minorias étnicas não estejam vulneráveis às decisões dos grupos majoritários (1996, p. 19). É aí que as contradições do multiculturalismo afloram. A emergência das políticas multiculturais coincide espacial e temporalmente com a ascensão do neoliberalismo, no final da década de 1980 e início da década de 1990. Enquanto regime político, econômico e jurídico, o neoliberalismo tem como características: a acumulação irrestrita de capital; a superexploração de territórios, da natureza e de pessoas; a desregulação econômica e jurídica; e o individualismo. Ao mesmo tempo em que são reconhecidos direitos às minorias étnicas, os próprios Estados e os mercados reagem, suspendendo qualquer direito ou mecanismo bloqueador da acumulação de capital (Hale, 2004).

Charles Hale, a esse respeito, afirma que as elites apoiaram direitos multiculturais que garantiriam “equidade cultural” em detrimento de propostas supostamente mais radicais, tidas como violentas e conflituosas (Hale, 2004, p. 16; Hooker, 2006, p. 92-93). O antropólogo cunhou a expressão *multiculturalismo neoliberal* para se referir a um regime de governança “produzido, em parte, por mobilizações efetivas, de base, por direitos fundamentados na diferença cultural, e, em parte, por movimentos preventivos de atores e instituições para limitar esses

direitos e os povos que os reivindicam” (Hale, 2020, p. 618-619 — tradução nossa). O multiculturalismo neoliberal cinde o reconhecimento de direitos culturais e a redistribuição de poder político e econômico (Hale, 2004, p. 18). Em outras palavras, os direitos reconhecidos às minorias étnicas são respeitados apenas na medida em que não contrariam os interesses das elites econômicas e políticas.

As alternativas “radicais” seriam aquelas que garantiriam aos povos indígenas maior autonomia política e administrativa, autogoverno e autodeterminação. Francisco Bárcenas afirma que a autodeterminação estaria para os povos assim como a liberdade está para os indivíduos (Bárcenas, 2006, p. 36). A autonomia, por sua vez, seria uma forma específica de exercício da autodeterminação que não implicaria a possibilidade de secessão, isto é, de o povo constituir um Estado soberano e autônomo, mas estaria relacionada à liberdade dos povos de decidir sobre sua própria existência e destino, segundo diferentes graus e formas, a depender de condições históricas e jurídicas particulares (*ibid.*, p. 38).

O mesmo autor enumera algumas formas de como a autonomia se manifesta: no direito de ser reconhecido como povo, de ter reconhecido e respeitado seus territórios, de exercer influência e controle sobre esses espaços, especialmente de como se usam e dispõem deles; no direito de participar como coletividade das decisões que afetam esses territórios e os recursos nele existentes; no direito de utilizar seus próprios sistemas de normas para sua organização e solução de conflitos, de ter seu próprio governo (Bárcenas, 2006, p. 40; 43). Héctor Díaz-Polanco afirma que a autonomia é um direito coletivo que implica formas de descentralização política e administrativa por meio da delegação de determinadas competências estatais de um órgão central para os próprios povos indígenas (Díaz-Polanco; López y Rivas, 1992, p. 159-160).

É nesse sentido que o multiculturalismo propõe uma versão atenuada dos direitos etnicorraciais, em detrimento de reformas mais transversais do Estado que superariam a lógica majoritária, na qual o respeito aos direitos das minorias étnicas está sempre submetido ao alvedrio das elites políticas e econômicas. Essa submissão fica evidente nos conflitos territoriais e socioambientais, contextos que expõem um dos pressupostos do multiculturalismo neoliberal: o de que os direi-

tos indígenas não podem ameaçar a integridade do regime produtivo (Hale, 2004, p. 18). O licenciamento ambiental é um campo no qual os povos indígenas são continuamente desafiados pelo discurso do desenvolvimento nacional cuja fraseologia opera avalizando a violação aos seus direitos em nome de um “avanço histórico” supostamente natural e inevitável:

Em termos da ideologia dominante, a civilização índia não existe. O confronto civilizacional é mascarado pela fraseologia do desenvolvimento, em suas várias modalidades, que converte a imposição de uma civilização estranha em um processo natural e inevitável de avanço histórico. (Batalla, 1994, p. 134)

Não existe exemplo mais manufato da submissão da efetivação dos direitos dos povos indígenas aos interesses ditos nacionais do que a suspensão de liminar e antecipação de tutela (SLAT), instrumento judicial que permite ao presidente de um tribunal suspender — a pedido do Estado ou, até mesmo, de empresas concessionárias — a execução de sentenças e liminares assinadas por juízes de instância inferior para evitar “grave lesão à ordem, à saúde, à segurança e à economia públicas” (Lei nº 8.437/1992, art. 4º), independentemente da análise do mérito, isto é, de avaliar se há ou não violação de direitos.

Ao analisar as definições atribuídas pela presidência do Tribunal Regional Federal da 1ª Região (TRF-1) às expressões “grave lesão à ordem” ou “economia públicas”, para fins de retirar a eficácia de decisões judiciais de primeira instância que haviam suspenso o licenciamento ambiental e as obras de usinas hidrelétricas na bacia do rio Tapajós, sobretudo nos casos das UHEs Teles Pires e São Manoel, Oliveira e Vieira demonstram que a SLAT foi convertida em um instrumento de flexibilização judicial do licenciamento ambiental e dos direitos indígenas, independentemente do quão graves fossem as violações demonstradas:

As decisões partem do pressuposto de que o Brasil vive uma crise na oferta de energia e, conseqüentemente, todas as UHEs previstas para a bacia do Tapajós são consideradas cruciais para ampliação do parque energético. Para os magistrados, as decisões suspensas causam lesão à ordem e economia públicas unicamente por reconhecerem a ilegalidade e ordenarem a interrupção do licenciamento ou da obra, atrasando o cronograma energético brasileiro. [...]

Os magistrados consideraram que as decisões violaram a ordem e economia públicas, por ordenarem a interrupção do licenciamento e da obra das barragens. Essa definição de lesão à ordem e economia públicas formulada pelos juízes é genérica, a ponto de justificar a suspensão de toda decisão contrária às usinas hidrelétricas. Pelo raciocínio empregado, enquanto perdurar a crise energética, o desrespeito ao licenciamento ambiental está judicialmente autorizado e normas jurídicas válidas se tornam ineficazes. É a flexibilização do licenciamento ambiental por via judicial [...]. (Oliveira; Vieira, 2016, p. 250-251)

Em ação que discutia violação do direito à consulta prévia dos povos indígenas Munduruku, Kaiabi e Apiaká, a Justiça Federal determinou liminarmente a suspensão do licenciamento e das obras da UHE Teles Pires porque, entre outros motivos, implicaria a destruição de “patrimônio cultural sagrado indígena”, a Cachoeira Sete Quedas.⁷⁰ No entanto, a presidência do TRF-1, sem análise de mérito, retirou a eficácia dessa decisão sob o entendimento de que ela traria risco de grave lesão à economia pública por “retardar as medidas tendentes à ampliação do parque energético do país, previsto no Plano de Aceleração de Crescimento”, através de empreendimentos “que movimentam bilhões de reais”.⁷¹

Até hoje, todas as decisões de mérito desse processo foram favoráveis aos indígenas e determinaram a suspensão das obras para evitar a dinamitação e a inundação do Salto Sete Quedas, mas não tiveram eficácia alguma. Para não afetar a integridade do regime produtivo, o Poder Judiciário, ignorando sua função contramajoritária, garantiu a extinção do lugar sagrado ao qual muitos Munduruku se referiam como “o céu munduruku”, dada sua relevância cosmológica: “a gente tinha esse lugar sagrado e quando morria ia pra lá. Mas como o governo agora tá dinamitando tudo, mesmo indo pra ser espírito, a gente vai acabar. A gente vai morrer no espírito também” (Kirixi Biwun, em entrevista a Torres e Branford, 2017).

⁷⁰ Justiça Federal. Seção Judiciária do Estado do Mato Grosso. Sentença na Ação Civil Pública nº 0003947-44.2012.4.01.3600. Juiz: Marcel Queiroz Linhares. Julgada em: 12 nov. 2014.

⁷¹ Tribunal Regional Federal da 1ª Região. Presidência. Decisão monocrática na Suspensão de Liminar e Antecipação de Tutela nº 0018625-97.2012:4.01.0000/MT. Desembargador Presidente: Olindo Menezes. Julgada em: 9 abr. 2012.

Figura 27. Dekoka'a, em desenho de Silas Akay Munduruku, à época, com sete anos. O lugar sagrado foi destruído antes que o autor do desenho pudesse tê-lo conhecido pessoalmente. (Silas Akay Munduruku, 2022. Foto: Rodrigo M. de Oliveira, 2022)



É inimaginável que monumentos do cristianismo sejam tratados com o mesmo descaso. Nos conflitos territoriais e socioambientais, a feição racista e etnocrática do Estado é reavivada: as elites tornam letra morta os direitos indígenas sempre que ameacem a execução de projetos de seu interesse (Stavenhagen, 1991, p. 5). Dessa forma, em que pese a ideologia do Estado-nação ter sido superada (em tese) pelos direitos e políticas multiculturais, o Estado brasileiro segue conferindo valor diferente ao patrimônio dos grupos dominantes e suspendendo os direitos das minorias étnicas sobre seu patrimônio cultural quando colocam em risco a execução de projetos permeados por interesses políticos e econômicos hegemônicos. Por isso, em vez de eliminar a inequidade, o multiculturalismo neoliberal acentua as hierarquias étnicas e raciais (Hale, 2004, p. 16).

Se, sob o paradigma eurocêntrico, o patrimônio cultural indígena era ignorado pela política patrimonial brasileira; sob o paradigma mul-

ticultural, em sua expressão neoliberal, a destruição do patrimônio cultural indígena é autorizada em nome de um “inexorável” desenvolvimento nacional. De uma forma ou de outra, mediante omissão ou ação, o Estado atua no apagamento dos registros materiais e simbólicos da presença indígena no território; uma atualização de práticas imperialistas e colonialistas de conquista territorial e de destruição de mundos.

A Arqueologia, por sua vez, pode desempenhar um papel ambivalente em tais contextos. Por um lado, ela tem sido uma grande aliada de povos historicamente marginalizados, ao caracterizar e demonstrar vínculos socioculturais tão antigos quanto persistentes entre os povos indígenas e seus territórios e patrimônio cultural. Por outro, a arqueologia preventiva, ou arqueologia de contrato, é uma das pontas de lança do “desenvolvimento”, ao promover o sequestro da materialidade da presença indígena de extensas porções do território brasileiro, por meio de resgates arqueológicos indiscriminados, para liberar áreas para a conversão em novos enclaves desenvolvimentistas. Reflexões contundentes de arqueólogos sobre o paradoxo representado pela arqueologia de contrato escancaram a divisão que existe no campo (Bezerra, 2015; Rocha *et al.*, 2013; Rocha 2020). Cristobal Gnecco e Adriana Dias apontam que:

A promoção do “bem” que a AC [arqueologia de contrato] faz ao mercado de trabalho (não seria melhor dizer ao contrário, evitando a hipocrisia: o “bem” que o mercado faz à AC?) geralmente é complementada por efeitos menos mundanos e com intenções superiores: a compreensão ampliada de um passado em perigo de extinção e o fomento da educação patrimonial. Quanto ao primeiro, o argumento postula que o desenvolvimento, sem dúvida, põe em perigo o passado ao ameaçar suas evidências materiais (criando assim um *passado em perigo de extinção*), porém também oferece uma oportunidade sem precedentes para investigar um passado que, do contrário, permaneceria sem ser exposto. O argumento é, obviamente, também tautológico: o desenvolvimento cria um passado em perigo de extinção que pode ser estudado de maneira rentável, porém que não teria que ser estudado se não houvesse sido posto em perigo pelo desenvolvimento. Além disto, não enfrenta a origem do que coloca o passado em perigo (ou seja, o desenvolvimento), senão que aceita o perigo como um fato do qual se busca tirar proveito. Assim, a AC se converte em uma sócia oportunista e cúmplice do desenvolvimento. Em uma longa cadeia de naturalização, a AC aceita que o desenvolvimento ameace o registro arqueológico (*o suporte naturalizado do passado*), pois é um fato inevitável, assim como é natural que a economia cresça nas mãos da economia do

capital. O argumento é de uma naturalização tão grosseira que teria graça se não tivesse consequências tão devastadoras: se o desenvolvimento põe o passado em perigo, melhor que o estudemos antes que desapareça. (Gneco; Dias, 2015, p. 5-6)

Resume Márcia Bezerra: “ações impensadas de arqueólogos em projetos de desenvolvimento podem os tornar sequestradores do passado, da história, e também do destino e direitos das comunidades impactadas” (2015, p. 830 – tradução nossa). Em sua tese de doutoramento, Francisco Stuchi (2024) conclui que o “patrimônio arqueológico, em suas relações efetivas ou potenciais com as populações indígenas, pode ser entendido como um despojo de guerra contemporâneo, notadamente no âmbito do licenciamento ambiental”, no qual as práticas arqueológicas vigentes “transformam paisagens culturais em vestígios e sítios arqueológicos, contribuindo para a marginalização e violência contra povos indígenas”. A negativa do IPHAN para abertura de um processo de tombamento para a preservação da Cachoeira Sete Quedas é um exemplo evidente disso. Nesse sentido, argumenta o autor, o IPHAN exerce uma atualização do poder tutelar do Estado sobre os povos indígenas, ao deter autoridade e controle sobre o seu patrimônio cultural e, particularmente, sobre o seu patrimônio arqueológico (*ibid.*, 2024).

No campo das políticas patrimoniais, o Estado segue privilegiando a proteção ao patrimônio material edificado, ao mesmo tempo em que autoriza, via licenciamento ambiental, a destruição de lugares sagrados e significativos dos povos indígenas. No entanto, conforme discutido ao longo deste livro, tais práticas afrontam a Constituição e os tratados internacionais de direitos humanos ratificados pelo país. Segundo entendimento do Superior Tribunal de Justiça, o direito brasileiro não permite que ninguém destrua, inviabilize, danifique ou comprometa a “herança coletiva e intergeracional do patrimônio ancestral, seja ele tombado ou não, monumental ou não”, mesmo que para satisfazer interesses econômicos imediatistas.⁷²

⁷² Superior Tribunal de Justiça. Segunda Turma. Recurso Especial n.º 1.293.608/PE (2011/0101319-3). Relator: Ministro Hermann Benjamin. Julgado em: 04 dez. 2012. Disponível em: <https://scon.stj.jus.br/SCON/GetInteiroTeorDoAcordao?num_registro=201101013193&dt_publicacao=24/09/2014>. Acesso em: 14 jul. 2024.

Mais recentemente, com a ascensão da extrema direita ao redor do mundo, até mesmo as políticas de reconhecimento do multiculturalismo neoliberal estão ameaçadas, ao que Charles Hale vem denominando de “revanchismo racial” (2020). Diversos países latinoamericanos estão vivenciando ofensivas contra direitos constitucionais que representam conquistas históricas de grupos marginalizados. No Brasil, por exemplo, a Lei n.º 14.701/2023 deteriorou o regime jurídico de demarcação e de proteção das terras indígenas, entre outros problemas, aviltando o direito ao usufruto exclusivo do território e adicionando barreiras à demarcação dessas terras. Apesar de sua flagrante inconstitucionalidade e de contrariar decisão colegiada recente do STF,⁷³ o Ministro Gilmar Mendes não atendeu a pedidos para declarar a inconstitucionalidade da lei⁷⁴ e abriu tratativas de conciliação entre entidades de classe do agronegócio, Estado e organizações indígenas, o que aponta para a reversão de direitos constitucionais mediante simples lei ordinária, aprovada sem o quórum qualificado exigido para emendas constitucionais, e com a contribuição direta do Poder Judiciário.

Essa lei também instituiu um marco temporal para a demarcação das terras indígenas, uma tentativa de consolidar processos históricos e violentos de desterritorialização, garantindo a produção dos efeitos jurídico-possessórios almejados pelos expropriadores. O marco temporal limita o direito territorial dos povos indígenas aos territórios ocupados por eles na data da promulgação da Constituição Federal, 05 de outubro de 1988, consolidando, assim, toda expropriação de terras que tenha ocorrido até aquela data. Ele representa uma grande ameaça aos lugares sagrados indígenas – e ao patrimônio cultural em geral – ao obstar a demarcação de territórios imersos em contextos históricos de fragmentação territorial e expropriação.

Os Munduruku não habitavam os arredores da Cachoeira Sete Quedas em 1988, mas é inquestionável que se tratava de um lugar tradicionalmente ocupado – e, por isso, vale questionar se não foi excluído

⁷³ Supremo Tribunal Federal. Recurso Extraordinário n.º 1.017.365/SC (0000168-27.2009.4.04.7214). Relator: Ministro Edson Fachin. Acórdão de: 27 set. 2023. Disponível em: <<https://redir.stf.jus.br/paginadorpub/paginador.jsp?docTP=TP&docID=774190498&prcID=5109720#>>>. Acesso em: 24 jul. 2024.

⁷⁴ Supremo Tribunal Federal. Ações Diretas de Inconstitucionalidade n.ºs 7.582, 7.583 e 7.586. Relator: Ministro Gilmar Mendes.

indevidamente da delimitação da Terra Indígena Kayabi, em 1999. No entanto, segundo os critérios da Lei nº 14.701/2024, a área não poderia ser demarcada. Ainda que não fosse reivindicada para demarcação, os indígenas tinham direito à proteção da Cachoeira Sete Quedas através do tombamento, por se tratar de patrimônio cultural de extrema relevância sociocultural. O Estado não apenas negou o tombamento, como autorizou a destruição do lugar sagrado, via licenciamento ambiental.

Nesse sentido, a Lei nº 14.701/2023 e o licenciamento ambiental se complementam na violência expropriatória: a primeira, impedindo a demarcação; o segundo, garantindo o apagamento da presença e das ontologias indígenas. Enquanto as terras liberadas para o mercado são avaliadas em hectares, para os povos indígenas, são incomensuráveis: representam a manutenção de seus mundos, dos lugares que compõem a tessitura dos fios que dão sentido a suas vidas (Kehl, 2013).



Sete quedas por mim passaram,
 E todas sete se esvaíram.
 Cessa o estrondo das cachoeiras, e com ele
 A memória dos índios, pulverizada,
 Já não desperta o mínimo arrepio.
 Aos mortos espanhóis, aos mortos bandeirantes,
 Aos apagados fogos
 De ciudad real de guaira vão juntar-se
 Os sete fantasmas das águas assassinadas
 Por mão do homem, dono do planeta.

**Carlos Drummond de Andrade. Trecho de
 "Adeus a Sete Quedas". Jornal do Brasil. 1982.**

Conclusão

Diretrizes jurídicas para uma política patrimonial indigenista

Em 1982, Carlos Drummond de Andrade publicou, no *Jornal do Brasil*, o poema "Adeus a Sete Quedas", em tributo a uma cachoeira do rio Paraná, igualmente chamada "Sete Quedas", que havia sido destruída pelo regime militar para a construção da UHE Itaipu. Assim como a Cachoeira Sete Quedas do rio Teles Pires, ou *Karobixexé*, era um lugar sagrado dos Munduruku, Kaiabi e Apiaká, as Sete Quedas do rio Paraná era um lugar sagrado dos Avá-Guarani. Não apenas três décadas e milhares de quilômetros separam a destruição das cachoeiras homônimas, mas significativas transformações no tratamento conferido ao patrimônio cultural, no âmbito do direito constitucional, do direito internacional e dos direitos humanos.

Com a promulgação da Constituição Federal de 1988 e a ratificação de convenções internacionais sobre o tema, a preservação do *patrimônio histórico e artístico nacional deu lugar à promoção e à proteção ao patrimônio cultural*; o direito do patrimônio transformou-se em direito dos povos e comunidades ao seu patrimônio cultural. A Constituição conferiu especial destaque ao patrimônio cultural dos povos indígenas e comunidades quilombolas, proteção que se estendeu posteriormente aos povos e comunidades tradicionais com a promulgação do Decreto nº 6.040/2007. O *paradigma eurocêntrico* foi, então, superado pelo *paradigma multicultural*.

No entanto, a destruição da segunda Cachoeira Sete Quedas escancara o descompasso jurídico existente entre as transformações consti-

tucionais e convencionais, e a política patrimonial brasileira, inclusive em sua dimensão organizativa e procedimental, isto é, o órgão encarregado de sua execução e os respectivos instrumentos, procedimentos e práticas institucionais voltadas à concretização dos direitos assegurados. Isso se deve, em parte, ao fato de a autarquia patrimonial e os instrumentos de acautelamento do patrimônio material terem sido concebidos sob o paradigma eurocêntrico.

Ocorre que as transformações normativas pouco repercutiram sobre os entendimentos e práticas institucionais, do IPHAN, vinculadas ao tombamento e ao patrimônio arqueológico. O Decreto-Lei nº 25, que criou o tombamento, e a Lei nº 3.934, que instituiu a proteção ao patrimônio arqueológico, empregam conceitos jurídicos indeterminados (como patrimônio, monumento natural, paisagem, excepcional valor cultural e arqueológico, preservação, entre outros) cuja significação compete ao IPHAN no exercício de sua função administrativa, independentemente de novas reformas legislativas. Nesse sentido, a superação do descompasso passa pela aplicação de métodos hermenêuticos ordinários, de forma a reinterpretar os regimes jurídicos dos instrumentos de acautelamento, a partir das inovações promovidas pela Constituição e pelos tratados internacionais de direitos humanos.

A propósito, segundo a jurisprudência do STF, os tratados internacionais de direitos humanos ratificados pelo Brasil possuem hierarquia normativa supralegal — situam-se acima das leis ordinárias —, isso quando não são aprovados mediante o rito qualificado das emendas constitucionais, hipótese em que terão o mesmo *status* das normas constitucionais.⁷⁵ Em ambos os casos, o STF firmou o entendimento de que os direitos previstos nos tratados internacionais de direitos humanos constituem vetores interpretativos das leis ordinárias e das próprias normas constitucionais (Maués, 2013).

A seguir, enumeramos algumas diretrizes jurídicas sobre o patrimônio cultural que deveriam orientar a reinterpretação do regime jurídico dos instrumentos de acautelamento, assim como a reformulação dos procedimentos (normas infralegais) e práticas do IPHAN. Essas

diretrizes, debatidas ao longo do livro, foram extraídas da Constituição Federal; de tratados, convenções e declarações de direitos humanos ratificados ou assinados pelo Brasil; da jurisprudência da Corte Interamericana de Direitos Humanos; e de documentos técnicos especializados da Organização das Nações Unidas que devem nortear a compreensão das normas internacionais. Cabe notar que parte das diretrizes também se aplica à proteção do patrimônio cultural das comunidades quilombolas e dos povos e comunidades tradicionais:

- Os lugares sagrados e sepultamentos constituem patrimônio cultural tangível e intangível dos povos indígenas, de extrema relevância cosmológica e espiritual, independentemente de acautelamento (Constituição Federal, arts. 215, 216, 231; ONU, 2015);
- Os lugares sagrados indígenas são resguardados pela proteção constitucional aos “locais de culto”, assegurada a sua inviolabilidade, sendo inconstitucional todo e qualquer ato administrativo que autorize a sua destruição (Constituição Federal, art. 5º, VI);
- Os lugares sagrados e sepultamentos indígenas estão compreendidos no conceito constitucional de terras indígenas, devendo o Estado garantir a sua demarcação e proteção (Constituição Federal, art. 231; Ministério da Justiça, Portaria nº 14/1996, V);
- Os povos indígenas possuem o direito de manter, de acessar e ter a gestão de seus lugares sagrados e sepultamentos (Constituição Federal, arts. 215 e 216; Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas, art. 12, 1; ONU, 2015);
- Compete aos próprios povos indígenas a definição dos aspectos tangíveis e intangíveis que compõem o seu patrimônio cultural (ONU, 1997);
- Os povos indígenas possuem o direito de praticar cerimônias espirituais e religiosas, o que inclui o direito à manutenção e à proteção de seus lugares sagrados e sepultamentos, assim como de ter acesso a eles de forma exclusiva (Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas, art. 12, 2; Declaração Americana sobre os Direitos dos Povos Indígenas, arts. 16, 3 e 20, 2);

⁷⁵ Supremo Tribunal Federal. Tribunal pleno. Recurso Extraordinário nº 466.343/SP. Relator: Ministro Cezar Peluso. Julgado em: 3 dez. 2008. Disponível em: <<https://portal.stf.jus.br/processos/downloadTexto.asp?id=2524231&ext=RTF>>. Acesso em: 14 jul. 2024.

- O Estado tem o dever de identificar, a pedido do povo indígena interessado, os lugares sagrados que estejam em áreas não reivindicadas para a demarcação, a fim de adotar as medidas necessárias para o seu tombamento (Convenção para a Proteção do Patrimônio Mundial, Cultural e Natural, de 1972; Decreto-Lei nº 25/1937, art. 1º, §2º; ONU, 1995; 2015);
- A dupla afetação está em conformidade com a Constituição e com os tratados internacionais de direitos humanos, inexistindo óbice jurídico a que um lugar sagrado constitua, simultaneamente, terra indígena demarcada e patrimônio cultural tombado (Constituição Federal, art. 231; Decreto-Lei nº 25/1937, art. 1º, §2.º);
- O patrimônio cultural indígena não se enquadra na dicotomia patrimônio material e imaterial, devendo-se utilizar o tombamento como instrumento de acautelamento patrimonial preferencial para a proteção dos aspectos materiais dos lugares sagrados que estejam em áreas não reivindicadas para a demarcação (Decreto-Lei nº 25/1937, art. 1º, §2.º; ONU, 1997; 2015);
- A negativa de tombamento de lugares sagrados indígenas ameaçados, sob a justificativa de serem afetados enquanto sítios arqueológicos, configura ato administrativo inconstitucional e inconveniente que desconsidera sua condição de patrimônio cultural (Constituição Federal, art. 5º, VI, art. 215 e 216; Convenção nº 169, art. 5º, a; art. 13, 1; Decreto-Lei nº 25/1937, art. 1º, §2º);
- Dada a relação intrínseca entre território e patrimônio cultural, o Estado deve considerar a territorialidade como critério para a delimitação do polígono de tombamento do lugar sagrado, deixando de aplicar critérios que remetam à monumentalidade (Constituição Federal, art. 231; Convenção nº 169, art. 5º, a; art. 13, 1; Decreto-Lei nº 25/1937, art. 1º, §2º);
- O ato administrativo de homologação tem natureza vinculada quando tiver por objeto o tombamento de lugares sagrados indígenas que estejam ameaçados de dano ou destruição (Constituição Federal, art. 5º, VI; art. 215 e 216; Decreto-Lei nº 25/1937, art. 7º);
- O tombamento de lugares sagrados não é passível de cancelamento por critérios discricionários de conveniência e oportunidade (Constituição Federal, art. 5º, VI, art. 215 e 216);
- Os povos indígenas possuem o direito de participar dos processos administrativos de acautelamento, devendo ser garantida sua participação ativa em todo o processo de determinação, seleção, classificação, interpretação, conservação, salvaguarda, administração e desenvolvimento do patrimônio cultural, incluindo a delimitação do polígono protegido, a definição dos atributos que devem ser mantidos inalterados, e as estratégias de preservação e de gestão do lugar sagrado acautelado (Convenção nº 169, arts. 6º e 7º; ONU, 2015);
- Deve-se adotar plano de salvaguarda para a gestão dos lugares sagrados indígenas tombados, a ser construído conjuntamente com os povos interessados, visando à pactuação dos termos da colaboração entre o Estado e o grupo detentor com o propósito de garantir a proteção dos aspectos tangíveis e intangíveis do patrimônio cultural (Constituição Federal, art. 215 e 216; Convenção nº 169, arts. 6º e 7º; Decreto-Lei nº 25/1937, art. 1º, §2º; Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas, art. 31, 1 e 2; Declaração Americana sobre os Direitos dos Povos Indígenas, arts. 13, 1 e 28, 1; ONU, 2015);
- O plano de salvaguarda deve incorporar as regras próprias dos povos indígenas detentores quanto à preservação, ao acesso e ao manejo dos lugares sagrados e sepultamentos (pluralismo jurídico), incluindo possíveis interdições ao acesso por terceiros não pertencentes ao povo (Convenção nº 169, art. 8º, 1; Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial, art. 1º, 3; art. 13, D, ii; art. 15; ONU, 1995, 1997 e 2015);
- Não sendo área reivindicada para demarcação, o Estado deve desapropriar o imóvel privado no qual esteja localizado o lugar sagrado indígena, sempre que for constatada a impossibilidade de conciliação da proteção e do manejo do lugar sagrado com a utilização privada do imóvel (Decreto-Lei nº 25/1937, art. 19, §1º; Lei nº 4.132/1962, art. 1º);

- Os indígenas devem ser consultados de forma prévia, livre e informada sempre que o Estado licenciar obras ou atividades que possam afetar seus lugares sagrados, bem como quando desejar promover o acautelamento de seus bens culturais (Convenção n° 169, art. 6° 1 e 2; Declaração Americana sobre os Direitos dos Povos Indígenas, arts. 16, 3 e 20, 2; ONU, 2009 e 2015);
- É garantido aos povos indígenas o direito ao consentimento prévio, livre e informado sempre que o empreendimento ou atividade licenciada colocar em risco a existência de seus lugares sagrados (Convenção n° 169, art. 6° 1 e 2; Declaração Americana sobre os Direitos dos Povos Indígenas, art 28, 3; ONU, 2009);
- Os protocolos de consulta prévia, livre e informada dos povos indígenas devem ser observados pelo Estado nos processos de consulta prévia, livre e informada relativos a medidas administrativas que possam afetar os seus lugares sagrados, garantindo-se a participação de lideranças espirituais, anciãos, pajés e xamãs, caso exista previsão nesse sentido (Convenção n° 169, art. 6°; ONU, 1995);
- O dano espiritual tem que ser incorporado como categoria da matriz de impactos de empreendimentos ou atividades que possam afetar lugares sagrados e sepultamentos indígenas (Convenção n° 169, art. 7° 3; Corte IDH, 2005b);
- Os impactos sobre os lugares sagrados indígenas devem ser considerados na avaliação de viabilidade socioambiental dos empreendimentos pelos órgãos licenciadores (Convenção n° 169, art. 7° 3);
- A FUNAI e o IPHAN devem intervir no licenciamento ambiental, independentemente da ocorrência das hipóteses de presunção relativa de interferência previstas na Portaria Interministerial n.º 60, sempre que a obra ou atividade licenciada puder afetar lugares sagrados e sepultamentos indígenas (Convenção n° 169, art. 7° 3);
- A FUNAI e o IPHAN precisam adotar procedimento interinstitucional para intervenção no licenciamento ambiental, incluindo a adoção de Termo de Referência Específico conjunto, a ser utilizado sempre que o empreendimento ou atividade licenciada tiver o potencial de causar impactos sobre lugares sagrados que não estejam em

- áreas demarcadas ou reivindicadas (Constituição Federal, art. 231; Convenção n° 169, art. 7° 3);
- O Termo de Referência Específico conjunto deve exigir a caracterização dos impactos socioculturais do empreendimento, considerando possíveis interferências sobre o acesso a lugares representativos do ponto de vista arqueológico, cosmológico e ritual, bem como sobre a preservação do patrimônio etno-histórico e arqueológico indígena (Convenção n° 169, art. 7° 3);
- Em conformidade com o princípio da prevenção, a avaliação de impactos sobre lugares sagrados e sepultamentos deve ser elaborada por profissionais especializados e habilitados, com formação acadêmica e experiência condizentes com a complexidade do assunto, garantindo-se sua autonomia técnica (Convenção n° 169, art. 7° 3);
- Os povos indígenas possuem o direito de participar ativamente da elaboração da avaliação de impactos e de ter suas perspectivas incorporadas tanto na caracterização dos lugares sagrados quanto na identificação de possíveis impactos, o que não se confunde com o direito à consulta prévia, livre e informada (Convenção n° 169, art. 7° 3);
- Laudos, pareceres e relatórios antropológicos e arqueológicos são peças técnicas fundamentais para a tomada de decisão do Estado, ressalvada a adoção de medidas de caráter urgente para a proteção do lugar sagrado ameaçado, em conformidade com o princípio da precaução (Convenção n° 169, art. 7° 3; Corte IDH, 2005b, 2012);
- O empreendedor deve adotar alternativas locais para a obra ou atividade, ainda que mais onerosas, com o objetivo de prevenir e minimizar impactos sobre lugares sagrados e sepultamentos indígenas (Constituição Federal, art. 5° VI; art. 215 e 216);
- A não realização do empreendimento é um dos efeitos jurídicos possíveis do processo de consulta prévia, livre e informada sempre que ele implicar a destruição ou a produção de impactos graves e irreversíveis sobre lugares sagrados indígenas (Convenção n° 169, arts. 6° e 15; Declaração Americana sobre os Direitos dos Povos Indígenas, art. 28, 3; Corte IDH, 2007);

- O Estado deve adotar medidas coletivas, culturalmente adequadas e construídas conjuntamente com o povo indígena interessado para a reparação dos danos sobre lugares sagrados, que tenham sido consumados no passado (Constituição Federal, art. 5º, VI, art. 215 e 216; Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas, art. 11, 2; Declaração Americana sobre os Direitos dos Povos Indígenas, art. 13, 2; Corte IDH, 2001, 2005a, 2005b, 2007, 2012 e 2015);
- As medidas de reparação podem incluir a demarcação de terra indígena, tombamento de lugares sagrados, recuperação de restos mortais, pedido público de desculpas, construção de monumentos de indignidade, implantação de museus e casas de memória, entre outras (Constituição Federal, art. 5º, VI, art. 215 e 216; Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas, art. 12, 1 e 2; Declaração Americana sobre os Direitos dos Povos Indígenas, art. 16, 3; Corte IDH, 2001, 2005a, 2005b, 2007, 2012 e 2015);
- O Estado deve promover o sancionamento, proporcional e dissuasório, dos responsáveis por violações de lugares sagrados e sepultamentos indígenas, considerando a responsabilidade objetiva e solidária de empreendedores, concessionárias, empresas de consultoria e responsáveis técnicos (Constituição Federal, art. 5º, VI, art. 215 e 216, §4º; Lei nº 6.938/1981, art. 14, §1º);
- São reconhecidos os direitos coletivos dos povos indígenas sobre o seu patrimônio cultural material arqueológico, o que inclui a definição, titularidade, posse, gestão e destinação (Constituição Federal, art. 215 e 216; Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas, art. 11, 2);
- Os povos indígenas devem ser consultados de forma prévia, livre e informada quando da tomada de decisões sobre o seu patrimônio cultural material, em se tratando de artefatos arqueológicos sensíveis, incluindo a decisão sobre *se* e *como* os sítios poderiam ou não ser pesquisados, se poderiam ou não passar por intervenções (coletas de superfície ou intervenções subsuperfície), e, em caso positivo, qual o regime de gestão de acervo a ser desenvolvido após a intervenção (Convenção nº 169, art. 6º; Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas, art. 11, 2);
- O direito coletivo dos povos indígenas sobre o seu patrimônio cultural material implica a relativização do monopólio estatal sobre o patrimônio arqueológico, garantindo que os povos indígenas decidam sobre sua guarda, posse, domínio, custódia e destinação (Constituição Federal, art. 215 e 216; Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas, art. 11, 2);
- O Estado deve exigir que o empreendedor notifique a ocorrência de bens arqueológicos sensíveis (como sepultamentos) identificados durante a etapa de escavação/resgate arqueológico, paralisando imediatamente toda e qualquer intervenção que implique destruição ou remoção dos remanescentes humanos e artefatos relacionados (Constituição Federal, art. 215 e 216; Convenção nº 169, art. 7º, 3);
- Nesse caso, o Estado deve informar aos possíveis povos interessados, considerando, dentre outros fatores, reivindicações pretéritas, a contextualização etno-histórica da região e a ocupação territorial atual (Constituição Federal, art. 215 e 216; Convenção nº 169, art. 7º, 3);
- Caso algum povo indígena reivindique direitos sobre o bem sensível identificado, o Estado deve realizar sua consulta prévia, livre e informada, antes de deliberar a respeito da continuidade da escavação e do resgate do artefato arqueológico, garantindo-se a preservação *in situ*, no caso de a intervenção se configurar como uma violação a lugar sagrado (Constituição Federal, arts. 5º, VI, art. 215 e 216; Convenção nº 169, art. 6º, 1 e 2)
- O Estado — e eventuais pessoas jurídicas privadas diretamente envolvidas na violação — deve facilitar o acesso e a restituição de objetos de culto e de remanescentes humanos indígenas, mediante formas culturalmente adequadas, estabelecidas em conjunto com os povos detentores (Constituição Federal, art. 5º, VI, art. 215 e 216; Lei nº 6.938/1981, art. 14, §1º; Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas, art. 12, 1 e 2; Declaração Americana

sobre os Direitos dos Povos Indígenas, art. 16, 3; Corte IDH, 2001, 2005a, 2005b, 2007, 2012 e 2015);

- Nos casos em que não seja possível identificar com exatidão o pertencimento de objetos que foram violados no passado, será considerado detentor o povo indígena que ocupa atualmente o território de onde os objetos foram retirados (Constituição Federal, arts. 215 e 216; ONU, 1997);
- Só é possível documentar e expor publicamente sítios e bens arqueológicos sensíveis, como lugares sagrados e sepultamentos, se os povos indígenas implicados estiverem de acordo (ONU, 1995);
- Os órgãos gestores devem notificar o IPHAN para intervir em procedimentos de autorização direta de concessão de planos de manejo florestal madeireiro em unidades de conservação, para avaliação de impacto ao patrimônio arqueológico, considerando a produção potencial de impactos sobre o patrimônio cultural material indígena (Constituição Federal, arts. 215 e 216; Convenção n° 169, art. 7° , 3);
- O IPHAN deve revisar a classificação do nível das obras de execução de furos para estudo sísmico da terra relacionado à extração de petróleo e gás, para implantação e ampliação de portos, terminais, estações, paradas, pátios de manutenção e estruturas de apoio, por causarem dano potencial ao patrimônio material indígena (Constituição Federal, arts. 215 e 216; Convenção n° 169, art. 7° , 3);
- O IPHAN deve revisar a classificação do nível de empreendimentos agropecuários (áreas de plantio e reflorestamento) com áreas de até 100 ha, em razão do dano potencial ao patrimônio material indígena (Constituição Federal, arts. 215 e 216; Convenção n° 169, art. 7° , 3).

Essas diretrizes jurídicas evidenciam a relação intrínseca entre a política patrimonial e a política indigenista, por isso é fundamental que o IPHAN se conceba como um órgão que também executa política indigenista. Essa reorientação certamente implicará um aumento da carga de trabalho, em um contexto em que o IPHAN padece com o sucateamento, com restrições orçamentárias e decréscimo de recursos

humanos. É certo que o órgão não poderá enfraquecer sua atuação na proteção do patrimônio edificado, mesmo porque o patrimônio histórico arquitetônico vem sendo ressignificado por movimentos populares em diversos centros urbanos do país. Dessa forma, para que seja possível ao IPHAN atuar na política indigenista, é necessário promover o fortalecimento de suas capacidades institucionais, garantindo dotação orçamentária e recursos humanos condizentes com a totalidade de suas responsabilidades.

Referências bibliográficas

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. “Terras tradicionalmente ocupadas: processos de territorialização e movimentos sociais”. *Revista Brasileira de Estudos Urbanos e Regionais*, v. 6, n. 1, maio 2004.

ALMEIDA, José Echeverría. *Betty J. Meggers: personalidades y dilemas en la Arqueología ecuatoriana*. Quito (Ecuador): Ediciones Abya-Yala, 1996.

ALMEIDA, Uremini Odilson Penha. “Lugares sagrados e sítios arqueológicos no entorno da comunidade Matapi do baixo Uapés”. *ARU (Revista de Pesquisa Intercultural da Bacia do Rio Negro, Amazônia)*, São Gabriel da Cachoeira, n. 3, p. 25-40, abr. 2019.

ANDERSON, A. B.; POSEY, D. A. “Manejo de cerrado pelos índios Kayapó”. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi, Série Botânica*, v. 2, n. 1, p. 77-98, 1985.

ASSIS, Wilson Rocha. “O patrimônio cultural e a tutela jurídica das identidades”. In: CUREAU, Sandra; KISHI, Sandra Akemi Shimada; SOARES, Inês Virgínia Prado; LAGE, Claudia Marcia Freire (coord.). *Olhar multidisciplinar sobre a efetividade da proteção do patrimônio cultural*. Belo Horizonte: Editora Fórum, 2011. p. 63-78.

BALÉE, William. “The culture of Amazonian forests”. In: POSEY, Daryl; BALÉE, William (orgs.). *Resource Management in Amazonia: Indigenous and Folk Strategies*. New York: New York Botanical Gardens, 1989. p. 1-21. (Advances in Economic Botany, v. 7).

BARBOSA, Frederico. “Direitos humanos, patrimônio cultural e políticas públicas”. In: SOARES, Inês Virgínia Prado; CUREAU, Sandra (org.). *Bens culturais e direitos humanos*. 2. ed., São Paulo: Sesc, 2019. p. 76-106.

BÁRCENAS, Francisco. *Autonomía y Derechos Indígenas en México*. Bilbao, 2006. (Cuadernos Deusto de Derechos Humanos, n. 39).

BARRETO, Cristiana. “A construção de um passado pré-colonial: uma breve história da arqueologia no Brasil”. *Revista USP*, São Paulo, n. 44, p. 32-51, dez.-fev. 1999-2000.

BATALLA, Bonfil. *México Profundo, una Civilización Negada*. México: Grijalbo, 1994.

BEZERRA, Marcia. “Sempre quando passa alguma coisa, deixa rastro”: um breve ensaio sobre patrimônio arqueológico e povos indígenas. *Revista de Arqueologia*, v. 24, n. 2, p. 74-85, 2011. DOI: 10.24885/sab.v24i2.328. Disponível em: <<https://revista.sabnet.org/ojs/index.php/sab/article/view/328>>. Acesso em: 12 fev. 2024.

_____. “At that Edge: Archaeology, Heritage Education, and Human Rights in the Brazilian Amazon”. *International Journal of Historical Archaeology*, v. 19, n. 4, p. 822-31, 2015. Disponível em: <<https://www.jstor.org/stable/24572819>>. Acesso em: 05 jul. 2023.

_____. “Com os cacos no bolso: o colecionamento de artefatos arqueológicos na Amazônia brasileira”. *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, Brasília, n. 38, p. 85-99, 2018.

BONOMO, Mariano; ANGRIZANI, Rodrigo; APOLINAIRE, Eduardo; NOELLI, Francisco Silva. “A model for the Guaraní expansion in the La Plata Basin and littoral zone of southern Brazil”. *Quaternary International*, v. 356, p. 54-73, 2015.

BOWSER, Brenda J.; ZEDEÑO, Maria Nieves. *The archaeology of meaningful places*. Salt Lake City: University of Utah Press, 2009.

BRADLEY, Richard. *An Archaeology of Natural Places*. New York: Routledge, 2000. 177 pp.

BRASIL. Presidência da República. Constituição da Republica dos Estados Unidos do Brasil (de 16 de julho de 1934). Rio de Janeiro, 1934. Disponível em: <https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao34.htm>. Acesso em: 10 jul. 2024.

_____. _____. Constituição dos Estados Unidos do Brasil, de 10 de novembro de 1937. Rio de Janeiro, 1937. Disponível em: <https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao37.htm>. Acesso em: 10 jul. 2024.

_____. _____. Constituição dos Estados Unidos do Brasil (de 18 de setembro de 1946). Rio de Janeiro, 1946. Disponível em: <https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao46.htm>. Acesso em: 10 jul. 2024.

_____. _____. Constituição da República Federativa do Brasil de 1967. Brasília, 1967. Disponível em: <https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao67.htm>. Acesso em: 10 jul. 2024.

_____. _____. Emenda Constitucional n.º 1, de 17.10.1969. Brasília, 1969. Disponível em: <https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/Constituicao67EMC69.htm>. Acesso em: 10 jul. 2024.

_____. _____. Constituição da República Federativa do Brasil de 1988. Brasília, 1988. Disponível em: <https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm>. Acesso em: 10 jul. 2024.

_____. Ministério da Justiça. Portaria n.º 14, de 09 de janeiro de 1996. Brasília, 1996. Disponível em: <<https://www.gov.br/funai/pt-br/arquivos/conteudo/cogedi/pdf/legislacao-indigenista/ordenamento-territorial/portaria-mj-14-de-09-01-1996.pdf>>. Acesso em: 10 jul. 2024.

CABRAL, Mariana Petry. “De cacos, pedras moles e outras marcas: percursos de uma arqueologia não-qualificada”. *Amazônica* (Revista de Antropologia), v. 6, n. 2, p. 314-331, 2014.

CAMPOS, Yussef Daibert Salomão de. *Palanque e patíbulo: o patrimônio cultural na Assembleia Nacional Constituinte (1987-1988)*. Belo Horizonte: Annablume, 2018.

CAMPOS, Yussef Daibert Salomão de; FERREIRA, Lúcio Menezes; GOMIDE, Cristina Helou; BERBERT JÚNIOR, Carlos Oiti. “Perversão contínua: o registro do patrimônio cultural e o direito à terra de indígenas e quilombolas”. In: SOARES, Inês Virgínia Prado; PRAGMÁCIO, Mário (org.). *Tutela jurídica e política de preservação do patrimônio cultural imaterial*. Salvador: JusPodivm, 2018. p. 243-261.

CHUVA, Marca. “Entre vestígios do passado e interpretação da história: introdução aos estudos sobre patrimônio cultural no Brasil”. In: CUREAU, Sandra; KISHI, Sandra Akemi Shimada; SOARES, Inês Virgínia Prado; LAGE, Claudia Marcia Freire (coord.). *Olhar multidisciplinar sobre a efetividade da proteção do patrimônio cultural*. Belo Horizonte: Editora Fórum, 2011, p. 37-49.

CLEMENT, Charles R. “1492 and the loss of Amazonian crop genetic resources I: The relation between domestication and human population decline”. *Economic Botany*, v. 53, n. 2, p. 188-202, 1999.

COLWELL-CHANTHAPHONH, C. “The Archaeologist as a World Citizen: On the Morals of Heritage Preservation and Destruction”. In: MESKELL, Lynn (org.). *Cosmopolitan Archaeologies*. Durham: Duke University Press, 2009.

CORTE IDH. Caso de la Comunidad Mayagna (Sumo) Awas Tingni vs. Nicaragua. Sentencia de 31 de agosto de 2001 (Fondo, Reparaciones y Costas). Costa Rica, 2001. (Caso n. 66). Disponível em: <https://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/Seriec_79_esp.pdf>. Acesso em: 04 out. 2022.

_____. *Caso da Comunidade indígena Yakye Axa vs. Paraguai*. Sentença de 17 de junho de 2005 (Mérito, Reparaciones e Custas). Costa Rica, 2005a. (Caso n. 125). Disponível em: <https://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec_125_por.docx>. Acesso em: 14 jul. 2024.

_____. *Caso de la Comunidad Moiwana vs. Suriname*. Sentencia de 15 de junio de 2005 (Excepciones Preliminares, Fondo, Reparaciones y Costas). Costa Rica, 2005b. (Caso n. 124). Disponível em: <https://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec_124_esp1.pdf>. Acesso em: 14 jul. 2024.

_____. *Caso del Pueblo Saramaka vs. Surinam*. Sentencia 28 de noviembre de 2007 (Excepciones Preliminares, Fondo, Reparaciones y Costas). Costa Rica, 2007. (Caso n. 172). Disponível em: <http://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec_172_esp.pdf>. Acesso em: 14 jul. 2024.

_____. *Povo Kichwa de Sarayaku vs. Ecuador*. Sentença de 27 de junho de 2012 (Mérito e reparaciones). San José (Costa Rica), 2012. (Série C n.º 245). Disponível em: <https://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec_245_por.pdf>. Acesso em: 14 jul. 2022.

_____. *Caso Pueblos Kaliña y Lokono vs. Suriname*. Sentencia de 25 de noviembre de 2015 (Fondo, Reparaciones y Costas). Costa Rica, 2015. (Série C, Caso n.º 309). Disponível em: <https://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec_309_esp.pdf>. Acesso em: 14 jul. 2022.

COURTIR, Christian. “Direitos culturais como direitos humanos: conceitos”. In: SOARES, Inês Virgínia Prado; CUREAU, Sandra (org.). *Bens culturais e direitos humanos*. 2. ed., São Paulo: Sesc, 2019. p. 9-21.

CUNHA FILHO, Francisco Humberto. “Direitos culturais no Brasil: dimensionamento e conceituação”. In: SOARES, Inês Virgínia Prado; CUREAU, Sandra (org.). *Bens culturais e direitos humanos*. 2. ed., São Paulo: Sesc, 2019. p. 29-38.

CUNHA, Manuela Carneiro da; MAGALHÃES, Sônia Barbosa; ADAMS, Cristina (orgs.). *Povos tradicionais e biodiversidade no Brasil* [recurso eletrônico]: contribuições dos povos indígenas, quilombolas e comunidades tradicionais para a biodiversidade, políticas e ameaças. São Paulo: SBPC, 2021. Disponível em: <<https://portal.sbpcnet.org.br/publicacoes/povos-tradicionais-e-biodiversidade-no-brasil/>>. Acesso em: 10 jul. 2024.

DAVID, Bruno; THOMAS, Julian (orgs.). *Handbook of Landscape Archaeology*. London; New York: Routledge, 2008.

DENEVAN, William M. “The Pristine Myth: the Landscape of the Americas in 1492”. *Annals of the Association of American Geographers*, v. 82, n. 3, p. 369-85, Sep. 1992.

DÍAZ-POLANCO, Héctor; LÓPEZ Y RIVAS, Gilberto. “Fundamentos de la Autonomía Regional”. *Boletín de Antropología Americana*, n. 25, p. 157-164, 1992.

DOUGLAS, Mary. *Como as instituições pensam*. São Paulo: EDUSP, 1998.

ESTUPIÑAN SILVA, Rosmerlin; IBÁÑEZ RIVAS, Juana María. “La jurisprudencia de la Corte Interamericana de Derechos Humanos en materia de pueblos indígenas y tribales”. In: BELTRÃO, Jane Felipe; BRITO FILHO, Jose Claudio Monteiro de; GÓMEZ, Itziar; PAJARES, Emilio; PAREDES, Felipe; ZÚÑIGA, Yanira (coords.). *Derechos Humanos de los Grupos Vulnerables*. Barcelona: Red de Derechos Humanos y Educación Superior, 2014. p. 316-356.

FEARNSIDE, Philip. “Environmental policy in Brazilian Amazonia: lessons from recent history”. *Novos Cadernos NAEA*, v. 19, p. 27-46, 2016.

FIORILLO, Celso Antônio Pacheco; FERREIRA, Renata Marques. *Tutela jurídica do patrimônio cultural brasileiro em face do direito ambiental*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2018.

FLORENCE, Hercules. *Viagem Fluvial do Tietê ao Amazonas de 1825 a 1829*. São Paulo: Melhoramentos, 1941.

FOLHES, Rodrigo. “Ritual burocrático de ocupação do território pelo setor elétrico: o caso da avaliação ambiental integrada da bacia do Tapajós”. In: ALARCON, Daniela Fernandes; MILIKAN, Brent; TORRES, Maurício (org.). *Ocekadi: hidrelétricas, conflitos socioambientais e resistência na Bacia do Tapajós*. Brasília-DF: International Rivers Brasil; Santarém-PA; Programa de Antropologia e Arqueologia da Universidade Federal do Oeste do Pará, 2016.

FONSECA, Maria Cecília Londres. “O patrimônio imaterial em processo: uma leitura dos bens inscritos nos livros de registro do Iphan”. In: SOARES, Inês Virgínia Prado; PRAGMÁCIO, Mário (org.). *Tutela jurídica e política de preservação do patrimônio cultural imaterial*. Salvador: Editora JusPodivm, 2018. p. 71-86.

FRANCO-MORAES, Juliano; BANIWA, Armino; COSTA, Flávia; LIMA, Helena; CLEMENT, Charles; SHEPARD JR., Glenn. “Historical landscape domestication in ancestral forests with nutrient-poor soils in northwestern Amazonia”. *Forest Ecology and Management*, v. 446, p. 317-30, 2019.

FRASER, Nancy; HONNETH, Axel. *¿Redistribución o Reconocimiento? Un debate político-filosófico*. Madri: Ediciones Morata, 2006.

GERARDI, Fabrício Ferraz; TRESOLDI, Tiago; COELHO ARAGON, Carolina; REICHERT, Stanislav; de SOUZA, Jonas Gregório; SILVA NOELLI, Francisco. “Lexical phylogenetics of the Tupí-Guaraní family: Language, archaeology, and the problem of chronology”. *PLoS ONE*, v. 18, n. 6, June 2023. Disponível em: <<https://doi.org/10.1371/journal.pone.0272226>>. Acesso em: 24 jul. 2024.

GNECCO, Cristóbal; DIAS, Adriana Schmidt. “Sobre arqueologia de contrato”. *Revista de Arqueologia*, v. 28, n. 2, p. 03-19, 2015.

GROS, Christian. *Políticas de la Etnicidad: identidad, Estado y Modernidad*. Bogotá: ICANH, 2000.

HALE, Charles. “Rethinking Indigenous Politics in the Era of the ‘Indio Permitido’”. *NACLA Report on the Americas*, v. 38, n. 2, p. 16-21, 2004.

_____. “Using and refusing the law: indigenous struggles and legal strategies after neoliberal multiculturalism”. *American Anthropologist*, v. 122, n. 03, p. 618-631, 2020.

HALL, Stuart. “Questão multicultural”. LIV SOVIK (org.). *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: UFMG; Unesco, 2003. p. 51-100.

HERZFIELD, Michael. *Produção social da indiferença: explorando as raízes simbólicas da burocracia ocidental*. Petrópolis: Vozes, 2016.

HONORATO, Vinicius; ROCHA, Bruna Cigaran. “Arqueologia dos povos da floresta”. *Revista de Estudos Avançados* (no prelo).

HOOKE, Juliet. “Inclusão indígena e exclusão dos afrodescendentes na América Latina”. *Tempo Social* (Revista de Sociologia da USP), v. 18, n. 2, 2006.

HYMAS, Oliver; ROCHA, Bruna; GUERRERO, Natália; TORRES, Maurício; NDONG, Kevin; WALTERS, Gretchen. “There’s nothing new under the sun – lessons conservationists could learn from previous pandemics”. *Parks*, v. 27 (Special Issue), p. 25-40, 2021.

JÁCOME, Camila Pereira. *Dos Waiwai aos Pooco: fragmentos de história e arqueologia das gentes dos rios Mapuera (Mawtohrí), Cachorro (Katxuru) e Trombetas (Kahu)*. 2017. Tese (Doutorado em Arqueologia) – Museu de Arqueologia e Etnografia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017.

JOCA, Priscylla; ROJAS GARZÓN, Biviany; SILVA, Liana Amin Lima da; OLIVEIRA, Rodrigo Magalhães de; GRUPIONI, Luis Donisete Benzi. *Protocolos autônomos de consulta e consentimento: um olhar sobre o Brasil, Belize, Canadá e Colômbia*. São Paulo: Rede de Cooperação Amazônica, 2021.

JUNQUEIRA, André Braga; SHEPARD, Glenn; CLEMENT, Charles. “Secondary forests on anthropogenic soils in Brazilian Amazonia conserve agrobiodiversity”. *Biodiversity and Conservation*, v. 19, n. 7, p. 1933-61, June 2010.

KAYABI (povo); APIAKÁ (povo); MUNDURUKU (povo). Manifesto Kayabi, Apiaká e Munduruku contra os aproveitamentos hidrelétricos no Rio Teles Pires, 08 dez. 2011. Disponível em: <<https://cimi.org.br/2011/12/33014/>>. Acesso em: 10 jul. 2024.

KEHL, Maria Rita. “O fio que dá sentido à vida”. *Folha de S. Paulo*, Ilustríssima, 24 nov. 2013. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/fsp/ilustrissima/140438-o-fio-que-da-sentido-a-vida.shtml>>. Acesso em: 10 jul. 2024.

KYMLICKA, Will. *Ciudadania Multicultural*. Barcelona; Buenos Aires; México: Paidós, 1996.

LANGER, J. “Os sambaquis e o Império: escavações, teorias e polêmicas, 1840-1889”. *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia*, São Paulo, v. 11, p. 35-53, 2001.

LEVIS, Carolina *et al.* “Persistent effects of pre-Columbian plant domestication on Amazonian forest composition”. *Science*, v. 355, n. 6328, p. 925-931, 03 mar. 2017.

LEVIS, Carolina; FLORES, Bernardo M.; MOREIRA, Priscila A.; LUIZE, Bruno G.; ALVES, Rubana P.; FRANCO-MORAES, Juliano; LINS, Juliana; KONINGS, Evelien; PEÑA-CLAROS, Marielos; BONGERS, Frans; COSTA, Flavia R.C.; CLEMENT, Charles R. “How people domesticated Amazonian forests”. *Frontiers in Ecology and Evolution*, Section Agroecology, v. 5, 2017. Disponível em: <<https://doi.org/10.3389/fevo.2017.00171>>. Acesso em: 24 jul. 2024.

LIMA, Anderson M.A. *et al.* “Posicionamento sobre atividades de ensino de arqueologia propostas no âmbito da usina hidrelétrica de Belo Monte – Pará, Brasil, 2015”. Disponível em: <<https://www.ihu.unisinos.br/noticias/544828-a-destruicao-em-belo-monte-virou-atracao-o-sitio-escola>>. Acesso em: 30 jun. 2024.

LIMA, Helena Pinto; LINS, Juliana. “Arqueologia em perspectiva intercultural no alto rio negro”. *ARU* (Revista de pesquisa intercultural da bacia do rio Negro, Amazônia), São Gabriel da Cachoeira, n. 3, p. 15-23, abr. 2019.

LOMBARDO, Umberto; ARROYO-KALIN, Manuel; SCHMIDT, Morgan; HUISMAN, Hans; LIMA, Helena P.; DE PAULA MORAES, Claide; NEVES, Eduardo G.; CLEMENT, Charles R.; AIRES DA FONSECA, João; DE ALMEIDA, Fernando Ozorio; VIEIRA ALHO, Carlos Francisco Brazão; BRONK RAMSEY, Christopher; BROWN, George G.; CAVALLINI, Marta S.; LIMA DA COSTA, Marcondes; CUNHA, Luís; DOS ANJOS, Lúcia Helena C.; DENEVAN, William M.; FAUSTO, Carlos; ROCHA, B.C. “Evidence confirms an anthropic origin of Amazonian Dark Earths”. *Nature Communications*, v. 13, p. 1/3444, 2022.

MARCELO, Hernan Venegas. “A noção de patrimônio no Brasil Império”. *Revista de Turismo y Patrimonio Cultural*, Islas Canarias, v. 11, n. 1, p. 135-146, 2013.

MARCHESAN, Ana Maria Moreira. “Os princípios específicos da tutela do meio ambiente cultural”. In: CUREAU, Sandra; KISHI, Sandra Akemi Shimada; SOARES, Inês Virgínia Prado; LAGE, Claudia Marcia Freire (coord.). *Olhar multidisciplinar sobre a efetividade da proteção do patrimônio cultural*. Belo Horizonte: Editora Fórum, 2011. p. 101-122.

MAUÉS, Antônio Moreira. “Supralegalidade dos tratados internacionais de direitos humanos e interpretação constitucional”. In: LOPES, Ana Maria D’Ávila; MAUÉS, Antonio Moreira (org.). *Eficácia nacional e internacional dos direitos humanos*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2013. p. 27-50.

MIRANDA, Marcos Paulo de Souza. “Proteção e gestão dos sítios arqueológicos históricos no Brasil”. In: CUREAU, Sandra; KISHI, Sandra Akemi Shimada; SOARES, Inês Virgínia Prado; LAGE, Claudia Marcia Freire (coord.). *Olhar multidisciplinar sobre a efetividade da proteção do patrimônio cultural*. Belo Horizonte: Editora Fórum, 2011. p. 419-30.

_____. “Análise dos impactos ao patrimônio cultural no âmbito dos estudos ambientais”. *Revista Espinhaço*, Diamantina, v. 2, n. 2, 2013.

MUNDURUKU (povo). Carta da XI Assembleia do Povo Munduruku do Médio Tapajós. Terra Indígena Munduruku, 30 set. 2015. Disponível em: <<https://acervo.racismoambiental.net.br/2015/09/30/xi-assembleia-do-povo-munduruku-do-medio-tapajos/>>. Acesso em 10 jul. 2024.

MUNDURUKU, Jair Borõ. *Caminhos para o passado: Ocaõ, Agõkabuk e cultura material Munduruku*. 2019. Trabalho de conclusão de curso (Bacharelado em Arqueologia) – Programa de Antropologia e Arqueologia, Universidade Federal do Oeste do Pará, Santarém, 2019.

NEVES, Eduardo Góes. “A expansão do conceito de patrimônio: o tombamento de lugares sagrados indígenas e de paisagens culturais no Brasil”. In: CUREAU, Sandra; KISHI, Sandra Akemi Shimada; SOARES, Inês Virgínia Prado; LAGE, Claudia Marcia Freire (coord.). *Olhar multidisciplinar sobre a efetividade da proteção do patrimônio cultural*. Belo Horizonte: Editora Fórum, 2011. p. 538-546.

_____; FURQUIM, Laura Pereira; LEVIS, Carolina; ROCHA Bruna Cigarán, WATLING, Jennifer Georgina; ALMEIDA Fernando Ozorio; BETANCOURT, Carla Jaimes; JUNQUEIRA, André Braga; MORAES, Claide de Paula; MORCOTE-RIOS, Gaspar; SHOCK, Myrtle Pearl; TAMANAHA, Eduardo Kazuo. “Chapter 8: Peoples of the Amazon before European colonization”. In: NOBRE, C. et al. (eds.). *Amazon Assessment Report 2021*. New York: The Amazon We Want; United Nations Sustainable Development Solutions Network, 2021a.. Disponível em: <https://www.theamazonwewant.org/spa_publication/amazon-assessment-report-2021/>. Acesso em: 10 jul. 2024. DOI: 10.55161/LXIT5573

_____ (coord.); JUNQUEIRA, André Braga; LEVIS, Carolina; CLEMENT, Charles R.; SCHAAN, Denise Pahl; de OLIVEIRA, Diogo; WATLING, Jennifer; LINS, Juliana; FURQUIM, Laura; ARROYO-KALIN, Manuel; CASSINO, Mariana Franco; SHOCK, Myrtle; MOREIRA, Priscila Ambrósio; BALÉE, William. Seção 6: “Biodiversidade e agrobiodiversidade como legados de povos indígenas”. In: CUNHA, Manuela Carneiro da; MAGALHÃES, Sônia Barbosa; ADAMS, Cristina (orgs.). *Povos tradicionais e biodiversidade no Brasil* [recurso eletrônico]: contribuições dos povos indígenas, quilombolas e comunidades tradicionais para a biodiversidade, políticas e ameaças. São Paulo: SBPC, 2021b. Disponível em: <<https://portal.sbpnet.org.br/publicacoes/povos-tradicionais-e-biodiversidade-no-brasil/>>. Acesso em: 10 jul. 2024.

NOELLI, Francisco Silva; FERREIRA, Lúcio Menezes. “A persistência da teoria da degeneração indígena e do colonialismo nos fundamentos da arqueologia brasileira”. *História, Ciências, Saúde – Manguinhos*, Rio de Janeiro, v. 14, n. 4, p. 1239-1264, set.-dez. 2007. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/hcsm/a/fwh6cwYjwPMVfLypG8Fk45z/>>. Acesso em: 15 jul. 2024.

_____.; VOTRE, Giovana Cadorin; SANTOS, Marcos César Pereira; PAVEI, Diego Dias; CAMPOS, Juliano Bitencourt. “Ñande reko: fundamentos dos conhecimentos tradicionais ambientais Guaraní”. *Revista Brasileira de Linguística Antropológica*, v. 11, n. 1, p. 13-45, 2019. Disponível em: <<https://doi.org/10.26512/rbla.v11i1.23636>>. Acesso em: 15 jul. 2024.

_____; _____. “Ñande reko: the fundamentals of Guaraní traditional environmental knowledge in southern Brazil”. *Vegetation History and Archaeobotany*, v. 31, p. 187-203, 2022. Disponível em: <<https://doi.org/10.1007/s00334-021-00848-9>>. Acesso em: 15 jul. 2024.

OLIVEIRA, Frederico Barbosa. “Redes de comunicação espiritual e a burocracia do licenciamento ambiental no Rio Teles Pires”. *Antropolítica* (Revista Contemporânea de Antropologia), n. 37, p. 157-181, 2014. Disponível em: <<https://periodicos.uff.br/antropolitica/article/view/41609>>. Acesso em: 05 jul. 2023.

OLIVEIRA, Rodrigo Magalhães de. “O jabuti e a anta: povo Munduruku, hidrelétrica, conflito e consulta prévia na bacia do rio Tapajós”. *Amazônica* (Revista de Antropologia), Belém, v. 12, n. 2, p. 621-657, 2021a.

_____. “Respeitem a forma de a gente ser’: Protocolo de Consulta Munduruku e pluralismo jurídico”. *Revista Direito e Práxis*, Rio de Janeiro, v. 12, p. 2628-2657, 2021b.

_____; VIEIRA, Flávia do Amaral. “Suspensão de liminar e usinas hidrelétricas: a flexibilização do licenciamento ambiental por via judicial”. In: ALARCON, Daniela Fernandes; MILIKAN, Brent; TORRES, Maurício (org.). *Ocekadí: hidrelétricas, conflitos socioambientais e resistência na bacia do Tapajós*. Brasília-DF: International Rivers; Santarém-PA: Programa de Antropologia e Arqueologia da Universidade Federal do Oeste do Pará, 2016. p. 247-255.

_____; SILVA, Liana Amin Lima da; SHIRAIISHI NETO, Joaquim; SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de. *Violações ao direito à consulta e ao consentimento prévio de indígenas e ribeirinhos: o caso de um empreendimento minerário na Volta Grande do Xingu*. Curitiba: Letra da Lei, 2022.

ONU. *Declaração Universal dos Direitos Humanos*. Adotada e proclamada pela Assembleia Geral das Nações Unidas (Resolução 217 A III). Paris, 10 dez. 1948. Disponível em: <<https://www.unicef.org/brazil/declaracao-universal-dos-direitos-humanos>>. Acesso em: 03 ago. 2022.

_____. *Pacto internacional dos direitos civis e políticos*. Assembleia Geral das Nações Unidas, 16 dez. 1966a. Disponível em: <<https://www.oas.org/dil/port/1966%20Pacto%20Internacional%20sobre%20Direitos%20Civis%20e%20Pol%C3%Adticos.pdf>>. Acesso em: 03 ago. 2022.

_____. *Pacto internacional dos direitos econômicos, sociais e culturais*. Assembleia Geral das Nações Unidas, 16 dez. 1966b. Disponível em: <<https://www.oas.org/dil/port/1966%20Pacto%20Internacional%20sobre%20os%20Direitos%20Econ%C3%B3micos,%20Sociais%20e%20Culturais.pdf>>. Acesso em: 03 ago. 2022.

_____. *Convenção internacional sobre a eliminação de todas as formas de discriminação racial*. Nova York, 1966c. Disponível em: <[https://www.oas.org/dil/port/1965%20Conven%C3%A7%C3%A3o%20Internacional%20sobre%20a%20Elimina%C3%A7%C3%A3o%20de%20Todas%20as%20Formas%20de%20Discrimina%C3%A7%C3%A3o%20Racial.%20Adoptada%20e%20aberta%20%C3%A0%20assinatura%20e%20ratifica%C3%A7%C3%A3o%20por%20Resolu%C3%A7%C3%A3o%20da%20Assembleia%20Geral%202106%20\(XX\)%20de%2021%20de%20dezembro%20de%201965.pdf](https://www.oas.org/dil/port/1965%20Conven%C3%A7%C3%A3o%20Internacional%20sobre%20a%20Elimina%C3%A7%C3%A3o%20de%20Todas%20as%20Formas%20de%20Discrimina%C3%A7%C3%A3o%20Racial.%20Adoptada%20e%20aberta%20%C3%A0%20assinatura%20e%20ratifica%C3%A7%C3%A3o%20por%20Resolu%C3%A7%C3%A3o%20da%20Assembleia%20Geral%202106%20(XX)%20de%2021%20de%20dezembro%20de%201965.pdf)>. Acesso em: 03 ago. 2022.

_____. *Declaração das Nações Unidas sobre os direitos dos povos indígenas*, 107.^a Sessão Plenária, 13 set. 2007. Rio de Janeiro: ONU, 2008. Disponível em: <https://www.acnur.org/fileadmin/Documentos/portugues/BDL/Declaracao_das_Nacoes_Unidas_sobre_os_Direitos_dos_Povos_Indigenas.pdf>. Acesso em: 20 mar. 2022.

_____. Asamblea General. *Resolución 69/2*. A/RES/69/2. Ginebra: ONU, 2014.

_____. _____. *Promoción y protección de los derechos de los pueblos indígenas con respecto a su patrimonio cultural*. A/HRC/30/53. Estudio del Mecanismo de Expertos sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas. Ginebra: ONU, 2015.

_____. Comisión de Derechos Humanos. *Informe definitivo de la Relatora Especial, Sra. Erica-Irene Daes, presentado en virtud de la re-*

solución 1993/4 y de la decisión 1994/105 de la Comisión de Derechos Humanos. E/CN.4/Sub.2/1995/26. Ginebra: ONU, 1995.

_____. Consejo Económico y Social. Comité de Derechos Económicos, Sociales y Culturales. *Observación general n.º 21, Derecho de toda persona a participar en la vida cultural (artículo 15, párrafo 1 a, del Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales)*. E/C.12/GC/21. Ginebra: ONU, 2009.

_____. Relatora Especial de la Subcomisión de Prevención de Discriminaciones y Protección a las Minorías. *Protección del Patrimonio de los Pueblos Indígenas*. Nueva York: ONU, 1997.

ORGANIZAÇÃO DOS ESTADOS AMERICANOS. *Declaração americana dos direitos e deveres do homem*. Aprovada na Nona Conferência Internacional Americana, Bogotá, 1948. Disponível em: <<https://www.oas.org/pt/cidh/mandato/Basicos/declaracion.pdf>>. Acesso em: 03 ago. 2022.

_____. *Convenção americana sobre direitos humanos*. San José (Costa Rica), 22 nov. 1969. Disponível em: <http://www.cidh.oas.org/basicos/portugues/c.convencao_americana.htm>. Acesso em: 03 ago. 2022.

_____. *Declaração americana sobre os direitos dos povos indígenas*. Santo Domingo, Dominican Republic: OEA, 2016. Disponível em: <https://www.oas.org/en/sare/documents/DecAmIND_POR.pdf>. Acesso em: 20 mar. 2022.

ORGANIZAÇÃO INTERNACIONAL DO TRABALHO. *Convenção nº 169 sobre povos indígenas e tribais e Resolução referente à ação da OIT*. Brasília: OIT-Brasil, 2011. Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Convencao_169_OIT.pdf>. Acesso em: 07 mar. 2022.

PACHECO DE OLIVEIRA, João. “Terras Indígenas”. In: LIMA, Antônio Carlos de Souza (coord.). *Antropologia e direito: temas antropológicos para estudos jurídicos*. Brasília; Rio de Janeiro; Blumenau: Associação Brasileira de Antropologia; LACED; Nova Letra, 2012. p. 369-374.

PIRES, Maria Coeli Simões. “A proteção do patrimônio cultural como contraponto à desterritorialização”. In: SOARES, Inês Virgínia Prado; CUREAU, Sandra (org.). *Bens culturais e direitos humanos*. 2. ed., São Paulo: Sesc, 2019. p. 61-74.

POLITIS, Gustavo; CURTONI, Rafael Pedro. “Archaeology and Politics in Argentina During the Last 50 Years”. In: LOZNY, Ludomir R. (org.). *Comparative Archaeologies: a Sociological View of the Science of the Past*. New York; Dordrecht; Heidelberg; Londres: Springer, 2011. p. 495-525.

PRAGMÁCIO, Mário Ferreira. “A negação do patrimônio cultural imaterial”. In: SOARES, Inês Virgínia Prado; PRAGMÁCIO, Mário (org.). *Tutela jurídica e política de preservação do patrimônio cultural imaterial*. Salvador: JusPodivm, 2018. p. 29-46.

RABELLO, Sônia. *O Estado na preservação dos bens culturais: o tombamento*. Rio de Janeiro: IPHAN, 2009.

RIBEIRO, Rafael Winter. “Possibilidades e limites da categoria de paisagem cultural para formação de políticas de patrimônio”. In: CUREAU, Sandra; KISHI, Sandra Akemi Shimada; SOARES, Inês Virgínia Prado; LAGE, Claudia Marcia Freire (coord.). *Olhar multidisciplinar sobre a efetividade da proteção do patrimônio cultural*. Belo Horizonte: Editora Fórum, 2011. p. 255-267.

ROCHA, Bruna Cigaran. “‘Rescuing’ the ground from under their feet? Contract archaeology and human rights violations in the Brazilian Amazon”. In: APAYDIN, V. (org.). *Critical Perspectives on Cultural Memory and Heritage: Construction, Transformation and Destruction*. London: UCL Press, 2020. p. 169-188.

_____. “Por arqueologias vivas (e pelo resgate do nosso ofício)”. In: MENDES, Diego (org.) *Arqueologia no Centro-Oeste do Brasil: cultura, ciência e colaboração*. Goiânia: Cegraf UFG, 2024 (no prelo). (Selo Epistemologias).

_____; JÁCOME, Camila; STUCHI, Francisco Forte; MONGELÓ, Guilherme Zdonek; VALLE, Raoni. “Arqueologia pelas gentes: um manifes-

to. Constatações e posicionamentos críticos sobre a arqueologia brasileira em tempos de PAC”. *Revista de Arqueologia*, v. 26, n. 1, p. 130-140, 2013.

RODMAN, Margaret. “Empowering Place: Multilocality and Multivocality”. *American Anthropologist*, v. 94, n. 3, p. 640-656, 1992.

RODRIGUES, Francisco Luciano Lima. “Bens culturais: patrimônio cultural material no Brasil e o princípio da dignidade da pessoa”. In: SOARES, Inês Virgínia Prado; PRAGMÁCIO, Mário (org.). *Tutela jurídica e política de preservação do patrimônio cultural imaterial*. Salvador: JusPodivm, 2018. p. 323-342.

ROJAS GARZÓN, Biviany; YAMADA, Erika; OLIVEIRA, Rodrigo. *Direito à consulta e consentimento de povos indígenas, quilombolas e comunidades tradicionais*. São Paulo: Rede de Cooperação Amazônica - RCS; Washington: DPLf, 2016.

SAMPAIO, José Adércio Leite. “Patrimônio cultural e função social da propriedade”. In: CUREAU, Sandra; KISHI, Sandra Akemi Shimada; SOARES, Inês Virgínia Prado; LAGE, Claudia Marcia Freire (coord.). *Olhar multidisciplinar sobre a efetividade da proteção do patrimônio cultural*. Belo Horizonte: Editora Fórum, 2011. p. 283-291.

SANTIAGO, Djalma Guimarães. *A proteção do patrimônio arqueológico: motivações, critérios e diretrizes no tombamento de sítios arqueológicos pelo Iphan*. 2015. Dissertação (Mestrado em Preservação do Patrimônio Cultural) – Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, Rio de Janeiro, 2015.

SANTOS, Cecília Helena Godoy Rodrigues dos. “Patrimônio cultural – documentação e reflexão necessárias”. In: CUREAU, Sandra; KISHI, Sandra Akemi Shimada; SOARES, Inês Virgínia Prado; LAGE, Claudia Marcia Freire (coord.). *Olhar multidisciplinar sobre a efetividade da proteção do patrimônio cultural*. Belo Horizonte: Editora Fórum, 2011. p. 239-254.

SÃO PEDRO, Maria de Fátima Alves; PEREZ, Rhoneds Aldora Rodrigues. *Patrimônio arqueológico: conhecendo a legislação*. *Revista de Arqueologia*, São Paulo, v. 10, n. 1, p. 51-70, 1997.

SCHUG, Sarah. “The politics of looted African art: Decolonising Europe’s museums”. *The Parliament*, v. 19, Feb. 2014. Disponível em: <<https://www.theparliamentmagazine.eu/news/article/the-politics-of-looted-african-art-decolonising-europes-museums>>. Acesso em: 04 jun. 2024.

SCOVAZZI, Tullio. “A definição de patrimônio cultural intangível”. In: CUREAU, Sandra; KISHI, Sandra Akemi Shimada; SOARES, Inês Virgínia Prado; LAGE, Claudia Marcia Freire (coord.). *Olhar multidisciplinar sobre a efetividade da proteção do patrimônio cultural*. Belo Horizonte: Editora Fórum, 2011. p. 123-145.

SEGATO, Rita Laura. “Que cada povo teça os fios da sua história: o pluralismo jurídico em diálogo didático com legisladores”. *Direito UnB*, Brasília, v. 1, n. 1, p. 701, jan.-jun. 2014.

SILVA, Fabíola Andréa. “Arqueologia colaborativa com os Asurini do Xingu: um relato sobre a pesquisa no igarapé Piranhaquara, T.I. Koatinemo”. *Revista de Antropologia*, v. 58, n. 2, p. 143-172, 2015.

SOARES, Inês Virgínia Prado; FARIAS, Talden. “Patrimônio cultural imaterial no licenciamento ambiental”. In: SOARES, Inês Virgínia Prado; PRAGMÁCIO, Mário (org.). *Tutela jurídica e política de preservação do patrimônio cultural imaterial*. Salvador: JusPodivm, 2018. p. 145-183.

SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés. *Bens culturais e sua proteção jurídica*. Curitiba: Juruá, 2011.

SPICER, Edward; SPICER, Rosamond. “The nations of a state”. *Boundary 2*, v. 19, n. 3, p. 26-48, 1992. Disponível em: <<https://doi.org/10.2307/303547>>. Acesso em: 24 jul. 2024.

STAVENHAGEN, Rodolfo. “Los conflictos étnicos y sus repercusiones en la sociedad internacional”. *Revista Internacional Ciencias Sociales*, v. 127, n. 1, p. 125-140, 1991.

STEEGE, Hans ter; PITMAN Nigel; SABATIER, Daniel, *et al.* “Hyperdominance in the Amazonian tree flora”. *Science*, v. 342, 18 oct. 2013.

STUCHI, Francisco Forte. *Licenciamento ambiental, arqueologia e territórios indígenas em Mato Grosso: patrimônio cultural ou despojos de guerra*. 2024. Tese (Doutorado) – Museu de Arqueologia e Etnologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2024.

TAYLOR, Charles. “The politics of Recognition”. In: GUTMANN, Amy (ed.). *Multiculturalism*. Princeton: Princeton University Press, 1994. p. 25-74.

THE YORCK PROJECT. 10.000 *Meisterwerke der Malerei* (DVD-ROM), distributed by DIRECTMEDIA Publishing GmbH, 2002. Domínio público. Disponível em: <<https://commons.wikimedia.org/w/index.php?curid=160174>>. Acesso em: 23 jul. 2024.

TORRES, M. (org.). *Amazônia revelada: os descaminhos ao longo da BR-163*. 1. ed., Brasília: CNPq, 2005. 496p. Disponível em: <https://centrode memoria.cnpq.br/amazonia%2orevelada.pdf>. Acesso em: 05 jul. 2023.

_____; BRANFORD, Sue. “A gente vai morrer no espírito também”: hidrelétricas avançam sobre terras e vidas Munduruku. *Intercept Brasil*, 16 jan. 2017. Disponível em: <<https://www.intercept.com.br/2017/01/16/hidreletricas-avancam-sobre-terras-e-vidas-munduruku/>>. Acesso: 02 jul. 2024.

_____; FIGUEIREDO, W. “Yellowstone paroara: uma análise das Unidades de Conservação na área de influência da BR-163 e o caso do Parque Nacional da Amazônia”. In: TORRES, M. (org.). *Amazônia revelada: os descaminhos ao longo da BR-163*. 1. ed., Brasília: CNPq, 2005. p. 321-396.

_____; ROCHA, Bruna Cigaran. *Parecer acerca do processo de concessão florestal madeireira nas Florestas Nacionais de Itaituba I e II, em áreas de ocupação indígena, tradicional e de interesse arqueológico*. 2015. (mimeo)

TRIGGER, Bruce. “Archaeology and the Image of the American Indian”. *American Antiquity*, v. 45, n. 4, p. 662-676, 1980.

_____. “Prehistoric archaeology and American society: an historical perspective”. In: MELTZER, D.; FOWLER, D.D.; SABLOFF, J.A. (eds.). *American Archaeology: Past and Future*. Washington, DC: Smithsonian Institution Press, 1986. pp. 187-215.

UPRIMNY, Rodrigo. “Las transformaciones constitucionales recientes en América Latina: tendencias y desafíos”. In: RODRÍGUEZ GARAVITO, César (coord.). *El derecho en América Latina: un mapa para el pensamiento jurídico del siglo XXI*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2011. p. 110-137.

UNESCO. *Convenção para a proteção do patrimônio mundial, cultural e natural*. Paris, 1972. Disponível em: <<https://whc.unesco.org/archive/convention-pt.pdf>>. Acesso em: 14 jul. 2024.

_____. *Convenção sobre a eliminação de todas as formas de discriminação contra a mulher*. Nova York: Nações Unidas, 1979. Disponível em: <<https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pfo000139389?posInSet=1&queryId=3af32721-35cf-415d-ae78-ad897862d466>>. Acesso em: 10 jul. 2024.

_____. *Declaração universal sobre a diversidade cultural*. 31. Sessão da Conferência Geral da UNESCO, Paris, 02 nov. 2001. Ano da publicação: 2002. Disponível em: <<https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pfo000127160>>. Acesso em: 10 jul. 2024.

_____. *Convenção sobre a proteção e promoção da diversidade das expressões culturais*. Paris, 20 out. 2005. Disponível em: <<https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pfo000149742>>. Acesso em: 10 jul. 2024.

_____. *Convenção para a salvaguarda do patrimônio cultural imaterial*. Paris, 17 out. 2003. Brasília: Ministério das Relações Exteriores, 2006. Disponível em: <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pfo000132540_por>. Acesso em: 10 jul. 2024.

_____. *Convenção para a proteção dos bens culturais em caso de conflito armado*. Texto aprovado pelo Congresso Nacional e promulgado pelo Senado Federal por meio do Decreto Legislativo n.º 32, de 1956.

Brasília: UNESCO, jun. 2010. Disponível em: <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000384965_por>. Acesso em: 14 jul. 2024.

UNITED NATIONS. Office on Genocide Prevention and the Responsibility to Protect. *Framework of Analysis for Atrocity Crimes: a tool for prevention*. Genebra, 2014.

VERGÈS, Françoise. *Descolonizar o museu: programa de desordem absoluta*. São Paulo: Ubu Editora, 2023. 272 pp.

WIEVIORKA, Michel. “Diferencias culturales, racismo y democracia”. In: MATO, Daniel (coord.). *Políticas de Identidades y Diferencias Sociales en Tiempos de Globalización*. Caracas: FACES-UCV, 2003. p. 17 - 32.

YRIGOYEN FAJARDO, Raquel. “El horizonte del constitucionalismo pluralista: del multiculturalismo a la descolonización”. In: RODRÍGUEZ GARAVITO, César (coord.). *El derecho en América Latina: un mapa para el pensamiento jurídico del siglo XXI*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2011. p. 139-159.

ZAMPARETTI, Bruna Caetano. *Tem um sambaqui na minha rua! Multivocalização e experiência patrimonial: o exercício da Arqueologia Colaborativa*. 2023. Tese (Doutorado em História Global) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2023.

ZEDEÑO, Maria Nieves. “On what people make of places: a behavioral cartography”. In: SCHIFFER, Michael Brian (ed.). *Social Theory in Archaeology*. Salt Lake City: University of Utah Press, 2000. p. 97-111.