

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO
CENTRO DE CIÊNCIAS JURÍDICAS E ECONÔMICAS
FACULDADE NACIONAL DE DIREITO

**DANOS ESPIRITUAIS NO ORDENAMENTO JURÍDICO BRASILEIRO E O
ACESSO À JUSTIÇA POR POVOS ORIGINÁRIOS SOB A ÓTICA DO
SISTEMA INTERAMERICANO DE DIREITOS HUMANOS**

LUCAS BATISTA EZEQUIEL

RIO DE JANEIRO

2023

LUCAS BATISTA EZEQUIEL

**DANOS ESPIRITUAIS NO ORDENAMENTO JURÍDICO BRASILEIRO E O
ACESSO À JUSTIÇA POR POVOS ORIGINÁRIOS SOB A ÓTICA DO
SISTEMA INTERAMERICANO DE DIREITOS HUMANOS**

Monografia de final de curso, elaborada no âmbito da graduação em Direito da Universidade Federal do Rio de Janeiro, como pré-requisito para obtenção do grau de bacharel em Direito, sob a orientação da **Professora Dra. Carolina Rolim Machado Cyrillo da Silva**.

RIO DE JANEIRO

2023

FICHA CATALOGRÁFICA BIBLIOTECA DA FND/UFRJ

CIP - Catalogação na Publicação

E99d Ezequiel, Lucas Batista
DANOS ESPIRITUAIS NO ORDENAMENTO JURÍDICO
BRASILEIRO E O ACESSO À JUSTIÇA POR POVOS
ORIGINÁRIOS SOB A ÓTICA DO SISTEMA INTERAMERICANO DE
DIREITOS HUMANOS / Lucas Batista Ezequiel. -- Rio
de Janeiro, 2023.
67 f.

Orientador: Carolina Rolim Machado Cyrillo da
Silva.

Coorientador: Siddharta Legale Ferreira.
Trabalho de conclusão de curso (graduação) -
Universidade Federal do Rio de Janeiro, Faculdade
Nacional de Direito, Bacharel em Direito, 2023.

1. Dano espiritual. 2. Direito Constitucional.
3. Constitucionalismo Latino-Americano. 4. Povos
Originários. 5. Sistema Interamericano de Direitos
Humanos. I. Silva, Carolina Rolim Machado Cyrillo
da, orient. II. Ferreira, Siddharta Legale,
coorient. III. Título.

Elaborado pelo Sistema de Geração Automática da UFRJ com os dados fornecidos
pelo(a) autor(a), sob a responsabilidade de Miguel Romeu Amorim Neto - CRB-7/6283.

**DANOS ESPIRITUAIS NO ORDENAMENTO JURÍDICO BRASILEIRO E O
ACESSO À JUSTIÇA POR POVOS ORIGINÁRIOS SOB A ÓTICA DO
SISTEMA INTERAMERICANO DE DIREITOS HUMANOS**

Monografia de final de curso, elaborada no âmbito da graduação em Direito da Universidade Federal do Rio de Janeiro, como pré-requisito para obtenção do grau de bacharel em Direito, sob a orientação da **Professora Dra. Carolina Rolim Machado Cyrillo da Silva**.

Data da Aprovação: 07/07/2023.

Banca Examinadora:

Carolina Rolim Machado Cyrillo da Silva – Orientadora

Adriano Corrêa de Souza

Luís Henrique Linhares Zouein

RIO DE JANEIRO

2023

DEDICATÓRIA

*Para todos os povos indígenas do Brasil,
os verdadeiros donos desta terra.*

AGRADECIMENTOS

Segundo o princípio da causalidade de Aristóteles, para tudo o que acontece no universo, há um evento anterior que tenha dado origem a isso, resultando no que se conhece como a teoria da causa e efeito, sendo a causalidade o processo que liga estes dois agentes. Baseando-me nessa teoria, devo então dizer que a minha formação no curso de Direito, ora concretizada nesta monografia, não é apenas o fruto do meu próprio mérito, mas sim o efeito de um trabalho de gerações, causa esta que resultou no meu ingresso na maior e melhor universidade do país.

Dito isso, não é possível falar da minha história sem antes falar dos agentes que são a causa de eu ser quem sou hoje, tornando-se indispensável os meus agradecimentos a eles. Começarei agradecendo aos meus avós maternos, Auta e Francisco, que, ao deixarem a longínqua e pequena Catunda, no interior do Ceará, em direção ao Rio de Janeiro, talvez não tivessem a menor noção do efeito que causariam. Minha avó, que só pôde estudar até a antiga 4ª série e foi responsável por alfabetizar meu avô, sempre apostou na educação como o melhor caminho a ser seguido pelos seus filhos e netos. Jamais serei capaz de agradecer nesta vida pelo amor, carinho, dedicação e criação que me deram durante toda a minha infância e, graças a Deus, seguem dando até hoje.

À minha mãe, Maria Zélia, por ser minha inspiração, dona da inteligência herdada por mim e a mulher mais forte que conheço, além de ter sempre acreditado na minha capacidade de alcançar meus objetivos. Sem o seu apoio, durante toda a minha vida e no período que lutei para entrar na faculdade dos meus sonhos, nada disso seria possível. Poderia escrever um texto do tamanho desse trabalho apenas elencando tudo o que ela fez por mim. Eu te amo, mãe.

Ao meu pai, Alcione, por ter sido talvez o maior incentivador dos meus estudos e o primeiro idealizador do meu ingresso no curso de Direito. Sem os seus conselhos e orientações, possivelmente eu não estaria aqui.

Às minhas irmãs, Carol e Nicolly, por todo o carinho, amor e incentivo. Junto com o meu pai, vocês foram responsáveis pela dose de ânimo que eu precisava para seguir.

À Luiza, meu amor, minha namorada e companheira para toda a vida. Muito obrigado por fazer parte da minha jornada nestes últimos quase quatro anos, por ter me colocado no rumo certo no início da graduação, pelo apoio incondicional, pela compreensão nos momentos de estresse e por ser meu porto seguro, principalmente neste último ano. Você foi fundamental para a elaboração desta monografia e eu não seria a pessoa que sou hoje sem você ao meu lado. Te amo!

Aos meus sogros, Dayse e Adão, pelo apoio, carinho e acolhimentos nos últimos anos, principalmente durante o período pandêmico, no qual cursei cerca de 4 semestres remotos em vossa companhia.

Ao Professor Dr. Daniel Capecchi por, logo em suas primeiras aulas de Teoria da Constituição, ter mudado o rumo da minha vida ao me apresentar ao que seria a minha paixão: o Direito Constitucional. Obrigado, professor, por ser uma grande inspiração e pela enorme influência na minha formação acadêmica.

Ao Professor Dr. Siddharta Legale, por se propor a compartilhar seu conhecimento comigo, ter me apresentado o Constitucionalismo Latino-Americano através das suas aulas densas, empolgadas e de quem ama o que faz, embarcado comigo nessa loucura de estudar um tema pouco abordado na literatura atual e me acolhido enquanto orientando, monitor e membro da Clínica Interamericana de Direitos Humanos. Obrigado, Sidd, por ser outra grande inspiração e modelo de acadêmico que quero seguir.

À Professora Dra. Carolina Cyrillo, por ter me acolhido na ausência do professor Siddharta, dando ainda mais peso aos nomes que compõem a orientação deste trabalho e à Professora Maria Francisca de Miranda Coutinho, responsável pelo primeiro brilho no olhar que tive enquanto aluno de Direito, com suas aulas de Teoria do Estado.

Aos amigos que a Nacional me deu, em especial os membros do Bar da Thamires e da Panela: Luiz Felipe, Mateus Leão, Guilherme Penalber, Bruna Pessanha, Felipe Lopes, Giovanna Glioche, Eduarda Duarte, Giovanna Gold, Luiza Reis, Bernardo Burlamaqui, Júlio Abritta e Bruna Christinni. Obrigado pela parceria nesses cinco anos e por estarem ao meu lado nessa caminhada, tornando-a mais leve. Além disso, menção honrosa ao amigo Michael Guedes, ex-monitor de Argumentação Jurídica e futuro companheiro de sala dos professores

da FND, por todo o auxílio acadêmico e por ter atuado quase como um terceiro orientador no último ano.

Às amigadas que cultivei durante os estágios jurídicos nos escritórios Terra Tavares Ferrari Elias Rosa Advogados e Castro Barros Advogados, com menções honrosas à Victória Maurício, Roberta Labruna, Bernardo Bethlem, Victória Paradela, Vitória Duarte, Stephane El Ajouze, Lays Trindade, Giovanna Graça Mello, Maria Eduarda Aramburu, Geovanny Pablo, Bárbara Dantas e Eduardo Curty.

E, por fim, à gloriosa Faculdade Nacional de Direito, por todos os ensinamentos, experiências e oportunidades dadas. Eu não seria plenamente realizado sem ter frequentado a Rua Moncorvo Filho nº 08.

RESUMO

O presente trabalho de conclusão de curso pretende, a partir do conceito de dano espiritual formalizado por Cançado Trindade, realizar uma análise crítica do acesso à justiça por povos originários no ordenamento jurídico brasileiro. Para isto, realizou-se (i) uma pesquisa acerca do caso surinamês supracitado, (ii) sua comparação com o acordo extrajudicial firmado entre a companhia aérea Gol Linhas Aéreas S.A. e o povo indígena *Mëbêngôkre Kayapó* no caso *Legacy* e (iii) a análise de outros potenciais casos de violação que ensejem danos espirituais em território brasileiro. Com a finalidade de verificar se o acesso à justiça, direito fundamental previsto no inciso XXXV do art. 5º da Constituição Federal de 1988, está sendo plenamente exercido pelos povos originários no país, a análise se torna relevante para a garantia deste direito.

Palavras-chave: Dano Espiritual. Corte Interamericana de Direitos Humanos. Constitucionalismo Latino-Americano. Direitos Fundamentais. Direito Constitucional. Povos Originários.

RESUMEN

Esta tesis de grado tiene como objetivo, a partir del concepto de daño espiritual formalizado por Cançado Trindade, realizar un análisis crítico del acceso a la justicia de los pueblos originarios en el ordenamiento jurídico brasileño. Para eso, se llevó a cabo (i) una investigación sobre el caso surinamés mencionado anteriormente, (ii) su comparación con el acuerdo extrajudicial firmado entre la compañía aérea Gol Linhas Aéreas S.A. y el pueblo indígena Mëbêngôkre Kayapó en el caso Legacy y (iii) el análisis de otros posibles casos de violación que resulten en daños espirituales en territorio brasileño. Con el fin de verificar si el acceso a la justicia, un derecho fundamental previsto en el inciso XXXV del artículo 5° de la Constitución Federal de 1988, está siendo plenamente ejercido por los pueblos originarios en el país, el análisis se vuelve relevante para garantizar este derecho.

Palabras clave: Dano espiritual. Corte Interamericana de Derechos Humanos. Constitucionalismo latinoamericano. Derechos fundamentales. Derecho constitucional. Pueblos originarios.

LISTA DE ABREVIATURAS

Comissão Interamericana de Direitos Humanos – CIDH

Constituição da República Federativa do Brasil de 1988 – CRFB/1988

Corte Interamericana de Direitos Humanos – Corte IDH

Ministério Público Federal – MPF

Superior Tribunal de Justiça – STJ

Supremo Tribunal Federal – STF

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	12
1. O DANO ESPIRITUAL: CONTEXTUALIZAÇÃO DO CENÁRIO SURINAMÊS E ORIGEM DO CONCEITO	17
1.1. O cenário surinamês: a perseguição contra os <i>maroons</i>	18
1.2. O caso da Comunidade <i>Moiwana Vs. Suriname</i>	24
1.3. O voto de Cançado Trindade: a formalização do conceito de dano espiritual	32
2. O CASO LEGACY E A INDENIZAÇÃO POR DANO ESPIRITUAL	37
2.1. A queda do avião na Terra Indígena Capoto-Jarina e suas consequências	37
2.2. O acordo extrajudicial firmado entre a companhia aérea Gol e o povo indígena <i>Mëbêngôkre Kayapó</i>	41
2.3. O dano espiritual e o caso <i>Legacy</i> : análise do caso específico	44
3. A APLICAÇÃO DO CONCEITO DE DANO ESPIRITUAL EM CASOS BRASILEIROS	48
3.1. O caso do povo indígena <i>Munduruku</i>	48
3.1.1. – Aplicação do conceito de dano espiritual	52
3.2. O caso do povo indígena <i>Krenak</i>	54
3.2.1. – Aplicação do conceito de dano espiritual	57
3.3. O conceito de dano espiritual pode ser aplicado judicialmente no contexto brasileiro?	59
CONSIDERAÇÕES FINAIS	64
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	65

INTRODUÇÃO

Formalizado pelo jurista brasileiro Cançado Trindade¹ durante a sessão de julgamento do caso da Comunidade *Moiwana*² contra o Estado do Suriname pela Corte Interamericana de Direitos Humanos, no ano de 2005, o conceito de dano espiritual inaugurou uma nova categoria de dano. Conforme conceituado no voto do juiz, o dano espiritual seria “uma forma agravada do dano moral que tem uma implicação direta na parte mais íntima do ser humano, a saber, seu ser interior, suas crenças no destino da humanidade e suas relações com os mortos”³.

Esta nova categoria de dano se diferencia do já conhecido dano ao projeto de vida, que, segundo Carlos Giovanni Pinto Portugal, pode ser compreendido como “um grave dano que impede o ser humano de tornar em ato e realizar o que se decidiu fazer de sua própria vida”, acarretando uma despersonalização da vítima, pois “frustra a própria realização da pessoa, impedindo-a completamente de viver de forma digna”⁴.

Desse modo, o dano espiritual se enquadraria como uma espécie de “dano ao projeto de pós vida” – que, por sua vez, pode ser conceituado como o respeito referente à relação que os vivos estabelecem com os mortos, sendo um liame fundamental com os antepassados, no que se refere à unidade e à perpetuidade de algumas comunidades indígenas⁵.

¹ Antônio Augusto Cançado Trindade foi juiz da Corte Interamericana de Direitos Humanos entre os anos de 1994 e 2008, ocupando o cargo de presidente da Corte de 1999 até 2004, e da Corte Internacional de Justiça entre 2009 e 2022, sendo o primeiro brasileiro a ser reeleito para o cargo, em 2017. Além disso, foi professor titular de direito internacional público da Universidade de Brasília entre 1978 e 2009, recebendo o título de professor emérito da universidade em 2010. Lecionou também no Instituto Rio Branco entre 1979 e 2009. Disponível em: https://www.icj-cij.org/public/files/members-of-the-court-biographies/cancado_en.pdf. Acesso em: 09 mai. 2023.

² *Moiwana* foi uma comunidade *maroon* – termo conhecido no Brasil como quilombola – localizada no nordeste do Suriname, próximo à fronteira com a Guiana Francesa. Em 29 de novembro de 1986, durante a Guerra Civil do Suriname, a comunidade foi massacrada pelo Exército Nacional do Suriname, liderado pelo então líder militar Dési Bouterse. Cf.: CIDH. Corte Interamericana de Direitos Humanos: Caso de la Comunidad *Moiwana* Vs. Suriname, 2005, p. 33-38.

³ “Me atrevería a conceptualizarlo como un daño espiritual, como una forma agravada del daño moral que tiene una implicancia directa en la parte más íntima del género humano, a saber, su ser interior, sus creencias en el destino de la humanidad y sus relaciones con los muertos.” (Tradução livre). Cf.: CIDH. Corte Interamericana de Direitos Humanos: Caso de la Comunidad *Moiwana* Vs. Suriname, 2005, p. 116.

⁴ Cf.: HEEMANN, Thimotie Aragon. Dano ao projeto de vida e grupos vulneráveis, 2021. Disponível em: <https://www.jota.info/opiniao-e-analise/colunas/direito-dos-grupos-vulneraveis/dano-ao-projeto-de-vida-e-grupos-vulneraveis-15072021>. Acesso em: 09 mai. 2023.

⁵ Cf.: CIDH. Corte Interamericana de Direitos Humanos: Caso de la Comunidad *Moiwana* Vs. Suriname, 2005, p.116.

No contexto brasileiro, até a presente data, há o conhecimento de apenas um único caso que versa sobre os danos espirituais. Trata-se do acordo extrajudicial firmado entre a companhia aérea Gol Linhas Aéreas S.A. e o povo indígena *Mëbêngôkre Kayapó*⁶, com a intermediação do Ministério Público Federal, em razão da queda de um Boeing 737 na Terra Indígena Capoto-Jarina, em 29 de setembro de 2006, matando as 154 pessoas que estavam a bordo, no que ficou conhecido na mídia como o caso do Voo 1907⁷ – ou, como chamado por esta obra, caso *Legacy*.

A queda do avião inviabilizou cerca de 1.000 km² da terra indígena, em uma circunferência com um raio de 20 km⁸, pois, por ter se tornado uma área onde morreram muitas pessoas, passou a ser considerada pelos indígenas como uma área sagrada, denominada *mekaron nhyrunkwa*⁹, ou casa dos espíritos, onde estão os espíritos dos mortos, sendo quase nunca frequentada e não podendo ser consumido nada do local, seja pela caça ou pela roça. Além disso, uma das aldeias da comunidade teve de ser transferida da região.

Por conta do ocorrido, a Gol, em acordo extrajudicial mediado pelo Ministério Público Federal, concordou em pagar uma indenização por danos espirituais no valor de 4 milhões de reais à comunidade indígena¹⁰, medida inédita no país e que acompanhou o entendimento do sistema regional de proteção dos direitos humanos. Todavia, por se tratar de um acordo extrajudicial, o caso *Legacy* não integra o acervo jurisprudencial dos tribunais nacionais, visto que não teve origem em decisão proferida nos autos de um processo judicial.

⁶ Popularmente conhecido como caiapó, o povo indígena *Mëbêngôkre Kayapó* é um grupo étnico jê fixado em uma extensa área da Floresta Amazônica que se estende do norte de Mato Grosso ao sul do Pará. Embora sejam conhecidos como caiapós (ou kayapós), palavra da língua tupi que significa “semelhantes aos macacos”, os indígenas deste grupo se autodenominam *Mëbêngôkre*, que significa “os homens do buraco/lugar d’água”. Disponível em: [https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Mëbêngôkre_\(Kayapó\)](https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Mëbêngôkre_(Kayapó)). Acesso em: 09 mai. 2023.

⁷ Disponível em: <https://g1.globo.com/mt/mato-grosso/noticia/2021/09/29/voo-1907-tragedia-que-matou-154-pessoas-em-mt-completa-15-anos.ghtml>. Acesso em: 09 mai. 2023.

⁸ Cf.: OLIVEIRA, Lucas Cravo de. Fronteiras improváveis entre tempos e direitos: constitucionalismo compartilhado entre os sistemas de justiça estatal e *Mëbêngôkre Kayapó* no acidente do Gol 1907, 2020, p. 71.

⁹ “Este local, no qual passaram a residir os restos da aeronave e os pertences das vítimas, estaria proibido de receber circulação humana. Ali, passaram a habitar os espíritos que morreram na ocasião. A sacralidade deste território é posterior ao acidente, segundo as informações que constam nos autos do processo, a partir dos relatos dos indígenas. Em razão disso, passaram a ser proibidas atividades que envolvam caça, pesca, roçado ou construção de aldeias, tornando essa área completamente inacessível *kayoikot* – para sempre”. Cf.: OLIVEIRA, Lucas Cravo de. Fronteiras improváveis entre tempos e direitos: constitucionalismo compartilhado entre os sistemas de justiça estatal e *Mëbêngôkre Kayapó* no acidente do Gol 1907, 2020, p. 71.

¹⁰ Cf. MINISTÉRIO PÚBLICO FEDERAL. Termo de Acordo de 20 de março de 2007, p. 3. Disponível em: http://bibliotecadigital.mpf.mp.br/bdmpf/bitstream/handle/11549/105070/DMPF_EXTRAJUD_20170511.pdf. Acesso em: 09 mai. 2023.

Isso significa que, até hoje, não há julgados no Brasil que tratem sobre violações que ensejem danos espirituais. Em consulta aos diários oficiais de todos os tribunais federais do país e do Supremo Tribunal Federal, foi localizado apenas um acórdão que versa sobre o tema: um recurso inominado julgado pela Quarta Turma Recursal do Tribunal de Justiça do Estado do Paraná movido contra a Administração dos Cemitérios e Serviços de Funerários de Londrina – ACESF, devido à perda das cinzas do familiar dos recorrentes, o que violaria os direitos à espiritualidade e a honrar os mortos. Contudo, devido à natureza deste caso ser diversa aos casos analisados neste trabalho, este foi desconsiderado da contagem.

Dito isto, a estatística impressiona, por se tratar de um país com notícias recorrentes de violações aos direitos de seus povos originários, sendo frequentes as ocorrências semelhantes ao caso *Legacy*¹¹, o que indica uma possível dificuldade no acesso à justiça por esses povos, inviabilizando o reconhecimento do dano.

Nesse sentido, partindo da análise do conceito de dano espiritual formalizado por Cançado Trindade, de pesquisas sobre o histórico de violações do Estado surinamês contra os grupos *maroons*¹², da exposição do caso *Legacy* e do estudo de outros potenciais casos de violação que ensejem indenizações por danos espirituais em território brasileiro, este trabalho tem como objetivo realizar uma análise crítica do acesso à justiça por povos originários no ordenamento jurídico brasileiro, a fim de se verificar se este direito fundamental, previsto no inciso XXXV do art. 5º da Constituição Federal de 1988¹³, está sendo plenamente garantido aos habitantes originais desta terra.

O recurso metodológico a ser utilizado neste trabalho será o do estudo de casos, a partir da análise detalhada pelo menos dois casos de violação que ensejem danos espirituais: o caso da Comunidade *Moiwana* e o caso *Legacy*. No mesmo sentido, visto que se utiliza de

¹¹ Neste trabalho, serão analisados os casos do povo indígena *Munduruku* e do povo indígena *Krenak*, melhor explicados posteriormente.

¹² Termo conhecido no Brasil como quilombola. A palavra em inglês "*maroon*", assim como o termo francês "*marron*", tem origem no espanhol "*cimarrón*", que originalmente se referia ao gado doméstico que havia se refugiado nas colinas, passando logo depois aos escravos indígenas que haviam escapado dos espanhóis. Até o final da década de 1530, o termo já estava começando a se referir principalmente aos fugitivos afro-americanos e tinha fortes conotações de "ferocidade", de ser "selvagem" e "indomado". Cf.: PRICE, Richard. *Maroon Societies: Rebel Slave Communities in the Americas*. New York: Doubleday/Anchor, 1973, Introduction.

¹³ Art. 5º. Todos são iguais perante a lei, sem distinção de qualquer natureza, garantindo-se aos brasileiros e aos estrangeiros residentes no País a inviolabilidade do direito à vida, à liberdade, à igualdade, à segurança e à propriedade, nos termos seguintes:

[...] XXXV - a lei não excluirá da apreciação do Poder Judiciário lesão ou ameaça a direito

material já publicado, como livros, artigos científicos, teses acadêmicas e legislação, pode-se dizer que se trata de uma pesquisa bibliográfica.

No que concerne a estrutura deste trabalho de conclusão de curso, seu conteúdo será dividido em três capítulos, elencados da forma que se segue.

O primeiro capítulo se encarregará de esmiuçar o conceito de dano espiritual formalizado por Cançado Trindade, a partir da análise de seu voto no julgamento do caso da Comunidade *Moiwana*, com o objetivo de verificar sua aplicabilidade no contexto brasileiro nos capítulos seguintes. Para isso, antes da análise do voto, o capítulo contextualizará o cenário de violações do Estado surinamês contra os grupos *maroons*, seguido de uma revisão específica sobre o caso da Comunidade *Moiwana*, a fim de permitir sua comparação com os casos brasileiros. Para isso, utilizou-se, principalmente, a obra de Richard Price, professor emérito de antropologia, estudos americanos e história, dentre eles “*Peuple Saramaka contre Etat du Suriname: Combat pour la forêt et les droits de l'homme*” (2016), “*Maroon Societies: Rebel Slave Communities in the Americas*” (1973) e “*The Guiana Maroons: a historical and bibliographical introduction*” (1976), amplamente utilizadas nesta monografia.

O segundo capítulo, por sua vez, se dedicará ao estudo do caso *Legacy*, dividindo-se em três subcapítulos: (i) a análise da queda de um Boeing 737 na Terra Indígena Capoto-Jarina e suas consequências para o povo indígena *Mëbêngôkre Kayapó*; (ii) a exposição do acordo extrajudicial firmado com a companhia aérea Gol; e (iii) a confirmação da possibilidade de enquadrá-lo como um caso de violação de dano espiritual.

O terceiro e último capítulo, finalmente, é responsável por aplicar o conceito de dano espiritual a outros potenciais casos de violação deste tipo em território brasileiro. Não há o interesse aqui de esgotar todos os casos de violência aos povos indígenas nestes 523 anos de usurpação de sua terra, sob o risco de tonar o presente estudo demasiadamente extenso, de modo que este capítulo se aterá exclusivamente aos seguintes casos: (i) caso do povo indígena *Munduruku*¹⁴, que se deparou com a destruição de seus *Ipi Cekay’Piat* (“lugares sagrados”) e

¹⁴ O povo indígena *Munduruku*, autodenominado *Wuy jugu*, é um grupo étnico tupi que habita os estados do Pará, Amazonas e Mato Grosso. *Munduruku* teria como significado “formigas vermelhas”, era o modo como estes eram denominados pelos Parintintins, povo rival aos *Munduruku*, em alusão aos ataques em massa realizados pelo povo. Disponível em: <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Munduruku>. Acesso em: 09 mai. 2023.

com a retirada de *Itiğ'a* (urnas funerárias) durante a construção de usinas hidrelétricas no rio Teles Pires, iniciada em 2012¹⁵; e (ii) caso do povo indígena *Krenak*¹⁶, que vivia às margens do Rio Doce, em Minas Gerais, considerado sagrado pelo povo e contaminado pelo rompimento da barragem que guardava rejeitos de mineração da empresa Samarco Mineração S/A, no município de Mariana (MG)¹⁷.

A partir da aplicação do conceito de dano espiritual aos casos supracitados, o terceiro capítulo se arriscará a responder a seguinte pergunta, que atua como base desta pesquisa, seguida de, ao menos, duas perguntas acessórias: (i) O conceito de dano espiritual pode ser aplicado judicialmente no contexto brasileiro? (i.i) Se sim, o que explica a ausência de julgados sobre o tema no ordenamento jurídico nacional? e (i.ii) Pode-se falar em uma dificuldade no acesso à justiça pelos povos originários?

Diante da possibilidade de uma resposta que evidencie uma falha na garantia de direito fundamental previsto na CRFB/88, o presente estudo se justifica pela importância da efetiva compreensão dos motivos que pelos quais o Poder Judiciário não é acessado pelos povos originários, para que modificações institucionais que permitam garantir

¹⁵ Cf.: LOURES, R.S.P; MOREIRA, Fernanda Cristina. O resgate das urnas: o histórico da luta munduruku contra a morte de seus lugares sagrados, 2022, p. 3.

¹⁶ O povo indígena *Krenak*, autodenominado *Borun*, é um grupo étnico Macro-jê que habita o estado de Minas Gerais, na margem esquerda do Rio Doce. O nome *Krenak* vem do nome do líder do grupo que comandou a cisão dos *Gutkrák* do rio Pancas, no Espírito Santo, no início do século XX. Também são conhecidos como Botocudos do Leste, nome atribuído pelos portugueses no final do século XVIII aos grupos que usavam botoques auriculares e labiais. Disponível em: <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Krenak>. Acesso em: 09 mai. 2023.

¹⁷ Disponível em: <https://ufmg.br/comunicacao/noticias/7-anos-da-tragedia-crime-em-mariana-morte-do-rio-doce-impacta-a-espiritualidade-do-povo-krenak>. Acesso em: 09 mai. 2023.

1. O DANO ESPIRITUAL: CONTEXTUALIZAÇÃO DO CENÁRIO SURINAMÊS E ORIGEM DO CONCEITO

Para alcançar o objetivo final deste trabalho, que reside em responder se o conceito de dano espiritual pode ser aplicado judicialmente nos casos de violência contra os povos originários ocorridos no Brasil, se faz necessário, obviamente, apresentar a fundo o referido conceito. Todavia, diante da complexidade da questão que envolve o dano espiritual, deve-se, antes de tudo, contextualizar o leitor do panorama em que tal conceito foi formalizado.

Como já dito na introdução desta obra, o conceito de dano espiritual foi formalizado por Cançado Trindade durante a sessão de julgamento do caso da Comunidade *Moiwana* contra o Estado do Suriname pela Corte Interamericana de Direitos Humanos, no ano de 2005. *Moiwana* foi uma comunidade *maroon* – termo conhecido no Brasil como quilombola – localizada no nordeste do Suriname, próximo à fronteira com a Guiana Francesa, que foi massacrada pelo Exército Nacional do Suriname, liderado pelo então militar Dési Bouterse¹⁸ durante a Guerra Civil do Suriname, no dia 29 de novembro de 1986.

Em um primeiro momento, não se encontra devidamente esclarecido qual a relação de uma comunidade quilombola – formada por descendentes de africanos fugitivos da escravidão como forma de preservar as tradições culturais únicas que foram forjadas nos primeiros dias da história afro-americana e o orgulho de suas origens *maroon*¹⁹ – e uma guerra civil, razão pela qual se faz necessário o estudo do cenário surinamês para que, então, se entenda a real intenção do ataque a *Moiwana*.

Dito isso, o primeiro capítulo desta obra, antes de dissecar o conceito de dano espiritual, se dedicará a apresentar a história do Suriname, focando, obviamente, na relação do Estado surinamês com as comunidades *maroons* que ali habitam, com o objetivo de melhor compreender as razões que levaram ao ataque à comunidade *Moiwana* em 1986.

¹⁸ Desiré Bouterse é um político e militar surinamês, que ocupou, de 1980 a 1987, o cargo de chefe das Forças Armadas do país, sendo o líder *de facto* do Suriname, que atravessava uma ditadura desde o golpe militar de 1980, do qual Dési fez parte. Posteriormente, foi presidente do país entre 2010 e 2020, além de condenado por assassinatos durante a ditadura e tráfico de drogas pela justiça holandesa. Disponível em: <https://g1.globo.com/mundo/noticia/2019/11/29/presidente-do-suriname-e-condenado-por-assassinato.ghtml>. Acesso em: 10 mai. 2023.

¹⁹ Cf.: PRICE, Richard, *Maroon Societies: Rebel Slave Communities in the Americas*. New York: Doubleday/Anchor, 1973, Introduction.

1.1. O cenário surinamês: a perseguição contra os *maroons*

O Suriname é um país localizado no litoral norte da América do Sul, fazendo fronteira com o Brasil, a Guiana e a França – através da Guiana Francesa –, sendo o país que possui a maior proporção de floresta tropical dentro de um território nacional em todo o mundo, e a maior cobertura florestal por pessoa²⁰.

Inicialmente habitado por povos indígenas que viviam da caça, pesca e agricultura, o território que hoje compreende o país foi conquistado pelos espanhóis no século XVI, sendo posteriormente colonizado por ingleses que, em 1651, vieram da colônia de Barbados com africanos escravizados²¹.

Todavia, os colonos ingleses logo cederam a região aos holandeses em troca da Ilha de Manhattan, em um acordo que marcou o fim da Segunda Guerra Anglo-Holandesa, no ano de 1667. Nas mãos dos holandeses, o território que hoje compreende o Suriname se tornou uma das colônias escravagistas mais rentáveis das Américas, com cerca de 8.000 africanos escravizados trabalhando para 800 europeus no final do século XVII, e com a maioria dos povos indígenas se retirando para o interior²².

Ainda no século XVII, com o aumento da chegada de africanos escravizados na colônia, um número significativo deles começou a fugir para a floresta tropical circundante. Os colonos retaliaram enviando inúmeras milícias em perseguição aos fugitivos, infligindo punições terríveis àqueles que eram capturados²³. Na obra *“Peuple Saramaka contre Etat du*

²⁰ Cf.: PRICE, Richard, *Peuple Saramaka contre Etat du Suriname: Combat pour la forêt et les droits de l'homme*. Paris: Editions Karthala, 2016, Préface.

²¹ Cf.: PRICE, Richard, *Peuple Saramaka contre Etat du Suriname: Combat pour la forêt et les droits de l'homme*. Paris: Editions Karthala, 2016, La terre, les esprits, le pouvoir.

²² Cf.: PRICE, Richard, *Peuple Saramaka contre Etat du Suriname: Combat pour la forêt et les droits de l'homme*. Paris: Editions Karthala, 2016, La terre, les esprits, le pouvoir.

²³ “By 1678, a decade after the Dutch took over, the maroon threat to the colony had continued to grow, and Samuel Nassy was commissioned to hunt down and capture “the runaway rebel slaves” (Oudschans Dentz 1927:14-15). In that same year, Indian raids against the plantations brought the colony to the brink of ruin; sugar production came to a standstill and there was insufficient food for the slaves, who became for the moment an economic liability. During this period of great uncertainty, many slaves seized the opportunity to escape to the forests along the Suriname River (Buve 1966:17, 23).

In 1679, Governor Heinsius estimated that there were 700 to 800 runaways in the forest (Buve 1966:24). Since this figure would place some 25 percent of the colony’s total black population in the forests, it is probably exaggerated, though I doubt that it represents more than twice the true number.” (Tradução livre). Cf: PRICE, Richard; PRICE, Sally. *The Guiana Maroons: a historical and bibliographical introduction*. Maryland, The Johns Hopkins University Press, 1976, p. 23.

Suriname: Combat pour la forêt et les droits de l'homme”, Richard Price relata as sentenças proferidas pelo tribunal criminal da colônia em 1730, após duas expedições militares que capturou habitantes de aldeias *maroons*:

O negro Joosie será enforcado na forca por um gancho de ferro inserido entre suas costelas até que a morte o alcance; sua cabeça será então cortada, empalada e deixada à beira do rio para servir como alimento para os abutres. Quanto aos negros Wierrie e Manbote, eles serão amarrados a uma estaca, assados vivos em fogo baixo e sofrerão tortura com alicates incandescentes. As negras Lucretia, Ambira, Aga, Gomba, Marie e Victoria serão amarradas a uma cruz para serem quebradas vivas e suas cabeças cortadas serão expostas em estacas perto das margens do rio. As negras Diana e Christina serão decapitadas com machado e suas cabeças expostas em estacas perto do rio.²⁴

Contudo, as expedições de busca aos africanos escravizados que fugiam da colônia raramente eram bem-sucedidas, pois os *maroons*, em especial os *Saamaka*²⁵, que haviam estabelecido e protegido suas aldeias com muita engenhosidade nas profundezas da floresta tropical, tornaram-se especialistas em todos os aspectos da guerrilha. Com isso, no final da década de 1740, os colonos passaram a considerar os custos das referidas expedições como exorbitantes, tendo em vista a baixa efetividade e o aumento da tarifa. Além disso, os colonos também acabaram entendendo que as expedições em si, por incluírem escravizados, contribuíam para mais fugas, ao dar-lhes conhecimento tanto dos caminhos para sair das plantações quanto da localização das aldeias.²⁶

Desse modo, após quase cem anos de perseguição contra os *maroons*, os colonos passaram a buscar acordos de paz com os escravizados fugitivos. Em um processo complicado em meio às guerras com os colonos, os seis povos *maroons* negociaram individualmente os tratados de paz com as autoridades coloniais e, em 1760 e 1762 foram

²⁴ “Le nègre Joosie sera pendu au gibet par un crochet de fer inséré entre ses côtes jusqu’à ce que mort s’en suive ; sa tête sera ensuite tranchée, empalée et laissée en bordure du fleuve pour servir de pâture aux rapaces. Quant aux Nègres Wierrie et Manbote, ils seront attachés à un pieu, rôtis vivants à petit feu et subiront la torture avec des pinces incandescentes. Les Nègresses Lucretia, Ambira, Aga, Gomba, Marie et Victoria seront attachées à une croix pour être brisées vivantes et leurs têtes tranchées seront exposées sur des pieux près des berges du fleuve. Les Nègresses Diana et Christina seront décapitées à la hache et leurs têtes exposées sur des pieux près du fleuve” (Tradução livre). Cf.: PRICE, Richard, *Peuple Saramaka contre Etat du Suriname: Combat pour la forêt et les droits de l'homme*. Paris: Editions Karthala, 2016, La terre, les esprits, le pouvoir.

²⁵ Os *Saamaka* são um dos seis povos *maroons* – também chamados de *Bush Negroes* – do Suriname e da Guiana, sendo eles: *Aluku*, *Kwinti*, *Matawai*, *Ndyuka* – estes, os *maroons* que viviam na comunidade de *Moiwana* –, *Paamaka* e *Saamaka*. Antes conhecidos pelos estrangeiros como “*Saramaka*”, mudaram seu etnônimo para *Saamaka* em 2010, a fim de aproximar a forma escrita do nome à sua pronúncia. Cf.: PRICE, Richard, *Vizinhos Difíceis: maroons e índios no Suriname*, *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, v. 8, issue 2, 2010, p. 18.

²⁶ Cf: PRICE, Richard; PRICE, Sally, *The Guiana Maroons: a historical and bibliographical introduction*. Maryland, The Johns Hopkins University Press, 1976, p. 28.

selados tratados com os dois maiores grupos *maroons* (os *Ndyuka* e os *Saamaka*), e com os *Matawai* em 1767²⁷. Em sua obra, Price disponibiliza um trecho que o negociador holandês escreveu sobre o acordo com os *Saamaka*:

Eles pegaram terra e água e cada líder colocou uma criança ou um jovem de sua própria família na frente dele, invocando o Deus do Alto e a Terra como testemunhas. Então eles juraram com muitas cerimônias que aquele que violasse um dos artigos do tratado pereceria com seu povo, e em seguida deram um pouco dessa mistura para seus filhos engolirem.²⁸

Nos acordos, os colonos concederam aos *maroons* a liberdade – enquanto a escravidão no litoral surinamês duraria mais cem anos – e o reconhecimento de seus territórios e líderes políticos para sempre. Em 1837, os *Ndyuka*, renovaram seu tratado com os colonos. Os *maroons* em geral – e os *Ndyuka* em particular – consideram esses tratados ainda válidos e com autoridade em relação ao seu relacionamento com o Estado, apesar de Suriname ter conquistado sua independência da Holanda em 1975²⁹.

Os anos seguintes aos acordos entre colonos e *maroons* seguiram marcados pela fuga de africanos escravizados das plantações e atos de rebelião, em uma constante guerra com os colonos, que cessaria apenas às vésperas da Emancipação, em 1863³⁰. A violência contra os descendentes dos *maroons*, todavia, não cessaria. Embora os grupos experimentassem uma certa paz após a Emancipação, uma escalada no preconceito contra os *maroons* ocorreu a partir da segunda metade do século XX.

Novamente, Richard Price, em sua obra “*Peuple Saramaka contre Etat du Suriname: Combat pour la forêt et les droits de l’homme*”, traz um relato sobre o projeto de desenvolvimento que pretendia forçar os *marrons* a se aglomerarem em várias cidades planejadas no interior do país na década de 1970, demonstrando a clara desunião entre os

²⁷ Cf.: PRICE, Richard, *The Guiana Maroons: a historical and bibliographical introduction*. Maryland, The Johns Hopkins University Press, 1976, p. 28.

²⁸ “Ils ont pris de la terre et de l’eau et chaque chef a placé un enfant ou un jeune de sa propre famille devant lui, appelant le Dieu d’en Haut et la Terre comme témoins. Ensuite ils ont juré avec beaucoup de cérémonies que celui qui violerait un des articles du traité périrait avec son peuple, puis ils ont donné un peu de cette mixture à avaler à leurs enfants” (Tradução livre). Cf.: PRICE, Richard, *Peuple Saramaka contre Etat du Suriname: Combat pour la forêt et les droits de l’homme*. Paris: Editions Karthala, 2016, *La terre, les esprits, le pouvoir*.

²⁹ Cf.: CIDH. Corte Interamericana de Derechos Humanos: Caso de la Comunidad Moiwana Vs. Suriname, 2005, p.30.

³⁰ Cf.: PRICE, Richard; PRICE, Sally, *The Guiana Maroons: a historical and bibliographical introduction*. Maryland, The Johns Hopkins University Press, 1976, p. 29.

diferentes povos que compunham a população surinamesa e o preconceito crescente contra os *maroons*:

Um parlamentar crioulo, questionado sobre o plano e se isso não colocaria em perigo a cultura marrone, respondeu: "A cultura deles? A cultura deles em perigo? Deixe-me dizer uma coisa: eles não têm uma cultura propriamente dita. Sempre trazem essa história de cultura, mas é tudo bobagem. Esses caras são escravos fugitivos e tudo o que possuem no interior são pequenos telhados de palha. Mas agora, até eles poderão se beneficiar do novo Suriname!"³¹

Com o fim da escravidão no Suriname, o governo holandês passou a importar mão de obra asiática para o país (Java, China e Bengala), que, somados aos africanos, aos indígenas, aos judeus³² e aos holandeses, resultou em uma população multiétnica, com povos que preservaram suas culturas praticamente intactas ao longo do tempo e pouco se misturaram, de modo que apenas 30% da população surinamesa é considerada *créola*³³, ou seja, oriunda de casamentos mistos³⁴.

Com uma estrutura demográfica extremamente diversa, demorou para que o Suriname despertasse um sentimento nacional e um desejo de se tornar independente, de modo que seu processo de independência, finalizado em 1975, partiu muito mais de uma iniciativa holandesa do que do povo surinamês³⁵.

A instauração de um governo democrático no Suriname, em razão de sua independência, não cessou a violência sofrida pelos *maroons*, com os governos sucessivos no Suriname adotando políticas cada vez mais militantes contra estes povos, tirando-lhes suas terras e suas riquezas potenciais, e colocando em perigo seu direito de existir como povos

³¹ Cf.: PRICE, Richard, *Peuple Saramaka contre Etat du Suriname: Combat pour la forêt et les droits de l'homme*. Paris: Editions Karthala, 2016, L'incursion à Atjóni.

³² Originalmente vieram do Brasil, na época colonial, expulsos junto com os holandeses ou por ordem do Marquês de Pombal.

³³ “‘*Creole*’ é uma palavra francesa e uma derivação da palavra portuguesa crioulo (criar) que significa nascido ou criado em casa, em oposição a comprado. (Cf. W. Meyer-Lübke, *Etymologisches Wörterbuch*, 1935, n. 2305: *creare*). Originalmente, apenas europeus nascidos na América do Sul e nas Índias Ocidentais eram chamados de crioulos, mas gradualmente a denominação também passou a ser aplicada aos negros ali nascidos; o termo era usado até em referência à progênie de animais importados. Assim, crioulo tornou-se uma designação das pessoas nascidas na América do Sul e nas Índias Ocidentais cujos ancestrais vinham de além-mar”. Cf.: Van Lier, R. A. J. *Sociedade de Fronteira: uma análise social da história do Suriname*. Brasília: Funag/IPRI, 2005, Coleção Países da América do Sul, p. 16.

³⁴ Cf.: Van Lier, R. A. J. *Sociedade de Fronteira: uma análise social da história do Suriname*. Brasília: Funag/IPRI, 2005, Coleção Países da América do Sul, p. 10.

³⁵ Cf.: Van Lier, R. A. J. *Sociedade de Fronteira: uma análise social da história do Suriname*. Brasília: Funag/IPRI, 2005, Coleção Países da América do Sul, p. 10.

distintos³⁶. Além disso, como resultado da independência do Suriname, o país imergiu em uma grande agitação política, com o surgimento de movimentos de militares de baixa patente com posições nacionalistas e de esquerda. Em 1980, liderados por Dési Bouterse, os sargentos deram um golpe de estado no governo democraticamente eleito, instaurando um regime militar.

Após o golpe, Bouterse, que se tornou o líder *de facto* do Suriname, declarou estado de emergência no país, suspendeu a Constituição, dissolveu o Parlamento, destituiu a polícia civil do seu poder e forrou os bairros com “comitês populares” revolucionários e uma “milícia popular”. Já em 1981, a Comissão Internacional de Juristas “visitou o Suriname e fez relatos de prisões e detenções ilegais generalizadas, maltrato de presos e cerceamento da liberdade de imprensa”³⁷.

Entretanto, os olhos do Ocidente se voltaram de fato para o Suriname em 1982, quando, em 08 de dezembro, o regime de Bouterse efetuou a prisão, tortura e execução sumária de 15 cidadãos proeminentes – entre eles, o presidente da Associação de Advogados do Suriname, três ex-ministros do governo, o decano da Faculdade de Economia da Universidade do Suriname, o presidente da maior federação de sindicatos, quatro jornalistas e outros³⁸ –, no que ficou conhecido como os infames “Assassinatos de Dezembro”.

Como consequência, a Holanda suspendeu o envio de ajuda financeira – em torno de 100 milhões de dólares por ano – e o país se isolou internacionalmente. Embora o dinheiro proveniente do tráfico de cocaína tenha financiado o regime militar após o embargo holandês³⁹, o país entrou em parafuso econômico.⁴⁰

³⁶ “Since independence in 1975, successive governments in Suriname have been pursuing an increasingly militant policy against Maroons, stripping them of their land and its potential riches, and endangering their right to exist as distinctive peoples” (Tradução livre). Cf.: PRICE, Richard; PRICE, Sally. Maroons in Guyane: Past, Present, Future, The University of Georgia Press, 2022, In Suriname: The State versus Maroons.

³⁷ Cf.: PRICE, Richard, Quilombolas e Direitos Humanos no Suriname, Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 5, n. 10, p. 203-241, maio 1999, p. 210.

³⁸ Cf.: PRICE, Richard, Peuple Saramaka contre Etat du Suriname: Combat pour la forêt et les droits de l’homme. Paris: Editions Karthala, 2016, L’incursion à Atjóni.

³⁹ “Vale a pena lembrar que em 1990, quando a Holanda servia de entreposto europeu para os cartéis colombianos de drogas, cerca de 60% de toda a cocaína confiscada naquele país tinha sido exportada via Suriname (Oostindie, 1992, p. 108). E em 1991 já havia “laboratórios para refinamento de pasta de coca, estoques de produtos químicos para produção e cocaína refinada aguardando embarque para o mercado europeu. Várias pistas de pouso... rasgadas na selva recebem inúmeros vôos semanais da Colômbia. Simplificando, toda a região a sudoeste de Paramaribo, sob controle de Tukuyana Amazonas e militares surinameses. está devotada ao processamento e embarque de narcóticos” (Braná-Shute, 1993, p. 61)”. Cf.: PRICE, Richard, Quilombolas e

Nesse contexto de crise econômica e ditadura militar, uma força armada opositora conhecida como *Jungle Commando*⁴¹ começou a operar na parte oriental do país, atacando instalações militares na área. Muitos membros do *Jungle Commando* – incluindo seu líder, Ronnie Brunswijk, um ex-segurança de Bouterse – eram *maroons*.

A resistência armada contra o exército começou já em 1984, quando um pequeno grupo de jovens *maroons*, liderado por Ronnie Brunswijk, apoderou-se de propriedades governamentais e interceptou caminhões que transportavam bens de luxo para a elite militar de Cayenne a Paramaribo. O exército retaliou com prisões em massa e outras represálias coletivas contra as comunidades *maroons* na costa.⁴²

No meio da noite de 22 de julho de 1986, o grupo atacou o posto militar perto de Stolkertsijver, na ponte sobre o rio Commewijne. Sob a liderança de Ronnie Brunswijk, a ofensiva teve sucesso imediato. Os 12 soldados destacados no posto de guarda foram pegos de surpresa e entregaram suas armas. O grupo então seguiu para leste, em direção à cidade fronteira de Albina, com a intenção de garantir o controle do arsenal de armas da guarnição.

Todavia, o plano não ocorreu conforme o planejado. O homem que havia prometido servir como escolta para o grupo de Brunswijk traiu o combinado, informando-o ao comandante da guarnição. Quando Brunswijk chegou à casa do comandante, o oficial já havia ido para os quartéis, onde se juntou aos seus homens, aguardando o ataque dos guerrilheiros. O combate começou assim que os guerrilheiros chegaram ao portão principal dos quartéis. Continuou até a madrugada, quando os atacantes tiveram que se retirar por falta de munição.⁴³ Deflagrou-se, então, a Guerra Civil do Suriname.

Direitos Humanos no Suriname, Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 5, n. 10, p. 203-241, maio 1999, p. 213.

⁴⁰ Cf.: PRICE, Richard, *Peuple Saramaka contre Etat du Suriname: Combat pour la forêt et les droits de l'homme*. Paris: Editions Karthala, 2016, L'incursion à Atjóni.

⁴¹ O *Jungle Commando* foi um grupo de guerrilha armada surinamês fundado por Ronnie Brunswijk, um *maroon Ndjuka*, na década de 1980. O grupo era majoritariamente formado por *maroons* jovens que haviam servido nas Forças Armadas surinamesas – com Brunswijk, inclusive, participando do golpe militar de 1980 e sendo ex-segurança de Dési Bouterse – descontentes com o tratamento recebido do regime militar.

⁴² Cf.: BRANA-SHUTE, Gary. *Resistance and Rebellion in Suriname: Old and New*. Edição 43 de *Studies in Third World societies*. Department of Anthropology, College of William and Mary, 1990, p. 161.

⁴³ Cf.: BRANA-SHUTE, Gary. *Resistance and Rebellion in Suriname: Old and New*. Edição 43 de *Studies in Third World societies*. Department of Anthropology, College of William and Mary, 1990, p. 161.

1.2. O caso da Comunidade Moiwana Vs. Suriname

O ponto de virada (...) ocorreu em novembro e dezembro de 1986, quando uma campanha militar no leste do Suriname resultou na morte de 150 civis; em várias aldeias Ndjuka ao longo do rio Cottica, Marrons desarmados - incluindo mulheres grávidas e crianças - foram reunidos e massacrados. (...) Em questão de semanas, mais de 10.000 refugiados marrons haviam chegado à Guiana Francesa. As testemunhas relatam histórias terríveis de aldeões indefesos alinhados e metralhados enquanto imploravam por misericórdia. Eu estava lá quando os refugiados começaram a chegar em massa em Saint-Laurent, e conversei com várias dessas testemunhas oculares apenas alguns dias após os massacres ocorrerem. Das muitas atrocidades que me foram relatadas, uma se destacou especialmente por sua brutalidade. Na aldeia de Moiwana, perto de Albina, um soldado arrancou um bebê dos braços de sua mãe, colocou o cano de sua arma em sua boca e puxou o gatilho.

– Kenneth Bilby⁴⁴

Em 29 de novembro de 1986, sob o contexto da Guerra Civil, uma operação militar ocorreu na vila de *Moiwana*. Fundada por clãs *Ndjuka* no final do século XIX, a localidade, que até então era composta por dez acampamentos, que se estendiam por aproximadamente quatro quilômetros da estrada entre Paramaribo e Albina, na parte oriental do Suriname⁴⁵, seria a vila natal de Ronnie Brunswijk e supostamente estaria servindo de quartel-general para o líder da *Jungle Commando*.

Conforme relatos da obra “*Peuple Saramaka contre Etat du Suriname: Combat pour la forêt et les droits de l’homme*”, de Richard Price, uma unidade militar de 70 homens foi enviada pelo exército com a ordem de destruir *Moiwana*:

Usando armas automáticas, granadas e dinamite, eles cumpriram sua tarefa metodicamente. Primeiro, bloquearam todas as saídas da sequência de pequenas aldeias que compunham Moiwana, estendendo-se por dois quilômetros, e durante as quatro horas seguintes, eles foram de uma aldeia

⁴⁴ “Le moment de basculement (...) survint en novembre et décembre 1986, lorsqu’une campagne militaire dans l’est du Suriname entraîna la mort de 150 civils ; dans un certain nombre de villages ndjuka du fleuve Cottica, des Marrons sans armes – dont des femmes enceintes et des enfants – furent rassemblés et massacrés. (...) En moins de quelques semaines, plus de 10 000 réfugiés marrons étaient arrivés en Guyane française. Les témoins rapportent d’horribles histoires de villageois sans défense mis en rang et fauchés à l’arme automatique pendant qu’ils demandaient grâce. Je me trouvais là quand les réfugiés commencèrent à arriver en masse à Saint-Laurent, et j’ai parlé à plusieurs de ces témoins oculaires quelques jours seulement après que les massacres eurent lieu. Des nombreuses atrocités que l’on m’a relatées, il en est une qui se détachait particulièrement par sa brutalité. Dans le village de Moiwana, non loin d’Albina, un soldat avait arraché un nourrisson des bras de sa mère, placé dans sa bouche le canon de son arme et appuyé sur la gâchette” (Tradução livre). Cf.: PRICE, Richard, *Peuple Saramaka contre Etat du Suriname: Combat pour la forêt et les droits de l’homme*. Paris: Editions Karthala, 2016, Le massacre de Moiwana.

⁴⁵ Cf.: CIDH. Corte Interamericana de Derechos Humanos: Caso de la Comunidad Moiwana Vs. Suriname, 2005, p.32.

para outra. Isso não foi um ato de violência acidental. "Eles atiraram em todo mundo - pessoas desarmadas, mulheres, mulheres grávidas, um bebê de apenas sete meses. (...) Eles não fizeram distinção"⁴⁶

Os agentes, comandados por Dési Bouterse, mataram pelo menos 39 membros desarmados da comunidade, sendo a maioria crianças (incluindo quatro bebês) e meninas, mas também várias jovens mulheres grávidas e idosos. Além disso, muitos foram mutilados com facões ou ficaram feridos, e todas as casas foram completamente queimadas, o que forçou os sobreviventes a fugir para a floresta⁴⁷.

Quando um investigador das Nações Unidas foi conduzido pela área alguns meses depois, ele relatou que, além do pessoal militar, "não havia seres humanos ou seres vivos à vista, exceto pelos cães famintos de Albina. A vegetação da selva havia invadido os prédios destruídos".⁴⁸

De 1986 a 1987, pelo menos 200 civis morreram durante essas operações militares, sendo a maioria das vítimas habitantes *maroons*. Durante esse período, aproximadamente 15.000 pessoas fugiram para a capital, Paramaribo, e outras 8.500 escaparam para a Guiana Francesa. Os sobreviventes, tanto na Guiana Francesa quanto no Suriname, viveram em condições de pobreza e privação desde sua fuga da vila de *Moiwana*, não conseguindo praticar seus meios tradicionais de subsistência⁴⁹.

A vila de *Moiwana* e suas terras tradicionais circundantes permaneceram por anos abandonadas após o ataque de 1986. A relação da comunidade *Ndjuka* com sua terra tradicional é de vital importância espiritual, cultural e material. Para que a cultura mantenha sua integridade e identidade, os membros da comunidade devem ter acesso à sua terra de

⁴⁶ "Usant d'armes automatiques, de grenades à main, et de dynamite, ils remplirent leur tâche méthodiquement. D'abord, ils condamnèrent chacune des issues du chapelet de hameaux, s'étendant sur deux kilomètres, qui constituait Moiwana, puis pendant les quatre heures et quelque qui suivirent, ils allèrent de l'un à l'autre. Il ne s'agissait pas d'un acte de violence fortuit. « Ils tirèrent sur tout le monde – les gens sans armes, les femmes, les femmes enceintes, un bébé d'à peine sept mois. (...) Ils ne firent aucune distinction »" (Tradução livre). Cf.: PRICE, Richard, *Peuple Saramaka contre Etat du Suriname: Combat pour la forêt et les droits de l'homme*. Paris: Editions Karthala, 2016, *Le massacre de Moiwana*.

⁴⁷ Cf.: PRICE, Richard, *Peuple Saramaka contre Etat du Suriname: Combat pour la forêt et les droits de l'homme*. Paris: Editions Karthala, 2016, *Le massacre de Moiwana*.

⁴⁸ "Lorsqu'un enquêteur des Nations Unis fut conduit à travers la zone quelques mois plus tard, il rapporta qu'en dehors du personnel militaire, « aucun être humain ou être vivant n'était en vue, si l'on excepte les chiens faméliques d'Albina. La végétation de la jungle avait envahi les bâtiments détruits »" (Tradução livre). Cf.: PRICE, Richard, *Peuple Saramaka contre Etat du Suriname: Combat pour la forêt et les droits de l'homme*. Paris: Editions Karthala, 2016, *Le massacre de Moiwana*.

⁴⁹ Cf.: CIDH. Corte Interamericana de Derechos Humanos: Caso de la Comunidad Moiwana Vs. Suriname, 2005, p.38.

origem⁵⁰. Conforme exposto no capítulo 1.1 (p. 21), os *Ndjuka* consideram os direitos reconhecidos nos tratados do século XVIII como perpétuos e inalienáveis.

Além disso, os *Ndjuka* têm rituais específicos que devem ser seguidos com precisão quando ocorre a morte de um membro da comunidade, com uma série de cerimônias religiosas a serem realizadas. Para isso, é extremamente importante possuir os restos mortais do falecido, pois o cadáver deve ser tratado de maneira específica durante os rituais mortuários e colocado no local de sepultamento do grupo familiar apropriado.

Caso isso não ocorra, os *Ndjuka* consideram uma transgressão moral, que não apenas irrita o espírito do falecido, mas também pode ofender outros ancestrais falecidos da comunidade, resultando em uma série de "doenças de origem espiritual", que se manifestam como doenças físicas reais e podem potencialmente afetar toda a linhagem. Os *Ndjuka* acreditam que tais doenças não se curam espontaneamente, mas devem ser resolvidas através de meios culturais e cerimoniais; caso contrário, as consequências negativas persistiriam por gerações.⁵¹ Portanto, o massacre de *Moiwana*, além das óbvias consequências diretas às suas vítimas, causa repercussões negativas na espiritualidade do povo *Ndjuka*.⁵²

Dois anos e meio após o massacre, em face a uma considerável pressão internacional – a notícia foi publicada em vários artigos na imprensa holandesa, nos quais continham fotos de corpos de mulheres e crianças sendo jogados na parte de trás de um caminhão – a polícia civil do Suriname passou a investigar o caso. Todavia, o inspetor de polícia Herman Eddy Gooding, líder da referida investigação e de outras questões envolvendo os militares, foi morto a tiros em 04 de agosto de 1990⁵³.

Adiante, em maio de 1993, *Moiwana'86*, uma organização que representa as vítimas do massacre, descobriu uma vala comum perto da aldeia de *Moiwana*, no distrito de Marowijne. Os restos humanos foram levados para Paramaribo para análise, sendo posteriormente informado pelas autoridades estatais apenas que correspondiam a entre cinco e

⁵⁰ Cf.: CIDH. Corte Interamericana de Derechos Humanos: Caso de la Comunidad Moiwana Vs. Suriname, 2005, p.31-32.

⁵¹ Cf.: CIDH. Corte Interamericana de Derechos Humanos: Caso de la Comunidad Moiwana Vs. Suriname, 2005, p.31-32.

⁵² Tal informação é de extrema importância para a análise do voto de Cançado Trindade, no qual o jurista formalizou o conceito de dano espiritual.

⁵³ Cf.: PRICE, Richard, *Peuple Saramaka contre Etat du Suriname: Combat pour la forêt et les droits de l'homme*. Paris: Editions Karthala, 2016, *Le massacre de Moiwana*.

sete adultos e entre dois e três crianças. O Estado não identificou os corpos nem forneceu mais informações sobre o local da vala⁵⁴.

Desse modo, basicamente nada foi feito pelo Estado surinamês para investigar o massacre. Os membros da comunidade sequer recuperaram os restos de seus familiares que morreram durante o ataque, sendo incapazes de realizar os ritos mortuários apropriados exigidos pelos princípios fundamentais da cultura *Ndjuka*.

Para aumentar a sensação de impunidade, o Estado surinamês promulgou, em 1992, uma Lei de Anistia retroativa, a qual cobria as violações dos direitos humanos ocorridas entre 1985 e 1991, com a intenção de abranger os crimes cometidos na Guerra Civil do Suriname – incluindo o massacre de *Moiwana*⁵⁵.

Portanto, diante da inércia do Poder Judiciário surinamês em relação ao massacre, as vítimas, com o apoio da organização *Moiwana'86*, apresentaram petição à Comissão Interamericana de Direitos Humanos, que aceitou o caso em 1997.

Após diversas tentativas de fazer o governo do Suriname receber as queixas dos sobreviventes de *Moiwana*, que restaram infrutíferas, a Comissão Interamericana de Direitos Humanos (CIDH) emitiu uma série de recomendações direcionadas ao Estado, sendo elas: (i) a realização de uma investigação sobre as circunstâncias do massacre; (ii) o julgamento e punição das partes responsáveis; (iii) reparações adequadas às famílias prejudicadas (com base nas leis consuetudinárias dos *Ndyuka* para estabelecer os laços de parentesco); e (iv) que a Lei de Anistia do Suriname fosse revogada⁵⁶.

Contudo, diante de nova inércia do Estado surinamês, que não cumpriu tais recomendações, a CIDH encaminhou o caso para a Corte Interamericana de Direitos Humanos em dezembro de 2002.

⁵⁴ Cf.: CIDH. Corte Interamericana de Derechos Humanos: Caso de la Comunidad Moiwana Vs. Suriname, 2005, p.40-41.

⁵⁵ Cf.: PRICE, Richard, *Peuple Saramaka contre Etat du Suriname: Combat pour la forêt et les droits de l'homme*. Paris: Editions Karthala, 2016, *Le massacre de Moiwana*.

⁵⁶ Cf.: PRICE, Richard, *Peuple Saramaka contre Etat du Suriname: Combat pour la forêt et les droits de l'homme*. Paris: Editions Karthala, 2016, *Le massacre de Moiwana*.

Com isso, tendo em vista que o Suriname só ratificou a Convenção Americana de Direitos Humanos (e aceitou a autoridade da Corte Interamericana) em novembro de 1987, um ano após os assassinatos de *Moiwana*, a Corte teve que se concentrar nas violações de direitos que ocorreram após a ratificação da Convenção pelo Suriname, e não nas violações iniciais, como o próprio massacre, ocorridas antes da ratificação da Convenção pelo Estado surinamês.

Por fim, a audiência pública foi realizada em San José em 4 de setembro de 2004, com a Corte emitindo sua sentença em 15 de junho de 2005. Nela, baseando-se no art. 5.1 da Convenção Americana de Direitos Humanos⁵⁷, afirmou que:

93. A falha do Estado em cumprir suas obrigações impediu os membros da comunidade de *Moiwana* de honrar adequadamente seus entes queridos falecidos e resultou em sua separação forçada de suas terras tradicionais; essas duas situações comprometem os direitos destes membros estabelecidos no artigo 5º da Convenção. Além disso, a integridade pessoal dos membros da comunidade foi minada devido ao obstáculo imposto aos seus esforços repetidos para obter justiça pelo ataque à sua aldeia, especialmente à luz da ênfase dada pelos *Ndyuka* à punição adequada de crimes.⁵⁸

Ainda com base no art. 5.1 da Convenção, a sentença abordou questão da separação dos membros da comunidade de suas terras, declarando que:

101. Os fatos que foram demonstrados provam que a conexão de uma comunidade *ndyuka* com sua terra tradicional é de vital importância do ponto de vista espiritual, cultural e material. De fato, como comentaram os especialistas testemunhas Thomas Polimé e Kenneth Bilby, para que a cultura preserve sua verdadeira identidade e integridade, é necessário que os membros da comunidade de *Moiwana* mantenham uma relação fluída e multidimensional com suas terras ancestrais.

102. No entanto, a aldeia de *Moiwana* e suas terras tradicionais circundantes foram abandonadas desde os eventos de 29 de novembro de 1986. Muitos membros da comunidade foram deslocados dentro do Suriname, enquanto o restante deles permanece até hoje na Guiana Francesa, onde estão refugiados.

⁵⁷ Artigo 5. Direito à integridade pessoal. 1. Toda pessoa tem o direito de que se respeite sua integridade física, psíquica e moral.

⁵⁸ “93. La falta de cumplimiento de esta obligación ha impedido a los miembros de la comunidad *Moiwana* honrar adecuadamente a sus seres queridos fallecidos y há implicado la separación forzosa de éstos de sus tierras tradicionales, situaciones que afectan los derechos de estos miembros consagrados en el artículo 5 de la Convención. Además, se ha afectado la integridad personal de los miembros de la comunidad por el sufrimiento que les ha causado la obstaculización, a pesar de sus esfuerzos persistentes, para obtener justicia por el ataque a su aldea, particularmente a la luz del énfasis de los *N’djuka* en sancionar apropiadamente las violaciones cometidas. La Corte empezará este examen por este último punto.” (Tradução livre). Cf.: CIDH. Corte Interamericana de Derechos Humanos: Caso de la Comunidad *Moiwana* Vs. Suriname, 2005, p.46.

Desde sua fuga da aldeia de Moiwana, muitos, se não todos, têm sofrido com pobreza e privações. incapazes de garantir seus meios de subsistência e sua forma de vida tradicional.⁵⁹

Com isso, a Corte concluiu que os membros da comunidade de *Moiwana* sofreram de forma emocional, psicológica, espiritual e econômica, de forma que o Estado do Suriname efetivamente violou os direitos dos requerentes conforme descritos pelo art. 5.1.

Além do art. 5.1, a sentença da Corte também reconheceu que o Estado surinamês violou os arts. 22⁶⁰, 8⁶¹ e 25⁶² da Convenção, além do art. 21⁶³, que versa sobre a questão dos direitos territoriais. Nesse sentido, declarou:

130. As partes deste caso concordam que os membros da comunidade de Moiwana não possuem um título formal de propriedade - coletivo ou individual - de suas terras tradicionais dentro e ao redor da aldeia de Moiwana.

131. No entanto, este Tribunal considerou que, no caso de comunidades indígenas que ocuparam suas terras ancestrais de acordo com práticas costumeiras - e que não possuem um título de propriedade formal - a simples posse da terra deve ser suficiente para obter o reconhecimento oficial de sua propriedade comunal. A Corte chegou a essa conclusão considerando os laços únicos e duradouros que ligam as comunidades indígenas ao seu território ancestral. A relação de uma comunidade indígena com sua terra deve ser reconhecida e compreendida como a base fundamental de sua cultura, vida espiritual, integridade e sobrevivência econômica. Para tais populações, sua relação coletiva com o território ancestral não se trata apenas de posse e

⁵⁹ “101. Los hechos probados demuestran que la conexión de la comunidad N’djuka a su tierra tradicional reviste vital importancia espiritual, cultural y material (supra párr. 86.6). En efecto, tal como lo señalaron los peritos Thomas Polimé y Kenneth Bilby (supra párrs. 79 y 80.e), para que se pueda preservar la identidad e integridad de la cultura, los miembros de la comunidad deben mantener una relación fluida y multidimensional con sus tierras ancestrales.

102. Sin embargo, la aldea de Moiwana y las tierras tradicionales circundantes han estado abandonadas desde los hechos del 29 de noviembre de 1986 (supra párr. 86.19). Muchos miembros de la comunidad han sido desplazados internamente em Suriname y el resto permanece, hasta hoy, como refugiados en la Guyana Francesa (supra párr. 86.18). Desde su huida de la aldea de Moiwana, muchos miembros de la comunidad, si no todos, han sufrido pobreza y privación por su incapacidad de desarrollar sus formas tradicionales de subsistencia y sustento (Tradução livre). Cf.: CIDH. Corte Interamericana de Derechos Humanos: Caso de la Comunidad Moiwana Vs. Suriname, 2005, p.48-49.

⁶⁰ Artigo 22. Direito de circulação e de residência. 1. Toda pessoa que se ache legalmente no território de um Estado tem direito de circular nele e de nele residir em conformidade com as disposições legais.

⁶¹ Artigo 8. Garantias judiciais. 1. Toda pessoa tem direito a ser ouvida, com as devidas garantias e dentro de um prazo razoável, por um juiz ou tribunal competente, independente e imparcial, estabelecido anteriormente por lei, na apuração de qualquer acusação penal formulada contra ela, ou para que se determinem seus direitos ou obrigações de natureza civil, trabalhista, fiscal ou de qualquer outra natureza.

⁶² Artigo 25. Proteção judicial. 1. Toda pessoa tem direito a um recurso simples e rápido ou a qualquer outro recurso efetivo, perante os juízes ou tribunais competentes, que a proteja contra atos que violem seus direitos fundamentais reconhecidos pela constituição, pela lei ou pela presente Convenção, mesmo quando tal violação seja cometida por pessoas que estejam atuando no exercício de suas funções oficiais.

⁶³ Artigo 21. Direito à propriedade privada. 1. Toda pessoa tem direito ao uso e gozo dos seus bens. A lei pode subordinar esse uso e gozo ao interesse social

produção, mas envolve elementos materiais e espirituais que devem ser plenamente integrados e beneficiar a comunidade, a fim de preservar seu patrimônio cultural e transmiti-lo às gerações futuras.

132. Os membros da comunidade de Moiwana não são indígenas; de acordo com fatos comprovados, a aldeia de Moiwana foi fundada por clãs ndyuka no final do século XIX. No entanto, desde então até o ataque em 1986, os membros da comunidade viviam na área em estrito cumprimento das tradições ndyuka. A testemunha especialista Thomas Polimé descreve a natureza de sua relação com as terras da aldeia e seus arredores:

[Os] Ndyuka, assim como outros povos indígenas e tribais, têm uma relação profunda e universal com suas terras ancestrais. Eles estão intrinsicamente ligados a esses territórios e aos locais sagrados que ali estão, e seu deslocamento forçado rompeu esses laços fundamentais. Muitos sobreviventes e parentes mais próximos consideram o local de origem como a aldeia de Moiwana e seus arredores. Sua incapacidade de manter suas relações com suas terras ancestrais e locais sagrados privou-os de um aspecto fundamental de sua identidade e concepção de bem-estar. Sem uma comunhão regular com essas terras e locais, eles são incapazes de praticar e desfrutar de suas tradições culturais e religiosas, o que afeta sua segurança pessoal e coletiva e sua apreciação do bem-estar.

133. Dessa forma, os membros da comunidade, um povo tribal *Ndjuka*, possuem uma "relação universal" com suas terras tradicionais, e sua concepção de propriedade em relação a esse território não é centrada no indivíduo, mas sim na comunidade como um todo. Assim, a conclusão do Tribunal referente às comunidades indígenas e seus direitos coletivos de propriedade, conforme o artigo 21 da Convenção, também deve se aplicar aos membros da comunidade tribal de Moiwana: sua ocupação tradicional da aldeia de Moiwana e das terras ao redor - que foi reconhecida e respeitada pelos clãs ndyuka e pelas diferentes comunidades indígenas vizinhas ao longo dos anos - deve ser suficiente para obter o reconhecimento do Estado de sua posse. No entanto, as fronteiras precisas desse território só podem ser determinadas após consulta às comunidades vizinhas mencionadas.

134. Com base no exposto, os membros da comunidade de Moiwana podem ser considerados como os legítimos proprietários de suas terras tradicionais; conseqüentemente, eles têm o direito de uso e gozo desse território. No entanto, os fatos demonstram que eles foram privados desse direito até o momento devido aos eventos de novembro de 1986 e à subsequente omissão do Estado em investigar adequadamente esses fatos.

135. Diante da discussão acima, a Corte conclui, portanto, que o Suriname violou o direito dos membros da comunidade de Moiwana ao uso comunitário e desfrute de seus bens tradicionais. Conseqüentemente, o Tribunal considera que o Estado violou o artigo 21 da Convenção Americana, em relação ao artigo 1º, parágrafo 1º, desse tratado, em detrimento dos membros da comunidade de Moiwana.⁶⁴

⁶⁴ “130. Las partes en el presente caso están de acuerdo en que los miembros de la comunidad no tienen un título legal formal – ni colectiva ni individualmente – sobre sus tierras tradicionales en la aldea de Moiwana y los territorios circundantes. Según lo manifestado por los representantes y por Suriname, el territorio pertenece al Estado residualmente, ya que ningún particular o sujeto colectivo tiene título oficial sobre dichos terrenos.

Desse modo, a Corte reconheceu os direitos dos *Ndjuka* sobre o território de *Moiwana*, sem delimitar, entretanto, que território seria esse, tarefa que incube ao Estado surinamês, que deve adotar medidas legislativas, administrativas e outras capazes de assegurar os direitos de propriedade dos membros da comunidade de *Moiwana* em relação aos territórios tradicionais dos quais foram expulsos, garantindo seu uso e gozo através de um mecanismo eficaz para a delimitação, demarcação e estabelecimento de títulos de propriedade relacionados a esses territórios tradicionais⁶⁵.

131. Sin embargo, esta Corte ha sostenido que, en el caso de comunidades indígenas que han ocupado sus tierras ancestrales de acuerdo con sus prácticas consuetudinarias – pero que carecen de un título formal de propiedad – la posesión de la tierra debería bastar para que obtengan el reconocimiento oficial de dicha propiedad y el consiguiente registro⁷¹. La Corte llegó a esa conclusión considerando los lazos únicos y duraderos que unen a las comunidades indígenas con su territorio ancestral. La estrecha relación que los indígenas mantienen con la tierra debe de ser reconocida y comprendida como la base fundamental de sus culturas, su vida espiritual, su integridad y su supervivencia económica⁷². Para tales pueblos, su nexos comunal con el territorio ancestral no es meramente una cuestión de posesión y producción, sino un elemento material y espiritual del que deben gozar plenamente, inclusive para preservar su legado cultural y transmitirlo a las generaciones futuras⁷³.

132. Los miembros de la comunidad no son indígenas de la región; según los hechos probados, la aldea de *Moiwana* fue fundada por clanes *N'djuka* a finales del siglo XIX (supra párr. 86.11). Sin embargo, desde ese momento hasta el ataque de 1986, los miembros de la comunidad vivieron en el área con estricto apego a las costumbres *N'djuka*. El perito Thomas Polimé describió la naturaleza de su relación con las tierras en la aldea de *Moiwana* y sus alrededores de la siguiente manera:

[los] *N'djuka*, al igual que otros pueblos indígenas y tribales, tienen una relación profunda y omnicompreensiva con sus tierras ancestrales. Se encuentran intrínsecamente ligados a esas tierras y a los sitios sagrados que ahí se encuentran, y su desplazamiento forzado ha cortado esos lazos fundamentales. Muchos de los sobrevivientes y sus familiares señalan su lugar de origen en, o cerca de, la aldea de *Moiwana*. Su imposibilidad de mantener su relación con sus tierras ancestrales y con sus sitios sagrados los ha privado de un aspecto fundamental de su identidad y de su sentido de bienestar. Sin una comunión regular con esas tierras y sitios, son incapaces de practicar y gozar sus tradiciones culturales y religiosas, en mayor detrimento a su seguridad personal y colectiva y a su sentido de bienestar.

133. En este sentido, los miembros de la comunidad, un pueblo tribal *N'djuka*, poseen una “relación omnicompreensiva” con sus tierras tradicionales, y su concepto de propiedad en relación con ese territorio no se centra en el individuo, sino en la comunidad como un todo⁷⁴. En virtud de lo anterior, la jurisprudencia de esta Corte en relación con las comunidades indígenas y sus derechos comunales a la propiedad, de conformidad con el artículo 21 de la Convención, debe también aplicarse a los miembros de la comunidad tribal que residía en *Moiwana*: su ocupación tradicional de la aldea de *Moiwana* y las tierras circundantes – lo cual ha sido reconocido y respetado durante años por los clanes *N'djuka* y por las comunidades indígenas vecinas (supra párr. 86.4) – debe bastar para obtener reconocimiento estatal de su propiedad. Los límites exactos de ese territorio, sin embargo, sólo pueden determinarse previa consulta con dichas comunidades vecinas (infra párr. 210).

134. Con base en lo anterior, los miembros de la comunidad pueden ser considerados los dueños legítimos de sus tierras tradicionales, por lo cual tienen derecho al uso y goce de las mismas. Sin embargo, de los hechos aparece que este derecho les ha sido negado hasta hoy como consecuencia de los sucesos de noviembre del 1986 y la conducta posterior del Estado respecto de la investigación de estos hechos.

135. Por todo lo expuesto, la Corte concluye que Suriname violó el derecho de los miembros de la comunidad al uso y goce comunal de su propiedad tradicional. Consecuentemente, el Tribunal considera que el Estado violó el artículo 21 de la Convención Americana, en relación con el artículo 1.1 de dicho tratado, en perjuicio de los miembros de la comunidad *Moiwana*. (Tradução livre). Cf.: CIDH. Corte Interamericana de Derechos Humanos: Caso de la Comunidad *Moiwana* Vs. Suriname, 2005, p.57-58.

⁶⁵ Cf.: CIDH. Corte Interamericana de Derechos Humanos: Caso de la Comunidad *Moiwana* Vs. Suriname, 2005, p.86.

Por fim, a sentença determinou a realização de diversas reparações pelas violências cometidas pelo Estado do Suriname em um prazo determinado, sendo elas: (i) a investigação apropriada do primeiro massacre e o processo das partes responsáveis; (ii) a restituição e o retorno dos restos mortais dos membros da comunidade mortos durante o massacre; (iii) a garantia da segurança daqueles da comunidade que desejam retornar ao local da aldeia; (iv) o estabelecimento de um fundo de desenvolvimento para a comunidade, no valor de 1,2 milhão de dólares, a ser direcionado para saúde, habitação e programas educacionais para os membros da comunidade de *Moiwana*; (v) a realização de uma cerimônia pública na qual o Suriname deveria reconhecer sua responsabilidade internacional e apresentar desculpas; (vi) a construção de um memorial em um local público apropriado; (vii) o pagamento de uma compensação por danos materiais de US\$ 3.000 a cada uma das vítimas; (viii) o pagamento de uma compensação por danos morais de US\$ 10.000 a cada uma das vítimas; e (ix) o pagamento de certas despesas decorrentes do processo.

1.3. O voto de Cançado Trindade: a formalização do conceito de dano espiritual

Após a análise do histórico do Estado surinamês e sua relação com as comunidades *maroons* que ali habitam, a fim de compreender as razões que culminaram no massacre da comunidade *Moiwana* em 1986, o presente capítulo se volta, finalmente, para a análise do voto de Cançado Trindade, proferido em conjunto com a sentença do julgamento do caso *Comunidade Moiwana Vs. Estado do Suriname*, em 15 de junho de 2005, oportunidade na qual o juiz formaliza o conceito de dano espiritual.

Para a formalização do conceito, o juiz brasileiro, inicialmente, aprofundou em seu voto cinco questões a serem analisadas sobre o caso *Moiwana*. Foram elas: (i) a subjetividade jurídica dos povos no direito internacional; (ii) o desarraigamento físico e simbólico como problema a ser abordado pelos direitos humanos; (iii) a projeção do sofrimento humano no tempo; (iv) a ilusão do “pós-moderno”; e (v) a incorporação da morte na vida.

Em um segundo momento, ao responder essas questões, o juiz analisou os seguintes pontos: (i) a mortalidade e sua relevância inevitável para os vivos; (ii) os deveres dos vivos para com os mortos; e (iii) e os deveres para com a morte na origem e evolução do direito internacional e da jurisdição interna.

Por fim, Cançado Trindade desenvolveu reflexões históricas e antropológicas sobre o tema, discorrendo sobre (i) a transição do direito a um projeto de vida para o direito a um projeto de pós-vida e (ii) a configuração do dano espiritual além do dano moral⁶⁶, formalizando, portanto, o conceito de dano espiritual, de modo que as questões supracitadas ficarão em segundo plano.

O juiz, em seu voto, conceituou o dano espiritual como “uma forma agravada do dano moral que tem implicações diretas na parte mais íntima do ser humano, ou seja, em seu ser interior, suas crenças no destino da humanidade e suas relações com os mortos”⁶⁷, declarando que tal dano não é passível de compensação material ou pecuniária, mas sim outras formas de compensação.

Em seguida, distinguiu-se o dano espiritual do dano moral, oportunidade na qual Cançado Trindade declarou que, ao contrário do dano moral, o dano espiritual não é passível de “quantificação”, só podendo ser compensado de forma segura por meio de obrigações de fazer na forma de satisfação – por exemplo, honrando os mortos nas pessoas dos vivos⁶⁸.

Além disso, essa nova categoria de dano abrangeria o princípio da dignidade da pessoa humana em uma dimensão temporal, incluindo os vivos em suas relações com os mortos e com as gerações futuras ainda não nascidas, de modo que se possa avaliar, principalmente, o sofrimento da alma e busca restaurar o bem-estar espiritual das gerações passadas, presentes e futuras. Trata-se, portanto, de um tipo de dano espiritualista que valoriza a honra, a memória, a liberdade de culto e a identidade cultural de pessoas vivas, falecidas e futuras.

No caso *Moiwana*, ficou evidente que o sofrimento dos parentes dos mortos afetou toda a comunidade, causando um mal-estar espiritual devido à falta de oportunidade de realizar os rituais funerários tradicionais. Um sobrevivente afirmou à Comissão que o

⁶⁶ Cf.: CIDH. Corte Interamericana de Derechos Humanos: Caso de la Comunidad Moiwana Vs. Suriname, 2005, p.94.

⁶⁷ “Me atrevería a conceptualizarlo como un daño espiritual, como una forma agravada del daño moral que tiene una implicancia directa en la parte más íntima del género humano, a saber, su ser interior, sus creencias en el destino de la humanidad y sus relaciones con los muertos.” (Tradução livre). Cf.: CIDH. Corte Interamericana de Derechos Humanos: Caso de la Comunidad Moiwana Vs. Suriname, 2005, p. 116.

⁶⁸ Cf.: CIDH. Corte Interamericana de Derechos Humanos: Caso de la Comunidad Moiwana Vs. Suriname, 2005, p. 118.

episódio causou "sofrimento aos vivos e aos mortos"⁶⁹. Diante dessa realidade, o juiz Cançado Trindade reconheceu que o caso *Moiwana* envolvia um direito emergente relacionado ao direito ao projeto de vida já reconhecido⁷⁰.

No momento de conceituação do dano, o juiz lembrou que, no presente caso da Comunidade *Moiwana*, em decorrência do massacre ocorrido em 1986, a vida da comunidade na aldeia de *Moiwana*, em geral, foi perturbada, e os deslocamentos que ocorreram perduravam até o momento do julgamento, quase 20 anos depois. Ademais, o destino dos restos mortais das vítimas diretas, a falta de cumprimento dos ritos fúnebres e das cerimônias, além da falta de um sepultamento adequado desorganizaram enormemente as antigas relações harmoniosas que os *Ndjuka* tinham com seus mortos.

Na visão de Cançado Trindade, o dano causado às sepulturas foi não apenas um problema psicológico, mas também um verdadeiro dano espiritual que afetou gravemente, desde sua ocorrência, não apenas os vivos, mas também os vivos com seus mortos⁷¹. Além disso, a impunidade resultante, na forma de uma violência generalizada e alimentada (aumentada pelo sentimento de indiferença do poder público em relação ao destino das vítimas) que perdurava até a época do julgamento, gerou nos membros da Comunidade de *Moiwana* um estado de vulnerabilidade.

Da mesma forma, os antigos moradores da aldeia de *Moiwana*, na audiência pública realizada em 9 de setembro de 2004, afirmaram ter sido perseguidos por seus antepassados por não terem prestado um sepultamento adequado, com consequências negativas nos familiares diretos. Nos termos do voto do relator:

[...] Eles destacaram que, de acordo com a cultura *Ndjuka*, tinham a obrigação de buscar justiça, e dada a negação de justiça que experimentaram no presente caso, é como se "estivéssemos morrendo pela segunda vez". O massacre de 1986, organizado pelo poder militar estatal, "destruiu a tradição cultural (...)

⁶⁹ Cf.: CIDH. Corte Interamericana de Derechos Humanos: Caso de la Comunidad Moiwana Vs. Suriname, 2005, p. 118.

⁷⁰ Cf.: CIDH. Corte Interamericana de Derechos Humanos: Caso de la Comunidad Moiwana Vs. Suriname, 2005, p. 116.

⁷¹ [...] El daño de las tumbas que se le causó fue, a mi ver, no sólo un problema psicológico, sino que también: un verdadero daño espiritual que afectó, gravemente, desde su comisión, no sólo a los vivos sino que a los vivos con sus muertos" (Tradução livre). Cf.: CIDH. Corte Interamericana de Derechos Humanos: Caso de la Comunidad Moiwana Vs. Suriname, 2005, p. 118.

das comunidades Maroon em Moiwana". A prova pericial apresentada a esta Corte se refere explicitamente a "doenças de origem espiritual".⁷²

Finalmente, Cançado Trindade finaliza sua exposição acerca da conceituação do dano espiritual discorrendo acerca da nuance religiosa do tema. De acordo com o juiz, todas as religiões são devotas ao sofrimento humano e tentam fornecer ao crente o apoio transcendental necessário, se concentrando em questões entre a vida e a morte e oferecendo diferentes interpretações e/ou explicações sobre o destino humano e a vida após a morte, de modo que a interferência excessiva nestas crenças – qualquer que seja a religião – causa algum tipo de dano, não podendo o Direito Internacional dos Direitos Humanos permanecer indiferente a isso. Tal dano, portanto, deve ser adequadamente considerado, assim como outras lesões, para fins de compensação. Desse modo, a partir do voto de Cançado, pode-se compreender que o dano espiritual sofrido pelos membros da Comunidade de *Moiwana* se trata de um grave dano à espiritualidade deste povo, devendo ser compensado da maneira imaterial⁷³⁷⁴.

Entende-se, portanto, que o dano espiritual (i) é uma forma agravada do dano moral que tem implicações diretas na parte mais íntima do ser humano, ou seja, em seu ser interior, suas crenças no destino da humanidade e suas relações com os mortos; (ii) busca avaliar, principalmente, o sofrimento da alma e busca restaurar o bem-estar espiritual das gerações passadas, presentes e futuras; (iii) afeta os vivos e os mortos; e (iv) não é passível de "quantificação", só podendo ser compensado de forma segura por meio de obrigações de fazer.

A partir da delimitação do conceito de dano espiritual, a presente obra verificará a possibilidade da sua aplicação a outros potenciais casos de violação deste tipo de dano no

⁷² “[...] Resaltaron que, según la cultura N'djuka, tenían la obligación de buscar justicia y dada la negación de justicia que experimentaron en el presente caso, es como si “estuviéramos muriendo por segunda vez”⁸⁹. La masacre de 1986, organizada por el poder militar estatal, “destruyó la tradición cultural (...) de las comunidades Maroon en Moiwana”⁹⁰. La prueba del perito presentada ante esta Corte se refiere, expresamente, a “enfermedades de origen espiritual” (Tradução livre). Cf.: CIDH. Corte Interamericana de Derechos Humanos: Caso de la Comunidad Moiwana Vs. Suriname, 2005, p. 118.

⁷³ Cf.: CIDH. Corte Interamericana de Derechos Humanos: Caso de la Comunidad Moiwana Vs. Suriname, 2005, p. 118-119.

⁷⁴ Nesse sentido, Siddhartha Legale explorou, em seu artigo chamado “A Corte Interamericana de Derechos Humanos nos anos 90 e 2000: uma “corte” Cançado Trindade?”, as transformações sofridas pela Corte durante o período em que Cançado foi seu presidente, oportunidade na qual as condenações deixaram de ser em pecúnia e passaram a ser em obrigações. Cf.: LEGALE, Siddhartha. A Corte Interamericana de Derechos Humanos nos anos 90 e 2000: uma “corte” Cançado Trindade – Curitiba: Íthala, 2020, p. 255-274.

território brasileiro. Antes disso, porém, o próximo capítulo se dedicará ao estudo do caso *Legacy*, o – até então – único caso brasileiro que versa sobre os danos espirituais.

2. O CASO LEGACY E A INDENIZAÇÃO POR DANO ESPIRITUAL

Dando continuidade à pesquisa que visa responder se o conceito de dano espiritual pode ser aplicado judicialmente no contexto brasileiro, o segundo capítulo desta obra se dedicará ao estudo do caso *Legacy*, no qual a queda de um Boeing 737 na Terra Indígena Capoto-Jarina ensejou um acordo intermediado pelo Ministério Público Federal entre a Gol Linhas Aéreas S.A. e o povo indígena *Mëbêngôkre Kayapó*, no qual a companhia aérea indenizou o os *kayapós* no valor de 4 milhões de reais devido aos danos espirituais causados pelo acidente.

Popularmente conhecido como caiapó, o povo indígena *Mëbêngôkre Kayapó* é um grupo étnico jê fixado em uma extensa área da Floresta Amazônica que se estende do norte de Mato Grosso ao sul do Pará. Embora sejam conhecidos como caiapós (ou *kayapós*), palavra da língua tupi que significa “semelhantes aos macacos”, os indígenas deste grupo se autodenominam *Mëbêngôkre*, que significa “os homens do buraco/lugar d’água”⁷⁵.

Donos de uma intensa espiritualidade e relação ativa com os mortos, os *kayapós* são extremamente conectados com a terra que habitam, sendo a aldeia o centro de seu universo e espaço mais socializado⁷⁶.

Nesse sentido, a queda do Boeing da Gol na Terra Indígena Capoto-Jarina trouxe consequências eternas para este povo.

2.1. A queda do avião na Terra Indígena Capoto-Jarina e suas consequências

Em 29 de setembro de 2006, o Boeing 737-8EH, que operava o voo 1907, da companhia aérea Gol, entre as cidades de Manaus e Rio de Janeiro, com escala em Brasília, se envolveu em um acidente aéreo com um jato *Legacy* Embraer 600, de fabricação brasileira, operado pela empresa estadunidense *ExcelAire Services, Inc*, que seguia para os Estados Unidos⁷⁷.

⁷⁵ Disponível em: [https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Mëbêngôkre_\(Kayapó\)](https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Mëbêngôkre_(Kayapó)). Acesso em: 09 mai. 2023.

⁷⁶ Disponível em: [https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Mëbêngôkre_\(Kayapó\)](https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Mëbêngôkre_(Kayapó)). Acesso em: 09 mai. 2023.

⁷⁷ Cf. MINISTÉRIO PÚBLICO FEDERAL. Termo de Acordo de 20 de março de 2007, p. 2-3. Disponível em: http://bibliotecadigital.mpf.br/bdmpf/bitstream/handle/11549/105070/DMPF_EXTRAJUD_20170511.pdf. Acesso em: 17 mai. 2023.

Conforme relatório oficial divulgado pelo Centro de Investigação e Prevenção de Acidentes Aeronáuticos (CENIPA), órgão vinculado ao Comando da Aeronáutica designado para apurar acidentes aéreos civis e militares ocorridos no Brasil, as aeronaves se chocaram frontalmente, tocando suas asas esquerdas, na via aérea que faz a ligação entre Manaus e Brasília, no momento que sobrevoavam região de Floresta Amazônica, ao norte do estado de Mato Grosso⁷⁸.

Segundo o relatório, o avião da Gol seguia no nível 370 (37 mil pés), enquanto o jato *Legacy* deveria ter descido para o nível 360 (36 mil pés), segundo constava no plano de voo e em concordância com as normas de tráfego aéreo vigentes. No entanto, após sobrevoar a cidade de Brasília, o *Legacy* continuou no nível 370, desobedecendo as ordens do controle de tráfego aéreo e de seu plano de voo, o que levou ao acidente⁷⁹.

O resultado da colisão foi catastrófico: enquanto o jato *Legacy* perdeu parte de sua asa esquerda, mas manteve-se controlável e realizou um pouso de emergência no Campo de Provas Brigadeiro Veloso (SBCC), base da Força Aérea Brasileira localizada na Serra do Cachimbo, no Estado do Pará, o Boeing 737 perdeu cerca de um terço da asa esquerda e ficou incontrolável aos pilotos. Com isso, a aeronave entrou em mergulho, atingindo o solo, em meio à selva fechada⁸⁰, em uma área próxima ao Município de Peixoto de Azevedo, no norte do Estado do Mato Grosso, na qual o Estado brasileiro reconheceu como sendo de posse permanente da etnia indígena *Mebêngôkre Kayapó*⁸¹.

O local exato da queda, de difícil acesso por ser uma área de mata fechada, só foi localizado no dia seguinte, em uma operação realizada por equipes de buscas em vias

⁷⁸ Cf.: CENTRO DE INVESTIGAÇÃO E PREVENÇÃO DE ACIDENTES AERONÁUTICOS. Relatório Final A-022/Cenipa/2008. CENIPA, 2008, p. 12.

Disponível em: http://media.folha.uol.com.br/mundo/2008/12/10/relatorio_voo_1907.pdf. Acesso em: 17 mai. 2023.

⁷⁹ Cf.: CENTRO DE INVESTIGAÇÃO E PREVENÇÃO DE ACIDENTES AERONÁUTICOS. Relatório Final A-022/Cenipa/2008. CENIPA, 2008, p. 38.

⁸⁰ Cf.: CENTRO DE INVESTIGAÇÃO E PREVENÇÃO DE ACIDENTES AERONÁUTICOS. Relatório Final A-022/Cenipa/2008. CENIPA, 2008, p. 12.

Disponível em: http://media.folha.uol.com.br/mundo/2008/12/10/relatorio_voo_1907.pdf. Acesso em: 17 mai. 2023.

⁸¹ Cf. MINISTÉRIO PÚBLICO FEDERAL. Termo de Acordo de 20 de março de 2007, p. 2-3. Disponível em: http://bibliotecadigital.mpf.mp.br/bdmpf/bitstream/handle/11549/105070/DMPF_EXTRAJUD_20170511.pdf. Acesso em: 17 mai. 2023.

terrestres e aéreas, com apoio de militares e indígenas *kayapós*. Havia uma expectativa de que houvesse sobreviventes, descartada com os primeiros acessos aos destroços⁸².

Não houve sobreviventes do Boeing, de modo que o acidente vitimizou 148 passageiros e 6 tripulantes, totalizando a contagem final de 154 mortos, no que foi considerado, na data de sua ocorrência, o maior da história da aviação brasileira e, conforme o relatório do CENIPA, provavelmente será sempre um dos de maior complexidade de cenário a ter sido investigado⁸³.

Embora não tenham sofrido impactos diretos em suas propriedades ou perda de vidas, a queda do avião inviabilizou cerca de 1.000 km² da Terra Indígena Capoto-Jarina, em uma circunferência com um raio de 20 km, pois, além de contaminar o solo com o querosene do combustível e os destroços do avião, houve um grande derramamento de sangue, com a ocorrência de muitas mortes, o que afetou a espiritualidade do local. Os *kayapós* acreditam que os espíritos das pessoas mortas na tragédia passaram a vagar pelo local, tornando-se então uma área sagrada⁸⁴.

Com isso, a área inviabilizada passou a ser considerada um *mekaron nhyrunkwa* – ou casa dos espíritos, em português –, onde estão os espíritos dos mortos, sendo quase nunca frequentada e não podendo ser consumido nada do local, seja pela caça ou pela roça, em uma interdição de caráter eterno⁸⁵. Além disso, uma das aldeias da comunidade, a aldeia *Metuktire*⁸⁶ teve de ser transferida da região, em uma alteração que não se trata de apenas um transtorno cotidiano, mas um transtorno de ordem espiritual, tendo em vista a relação dos indígenas com a terra que habitam:

⁸² OLIVEIRA, Lucas Cravo de. Fronteiras improváveis entre tempos e direitos: constitucionalismo compartilhado entre os sistemas de justiça estatal e Mëbêngôkre Kayapó no acidente do Gol 1907. 2020, p. 12.

⁸³ Cf.: CENTRO DE INVESTIGAÇÃO E PREVENÇÃO DE ACIDENTES AERONÁUTICOS. Relatório Final A-022/Cenipa/2008. CENIPA, 2008, p. 12.

Disponível em: http://media.folha.uol.com.br/mundo/2008/12/10/relatorio_voo_1907.pdf. Acesso em: 17 mai. 2023.

⁸⁴ Cf.: SILVESTRE, G. F; HIBNER, D. A; FRIZZERA, G. A. A "Cidade Dos Espíritos" do Voo 1907: Análise do Dano Espiritual da Etnia Indígena Mëbêngôkre Kayapó. Revista Jurídica, v. 04, n. 53, p. 378-401, 2018, p. 383.

⁸⁵ Cf. MINISTÉRIO PÚBLICO FEDERAL. Termo de Acordo de 20 de março de 2007, p. 3. Disponível em: http://bibliotecadigital.mpf.br/bdmpf/bitstream/handle/11549/105070/DMPE_EXTRAJUD_20170511.pdf. Acesso em: 17 mai. 2023.

⁸⁶ Trata-se de uma das principais aldeias dos *kayapós*, sendo a aldeia na qual habitava o Cacique Raoni, célebre indígena que participou, com elevada influência, da Assembleia Constituinte de 1987.

O que se apreende é que há uma condição de respeito entre os Mebêngôkre e os territórios adjacentes ao de sua aldeia. Não há o domínio dessas áreas, mas sim o estabelecimento de relações com a natureza, nas quais se “solicita permissão para seu uso”, sem que isso de alguma forma se constitua em degradação.

[...] Essas trocas são envoltas de rituais, onde as relações entre os Mebêngôkre e a natureza são elevadas, demonstrando as profundas ligações entre o povo e o ambiente que os envolve. Não há separação entre os indígenas e a floresta. Suas ações e o modo de ver a terra que habitam revelam que eles se consideram como parte dela, profundamente inseridos nesse ambiente e em suas conexões.

[...] Assim, pode-se entender que as relações entre os Mebêngôkre e o território que ocupam transcendem as questões materiais e de dominação, revelando uma envoltura espiritual advinda de sua cultura.⁸⁷.

De acordo com o Código Brasileiro de Aeronáutica e o Código de Defesa do Consumidor, a Gol é legalmente responsável neste caso, com base na responsabilidade civil objetiva⁸⁸. Mesmo que a empresa não seja a responsável pelo acidente, é seu dever assumir a responsabilidade legal por quaisquer compensações solicitadas no contexto civil, as quais serão apuradas e determinadas por meio de acordos extrajudiciais ou em processo judicial. Quanto aos *kayapós*, todavia, nenhuma ação foi tomada.

Em 2010, os indígenas entraram em contato com a Gol para solicitar a retirada dos destroços do avião de dentro de sua terra. Entretanto, a companhia aérea informou que, a despeito das justificativas apresentadas pelos *kayapós* sobre as questões socioambientais e de ordem espiritual, a retirada dos destroços provocaria um dano ambiental ainda maior do que aquele já causado pela queda do avião, sob o argumento de que as peças e outros materiais haviam se espalhado por uma área muito grande e, devido ao difícil acesso ao local, demandaria longo tempo e dificuldades que tornariam a tarefa impossível⁸⁹.

⁸⁷ Cf.: KOKOMETI WAURÁ TXUCARRAMÃE, M.; ARAÚJO, K. de F.; TEIXEIRA, V. M. Mekaron Nhyrunkwa: reconhecimento do território cultural Mebêngôkre a partir do acidente do voo Gol 1907. *Ateliê Geográfico*, Goiânia, v. 16, n. 1, p. 50–66, 2022 p. 56-57. Disponível em: <https://revistas.ufg.br/atelie/article/view/70585>. Acesso em: 19 mai. 2023.

⁸⁸ “Uma vez tratar-se nesse caso de risco contratual eventual acidente aéreo, ainda que por força maior ou caso fortuito, utiliza-se a teoria do risco e, logo, a responsabilidade da transportadora, em regra geral, é objetiva. Desta forma, no caso das empresas que trabalham com o transporte aéreo de pessoas ou coisas, a responsabilidade civil é objetiva”. Cf.: CARVALHO, Felipe Augusto Soares de. *A responsabilidade civil do transporte aéreo*. 2017. 46f. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Direito) – Faculdade de Direito, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2017, p. 23. Disponível em: <https://app.uff.br/riuff/bitstream/handle/1/7878/TCC%20-%20jsessionId=9104838A70A968ABD0DA7B645FB594D7?sequence=1#:~:text=Desta%20forma%2C%20no%20caso%20das,configure%20o%20dever%20de%20indenizar>. Acesso em: 21 mai. 2023.

⁸⁹ Cf.: KOKOMETI WAURÁ TXUCARRAMÃE, M.; ARAÚJO, K. de F.; TEIXEIRA, V. M. Mekaron Nhyrunkwa: reconhecimento do território cultural Mebêngôkre a partir do acidente do voo Gol 1907. *Ateliê Geográfico*, Goiânia, v. 16, n. 1, p. 50–66, 2022 p. 59-60. Disponível em: <https://revistas.ufg.br/atelie/article/view/70585>. Acesso em: 19 mai. 2023.

Diante disso, os representantes dos *kayapós* procuraram o Ministério Público Federal no ano de 2013, a fim de conseguir o apoio necessário para o atendimento de suas demandas, o que, culminaria, anos depois, no acordo extrajudicial entre os indígenas e a companhia aérea, por intermédio da instituição.

2.2. O acordo extrajudicial firmado entre a companhia aérea Gol e o povo indígena *Mëbêngôkre Kayapó*

Com base nas demandas apresentadas pelos *kayapós*, o Ministério Público Federal instaurou o Inquérito Civil (IC) 1.20.004.000070/2016-55⁹⁰ para apurar as alegações de danos materiais e imateriais sofridos. Além da retirada dos destroços do avião de dentro da Terra Indígena Capoto-Jarina, os *kayapó* exigiam ainda uma compensação de cunho imaterial, causado pela grande perda de vidas em seu território e os consequentes prejuízos dessa tragédia para os indígenas⁹¹.

Acerca da referida compensação de cunho imaterial supracitada, há de se ressaltar que os danos espirituais aqui estudados não se trata de uma categoria que encontra consenso na bibliografia estudada para este caso. Conforme relatado por Lucas Cravo de Oliveira, o dano “ora aparece como danos espirituais – nos veículos de comunicação em massa e no laudo antropológico –, ora como danos socioculturais – no laudo antropológico –, ora como danos culturais – no acordo extrajudicial”⁹².

Ainda segundo o pesquisador, em sua tese de mestrado intitulada “Fronteiras improváveis entre tempos e direitos: constitucionalismo compartilhado entre os sistemas de justiça estatal e *Mëbêngôkre Kayapó* no acidente do Gol 1907”, o dano ambiental foi a categoria utilizada pelos *kayapós* para pleitear uma indenização. Os indígenas utilizam o discurso sobre o dano ambiental pois sabiam da existência dessa categoria de dano dentro do direito brasileiro. Todavia, o que chamou a atenção do Ministério Público Federal, e que se

⁹⁰ Trata-se de inquérito instaurado na Procuradoria da República no município de Barra do Garças – instituição componente do MPF.

⁹¹ Cf.: KOKOMETI WAURÁ TXUCARRAMÃE, M.; ARAÚJO, K. de F.; TEIXEIRA, V. M. Mekaron Nhyrunkwa: reconhecimento do território cultural *Mëbêngôkre* a partir do acidente do voo Gol 1907. *Ateliê Geográfico*, Goiânia, v. 16, n. 1, p. 50–66, 2022 p. 60. Disponível em: <https://revistas.ufg.br/ateliê/article/view/70585>. Acesso em: 19 mai. 2023.

⁹² Cf.: OLIVEIRA, Lucas Cravo de. *Fronteiras improváveis entre tempos e direitos: constitucionalismo compartilhado entre os sistemas de justiça estatal e *Mëbêngôkre Kayapó* no acidente do Gol 1907*. 2020, p. 21.

tornou o fundamento principal dos transtornos dos *kayapós*, foi a questão espiritual que embarcava o incidente.

Eles não podem mais utilizar essa área que possui uma extensão muito significativa. Por conta da existência de espíritos que ainda permanecem no local, eles não podem habitá-lo, em razão do grande derramamento de sangue ocorrido no espaço. Se eles acessam, segundo uma liderança religiosa, o *waangá* Bedjai Kayapó, uma série de fenômenos extraordinários podem ocorrer: ataque de abelhas, chuvas em grande quantidade, desorientação em área de floresta, entre outros. Wilson Assis diz que esses conhecimentos nativos, nos ouvidos dos brancos, entram como uma broca. Percebo esta fala como a porta de entrada para um conflito cognitivo que interpreta o mesmo fato, a partir de signos distintos.⁹³

Os prejuízos sofridos pelos *kayapós* estavam, então, definidos. Primeiramente, por conta do acidente, houve a contaminação do solo e dos rios devido ao querosene do combustível do avião (dano ambiental); além disso, foi necessário que uma das aldeias da comunidade fosse transferida, o que gera perdas materiais e gastos para a transferência (dano material); e, por fim, os *kayapós* tiveram cerca de 1.000km² de sua terra inviabilizadas, devido à formação de um *mekaron nhyrunkwa* no local (dano espiritual)⁹⁴.

A fim de comprovar os danos sofridos e fornecer garantias jurídicas tanto para a empresa quanto para os indígenas na elaboração de um acordo, o Ministério Público Federal solicitou a elaboração de um laudo antropológico para estabelecer as relações existentes entre os indígenas e seu território, fornecendo subsídios para as negociações em curso. O laudo analisaria, ainda, as estruturas internas de poder dos *kayapós* e os mecanismos pelos quais seus representantes se relacionam com as sociedades não indígenas⁹⁵.

O laudo foi elaborado após a visita de peritos às aldeias da Terra Indígena Capoto/Jarina entre novembro e dezembro de 2016. Durante essa visita, foram realizadas reuniões com as lideranças indígenas para explicar o propósito da visita dos peritos e discutir os termos de um possível acordo com a empresa aérea, além de coletadas entrevistas com as

⁹³ OLIVEIRA, Lucas Cravo de. Fronteiras improváveis entre tempos e direitos: constitucionalismo compartilhado entre os sistemas de justiça estatal e Mëbêngôkre Kayapó no acidente do Gol 1907. 2020, p. 102.

⁹⁴ Cf.: SILVESTRE, G. F.; HIBNER, D. A.; FRIZZERA, G. A. A "Cidade Dos Espíritos" do Voo 1907: Análise do Dano Espiritual da Etnia Indígena Mëbêngôkre Kayapó. *Revista Jurídica*, v. 04, n. 53, p. 378-401, 2018, p. 384.

⁹⁵ Cf.: KOKOMETI WAURÁ TXUCARRAMÃE, M.; ARAÚJO, K. de F.; TEIXEIRA, V. M. Mekaron Nhyrunkwa: reconhecimento do território cultural Mëbêngôkre a partir do acidente do voo Gol 1907. *Ateliê Geográfico, Goiânia*, v. 16, n. 1, p. 50-66, 2022 p. 61-62. Disponível em: <https://revistas.ufg.br/ateliê/article/view/70585>. Acesso em: 19 mai. 2023.

lideranças das aldeias para compreender as razões por trás da mudança da aldeia *Metuktire* para uma área mais distante⁹⁶.

De acordo com o perito, os indígenas informaram que, mesmo que fosse comprovado que não havia mais risco de contaminação na área dos destroços, eles não voltariam a utilizá-la devido a questões culturais e espirituais. Eles expressaram receio de usar os recursos da área, pois a consideravam como uma "cidade dos espíritos", já que animais, como abelhas, tiveram contato com sangue e fluídos dos corpos nos dias após o acidente. Essa situação resultou na restrição do uso da área e na interdição do consumo de mel e carne dos animais que habitavam a região.⁹⁷

Além disso, o laudo evidenciou que não apenas a aldeia *Metuktire*, mas todas as aldeias da Terra Indígena Capoto-Jarina foram afetadas direta ou indiretamente pela queda da aeronave, pois o uso dos recursos naturais dentro da terra indígena era extensivo a todas as aldeias e incluía expedições coletivas de caça e coleta que percorriam grandes distâncias. Portanto, os impactos ambientais se estendiam para além das aldeias mais próximas do local do acidente. Além disso, a mudança da aldeia *Metuktire* resultou na formação de novas aldeias e teve impactos sociais mais amplos do que a restrição do uso da área do acidente⁹⁸.

Com base no laudo supracitado, um acordo mediado pelo Ministério Público Federal foi assinado pelas lideranças indígenas e pela empresa aérea em 20 de março de 2017. O acordo reconheceu que o povo indígena sofreu a privação do uso de parte de seu território devido a questões espirituais e culturais, afetando suas crenças, costumes, hábitos e práticas. Como parte do acordo, a companhia aérea Gol concordou em depositar quatro milhões de reais em uma conta bancária gerida pelo Instituto Raoni, como compensação por danos

⁹⁶ Cf.: KOKOMETI WAURÁ TXUCARRAMÃE, M.; ARAÚJO, K. de F.; TEIXEIRA, V. M. Mekaron Nhyrunkwa: reconhecimento do território cultural Mebêbgôkre a partir do acidente do voo Gol 1907. *Ateliê Geográfico*, Goiânia, v. 16, n. 1, p. 50–66, 2022 p. 62. Disponível em: <https://revistas.ufg.br/atelie/article/view/70585>. Acesso em: 19 mai. 2023.

⁹⁷ Cf.: KOKOMETI WAURÁ TXUCARRAMÃE, M.; ARAÚJO, K. de F.; TEIXEIRA, V. M. Mekaron Nhyrunkwa: reconhecimento do território cultural Mebêbgôkre a partir do acidente do voo Gol 1907. *Ateliê Geográfico*, Goiânia, v. 16, n. 1, p. 50–66, 2022 p. 62. Disponível em: <https://revistas.ufg.br/atelie/article/view/70585>. Acesso em 19 de maio de 2023.

⁹⁸ Cf.: KOKOMETI WAURÁ TXUCARRAMÃE, M.; ARAÚJO, K. de F.; TEIXEIRA, V. M. Mekaron Nhyrunkwa: reconhecimento do território cultural Mebêbgôkre a partir do acidente do voo Gol 1907. *Ateliê Geográfico*, Goiânia, v. 16, n. 1, p. 50–66, 2022 p. 62. Disponível em: <https://revistas.ufg.br/atelie/article/view/70585>. Acesso em 19 de maio de 2023.

materiais, imateriais, ambientais e culturais. O Instituto Raoni se comprometeu a utilizar esses recursos em benefício da etnia *Mebêngôkre*⁹⁹.

Não obstante o valor pago no acordo possa ser considerado insuficiente para compensar à complexidade da perda sofrida pela Terra Indígena Capoto/Jarina – sobre isso, Cancado Trindade, ao conceituar o dano espiritual, já havia alertado acerca da impossibilidade de sua quantificação –, o impacto político desse caso é o aspecto mais significativo para a causa indígena. Pela primeira vez no Brasil, foi reconhecido o direito de um povo indígena em relação a uma questão cultural, proporcionando indenização pelos danos relacionados às suas crenças e compreensões sobre o território.

Diante do exposto, percebe-se que a luta dos *kayapós* pode ter estabelecido um marco na luta dos direitos indígenas, podendo se tornar uma referência para casos análogos de violação aos no território brasileiro. Contudo, como se verificará no capítulo 3 desta monografia, tal fenômeno ainda não ocorre.

2.3. O dano espiritual e o caso Legacy: análise do caso específico

Após a análise do caso *Legacy*, com a apresentação do acidente e suas consequências para os *kayapós*, além da exposição do acordo firmado entre os indígenas e a Gol, este capítulo, por fim, se dedica a realizar uma comparação entre os casos da Comunidade *Moiwana* e *Legacy* no que diz respeito às violações que ensejaram as indenizações por danos espirituais.

Por tudo que foi analisado nos dois primeiros capítulos desta pesquisa, deve-se dizer: não há qualquer dúvida de que as violações cometidas contra os *kayapós* no contexto do acidente do voo 1907 ensejam indenização por danos espirituais. Contudo, para que tal afirmação seja devidamente corroborada, trar-se-á novamente o conceito de dano espiritual formalizado no caso *Moiwana* e destrinchado no primeiro capítulo.

⁹⁹ Cf. MINISTÉRIO PÚBLICO FEDERAL. Termo de Acordo de 20 de março de 2007, p. 4. Disponível em: http://bibliotecadigital.mpf.mp.br/bdmpf/bitstream/handle/11549/105070/DMPF_EXTRAJUD_20170511.pdf. Acesso em: 17 mai. 2023.

Para isso, repete-se o que já foi dito anteriormente: o dano espiritual (i) é uma forma agravada do dano moral que tem implicações diretas na parte mais íntima do ser humano, ou seja, em seu ser interior, suas crenças no destino da humanidade e suas relações com os mortos; (ii) busca avaliar, principalmente, o sofrimento da alma e busca restaurar o bem-estar espiritual das gerações passadas, presentes e futuras; (iii) afeta os vivos e os mortos; e (iv) não é passível de "quantificação", só podendo ser compensado de forma segura por meio de obrigações de fazer.

Conforme visto no primeiro capítulo, o caso da Comunidade *Moiwana* se enquadra perfeitamente nos quesitos apresentados por Cançado Trindade – o que é esperado, tendo em vista que o conceito foi formalizado justamente no voto do jurista sobre o caso em questão.

Contudo, com base na análise do caso *Legacy* elaborada neste capítulo, verificou-se que não há consenso na bibliografia estudada acerca da categorização da indenização paga aos *kayapós*. Conforme já exposto nesta obra, a indenização supracitada “Ora aparece como danos espirituais – nos veículos de comunicação em massa e no laudo antropológico –, ora como danos socioculturais – no laudo antropológico –, ora como danos culturais – no acordo extrajudicial”¹⁰⁰.

Se faz primordial, portanto, a análise do caso perante os quesitos elaborados por Cançado Trindade, a fim de se confirmar a categorização da violência sofrida pelos *kayapós* como ensejadora de danos espirituais.

O primeiro ponto a ser analisado é se a violação cometida em face dos *kayapós* – isto é, a queda do avião em seu território – é um dano ao seu ser interior, às suas crenças e a sua relação com os mortos. E nesse sentido, com base no exposto anteriormente neste capítulo, é evidente a relação entre o acidente e as violações apontadas. A criação de um *mekaron nhyrunkwa* se trata de claro ofensa causada à relação dos *kayapós* com os mortos e nas suas crenças, tendo em vista a sacralidade do local. O acidente alterou as configurações sacras do território indígena, de modo que se enquadra no primeiro quesito do conceito de dano espiritual.

¹⁰⁰ Cf.: OLIVEIRA, Lucas Cravo de. Fronteiras improváveis entre tempos e direitos: constitucionalismo compartilhado entre os sistemas de justiça estatal e Mëbêngôkre Kayapó no acidente do Gol 1907. 2020, p. 21.

Além disso, o segundo ponto busca avaliar o sofrimento da alma causado pela violação e reparar o bem-estar espiritual. Novamente, com base nas informações deste capítulo, é notório que a criação da “cidade dos espíritos” no meio da Terra Indígena Capoto-Jarina trouxe sofrimento à alma e afetou o bem-estar espiritual dos *kayapós*, de modo que, mesmo com a transferência da aldeia mais próxima do local, a violação enseja indenização por dano espiritual.

O terceiro ponto de análise, por sua vez, se refere à possibilidade de a violação afetar os vivos e os mortos. Diante da existência de diversos relatos sobre o modo que o acidente afetou os indígenas que ali viviam, faz-se dispensável a verificação de tal quesito, de modo que analisar-se-á somente a relação entre o acidente e os mortos.

Nesse sentido, destaca-se o trecho da obra de Lucas Cravo de Oliveira, em que o pesquisador entrevista Megaron Txucarramãe, *kayapó* habitante da aldeia *Metuktire*, transferida em razão da proximidade com o local do acidente.

Megaron relata que os espíritos das pessoas que morreram ali não sairão mais, o que torna aquela localidade uma cidade dos espíritos, de modo que aquela será a casa deles para sempre. Ainda segundo o *kayapó*, “os espíritos ainda gritam, conversam e atiram pedaços de pau”, em uma presença que ainda pode ser sentida¹⁰¹.

Percebe-se, portanto, que a violação, no entendimento dos *kayapós*, afetou não só os vivos, mas também os mortos, de modo que a criação do um *mekaron nhyrunkwa* se trata de ofensa que, com base no terceiro quesito analisado, também se enquadra no conceito de dano espiritual formalizado por Cançado Trindade.

Por fim, o último ponto a ser analisado acerca do conceito de dano espiritual diz respeito à impossibilidade de quantificação do dano. Embora o caso tenha sido finalizado com uma indenização acordada no valor de 4 milhões de reais, este valor se deu por uma mera sugestão feita pelo Cacique Raoni, a despeito da sugestão de Megaron Txucarramãe, que

¹⁰¹ Cf.: OLIVEIRA, Lucas Cravo de. Fronteiras improváveis entre tempos e direitos: constitucionalismo compartilhado entre os sistemas de justiça estatal e Mëbêngôkre Kayapó no acidente do Gol 1907. 2020, p. 110-111.

sugeriu o valor inicial de 10 milhões de reais.¹⁰² Além disso, uma das justificativas apresentadas pela Gol para aceitar o valor acordado foi “o respeito à autodeterminação e consequente impossibilidade de a empresa monetarizar um dano cultural que não lhe diz respeito”¹⁰³. A postura da companhia aérea bem como a disparidade dos valores sugeridos pelos dois indígenas sugere que o dano decorrente da queda do avião seria impossível de ser quantificado, de modo que o caso também se enquadra no último quesito analisado.

Além dos pontos analisados acima, é importante destacar a semelhança entre os casos *Legacy* e *Moiwana* no que diz respeito à relação entre os povos e a terra que habitam, e o fato de os fenômenos causadores da violação – o massacre no caso da Comunidade *Moiwana* e o acidente aéreo no caso *Legacy* – forçarem tanto os indígenas quanto os *maroons* a deixarem o território que habitavam.

Este capítulo termina, portanto, com a confirmação do caso *Legacy* enquanto um caso de violação que enseja a categorização do dano espiritual e com a demonstração da sua similaridade com o caso *Moiwana* no que diz respeito à relação dos povos com a terra que habitam.

¹⁰² Cf.: OLIVEIRA, Lucas Cravo de. Fronteiras improváveis entre tempos e direitos: constitucionalismo compartilhado entre os sistemas de justiça estatal e Mëbêngôkre Kayapó no acidente do Gol 1907. 2020, p. 110-111.

¹⁰³ Cf.: OLIVEIRA, Lucas Cravo de. Fronteiras improváveis entre tempos e direitos: constitucionalismo compartilhado entre os sistemas de justiça estatal e Mëbêngôkre Kayapó no acidente do Gol 1907. 2020, p. 82.

3. A APLICAÇÃO DO CONCEITO DE DANO ESPIRITUAL EM CASOS BRASILEIROS

O último capítulo desta monografia é responsável por aplicar o conceito de dano espiritual a outros dois potenciais casos de violação desta categoria no território brasileiro, que foram solenemente ignorados pelo Poder Judiciário até então.

Em razão das semelhanças com os casos já previamente analisados nesta monografia, da relevância para o cenário nacional e da iminência de violações que ensejem a categorização dos danos ocorridos como dano espiritual, os casos escolhidos para análise neste capítulo são: (i) o caso do povo indígena *Munduruku*, que se deparou com a destruição de seus *Ipi Cekay'Piat* (“lugares sagrados”) e com a retirada de *Itiğ'a* (urnas funerárias) durante a construção de usinas hidrelétricas no rio Teles Pires, iniciada em 2012, aqui chamado de caso *Munduruku*; e (ii) o caso do povo indígena *Krenak*, que vivia às margens do Rio Doce, em Minas Gerais, considerado sagrado pelo povo e contaminado pelo rompimento da barragem que guardava rejeitos de mineração da empresa Samarco Mineração S/A, no município de Mariana (MG), aqui chamado de caso *Krenak*.

Após a exposição de cada caso, aplicar-se-á o conceito de dano espiritual, assim como feito com o caso *Legacy* no capítulo 2.3. A partir disso, o terceiro e último capítulo se arriscará a responder a questão na qual orbita esta pesquisa: o conceito de dano espiritual pode ser aplicado judicialmente no contexto brasileiro?

A depender do resultado encontrado, caso este seja positivo, serão respondidas outras duas perguntas acessórias: (i) Se sim, o que explica a ausência de julgados sobre o tema no ordenamento jurídico brasileiro? e (ii) Pode-se falar em uma dificuldade no acesso à justiça pelos povos originários? Estas respostas permitirão ao leitor entender o fenômeno do dano espiritual no ordenamento jurídico brasileiro, buscando possíveis razões para a sua não-aplicação.

3.1. O caso do povo indígena *Munduruku*

O povo indígena *Munduruku*, autodenominado *Wuy jugu*¹⁰⁴, é um grupo étnico tupi que habita os estados do Pará, Amazonas e Mato Grosso. Conhecidos como um grupo de caráter expansionista, devido às incursões realizadas em territórios indígenas rivais – *Munduruku* teria como significado “formigas vermelhas”, denominação dada pelo povo rival Parintins em razão dos ataques em massa que realizavam¹⁰⁵ – atualmente se encontram fixados às margens do rio Tapajós, com a maioria da sua população residindo na Terra Indígena *Munduruku*, no sudoeste do estado do Pará.

Na última década, os *Munduruku* testemunharam a destruição parcial de seu território, em decorrência da construção do Complexo Hidrelétrico de Teles Pires¹⁰⁶, localizado no rio Teles Pires, afluente do rio Tapajós¹⁰⁷. A licença prévia para a construção da primeira usina hidrelétrica no local foi concedida pelo Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis (Ibama) para a Companhia Hidrelétrica Teles Pires (CHTP) sem o atendimento da recomendação da Fundação Nacional do Índio (Funai) de que fossem realizadas reuniões com metodologia e linguagem adequadas nas terras indígenas que cercavam a área da obra.

A postura do Ibama vai de encontro ao disposto na Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho sobre Povos Indígenas e Tribais, assinada pelo Brasil. O tratado dispõe, em seu art. 6º, que os governos dos países que a assinaram deverão consultar os povos interessados, mediante procedimentos apropriados e, particularmente, através de suas instituições representativas, cada vez que sejam previstas medidas legislativas ou administrativas suscetíveis de afetá-los diretamente¹⁰⁸.

A despeito disso, a construção do complexo hidrelétrico foi iniciada em 2012, sob intensos protestos dos indígenas, a partir da Usina Hidrelétrica Teles Pires. A usina alterou

¹⁰⁴ “Nós somos gente” ou “nós somos pessoas”. Cf.: LOURES, R.S.P; MOREIRA, Fernanda Cristina. O resgate das urnas: o histórico da luta munduruku contra a morte de seus lugares sagrados. 2022, p. 5.

¹⁰⁵ Disponível em: <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Munduruku>. Acesso em: 09 mai. 2023.

¹⁰⁶ O complexo é composto por um plano de construção de seis usinas hidrelétricas no rio Teles Pires. Desta previsão, já foram construídas quatro barragens no rio Teles Pires: Usina Hidrelétrica (UHE) Teles Pires, UHE São Manoel, UHE Colíder e UHE Sinop. Cf.: LOURES, R.S.P; MOREIRA, Fernanda Cristina. O resgate das urnas: o histórico da luta munduruku contra a morte de seus lugares sagrados. 2022, p. 5.

¹⁰⁷ Cf.: LOURES, R.S.P; MOREIRA, Fernanda Cristina. O resgate das urnas: o histórico da luta munduruku contra a morte de seus lugares sagrados. 2022, p. 5.

¹⁰⁸ ORGANIZAÇÃO INTERNACIONAL DO TRABALHO (OIT). Convenção n. 169. 1989, p. 3.

arbitrariamente a geografia do local conhecido como Sete Quedas¹⁰⁹, área sagrada para os *Munduruku*, conhecida como *Karobixexe*¹¹⁰, para a qual vão os mortos. Além disso, durante a realização dos estudos etnoarqueológicos para a obra, foram removidas do local 12 urnas funerárias dos *Munduruku*, as *Itiğ'a*, que foram levadas para o Museu de História Natural de Alta Floresta, no Mato Grosso. Nesse sentido, destaca-se o trecho da obra de Rosamaria Santana Paes Loures e Fernanda Cristina Moreira, usado como base para a elaboração deste subcapítulo:

“Eu não vou para o céu”, disse um cacique Munduruku ao experienciar, no corpo enfermo, a existência pressuposta de *Karobixexe* (lugar para onde vão os mortos)¹, enquanto descrevia a jornada escatológica em que embarcaria, não fossem os intensos trabalhos de *wamōat* (pajés) Munduruku. A confirmação de que, quando morresse, não iria para o céu lhe chegou à iminência da morte, após intermináveis semanas entre Casa de Saúde Indígena (Casai), hospitais e aldeia, quando seu pai, já falecido, guiava-o em direção a *Karobixexe*. Morador da Terra Indígena *Sawre Muybu* (território *Daje Kapap Eipi*), no médio Tapajós, localizada a mais de 800 km do rio Teles Pires, o cacique sabia que o encontro com seus antepassados se daria em meio aos escombros, às represas e às paredes de concreto que compunham a nova geografia arbitrariamente determinada pela Usina Hidrelétrica (UHE) Teles Pires¹¹¹.

Por sua vez, as obras da Usina Hidrelétrica São Manoel destruíram o Morro do Macaco, denominado *Dekoka'a* pelos *Munduruku*, também considerada um lugar sagrado, ou, como chamam os indígenas, uma *Ipi Cekay'Piat*, que pode significar “terra sagrada” ou “terra onde não se deve mexer”¹¹².

¹⁰⁹ “Situado no baixo curso do rio Teles Pires, o Salto de Sete Quedas, um dos *lugares significativos* que remetem a *Karobixexe* (PUGLIESE; VALLE, 2016, p. 419), encontra-se nas proximidades da divisa do estado do Mato Grosso e Pará. O salto localiza-se a 1.102 km da cabeceira do Paranatinga, no ponto em que o rio, com grande volume de água, divide-se em dois grandes canais. “Em realidade são dez quedas, repletas de rebojos e redemoinhos, com o rio se alargando e estreitando de forma abrupta e não permitindo qualquer tipo de transposição por meio de navegações convencionais” Cf.: LOURES, R.S.P; MOREIRA, Fernanda Cristina. O resgate das urnas: o histórico da luta munduruku contra a morte de seus lugares sagrados. 2022, p. 3.

¹¹⁰ “*Karo* significa arara vermelha e designa também um clã Munduruku. De acordo com o cacique da aldeia *Sawre Aboy* (TI *Sawre Muybu*), *Karobi* designa um “campo aberto” e *xexe* remeteria à “escalada para junto deles”. *Karobixexe* seria o reino das araras, lugar onde os espíritos se encontram. Cf.: LOURES, R.S.P; MOREIRA, Fernanda Cristina. O resgate das urnas: o histórico da luta munduruku contra a morte de seus lugares sagrados. 2022, p. 2.

¹¹¹ Cf.: LOURES, R.S.P; MOREIRA, Fernanda Cristina. O resgate das urnas: o histórico da luta munduruku contra a morte de seus lugares sagrados. 2022, p. 2.

¹¹² Sobre as *Ipi Cekay'Piat*, vale destacar a explicação trazida pela obra de Rosamaria e Fernanda: “Honésio Dace Munduruku, pesquisador com graduação em Letras e morador da Reserva Praia do Mangue, explicou-nos que um lugar sagrado ou *Ipi Cekay' Piat* é uma espécie de região invisível, carregada na memória de cada Munduruku, ou um local para o qual se aponta, mas cujas características e significados não são possíveis de serem identificadas a olho nu.” Cf.: LOURES, R.S.P; MOREIRA, Fernanda Cristina. O resgate das urnas: o histórico da luta munduruku contra a morte de seus lugares sagrados. 2022, p. 3

As interferências supracitadas tiveram consequências irreparáveis para os *Munduruku*, que atribuem os eventos trágicos ocorridos nesse período – como mortes, raios, quedas de avião e engasgamentos – à vingança dos espíritos, conhecidos como *Iba'arêmrêmayũ*, devido à destruição de seu lar e da remoção forçada, em função da remoção das urnas funerárias pelas obras da usina. Os *Munduruku* foram punidos por não terem conseguido proteger seu território, permitindo que fossem levados a um museu, onde foram mantidos "presos em uma pequena sala com ar-condicionado, distantes de suas aldeias" (Pajé Xikwatpu)¹¹³. Assim, esses espíritos exigiram dos *Munduruku*, especialmente dos *wamõat* (pajés), que enfrentassem toda a destruição causada pelas barragens das usinas¹¹⁴.

A partir disso, os *Munduruku* passaram a denunciar as violações cometidas na construção do complexo hidrelétrico, através de denúncias formalizadas no Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) e no Ministério Público Federal (MPF), que abriu Inquérito Civil nº 1.23.002.000303/2013-85 para investigar o caso¹¹⁵, e organização de expedições ao local das obras.

Em uma dessas expedições, em julho de 2017, as mulheres do Movimento *Munduruku Ipereğ Ayũ* lideraram uma ocupação de cinco dias do canteiro de obras da Usina São Manoel, paralisando por completo os trabalhos, o que forçou o deslocamento de autoridades ao local e resultou em um acordo firmado com a CHTP, a Funai e o MPF, no qual constava o pedido formal de desculpas ao povo *Munduruku* pela destruição de seus locais sagrados, bem como o apoio para a realização de visitas periódicas às *Itiğ'a* armazenadas no Museu de História Natural da cidade de Alta Floresta¹¹⁶.

Todavia, em ofício posteriormente expedido pela CHTP, a companhia afirmou que o pedido de desculpas exigido pelos *Munduruku* seria descabido, visto que desde o início do processo as leis e as orientações normativas do Iphan relativas à remoção e ao armazenamento dos “objetos” teriam sido respeitadas. Além disso, a Empresa de Energia São Manoel

¹¹³ Cf.: LOURES, R.S.P; MOREIRA, Fernanda Cristina. O resgate das urnas: o histórico da luta munduruku contra a morte de seus lugares sagrados. 2022, p. 3-4.

¹¹⁴ Cf.: LOURES, R.S.P; MOREIRA, Fernanda Cristina. O resgate das urnas: o histórico da luta munduruku contra a morte de seus lugares sagrados. 2022, p. 4.

¹¹⁵ Cf.: LOURES, R.S.P; MOREIRA, Fernanda Cristina. O resgate das urnas: o histórico da luta munduruku contra a morte de seus lugares sagrados. 2022, p. 6.

¹¹⁶ Cf.: LOURES, R.S.P; MOREIRA, Fernanda Cristina. O resgate das urnas: o histórico da luta munduruku contra a morte de seus lugares sagrados. 2022, p. 7.

respondeu que, no âmbito do licenciamento ambiental da Usina Hidrelétrica São Manoel, “não foram identificados impactos a locais sagrados da comunidade indígena”¹¹⁷.

Neste período, foram ajuizadas pelo menos 24 ações que contestam as licenças concedidas pelo Ibama e a ausência de consulta prévia aos povos indígenas afetados, conforme determinado pela Convenção nº 169 da OIT. Embora a 5ª Turma do Tribunal Regional Federal da 1ª Região (TRF1) tenha ordenado a realização de consulta livre, prévia e informada com os povos indígenas afetados, em 30 de novembro de 2016, os empreendedores contaram com o mecanismo de suspensão de segurança para concluir a obra¹¹⁸.

Com isso, após anos de tentativas de acordo frustradas e disputas judiciais os *Munduruku*, em dezembro de 2019, ocuparam o Museu de História Natural de Alta Floresta e, após dois dias de ocupação, resgataram as *Itiğ'a* que lá estavam exibidas desde que haviam sido removidas do *Karobixexe*, nas obras para a construção da Usina Hidrelétrica Teres Peles, levando-as de volta para seu território.

Nesse sentido, encerra-se a exposição do caso com o comunicado expedido pelo Movimento *Munduruku Ipereğ Ayũ*:

Durante a visita, os espíritos exigiram dos pajés serem libertados e todos seguiram seu comando. Agimos por nós mesmos, ou nada iria acontecer. Vocês nunca pediram para nós se podiam retirar nossos espíritos. Por que nós temos que continuar esperando vocês resolverem o que fazer? Os espíritos guiaram os pajés e os pajés guiaram o povo até o local correto de seu retorno. Agora que libertamos os espíritos e fizemos o ritual, eles estão alegres e irão proteger nosso povo para gente seguir fortes em nossa luta pela defesa das nossas vidas e para manter nosso território vivo¹¹⁹.

3.1.1. Aplicação do conceito de dano espiritual

¹¹⁷ Cf.: LOURES, R.S.P; MOREIRA, Fernanda Cristina. O resgate das urnas: o histórico da luta munduruku contra a morte de seus lugares sagrados. 2022, p. 7.

¹¹⁸ “Foram ajuizadas pelo menos 24 ações que contestam as licenças concedidas pelo Ibama e a ausência de consulta prévia aos povos indígenas afetados. Embora a 5ª Turma do Tribunal Regional Federal da 1ª Região (TRF1) tenha ordenado a realização de consulta livre, prévia e informada com os povos indígenas afetados, em 30 de novembro de 2016, os empreendedores contaram com o mecanismo de suspensão de segurança para concluir a obra. Disponível em: <http://www.mpf.mp.br/regiao1/sala-de-imprensa/noticias-r1/por-unanimidade-tribunalordena-consulta-previa-aos-indigenas-para-a-usina-teles-pires>”. Cf.: LOURES, R.S.P; MOREIRA, Fernanda Cristina. O resgate das urnas: o histórico da luta munduruku contra a morte de seus lugares sagrados. 2022, p. 8.

¹¹⁹ Cf.: LOURES, R.S.P; MOREIRA, Fernanda Cristina. O resgate das urnas: o histórico da luta munduruku contra a morte de seus lugares sagrados. 2022, p. 9.

Após a exposição do caso do povo *Munduruku*, esta monografia se dedicará a aplicar neste o conceito de dano espiritual. Para isso, em análise equivalente ao do caso *Legacy*, realizada no capítulo 2.3, verificar-se-á a possibilidade de enquadrá-lo nos quatro quesitos elaborados por Cançado Trindade.

Antes de tudo, deve-se destacar, novamente, que assim como os casos da Comunidade *Moiwana* e *Legacy*, o povo *Munduruku* traz uma forte relação entre os indígenas e a terra que habitam, além do fato de os fenômenos causadores da violação – o massacre da Comunidade *Moiwana*, o acidente aéreo em território *kayapó* e a construção do complexo hidrelétrico no local sagrado para os *Munduruku* – forçarem os povos a deixarem o território que habitavam.

Dito isso, parte-se para a análise dos quesitos, iniciando-se pela verificação de se a violação cometida em face dos *Munduruku* – isto é, a construção do complexo hidrelétrico, com a conseqüente retirada de suas urnas funerárias e destruição de suas terras sagradas – é um dano ao seu ser interior, às suas crenças e a sua relação com os mortos.

Nesse sentido, a exposição realizada neste capítulo evidencia a relação entre a construção do complexo hidrelétrico e as violações apontadas, tendo em vista que, durante as obras, houve a retirada de urnas funerárias *Munduruku* de seu local sagrado, em um manifesto dano a relação deste povo com os mortos.

Conforme o trecho da obra “O resgate das urnas: o histórico da luta munduruku contra a morte de seus lugares sagrados”, citado nas páginas 51-52 desta monografia, a relação dos *Munduruku* com a morte foi extremamente abalada com a remoção das urnas funerárias, de modo que tal violação claramente se enquadra no primeiro quesito do conceito de dano espiritual.

Em seguida, o segundo quesito busca avaliar o sofrimento da alma causado pela violação e reparar o bem-estar espiritual. Novamente, a exposição realizada neste capítulo evidencia que a remoção das urnas funerárias e a destruição de suas terras sagradas trouxe sofrimento à alma e afetou o bem-estar espiritual dos *Munduruku*, de modo que, mesmo com o resgate das urnas pelos indígenas, a violação ensejaria indenização por dano espiritual.

O terceiro ponto de análise se refere à possibilidade de a violação afetar os vivos e os mortos. Nesse sentido, dificilmente haveria uma violação mais danosa aos vivos e mortos do que a retirada de urnas funerárias de seu local sagrado.

Conforme explicitado neste capítulo, as interferências causadas pelas obras do complexo hidrelétrico tiveram consequências irreparáveis para os *Munduruku*, que atribuem os eventos trágicos ocorridos nesse período – como mortes, raios, quedas de avião e engasgamentos – à vingança dos espíritos, que se viram retirados de seu território e "presos em uma pequena sala com ar-condicionado, distantes de suas aldeias", não restando dúvidas, portanto, de que a violação afetou os vivos e os mortos, se enquadrando no terceiro quesito.

Nesse sentido, válido ressaltar as palavras de Kirixi Biwün, guerreira e importante anciã da aldeia Teles Pires:

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 também¹²⁰

Por fim, o último ponto a ser analisado acerca do conceito de dano espiritual diz respeito à impossibilidade de sua quantificação. Nesse sentido, o caso do povo *Munduruku* também se enquadra nesse quesito, tendo em vista a impossibilidade de quantificar o sofrimento que a destruição do *Karobixexe* causou nos espíritos e o valor das terras sagradas destruídas pela construção do complexo hidrelétrico, além dos eventos trágicos ocorridos nesse período – como mortes, raios, quedas de avião e engasgamentos.

Desse modo, é apropriado afirmar que o episódio envolvendo o povo *Munduruku* seria mais um caso de violação que ensejaria a categorização do dano espiritual, se assemelhando ao *modus operandis* das violações ocorridas na Comunidade *Moiwana* e contra os *kayapós*.

3.2. O caso do povo indígena *Krenak*

“Não foi um acidente”.

¹²⁰ Cf.: LOURES, R.S.P; MOREIRA, Fernanda Cristina. O resgate das urnas: o histórico da luta munduruku contra a morte de seus lugares sagrados. 2022, p. 12.

– Ailton Krenak¹²¹, sobre a tragédia de Mariana.¹²²

Para Ailton Krenak, a tragédia de Mariana, que devastou o distrito de Bento Rodrigues e o rio Doce, de Minas Gerais até o Espírito Santo, desembocando no Oceânico Atlântico, foi um “tiro de misericórdia em um povo que sofre há décadas com os impactos da mineração”¹²³.

No dia 5 de novembro de 2015, ocorreu o rompimento da barragem de rejeitos de minério de ferro conhecida como Barragem de Fundão, que pertencia à Samarco Mining Inc. Company, *joint venture* entre a empresa brasileira Vale S/A e a empresa australiana BHP Billiton. O desastre aconteceu no município de Mariana, localizado em Minas Gerais, resultando no lançamento de aproximadamente 50 milhões de metros cúbicos de resíduos de mineração no rio Doce, que percorreram mais de 600 km até alcançar a sua foz, no Oceano Atlântico.

Considerado o maior desastre ambiental da história do país em matéria de barragens de rejeitos¹²⁴, a tragédia provocou a destruição de toda a vegetação, edificações e estruturas existentes às margens do rio Doce, além da destruição dos subdistritos de Bento Rodrigues e de Paracatu de Baixo¹²⁵, resultando em danos ambientais e socioeconômicos imensuráveis ao longo de todo o rio Doce. Dentre as muitas comunidades que viviam às margens do rio e foram afetadas pelo rompimento da barragem, destaca-se a comunidade do povo indígena *krenak*, fixados em uma reserva de 4 mil hectares na região próxima a Resplendor e Conselheiro Pena, na bacia do Rio Doce¹²⁶ e que, com a evidente morte biológica do rio, teve seu estilo de vida intensamente atingido.

¹²¹ Ailton Krenak é um escritor da etnia *krenak*, com relevante atuação política enquanto líder dos *krenak*. Alcançou notoriedade nacional durante a Assembleia Constituinte de 1987, quando pintou o rosto de preto com pasta de jenipapo enquanto discursava no plenário do Congresso Nacional, em sinal de luto pelo retrocesso na tramitação dos direitos indígenas. Cf.: <http://www.cead.ufjf.br/2016/02/18/ailton-krenak-recebe-hoje-a-noite-titulo-de-professor-honoris-causa-concedido-pela-ufjf/>. Acesso em: 24 mai. 2023.

¹²² Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/categorias/185-noticias-2016/562162-nao-foi-um-acidente-diz-ailton-krenak-sobre-a-tragedia-de-mariana>. Acesso em: 24 mai. 2023.

¹²³ Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/categorias/185-noticias-2016/562162-nao-foi-um-acidente-diz-ailton-krenak-sobre-a-tragedia-de-mariana>. Acesso em: 24 mai. 2023.

¹²⁴ Disponível em: <https://oglobo.globo.com/politica/acidente-em-mariana-o-maior-da-historia-com-barragens-de-rejeitos-18067899>. Acesso em 24 de maio de 2023.

¹²⁵ ALEIXO, L.; DRUMMOND, A.; NICÁCIO, C. Direito das Populações Afetadas Pelo Rompimento da Barragem de Fundão: Povo Krenak. CdH/UFMG. Belo Horizonte, p. 41. 2017, p. 5.

¹²⁶ SOARES PEIXOTO ALEIXO, L.; GUSTAVO GOMES ANDRADE, P. O rompimento da barragem em Mariana: impactos na comunidade indígena Krenak à luz da jurisprudência interamericana. Revista da Faculdade de Direito do Sul de Minas, [S. l.], v. 32, n. 2, 2016. Disponível em: <https://revista.fdsu.edu.br/index.php/revistafdsu/article/view/188>. Acesso em: 30 mai. 2023.

Entretanto, para os indígenas, o rio Doce não se tratava de apenas um rio que servia como um recurso natural para sua sobrevivência. Donos de uma história de luta contra o Estado brasileiro, que dura séculos¹²⁷, os *krenak* têm o rio Doce como um local sagrado, sendo uma entidade dotada de personalidade, considerada basicamente um parente, chamado *Watu*¹²⁸:

Watu, que é como nós chamamos aquele rio, é uma entidade; tem personalidade. Ele não é um ‘recurso’ como os pilantras dos engenheiros da Vale, administradores do Governo, da Agência Nacional das Águas, do Comitê de Bacias sugerem. Eles criam toda essa linguagem despistante, malandra, para sugerir que foi um acidente, que eles usam recursos e que as pessoas, os coletivos, as comunidades que são atingidas por esse dano, são vitimadas por esse evento, são ‘beneficiários’. Os beneficiários da presença dessas corporações na nossa região ficam sujeitos a acordar soterrados por uma lama venenosa¹²⁹

Desse modo, é evidente que os *krenak* possuem uma relação espiritual e de afeto com o rio Doce¹³⁰, de modo que a morte do rio significou, para o povo, a sua própria morte. Dono de um significado profundo para os *krenak*, o rio Doce é parte essencial de sua cosmovisão, desempenhando papel fundamental em seus modos de vida tradicionais, ao conectar o passado, o presente e o futuro. Portanto, o rompimento da barragem e a intoxicação do rio não apenas impedem as atividades de pesca dos indígenas e afetam o acesso à água para suas necessidades básicas, mas também representam uma violação de seu patrimônio cultural e uma ruptura na relação espiritual e histórica que eles mantêm com o rio¹³¹.

¹²⁷ “Em 1808, o rei Dom João VI, recém-chegado ao Brasil, chegou a declarar “Guerra Justa” aos Botocudos, sob a acusação de antropofagia – algo que não se confirma na documentação histórica – e de que eram irredutíveis à civilização, por impedirem a ocupação das terras e a navegação pelo Rio Doce”. Cf.: SOARES PEIXOTO ALEIXO, L.; GUSTAVO GOMES ANDRADE, P. O rompimento da barragem em Mariana: impactos na comunidade indígena Krenak à luz da jurisprudência interamericana. Revista da Faculdade de Direito do Sul de Minas, [S. l.], v. 32, n. 2, 2016, p. 4. Disponível em: <https://revista.fdsu.edu.br/index.php/revistafdsu/article/view/188>. Acesso em: 30 mai. 2023.

¹²⁸ VASCONCELOS PASCOAL, W.; ZHOURI, A. Os Krenak e o desastre da mineração no Rio Doce. AMBIENTES: Revista de Geografia e Ecologia Política, [S. l.], v. 3, n. 2, p. 360–394, 2021, p. 1. Disponível em: <https://e-revista.unioeste.br/index.php/ambientes/article/view/28271>. Acesso em: 31 mai. 2023.

¹²⁹ Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/categorias/185-noticias-2016/562162-nao-foi-um-acidente-diz-ailton-krenak-sobre-a-tragedia-de-mariana>. Acesso em: 24 mai. 2023.

¹³⁰ SOARES PEIXOTO ALEIXO, L.; GUSTAVO GOMES ANDRADE, P. O rompimento da barragem em Mariana: impactos na comunidade indígena Krenak à luz da jurisprudência interamericana. Revista da Faculdade de Direito do Sul de Minas, [S. l.], v. 32, n. 2, 2016, p. 5. Disponível em: <https://revista.fdsu.edu.br/index.php/revistafdsu/article/view/188>. Acesso em: 30 mai. 2023.

¹³¹ SOARES PEIXOTO ALEIXO, L.; GUSTAVO GOMES ANDRADE, P. O rompimento da barragem em Mariana: impactos na comunidade indígena Krenak à luz da jurisprudência interamericana. Revista da Faculdade

Nesse sentido, importante destacar a fala de Douglas Krenak, um dos líderes do povo indígena, em entrevista retirada da obra “Os Krenak e o desastre da mineração no Rio Doce”, de Andréa Zhouri e Walison Vasconcelos Pascoal:

Então hoje a gente não tem mais os rituais sagrados que fazíamos no rio. E isso tem prejudicado fortemente o nosso povo. Que eram rituais de purificação. De entendimento das coisas que existem. E os mais velhos não tem como realizar mais isso [...]. Os mais velhos entregam toda a sabedoria do povo para as novas gerações através dele. Porque é ele quem batiza os nossos filhos. É o rio que nos dá uma oportunidade de fazer rituais de purificação [...]. Nós temos ele como um parente, um ser vivo que faz parte da comunidade. Quando nós estamos em guerra com a Vale, com o governo, é ele que serve de apoio aqui para nós. E isso há muito tempo atrás já existia [...]. E é ele quem nos dá alimento. É ele quem cura, é ele quem acolhe. É ele quem dá paz. O rio alimenta o povo. E é alimento mesmo! É peixe, caça, plantas medicinais que tem ao longo dele (que ele alimenta essas plantas), principalmente para chá, que tem demais [...].

Percebe-se, portanto, que o rio Doce representa forte sacralidade para o povo *krenak*, donos de intensa relação espiritual com o território que habita. Embora a Vale tenha fechado acordo com os indígenas para o fornecimento de água para consumo humano e animal de forma imediata e ininterrupta, suplementação alimentar para os animais e apoio financeiro¹³², o estilo de vida do povo *krenak* foi profundamente abalado com a morte do rio. Alvos de perseguição estatal desde o século XIX, passando por uma diáspora forçada durante o século XX e a posterior recuperação de suas terras durante a redemocratização do país¹³³, os *krenak* têm, na morte do rio Doce, a morte de seu próprio povo, tendo em vista a inexistência de separação entre homem e natureza¹³⁴.

3.2.1. Aplicação do conceito de dano espiritual

de Direito do Sul de Minas, [S. l.], v. 32, n. 2, 2016, p. 6. Disponível em: <https://revista.fdsm.edu.br/index.php/revistafdsm/article/view/188>. Acesso em: 30 mai. 2023.

¹³² VASCONCELOS PASCOAL, W.; ZHOURI, A. Os Krenak e o desastre da mineração no Rio Doce. AMBIENTES: Revista de Geografia e Ecologia Política, [S. l.], v. 3, n. 2, p. 360–394, 2021, p. 19. Disponível em: <https://e-revista.unioeste.br/index.php/ambientes/article/view/28271>. Acesso em: 30 mai. 2023

¹³³ SOARES PEIXOTO ALEIXO, L.; GUSTAVO GOMES ANDRADE, P. O rompimento da barragem em Mariana: impactos na comunidade indígena Krenak à luz da jurisprudência interamericana. Revista da Faculdade de Direito do Sul de Minas, [S. l.], v. 32, n. 2, 2016, p. 5. Disponível em: <https://revista.fdsm.edu.br/index.php/revistafdsm/article/view/188>. Acesso em: 30 mai. 2023.

¹³⁴ SOARES PEIXOTO ALEIXO, L.; GUSTAVO GOMES ANDRADE, P. O rompimento da barragem em Mariana: impactos na comunidade indígena Krenak à luz da jurisprudência interamericana. Revista da Faculdade de Direito do Sul de Minas, [S. l.], v. 32, n. 2, 2016, p. 5-6. Disponível em: <https://revista.fdsm.edu.br/index.php/revistafdsm/article/view/188>. Acesso em: 30 mai. 2023.

Após a exposição do caso do povo *Krenak*, esta monografia se dedicará, por uma última vez, em aplicar o conceito de dano espiritual ao episódio. Para isso, em análise equivalente ao do caso *Legacy*, realizada no capítulo 2.3, e ao do povo *Munduruku*, realizada no capítulo 3.1.1, verificar-se-á se a violação sofrida pelos *Krenak* se enquadra nos quatro quesitos elaborados por Cançado Trindade.

Assim como nos casos anteriores, o caso do povo *Krenak* traz uma forte relação entre os indígenas e a terra que habitam. Embora, neste caso, os indígenas não tenham sido exatamente forçados a deixar seu território, seu estilo de vida foi violentamente modificado em razão do rompimento da barragem, que causou a morte do rio e afetou a espiritualidade do local.

Dito isso, parte-se para a análise dos quesitos, iniciando-se pela verificação da possibilidade da violação cometida em face dos *Krenak* – isto é, o rompimento da barragem, que culminou na morte do rio Doce – ser um dano ao seu ser interior, às suas crenças e a sua relação com os mortos.

Nesse sentido, a exposição realizada neste capítulo explicita a relação entre o acidente e as violações citadas acima. Ao forçosamente alterar a realidade dos *Krenak*, o rompimento da barragem destruiu toda a espiritualidade do território ocupado pelos indígenas, que se dava principalmente de sua relação com o rio.

Em seguida, o segundo quesito busca avaliar o sofrimento da alma causado pela violação e reparar o bem-estar espiritual. Novamente, com base nas informações deste capítulo, é inequívoco que a morte do rio Doce trouxe sofrimento à alma e afetou o bem-estar espiritual dos *Krenak*, tendo em vista a sacralidade do rio.

O terceiro ponto de análise se refere à possibilidade de a violação afetar os vivos e os mortos. Mais uma vez, embora de maneira menos óbvia que os demais casos, o caso analisado se enquadra nos quesitos apresentados por Cançado Trindade.

Conforme brevemente explicado neste capítulo, as interferências causadas pelo desastre tiveram consequências irreparáveis para os *Krenak*, que viam o rio conectar o passado, o presente e o futuro. Sem a possibilidade de realizar seus rituais com as águas do rio

Doce, não restam dúvidas de que a violação afetou também os mortos, se enquadrando no terceiro quesito.

Por fim, o último ponto a ser analisado acerca do conceito de dano espiritual diz respeito à impossibilidade de quantificação do dano. Nesse sentido, diante da impossibilidade de se calcular o dano causado pela contaminação do rio Doce e seus desdobramentos na cultura do povo *Krenak*, o caso em análise também se enquadra nesse quesito.

Desse modo, torna-se indubitável que o caso do povo *Krenak*, assim como os previamente analisados, seria mais uma ocorrência de violação que ensejaria a categorização do dano espiritual.

3.3. O conceito de dano espiritual pode ser aplicado judicialmente no contexto brasileiro?

Toda pesquisa nasce a partir de uma dúvida, este estado de incerteza que serve de motor para a busca de uma verdade, sem qualquer garantia, contudo, de que este objetivo será alcançado. Pelo contrário, a busca pela verdade que supostamente sanaria esta dúvida pode levar ao surgimento de novas dúvidas.

Com o objetivo de finalizar este capítulo, a presente monografia, após a breve análise dos casos concretos nos capítulos anteriores, se arrisca a sanar uma dúvida, respondendo a seguinte questão: o conceito de dano espiritual pode ser aplicado judicialmente no contexto brasileiro?

Por tudo o que já foi explicitado ao longo das últimas 60 páginas, o conceito de dano espiritual é facilmente aplicável às ocorrências no território brasileiro. A partir da análise dos casos *Legacy*, *Munduruku* e *Krenak*, verificou-se que todos os quesitos para que a violação se enquadre na categoria se encontram presentes¹³⁵.

¹³⁵ Isto é: (i) implicações diretas na parte mais íntima do ser humano, seu ser interior, suas crenças no destino da humanidade e suas relações com os mortos; (ii) o sofrimento da alma e quebra do bem-estar espiritual das gerações passadas, presentes e futuras; (iii) afetar os vivos e os mortos; e (iv) impossibilidade de "quantificação", além da ligação dos povos com o território em que habitam.

Através da análise dos casos concretos, constatou-se que a violência cometida pelo povo branco contra os povos indígenas não é nada criativo. Trata-se de um roteiro montado: (i) uma violação, seja por acidente, por negligência, ou por projeto econômico, ocorre; (ii) os povos indígenas são, de algum modo, privados de sua terra, com quem possuem relação espiritual; (iii) seus costumes são alterados em decorrência desta privação; e (iv) a espiritualidade do povo é atingida.

Se o estudo proposto nesta monografia foi, portanto, capaz de sanar a dúvida inicial, sua resposta ocasionou o surgimento de novas dúvidas. Da certeza da possibilidade de aplicação do conceito de dano espiritual aos casos ocorridos no território nacional, nasce um novo questionamento: o que explica a ausência de julgados sobre o tema no ordenamento jurídico brasileiro?

Não é novidade no direito brasileiro o advento de danos morais coletivos. Conforme entendimento pacífico do Superior Tribunal de Justiça (STJ), esta categoria se dá nas hipóteses em que há lesão injusta e intolerável de valores fundamentais da sociedade¹³⁶, sendo certa sua admissão em casos de tutela de interesses difusos e coletivos, como os danos ao meio ambiente, ao consumidor e ao patrimônio histórico-cultural¹³⁷.

Além disso, as sentenças da Corte Interamericana de Direitos Humanos possuem caráter vinculante a todos os Estados que ratificaram o Pacto de São José da Costa Rica, grupo no qual o Brasil se encontra, de modo que o conceito de dano espiritual formalizado na sentença do caso da Comunidade *Moiwana* pode ser aplicado judicialmente no ordenamento jurídico brasileiro em razão do controle de convencionalidade exercido pela Corte.

Embora seja compreensível que haja certo desconhecimento da comunidade jurídica em geral acerca de um conceito formalizado em uma sentença específica na Corte Interamericana de Direitos Humanos, causa espanto a inexistência de qualquer sentença no Poder Judiciário brasileiro que verse sobre o tema.

¹³⁶ Cf.: STJ, REsp 1.502.967/RS, Rel. Min. Nancy Andrighi, Terceira Turma, j. 07.08.2018. Disponível em: https://processo.stj.jus.br/processo/revista/documento/mediado/?componente=ITA&sequencial=1731400&num_registro=201403034024&data=20180814&formato=PDF. Acesso em: 28 mai. 2023.

¹³⁷ SOARES PEIXOTO ALEIXO, L.; GUSTAVO GOMES ANDRADE, P. O rompimento da barragem em Mariana: impactos na comunidade indígena Krenak à luz da jurisprudência interamericana. Revista da Faculdade de Direito do Sul de Minas, [S. l.], v. 32, n. 2, 2016, p. 6. Disponível em: <https://revista.fdsu.edu.br/index.php/revistafdsu/article/view/188>. Acesso em: 30 mai. 2023.

Esse desconhecimento causa maior preocupação quando relembramos que, no caso *Legacy*, os *Kayapós*, inicialmente, utilizaram a categoria do dano ambiental para pleitear uma indenização, em razão de esta ser a categoria conhecida por eles dentro do ordenamento jurídico brasileiro, só sendo alterada para dano espiritual após intermediação do MPF, que verificou a questão espiritual que embarcava o incidente.

Em razão disso, antes mesmo de ser dada a devida resposta à dúvida acerca do que explica a ausência de julgados sobre o tema no ordenamento jurídico brasileiro, um novo questionamento, surge para complementar o debate: há uma dificuldade no acesso à justiça pelos povos originários?

Em um primeiro momento, devido ao seu modo de vida muitas vezes distante da realidade da sociedade urbana que majoritariamente habita o Estado brasileiro, pode-se cogitar a possibilidade dos povos originários não tem acesso (ou desconhecerem a possibilidade de acessar) ao Poder Judiciário brasileiro.

Contudo, a partir dos casos analisados nesta pesquisa, conclui-se que, muitas das vezes, os povos originários possuem acesso à justiça, mas suas demandas são invisibilizadas pelo Poder Judiciário.

Tal constatação, inicialmente, pode ser verificada no caso *Legacy*, no qual os *Kayapós*, após o insucesso em ter suas demandas atendidas pela Gol, procurou o MPF e, mesmo com a instauração de inquérito civil pelo MPF, a negociação só avançou de fato após a troca do promotor responsável pelo caso, o que indica a possibilidade de o promotor anteriormente responsável ter se quedado inerte¹³⁸.

Em seguida, no caso *Munduruku*, verificou-se que foram ajuizadas pelo menos 24 ações que contestam as licenças concedidas pelo Ibama e a ausência de consulta prévia aos

¹³⁸ OLIVEIRA, Lucas Cravo de. Fronteiras improváveis entre tempos e direitos: constitucionalismo compartilhado entre os sistemas de justiça estatal e Mëbêngôkre Kayapó no acidente do Gol 1907. 2020, p. 62-64.

povos indígenas afetados, conforme disposto no art. 6º da Convenção nº 169 da OIT. Não de se falar, portanto, em impossibilidade no acesso à justiça¹³⁹.

Último a ser analisado por esta monografia, o caso *Krenak* se destaca por, embora não se ter conhecimento de ações judiciais em território brasileiro que versem sobre a violação sofrida, já ter sido denunciado perante a Comissão Interamericana de Direitos Humanos por representantes *Krenak*¹⁴⁰, de modo que, novamente, não há o que se falar acerca de dificuldade no acesso à justiça.

Com base no exposto, é possível o entendimento de que a ausência de julgados sobre danos espirituais no ordenamento jurídico brasileiro não se justifica com uma suposta dificuldade no acesso à justiça pelos povos originários. Constatou-se, a partir da análise concreta, que os indígenas têm seus meios de acionar as instituições responsáveis por tutelar seus direitos. Há de se destacar, ainda, que nos casos *Legacy* e *Krenak*, os indígenas contavam, respectivamente, com a influência de Cacique Raoni e Ailton Krenak, importantes lideranças indígenas com atuação destacada na política brasileira, sobretudo na Assembleia Constituinte de 1987. Mesmo assim, as violações sofridas por seus povos foram ignoradas pelo poder público.

Dito isso, a presente monografia, após responder a terceira dúvida levantada neste capítulo, se volta novamente para a segunda dúvida, que busca explicações para a ausência de julgados sobre dano espiritual no ordenamento jurídico brasileiro, a fim de respondê-la e, enfim, concluir esta pesquisa.

Diante do exposto, pode-se concluir que a explicação para a ausência de julgados sobre dano espiritual no Brasil se dá pela indiferença e invisibilização sofrida pelos povos

¹³⁹ “Foram ajuizadas pelo menos 24 ações que contestam as licenças concedidas pelo Ibama e a ausência de consulta prévia aos povos indígenas afetados. Embora a 5ª Turma do Tribunal Regional Federal da 1ª Região (TRF1) tenha ordenado a realização de consulta livre, prévia e informada com os povos indígenas afetados, em 30 de novembro de 2016, os empreendedores contaram com o mecanismo de suspensão de segurança para concluir a obra. Disponível em: <http://www.mpf.mp.br/regiao1/sala-de-imprensa/noticias-r1/por-unanimidade-tribunalordena-consulta-previa-aos-indigenas-para-a-usina-teles-pires>”. Cf.: LOURES, R.S.P; MOREIRA, Fernanda Cristina. O resgate das urnas: o histórico da luta munduruku contra a morte de seus lugares sagrados. 2022, p. 8.

¹⁴⁰ Disponível em: <https://clinchadh.direito.ufmg.br/index.php/2017/05/28/representante-povo-krenak-denunciar-violacoes/>. Acesso em: 30 mai. 2023.

originários por parte do Estado brasileiro, constatação esta realizada após a análise dos três casos concretos aqui expostos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nesta monografia, definiu-se o conceito de pesquisa como o processo que nasce a partir de uma dúvida, estado de incerteza que serve de motor para a busca de uma verdade, sem qualquer garantia, contudo, de que este objetivo será alcançado.

A pesquisa realizada neste trabalho, inicialmente, nasceu da dúvida acerca da possibilidade de aplicação do conceito de dano espiritual em atos contra povos originários no território brasileiro. Para que fosse possível verificar tal possibilidade, primeiramente se apresentou o referido conceito, formalizado por Cançado Trindade em seu voto na sentença do caso da Comunidade *Moiwana* vs Estado do Suriname, mas não sem antes apresentar o contexto de violações do Estado surinamês em face dos *maroons* que ensejou o processo.

Adiante, a pesquisa se voltou para a análise concreta de violações ocorridas no território brasileiro, iniciando pelo *Legacy*, único caso – extrajudicial – de danos espirituais do país, seguido pelos *Munduruku* e *Krenak*, onde se confirmou a possibilidade de aplicação do conceito de dano espiritual no país.

Da resposta da dúvida original que gerou esta pesquisa, surgiram outras duas dúvidas: (i) o que explica a ausência de julgados sobre o tema no ordenamento jurídico brasileiro e (ii) há uma dificuldade no acesso à justiça pelos povos originários?

Novamente, com base na análise realizada pelos capítulos anteriores, esta pesquisa foi finalizada respondendo os questionamentos acima, oportunidade na qual constatou-se que os povos indígenas, em geral, têm seus meios de acionar as instituições responsáveis por tutelar seus direitos e que a ausência de julgados que versem sobre o dano espiritual se dá pela indiferença e invisibilização sofrida pelos povos originários por parte do Estado brasileiro.

Em um momento no qual os indígenas deste país lutam contra a aprovação do Marco Temporal, que delimita que as terras indígenas passíveis de demarcação serão aquelas que foram ocupadas pelos povos indígenas até 5 de outubro de 1988, data da promulgação da Constituição, o resultado desta pesquisa torna explícita a luta que estes travam contra o Estado.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALEIXO, L.; DRUMMOND, A.; NICÁCIO, C. Direito das Populações Afetadas Pelo Rompimento da Barragem de Fundão: Povo Krenak. CdH/UFMG. Belo Horizonte, p. 41. 2017.

BRANA-SHUTE, Gary. Resistance and Rebellion in Suriname: Old and New. Edição 43 de Studies in Third World societies. Department of Anthropology, College of William and Mary, 1990.

CARVALHO, Felipe Augusto Soares de. A responsabilidade civil do transporte aéreo. 2017. 46f. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Direito) – Faculdade de Direito, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2017. Disponível em: <https://app.uff.br/riuff/bitstream/handle/1/7878/TCC%20-%20;jsessionid=9104838A70A968ABD0DA7B645FB594D7?sequence=1#:~:text=Desta%20forma%2C%20no%20caso%20das,configure%20o%20dever%20de%20indenizar>. Acesso em: 21 mai. 2023.

CENTRO DE INVESTIGAÇÃO E PREVENÇÃO DE ACIDENTES AERONÁUTICOS. Relatório Final A-022/Cenipa/2008. CENIPA, 2008, p. 12. Disponível em: http://media.folha.uol.com.br/mundo/2008/12/10/relatorio_voo_1907.pdf. Acesso em: 17 mai. 2023.

CIDH. Corte Interamericana de Derechos Humanos: Caso de la Comunidad Moiwana Vs. Suriname, 2005.

KOKOMETI WAURÁ TXUCARRAMÃE, M.; ARAÚJO, K. de F.; TEIXEIRA, V. M. Mekaron Nhyrunkwa: reconhecimento do território cultural Mebêbgôkre a partir do acidente do voo Gol 1907. Ateliê Geográfico, Goiânia, v. 16, n. 1, p. 50–66, 2022. Disponível em: <https://revistas.ufg.br/atelie/article/view/70585>. Acesso em: 19 mai. 2023.

HEEMANN, Thimotie Aragon. Dano ao projeto de vida e grupos vulneráveis, 2021. Disponível em: <https://www.jota.info/opiniao-e-analise/colunas/direito-dos-grupos-vulneraveis/dano-ao-projeto-de-vida-e-grupos-vulneraveis-15072021>. Acesso em: 09 mai. 2023.

LEGALE, Siddharta. A Corte Interamericana de Derechos Humanos nos anos 90 e 2000: uma “corte” Cançado Trindade – Curitiba: Íthala, 2020, p. 255-274.

LOURES, R.S.P; MOREIRA, Fernanda Cristina. O resgate das urnas: o histórico da luta munduruku contra a morte de seus lugares sagrados. 2022

MINISTÉRIO PÚBLICO FEDERAL. Termo de Acordo de 20 de março de 2007. Disponível em: http://bibliotecadigital.mpf.mp.br/bdmpf/bitstream/handle/11549/105070/DMPF_EXTRAJU_D_20170511.pdf. Acesso em: 17 mai. 2023.

MONTARROYOS, Heraldo Elias. Dano espiritual na Corte Interamericana De Direitos Humanos: a lógica de argumentação jurídica do juiz Cançado Trindade no processo Moiwana versus Suriname. 2019.

MORAIS, M.E.S.N.P.; COSTA, R.C.T.; SILVA, B.M.D. Liberdade de crença como direito fundamental: uma discussão acerca da reparação do dano espiritual ao direito ao projeto de pós-vida nas aldeias da terra indígena Capoto-Jarina. *Prisma Jur.*, São Paulo, v. 18, n.1, p. 25-47jan./jun. 2019.

OLIVEIRA, Lucas Cravo de; PINHEIRO, Douglas Antônio Rocha; LOBÃO, Ronaldo Joaquim da Silveira. Concepções de Justiça Compartilhadas: a Negociação pelos Danos Espirituais ao Povo Mëbêngôkre Kayapó. *Revista Antropológica*, n. 52, Niterói, p. 297-321, 2. quadri., 2021

OLIVEIRA, Lucas Cravo de. Fronteiras improváveis entre tempos e direitos: constitucionalismo compartilhado entre os sistemas de justiça estatal e Mëbêngôkre Kayapó no acidente do Gol 1907. 2020.

ORGANIZAÇÃO INTERNACIONAL DO TRABALHO (OIT). Convenção n. 169. 1989.

PRICE, Richard. *Maroon Societies: Rebel Slave Communities in the Americas*. New York: Doubleday/Anchor, 1973.

PRICE, Richard; PRICE, Sally. *Maroons in Guyane: Past, Present, Future*, The University of Georgia Press, 2022, In *Suriname: The State versus Maroons*.

PRICE, Richard. *Peuple Saramaka contre Etat du Suriname: Combat pour la forêt et les droits de l'homme*. Paris: Editions Karthala, 2016.

PRICE, Richard. Quilombolas e Direitos Humanos no Suriname. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 5, n. 10, p. 203-241, maio 1999.

PRICE, Richard. *The Guiana Maroons: a historical and bibliographical introduction*. Maryland, The Johns Hopkins University Press, 1976.

PRICE, Richard. Vizinhos Difíceis: maroons e índios no Suriname. *Tipití: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, v. 8, issue 2, 2010.

RIOS, Paloma Santos. *Novos paradigmas da responsabilidade civil: o dano espiritual*. 2019.

SILVESTRE, G. F; HIBNER, D. A; FRIZZERA, G. A. A "Cidade Dos Espíritos" do Voo 1907: Análise do Dano Espiritual da Etnia Indígena Mebêngôkre Kayapó. *Revista Jurídica*, v. 04, n. 53, p. 378-401, 2018.

SOARES PEIXOTO ALEIXO, L.; GUSTAVO GOMES ANDRADE, P. O rompimento da barragem em Mariana: impactos na comunidade indígena Krenak à luz da jurisprudência interamericana. *Revista da Faculdade de Direito do Sul de Minas*, [S. l.], v. 32, n. 2, 2016.

Disponível em: <https://revista.fdsm.edu.br/index.php/revistafdsm/article/view/188>. Acesso em: 31 mai. 2023.

Van Lier, R. A. J. Sociedade de Fronteira: uma análise social da história do Suriname. Brasília: Funag/IPRI, 2005, Coleção Países da América do Sul

VASCONCELOS PASCOAL, W.; ZHOURI, A. Os Krenak e o desastre da mineração no Rio Doce. AMBIENTES: Revista de Geografia e Ecologia Política, [S. l.], v. 3, n. 2, p. 360–394, 2021. Disponível em: <https://e-revista.unioeste.br/index.php/ambientes/article/view/28271>. Acesso em: 31 mai. 2023.