

UNIVERSIDADE CATÓLICA DE PELOTAS
CENTRO DE CIÊNCIAS JURÍDICAS, ECONÔMICAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM POLÍTICA SOCIAL
CURSO DE MESTRADO

GABRIELA DE MORAES KYRILLOS

**POVOS INDÍGENAS, DIREITOS HUMANOS E DESCOLONIALIDADE: REFLEXÕES
SOBRE AS POLÍTICAS PÚBLICAS A PARTIR DO CRAS INDÍGENA DE CAARAPÓ –
MS/BRASIL**

PELOTAS
2014

GABRIELA DE MORAES KYRILLOS

**POVOS INDÍGENAS, DIREITOS HUMANOS E DESCOLONIALIDADE: REFLEXÕES
SOBRE AS POLÍTICAS PÚBLICAS A PARTIR DO CRAS INDÍGENA DE CAARAPÓ –
MS/BRASIL**

Dissertação apresentada à Banca Examinadora do Programa de Pós-Graduação em Política Social da Universidade Católica de Pelotas, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Política Social.

Orientador: Prof. Dr. José Alcides Renner
Co-Orientador: Prof. Dr. Antonio Hilário Aguilera Urquiza

PELOTAS

2014

KYRILLOS, Gabriela de Moraes.

POVOS INDÍGENAS, DIREITOS HUMANOS E DESCOLONIALIDADE: Reflexões sobre as políticas Públicas a Partir do CRAS Indígena de Caarapó – MS/Brasil. Gabriela de Moraes Kyrillos. Pelotas: UCPEL, 2013.

120 f.

Dissertação (mestrado) – Universidade Católica de Pelotas, Mestrado em Política Social, Pelotas, BR-RS, 2014. Orientador: José Alcides Renner. Co-orientador: Antonio Hilário Aguilera Urquiza.

1. Povos Indígenas no Brasil. 2. Políticas Públicas Sociais. 3. Descolonialidade. 4. Direitos Humanos. Aldeia Te'yikue. I. Renner, José Alcides, or. II. Título.

Gabriela de Moraes Kyrillos

Povos Indígenas, Direitos Humanos e Descolonialidade: reflexões sobre as Políticas
Públicas a Partir do CRAS Indígena de Caarapó – MS/Brasil

Dissertação submetida à Banca Examinadora do Programa de Pós-Graduação em
Política Social da Universidade Católica de Pelotas como requisito parcial para a
obtenção do grau de Mestre em Política Social.

E aprovada sua versão final em 26 de fevereiro de 2014 atendendo às normas da
legislação vigente da Universidade Católica de Pelotas, curso de Mestrado em Política
Social.

Pelotas, 26 de fevereiro de 2014.

Banca Examinadora:

Prof. Dr. José Alcides Renner
(Professor Orientador)

Prof. Dr. Luiz Antonio Bogo Chies
Membro Examinador I

Profa. Dra. Raquel Fabiana Lopes Sparemborgue
Membro Examinadora II

Profa. Dra. Renata Ovenhausen Albernaz
Membro Examinadora III

Esta dissertação é dedicada a todas as pessoas quem lutam por Direitos Humanos descoloniais e interculturais.

AGRADECIMENTOS

É praticamente impossível saber quem são todas as pessoas que contribuem, apoiam, inspiram, instigam, estimulam e dão suas contribuições durante o processo de escrita de um trabalho relativamente longo, como o que envolve a escrita de uma dissertação. Aqui, como é de praxe, elencarei algumas pessoas que eu reconheço como tendo sido muito importantes nessa caminhada. Sei que este trabalho é meu, mas sei também que sem o apoio dessas pessoas, ele tal qual como está, jamais seria possível.

Antes de mais nada gostaria de agradecer à **equipe do CRAS** indígena de Caarapó, da Aldeia de Te'yikue - Mato Grosso do Sul. Essas mulheres inspiradoras me receberam com todo carinho e contribuíram ao máximo para a realização dessa pesquisa. Agradeço em especial à Assistente Social e à Psicóloga, exemplos de profissionais e verdadeiras batalhadoras pelo respeito aos direitos humanos e à diversidade étnica dos povos Guarani e Kaiowá.

Agradeço ao meu orientador, Professor **Dr. José Alcides Renner** que, mesmo tendo assumido esse projeto em andamento, deu sua valiosa contribuição e seu incansável apoio.

Agradeço com carinho à Professora **Dra. Raquel Fabiana Lopes Sparemberger** que iniciou essa pesquisa ao meu lado, como orientadora, e que me inspirou a adentrar o campo dos debates descoloniais, tendo sempre acreditado na minha capacidade, mesmo e principalmente, quando eu duvidei de mim mesma.

Agradeço ao meu co-orientador, Professor **Dr. Antonio Hilário Aguilera Urquiza** por ter assumido de modo tão generoso esta pesquisa e ter auxiliado para que ela fosse possível. Sem sua generosa acolhida em Caarapó – MS, seria impossível a realização deste trabalho e sem seus ensinamentos sobre a cultura e a diversidade, essa pesquisa jamais teria conseguido se construir do modo interdisciplinar que eu tanto queria.

Agradeço aos professores membros da Banca de Qualificação e de Defesa desta Dissertação: Prof. **Dr. Luiz Antônio Bogo Chies** e Profa. **Dra. Renata Ovenhausen Albernaz**. Por seus comentários críticos e enriquecedores no momento da qualificação. É uma honra ser avaliada por pessoas que não apenas são excelentes enquanto docentes e pesquisadores, mas são, sobretudo, generosos quando se trata de compartilhar conhecimentos e efetivamente contribuir para a realização de melhores pesquisas acadêmicas.

Agradeço a amiga Professora e Doutoranda **Sheila Stolz** que abriu para mim as portas do mundo acadêmico nos idos anos de 2008. Contribuiu com sugestões para a dissertação e para acalmar minhas angústias enquanto pesquisadora e defensora dos Direitos Humanos.

Agradeço minha amiga Professora e Doutoranda **Ana Clara Correa Henning**, pela generosidade com que me “orientou” nos elementos concernentes ao trabalho de campo. Só mesmo uma pessoa inspiradora como ela, poderia estar sempre disposta a compartilhar seu enorme conhecimento e ajudar-me nos primeiros passos desse caminho verdadeiramente engrandecedor que foi a pesquisa empírica.

Agradeço à minha família, pelo carinho, constante torcida e por compreender minhas ausências nos muitos momentos em que eu estava envolvida com a escrita desse trabalho. Agradeço em especial à minha mãe, **Eunice Lopes de Moraes**, meu eterno apoio nas batalhas que eu escolhi para minha vida.

Agradeço, por fim, a **Tiago Menna Franckini**, meu companheiro de vida. Sociólogo e professor brilhante. Agradeço por ter vivido comigo todo o processo de fazer um Mestrado, por ter contribuído com ricas sugestões à pesquisa e, principalmente, por ter sempre gentilmente me apoiado e me mostrado quando eu fraquejava que eu estava no caminho certo.

Quem me dera ao menos uma vez
Como a mais bela tribo
Dos mais belos índios
Não ser atacado por ser inocente

Legião Urbana – Índios

Prisionero en tu suelo,
indio cautivo,
sin luz en la mirada,
indio sombrío.
Ayer montaña,
hoy solo escombros.
Hierva mi entraña
cuando lo nombro.
Serás otra vez montaña
y habrá fulgor en tus ojos.
Tu risa oiré
y feliz serás
y feliz seré.

Mercedes Sosa - Índio

SUMÁRIO

RESUMO	09
INTRODUÇÃO	10
Capítulo I – DO COLONIALISMO A COLONIALIDADE	14
1. Modernidade e Colonialidade	14
2. O Giro Descolonial na Ciência e no Direito e a Importância dos Povos Indígenas	23
2.1. A Epistemologia do Sul e o Pós-colonialismo Epistemológico	24
2.2. O Direito Moderno e as Transformações <i>desde abajo</i>	29
2.2.1. O Pluralismo Jurídico	29
2.2.2. O Novo Constitucionalismo Latino-Americano	36
Capítulo II – POVOS INDÍGENAS BRASILEIROS: PARADIGMA ASSIMILACIONISTA E PARADIGMA EMERGENTE APÓS 1988	42
1. Considerações Preliminares	42
2. Paradigma Assimilacionista	43
2.1. O que significa “Indígena” ou “Índio”	43
2.2. As primeiras políticas indigenistas brasileiras.....	45
3. A Relação do Estado Brasileiro com os Povos Indígenas a partir de 1988: da superação formal do assimilacionismo à emancipação	57
3.1. A articulação no Processo Constituinte e o Conteúdo Constitucional....	57
3.2. Território e Cidadania dos Povos Indígenas a Partir da Constituição Cidadã.....	65
3.3. O Paradigma Emergente e a Construção da Emancipação	72
Capítulo III – AS POLÍTICAS PÚBLICAS DE ASSISTÊNCIA SOCIAL NO BRASIL A PARTIR DE 1988 E A EXPERIÊNCIA CONCRETA DO CRAS INDÍGENA DE CAARAPÓ/MS	80
1. O Novo Cenário no Campo da Assistência Social no Brasil a partir da Constituição Federal de 1988	80
1.1. Breve Análise sobre as Políticas Públicas Sociais: Conceito e História.	80

1.2. O Novo Cenário no Campo da Assistência Social no Brasil a partir da Constituição Federal de 1988.....	84
2. O CRAS Indígena de Caarapó: Acesso às Políticas Sociais	88
2.1. Considerações Metodológicas	88
2.2. A Aldeia Te'yikue – Caarapó, Mato Grosso do Sul	90
2.3. As Especificidades de um CRAS Indígena: o CRAS na Te'yikue.....	97
2.4. O Acesso às Políticas de Assistência Social na Te'yikue.....	101
CONCLUSÃO	107
REFERÊNCIAS.....	110
ANEXO I	118

RESUMO

A presente dissertação tem como principal objetivo analisar o modo como se dá atualmente o acesso dos povos indígenas brasileiros às Políticas Públicas Sociais. Para isso, parte de um referencial teórico descolonial e intercultural, o que significa dizer que a pesquisa toma como pressuposto que a diversidade epistemológica da humanidade é infinita e que a forma eurocentrica de ver o mundo dominou, a partir do surgimento da Modernidade o campo da epistemologia. De fato, Modernidade e colonialidade andam unidas e são interdependentes. É esse elemento colonial que rege as relações do Estado brasileiro com os povos indígenas (formalmente) até a Constituição Federal de 1988, período no qual dominou o paradigma assimilacionista. A partir de 1988, abre-se espaço no plano formal para a emergência de um novo paradigma que é analisado a partir de suas ainda incipientes características e é aqui denominado como sendo um paradigma emancipatório ainda em construção. Dentro desse novo contexto, realiza-se um pesquisa empírica no CRAS da aldeia Te'yikue, município de Caarapó – Mato Grosso do Sul, Brasil. A proposta foi analisar como se dá o acesso aos serviços da assistência social nessa comunidade indígena. Foi possível constatar que não existe uma normatização geral acerca dos CRAS indígenas e as políticas e serviços desenvolvidas por eles são destinadas aos não-índios, ou seja, elas acabam sendo inadequadas e muitas vezes inviáveis para os povos indígenas. A partir disso, a equipe do CRAS da Te'yikue parte de uma visão de respeito aos modos de viver guarani ñandeva e guarani kaiowá e reescreve, reinventa e adapta as políticas no intuito de oferecer esses serviços para os usuários indígenas, para isso, elas atuam por meio da Teia interna de relações sociais, culturais e familiares da comunidade e não pelo Sistema Único de Assistência Social (conhecido como: Rede SUAS) que é inacessível para os povos indígenas. A Teia é o consuetudinário, é o que foi construído ao longo de séculos e é por isso que é o melhor caminho que se tem hoje para a promoção das políticas sociais nas comunidades indígenas.

Palavras-chave: Políticas Públicas Sociais. Direitos Humanos dos Povos Indígenas. Descolonialidade. Centro de Referências em Assistência Social Indígena. Aldeia Te'yikue.

INTRODUÇÃO

Os direitos humanos surgiram como um discurso ocidental. Como nos esclarece o filósofo e jurista espanhol Joaquín Herrera Flores (2009, p.42), ainda que se reconheça a importância da Declaração Universal dos Direitos Humanos percebe-se que seus fundamentos ideológicos, filosóficos e culturais são ocidentais e esta consciência revela o contexto concreto no qual teve origem o próprio discurso dos direitos humanos. Por essa razão, pode parecer inadequado lançar mão de um discurso originalmente ocidental em um trabalho de pesquisa que se propõe descolonial. Contudo, reconhecer que o discurso dos direitos humanos surgiu em um contexto específico nos permite visualizar mais facilmente suas limitações enquanto um discurso pretensamente universal.

(...) Não podemos analisar os direitos humanos de fora de seus contextos ocidentais. Entretanto, também não devemos esquecer sua enorme capacidade de gerar esperanças na luta contra as injustiças e explorações que sofre grande parte da humanidade. São essas lutas que, na realidade, permitem que tal conceito se “universalize” como base ética e jurídica de toda prática social voltada a criar e garantir instrumentos úteis na hora de poder ascender aos bens materiais e imateriais exigíveis para se viver com dignidade. (FLORES, 2009, p.42-43)

Portanto, não se trata de considerar que tais direitos atingiram a universalidade, mas sim, que estes têm o potencial para tal¹. Pretende-se demonstrar ao longo dessa pesquisa que isso só será possível se a aplicação de tais direitos for feita em conjunto com uma perspectiva intercultural, descolonial, perspectiva essa que é o referencial epistemológico desta pesquisa – como é desenvolvido no Capítulo 1. Sendo assim, é importante ter claro, desde já, que se parte de uma concepção específica de Direitos Humanos. Trata-se de compreendê-los não como um valor posto e universal, mas sim, de perceber que estes estão inacabados e são sempre passíveis de alterações, construções estas que devem ser feitas a partir do diálogo com outras culturas, sem a imposição arbitrária e autoritária da visão de mundo do ocidente².

¹É nesse sentido que o cientista político argentino Ernesto Laclau (2011, p.54) afirma que: “(...) o universal nada mais é do que um particular que em algum momento se tornou dominante (...)”. De fato, a própria colonialidade enquanto universal é fruto do esforço de um particular (ocidental e europeu) para se tornar dominante. A diferença é que, no caso de uma proposta emancipatória, a hegemonia deve ser construída a partir de um diálogo e não de uma imposição.

² Vale destacar que no presente trabalho sempre que se fizer referência a termos como ocidente e ocidental (bem como, oriente e oriental) não estamos fazendo alusão a uma divisão estritamente geográfica, mas sim, geopolítica. Sobre essa angústia latino-americana de estar e não estar no ocidente escreveu o filósofo argentino Enrique Dussel (2005a) no início de seu texto sobre transmodernidade e interculturalidade.

Além disso, se faz necessário compreender que o tema dos direitos humanos só poderá ser adequadamente abordado quando se reconhecer a importância da realidade no surgimento e nas modificações que ocorrem na teorização acerca dos direitos humanos, bem como, reconhecer que a finalidade dos debates teóricos/acadêmicos deverá ser contribuir para a melhoria de questões concretas. Em outras palavras, trata-se da valorização da experiência concreta enquanto fonte e destino dos direitos humanos.

(...) a verdade é posta por aqueles que lutam pelos direitos. A nós [pessoas que refletem sobre – e se comprometem com – os direitos humanos] compete o papel de colocar as frases. E esse é o único modo de ir complementando a teoria com a prática e com as dinâmicas sociais: chave do critério de verdade de toda reflexão intelectual. (FLORES, 2009, p.31)

É importante não confundir esse processo de “colocar as frases” com a ideia, por muito tempo defendida pela ciência moderna, de que o pesquisador poderia falar *pelo* sujeito então *objeto* da pesquisa. Como abordou Sandra Almeida (2010, p.14) no prefácio da edição brasileira do livro “Pode o Subalterno Falar?” da intelectual indiana Gayatri C. Spivak, “(...) a tarefa do intelectual pós-colonial deve ser a de criar espaços por meio dos quais o sujeito subalterno possa falar para que, quando ele ou ela o faça, possa ser ouvido(a). (...)”. É por essa razão que um dos métodos empregados na pesquisa foi o trabalho de campo e o diálogo com aquelas pessoas que cotidianamente lidam com o tema central dessa pesquisa, qual seja: o acesso dos povos indígenas brasileiros às Políticas Públicas Sociais. Longe de pretender falar *por* estas pessoas, busca-se promover uma aproximação entre as teorias acadêmicas e a realidade a partir de *suas* falas e de *seus* modos de compreender a realidade.

Nesta trajetória, os direitos humanos surgem como critérios/parâmetros válidos na busca pelo respeito à dignidade humana. Isso ocorre justamente por que as Políticas Públicas Sociais existem, em última instância, para possibilitar condições de vida digna para a população. Para compreender o que é dignidade humana, novamente os ensinamentos de Herrera Flores são úteis, posto que para o autor “(...) Falar de dignidade humana não implica fazê-lo a partir de um conceito ideal ou abstrato. A dignidade é um fim material. Trata-se de um objeto que se concretiza no acesso igualitário e generalizado aos bens que fazem com que a vida seja 'digna' de ser vivida.” (FLORES, 2009, p.37). Ainda que sejam possíveis muitos debates sobre quais seriam esses bens materiais necessários para uma vida digna – debates estes que, muito provavelmente, produziram

respostas bastante distintas dependendo de quais fossem os participantes –, pode-se asseverar que

(...) para nós, o conteúdo básico dos direitos humanos não é o direito a ter direitos (círculo fechado que não cumpriu com seus objetivos desde que se “declarou” há quase seis décadas). Para nós, o conteúdo básico dos direitos humanos será o conjunto de lutas pela dignidade, cujos resultados, se é que temos o poder necessário para isso, deverão ser garantidos por normas jurídicas, por políticas públicas e por uma economia aberta às exigências da dignidade. (FLORES, 2009, p.39)

São, portanto, as políticas públicas elementos centrais no debate sobre direitos humanos na medida em que estas têm como escopo, desde sua origem, a promoção de condições de vida digna para a população que se encontra em situação de vulnerabilidade social. Nesse sentido, as políticas públicas para os povos indígenas deveriam ter tido, desde o princípio, objetivo semelhante, ou seja: promover condições de vida digna. Contudo, como se analisa em especial no Capítulo 2, por longos séculos o Brasil atuou de modo assimilacionista na elaboração das políticas voltadas para os povos indígenas do país, na medida em que estas tinham um caráter diferenciado das políticas públicas destinadas ao restante da população e possuíam como elemento central a ideia de aculturação – um processo forçado de assimilação da cultura dominante por parte dos povos indígenas.

A partir de uma análise acerca do paradigma assimilacionista busca-se compreender o paradigma que deve reger as políticas destinadas aos povos indígenas na atualidade – que emerge a partir da Constituição Federal de 1988. Longe de pretender chegar a um rol taxativo de suas características e promover uma conceituação que se pretenda total, o que aqui se apresenta como a emergência de um paradigma emancipatório, é fruto de um primeiro esforço de análise sobre o ainda incipiente contexto atual da relação do Estado brasileiro com seus povos tradicionais. Em seguida, e considerando esse novo cenário, no Capítulo 3, parte-se para as análises da pesquisa empírica realizada no Centro de Referência em Assistência Social (CRAS) da Aldeia Te'yikue, do município de Caarapó, Mato Grosso do Sul – Brasil.

Espera-se que a presente pesquisa seja capaz de contribuir para o entendimento do modo como se tem dado atualmente o acesso dos povos indígenas brasileiros aos serviços da Assistência Social. Parte-se do pressuposto de que um adequado acesso a tais políticas é parte fundamental do respeito aos direitos humanos desses povos e é um

tema que possui, portanto, uma enorme relevância para um país que se pretende democrático e que tem a oportunidade de se construir enquanto descolonial e intercultural.

CAPÍTULO I

DO COLONIALISMO À COLONIALIDADE

1. MODERNIDADE E COLONIALIDADE

A América Latina é um *locus* privilegiado dos atuais debates sobre interculturalidade e descolonialidade, tanto pelo seu longo histórico de colonização, quanto pela composição da população de diversas origens étnicas e culturais, portanto, sua origem plural. Contudo, essa origem plural por muito tempo foi tomada como um defeito, como algo a ser corrigido, por ser incompatível com os projetos que a modernidade hegemônica tinha traçado para todos os Estados. O Brasil, bem como os demais países latino-americanos, começam a fazer parte do sistema-mundo ocidental quando, no século XV, se “descobre” todo esse continente “incivilizado”. Até então, era impossível se falar em modernidade. Desse modo, se faz importante um retorno ao conceito de modernidade, com o intuito de resgatar alguns aspectos relevantes da história dos povos indígenas brasileiros a partir de um arcabouço teórico crítico.

A modernidade pode ser entendida como o período histórico durante o qual vigorou de forma hegemônica no ocidente uma determinada visão de mundo (*weltanschauung*). As raízes teóricas imediatas dessa visão de mundo podem ser localizadas no pensamento de René Descartes, ao passo que as raízes históricas do período moderno derivam do imperialismo ibérico, de modo que o começo da modernidade pode ser localizado, conforme a ênfase que se queira dar, tanto em meados do século XVII (com a publicação do Discurso do Método, obra fundamental de Descartes) quanto no final do século XV (com a chegada dos espanhóis às Américas). Ambos estes marcos nos interessam: o primeiro, por permitir que visualizemos as raízes epistemológicas da *weltanschauung* moderna; o segundo, por demarcar de forma bastante clara o fato de que a modernidade se dá como um processo de imposição e de exploração, em que valores e modelos eurocêntricos são impostos sobre o “novo mundo” e sustentados às custas deste. Vale destacar, desde já, que apesar das críticas que aqui serão tecidas a modernidade tal qual foi desenvolvida e os valores a ela intrinsecamente atrelados, não se trata de um discurso que desconsidera quaisquer elementos positivos existentes no período, é evidente que não se pretende desenvolver uma visão dicotômica na qual a modernidade seria interpretada como sendo um período completamente ruim. Contudo, o foco será sim

as críticas a ela já que são estas que nos farão compreender melhor a situação dos povos indígenas no Brasil atualmente.

Sendo assim, podemos começar por Enrique Dussel que estipula uma data precisa para o nascimento da modernidade: o ano de 1492. De acordo com o filósofo e teólogo argentino, este é o nascimento da modernidade por que foi o momento no qual a Europa “(...) pudo autoconstituirse como un unificado ego explorando, conquistando, colonizando una alteridad que le devolvía una imagen de sí misma. Este otro, en otras palabras, no fue 'des-cubierto', o admitido, como tal, sino disimulado, o 'en-cubierto' (...)” (DUSSEL, 2013, p.58). A tese de que a modernidade surgiu em 1492 que foi primeiramente defendida por Enrique Dussel e se contrapõe a visão hegemônica acerca da modernidade, é a mais adequada a esse estudo na medida em que permite melhor compreender o que foi (e ainda é) o fenômeno do colonialidade³.

Conforme Dussel, o conceito hegemônico de modernidade “(...) é eurocêntrico, provinciano, regional. A modernidade é [tida como] uma emancipação, uma 'saída' da imaturidade por um esforço da razão como processo crítico, que proporciona à humanidade um novo desenvolvimento do ser humano.(...)” (DUSSEL, 2005b, p.60). O autor argumenta que sua tese sobre o surgimento da modernidade é mundial na medida em que toma em consideração o fato de que o mundo moderno começaria quando surgiu uma História Mundial (em 1492): “Apenas com a expansão portuguesa desde o século XV, que atinge o extremo oriente no século XVI, e com o descobrimento da América hispânica, todo o planeta se torna o 'lugar' de 'uma só' *História Mundial* (...)” (DUSSEL, 2005b, p.61).

A argumentação do filósofo da libertação perpassa fundamentalmente o fato de que “O *ego cogito* moderno foi antecipado em mais de um século pelo *ego conquiro* (eu conquisto) prático do luso-hispano que impôs sua vontade (a primeira 'Vontade-de-poder' moderna) sobre o índio americano.” (DUSSEL, 2005b, p. 63)⁴. Nessa perspectiva, as características tipicamente atribuídas à modernidade tais como a racionalidade, o iluminismo e o progresso, não são mais relevantes que o seu caráter colonizador⁵. Só é

³ Mesmo a visão hegemônica de modernidade que teve como um dos elementos basilares a ideia de racionalidade científica de Descartes não é tão intra-europeia como se costuma pensar. Sabe-se atualmente que parte importante dos estudos do autor para o desenvolvimento de sua tese, que viria a ser um dos pilares da modernidade ocidental/colonial, veio da obra do filósofo mexicano Antonio Rubio, ainda que isso nunca tenha sido referenciado em sua obra (DUSSEL, 2010, p.349), nem foi reconhecido posteriormente pelos demais estudiosos europeus da modernidade.

⁴ O argumento de Dussel se inspira nos escritos do frade dominicano Bartolomé de Las Casas (1484-1566), conhecido defensor dos indígenas, que como o próprio autor define, foi o “primeiro crítico frontal da modernidade” (DUSSEL, 2010, p.361). De acordo com Enrique Dussel: “Descartes irá fundamentar a ontologia *moderna* no *ego cogito* abstrato e solipsista. Bartolomé [de Las Casas], pelo contrário, fundamenta a *crítica* ética-política dessa ontologia a partir da responsabilidade pelo Outro, ao qual deve argumentos para demonstrar a própria pretensão de verdade. É um paradigma instaurado a partir da Alteridade.” (DUSSEL, 2010, p.364)

⁵ “(...) No hay modernidad sin colonialismo y no hay colonialismo sin modernidad porque Europa sólo se hace 'centro'

possível que se tome a colonização como um aspecto fundamental da modernidade se se toma como ponto de vista o do *subalterno* e não o do *européu* conquistador.

(...) Si se mira “desde” Europa (desde “arriba”), algo se “des-cubre”; si se mira “desde” el mundo del habitante de este continente (desde “abajo”), se trata más bien de una “invasión” del extranjero, del ajeno, del que viene de fuera; matan al varón, educan al huérfano y se “acuestan” (“amanceban” se decía em el castellano del siglo XVI) con la india (...) (DUSSEL, 1988, p.32)

Por essa razão, entende-se que a “A América Latina entra na Modernidade (muito antes que a América do Norte) como a 'outra face', dominada, explorada, encoberta.” (DUSSEL, 2005b, p. 64). E este início do colonialismo traz já algumas características do que virá a tornar-se a colonialidade, posto que, como afirma o sociólogo português Boaventura de Sousa Santos “O colonialismo consiste na ignorância da reciprocidade e na incapacidade de conceber o outro a não ser como objecto.” (SANTOS, B., 2009, p.81). Este fundamento básico do colonialismo que cria uma distinção radical entre o europeu e o “outro” fundamenta-se na ideia de *raça*.

Historicamente, a ideia de que existiriam raças humanas distintas não existia até o início da colonização, ou seja, está intimamente ligada ao surgimento da modernidade (QUIJANO, 2005, p. 228). O conceito de *raça* surge para hierarquicamente distinguir o europeu dos povos ameríndios e posteriormente também para distinguir dos povos africanos. É este conceito de *raça* originário no colonialismo que tornará possível o racismo, a distinção hierárquica entre diferentes etnias. A perpetuação desse racismo por séculos pode ser encontrada em estudos como o do jurista e sociólogo brasileiro Jessé Souza para quem a cor da pele negra foi ao longo do tempo sendo relacionada com certo tipo de “personalidade” tida como inferior na sua capacidade de responder às demandas do capitalismo e da própria modernidade, sendo “(...) julgada como improdutiva e disruptiva para a sociedade como um todo.” (SOUZA, 2003, p.159), de acordo com o autor, o que se tem é um abandono dessa população a sua própria sorte ao longo da história do Brasil e uma consequente inadaptação às demandas desse novo Estado, além da própria estigmatização dos sujeitos não-europeus.

Durante parte da história do Brasil se desqualificou a ideia de *raça* (ou *etnia*) enquanto mecanismo de discurso político público, ainda que de modo velado esta tenha continuado sendo o referencial para as hierarquizações sociais (COSTA, 2001, p. 149).

de sistema-mundo cuando constituyó a sus colonias de ultramar como 'periferias'.” (CASTRO-GOMEZ, 2005a, pp. 47-48).

Por essa razão, não se deve desconsiderar a pluralidade étnica que compõe um Estado e suas consequências simbólicas, pois isso pode conduzir a visões colonizadoras, como foi o caso da busca pela incorporação dos povos indígenas à “comunhão nacional” - que veremos mais adiante. Nesse sentido, o filósofo peruano Aníbal Quijano (2005, p. 227) argumenta que o conceito de raça é um elemento existente no padrão de poder que ainda hoje persiste: o colonial.

Não se pretende aqui afirmar que inexistam etnias diferentes e que estas tendem a possuir identidades culturais diversas, a crítica reside no modo como o discurso moderno ocidental se apropriou dessas diferenças e ao hierarquizá-las produziu desigualdades. Nesse sentido, vale retomar o *mito da modernidade*, como foi denominado por Enrique Dussel (1988; 2005a; 2005b; 2013). Conforme analisado por Santiago Castro-Gómez (2005a, p.46), o mito da modernidade de Dussel seria a pretensão da Europa de considerar sua história particular (bem como sua identidade étnica) como universal, a partir da falácia do desenvolvimento, segundo a qual todos os povos do planeta passariam pelas mesmas etapas que a Europa passou para chegar em seu “estágio avançado de desenvolvimento”, considerando, portanto, a Europa como o *telos* da história mundial. Nas palavras de Enrique Dussel:

El mito del origen que está escondido en el “concepto” emancipatorio de modernidad, y que continua subtiendo la reflexión filosófica y muchas otras posiciones teóricas en el pensamiento de Europa y Norteamérica, tiene que ver sobre todo con la conexión del eurocentrismo con la concomitante “falacia de desarrollismo”. La falacia de desarrollismo consiste en pensar que el patrón del moderno desarrollo europeo debe ser seguido unilateralmente por toda otra cultura. Desarrollo tomado aquí como una categoría ontológica y no simplemente sociológica o económica. (DUSSEL, 1988, p.60)

O autor também elenca sete características que definem o mito da modernidade, dentre elas: a descrição da civilização européia por si mesma como sendo a mais superior (uma visão eurocêntrica) e o compromisso que essa superioridade “impõe” a Europa de desenvolver os mais primitivos, os “atrasados”, inclusive por meio do uso da força contra àqueles que não “compreendem a magnitude” desse processo (a guerra justa colonial) (DUSSEL, 2005b, p.65). A consequência desse mito da modernidade no período colonial foi a exploração violenta dos povos nativos, bem como dos recursos naturais existentes nesse “novo mundo”. Como observado pelo sociólogo venezuelano Edgardo Lander,

(...) Ao construir-se a noção de universalidade a partir da experiência particular (ou paroquial) da história europeia e realizar a leitura da totalidade do tempo e do espaço da experiência humana do ponto de vista dessa particularidade, institui-se uma universalidade radicalmente excludente. (LANDER, 2005, pp. 26-27)

É a partir de uma visão crítica acerca das ideias modernas de universalidade e ciência que as discussões denominadas descoloniais ganham maior projeção no final do século XX, a partir dos estudos de teóricos que haviam migrado de países que eram ex-colônias europeias, que argumentavam que o colonialismo era muito mais que um fenômeno econômico e político, defendendo que este tinha uma dimensão epistemológica, intimamente ligada ao surgimento das ciências humanas (CASTRO-GÓMEZ, 2005a, p. 19-20). Por essa razão, Spivak (2010, p.20) afirma que “(...) a produção intelectual ocidental é, de muitas maneiras, cúmplice dos interesses econômicos internacionais do Ocidente. (...)” e ela não está se referindo apenas ao passado. Ou seja, relaciona-se a modernidade e a sua suposta legitimidade alcançada a partir do surgimento da ciência tal como a conhecemos hoje, ou seja, a ciência moderna.

O que os autores descoloniais buscam demonstrar é a relação que existe entre o projeto⁶ moderno/colonial e as ciências humanas, compreendendo que não foi por causalidade que estas surgiram naquele momento histórico e social: “(...) O nascimento das ciências sociais não é um fenômeno aditivo no contexto da organização política definido pelo Estado-nação, e sim constitutivo dos mesmos.” (CASTRO-GÓMEZ, 2005b, p.171). O novo modelo de organização social, econômica e política implementado a partir da modernidade, centrado no papel do Estado-nação e na suposta supremacia europeia, contou com as ciências humanas para legitimar seu discurso (CASTRO-GÓMEZ, 2005a, p.24).

Também escreveu sobre isso Boaventura de Sousa Santos (2009, p.61) que reconheceu na pretensão de universalidade da ciência moderna, baseada em sua nova racionalidade científica, um modelo totalitário que negava todo caráter racional das demais formas de conhecimento que existiam para além dos princípios epistemológicos e

⁶ Falamos aqui em “projeto da modernidade” por compreendermos que naquele período havia um “centro” que era o responsável pelos mecanismos de controle destinados tanto para o mundo natural, quanto social, tal instância central era o Estado (CASTRO-GÓMEZ, 2005b, p.170-171): “(...) O Estado é entendido como a esfera em que todos os interesses encontrados na sociedade podem chegar a uma 'síntese', isto é, como o *locus* capaz de formular metas coletivas, válidas para todos. (...)” (CASTRO-GÓMEZ, 2005b, p.171). Este entendimento se contrapõe muito bem a representação do tempo presente que o sociólogo polônes Zigmunt Bauman faz: “O significado mais profundo transmitido pela ideia da globalização é o do caráter indeterminado, indisciplinado e de autopropulsão dos assuntos mundiais; a ausência de um centro, de um painel de controle, de uma comissão diretora, de um gabinete administrativo.” (BAUMAN, 1999, p. 67), razão pela qual muitos teóricos argumentam que o projeto da modernidade acabou.

das regras metodológicas que a ciência moderna tinha criado. A ciência moderna buscou se constituir enquanto único discurso verdadeiro e essa ideia se expandiu por todo o globo.

(...) No início do século XIX, a ciência moderna tinha já sido convertida numa instância moral suprema, para além do bem e do mal. Segundo Saint-Simon, a crise moral que grassava na Europa desde a Reforma, e a consequente separação entre os poderes secular e religioso, só podia ser resolvida por uma nova religião. Essa religião era a ciência. (SANTOS, B., 2009, p.51)

Por isso as ciências sociais desempenharam um papel tão importante na modernidade e na colonialidade. Castro-Gómez (2005a, p.59-61) ao abordar a colonialidade do poder apresenta três elementos que o caracterizam: a dominação exercida por meios não exclusivamente coercitivos; o facínio dos subalternos para com a cultura europeia, e; a criação de um conhecimento que se pretende objetivo, científico e universal. Ainda que todos sejam relevantes, aqui interessa em especial a primeira característica: a dominação exercida por meios não exclusivamente coercitivos. Este é um elemento chave da “bem sucedida” trajetória do colonialidade, pois remete à incorporação no âmbito simbólico, subjetivo e cognitivo de elementos que formam a identidade étnica tanto dos colonizados quanto dos colonizadores e constrói o entendimento generalizado de que algumas formas de conhecimento são superiores a outras (CASTRO-GÓMES, 2005a, p.61). Isso torna-se mais evidente, quando pensamos na origem histórica das sociedades latino-americanas:

A produção histórica da América Latina começa com a destruição de todo um mundo histórico, provavelmente a maior destruição sócio-cultural e demográfica da história que já chegou a nosso conhecimento. (...) rara vez, se é que há alguma, pode ser encontrado como elemento ativo na formulação das perspectivas que competem ou confluem no debate latino-americano pela produção de nosso próprio sentido histórico. E suspeito que agora mesmo fosse um argumento inapreensível, se não estivesse presente o atual movimento dos chamados “indígenas” e se não estivesse começando a emergir o novo movimento “afro-latino-americano”. (QUIJANO, pp 27-28, 2009)

Em outra obra, o sociólogo peruano Aníbal Quijano afirma que “O eurocentrismo não é exclusivamente, portanto, a perspectiva cognitiva dos europeus, ou apenas dos dominantes do capitalismo mundial, mas também do conjunto dos educados sob a sua hegemonia.” (QUIJANO, 2010, p.86). O autor desvela os mecanismos que estão presentes na construção do conhecimento e nas limitações que a visão eurocentrica e

colonial impõe àqueles povos que foram historicamente subalternizados. Os elementos invisíveis, subjetivos, portanto, que emergem no período colonial, perduram para além dele, e está muito mais diretamente relacionado com a colonialidade, do que propriamente com o colonialismo. Sobre isso, muito bem escreveu Castro-Gómez:

(...) las humanidades y las ciencias sociales modernas crearon un imaginario sobre el mundo social del “subalterno” (el oriental, el negro, el indio, el campesino) que no solo sirvió para legitimar el poder imperial en un nivel económico e político sino que también contribuyó a crear los paradigmas epistemológicos de estas ciencias y a generar las identidades (personales y colectivas) de colonizadores y colonizados. (CASTRO-GÓMEZ, 2005b, p. 19-20)

Por essa razão os pressupostos epistemológicos tradicionais das ciências humanas ainda são permeados pela colonialidade do saber. Mesmo autores que deram grandes contribuições para o campo da ciência moderna, permaneceram alheios ao papel totalizador que esta mesma ciência exercia. Um excelente exemplo disso é Karl Marx que em sua mais famosa obra “O Manifesto Comunista” escrita com Engels, argumenta acerca da burguesia, entendida como a primeira classe social revolucionária, capaz de transformar todas as relações sociais (MARX, ENGELS, 2006). Os autores desconsideravam as experiências dos povos que existiam para além da Europa industrial que surgia em sua época. Para Marx o colonialismo é um efeito colateral do impulso capitalista que logo geraria nas periferias uma classe burguesa, tanto é assim que para o autor, a discriminação étnica e racial eram fenômenos pré-capitalistas (CASTRO-GÓMEZ, 2005a, p.17). Boaventura de Sousa Santos (2010a, p.31) também destaca que as duas tradições teóricas da modernidade, o liberalismo e o marxismo, apesar de conter distinções expressivas, se aproximavam no que concernia ao colonialismo: “(...) ambos concebem o colonialismo no quadro historicista de um código temporal que coloca os povos coloniais na 'sala de espera' da história que, a seu tempo, lhes trará os benefícios da civilização.”. É evidente que se pode argumentar que o marxismo tinha uma expectativa mais promissora para os povos coloniais, na medida em que argumentava que o fim do capitalismo seria o fim do colonialismo, contudo, isso não excui o fato de que os povos colonizados não eram tomados como atores sociais e seus contextos de vida e sociedade foram desconsiderados pelas tradições teóricas da modernidade. Atualmente é fácil perceber que a consolidação do capitalismo não elimina a discriminação, bem como, que o colonialismo tem efeitos muito mais amplos do que foi capaz de observar Karl Marx,

efeitos esses que são melhor denominados por colonialidade, justamente para que não se confunda o fim do colonialismo com o fim da colonialidade.

A primeira descolonização iniciada no século XIX foi incompleta, uma vez que se limitou à independência política das periferias. Ao contrário, a segunda descolonização, que diz respeito à categoria descolonialidade, deverá dirigir-se às múltiplas relações, inclusive às epistêmicas, que a primeira descolonização deixou intactas. (COLAÇO; DAMÁZIO, 2010, p.86)

De acordo com Aníbal Quijano (2010, p.84) o colonialismo é mais antigo, equanto a colonialidade tem demonstrado nos últimos cinco séculos ser mais duradoura e profunda que o colonialismo no qual foi engendrada e a partir do qual se impôs intersubjetivamente de modo tão enraizado no mundo. Essa universalidade excludente perpassou diversos níveis da experiência social humana no período colonial e se tornou uma característica da modernidade. Existem dois aspectos fundamentais do mito da modernidade: o colonialismo epistemológico e o colonialismo jurídico, que serviram de base para a perpetuação do discurso colonial para além do período de dominação política e econômica baseada na relação entre metrópole e colônia.

Faz-se relevante, portanto, compreender do que se trata o colonialismo epistemológico e o colonialismo jurídico na medida em que a ciência e o direito são pilares fundamentais da sociedade moderna, como muito bem observou o sociólogo lusitano Boaventura de Sousa Santos (2009, p.47) que faz uma analogia das instituições sociais enquanto espelhos da sociedade: “(...) São os espelhos que, ao criar sistemas e práticas de semelhança, correspondência e identidade, asseguram as rotinas que sustentam a vida em sociedade.”. Contudo, a ciência e o direito, duas instituições que também eram parte desse espelho social, de tanto serem usadas adquiriram vida própria e se transformaram em estátuas (SANTOS, B., 2009, p.48). Seguindo esta valiosa metáfora, o sociólogo compreende que estas estátuas encontram-se em um momento de desequilíbrio, quando esse olhar imperial e opaco volta-se para os próprios pés, que sequer precisam ser de barro para colocar em risco de desabamento a própria estátua: “(...) A análise que se segue aposta nesse risco, não porque se compraza em derrubar estátuas, mas apenas para reinventar novos espelhos que tornem possível ultrapassar a crise de consciência especular em que nos encontramos.” (SANTOS, B., 2009, pp.48-49).

A crise a qual o autor faz referência se impõe justamente pelo fato de que o mundo é muito mais amplo do que a visão ocidental de ciência é capaz de captar e as formas de juridicidade são mais plurais do que o direito moderno ocidental proclama como legítimo. Nas palavras de Boaventura (2006, p.16): “(...) la comprensión del mundo es mucho más

amplia que la comprensión occidental del mundo.”. Além disso, é possível perceber uma aproximação entre ciência e direito no contexto do Estado moderno, pois “(...) a apresentação de afirmações normativas como afirmações científicas e de afirmações científicas como afirmações normativas é um facto endémico no paradigma da modernidade. (...)” (SANTOS, B., 2009, p.54). Tanto a ciência quanto o direito propõem regras estritas do que é aceitável como científico ou jurídico, tirando a legitimidade de tudo aquilo que existe para além deles. No campo da ciência temos que:

Sendo um modelo global, a nova racionalidade científica é também um modelo totalitário, na medida em que nega o carácter racional a todas as formas de conhecimento que se não pautarem pelos seus princípios epistemológicos e pelas suas regras metodológicas. É esta a sua característica fundamental e a que melhor simboliza a ruptura do novo paradigma científico com os que o precedem. (SANTOS, B., 2009, p.61)

Essa é a peculiaridade do paradigma científico moderno: é uma racionalidade totalitária e excludente. Como já foi dito em páginas anteriores, as ciências sociais emergiram na modernidade e relacionam-se diretamente com o paradigma moderno-colonial que então surgia. Boaventura de Souza Santos (2009, p.84) argumenta que a ciência moderna não deve ser tomada como única explicação possível e legítima da realidade na medida em que se hoje se escolhe esta forma de conhecimento não é por motivos científicos, mas sim por juízos valorativos, sendo a explicação científica dos fenômenos sociais um modo de autojustificação da própria ciência enquanto fenómeno central nas sociedades contemporâneas. Nas palavras de Castro-Gómez:

La coexistencia de diversas formas de producir y transmitir conocimientos fue eliminada porque todos los conocimientos humanos quedaron ordenados en una escala epistémica que va desde lo tradicional hasta lo moderno, desde la barbarie hasta la civilización, desde la comunidad hasta el individuo. (CASTRO-GÓMEZ, 2005a, p.74)

Na esfera do direito temos algo semelhante ao que ocorreu com a ciência. É notório que o direito moderno teve como função assegurar a ordem exigida pelo capitalismo emergente que se desenvolvia em um clima de caos social, ocasionado, em parte pelo próprio capitalismo (SANTOS, B., 2009, p.119). Para que o direito fosse capaz de cumprir essa função foi necessário se submeter à racionalidade da ciência moderna para se tornar *científico*: “A cientifização do direito moderno envolveu também a sua estatização, já que a prevalência política da ordem sobre o caos foi atribuída ao Estado

moderno, pelo menos transitoriamente, enquanto a ciência e a tecnologia a não pudessem assegurar por si mesmas.” (SANTOS, B., 2009, p.120).

É indispensável que se tenha claro que o monismo jurídico estatal foi uma construção social e jurídica que, na maioria das vezes, se impôs de modo violento na busca pela formação de uma sociedade homogênea. O monismo legal reduz o direito ao direito estatal (WALSH, 2010, p. 3) e, portanto, não reconhece como legítimas quaisquer outras formas de gestão de conflitos ou regulação social que não surjam do Estado.

O processo de totalização da ciência e do direito, tranformando-os em cânones inquestionáveis da modernidade não os fez permanecer firmes e seguros enquanto estátuas, e alguns dos mais importantes movimentos de questionamentos acerca da colonialidade do saber e do direito surgem a partir do sul, dos povos subalternizados e na crítica ao modelo hegemônico de pós-modernidade celebratória, como veremos na seção seguinte.

2. O GIRO DESCOLONIAL NA CIÊNCIA E NO DIREITO E A IMPORTÂNCIA DOS POVOS INDÍGENAS

O fortalecimento de uma cultura científica e jurídica totalitária e excludente tem como contraponto, na atualidade, a emergência de formas críticas ao discurso científico e jurídico moderno. Nas próximas páginas, pretende-se construir uma breve análise de duas formas atuais de questionamento do monismo jurídico e científico: a ideia de pluralismo jurídico, que no campo do direito, tem provocado um alargamento do conceito de juridicidade e legitimidade; e a emergência de uma ou várias epistemologias do sul, calcada nesse sul metafórico historicamente subalternizado, ou seja, uma epistemologia que toma como base a alteridade e a diversidade.

2.1. A Epistemologia do Sul e o Pós-Colonialismo Epistemológico

Uma das principais obras acerca da epistemologia do sul, é organizada por Boaventura de Sousa Santos e Maria Paula Meneses e reuniu 17 teóricas e teóricos com o propósito de questionar, criticar, e contribuir para a construção de alternativas à epistemologia dominante (moderna, ocidental e colonial) que produz há séculos um epistemicídio que dizima as formas de conhecimentos locais por meio da imposição do

modelo científico-moderno de conhecimento (SANTOS; MENESES, 2010, p.16). Os autores buscam destacar a presença da colonialidade como elemento presente na dominação epistemológica, e reconhecem a importância de uma forma mais plural e horizontal de se perceber a diversidade epistemológica do mundo:

Designamos a diversidade epistemológica do mundo por epistemologias do Sul. O Sul é aqui concebido metaforicamente como um campo de desafios epistêmicos, que procuram reparar os danos e impactos historicamente causados pelo capitalismo na sua relação colonial com o mundo. Esta concepção do Sul sobrepõe-se em parte com o Sul geográfico, o conjunto de países e regiões do mundo que foram submetidos ao colonialismo europeu e que, com exceções como, por exemplo, da Austrália e da Nova Zelândia, não atingiram níveis de desenvolvimento económico semelhante ao do Norte global (Europa e América do Norte). A sobreposição não é total porque, por um lado, no interior do Norte geográfico classes e grupos sociais muito vastos (trabalhadores, mulheres, indígenas, afro-descendentes, mulçumanos) foram sujeitos à dominação capitalista e colonial e, por outro lado, porque no interior do Sul geográfico houve sempre as 'pequenas Europas', pequenas elites locais que [se] beneficiaram da dominação capitalista e colonial e que depois das independências a exerceram e continuaram a exercer, por suas próprias mãos, contra as classes e grupos sociais subordinados. (SANTOS, MENESES, 2010, p.19)

O professor de economia da Universidade de Coimbra, João Arriscado Nunes (2010, p.262) irá analisar o que alguns denominam como “crise final” da epistemologia, na medida em que atualmente se estaria diante de um processo de crítica à “naturalização” da epistemologia que destituiria sua autoridade para determinar qual conhecimento é válido ou não, ou seja, definir o que é a verdade e o que é o erro. Nesse contexto, o autor irá situar a crítica feita pela epistemologia do sul como o arcabouço mais radical e mais consistente que existe atualmente à epistemologia tradicional. Nesse sentido, também observa que esta nova proposta irá refundar os elementos que costumam caracterizar os critérios de validade da epistemologia:

A epistemologia passa a abranger explicitamente todos os saberes – deixando de os tratar apenas através da sua relação com os saberes científicos – e procura estabelecer as condições da sua produção e validação, indissociáveis de uma hierarquização incompatível com qualquer forma de soberania epistêmica, mas também com um relativismo que, em nome da afirmação da igual dignidade e valor de todos os saberes, acaba por ignorar as consequências e as implicações desses saberes, os seus efeitos sobre o mundo. (NUNES, 2010, p.263)

Nunes (2010), que em parte toma como referência os debates de Boaventura de Sousa Santos, irá esclarecer que esta nova epistemologia irá partir de dois pressupostos (tidos pela epistemologia tradicional como incompatíveis): em primeiro lugar, se reconhece a validade e a dignidade de toda e qualquer forma de saber; em segundo lugar, se recusa o relativismo, ou seja, não se aceita a ideia de que todos os conhecimentos são equivalentes. Esses dois postulados se complementam na medida em que não se aceita a rejeição de saberes a partir de valores externos e prévios, em outras palavras, a validade e dignidade de cada forma de saber será analisada em condições específicas e próprias – bem como, nenhuma forma de saber, poderá antes de passar por semelhante análise, ser considerada como mais adequada ou válida que as demais.

Esse processo de análise dos conhecimentos a partir de suas próprias práticas e consequências é o que Boaventura de Sousa Santos denomina como Ecologia dos Saberes. De acordo com o sociólogo, trata-se de uma ecologia “porque se baseia no reconhecimento da pluralidade de conhecimentos heterogêneos (sendo um deles a ciência moderna) e em interações sustentáveis e dinâmicas entre eles sem comprometer a sua autonomia.” (SANTOS, B., 2010b, p.53) o que também implica no reconhecimento de que não é possível haver uma epistemologia geral.

Como já foi dito anteriormente, o conhecimento científico moderno se baseou em uma visão eurocentrica de mundo, e partiu do pressuposto de que seus métodos e critérios avaliativos serviam para julgar as demais formas de saber e conhecer o mundo – como as dos povos indígenas, existentes nas Américas. A partir de uma ecologia de saberes, essa visão unilateral e limitada é inaceitável e insustentável. “Uma das premissas básicas da ecologia de saberes é que todos os conhecimentos têm limites internos e limites externos.” (SANTOS, B., 2010b, p.57), ou seja, não há um conhecimento capaz de abarcar toda a complexidade da existência humana a partir de suas próprias estruturas explicativas. Os limites internos aos quais faz menção o autor, dizem respeito a capacidade que o conhecimento tem de produzir transformações no real (sejam elas positivas ou negativas). Já os limites externos, referem-se as outras intervenções possíveis nesse mesmo espaço a partir de formas de conhecimento alternativas. De acordo com Boaventura a credibilidade de um dado conhecimento irá ser medido pelo tipo de intervenção no mundo real que ele é capaz de proporcionar, contribuir ou impedir.

Nesse sentido, a proposta da ecologia de saberes está atrelada a um pragmatismo epistemológico, pois não dissocia o conhecimento do mundo concreto, muito antes pelo

contrário, o associa com práticas que tornam viáveis ou não determinadas intervenções no mundo concreto (SANTOS, B., 2010b, p.59). A ecologia de saberes pode, portanto, ser subversiva dentro de um debate acerca das formas de conhecimento na medida em que se contrapõe a hierarquização dos conhecimentos, que no discurso hegemônico moderno colocou a ciência ocidental no topo de uma escala criada a partir de critérios inerentes apenas a própria ciência ocidental. A ecologia de saberes, “favorece hierarquias dependentes do contexto, à luz dos resultados concretos pretendidos ou atingidos pelas diferentes formas de saber.” (SANTOS, B., 2010b, p.60). A ecologia de saberes é parte do que se pensa atualmente para a construção de uma epistemologia do sul. Sem dúvida ainda é algo bastante novo e, portanto, carece de muitos ajustes e aprofundamentos, mas já dá sinais de que vem se consolidando como uma forte vertente de crítica à epistemologia tradicional.

Por outro lado, como o próprio título dessa sub-seção sugere, se temos a emergência de novas formas de perceber o que é conhecimento válido e muitas críticas a ciência moderna/colonial, ainda existe fortemente um contexto marcado pelo pós-colonialismo epistemológico. O que significa dizer que no atual contexto pós-moderno a colonialidade não desapareceu, ela se transformou de modo que passou a adquirir novas características (CASTRO-GÓMES, 2005a). Reconhecer que se vive hoje em um momento pós-colonial é relevante na medida em que afasta os discursos que omitem o caráter colonial do tempo presente, como assevera Walter Mignolo acerca de autores que defendem que já se chegou ao fim da colonialidade:

(...) para ellos la poscolonialidad significa el fin de la colonialidad o su superación. No piensan ni sugieren que la poscolonialidad es la cara oculta de la posmodernidad (así como la colonialidad lo es de la modernidad) y, en este sentido, lo que la poscolonialidad indica no es el fin de la colonialidad sino su reorganización. Poscoloniales serían, pues, las nuevas formas de colonialidad actualizadas en la etapa posmoderna de la historia de Occidente. (MIGNOLO, 2002, p.228)

Para se compreender melhor o conceito de pós-colonialismo epistemológico e sua contemporaneidade é importante, nesse momento, tomar como referência a grade teórica de Boaventura de Sousa Santos acerca da modernidade. De acordo com Boaventura Santos (2006; 2009; 2010a; 2010b) a modernidade ocidental é um paradigma que se constrói a partir do século XVI – coadunando com a perspectiva de Enrique Dussel – e se consolida entre os séculos XVIII e XIX. O ponto central da visão de Boaventura sobre a modernidade é compreendê-la como sendo composta pela tensão dialética entre o pilar

da regulação e o pilar da emancipação. O autor reconhece que seus pilares, e portanto, sua visão de modernidade ocidental, tomou como referência as civilizações europeias (SANTOS, B., 2010a, p.31). Em obra posterior, Boaventura irá desenvolver os pilares que fundamentam as relações nos territórios coloniais e os denominará como apropriação e violência. O autor parte do pressuposto de que o pensamento ocidental moderno se constituiu enquanto um pensamento abissal, ou seja, baseado em uma distinção radical entre o que está “deste lado da linha” (a metrópole) e o que está “do outro lado da linha” (a colônia), como se fossem incomensuráveis. Trata-se, portanto, de um pensamento que impossibilita a copresença dos dois lados da linha (SANTOS, B., 2010b, pp.31-32). É devido ao pensamento abissal que o pilar regulação/emancipação não se encaixa nos territórios coloniais, pois de acordo com o pensamento abissal moderno, seria impensável o desenvolvimento de tal paradigma – o que, como bem reconhece Boaventura (2010b, p.33), não compromete o caráter de universalidade que assume a distinção regulação/emancipação, já que o pensamento abissal existe justamente por sua capacidade de produzir e radicalizar diferenças.

Nesse sentido, o paradigma da metrópole é composto pelo pilar da regulação que abarca os princípios do Estado, do mercado e da comunidade, e pelo pilar da emancipação que inclui os princípios da racionalidade moral-prática, racionalidade cognitivo-instrumental e racionalidade estético-expressiva (SANTOS, B., 2009, p.75). O paradigma dos territórios coloniais (apropriação/violência) caracteriza-se, na apropriação, pela cooptação e a assimilação, enquanto na violência pela destruição física, material, cultural e humana (SANTOS, B., 2010b, pp.37-38). “Enquanto a lógica da regulação/emancipação é impensável sem a distinção matricial entre o direito das pessoas e o direito das coisas, a lógica da apropriação/violência reconhece apenas o direito das coisas, sejam elas humanas ou não.” (SANTOS, B., 2010b, p.38). Desse modo, fica notório que de acordo com o pensamento moderno ocidental, do outro lado da linha abissal, o único direito possível é o direito das coisas⁷.

Este é o cenário moderno de acordo com Boaventura, que em um certo sentido irá perdurar até o tempo presente. O autor irá destacar que a distinção entre conhecimento-

⁷Essa perspectiva de que “do outro lado” da linha abissal só impera o direito das coisas, inclusive sobre as pessoas, remonta as discussões travadas nos séculos XV e XVI acerca da humanidade dos indígenas que vivem nas Américas: “Com base nas suas refinadas concepções de humanidade e de dignidade humana, os humanistas dos séculos XV e XVI chegaram à conclusão de que os selvagens eram sub-humanos. A questão era: os índios têm alma? Quando o Papa Paulo III respondeu afirmativamente na bula *Sublimis Deus*, de 1537, fê-lo concebendo a alma dos povos selvagens como um receptáculo vazio, uma *anima nullius*, muito semelhante à *terra nullius*, o conceito de vazio jurídico que justificou a invasão e a ocupação dos territórios indígenas” (SANTOS, B., 2010b, p.37).

regulação e conhecimento-emancipação é testemunha do atual cenário pós-colonial, na medida em que:

A progressiva sobreposição da lógica do desenvolvimento da modernidade ocidental e da lógica do desenvolvimento do capitalismo levou à total supremacia do conhecimento-regulação que recodificou em seus próprios termos o conhecimento-emancipação. Assim, a forma de ignorância no conhecimento-emancipação, o colonialismo, foi recodificado como forma de saber no conhecimento-regulação, ou seja, o colonialismo como ordem. É este o processo histórico no qual a ciência moderna, progressivamente ao serviço do desenvolvimento capitalista, consolida sua primazia epistemológica. Ou seja, as duas zonas de contato, entre a modernidade ocidental e as sociedades não ocidentais, a zona colonial e a zona epistemológica, ambas caracterizadas por desigualdades drásticas de poder, foram-se progressivamente transformando uma na outra – um processo de fusão que contribuiu precisamente para que o colonialismo como relação social sobrevivesse ao colonialismo como relação política. (SANTOS, B., p.32, 2010a)

A relevância de retomar tais conceitos reside no fato de que o autor reconhece que a colonialidade persiste no tempo presente e que suas transformações não significam o seu desaparecimento, inclusive e principalmente o colonialismo epistemológico, no campo da ciência e da construção do conhecimento. Um excelente exemplo dessa realidade contemporânea são as formas de conhecimento dos povos indígenas, que como já foi apresentado anteriormente, foi historicamente deslegitimadas pela ciência moderna, passa na atualidade a ter uma relevância distinta, agora no que diz respeito a biodiversidade.

Sobre isso, Boaventura analisa como se constituiu entre final do século XX e início do século XXI o reconhecimento da importância desses povos na preservação ambiental e além disso, como estes contribuíram para os alimentos e medicamentos que hoje são consumidos no mundo ocidental – ainda que de modo “anônimo”, já que historicamente não se revelava a importância da atuação desses povos (SANTOS, B., 2010a, p.302). Os dados que o sociólogo apresenta revelam uma exploração contemporânea do material dessa biodiversidade preservada graças às comunidades tradicionais, bem como dos conhecimentos ali produzidos, “As consequências desta autêntica pilhagem são avassaladoras. (...)” (SANTOS, B., 2010a, p.303). O meio pelo qual se buscou legitimar essa nova pilhagem é a ideia de propriedade intelectual: “(...) a proteção da propriedade intelectual, protege o conhecimento produzido pelas empresas multinacionais, mas não reconhece o conhecimento indígena a partir do qual é obtida grande parte do saber que é apresentado como científico.” (SANTOS, B., 2010a, p.304). Isso é especialmente

relevante quando se explora o conhecimento e o material existente nas comunidades tradicionais para se produzir medicamentos que passam a ser patenteados e reconhecidos, pela lógica moderna-colonial, como uma propriedade intelectual legítima das grandes empresas farmacêuticas que os patentearam (SANTOS, B., 2010a, pp.302-306).

Desse modo, temos um exemplo claro de como o pós-colonialismo epistemológico atua na contemporaneidade, contando com a legitimidade da ciência moderna para explorar e deslegitimar outras formas de saber e viver, assim como ocorria na modernidade e no início do colonialismo. É por essa razão, que a emergência de uma epistemologia do sul se faz tão urgente e necessária, pois as apropriações e violências contra os povos tradicionais historicamente sempre contou – e continua contando – com o discurso legitimador da ciência moderna.

2.2. O Direito Moderno e as Transformações *desde abajo*

2.2.1. O Pluralismo Jurídico

Talvez uma das primeiras formas que tomou grande projeção ao questionar o monismo estatal tenha sido o pluralismo jurídico. Como já se disse anteriormente, é importante ter claro, que a estrutura monista, onde cada Estado tem apenas um único direito, foi uma invenção que conseguiu se tornar hegemônica a partir da modernidade e do surgimento dos Estados modernos. Até então o direito era parte de um processo de negociações e acordos feitos caso a caso, por cada grupo, de modo que o que era consenso para um determinado grupo, não era imposto aos indivíduos de outros grupos: “(...) Cada indivíduo ou grupo de indivíduos tinha uma qualidade jurídica própria, um direito pessoal ou *professio juris* que transportava consigo onde quer que fosse.” (SANTOS, B., 2009, p.215). Somente na modernidade a ideia de um direito geral e aplicável para todos os indivíduos consegue se tornar hegemônica nos países ocidentais, consolidando, desse modo, o monismo jurídico.

Não se tem como proposta analisar a estrutura plural existente anteriormente a emergência dos Estados modernos⁸, mas sim, como apresenta Antonio Carlos Wolkmer

⁸Sobre isso, ver: WOLKMER (2001): Pluralismo Jurídico – Fundamentos de uma nova cultura no Direito. Especialmente o capítulo 1.

(2001, p.46) destacar a forte conexão entre a racionalização do poder soberano e a positividade formal do Direito que leva a *coesa e predominante* doutrina do monismo. Ainda de acordo com o jurista: “Tal concepção atribui ao Estado Moderno o monopólio exclusivo da produção das normas jurídicas, ou seja, o Estado é o único agente legitimado capaz de criar legalidade para enquadrar as formas de relações sociais que se vão impondo.” (WOLKMER, 2001, p.46). Nessa lógica, percebe-se claramente que o Estado moderno ocidental tem sua função e legitimidade ligada a sua capacidade de produzir o direito, o seu poder de legitimar ou criminalizar práticas sociais, estando atrelado portando, a ficção do monismo jurídico. O pluralismo jurídico, por outro lado, encontra-se muito mais próximo do empírico, em outras palavras, “O pluralismo jurídico é antes uma situação de fato do que uma construção teórica.” (ALBERNAZ; WOLKMER, 2010, p. 195). Tal afirmação encontra razão de ser na medida em que se percebe que o Direito não é apenas a lei, a legislação é menor que o Direito (RANGEL, 2007b).

Esse direito positivo formal tem cada vez mais se mostrado pouco eficaz, de modo que não tem conseguido dar conta das atuais sociedades latino-americanas (WOLKMER, 2007, p. 17-18), nas quais têm surgido, com especial força a partir da década de 1990, as discussões sobre a interculturalidade e o pluralismo jurídico⁹. Nas palavras do jurista brasileiro:

El colapso de esta legalidad lógica formal, que há servido para reglamentar y legitimizar desde el siglo XVIII los intereses de una tradición jurídica burgués capitalista, propicia el espacio para la discusión acerca de las condiciones de ruptura, así como de las posibilidades de un proyecto emancipador basado, ahora, no en idealizaciones formalistas y rigidez técnica, sino en supuestos que parten de las condiciones históricas actuales y de las prácticas reales. (WOLKMER, 2007, p.17)

Sendo assim, parece importante que se possa conceituar o pluralismo jurídico¹⁰, ainda que seja uma definição entre muitas, como a existência de múltiplas práticas jurídicas dentro de um mesmo espaço sociopolítico, que interagem tanto por meio do consenso quanto pelo conflito, sendo ou não oficiais e tendo como razão de ser as

⁹Para contextualizar historicamente o pluralismo jurídico, vale a pena retomar a divisão realizada por Antonio Carlos Wolkmer (2010b, p.8), que distingue em três períodos o pluralismo jurídico: o primeiro deles é o *Pluralismo Jurídico Clássico* (do final do século XIX até meados do século XX) e contou com pioneiros sociólogos e filósofos do Direito (E. Ehrlich, G. Gurvitch, Santi Romano) e de antropólogos (Furnivall, Malinowski, Mauss); o segundo período é denominado por Sally M. Merry de “*Novo*” *Pluralismo Jurídico* (dos anos 1970/1980) e já se relaciona às sociedades capitalistas heterogêneas e suas manifestações (J. Gilissen, L. Pospisil, Boaventura de Sousa Santos), e; a terceira etapa, que inicia nas últimas décadas do século XX e começo do século XXI, é um *Pluralismo Jurídico de tipo Avançado ou Pós-Moderno* “de larga dimensão estrutural e de recentes dinâmicas funcionais e interdependentes.” (WOLKMER, 2010b, p.8).

¹⁰Sobre a possibilidade de revisitar o pluralismo jurídico para promover uma aproximação pós-marxista, veja-se: FRANCKINI e KYRILLOS (2013).

próprias necessidades existenciais, materiais e culturais da coletividade (WOLKMER, 2007, p.21). O ressurgimento da importância das práticas reais e dos próprios sujeitos sociais e suas coletividades enquanto meios legítimos de produção de normatividade nos conduz ao questionamento sobre quais serão os limites, se é que eles existirão, para considerar uma experiência como sendo expressão legítima de pluralismo jurídico.

A afirmação de Norberto Bobbio (2003, p.31) de que “(...) até uma associação de delinquentes, desde que seja organizada com a finalidade de manter a ordem entre seus membros, é um ordenamento jurídico.”, pode ser mal interpretada dada a sua abrangência. O risco de uma ampliação perigosa do que se considera um ordenamento jurídico legítimo em uma democracia precisa ser enfrentado, para que casos como a estruturação do narcotráfico nas favelas de grandes cidades brasileiras, as milícias que ali têm se instalado ou as ações de grupos criminosos burocratizados como o Primeiro Comando da Capital (PCC) que possui suas próprias leis e tribunais, não sejam tidas como expressão legítimas de normatividade¹¹.

Por essa razão Antonio Carlos Wolkmer (2001, p.325) também aborda a questão da legitimidade enquanto pressuposto fundamental para a construção de uma cultura jurídica informal. O autor recorre à ideia de critérios-limites que deverão ser tomados em consideração no momento em que pretendemos aferir legitimidade para determinados institutos jurídicos: “A legitimidade dos direitos produzidos pelas subjetividades coletivas emergentes depende de determinados 'critérios-limites', intimamente associados ao 'justo', ao 'ético' e ao respeito a vida humana.” (WOLKMER, 2001, p.324). No entendimento do jurista, essa percepção de legitimidade não está associada a ideia de chancela estatal, não se trata de pretender um “aval” do Estado para que uma experiência concreta seja considerada legítima, estando na verdade, ligada a ideia de “justo” comunitário (WOLKMER, 2001, p.325). É o que o jurista também aborda em outra obra, quando afirma que “Na verdade, a formação de uma cultura jurídica antidogmática, anti-individualista e antimonista, embasada em princípios comunitários, está necessariamente vinculada aos critérios de uma nova legitimação social e de um novo diálogo intercultural.” (WOLKMER, 2010b, p.38).

Sendo assim, parece seguro afirmar que para aferir legitimidade a uma experiência de pluralismo jurídico não podemos recorrer a critérios tradicionais do direito positivo moderno, ou seja, não é de grande relevância o posicionamento do Estado sobre a

¹¹Muito bem abordou essa temática Roberto Barbato Jr. (2010) que realizou uma análise especificamente sobre estas instituições para-estatais no estado do Rio de Janeiro, Brasil.

experiência a ser analisada. Nesse sentido, o filósofo e jurista mexicano Jesus Antonio de la Torre Rangel (2007a, p.11) compreende que o pluralismo jurídico se distancia da percepção moderna de direito e realiza um rompimento epistemológico: aceita o plural, a diversidade, mas sem perder de vista que nem tudo é válido e toma como elemento essencial do direito a justiça.

A tese de doutoramento de Boaventura de Sousa Santos versou, em 1973, sobre o que o autor denominou como o direito de Pasárgada, que era, na verdade, as experiências de juridicidade alternativa existentes em uma favela no Rio de Janeiro na época. É inegável a importância desse estudo que trouxe luz a um tema que estava deixado a margem da maior parte dos estudos jurídicos brasileiros. Depois de seu trabalho, muitas outras pesquisas empíricas em comunidades urbanas brasileiras foram realizadas¹² e tanto Boaventura, quanto outros autores, começaram a expandir e complexificar o tema do pluralismo jurídico a partir das experiências concretas existentes nas comunidades urbanas carentes. Vale destacar que estas outras formas de normatividade e de auto-gestão que tendem a surgir dentro das favelas das grandes cidades brasileiras são fruto de um distanciamento, desinteresse e de um abandono histórico do poder estatal para com as classes mais pobres e subalternizadas, por essa razão:

(...) o direito das periferias é um subproduto do direito capitalista oficial, contaminado pelos mesmos valores que o regem. Significativo, a respeito, é o fato de que o objetivo dos moradores das periferias, tal como demonstram as pesquisas, não é o de construir uma outra legalidade, mas ser incorporado ao sistema jurídico estatal, o que é bastante compreensível em um país no qual os direitos humanos básicos ainda não foram assegurados. (CARVALHO, 2010, p.22)

Contudo, quando se trata da América Latina e de pluralismo jurídico, existe uma outra realidade possível para se (re)pensar as práticas alternativas de juridicidade na atualidade que é a partir das lutas e demandas dos povos indígenas. Apenas no Brasil (que é um dos países que tem a menor proporção de indígenas da América Latina) ainda existem mais de 270 idiomas indígenas e 305 etnias diferentes (IBGE, 2012), sendo que boa parte desses grupos ainda possuem suas próprias normatividades e regras sociais. Não que muitas vezes os grupos indígenas da América Latina (em especial, do Brasil) não estejam em situação similar de pobreza e descaso do poder estatal, mas a sua relação com a estrutura ocidental jurídica tende a ser diferenciada, justamente pelo fato de que

¹²Sobre algumas delas, veja-se: Caminhos e Descaminhos do Pluralismo Jurídico no Brasil de Lucas Borges de Carvalho (2010).

muitas dessas etnias ainda conservam suas próprias concepções de justiça, de norma e de bem comunitário. Em outros países latino-americanos podemos encontrar ricas experiências de pluralismo jurídico que já estão sendo amplamente documentadas pelas pesquisas acadêmicas¹³ e uma dessas experiências enriquecedoras é o caso da Polícia Comunitária de Guerrero, no México.

Acertadamente Jesus Antonio de la Torre Rangel (2007b) em um capítulo em que se dedica a estudar a Polícia Comunitária de Guerrero¹⁴, afirma que a importância desta experiência para a comunidade e a riqueza que possui é tão grande, que por si só, já são razões suficientes para que esta seja difundida ao máximo. A Polícia Comunitária surge em Montaña e Costa Chica no estado de Guerrero no México. Essa região é majoritariamente composta por indígenas de diversas etnias e é composta por alguns dos municípios mais pobres do México: “Casi el noventa por ciento de las localidades indígenas de la región están catalogadas como de alta y muy alta marginación; la desnutrición y el hambre son sólo los síntomas más dolorosos de su enorme pobreza.” (RANGEL, 2007b, p.264). Nesse contexto, o Estado se faz ausente por meio de um sistema de segurança e justiça ineficaz, corrupto e repressivo – que de um modo geral ignora as demandas dos indígenas por meio de um racismo institucional – no qual as forças policiais tradicionais exerciam um papel central no processo de marginalização e coerção da população (GASPARELLO, 2009). Diante dessa violenta realidade, em 15 de outubro de 1995 surge a Polícia Comunitária:

En principio, los policías comunitarios después de capturar al delincuente lo entregaban a la Agencia del Ministerio Público. Sin embargo, de poco servía; los autores de delitos, se las ingeniaba, o mejor dicho corrompían a las autoridades para ser liberados pronto y reaparecían reincidiendo en sus actos delictivos y burlando así a las autoridades comunitarias. (RANGEL, 2007b, p. 266)

Diante dessa total ineficácia “(...) el 22 de febrero de 1998 (...) en Asamblea Comunitaria se decide impartir la justicia en base a la tradición de los ancestros, y para ello se constituye la Coordinadora Regional de Autoridades Comunitarias (CRAC).” (RANGEL, 2007b, p. 267). O surgimento da CRAC faz com que passe a existir todo um

¹³Sobre isso, ver: Otras Geografías – Experiencias de autonomías indígenas em México, de Gasparello e Guerrero (orgs) (2010).

¹⁴Parte das discussões aqui apresentada sobre a Polícia Comunitária de Guerrero, foi apresentada primeiramente no Seminário Latino-Americano de Crítica Jurídica em 2012, do qual resultou em uma parceria entre a Universidade Federal de Santa Catarina e Universidade Autónoma do México, a publicação de um livro organizado pelo Professor Antonio Carlos Wolkmer e o Professor Oscar Correa, no qual se pode encontrar o texto na íntegra (KYRILLOS, et al, 2013).

sistema organizado de prevenção de delitos, de administração e aplicação da justiça. O principal foco das ações da CRAC e da Polícia Comunitária é a reeducação daquele que transgrediu a norma. Sendo assim, de acordo com Giovanna Gasparello (2009) além das atribuições já mencionadas da CRAC, ela também coordena o processo de reeducação que consiste em administrar a pena que obriga o condenado a trabalhar em favor da comunidade cumprindo 15 dias em cada uma delas sendo posteriormente transladado para outra, até que cumpra o tempo previsto na decisão da Assembléia.

En las comunidades son vigilados por los policías comunitarios y alimentados por la comunidad, mientras las autoridades comunitarias y los *principales* se encargan de la reeducación, o sea de platicar con ellos para hacerlos reflexionar sobre su conducta. (GASPARELLO, 2009, p. 66-67)

Essa proximidade com a comunidade é muito positiva na medida em que tem um papel importante no estreitamento dos laços comunitários, a partir de uma dupla reconciliação: por um lado, aquele que cometeu o delito passa a se identificar com aquela população e entender as consequências de suas ações; por outro lado, e em decorrência disso, a própria comunidade passa a enxergar o indivíduo em questão como parte dela e os próprios membros da comunidade deixam de desumanizá-lo, de considerá-lo como um inimigo.

O respaldo da Polícia Comunitária frente a justiça tradicional se dá por alguns documentos jurídicos, dentre eles: os artigos 2 (sobre direito dos povos indígenas) e 39 (acerca da soberania do povo) da Constituição Mexicana e os artigos 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8 e 9 do Convênio 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), que como veremos mais adiante, é um dos mais importantes documentos existentes na atualidade acerca dos direitos dos povos indígenas.

A CRAC vela pelo respeito e promoção dos Direitos Humanos, e uma de suas diretrizes é a de que ninguém pode ser julgado duas vezes por um mesmo delito. Para que isso não ocorra a CRAC assume a responsabilidade de quando houver sentença informar à justiça tradicional que determinado assunto já foi atendido, para assim, evitar a duplicidade de funções e o evidente prejuízo do acusado (RANGEL, 2007b, p.278). Segundo Jesus de la Torre Rangel (2007a) quando o Sistema Comunitário age de tal modo está reconhecendo o sistema de justiça estatal e demonstrando sua intenção de conviver de modo harmonioso com o mesmo.

É interessante observar que, no caso indígena da Polícia de Guerrero, assim como na favela estudada por Boaventura, as normatividades outras que emergem são em razão

de um vazio deixado pelo Estado, mas as consequências são distintas: para os indígenas, esta se torna uma oportunidade de resgatar (ou, em outros casos, manter) suas tradições e colocá-las em prática novamente, passando a praticar a auto-gestão e lutando para que o sistema tradicional – o direito estatal – não interfira em sua esfera de atuação e autonomia; no caso das comunidades urbanas não-indígenas, a auto-gestão é, comumente, focada na busca por construir um melhor modo de reivindicar demandas e direitos frente a um Estado (e a partir de um direito positivo) que tem sido historicamente falho com as populações mais carentes. Essa diferença, faz com que os casos de pluralismo jurídico a partir das experiências dos povos indígenas tenham um grande potencial, na medida em que tendem a não partir em sua essência de valores ocidentais modernos, ainda que o contato com as sociedades ocidentais, cada vez mais recorrente, esteja ocasionando transformações interculturais.

Na obra do professor Wolkmer (2001, p.204) há uma distinção quando do encontro de uma ordem normativa dominante e outras paralelas, na qual se define que poderá surgir sistemas normativos alternativos ou subversivos. Os sistemas subversivos se caracterizam pelo choque/conflito da ordem dominante com o sistema alternativo paralelo, que pode diminuir ou suprimir a eficácia daquela. Os sistemas alternativos, são diferentes na medida em que há a convivência de sistemas distintos, o autor cita como exemplo as comunidades indígenas da América Latina, e destaca que as normas das comunidades acabam sendo usadas pelos próprios funcionários do sistema dominante, para conseguir atingir determinadas condutas desejadas. No capítulo 3, a relação das funcionárias do Centro de Referência em Assistência Social (CRAS) na aldeia indígena Te'yikue (Mato Grosso do Sul, Brasil) será analisada tendo por base tais conceitos.

Ainda acerca do tema pluralismo jurídico, vale destacar que mesmo os debates tendo ganhado força nas últimas décadas na América Latina, o Brasil continua distante das rupturas e conquistas de seus irmãos latinos¹⁵. Além disso, alguns dos demais países da América Latina estão vivendo um outro momento histórico de transformação na esfera jurídica denominado de Novo Constitucionalismo Latino-Americano.

2.2.2. O Novo Constitucionalismo Latino-Americano

¹⁵Exemplos de experiências bem sucedidas de pluralismo jurídico na América Latina podem ser encontradas, por exemplo, no estudo sobre a Polícia Comunitária de Guerrero no México realizado por Jesús de la Torre Rangel (2007b) e na análise acerca das Rondas Campesinas do Perú realizada por Raquel Yrigoyen Fajardo (2002; 2007).

Poblamos esta sagrada Madre Tierra con rostros diferentes, y comprendimos desde entonces la pluralidad vigente de todas las cosas y nuestra diversidad como seres y culturas. Así conformamos nuestros pueblos, y jamás comprendimos el racismo hasta que lo sufrimos desde los funestos tiempos de la colonia.

El pueblo boliviano, de composición plural, desde la profundidad de la historia, inspirado en las luchas del pasado, en la sublevación indígena anticolonial, en la independencia, en las luchas populares de liberación, en las marchas indígenas, sociales y sindicales, en las guerras del agua y de octubre, en las luchas por la tierra y territorio, y con la memoria de nuestros mártires, construimos un nuevo Estado. (...)

Cumpliendo el mandato de nuestros pueblos, con la fortaleza de nuestra Pachamama y gracias a Dios, refundamos Bolivia.

(Constituição Federal da Bolívia, Preambulo, 2009)

Os recentes processos constitucionais pelos quais passaram alguns países da América Latina foram bastante diferente de tudo aquilo que já havia ocorrido no Continente em termos de produção de cartas constitucionais. Mesmo quando da redação da Constituição brasileira (1988), em um período de fim de ditadura militar e celebração de valores democráticos, a participação popular não foi tão direta e ampla como nos processos que ocorreram posteriormente em outros países latinos. O que se viu (e de certo modo, ainda se está vendo) na Colômbia (1991), no Equador (1998), na Venezuela (1999) e na Bolívia (2009) foi a construção de novas cartas constitucionais, a partir de um processo de mobilização e pressão popular inédito. É evidente que cada país possui suas particularidades históricas e sociais que fazem com que tanto os processos de surgimento das Cartas, quanto os textos finais tenham diferenças e especificidades, contudo, isso não impede que já se fale em um Novo Constitucionalismo Latino-Americano que tem como fundamento algumas das características que permearam os processos de redação das constituições desses países.

Uma das principais características que demarca uma grande diferença deste processo ocorrido na América Latina é o papel da população, dos movimentos sociais, dos grupos historicamente marginalizados e que foram ao longo da história desses mesmos países quase que totalmente excluídos de qualquer possibilidade de participação na esfera política, que dirá de interferência no conteúdo final da Constituição Federal. O que ocorria, em certa medida, em razão do já analisado contexto de colonização e de surgimento dos Estados modernos na América Latina¹⁶. Mais do que meramente

¹⁶ Para uma análise mais detalhada sobre a questão do Estado na América Latina antes e depois do Novo

“processual”, a mobilização popular naqueles países proporcionou uma inédita apropriação do processo de criação da norma jurídica. Como resultado, emergiram novas possibilidades de pensar e aplicar o direito para além da lógica burguesa ocidental moderna que dominou o continente nos últimos séculos:

Estas posibilidades de un discurso del derecho emancipatorio se vieron representadas en la redacción final de los textos constitucionales, por un lado, principalmente el texto ecuatoriano y el texto boliviano, incluían un tipo de derechos constitucionales que, siguiendo una lógica antagónica a la individualista que marca a los derechos humanos desde la concepción política liberal y burguesa, postivizada a derechos con un carácter comunitario, con lo cual se hacía entrar en el texto constitucional las prácticas políticas y normativas – es decir jurídicas – de las comunidades indígenas en su carácter anti-capitalista. Además de dichos derechos, la inclusión de formas de democracia y de jurisdicción no liberales ni individualistas, también marcó un alejamiento del texto constitucional de la matriz liberal que había caracterizado a todas las constituciones latinoamericanas anteriores. Lo mismo ocurrió con el tema de las autonomías indígenas en la constitución boliviana. (CERVANTES, 2013, p.130)

O caso da Bolívia é especialmente interessante quando se trata da questão indígena. A Constituição da Bolívia surgiu durante o governo de Evo Morales, líder sindical, indígena, cocaleiro¹⁷ de vertente política socialista. A ascensão de um indígena ao cargo máximo do poder executivo daquele país foi uma ruptura com inúmeros governos anteriores de homens brancos e que muito pouco ou nada contribuíram para melhorar a situação da população indígena, historicamente explorada e subalternizada. A Constituição Federal passou por um referendo popular antes de sua promulgação e gerou muitas reações contrárias no que concerne a ampliação dos poderes de autonomia dos povos indígenas.

Como Bartolomé Clavero afirma, a atual Constituição boliviana é a primeira que rompe de modo decisivo com a forma tipicamente americana de tratar o que ele chama de *colonialismo constitucional* ou *constitucionalismo colonial* (p.2, 2012). De fato, podemos reconhecer que houve mudanças significativas com a implementação da nova Constituição, uma das mais relevantes é o destaque dado às questões descoloniais e indígenas, bem como a proposta da Bolívia de constituir-se enquanto um Estado

Constitucionalismo, ver: Reflexões Histórico-Jurídicas e Antropológicas: a Necessidade de Refundar o Estado a partir dos Sujeitos Negados (FAGUNDES, 2013).

¹⁷Vale recordar a especificidade cultural no que concerne a coca na Bolívia. Devido à tradição indígena (maioria da população naquele país) e às condições geográficas (altas altitudes), a folha da coca é consumida em chá ou mascada cotidianamente. Não possui, a princípio, qualquer relação necessária com o narcotráfico.

Plurinacional – conforme consta já no primeiro artigo: “(...) Estado Unitario Social de Derecho Plurinacional Comunitario” (BOLÍVIA, 2009)¹⁸.

A ideia de Estados Plurinacionais foi considerada como polêmica justamente por ir de encontro a uma das bases fundantes da modernidade ocidental: o Estado monista, que como vimos, não passou de uma invenção geralmente concretizada a partir de múltiplas formas de violência contra a diversidade cultural existente dentro dos territórios de cada Estado. Os críticos aos Estados Plurinacionais, temem que a pluralidade e a autonomia de determinados povos ameacem a integridade do Estado, tornando-o frágil e suscetível às rupturas internas. Para essa perspectiva os mitos fundadores dos Estados – seja o da mestiçagem, em países como Bolívia e Equador, seja o de uma suposta democracia racial, como no Brasil – são indispensáveis para a manutenção da unidade nacional. Porém, essa crítica desconsidera a real proposta dos movimentos sociais que pleiteiam o respeito ao seu direito consuetudinário, pois:

(...) los proyectos de nación de los movimientos no plantean la autodeterminación al margen de sus estados naciones sino un conjunto de transformaciones y una forma de integración distinta a la que históricamente plantearon las élites constructoras de nación, que reconozca sus identidades y diferencias y les permita tener un papel activo en su construcción. Esta forma de integración es sintetizada en el Estado plurinacional. (RODRÍGUEZ, 2010, p.2)

Assim sendo, estes grupos reclamam seu direito de participar do Estado sem que para isso precisem abrir mão de suas identidades. A valorização da pluralidade cultural também está visível no preâmbulo da Constituição Boliviana – como citado parcialmente no início dessa sessão – que faz alusão à mitologia indígena ao lado da maior divindade religiosa ocidental (Pachamama e Deus), algo de inegável valor simbólico no que concerne à equiparação das crenças sem a hierarquização tipicamente colonial-moderna. Assim como a questão indígena e a violência da colonização consta no preâmbulo da Constituição, o artigo 2º é dedicado aos povos indígenas bolivianos e a necessidade de respeito à sua autonomia:

Artículo 2. Dada la existencia precolonial de las naciones y pueblos indígena originario campesinos y su dominio ancestral sobre sus territorios, se garantiza su libre determinación en el marco de la unidad del Estado, que consiste en su derecho a la autonomía, al autogobierno, a su cultura,

¹⁸O Equador também reconheceu em sua Carta Constitucional os povos indígenas como sujeitos de direito e que suas normas, costumes e as autoridades indígenas formam um direito diverso e autônomo do direito estatal (Walsh, 2010, p. 10-11).

al reconocimiento de sus instituciones y a la consolidación de sus entidades territoriales, conforme a esta Constitución y la ley. (BOLÍVIA, 2009)

Bartolomé Clavero (2012) destaca ainda, o importante papel da Constituição no combate à servidão indígena ainda recorrente na Bolívia (característica que não é exclusiva daquele país) e aborda de que modo forças que se opõem à nova Constituição, as elites historicamente constituídas, buscam manter as estruturas de poder inalteradas, em especial em âmbito local. É importante destacar, ademais, que a Constituição boliviana atribui aos tratados internacionais sobre direitos humanos status de norma supraconstitucional, ou seja, em caso de atrito entre um dispositivo de um tratado sobre direitos humanos e um dispositivo da própria Constituição, deverá prevalecer a disposição internacional, sempre que esta possua direitos mais favoráveis. Em outras palavras, há total confluência entre o novo constitucionalismo descolonial boliviano e o cenário internacional dos direitos humanos.

É importante ter cautela quando da análise do que são cartas constitucionais descoloniais. É razoável, quando de uma leitura superficial, supor que a Constituição brasileira já trouxe o caráter descolonial no momento em que afirma o direito a autodeterminação dos povos (Artigo 4º,III) como um dos princípios constitucionais. Contudo, como consta no *caput* do artigo, este princípio é dedicado às relações internacionais e nunca foi aplicado para as relações internas. Por esta razão, com propriedade afirma Clavero, mesmo sem fazer menção direta ao Brasil que

Hay Constituciones que proclaman sus posiciones anticoloniales elevando la defensa del derecho de libre determinación de todos los pueblos a principio inspirador de la política exterior tal y como si no existieran en el interior de las propias fronteras pueblos aún sometidos a la condición colonial con el mismísimo derecho entonces a la libre determinación si de descolonización hablamos. (CLAVERO, p. 2, 2012)

Uma das características que deve ser destacada desse processo denominado como novo constitucionalismo latino-americano é reconhecer nele a capacidade de fazer uso contra-hegemônico dos instrumentos hegemônicos, nos termos de Boaventura de Sousa Santos (2010c). O autor compreende por instrumentos hegemônicos todas aquelas instituições desenvolvidas pela Europa a partir do século XVIII que têm como objetivo assegurar a legitimidade do Estado de Direito moderno nas sociedades capitalistas emergentes, e são hegemônicos justamente porque foram criados para garantir a reprodução em outros territórios do modelo de sociedade capitalista e de classes, ainda

que se apresentem como garantidoras do bem comum (SANTOS, B., 2010c, 59). Por outro lado, fazer um uso contra-hegemônico, de acordo com Boaventura (2010c, p.59) significa a capacidade das classes populares de se apropriarem desses instrumentos hegemônicos para fazerem avançar suas agendas políticas para além do marco político-econômico do Estado liberal e da economia capitalista. O autor ainda esclare que:

Esta posibilidad de contrahegemonía ocurre en ciertos contextos de intensificación de las luchas populares cuando no figuran en la agenda política otros medios de lucha (revolución), cuando las clases dominantes están relativamente fragmentadas y cuando el imperialismo aparece momentáneamente debilitado o centrado en otros espacios geopolíticos. Esta conjunción de factores crea una estructura de oportunidades en un tiempo, como el nuestro, que parece ser demasiado prematuro para ser prerrevolucionario o demasiado tardío para ser posrevolucionario. (SANTOS, B., 2010c, p.59)

A partir dessa perspectiva, podemos observar que o que esta ocorrendo na história recente da América Latina é uma inédita apropriação pelos grupos historicamente subalternizados do espaço de disputa pelo conteúdo e função do texto constitucional, sendo que o processo legislativo, instrumento hegemônico, agora passa a ter elementos que só são possíveis graças a esse novo cenário nem pré, nem pós revolucionário. O que surge a partir disso, é uma pluralidade de realidades e tensões, mas que têm em comum algumas características antes impensáveis dentro de um modelo constitucional tradicionalmente dominado pelas classes hegemônicas, ou seja, emerge nos textos constitucionais conceitos como descolonialidade¹⁹, pluralismo jurídico, interculturalidade e Estado Plurinacional.

Por meio dessa breve análise de antigas e novas experiências que têm permeado a realidade latino-americana, buscou-se construir um mapa conceitual e empírico mais amplo para melhor compreender a realidade dos povos indígenas brasileiros. Dificilmente é possível compreender de fato a questão indígena no Brasil hoje, sem tomar como elemento central a colonialidade que permeia as relações sociais, culturais, econômicas e jurídicas. Assim como é fundamental perceber como esta mesma colonialidade está sendo enfrentada em outros países latino-americanos e quais têm sido os primeiros – e talvez ainda provisórios – resultados desses esforços. Não se trata apenas de reconhecer que a história dos povos originários – e dos demais povos latino-americanos – após o contato com a civilização européia foi do colonialismo à colonialidade, mas sim, de

¹⁹Constituição da Bolívia: “Artículo 9. Son fines y funciones esenciales del Estado, además de los que establece la constitución y la ley: 1. Construir una sociedad justa y armoniosa, cimentada en la descolonización, sin discriminación ni explotación, con plena justicia social, para consolidar las identidades plurinacionales.”

reconhecer que novas lutas são travadas a cada momento para que se torne possível a descolinização das relações sociais, a começar pelos dois citados pilares fundamentais das sociedades modernas: a ciência e o direito.

CAPÍTULO II

POVOS INDÍGENAS BRASILEIROS: O PARADIGMA ASSIMILACIONISTA E O PARADIGMA EMERGENTE APÓS 1988

1. CONSIDERAÇÕES PRELIMINARES

Na literatura acerca da questão indígena no Brasil há consenso quanto ao fato de que o Estado brasileiro agiu ao longo de séculos a partir do paradigma assimilacionista, ou seja, tinha como objetivo promover a “integração” dos povos indígenas à “comunidade nacional”, na medida em que estes deveriam abandonar todas as características que os tornavam diferentes da sociedade ocidental moderna que aqui se pretendia implementar. Algumas das motivações para essas ações serão analisadas nesse capítulo, bem como, a íntima relação existente entre a proposta assimilacionista do Estado e as políticas públicas voltadas para os povos indígenas existentes no país até o século XX, melhor denominadas como políticas indigenistas.

A necessária ruptura com o paradigma assimilacionista ocorre apenas com a promulgação da Constituição de 1988, que implementa no país pela primeira vez uma nova proposta de relacionamento entre o Estado e seus cidadãos indígenas. A mesma Constituição traz uma nova etapa também para o campo das Políticas Sociais, e reorganiza todo o sistema de assistência social do país – que será analisado no capítulo seguinte. Diante de tantas mudanças, pretende-se, neste capítulo, sistematizar como se reconfigurou o cenário da relação do Estado brasileiro com seus povos indígenas, na medida em que, se o paradigma assimilacionista chegou ao fim, um novo, ainda que incipiente, vem emergindo nas últimas décadas. Não há dúvidas de que a partir de 1988 um novo paradigma no modo do Estado se relacionar com os povos indígenas vem tomando força no país, mas qual seria este paradigma é algo ainda pouquíssimo explorado, e é o grande desafio contido na proposta desse capítulo.

2. O PARADIGMA ASSIMILACIONISTA

“Antes que o homem aqui chegasse
As Terras Brasileiras
Eram habitadas e amadas
Por mais de 3 milhões de índios
Proprietários felizes
Da Terra Brasilis
Pois todo dia era dia de índio
Todo dia era dia de índio
Mas agora eles só tem
O dia 19 de Abril”
(Todo dia era dia de índio – Baby do Brasil)

2.1. O Que Significa “Indígena” ou “Índio”

Conforme já se debateu anteriormente, a ideia de raça tem origem no processo de colonização moderno levado a termo pelos povos europeus após sua chegada nas Américas. O termo “índio” ou “indígena” historicamente abarcou e continua a abarcar uma quantidade bastante ampla de povos distintos. Com total propriedade abordou esse tema o primeiro indígena a se tornar mestre em Antropologia Social no Brasil, Gersem dos Santos Luciano – Baniwa, ao afirmar que as diferenças entre os povos indígenas não são apenas uma questão de tempo e de população, “(...) mas principalmente de cultura, de espírito e de visão do mundo sobre o passado, o presente e o futuro.” (LUCIANO, 2006, p.17). Como o antropólogo bem analisou, ainda que em um primeiro momento o termo índio tenha surgido devido a um erro náutico da frota de Cristóvão Colombo, que acreditava ter chegado nas Índias e portanto ter encontrado os “índios”, este é um termo que sempre foi e continua sendo uma denominação genérica e ampla para àqueles povos que habitavam o continente americano há milhares de anos. Isso significa dizer que quando se trata de um indígena, ele sempre irá pertencer a uma etnia própria, por exemplo: guarani, kaiowá, yanomami etc. (LUCIANO, 2006, pp.27-30).

Sem dúvida é fundamental ter claro que o conceito de raça foi uma invenção moderna para hierarquizar e discriminar, e que o termo “índio” foi uma denominação dada pelos europeus aos milhares de povos originários do continente americano. Porém, é especialmente relevante destacar de que modo este conceito que foi historicamente utilizado para justificar violências e que carregava uma grande carga depreciativa (especialmente no Brasil, diante do mito do indígena preguiçoso), veio a se tornar um símbolo de identidade e parte importante no processo de luta e articulação política dos

povos originários.

De acordo com Luciano (2006, pp.30-31) foi a partir do aparecimento do movimento indígena organizado na década de 1970 que os povos indígenas brasileiros concluíram que era válido e relevante aceitar e promover essa denominação genérica (“indígena” ou “índio”), entendendo que ela atua como parte da identidade que une e articula, proporcionando maior visibilidade a todos os povos originários. Desse modo, sabe-se que hoje o termo “índio” é parte da identidade cultural dos povos originários de toda a América Latina, tendo sido ressignificado e assumindo uma nova conotação, como apresentado pela jurista Thais Colaço:

Hoje a palavra “índio” que foi uma invenção artificial de classificação das diversas etnias da América, é motivo de união destes diferentes povos para uma causa comum, a luta pelos seus direitos, principalmente pelo direito de reconhecimento de povos e autodeterminação perante os Estados Nacionais e à Comunidade Internacional. (COLAÇO, 2013, p.03)

É inegável a importância desse processo de resignificação pelo qual passou o termo índio. Como descreve Luciano (2006, p.33), foi esse processo de reafirmação das identidades étnicas que gerou uma grande recuperação na auto-estima dos povos indígenas, razão pela qual o índio na atualidade tem orgulho de ser portador de uma civilização própria e diferenciada da maior parte da população brasileira, assim como de pertencer a uma ancestralidade particular. Esse novo cenário tem resultado, em especial na região nordeste do país, em um processo denominado etnogênese, a partir do qual os povos indígenas reivindicam suas identidades étnicas e querem o reconhecimento tanto de suas etnicidades, quanto de suas territorialidades. E desse modo, depois de quase cinco séculos sofrendo as devastadoras consequências da colonialidade, os povos indígenas brasileiros começam gradualmente a passar por um processo de crescimento tanto em força política – enquanto grupo social historicamente marginalizado que consegue cada vez mais se articular para apresentar suas reivindicações frente ao Estado – quanto em números – algo que contraria a maior parte das previsões feitas nos séculos passados acerca dos povos indígenas de todo o continente americano.

2.2. As Primeiras Políticas Indigenistas Brasileiras

As relações dos povos indígenas brasileiros com os europeus foram marcadas por múltiplas formas de violência: sobre suas terras, sobre sua cultura e sobre seus corpos. Quando o Brasil se constitui enquanto um Estado independente no século XIX, as raízes da colonialidade já são tão profundas que, para os povos indígenas, muito pouco ou nada significou o fato do país não ser mais um colônia portuguesa. A exceção talvez seja o fato de que até o surgimento da República (1889) toda assistência recebida pelos povos indígenas vinha de missionários, na medida em que a Constituição de 1891 determina a separação entre o Estado e a Igreja, surge a possibilidade de implementação de um projeto laico e estatal. Contudo, nas primeiras décadas a ação do Estado frente aos indígenas permaneceu marcada pela exploração e pelo processo de colonização, agora dentro do próprio país. Como bem afirma o filósofo brasileiro Márcio Santilli:

O Estado [brasileiro] sempre se atribuiu um papel definidor da relação entre processo de colonização e as populações nativas, com ênfases variáveis a cada etapa de expansão portuguesa e após a formação do Estado nacional. Essas políticas resultavam ora no massacre físico de povos inteiros, ora na sua atração, destribalização e assimilação pela sociedade nacional como reserva de mão-de-obra barata. A população indígena que era de alguns milhões no século 16, foi se tornando residual, portanto, para muitos, a fatalidade da extinção. (SANTILLI, 1991, p.11)

De fato, um dos elementos que motivava a ação do Estado brasileiro para que os povos indígenas se “integrassem” à sociedade não-índia era a crença na sua incapacidade de continuidade, acreditava-se, como bem afirmou o filósofo, na extinção desses povos como algo que não tardaria a ocorrer. Esse pensamento tem, em certa medida, fundamento na falácia do desenvolvimento e no mito da modernidade, elementos estudados no capítulo anterior. Tais discursos modernos eurocêtricos só conseguiram ser tão eficazes na sua proposta de hierarquização étnica e geopolítica graças ao fato de que tanto colonizadores quanto colonizados internalizaram e acreditaram na veracidade da suposta superioridade da “raça branca-europeia” e no modelo econômico europeu, assim como nos seus estágios de desenvolvimento como um padrão para todos os outros povos do planeta.

Sem dúvida alguma, tem-se aí um outro elemento relevante no processo de assimilação dos povos indígenas: o econômico. O conflito, especialmente pela terra, é algo até hoje muito presente quando se trata dos povos indígenas no país. O antropólogo estadunidense Shelton H. Davis na década de 1970 escreveu uma obra inteira analisando

o impacto sobre os povos indígenas do projeto estatal de desenvolvimento econômico brasileiro, em sua obra fica evidente que desde o princípio da política indigenista nacional, as questões da terra e dos interesses econômicos de grupos não-indígenas são centrais.

A primeira política indigenista do Brasil foi a criação do Serviço de Proteção aos Índios (SPI) em 1910²⁰, que está diretamente relacionada com o então porta-voz do exército Cândido Mariano da Silva Rondon. Rondon, ainda jovem, depois de estudar o positivismo francês de Augusto Comte na sua formação em Engenharia, realizou em 1890 várias expedições militares por regiões ainda não exploradas do país, quando acabou por contatar as tribos Borôro, Nambikuára e Paresí. Ele não via os indígenas como selvagens ou bárbaros, mas sim como estando em um estágio específico de desenvolvimento da civilização humana, sendo responsabilidade do governo dar condições para que estes povos sobrevivessem (DAVIS, 1978, p.25). Ainda que partindo de uma visão evolucionista e eurocêntrica, Rondon tinha como proposta a defesa dos povos indígenas, em um momento histórico marcado por grandes conflitos entre os indígenas e os colonos, em disputas pela terra.

Foi com este ideal humanista que Rondon e outros jovens oficiais do exército conseguiram convencer o Governo a criar um órgão especial para a proteção dos povos indígenas, e assim surgiu o SPI tendo Rondon como seu primeiro diretor. Com caráter pacifista e de proteção aos povos indígenas, o lema do SPI era “Morrer se preciso for. Matar, nunca” e durante 20 anos isso deu resultado, já que nenhum índio foi morto ou ferido por indigenista, ainda que muitos destes tenham morrido (DAVIS, 1978, p.26). A estratégia do SPI foi de uma aproximação não violenta, com o intuito de pacificar etnias hostís ao governo e contrárias ao contato/negociação com os não-índios. Isso foi conseguido com vários grupos de diversas regiões do Brasil.

Ao mesmo tempo, depois que as comunidades estavam “pacificadas” e aceitavam o contato e os presentes dos agentes do SPI, o órgão fazia a ponte e as “negociações” para tornar possível a exploração dos territórios dos indígenas, por seringueiros, criadores de gado ou colonos. A proposta do SPI era servir como um mediador para evitar as violências que vinham sofrendo os indígenas, contudo, os indigenistas não conseguiram junto aos governos estaduais os títulos legais das terras indígenas, nem conseguiram controlar os avanços dos invasores: “Em quase todas as áreas onde o SPI funcionava, os

²⁰Para um estudo detalhado sobre a história dos povos indígenas no Brasil e na América Latina antes do século XX recomenda-se: COLAÇO, Thais Luzia (2013): “A Trajetória dos Reconhecimento dos Povos Indígenas do Brasil no Âmbito Nacional e Internacional”; e RANGEL, Jesús Antonio de la Torre (2010): “Algunas Expresiones Normativas de la Tradición Hispanoamericana de los Derechos Humanos.”.

índios foram varridos pelas doenças ou tornaram-se populações marginalizadas em minúsculas parcelas de terra.” (DAVIS, 1978, p.27).

Após a década de 1930, com o desenvolvimento pelo então presidente da república Getúlio Vargas do projeto nacional-desenvolvimentista, a situação dos povos indígenas se torna ainda mais precária, posto que começa a haver uma reformulação no campo das políticas indigenistas do país. Rondon e seus apoiadores passam a perder poder de influência sobre as questões indígenas e no final da década de 1950 um novo grupo de oficiais do exército e de funcionários públicos assumem os cargos de poder do SPI (DAVIS, 1978, p.30).

Uma onda de corrupção burocrática infestou então a administração do SPI. A nova direção pôs fim à Seção de Estudos Antropológicos que Darcy Ribeiro havia ajudado a criar no início dos anos 50. Vários postos indígenas foram confiados a missionários religiosos. Expedições de pacificação, prejudiciais ao bem-estar e à segurança das tribos indígenas, foram toleradas, e praticamente deixou de haver controle sobre as atividades dos agentes do órgão nas áreas pioneiras. Em termos simples, considerações econômicas e não mais humanitárias passaram a formar a base da política indigenista no Brasil. (DAVIS, 1978, p.32)

Diante das recorrentes denúncias de corrupção contra o SPI, o então Procurador-Geral Jader Figueiredo ficou encarregado de realizar a investigação e averiguar as irregularidades cometidas pelo órgão. Em 1968 o Relatório Figueiredo vem à tona com o resultado das investigações: mostrava um verdadeiro processo de genocídio dos povos indígenas brasileiros, levado a termo pelos agentes do Serviço de Proteção ao Índio e outros interessados, tais como os latifundiários.

Durante décadas esse Relatório foi considerado totalmente destruído em razão de um incêndio ocorrido na sede do SPI. Em 2013, o Relatório Figueiredo reaparece no Museu do Índio, no Rio de Janeiro, e todo seu conteúdo se torna público (estão disponíveis na internet todas as mais de 7 mil páginas). De acordo com o relatório, as atrocidades cometidas pelo SPI são inúmeras e muito diversas já que contou com um aparato bastante sólido: na época existiam 130 postos indígenas em 18 unidades da federação, ou seja, as ações ocorridas no período foram em grande escala, não sem razão, portanto, já na síntese do Relatório enviada ao Ministro do Interior (General Albuquerque Lima, quem havia encarregado Figueiredo dessa investigação) se considerava que o SPI poderia ser considerado o maior caso de escândalo administrativo do país. Na verdade, atualmente, já se pode pensar se o SPI não é também o maior caso de genocídio da história do Brasil após sua independência.

O Relatório trata do abandono dos indígenas à fome e à total miséria, devido ao desvio dos recursos destinados àquela população, aborda também o trabalho escravo e a usurpação dos produtos dos indígenas por parte dos agentes do SPI sem dar qualquer ressarcimento aos mesmos (simplesmente levavam todos os produtos cultivados na horta ou os animais que a família possuía). São chocantes as descrições das diversas formas de tortura, como o espancamento e o esmagamento dos tornozelos de modo lento pelo denominado “tronco” (FIGUEIREDO, [196X], p.3), fala também da violência sexual contra as indígenas por parte dos funcionários do SPI, chegando a afirmar que alguns desses atos ocorriam dentro das próprias repartições do órgão (FIGUEIREDO, [196X], p.4). Além disso, há denúncias de inserção do vírus da varíola em uma comunidade indígena da Bahia não imunizada, e a situação extrema dos Cintas-larga no Mato Grosso que sofreram diferentes atrocidades: grande parte mortos por dinamites jogadas de um avião, outros pela estricnina misturada ao açúcar que recebiam, alguns caçados por metralhadoras e, finalmente, para aqueles que ainda tinham sobrevivido, lhes restava serem rachados “(...) vivos, a facção, da pubis/para a cabeça (...)” (FIGUEIREDO, [196X], p.7). Em síntese, o Relatório analisa centenas de casos de violências realizadas diretamente ou com a conivência dos funcionários estatais do SPI contra as mais diversas etnias indígenas existentes em todas as regiões do país.

Diante da divulgação do Relatório (em 1968) houve uma expressiva repercussão, em especial, na esfera internacional, onde se chegou a cogitar a necessidade de uma investigação da Organização das Nações Unidas (ONU) para averiguar todas as atrocidades cometidas pelo SPI no período. Contudo, o governo agiu rapidamente:

Em resposta às descobertas da Comissão Figueiredo, Albuquerque Lima [Ministro do Interior] tomou três decisões. Primeiramente, fechou o Serviço de Proteção aos Índios e conseguiu estabelecer um novo órgão do Governo, a Fundação Nacional do Índio (FUNAI). Em segundo lugar prometeu que todos os criminosos envolvidos no escândalo do SIP seriam punidos e que as terras vendidas ilegalmente ou tomadas dos índios seriam devolvidas. E por fim convidou várias organizações internacionais, como a Cruz Vermelha Internacional, a enviar missões de investigação ao Brasil para testemunhar em primeira mão as condições dos índios. (DAVIS, 1978, p.36)

Ao mesmo tempo em que as medidas do governo foram tidas como bons indicativos de que o Brasil já estaria tomando um caminho adequado nas investigações e acalmou as preocupações internacionais, fazendo com que a possível intervenção da ONU não se concretizasse, ocorreram mudanças no cenário nacional que fizeram com

que a questão indígena brasileira perdesse parte de sua força nas manchetes internacionais. Já em meados da ditadura militar que o país vivia (de 1964 a 1985), a chegada ao cargo de presidente da república do General Emílio Garrastazu Médici (1969) e o anunciado projeto de construção de uma rodovia transcontinental na Bacia Amazônica, fazem com que as atenções da imprensa internacional com relação ao Brasil não sejam mais voltadas para a dizimação dos povos indígenas, mas sim para o suposto período de grande desenvolvimento econômico que estava por vir a partir do desbravamento do país e da construção da transamazônica (DAVIS, 1978, pp. 36-37).

Dentre as transformações desse período, o surgimento da FUNAI, órgão existente até hoje, é sem dúvida algo bastante relevante, na medida em que ao substituir o espaço ocupado pelo SPI, ela passa a ser o órgão responsável para lidar com a temática indígena no país e tem como uma de suas principais finalidades proteger e promover os direitos dos povos indígenas (conforme o Decreto nº 7056/2009). E esta ideia de proteção dos povos indígenas é um elemento de continuidade que se percebe entre o SPI e a FUNAI: permanece a ideia de que os indígenas precisam de um tutor para se desenvolverem, alguém que administre parte das questões essenciais de suas vidas, em outras palavras, a visão paternalista do indígena como relativamente capaz. Em alguma medida, essa postura adotada pela FUNAI na década de 1970 ainda permanece arraigada nos seus agentes e em parte dos povos indígenas: “Daí a idéia da FUNAI como pai e mãe, ainda muito presente entre vários povos indígenas do Brasil.” (LUCIANO, 2006, p.35), que de certo modo, influencia até hoje a maneira como os povos indígenas se relacionam com os órgãos do Estado, inclusive aqueles que têm como foco a prevenção e garantia de direitos (e não a assistência de bens materiais). Esse debate será retomado no terceiro capítulo a partir da realidade concreta da Aldeia Te'yikue e do CRAS indígena lá existente.

No contexto de surgimento da FUNAI ainda predominava a ideia de que era necessário promover a assimilação dos povos indígenas à “sociedade nacional”. De fato, o paradigma assimilacionista não era uma particularidade do Brasil ou da América Latina, e um dos melhores exemplos disso é a Convenção nº 107 de 1957 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) sobre os povos indígenas, ratificada pelo Brasil em 1966. Na Convenção, se afirma a preocupação de proteção dos povos indígenas e já no preâmbulo se destaca que pelo fato de alguns povos não se acharem “integrados na comunidade nacional” acabam não tendo o acesso aos mesmos direitos e às mesmas vantagens que o restante da população, e a solução encontrada para esse problema seria,

portanto, realizar a “(...) integração progressiva nas respectivas comunidades nacionais e a melhoria de suas condições de vida ou de trabalho.” (Convenção nº 107, OIT, 1957).

A referida Convenção é permeada por uma visão evolucionista de sociedade (como no artigo 1º *caput*, onde se fala em “estágios menos adiantados” para se referir aos povos indígenas) e acredita na assimilação por meios não violentos (art. 2º, 4). Mesmo quando se trata da educação do ensino primário, ela tem como foco promover aptidões que auxiliem os povos interessados a se “integrarem na comunidade nacional” (artigo 24).

A Convenção nº 107 de 1957 da OIT foi, sem dúvida, um dos documentos que influenciaram na redação das propostas e dos objetivos da FUNAI. No cenário nacional, o período ditatorial que vivia o país no momento em que surge o órgão estava marcado pela exploração econômica de regiões que até então eram praticamente intocadas pelas mãos de não-índios e do próprio Estado (DAVIS, 1978, pp. 57-69). Esse grande avanço da exploração dos recursos da Amazônia se deu graças a inúmeras ações do governo, tal como a concessão de isenção de impostos para empresas privadas virem explorar os minérios da região. Grande parte dessa exploração só é possível devido à união do governo militar brasileiro com corporações privadas multinacionais que conseguiram de modo relativamente rápido expandir a exploração da Amazônia (DAVIS, 1978, p.69). É evidente que esta expansão gera contatos inéditos com diversos grupos indígenas e novas ondas de lutas pelos territórios ocupados pelos povos indígenas, assim como um novo período de morte para a população indígena do Brasil, boa parte em regiões antes intocadas pelo homem ocidental.

No final da década de 1960, quando surge a FUNAI, existiam duas concepções principais de política indigenista em disputa no Brasil:

Um desses modelos, de natureza radicalmente protecionista, foi posto em prática, por Orlando, Claudio e Leonardo Villas Boas no Parque Nacional do Xingu. De acordo com esse modelo, as tribos indígenas deveriam ser protegidas pelo Governo federal contra as intromissões das áreas pioneiras nos parques e reservas indígenas, e ser preparadas gradualmente, como grupos étnicos independentes, para se integrarem à sociedade e à economia do Brasil. Em oposição à filosofia dos irmãos Villas Boas havia um segundo modelo de política indigenista desenvolvido pelo Serviço de Proteção aos Índios nos seus últimos anos de existência, e mais tarde assumido pela FUNAI. De natureza desenvolvimentista, baseava-se na premissa de que os grupos indígenas deveriam ser rapidamente integrados, como força de trabalho de reserva ou como produtores de mercadorias, às economias regionais em expansão e às estruturas de classe rurais do Brasil. (DAVIS, 1978, pp.73-74)

A primeira aproximação dos irmãos Villas Boas com os povos indígenas do interior

do Brasil ocorreu na década de 1940, em razão da Expedição Roncador-Xingu. Ao contatarem as comunidades do Alto Xingu e perceberem a situação de precariedade em que elas ficavam depois de terem contato com os não-índios, os irmãos (influenciados pelos ideais de Marechal Rondon), resolvem ficar na região e reavaliar as consequências das políticas indigenistas que o Estado ali vinha concretizando: “Eles descobriram que o pior aspecto dessa política era sua tendência a fazer contacto com tribos indígenas para mais tarde descobrir que elas eram varridas pelos interesses econômicos mais poderosos (...)” (DAVIS, 1978, p.76). A partir disso, a proposta dos irmãos Villas Boas consiste no ideal de proteção positiva das comunidades indígenas, um programa do Estado que deveria oferecer uma base territorial capaz de lhes proporcionar a continuidade de seus modos tradicionais de vida e sua subsistência econômica, além de oferecer assistência médica, tudo isso a partir de uma reserva ou parque indígena fechado, que protegesse os indígenas do contato com a sociedade dominante, somente com o tempo os indígenas iriam se integrar à sociedade dominante, o que deveria ocorrer exclusivamente por meio de um processo gradual e que fosse permeado pelo respeito às identidades étnicas (DAVIS, 1978, p.76).

A concretização dessa proposta começa a acontecer em 1952 a partir da criação do Parque Nacional do Xingu quando o governo separa parte do território do Mato Grosso e cria a reserva indígena, que só terá seu território legalmente definido pelo Congresso Nacional em 1961. O Parque foi inicialmente dirigido pelos irmãos Villas Boas e enfrentou duas grandes dificuldades: por um lado a constante tentativa de usurpação do território que era parte da reserva, a partir, inclusive, de ações do governo do estado do Mato Grosso, por outro lado, as epidemias, em especial a primeira delas que foi de sarampo e quase erradicou diversos grupos indígenas do Alto Xingu (DAVIS, 1978, p.78). Felizmente, com o passar dos anos e os constantes trabalhos de prevenção a doenças desenvolvido no Parque se consegue superar as constantes epidemias vividas na região (sarampo, gripe espanhola etc).

Em um artigo publicado na década, a antropóloga brasileira Carmem Junqueira (1973) faz uma importante análise das consequências secundárias e indiretas do modelo implementado pelos irmãos Villas Boas. Uma das contribuições mais relevantes que a autora traz é a respeito da dependência econômica que se cria nas comunidades indígenas em torno das ações do Estado e o desmantelamento das práticas tradicionais de subsistência. A própria antropóloga reconhece que essa consequência não foi prevista pelos irmãos Villas Boas, mas é possível que se analise até os dias atuais certa

desestabilização da organização econômica das tribos em razão da interferência do Estado, mesmo quando atuando a partir de preceitos não assimilacionistas – esse tema será retomado no próximo capítulo. Apesar desse elemento econômico que em certa medida desestabiliza as comunidades, a autora aborda a grande importância que a experiência tem no sentido de oportunizar a continuidade da identidade étnica dos grupos indígenas.

Com o surgimento da FUNAI, após as já citadas atrocidades cometidas pelo SPI, esperava-se que houvesse um alinhamento do órgão com os ideais desenvolvidos pelos irmãos Villas Boas, na busca pela ampliação do Parque Nacional do Xingu e a criação de novos espaços de proteção aos povos indígenas. Contudo, como foi muito bem analisado pelo historiador Elias dos Santos Bigio (2007) o sistema ditatorial militar que o país vivia ao implementar a FUNAI, faz com que dentro da instituição impere a lógica da centralização da administração no governo federal, por meio de sucessivas alterações na legislação inicial da Fundação²¹. Pode-se observar que aos poucos se vai eliminando todos os órgãos de deliberação horizontal, de modo que se percebe que a questão indígena se encaixa naquele período como uma parte importante de um contexto nacional mais amplo de monopolização das decisões, militarização e do discurso da “segurança nacional” que pretensamente justifica a implementação do Ato Institucional nº 5, que representa um maior recrudescimento do regime militar.

O vínculo existente naquele período entre a FUNAI e o regime militar é inegável, até mesmo pelo interesse que o governo tinha em controlar os temas concernentes à questão indígena. É tão notório isso que:

De sua criação em dezembro de 1967 até julho de 1983, a Funai será presidida unicamente por militares, exceção a um curto período, de 15/03/79 a 31/10/79, em que ocupou esse cargo o engenheiro Ademar Ribeiro Silva, ex-diretor geral do Departamento Nacional de Estradas de Rodagem – DNER, muito ligado aos militares que estavam no poder. (BIGIO, 2007, p.13)

Quando o General Oscar Jerônimo Bandeira de Mello é nomeado presidente da FUNAI em 1970 deixa bastante claro em seu discurso inicial que a política indigenista que

²¹Como bem sistematizado por Bigio (2007): com o Decreto-Lei nº 423, de 21/01/1969 o governo altera a Lei nº 5.371/67 para ter maior controle administrativo, extinguindo o Conselho Diretor e determinando uma administração colegiada que deveria ser formada por atores de distintos organismos, porém presidida pelo Ministério do Interior. Já com o Decreto nº 64.447/1969 altera-se a Lei nº 5.371/67 que faz com que o Conselho Indigenista se torne um órgão meramente consultivo e que irá apenas prestar assessoria ao presidente da FUNAI, acabando com a possibilidade de que as decisões da FUNAI fossem tomadas de forma colegiada, na qual poderia o Conselho Diretor, até mesmo eleger o presidente da FUNAI, como tinha pretendido o Conselho Nacional de Proteção aos Índios (CNPI) ao contribuir para a redação original do texto que da origem a FUNAI.

o país passará a desenvolver por meio do órgão será impetrada a partir do que for adequado para o bom desenvolvimento do Plano de Integração Nacional: “O General afirmou que a FUNAI, na qualidade de órgão do Ministério do Interior, daria proteção às tribos indígenas, mas essa proteção seria coordenada ao programa mais global para a ocupação e colonização da Amazônia.” (DAVIS, 1978, p.83).

Desse modo, a FUNAI acaba por assumir a segunda postura possível em termos de política indigenista e se torna um órgão bastante útil ao Governo Militar e seus planos de grande desenvolvimento econômico e exploração da região amazônica. Um dos exemplos mais notórios de como a FUNAI passa a servir ao governo militar (em detrimento de atuar como órgão de proteção dos povos indígenas) é quando o então presidente Médici anuncia que a FUNAI irá realizar o trabalho de “pacificação” das mais de 30 tribos indígenas que viviam nas regiões por onde deveria passar a transamazônica, cabendo à FUNAI garantir que os indígenas não fossem “obstáculos” para que se realizasse a rápida ocupação da Amazônia, bem como, proteger os operários que iriam construir a estrada de qualquer violência que pudesse ser impetrada pelos indígenas da região (DAVIS, 1978, pp.84-85).

O processo de deslocamento forçado das comunidades indígenas foi algo recorrente na história do Brasil. Contudo, dessa vez, o Estado contava com o suporte do órgão responsável (teoricamente) por assegurar os direitos dos povos indígenas. De fato,

O índio sempre esteve submetido a este processo, para que se liberasse espaço para o “progresso”, seja da cana de açúcar, seja para instalar colônias de imigrantes, seja para o avanço do café. Todos os procedimentos de deslocamentos de fronteira através de frentes pioneiras, no Brasil, sempre se deram através da “limpeza” da área. Atualmente, quando as grandes fazendas se instalam na Amazônia, são usados métodos mais sofisticados contra os índios, incluindo até bombardeios aéreos como o realizado contra os índios Cintas Largas no Mato Grosso (...) (BEOZZO, 1992, p.10)

Não por acaso, nesse contexto surge o Estatuto do Índio (Lei nº 6001/1973), apresentando como seu propósito já no primeiro capítulo: preservar as culturas e integrar os povos indígenas à “comunhão nacional”, de modo progressivo e harmonioso. De acordo com Bigio (2007, p.32) o governo militar teve a preocupação de sancionar o Estatuto do Índio principalmente em razão das denúncias internacionais de violação dos direitos humanos dos povos indígenas no Brasil. O Estatuto ora fala em respeito à cultura e tradição indígena, ora fala da necessidade de incorporação dos mesmos à sociedade nacional. A partir da década de 1970 a proposta, apenas no plano teórico, é de uma

assimilação dos indígenas por meios não violentos e não impositivos, na medida em que seria de: “respeitar, no processo de integração do índio à comunhão nacional, a coesão das comunidades indígenas, os seus valores culturais, tradições, usos e costumes (...)” (Estatuto do Índio, Art. 2, VI, 1973). O discurso das políticas indigenistas oficiais, portanto, parte do pressuposto de uma necessária integração à “sociedade nacional” com o respeito à diversidade dos povos indígenas ou, pelo menos, aos elementos que não são incompatíveis com uma sociedade ocidental moderna.

Na prática, as ações do Estado continuaram marcadas pela ideia de colonização e rápida incorporação dos indígenas à sociedade dominante, única e exclusivamente, por interesses econômicos. Tanto foi assim que em 1971 o Governo resolveu construir uma estrada que teria 40 quilômetros dentro do Parque Nacional de Xingu, quando os irmãos Villas Boas e outros indigenistas se opuseram, alegando que isso acabaria com a proteção que os povos que ali estavam tinham e com a possibilidade de promover um processo gradual e não violento de contato dos indígenas com a sociedade dominante, a resposta veio dos altos funcionários da FUNAI que afirmaram “(...) que o Parque era uma 'falsa experiência' que estava bloqueando 'o progresso e desenvolvimento' do Brasil. De acordo com nota oficial da FUNAI, o Parque Nacional do Xingu era um 'exemplo típico de isolacionismo' (...)” (DAVIS, 1978, p.86). Como bem analisa a antropóloga brasileira Carmen Junqueira (1973) a questão dos povos indígenas no Brasil sempre foi vista como uma preocupação ao desenvolvimento econômico e o progresso do país. E desse modo, pode-se observar claramente que dentro do cenário nacional a FUNAI não apenas se distanciou das ideias dos irmãos Villas Boas e seu radical protecionismo como, nas mãos do governo militar, se opôs ao seu principal projeto: o Parque Nacional do Xingu. Em um artigo escrito na década de 1970, a antropóloga afirma que:

Today, in an extraordinary wave of developmental euphoria, FUNAI insists on upholding Rondon's concepts, using them as a motto for its “integrationist” policy of a singularly anti-Indian brand. The notable contradictions which this entails are ignored, since, indeed, they have very little weight when it comes to implementing national objectives. Thus, the Xingu National Park, where one of the few practical experiments of indigenous policy has been successfully carried out, is criticized by FUNAI (...) ²² (JUNQUEIRA, 1973, p.12)

²² Tradução livre da autora: “Hoje, numa extraordinária onda de euforia desenvolvimentista, a FUNAI insiste em preservar os conceitos de Rondon, empregando-os como um lema para sua política 'integracionista' de marca singularmente anti-indígena. As notáveis contradições que isto gera são ignoradas, já que, de fato, elas têm um peso pequeno quando se trata de implementar objetivos nacionais. Assim sendo, o Parque Nacional do Xingú, onde um dos poucos experimentos práticos de política indígena foi levado a cabo com sucesso, é criticado pela FUNAI.”

E assim fica claro como atuou a FUNAI durante o período ditatorial. Como muito bem sintetizou o antropólogo brasileiro Silvio Coelho dos Santos (1989, p.36): “A proposta explícita dos governos autoritários era a de promover rapidamente a absorção dos contingentes indígenas pela sociedade nacional envolvente. Ou seja, transformar índios em não-índios, mesmo que fosse através do decreto.”²³. E para isso, as políticas indigenistas tinham o respaldo do Estatuto do Índio, seu documento fundamental e norteador até a Constituição de 1988, pois ainda que o Estatuto contivesse uma proposta formalmente pacífica de assimilação, deixava os espaços necessários para que a prática permanecesse marcada pela violenta colonização e assimilação dos povos indígenas do país.

Vale destacar que a pretendida integração indígena à sociedade dominante é parte de um amplo contexto histórico de mestiçagem e construção da identidade nacional iniciada no século XX, de modo que não atingiu apenas os indígenas, mas também os negros e imigrantes. De fato, é preciso ter claro que “(...) as nações contemporâneas não conformam coletivos orgânicos de indivíduos associados voluntariamente por vínculos essenciais comuns.” (COSTA, 2001, p.143), e uma tendência histórica do Brasil e de outros países da América Latina foi apelar para a ideia da mestiçagem como símbolo da identidade de um povo com origens plurais, mas portador de uma identidade comum²⁴. Nesse sentido, vale destacar que o discurso da mestiçagem como símbolo de identidade nacional é um discurso social e político:

(...) confundir o fato biológico da mestiçagem brasileira (a miscigenação) e o fato transcultural dos povos envolvidos nessa miscigenação com o processo de identificação e de identidade, cuja essência é fundamentalmente político-ideológica, é cometer um erro epistemológico notável. (MUNANGA, 2010, p.453)

A partir disso surge a ideia de “brasilidade” que seria a junção do que cada um dos três grupos originários do país teria de “melhor” (COSTA, 2001, p. 146), ou seja, índios, portugueses e africanos. Esta concepção de mestiçagem tem em Gilberto Freyre e sua obra clássica “Casa Grande e Senzala” (originalmente publicada em 1933) um de seus

²³De fato, não se trata de um exagero do autor. A FUNAI chegou ao extremo, em 1978, de pretender ter o poder de decretar unilateralmente quando um grupo indígena estaria “emancipado”, o que em outras palavras, equivaleria a dizer que não eram mais indígenas e portanto perderiam as poucas garantias e proteções especiais que ainda existiam para os povos originários, além de, é claro, mais uma vez violentar a identidade étnica dos grupos indígenas. Surgiu, como consequência, a oposição ferrenha de antropólogos, indigenistas e líderes indígenas, que mobilizou protestos em diversas regiões do Brasil e moções de repúdio a proposta da FUNAI, de praticamente todos os congressos que ocorreram na área de ciências humanas naquele período, razão pela qual, a proposta da FUNAI não chegou a se concretizar (SANTOS, S., 1989, p.37).

²⁴Exemplos disso são os casos da Bolívia e Equador, como bem apresentado por Edwin Cruz Rodríguez (2010).

maiores ícones. Segundo Costa (2001, p.147) não é exagero considerar que as políticas adotadas pelo Estado brasileiro na Campanha de Nacionalização de Getúlio Vargas em 1937, partiram da concepção de *brasilidade* de Gilberto Freyre. Temos portanto, na ideia de mestiçagem, um ponto central do que viria a se tornar o mito da democracia racial no Brasil (COSTA, 2001).

O mito da democracia racial no Brasil perpassa, necessariamente, o conceito de racismo. Buscou-se construir a ideia de que no Brasil não havia racismo, sendo um país que vivia em perfeita harmonia racial, portanto, em uma democracia racial. Para compreender o significado disso é preciso que se tenha uma definição de racismo, para a qual Ramón Grosfoguel (2013, p.98) contribui, na medida em que compreende o racismo como sendo um sistema hierárquico de superioridade/inferioridade que classifica os seres humanos. Além disso, o autor, que trabalha com as obras de Frantz Fanon e Boaventura de Sousa Santos, percebe o risco que há em se propor uma definição universal de racismo, já que este fenômeno pode assumir características diversas e formas distintas de manifestação, sem contudo, deixar de ser racismo. Ainda que o autor não aborde a questão brasileira, suas observações servem perfeitamente para o Brasil. Por muito tempo se argumentou que como o país nunca viveu, por exemplo, algo semelhante ao apartheid africano, não se tinha a experiência do racismo no país. Esta forma precária de comparação parte do pressuposto de que o racismo só poderia existir de um único modo, um equívoco, já que o racismo pode expressar-se de maneiras mais sutis, e nem por isso menos hierarquizantes, excludentes ou violentas. Por essa razão, Catherine Walsh (2010) argumenta sobre a importância de se romper com o mito da democracia racial no Brasil, já que este pretende esconder a própria matriz colonial que persiste na sociedade e em suas instituições.

Desse modo, reconhecendo a ausência de uma democracia racial no país, a permanência da colonialidade como um elemento social e subjetivo marcante nas atuais relações traçadas dentro da sociedade brasileira e identificando o paradigma assimilacionista como o eixo central que regeu a relação do Estado brasileiro com os povos tradicionais até o surgimento da Constituição Federal de 1988, podemos partir para uma análise de como isso irá se alterar a partir da nova Carta Constitucional. Além de compreender como ficou o texto final da Constituição e o seu significado, é importante também perceber de que modo ele foi construído, razão pela qual a seção seguinte começa por analisar o processo constituinte e a inédita articulação que ocorreu no país pelos direitos dos povos indígenas, para posteriormente se dedicar a compreender em

que medida aquela que é conhecida como a Constituição Cidadã rompe com o paradigma assimilacionista. Somente a partir daí, poderemos refletir sobre o paradigma emergente a partir de 1988, suas características e limitações.

3. A RELAÇÃO DO ESTADO BRASILEIRO COM OS POVOS INDÍGENAS A PARTIR DE 1988: DA SUPERAÇÃO FORMAL DO ASSIMILACIONISMO À EMANCIPAÇÃO

“Os índios guaranis-kaiowás sofrem hoje por continuarem índios. Há uma prepotência da população em não conceber outro modo de vida fora da lógica capitalista. Se a gente oferece um trabalho para o índio e ele não quer, então ele é considerado vagabundo. Mas o que, concretamente, nossa civilização tem a oferecer a eles que não sejam futilidades?”

(Carlos F. Marés de Souza Filho, 2013)

3.1. A articulação no Processo Constituinte e o Conteúdo Constitucional

O processo Constituinte para a redação da Carta de 1988 foi longo, complexo e amplo²⁵. Depois do período ditatorial que terminou com uma abertura “lenta, gradual e segura”, o que significa dizer que permitiu a continuidade de vários atores políticos do período repressivo no período democrático que estava ressurgindo, o processo constituinte tinha um clamor popular em torno da ideia de garantias fundamentais e democracia, inclusive e já na redação da nova Constituição. No que concerne à questão dos direitos dos povos indígenas, é bastante grave o fato de que não havia nenhum representante que fosse deputado ou senador de qualquer uma das etnias indígenas do país, ainda que várias lideranças indígenas tenham participado ao longo da constituinte com discursos e manifestações. De qualquer modo, o tema foi tratado na Subcomissão dos Negros, Populações Indígenas, Pessoas Deficientes e Minorias, que estava subordinada à Comissão da Ordem Social (KAYSER, 2010, p.184). A articulação em torno da luta pelos direitos dos povos indígenas foi composta por organizações da sociedade civil que já estavam se unindo desde antes do início da Constituinte. De acordo com o antropólogo Sílvio Coelho dos Santos, a articulação pelos direitos indígenas na Constituinte é, em certa medida, reflexo das ações ocorridas no período ditatorial:

²⁵Para ver em detalhes a estrutura do processo Constituinte de 1987-1988 com a comissão central de sistematização, suas comissões temáticas e subcomissões, veja-se: Hartmut-Emanuel Kayser (2010).

Não há dúvidas, assim, que durante os anos setenta as situações vividas pelos diversos povos indígenas do país, serviram, objetivamente, para fundamentar a resistência e a luta que vários segmentos da sociedade civil exercitavam no interior do país, visando a alcançar a sua redemocratização. As repercussões externas, alcançadas pelas ações anti-indígenas que o governo promovia, portanto, foram estimuladoras das ações pró-indígenas deflagradas pelos segmentos referidos da sociedade civil. Lideranças indígenas emergiram das aldeias. Os índios chegaram assim à condição de atores políticos, num cenário carregado ainda de autoritarismo (...) (SANTOS, S., 1989, p.37)

A partir de uma ação conjunta de diversas organizações²⁶ é lançado, em 1986, um programa com o que deveria ser considerado como uma lista de direitos mínimos a serem garantidos aos povos indígenas do Brasil, que necessariamente deveriam estar presentes na nova Carta Constitucional. O programa continha cinco pontos:

1. reconhecimento do direito dos povos indígenas à terra; 2. demarcação e garantia das terras indígenas; 3. uso exclusivo pelos índios das riquezas da superfície e do subsolo que se encontram nessas terras; 4. transferência de núcleos habitacionais dos pobres sem-terra, que vivem ilegalmente em terras indígenas, sob condições dignas e justas, para evitar novas invasões; 5. reconhecimento e respeito em relação às organizações sociais e culturais dos povos indígenas. (KAYSER, 2010, p.189)

Esse programa mínimo de direitos, que se tornou a bandeira do movimento indigenista durante a Constituinte, sofreu a pressão de dois lobbies não-indígenas que tinham demandas diferentes, mas que viam seus interesses se chocarem com certos pontos do programa indigenista: o primeiro dizia respeito à exploração de matéria-prima nas terras indígenas; o segundo fazia menção à suposta ameaça à segurança nacional e ao bom desenvolvimento econômico do país, devido à existência das terras indígenas, entendidas como um espaço no qual era impossível ocorrer o povoamento e a exploração econômica (KAYSER, 2010, pp.190-191).

Ao mesmo tempo em que ocorriam as disputas no processo constituinte, se

²⁶A lista de organizações é realmente longa, de acordo com Kayser (2010, p.190): "O programa mínimo foi assinado, entre outras entidades, pela União das Nações Indígenas – UNI, pelo Conselho Indigenista Missionário – CIMI (católico, ligado à Conferência Nacional dos Bispos do Brasil), pela Associação Nacional de Apoio ao Índio – ANAI, do Rio Grande do Sul e Bahia, pela Comissão Pró-Índio, de São Paulo, Acre e Sergipe, pela Operação Anchieta – OPAN (organização não-governamental de proteção ao índio, assim denominada em homenagem ao importante jesuíta José Anchieta e fundada em 1969), pelo Centro de Trabalho Indigenista – CTI, pelo Centro de Estudos Indígenas – CEI, pelo Conselho Nacional de Igrejas Cristãs, pelo Movimento Nacional de Defesa dos Direitos Humanos, pela Associação Brasileira de Antropologia – ABA, pelo Centro Ecumênico de Documentação e Informação – CEDI, pela Coordenação Nacional dos Geólogos – CONAGE, pela Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência – SBPC, pelo Instituto de Estudos Sócio-Econômicos, pelo Instituto Brasileiro de Análise e Estudos Econômicos, pelo Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra, bem como pelas três centrais sindicais, CUT, CGT e CONTAG, e pela Comissão Pastoral da Terra."

engendrava dentro do Estado um novo projeto que iria influenciar diretamente a vida das populações indígenas, em especial daquelas que viviam nas regiões de fronteiras amazônicas: trata-se do projeto Calha Norte instituído pelo Conselho de Segurança Nacional (CSN). De acordo com Márcio Santilli (1991, p.11) a política indigenista oficial do Brasil passa a ser “(...) marcada pela intensificação da tutela militar exercida no contexto desse projeto, baseada na colonização e sedentarização dos índios em torno de batalhões de fronteira, aeroportos, missões religiosas e outros pontos de atração.”. Isso se daria por meio da criação de seis aeroportos e 18 bases militares, já que o objetivo do projeto era fiscalizar os 6500 km. de fronteira do estado do Amazonas e ademais, já que essa região contava com “apenas” aproximadamente 50 mil indígenas, também existia o intuito de combater esse “vazio demográfico” para bem garantir a segurança nacional e a soberania do país na região, com medidas que deveriam aumentar a população da região, em especial a população não-indígena (KAYSER, 2010, p.194)²⁷.

Desse modo, o Projeto Calha Norte representou a continuidade na década de 1980 do paradigma assimilacionista, nas palavras de Santilli (1991, p.11): “(...) acoplando a perspectiva assimilacionista que sempre marcou a política indigenista oficial, uma estratégia de isolamento e de segregação dos povos indígenas.”. Além disso, havia uma monopolização das políticas assistencialistas (habitação, saúde, alimentação, educação etc) dentro do Projeto, com o objetivo claro de conquistar algumas lideranças indígenas e conseguir fazer, desse modo, penetrar nas suas comunidades as empresas que posteriormente passam a explorar os recursos naturais existente nas suas terras (SANTILLI, 1991, p.12).

Dentro do processo de disputas na Assembléia Constituinte, o Anteprojeto da Comissão da Ordem Social incluiu o direito dos povos indígenas aos seus territórios e aos recursos naturais neles existentes. Contra essa redação surgiram oito propostas de diferentes deputados – todos com estreita relação com o CSN –, todas elas tinham a

²⁷É interessante observar como o debate ao longo do processo constituinte acerca do direito aos territórios indígenas, bem como aos recursos naturais contidos no solo e no subsolo eram demandas de extrema relevância justamente por serem questões que já estavam postas para grande parte dos grupos indígenas brasileiros. Assim como ao longo do período ditatorial se iniciou o processo de exploração de minerais em terras indígenas, o Projeto Calha Norte de 1985 dava continuidade a essa perspectiva de exploração, assumindo, inclusive novas nomenclaturas para as terras indígenas: “(...) o Projeto Calha Norte inspirou um aparato jurídico administrativo composto de decretos presidenciais e de atos administrativos da Funai, baseados em interpretações restritivas dos parcos dispositivos constitucionais sintetizados no artigo 198 da Constituição outorgada pelos militares. Esse aparato permitiu a intervenção determinante e o poder de veto da Secretaria-Geral do CSN na política de demarcação das terras indígenas, estabelecendo uma dupla figura administrativa para essas terras: as 'colônias indígenas', pequenas áreas que circundam as habitações ou malocas, e as 'florestas nacionais de usufruto dos índios', que são as terras indígenas de extensão por eles utilizadas para a sua sobrevivência tradicional. Essas 'florestas nacionais' constituem o espaço de articulação das empresas extrativistas com os índios, que é feita através de contratos escritos, prevendo o pagamento de 'royalties' pela exploração dos recursos naturais das terras indígenas.” (SANTILLI, 1991, p.11)

intenção de diminuir as garantias concedidas aos povos indígenas e assegurar a possibilidade de exploração por parte das empresas mineradoras (KAYSER, 2010, pp.193-194). É interessante observar como, durante a Constituinte, o CSN e a FUNAI foram órgãos estratégicos que apoiavam as decisões do Governo, ainda notadamente marcado pelas ideias assimilacionistas e o discurso da “segurança nacional” anteriormente citado, que servia, em especial, para defender os interesses econômicos das empresas privadas de mineração.

Em agosto de 1987 o deputado Bernardo Cabral, relator da Comissão de Sistematização, divulga o resumo dos anteprojetos das Comissões (o denominado Substitutivo I) e na parte que trata da questão indígena, aparece uma alteração significativa com relação ao texto aprovado na Comissão da Ordem Social, já que, no que tange os recursos minerais existentes nas terras indígenas, a exploração:

(...) não deveria mais ficar reservada apenas à União, mas também, a partir de então, ser permitida a qualquer tipo de sociedade, nacional ou internacional, estatal ou particular, após a autorização dos índios concernidos e do Congresso, e condicionada à obrigação do pagamento de uma porcentagem do rendimento em favor das comunidades indígenas e do meio-ambiente. (KAYSER, 2010, p.197)

Esta alteração, sem dúvida, se aproximava das propostas da FUNAI e do CSN, em detrimento do que vinha sendo defendido pelos líderes indígenas e grupos indigenistas. Após a divulgação do Substitutivo I, os jornais impressos mais tradicionais (e de maior circulação) do país começaram uma verdadeira campanha de desmoralização da luta indígena na Constituinte, em razão da publicação pelo jornal “O Estado de São Paulo” da série de reportagens intitulada “Os índios na nova Constituição – Conspiração contra o Brasil”. Em síntese, as reportagens argumentavam que havia uma conspiração internacional contra o Brasil que utilizava o discurso de defesa dos povos indígenas apenas como um pretexto para promover a separação de uma expressiva parte do território da Amazônia do Brasil, ou seja, criar um Estado independente a partir da internacionalização da Amazônia, de modo que tornaria possível a exploração das matérias-primas contidas nas terras indígenas por consórcios realizados com multinacionais, tendo o Conselho Indigenista Missionário (CIMI) o papel principal nessa novela, já que juntamente com outras organizações de proteção aos índios, estaria promovendo a articulação com as empresas internacionais para a exploração dos recursos (KAYSER, 2010, pp. 197-198). As acusações tiveram ampla repercussão em outros veículos de comunicação, e contribuíram para reforçar o equivocado estereótipo de

que os povos indígenas servem como fácil massa de manobra aos interesses de terceiros, como se estes não tivessem suas lideranças e fossem incapazes (resquícios de uma perspectiva assimilacionista) de reconhecer os acordos que são bons para suas comunidades. Além disso, elas eram infundadas, já que:

(...) a acusação de que o Cimi queria possibilitar a exploração exclusiva de matérias-primas em territórios indígenas por consórcios estrangeiros multinacionais encontrava-se em nítida contradição aos esforços do Cimi, que participou da organização da emenda popular, a qual visava proibir quaisquer atividades de extração de minérios, desde que não fossem realizadas pelos índios dos respectivos territórios em forma não-industrial. Também a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil – CNBB – demonstrou, em comunicados à imprensa de 10.8.1987 e de 14.8.1987, que as acusações levantadas contra o Cimi, um organismo vinculado à CNBB, não tinham fundamento. Paralelamente, o Sindicato dos Jornalistas Profissionais no Estado de São Paulo declarou, em uma tomada de posição a 6.10.1987, sua preocupação com os jornalistas do jornal “O Estado de São Paulo”, responsáveis pela “apresentação de documentos aparentemente falsificados e manipulados como prova de uma suposta conspiração contra o Brasil” e outras “informações contra a ética profissional jornalística” durante essa campanha. (KAYSER, 2010, p.198)

Apesar de serem falsas as acusações trazidas pelo jornal “O Estado de São Paulo”²⁸, elas tiveram consequências no processo Constituinte e na apresentação do Substitutivo II (uma espécie de esboço do texto constitucional, em forma de relatório conclusivo). No que concerne a norma sobre a exploração dos recursos naturais existentes nos territórios indígenas ocorre uma alteração muito importante: onde se falava da necessidade de consentimento dos indígenas para a exploração em seu território, se altera e passa ser necessário apenas a “consulta”.

Ademais, uma das propostas do Centrão²⁹ era estabelecer uma escala de assimilação indígena, a partir da qual se avaliaria quais indígenas ainda seriam “suficientemente indígenas” para terem acesso aos direitos previstos na Constituição para

²⁸ Como ficou comprovado pela Comissão Parlamentar de Inquérito instituída pela Assembleia Constituinte, que averiguou que uma parte dos documentos que serviram de base para a série de reportagens eram falsificações e a outra parte não foi apresentada na CPI, que no seu relatório conclusivo apresentou a insustentabilidade das acusações realizadas pelo jornal, que foi obrigado a reproduzir um texto do CIMI em resposta, em uma de suas edições (KAYSER, 2010, p.199).

²⁹ Dentro da Assembleia Constituinte existiam grupos suprapartidários que se articulavam em torno de uma causa específica ou de alguns interesses comuns, como por exemplo o “Bloco do Sarney” que eram aqueles que apoiavam as propostas do então presidente José Sarney. Porém, “O agrupamento suprapartidário de maior influência era o chamado ‘Centrão’, que se constituía aproximadamente de 300 membros do PMDB, do PFL e do PDS, e que tinha como objetivo impor posições conservadoras, como por exemplo, a eliminação das características da democracia direta na futura Constituição. Conforme uma declaração de Cardoso Alves (PMDB-SP), um dos organizadores do Centrão, era ambição de seus membros eliminar os ‘artigos do projeto de constituição hostis ao Estado, caóticos, e que iriam levar o país a uma crise interminável’. O Centrão encontrou apoio principalmente no governo Sarney e em círculos de empresários que queriam concretizar irrestritamente a livre concorrência e as garantias de propriedade.” (KAYSER, 2010, pp. 183-184)

os povos indígenas. Contra essa e outras proposta semelhantes do Centrão, em maio de 1988 é feito um manifesto assinado por 88 personalidades relevantes do campo jurídico, cultural, político e científico do país, e tal “escala assimilacionista” é deslegitimada e fica fora do texto final da Constituição (KAYSER, 2010, p.201). Como muito bem sintetizou Márcio Santilli:

A mobilização dos índios, tendo à frente o povo Kaiapó, desempenhou um papel fundamental de pressão em favor desta estratégia de reversão [do assimilacionismo]. O acordo final votado e aprovado pelo Plenário, contemplou avanços e recuos em relação à proposta apresentada, mas superou a perspectiva assimilacionista com os avanços que acumulou. Os direitos constitucionais dos índios estão expressos em oito dispositivos isolados, em um capítulo específico no Título “Da Ordem Social” e em um artigo que consta do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias. (SANTILLI, 1991, p.13)

Sendo assim, em 05 de outubro de 1988 é promulgada a nova Constituição Federal do Brasil, que substitui a Constituição anterior outorgada pelos Militares, e passa a ser conhecida como a Constituição Cidadã, por ser a Constituição brasileira que mais garantiu direitos sociais, políticos e fundamentais. Como já se sabe, foi também a primeira Constituição que contou com um processo constituinte que envolveu tantos e diversos atores sociais e políticos que se, por um lado, gera um processo demorado e caro, por outro, serve como um importante exercício democrático para uma população (e uma classe política) que acabara de viver mais de duas décadas de período ditatorial. Foi também o único processo Constituinte brasileiro que teve uma efetiva luta pelos direitos dos povos indígenas, luta esta protagonizada pelas próprias lideranças indígenas, bem como por históricas e novas organizações civis de apoio à causa indígena, em um período no qual, os órgãos estatais – como a Fundação Nacional do Índio e o Conselho de Segurança Nacional – atuaram a partir do paradigma assimilacionista e em defesa dos interesses econômicos de empresas privadas, em detrimento dos povos indígenas brasileiros.

Portanto, a grande conquista dos povos indígenas e dos indigenistas brasileiros que defenderam os direitos dos povos indígenas durante o processo Constituinte foi fazer com que no texto final da Constituição Federal de 1988, finalmente, houvesse a ruptura com suas predecessoras e a total supressão a toda e qualquer determinação que prescrevia a necessidade de incorporação dos indígenas à “comunhão nacional”. Pela primeira vez na história do Brasil, surge uma Constituição não assimilacionista para os povos indígenas brasileiros.

Os dispositivos isolados estabelecem o seguinte: (1) a inclusão das terras tradicionalmente ocupadas pelos índios entre os bens da União [art. 20, XI], (2) a competência exclusiva da União para legislar sobre populações indígenas [art. 22, XIV], (3) a competência exclusiva do Congresso Nacional para autorizar a exploração mineral em terras indígenas [art. 49, XVI], (4) a competência dos juízes federais para processar e julgar os atos que afetem interesses e direitos dos índios [art. 109, XI]; (5) a inclusão entre as atribuições do Ministério Público da responsabilidade de defender judicialmente os direitos indígenas [art. 129, V]; (6) a necessidade de lei ordinária para fixar as condições específicas para exploração mineral e de recursos hídricos nas terras indígenas, (7) o direito à utilização das línguas indígenas no ensino básico [art. 210, § 2º], e (8) a proteção do Estado às manifestações das culturas populares, inclusive indígenas [art. 215, § 1º]. (SANTILLI, 1991, p.13)

É interessante destacar que dentre estes dispositivos citados, um deles já sofreu alteração no seu texto original em razão de Emenda Constitucional (nº 6 de 1995). Trata-se do artigo 176 § 1º. O *caput*, que permanece o mesmo, afirma que “As jazidas, em lavra ou não, e demais recursos minerais e os potenciais de energia hidráulica constituem propriedade distinta da do solo, para efeito de exploração ou aproveitamento, e pertencem à União, garantida ao concessionário a propriedade do produto da lavra.” O parágrafo primeiro original dizia que para as pesquisas e a exploração dos recursos citados no *caput*, era necessária autorização ou concessão da União para “brasileiros ou empresa brasileira de capital nacional”, quando a exploração fosse ocorrer em faixa de fronteira ou terras indígenas. É evidente que se trata de uma preocupação do legislador constituinte com a exploração desses recursos por empresas estrangeiras – como ocorreu durante o período ditatorial. Com a nova redação, a autorização ou concessão da União pode ser dada a: “(...) brasileiros ou empresa constituída sob as leis brasileiras e que tenha sua sede e administração no País, na forma da lei (...)”, de modo que, para explorar os recursos minerais existentes nas terras indígenas, abre-se uma brecha para estrangeiros que constituam empresa no Brasil. Seguramente, não há nenhum ganho para os povos indígenas com essa nova redação, os benefícios são para os empresários estrangeiros que têm interesse em explorar os recursos minerais ou hídricos existentes nas terras indígenas.

Além desses dispositivos isolados citados, existe todo o capítulo VIII da Constituição que é dedicado à questão indígena, coisa que também nunca tinha ocorrido antes. Outro elemento novo e muito relevante é que em nenhum momento, na Constituição de 1988 a nomenclatura utilizada para se referir a povos e comunidades indígenas é, como nas Cartas anteriores, expressões tais como “silvícola” ou “selvagem”,

termos notoriamente inadequados e marcados por significações eurocêntricas e coloniais.

No que concerne aos direitos indígenas, tanto as disputas durante a constituinte, quanto o resultado final do texto constitucional tiveram como um de seus elementos principais o direito à terra, tanto foi assim que das 11 normas constitucionais que abordam a questão indígena, cinco delas tratam do direito à terra³⁰. Mais do que uma disputa histórica – como foi brevemente analisado anteriormente – a questão do direito à terra se configura como um elemento central na sobrevivência material e cultural dos povos indígenas. A relação dos indígenas com a terra é diferenciada da relação estabelecida pelos ocidentais, baseada na lógica da propriedade, dentro de um sistema capitalista e individualista.

3.2. Território e Cidadania dos Povos Indígenas a Partir da Constituição Cidadã

O destaque dado às questões patrimoniais na Constituição de 1988 tem razão de ser. Como analisado pelo antropólogo Ricardo Cavalcanti-Schiel (2009, p. 155), a política indigenista brasileira teve dois grandes momentos no que concerne ao tratamento dado aos territórios: o primeiro deles era semelhante ao das reservas indígenas dos Estados Unidos³¹, no qual os índios ficavam concentrados próximos a um posto indígena e o

³⁰O principal dispositivo que trata do direito a terra é o art. 231, primeiro do Capítulo VIII – Dos Índios: “Art. 231. São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens.

§ 1º - São terras tradicionalmente ocupadas pelos índios as por eles habitadas em caráter permanente, as utilizadas para suas atividades produtivas, as imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários a seu bem-estar e as necessárias a sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições.

§ 2º - As terras tradicionalmente ocupadas pelos índios destinam-se a sua posse permanente, cabendo-lhes o usufruto exclusivo das riquezas do solo, dos rios e dos lagos nelas existentes.

§ 3º - O aproveitamento dos recursos hídricos, incluídos os potenciais energéticos, a pesquisa e a lavra das riquezas minerais em terras indígenas só podem ser efetivados com autorização do Congresso Nacional, ouvidas as comunidades afetadas, ficando-lhes assegurada participação nos resultados da lavra, na forma da lei.

§ 4º - As terras de que trata este artigo são inalienáveis e indisponíveis, e os direitos sobre elas, imprescritíveis.

§ 5º - É vedada a remoção dos grupos indígenas de suas terras, salvo, “ad referendum” do Congresso Nacional, em caso de catástrofe ou epidemia que ponha em risco sua população, ou no interesse da soberania do País, após deliberação do Congresso Nacional, garantido, em qualquer hipótese, o retorno imediato logo que cesse o risco.

§ 6º - São nulos e extintos, não produzindo efeitos jurídicos, os atos que tenham por objeto a ocupação, o domínio e a posse das terras a que se refere este artigo, ou a exploração das riquezas naturais do solo, dos rios e dos lagos nelas existentes, ressalvado relevante interesse público da União, segundo o que dispuser lei complementar, não gerando a nulidade e a extinção direito a indenização ou a ações contra a União, salvo, na forma da lei, quanto às benfeitorias derivadas da ocupação de boa fé.

§ 7º - Não se aplica às terras indígenas o disposto no art. 174, § 3º e § 4º.”

³¹A situação dos indígenas nos Estados Unidos foi um caso extremo: “Os Estados Unidos, ao delimitar por um ato legal

restante de seu território era liberado para a exploração agrária; o segundo momento, teve como marco a criação do Parque Nacional do Xingu e o já citado trabalho desenvolvido pelos irmãos Villas Boas, no qual os territórios passam a ser reconhecidos como *habitat social*, e então conservados como *territórios culturais* e não apenas como uma propriedade produtiva – essa segunda concepção foi consagrada no artigo 231 da Constituição Federal de 1988.

Nesse sentido, observamos que a relação dos povos indígenas com a terra transcende a concepção ocidental de propriedade produtiva, indo além da terra como fonte de subsistência material. Sobre isso, com total propriedade escreveu Gersem dos Santos Luciano – Baniwa, indígena brasileiro e antropólogo:

Os povos indígenas têm conservado a visão comunitária e sagrada da natureza. Por isso, as montanhas, os lagos, os rios, as pedras, as florestas, os animais e as árvores têm um alto significado. Os acidentes geográficos e os fenômenos naturais são personificados e foram criadas em torno deles narrativas orais e escritas.

Território é condição para a vida dos povos indígenas, não somente no sentido de um bem material ou fator de produção, mas como o ambiente em que se desenvolvem todas as formas de vida. Território, portanto, é o conjunto de seres, espíritos, bens, valores, conhecimentos, tradições que garantem a possibilidade e o sentido da vida individual e coletiva. (LUCIANO, 2006, p.101)

A partir dessa perspectiva, se compreende melhor o porquê da luta indígena ser tão centrada na questão do direito à terra. Por terra, na verdade, se está tratando do território que abarca a totalidade do habitat. Não se trata essencialmente de uma necessidade de subsistência material, até por que, muitas comunidades na atualidade já possuem outras fontes de renda, inclusive servindo como mão de obra barata para as indústrias da monocultura, tais como, da cana-de-açúcar, da soja e do arroz. A importância da terra é muito mais profunda e perpassa toda a estrutura cultural: dos ritos religiosos, aos mitos tradicionais. Por isso, Luciano (2006, p.103) afirma que é bastante comum quando os velhos sábios indígenas são questionados sobre os espíritos, os deuses e os demais seres sobrenaturais “(...) que existiam segundo os mitos,

os territórios de exceção para os indígenas, criaram a figura jurídica moderna dos campos de concentração. Os indígenas que habitavam as reservas estavam fora da ordem legal do Estado, eles eram excluídos da cidadania do Estado. Estavam dentro do Estado porque ele os controlava, porém existiam fora da sua ordem legal como exceção. Chegava ao extremo de que qualquer cidadão norte americano que matasse um índio não podia ser culpado por isso, já que a lei não o tipificava como delito, porém o contrário, sim, ocorria. (...) As reservas indígenas se converteram, na prática, em campos de extermínio. Elas foram os primeiros campos de extermínio massivo de um Estado moderno.” (RUIZ, 2009, p. 35). Contudo, a semelhança do modelo brasileiro naquele momento com o estadunidense refletiu na população indígena que teve uma redução populacional, que tem dado sinais de melhora entre as décadas de 1990 e 2000, como demonstrou o censo demográfico realizado pelo IBGE em 2010 com um aumento expressivo da população indígena (IBGE, 2012).

responderem que foram destruídos juntos com a natureza. Em outras palavras, os deuses indígenas não existem sem a natureza real e concreta.”. Por essa razão, a relação com a terra, e portanto, com a natureza, é pautada também por um ideal de harmonia, respeito e a concepção de que tudo está integrado.

O território indígena é sempre a referência à ancestralidade e a toda a formação cósmica do universo e da humanidade. É nele que se encontram presentes e atuantes os heróis indígenas, vivos ou mortos.

Deste modo, podemos definir terra como o espaço geográfico que compõe o território, onde este é entendido como um espaço do cosmos, mais abrangente e completo. Para os povos indígenas, o território compreende a própria natureza dos seres naturais e sobrenaturais, onde o rio não é simplesmente o rio, mas inclui todos os seres, espíritos e deuses que nele habitam. No território, uma montanha não é somente uma montanha, ela tem significado e importância cosmológica sagrada. Terra e território para os índios não significam apenas o espaço físico e geográfico, mas sim toda a simbologia cosmológica que carrega como espaço primordial do mundo humano e do mundo dos deuses que povoam a natureza. Quando os índios se propõem a reflorestar uma área degradada, além de recuperarem espécies florestais, eles estão trazendo de volta os espíritos e os deuses que foram afugentados pela destruição. E esses espíritos e deuses são fundamentais para o equilíbrio da vida na terra, evitando doenças e outras desgraças, como reação da própria natureza ameaçada ou destruída. (LUCIANO, 2006, pp. 101-102)

Sendo assim, fica mais fácil compreender por que a luta pela terra foi e ainda é uma demanda tão relevante para os povos indígenas, ao ponto de atuar como uma bandeira geral e unificadora de povos tão distintos, chegando a proporcionar a criação, na década de 1970, do movimento pan-indígena no Brasil, uma união de povos indígenas na luta pelo direito à terra, inclusive povos que eram inimigos quando das antigas guerras intertribais (LUCIANO, 2006, p.101). Ainda hoje é difícil fazer a sociedade dominante compreender o significado da terra para os povos indígenas³², de modo que um dos argumentos mais veiculados nos meios de comunicação e utilizado por ruralistas e empresas que desejam explorar economicamente as terras ocupadas pelos indígenas é que o país destina aproximadamente 12% de seu território para 1% de sua população, o que seria, portanto, uma injustiça social³³. Mais do que falacioso, este é um argumento

³² Apesar disso, já se observam melhoras. Em uma pesquisa apresentada por Luciano (2006, p.37) que pergunta para pessoas não-indígenas sobre diversos temas, observa-se uma melhora expressiva na opinião geral sobre o tema: “Apenas 22% dos entrevistados consideraram que os 11% das terras do Brasil de posse dos índios sejam muita terra para eles, enquanto que 68% entendem que a extensão das terras indígenas é adequada ou suficiente; 70% dos brasileiros entrevistados consideraram que os índios, mesmo falando português e se vestindo como os brancos, devem ter seus direitos territoriais garantidos.”.

³³ Talvez aqueles que se opõem radicalmente à existência de territórios indígenas o façam principalmente pela ausência nessas terras, de uma exploração capitalista, como a existente nos demais territórios do país. É um argumento que pode ser refutado, especialmente, em tempos de crise ambiental e urgente proteção dos recursos naturais

simplicista, que desconsidera a importância do respeito à diversidade cultural – assegurado na atual Constituição – mesmo, e principalmente, quando o elemento que os torna diferente da sociedade hegemônica, no caso o modo como lidam com a terra, se choca com um dos pontos mais marcantes da sociedade dominante: a exploração capitalista, inclusive, da natureza.

Caso se faça um retorno ao que foi analisado no capítulo anterior, as propostas da epistemologia do sul e a valorização das formas de conhecimento e sociabilidade que a modernidade buscou eliminar, pode-se perceber no modo como os povos indígenas se relacionam com a natureza um dos caminhos possíveis na busca por solucionar o problema da crise ambiental na qual o planeta inteiro está inserido. Até por que, de modo radicalmente diferente da visão ocidental: “Para as comunidades indígenas, a natureza não é um recurso manipulável, mas um *habitat*, uma casa, um lugar em que se está e onde se vive. Para os índios, o território é um lugar sagrado, no sentido de que ele é o próprio gerador da vida.” (LUCIANO, 2006, p.103). E se no passado essa visão poderia ser considerada pelo eurocentrismo como uma forma “atrasada” de lidar com a natureza, na atualidade, isso se torna mais difícil, na medida em que está cada vez mais evidente que a exploração capitalista moderna tem produzido efeitos nocivos e até mesmo incompatíveis com a vida humana.

Com a integração profunda e harmônica com a natureza, os índios sentem-se parte da natureza e não são nela estranhos. Por isso, em seus mitos, seres humanos e outros seres vivos convivem e se relacionam. Intuíram o que a ciência empírica descobriu: que todos formamos uma cadeia única e sagrada de vida, por isso, a atitude de respeito em relação à natureza. Tudo é vivo e tudo vem carregado de valor, de espírito e de mensagens sobre os segredos da vida que os homens precisam decifrar para viver. Quando dançam e realizam seus rituais, estão fazendo uma experiência de encontro com a natureza, com o mundo dos anciãos e dos sábios que estão vivos no outro lado da vida. Para os índios, o invisível faz parte do

existentes, bem como, da necessidade inescapável de se criar novas ou resgatar antigas formas de convivialidade com a natureza, formas essas menos destrutivas e talvez, capazes de reverter parte dos danos causados ao planeta. Contudo, quando se utiliza o argumento de que a necessidade que os povos indígenas têm de maiores espaços territoriais são, na verdade, uma forma de promover a injustiça social devido à concentração de terra nas mãos de poucos, se está sendo ingênuo ou intencionalmente hipócrita. O problema da concentração de terras no Brasil (bem como, o da concentração de riquezas) é muito mais amplo do que a questão indígena e veio como herança do tipo de exploração que se fez no país ainda quando colônia de Portugal (capitanias hereditárias, grandes monoculturas etc). De acordo com o Censo Agropecuário do IBGE de 2006 a concentração tem se consolidado ainda mais nos últimos anos, razão pela qual: “(...) enquanto os estabelecimentos rurais de menos de 10 ha ocupam menos de 2,7% da área total ocupada pelos estabelecimentos rurais nos três últimos Censos Agropecuários – 1985, 1995-1996 e 2006 –, a área ocupada pelos estabelecimentos de mais de 1 000 ha concentram mais de 43,0% da área total nestes anos.”. Além disso, ainda de acordo com o mesmo Censo, quando se toma como base o Índice de Gini que mede a concentração de terras de uma determinada região (sendo que quanto mais perto do 1, maior é a concentração da riqueza), o Brasil piorou a sua situação saindo de 0,856 em 1995, para 0,858 em 2006. Ou seja, o modelo de propriedade privada e a exploração capitalista em nada tem contribuído para a melhor distribuição das terras do país, muito pelo contrário, tem historicamente proporcionado uma cada vez maior concentração de terras nas mãos de poucas famílias já enriquecidas.

visível, assim como os não-humanos fazem parte dos humanos. O mundo dos mortos, dos espíritos e dos deuses não está em outra dimensão cósmica, está na própria natureza que constitui o território indígena. (LUCIANO, 2006, p.102)

Vale destacar, ademais, que a ideia de território para os indígenas não possui relação com o conceito de Estado, ou seja, um território indígena não teria uma estrutura política centralizada e monopolizadora como as dominantes nas sociedades modernas: “(...) são sociedades sem Estado ou até mesmo contra o Estado, no sentido de que internamente não admitem a forma de poder absoluta e centralizada nas mãos de uma estrutura política que não seja a própria coletividade étnica como um todo, em que ninguém tem a procuração para representá-la.” (LUCIANO, 2006, p.103). A organização política e jurídica se dá de modo mais descentralizado e as decisões são, em regra, tomadas de modo coletivo. Cabe ressaltar que nada disso impede que se fale em “povos” ou “nações” indígenas, justamente, por que quando há um Estado Plurinacional, ele é composto por várias nações em um único Estado. Desse modo, para os povos indígenas, a ideia de territorialidade não tem conexão com soberania jurídica, militar ou política sobre um determinado espaço de terra, tem sim a ver com um espaço que é socionatural e indispensável para a vida individual e coletiva, é um espaço que serve para o desenvolvimento de um povo e não apenas de cidadãos individualizados (LUCIANO, 2006, p. 103).

Além disso, é importante destacar que se a terra é um elemento fundamental para a continuidade dos grupos indígenas, ela não pode servir como elemento delimitador da cidadania dos mesmos. Em outras palavras:

Outra noção de cidadania que necessita ser superada é aquela que, segundo os cientistas sociais, caracteriza a cidadania temporalizada e territorializada, ou seja, o fato de estar relacionada a um determinado espaço de tempo de uma sociedade particular e de um território delimitado sob o comando de um poder central, que é o Estado. Em função deste princípio de soberania territorial, os índios não poderiam ser cidadãos, já que não possuem a propriedade de suas terras, mas tão somente o direito de posse e de uso exclusivo dos recursos naturais nelas existentes, por força do sistema político e jurídico do Estado brasileiro que não aceita a existência de propriedade coletiva, como são as terras indígenas. Por outro lado, as terras indígenas no Brasil representam atualmente mais que 12% do território brasileiro, a maior parte delas preservada, com suas incalculáveis riquezas de biodiversidade e de recursos naturais que por si só impõem aos cidadãos indígenas enormes responsabilidades perante o país e à humanidade, em função de sua importância estratégica e humanitária. (LUCIANO, 2006, p.88)

A cidadania, conceito ocidental moderno que cria uma relação de direitos e obrigações entre indivíduos e Estados específicos, não tem o mesmo significado para os povos indígenas. Pelo que já foi dito sobre a ausência de uma concepção de centralização política em torno de um Estado, já se pode deduzir que a ideia de cidadania para os indígenas é algo externo, ainda que, como vivam em um Estado, sejam muitas vezes obrigados a cumprir com certas formalidades, como impressão de documentos tais como certidão de nascimento e carteira de identidade. Essa relação do indígena com a cidadania estatal é diferenciada e específica.

(...) a cidadania é um recurso apropriado pelos povos indígenas para garantir seu espaço de sobrevivência em meio à sociedade majoritária. Por isso, muitos antropólogos afirmam que enquanto os brancos naturalizam a cidadania, os índios instrumentalizam-na, uma vez que para o povo indígena o que é natural é a sua especificidade étnica. De fato, os povos indígenas brasileiros, mais do que outros povos indígenas das Américas por sua condição demográfica inferior, têm procurado sabiamente articular o sentido natural e instrumental da cidadania, aliado à noção de Direitos Universais do Homem em favor de seus direitos e interesses específicos. (LUCIANO, 2006, p.90)

Como muito bem posto pelo antropólogo Gersem Luciano, os indígenas brasileiros enfrentam uma situação diferenciada daqueles que vivem em boa parte dos outros países latino-americanos: sua reduzida proporção, frente ao restante da população. Nesse contexto, é ainda mais necessário que os indígenas lancem mão dos seus direitos de cidadãos, mas sempre com o devido respeito a sua identidade étnica diferenciada e particular. O que não justifica o retrógrado entendimento assumido pelo sistema jurídico brasileiro ao longo dos séculos, de que os indígenas seriam relativamente incapazes e que, apesar da incompatibilidade com a norma constitucional, perdura até hoje.

Enquanto estava em vigor o Código Civil de 1916 não restava dúvidas de que para o ordenamento jurídico brasileiro, os indígenas (denominados como “silvícolas”) eram considerados relativamente incapazes e estavam, ademais, submetidos à legislação especial, que desde de 1973 era o Estatuto do Índio que, como vimos, foi gestado em um momento de marcado assimilacionismo e de um governo ditatorial destinado a promover a exploração das terras ocupadas pelos povos indígenas, em especial na Amazônia. Com o surgimento do novo Código Civil, esperava-se que o mesmo caminhasse no sentido de superar as velhas amarras do assimilacionismo e da crença infundada de que os indígenas seriam, todos eles, menos capazes para os atos da vida civil que qualquer outro ser cidadão. Contudo, o que o novo Código fez foi apenas se esquivar da questão, e

ao tratar do tema da capacidade civil afirmou que se referia apenas aos não-indígenas e que a capacidade civil dos indígenas seria abordada por legislação especial (art. 4, parágrafo único), de modo que pelo novo Código Civil nada é possível afirmar quanto à capacidade civil dos indígenas brasileiros (MOURA, 2009, p.72).

Ao remeter à legislação especial sobre o tema, o que o novo Código Civil fez foi, na verdade, remeter ao velho Estatuto do Índio, já que esta é ainda a única legislação especial sobre a temática. Não há dúvida de que o Estatuto do Índio tem diversos dispositivos incompatíveis com a nova Carta Constitucional, em especial aqueles que falam da integração (assimilação) dos indígenas brasileiros. Contudo, quando analisado pelo Supremo Tribunal Federal, o Estatuto do Índio foi considerado constitucional (apesar de suas incompatibilidades com a Carta Magna e de ter sido outorgado durante o período de ditadura militar) e por isso segue em vigor. Há alguns anos se busca aprovar uma nova legislação específica sobre os direitos indígenas, uma delas é o Projeto do Estatuto das Sociedades Indígenas que tramita desde 1992 no Congresso, assim como uma proposta de novo Estatuto do Índio que em 2010 gerou diversos debates, na medida em que retiraria o caráter de imputabilidade penal dos indígenas, existente no Estatuto anterior. Contudo, nenhuma nova legislação especial sobre a temática indígena foi aprovada até o momento, e a questão da capacidade civil, portanto, segue sendo regulada pelo Estatuto do Índio de 1973. Desse modo:

No caso de haver índios e comunidades indígenas ainda não integrados ou em integração à comunhão nacional, a lei requer que estes fiquem sujeitos a regime tutelar. Para aqueles considerados integrados e portanto emancipados, a capacidade civil é plena e será regida completamente pelas disposições do Código Civil. (MOURA, 2009, p.72)

Mais uma vez o sistema jurídico acaba por voltar à ideia assimilacionista da “integração” dos povos indígenas, já que é o conteúdo presente no Estatuto do Índio. Além disso, atualmente esta concepção está associada ao conceito de capacidade civil como sendo algo possível apenas para aqueles que já se “integraram à comunhão nacional”, ou seja, só é capaz o indígena que “deixou de ser indígena” em razão do processo violento de assimilação à sociedade dominante. Essa questão da capacidade civil revela bem como no presente momento a situação dos povos indígenas frente ao Estado brasileiro e ao sistema jurídico é repleta de incompatibilidades e incongruências.

Outro bom exemplo de como o acesso dos povos indígenas brasileiros aos seus direitos ainda é um processo de constante luta e marcantes violações é a questão do

direito à terra. Apesar de toda a importância que esta tem para os povos indígenas, como já foi abordado no início desta seção, a demarcação das terras indígenas ainda é um processo lento e, após o início dos governos de esquerda do Partido dos Trabalhadores (PT), a partir dos quais se imaginava que se concretizaria de modo mais eficaz o acesso a esse direito humano fundamental, o que se viu foi um retrocesso. Em termos quantitativos, os últimos 3 governos – dois mandatos de Luiz Inácio Lula da Silva e boa parte do primeiro mandato de Dilma Rousseff, ambos do PT – foram ainda menos eficazes no que tange o reconhecimento e a demarcação das terras indígenas. Sem o devido processo de demarcação das terras, os indígenas ficam em uma situação de grave vulnerabilidade social e os conflitos pela terra são constantes. Na tabela abaixo³⁴ se contabilizam todas as Terras Indígenas (TIs) declaradas e homologadas em todos os governos, desde o final da ditadura militar. Nela podemos observar como a demarcação das terras indígenas nos últimos anos vem ocorrendo de modo lento e não tem conseguido assegurar, para a maior parte dos indígenas brasileiros, esse direito essencial que é o acesso a terra.

Presidente [período]	TIs Declaradas*		TIs Homologadas*	
	Nº**	Extensão**	Nº**	Extensão**
Dilma Rousseff [jan 2011 a abr 2013]	9	1.078.543	11	2.025.406
Luiz Inácio Lula da Silva [jan 2007 a dez 2010]	51	3.008.845	21	7.726.053
Luiz Inácio Lula da Silva [jan 2003 a dez 2006]	30	10.282.816	66	11.059.713
Fernando Henrique Cardoso [jan 1999 a dez 2002]	60	9.033.678	31	9.699.936
Fernando Henrique Cardoso [jan 1995 a dez 1998]	58	26.922.172	114	31.526.966
Itamar Franco [out 92 dez 94]	39	7.241.711	16	5.432.437
Fernando Collor [mar 90 set 92]	58	25.794.263	112	26.405.219
José Sarney [abr 85 mar 90]	39	9.786.170	67	14.370.486

* Inclui sete (7) terras Reservadas por decreto: um (1) no governo Sarney, três (3) no governo Collor, um (1) no primeiro Mandato de Lula e dois (2) no segundo mandato de Lula.

** As colunas "Número de terras" e "Extensão" não devem ser somadas, pois várias terras indígenas homologadas em um governo foram redefinidas e novamente homologadas.

³⁴ Tabela disponível no site Povos Indígenas no Brasil, acesso em 04 de fevereiro de 2014. <http://pib.socioambiental.org/pt/c/0/1/2/demarcacoes-nos-ultimos-governos>

Desse modo, cabe refletir sobre o paradigma que emerge a partir da Constituição de 1988 que supera formalmente o assimilacionismo, mas que apresenta um período de grandes incertezas para a população indígena brasileira. Em certa medida, esse é o desafio enfrentado na seção seguinte, quando se pretende identificar e compreender o paradigma que existe hoje no que tange à relação do Estado brasileiro com seus povos indígenas.

3.3. O Paradigma Emergente e a Construção da Emancipação

As mudanças que vêm ocorrendo desde meados da década de 1980 no Brasil trouxeram inovações muito relevantes no campo juridicopolítico do país. No que concerne ao direito dos povos indígenas, como foi analisado, surge um período inédito com a superação formal do assimilacionismo a partir da Constituição Federal de 1988. Esta grande conquista faz com que a jurista brasileira Raquel SpareMBERGER (2011, p.149) afirme que a nova Constituição tem como proposta um paradigma de interação, no qual se reconhece como legítimas as organizações sociais, línguas, crenças e tradições dos povos originários promovendo, única e exclusivamente, a proteção dessas comunidades no país. Ainda assim, sabe-se que o Brasil ainda não reconheceu a autonomia jurídica, política e cultural dos povos indígenas, em outras palavras, o Brasil ainda não se assumiu enquanto um Estado Plurinacional. De certo modo, portanto, essa interação ainda seria pautada a partir de uma lógica hierárquica moderna que não reconhece plenamente a autonomia dos povos indígenas.

Não restam dúvidas de que os avanços foram significativos, bem como, de que eles não ocorreram apenas no Brasil. A Convenção nº 169 da OIT sobre Povos Indígenas e Tribais, de 27 de junho de 1989 (ratificada pelo Brasil em 19 de abril de 2004, pelo Decreto nº5.051), é um excelente exemplo disso. Diferente da Convenção predecessora da OIT sobre o tema – citada anteriormente – esta é pautada pela lógica da superação do ideal colonialista da assimilação dos povos indígenas à sociedade dominante. Tem como foco a promoção e o respeito aos direitos dos povos indígenas, direitos esses que são tidos como uma responsabilidade do governo de cada Estado, mas que devem ser construídos a partir do diálogo e da participação dos próprios povos indígenas (art. 2º). A Convenção destaca a importância do acesso aos direitos de cidadania e aos direitos humanos por parte dos povos indígenas, bem como a obrigatoriedade de ações do

Estado que tenham como objetivo reduzir eventuais desigualdades existentes entre as populações indígenas e as populações não-indígenas.

A postura adotada na Convenção nº. 169 abandona a arrogância de presumir que a OIT (ou qualquer organização não-indígena) sabe o que cada um dos povos indígenas do mundo querem e que todos eles querem a mesma coisa. Isso fica muito claro no artigo 6º quando se determina que para aplicar o que está disposto na Convenção é indispensável: “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 diretamente;” (Convenção nº. 169, OIT, 1989). Essa determinação, na medida em que o Brasil ratificou a Convenção, tem total validade no sistema jurídico nacional e, portanto, a cada nova legislação ou normativa que o Estado brasileiro fosse promulgar acerca de questão indígena, se faria indispensável seguir o determinado pela Convenção. O artigo 6º vai além e fala da obrigatoriedade de se estabelecer meios adequados para que a participação dos povos indígenas tenha, pelo menos, tanto peso quanto a dos demais membros da sociedade e destaca que as consultas devem ser regidas pelos princípios da boa fé.

Além disso, a Convenção defende o respeito à autonomia dos povos indígenas, afirmando que são eles quem irão escolher suas prioridades no que tange ao processo de desenvolvimento de suas comunidades, assim como afirma que: “esses povos deverão participar da formulação, aplicação e avaliação dos planos e programas de desenvolvimento nacional e regional suscetíveis de afetá-los diretamente.” (Convenção nº.169, OIT, 1989). Esse direito básico e fundamental à consulta ainda não se concretizou no Brasil do modo amplo e justo como pretendido pela Convenção.

O conteúdo do artigo 8º da Convenção é mais um que se torna contraditório dentro do sistema jurídico brasileiro, na medida em que prevê que ao se aplicar a legislação nacional aos povos indígenas, o Estado deverá levar em consideração seus costumes e seu direito consuetudinário. Além disso, está expresso que os povos indígenas terão direito de preservar seus costumes e suas próprias instituições, desde que elas não entrem em choque com os direitos fundamentais do país e os direitos humanos internacionalmente reconhecidos. No artigo 9º se destaca que, dentro do limite do respeito aos direitos humanos, sempre deve ser considerado legítimo o modo como os povos indígenas a partir de suas instituições tradicionais, lidam com os delitos cometidos por membros de suas comunidades. Nesse sentido, se considerarmos que o Brasil ratificou a Convenção podemos dizer que o país, formalmente, reconhece a autonomia

dos povos indígenas, contudo, são tão recorrentes as ações do Estado que ignoram o que está disposto na Convenção, que seria ingenuidade afirmar que o Brasil de fato é um Estado no qual predomina a ideia descolonial de respeito à autonomia dos povos indígenas dentro da lógica de Estado Plurinacional que foi analisada no capítulo anterior.

Outro aspecto importante da Convenção nº 169 é toda a parte dedicada ao direito à terra, a partir de uma concepção ampla da importância do território enquanto *habitat* social, cultural e meio de subsistência para os povos indígenas. Está presente na Convenção a importância do respeito aos meios de posse e uso coletivo da terra, bem como as formas próprias de hereditariedade. Se destaca que não se deve transladar e remover os povos indígenas de suas terras, exceto em casos excepcionais, nos quais será necessário o consentimento livre e esclarecido da população que será afetada (artigo 16).

De modo geral, para se refletir sobre o momento presente acerca da relação do Estado brasileiro com os povos e comunidades indígenas, é preciso também considerar o contexto internacional. Se no capítulo anterior foi possível perceber o contexto latino-americano, a partir da Convenção nº. 169, podemos observar que a superação do assimilacionismo não é algo que vem ocorrendo apenas no Brasil ou na América Latina. Espera-se, também, que seja permanente e que o tempo seja capaz de consolidar as novas práticas contidas nos textos jurídicos e de fato superar os velhos hábitos deixados pelos séculos de postura colonialista e eurocêntrica frente aos povos indígenas.

O antropólogo e indígena Gersem dos Santos Luciano – Baniwa (2006, pp.70-74) utiliza uma classificação histórica da relação do Estado com os povos indígenas brasileiros do cientista social Sílvio Cavuscens na qual temos três períodos distintos, sendo o último deles o tempo presente, razão pela qual a classificação nos é especialmente relevante nesse momento. O autor classifica os períodos, portanto, em:

- Indigenismo Governamental Tutelar: período que dura aproximadamente um século e no qual predomina o assimilacionismo, o eurocentrismo e a ideia de que há necessidade de tutelar os interesses dos povos indígenas. Perpassa as primeiras políticas indigenistas do país – inclusive o surgimento do SPI – e vai até a década de 1970.
- Indigenismo Não-Governamental: como o próprio nome sugere, há uma ruptura com o monopólio do Estado e ganha força a atuação da Igreja Católica (em 1970 surge o CIMI – Conselho Indigenista Missionário) e de ONGs ligadas aos grupos mais progressistas das Universidades que começam a atuar com grande importância na defesa dos direitos dos povos indígenas do Brasil.

- Indigenismo Governamental Contemporâneo – pós 1988: o autor destaca que é a partir de 1988 que o Estado amplia sua atuação por meio da criação de novos órgãos e ministérios que irão atuar sobre questões indígenas. Há, pelo próprio Estado, a quebra da hegemonia exercida pela FUNAI desde o seu surgimento e uma segmentação dos assuntos concernentes à questão indígena, como por exemplo, a FUNASA (Fundação Nacional de Saúde) atuando nas questões referentes à saúde e o MEC (Ministério da Educação) naquelas que dizem respeito à educação. Período de superação formal do assimilacionismo.

Como muito bem analisado pelo autor, não se deve esquecer que, o último período reflete apenas a superação formal do assimilacionismo e da ideia de que os indígenas precisam ser tutelados:

Porém, o fato marcante desse período foi a superação teórico-jurídica do princípio da tutela dos povos indígenas por parte do Estado brasileiro (entendida como incapacidade indígena) e o reconhecimento da diversidade cultural e da organização política dos índios. Digo teórico porque até hoje esta mudança na Letra da Lei não foi implementada na prática. A FUNAI, por exemplo, continua atuando a partir da orientação da tutela e do não-reconhecimento das organizações indígenas como interlocutoras diretas e legítimas dos povos indígenas. Outro exemplo pode ser o fato de que algumas políticas públicas destinadas aos povos indígenas, principalmente, no âmbito da FUNAI, continuam insistindo na formulação e na execução das tomadas de decisões com pouca ou nenhuma participação indígena e sem qualquer envolvimento compartilhado de responsabilidade. Daí, a permanente crítica dos índios ao órgão. (LUCIANO, 2006, p.74)

De acordo com a classificação acima, no atual período a atuação do Estado é descentralizada e parte de uma legislação não assimilacionista, contudo ela se concretiza ainda, majoritariamente, dentro dos moldes do paradigma assimilacionista que baseava formalmente todas as ações do Estado até 1988. Ainda na busca de denominações e definições sobre o período atual, recorreremos à outra distinção relevante, que foi realizada pela professora de linguística Terezinha de Jesus Machado Maher (2006, pp.20-23), que buscou identificar os modelos que guiaram as ações do Estado brasileiro no processo de ofertar a educação formal para os povos indígenas brasileiros, os modelos são:

- Modelo Assimilacionista de Submersão: como a autora muito bem define, a partir da lógica assimilacionista, a proposta é educar o indígena para deixar de ser índio, de modo que abandone todos os elementos culturais de sua identidade étnica. Nesse período, se retirava as crianças indígenas de suas famílias e comunidades para que fossem viver e estudar em instituições estatais voltadas para os povos indígenas. Essa

denominada submersão é, sem dúvida, uma das formas mais violentas de se promover a assimilação e a aculturação das crianças indígenas.

- Modelo Assimilacionista de Transição: caracteriza-se pela superação da ideia de retirada da criança do seio familiar, de modo que surgem as escolas dentro das aldeias. A língua de instrução nas séries iniciais, nessas escolas, é a língua indígena daquela comunidade, “porque percebeu-se, é extremamente difícil alfabetizar uma criança em uma língua que ela não domina.” (MAHER, 2006, p.21). Contudo, depois que se consegue ensinar a escrita, se introduz o português de modo gradual até que o idioma indígena seja absolutamente excluído do currículo.
- Modelo Emancipatório: a autora destaca que nos últimos 20 anos vem ocorrendo uma mudança relevante na Educação Escolar Indígena, que ela denomina como paradigma emancipatório.

E sob seus princípios que é construído o *Modelo de Enriquecimento Cultural e Lingüístico*. Nele, o que se quer promover é um bilingüismo aditivo: pretende-se que o aluno indígena adicione a língua portuguesa ao seu repertório lingüístico, mas pretende-se também que ele se torne cada vez mais proficiente na língua de seus ancestrais. Para tanto, insiste-se na importância de que a língua de instrução seja a língua indígena ao longo de todo o processo de escolarização e não apenas nas séries iniciais. Além disso, esse modelo busca promover o respeito às crenças, aos saberes e às práticas culturais indígenas. (MAHER, 2006, p.22)

É o último modelo citado pela autora que mais nos interessa nesse momento, justamente por estar fazendo referência ao contexto implementado a partir da Constituição Federal de 1988. A ideia de que estaríamos diante de um modelo emancipatório de Educação Escolar Indígena é extremamente relevante, não apenas por demonstrar como a estrutura de ensino formal para os povos indígenas foi alterada desde o seu surgimento até os dias atuais, mas por desvendar uma das áreas na qual a superação do paradigma assimilacionista talvez seja mais visível e notoriamente relevante. Ao se construir as bases para uma educação formal indígena emancipatória que, a um só tempo, dá os instrumentos necessários para o indígena compreender melhor a sociedade hegemônica (a partir, por exemplo, do domínio do português), e ainda se aprofundar nas formas de conhecimento de sua etnia própria, temos no plano concreto uma nova etapa na forma como os povos indígenas vivem e se relacionam com as instituições estatais no Brasil.

A própria autora reconhece que ainda existem locais que, mesmo sem reconhecer, utilizam o Modelo Assimilacionista de Transição, mas compreende que tem sido cada vez

maior o número de instituições que lançam mão do Modelo Emancipatório. Uma das características fundamentais desse modelo, de acordo com Maher, é que o condutor ao longo de todo esse processo educacional e pedagógico deverá ser, necessariamente, um(a) professor(a) indígena: “Esse profissional, entende-se, seria o mais adequado para levar a cabo o projeto político-pedagógico de sua comunidade.” (MAHER, 2006, p.23).

De fato, um novo paradigma que fundamente a relação do Estado brasileiro com seus povos indígenas não irá surgir de modo imediato a partir da promulgação de uma nova legislação. Não é pelo decreto que se irá pôr fim às práticas assimilacionistas e coloniais, mas sim, a partir das novas formas de concretização do diálogo e de promoção do respeito às culturas indígenas existentes no país. Para isso e devido às demandas do movimento indigenista do país, surgiu em 2006 a Comissão Nacional de Política Indigenista (CNPI). A proposta da CNPI é inovadora e condizente com os preceitos da Constituição de 1988 e da Convenção nº 169 da OIT:

A Comissão Nacional de Política Indigenista só viria a ser nomeada em 19 de abril de 2007. A CNPI funciona com reuniões bimestrais, contando com 13 representantes de governo (03 da Presidência, 02 do Ministério Da Justiça e 08 de outros Ministérios); 20 indígenas distribuídos entre as regiões do país (destes 10 com direito a voto) e 2 representantes de entidades da sociedade civil, garantida a paridade nas votações. (Centro de Trabalho Indigenista – CTI, 2012)

A inclusão de indígenas com direito a voz e voto representa uma ampliação do diálogo no momento da construção de novas políticas indigenistas, já que esta é uma das missões da CNPI. Mais do que uma importância simbólica, a CNPI tem caminhado na ampliação dos debates e na importância de construções participativas e mais democráticas, “Um novo Estatuto dos Povos Indígenas foi elaborado com ampla participação dos interessados (...) e entregue pessoalmente pelo Ministro da Justiça ao Congresso em 2009. O texto da lei que instituí o Conselho também foi entregue ao Congresso Nacional, ainda em 2008.” (Centro de Trabalho Indigenista – CTI, 2012).

É inegável a importância da CNPI para tornar efetivos os preceitos constitucionais e caminhar rumo à consolidação de um paradigma emancipatório na relação do Estado e os povos indígenas. Mas, para isso, é fundamental que se reconheça a importância do órgão e que ele se torne cada vez mais eficaz. É importante destacar que todas as determinações administrativas ou normativas que tenham impacto na vida dos povos indígenas devem, obrigatoriamente, ser debatidas com as comunidades interessadas. Isto é um direito assegurado pela Convenção nº 169 da OIT e, possivelmente, uma das

características mais marcantes do período atual.

Longe de pretender rotular ou elencar de modo taxativo todas as características do período iniciado a partir da Constituição Federal de 1988, a proposta do presente capítulo foi de contextualizar esse momento de mudança paradigmática. Como muito bem definido por Boaventura de Sousa Santos (2009), os momentos de mudança paradigmática são sempre repletos de contradições e incertezas, e muitas vezes perpassam perguntas simples para as quais só são possíveis respostas complexas, além da inegável falta de instrumentos adequados para lidar com os problemas “novos”. É como quando o autor afirma que para os problemas do atual período no qual vivemos, por ele denominado como pós-modernidade, temos apenas instrumentos e respostas modernas, logo, insuficientes para solucioná-los de fato. De certo modo, é isso que se tem visto com o fim formal do paradigma assimilacionista no Brasil no qual se inaugurou um novo momento jurídico, mas os atores e seus métodos ainda continuaram apegados às práticas do paradigma anterior – em parte por um efeito de inércia desses fenômenos sociais, em parte por que muitos acham mais simples do que aprender novas formas de fazer as coisas que já faziam. Mesmo assim, a mudança começou a aparecer nos últimos anos e espaços antes marcado pelo assimilacionismo, hoje se consolidam como espaços de emancipação social – como é o caso da educação formal indígena.

CAPÍTULO III

AS POLÍTICAS PÚBLICAS DE ASSISTÊNCIA SOCIAL NO BRASIL A PARTIR DE 1988 E A EXPERIÊNCIA CONCRETA DO CRAS INDÍGENA DE CAARAPÓ/MS

1. O NOVO CENÁRIO NO CAMPO DA ASSISTÊNCIA SOCIAL NO BRASIL A PARTIR DA CONSTITUIÇÃO FEDERAL DE 1988

1.1. Breve Análise sobre as Políticas Públicas Sociais: Conceito e História

Há autores, dentre eles Behring e Boschetti (2011, p. 47), que afirmam não haver um período específico de surgimento do que posteriormente se denominou política social. Pode-se afirmar, contudo, que os primeiros debates sobre a possibilidade e a necessidade de ações de intervenção do Estado sobre a pobreza surgiram na Inglaterra no início do século XIX (VIANA, LEVCOVITZ, 2005). Esse período histórico é marcado, dentre outros fatores, pela ascensão do capitalismo e pela Revolução Industrial. Anteriormente, as legislações de intervenção existentes eram do tipo repressivo e marcadas pela obrigatoriedade do trabalho³⁵.

A Lei Revisora das Leis dos Pobres ou Nova Lei dos Pobres, na Inglaterra de 1834, foi uma ruptura com as anteriores pois representou a liberação da mão-de-obra. Se até então o Estado vinha regulando por meio coercitivo o trabalho, para evitar o ócio e a vadiagem, agora se fazia necessário permitir que o mercado e os trabalhadores pautassem suas relações nesse novo período: o capitalista-industrial. Nesse contexto, percebe-se a tendência do capitalismo a uma forma individualista de ver a assistência pública que significa, conforme nos esclarecem Viana e Levcovitz (2005, p.19), uma visão baseada nos princípios do liberalismo de inspiração utilitarista, prescrevendo a importância da não-dependência do indivíduo frente ao Estado para atingir a liberdade. Na verdade isso significava que o indivíduo tinha no trabalho sua única e exclusiva fonte

³⁵Em Behring e Boschetti (2011, p. 48) encontramos uma lista de legislações promulgadas entre os séculos XIV e XVIII que eram exemplos desse caráter coercitivo que precedeu as Políticas Sociais, alguns exemplos: Estatuto dos Trabalhadores (1349), Lei dos pobres elisabetanas (entre 1531 e 1601) e Lei de Domicílio (1662). Vale destacar que cada uma dessas legislações tinha suas especificidades e possuía maior ou menor grau de coerção.

de renda, marcando o predomínio do capitalismo (BEHERING, BOSCHETTI, 2011, p. 49).

Desse modo, é possível reconhecer uma estreita relação entre a ampliação do capitalismo e o aparecimento das políticas sociais no século XIX, na medida em que estas surgem como “(...) respostas e formas de enfrentamento – em geral setorizadas e fragmentadas – às expressões multifacetadas da questão social no capitalismo (...)” (BEHRING, BOSCHETTI, 2011, p. 51). Por essa razão, percebe-se como os povos e comunidades indígenas ficaram alijados do processo, na medida em que não estavam no meio urbano, nem possuíam qualquer possibilidade de inclusão nos trabalhos formais.

Pode-se diferenciar dois grandes paradigmas globais no campo das Políticas Sociais que surgiram em dois momentos históricos distintos, quais sejam: o Consenso da Filadélfia ou Bretton Woods (de 1930 a 1970) e o Consenso de Washington (pós-1970 até aproximadamente 1990). Em síntese, o Consenso da Filadélfia surge as duas Guerras Mundiais e a grande crise econômica da década de 1920 e tem como proposta a regulação da ordem política e econômica internacional, a generalização do Welfare State³⁶ e o apoio ao desenvolvimento econômico (MERRIEN, 2007, p.52). Com a recessão econômica que ocorreu no final da década de 1970, o Consenso da Filadélfia apresenta claros sinais de exaustão. Surge, nesse contexto, o discurso neoliberal – que retoma grande parte do conteúdo dos liberais clássicos – que compreenderá o social como apêndice da economia (MERRIEN, 2007, p.55). Com base na ideia do seguro privado, da privatização e da não intervenção do Estado na economia, a hegemonia do Consenso de Washington durará até o final da década de 1990, quando se começa a perceber que “(...) o balanço da revolução neoliberal é muito negativo.” (MERRIEN, 2007, p.59), inclusive na América Latina, que de modo geral, seguiu todos os preceitos estipulados por organizações como o Banco Mundial, pautadas pelo discurso neoliberal.

Atualmente, já se discute sobre um Consenso pós-Washington na medida em que o Consenso de Washington está morto, como afirma François-Xavier Merrien (2007, p.69). Contudo, isso não significa dizer que houve um regresso aos ideais do Consenso da Filadélfia, mesmo por que o neoliberalismo deixou algumas marcas muito contundentes que não permitem um retorno ao Welfare State. Uma dessas marcas, sem dúvida, é a

³⁶Welfare State ou Estado de Bem Estar Social é um tipo específico e historicamente determinado de intervenção do Estado na área social. Como nos esclarece Viana e Levocitz (2005, p. 21) existem duas formas clássicas de conceitualização do Welfare: (1) os analítico-descritivos, que compreendem que o Welfare garante uma série de benefícios fundamentais para toda população, e (2) os teórico-interpretativos que entendem o Welfare como aquele que proporciona seguridade econômica para a maior parte da população, seria um Estado democrático intervencionista, haja vista que regularia a economia visando o pleno emprego e o desenvolvimento econômico. Foi apenas no pós-guerra que emergiu essa forma de articulação do Estado com o Mercado e a Sociedade: “O consumo e a democracia de massa fomentavam este ciclo e isso resultou na visão da proteção social ou do WS como elemento estrutural das economias capitalistas contemporâneas.” (d'ÁVILA, LEVCOCITZ, 2005, p. 22).

globalização que veio colocar em cheque o papel e o poder do Estado-nação frente às forças econômicas privadas transnacionais.

O capitalismo, enquanto padrão de poder mundial, tem inicialmente no Estado seu espaço-tempo privilegiado de agregação de interesses (SANTOS, 2010, p.320). O mesmo se dá no campo das Políticas Sociais, pois como afirma Andrés Otálvaro H. (2009, p.126), o espaço estatal é o ponto nodal das batalhas que perpassam as políticas sociais, na medida em que é nele que se dá o encontro dos diferentes antagonismos que existem e permeiam a sociedade. O capitalismo que se expande a partir do período da Revolução Industrial será o grande pano de fundo para o desenvolvimento da globalização, que faz com que as ações de empresas e instituições de grande poder econômico não fiquem restritas às fronteiras dos seus Estados de origem, e transforma globalmente a forma de exploração capitalista.

De acordo com Aníbal Quijano, a globalização atual está intimamente relacionada com a própria história do ocidente: “A globalização em curso é, em primeiro lugar, a culminação de um processo que começou com a constituição da América e do capitalismo colonial/moderno e eurocentrado como um novo padrão de poder mundial. (...)” (QUIJANO, 2005, p. 227). Trata-se de uma aura de incerteza e de ausência de controle incompatível com o que se pensou inicialmente como sendo o Estado moderno. Há um inegável surgimento de instituições intra e supra estatais que ganham espaço no cenário político, razão pela qual é “(...) imposible la identificación reduccionista de la sociedad internacional como una mera sociedad de Estados soberanos y autónomos, hecho que obliga (...) a considerar la realidad global de un modo más complejo, puesto que en ella participan una pluralidad de actores con una visión de mundo también plural y heterogénea.” (STOLZ, 2009, p.156). Tais questões colocam em cheque o papel do Estado no contemporâneo mundo globalizado, bem como, torna impensável um retorno ao período de surgimento e consolidação do Welfare State, onde o Estado era a instituição (moderna) mais poderosa então existente.

O fato de se reconhecer a existência da globalização não significa que se pretende ignorar a importância das alternativas possíveis e necessárias que existem. Alguns autores, dentre eles Boaventura de Sousa Santos (2010), irão debater sobre a relevância fundamental de uma globalização contra-hegemônica que promova a valorização dos subalternos e marginalizados, defendendo a inclusão e o respeito às diferenças e identificando a economia neoliberal como propulsora de injustiças sociais. No campo das Políticas Sociais, o consenso de Washington, muito pautado nas diretrizes de órgãos

internacionais que estipulavam os critérios que deveriam ser seguidos quando da implementação das políticas pelos Estados (OTALVARO H., 2009, p.128) é um dos exemplos desse contexto de intervenção supra estatal e do enfraquecimento do próprio Estado-nação.

Sem dúvida, o Consenso pós-Washington representa “(...) uma ruptura explícita no que diz respeito ao 'neoliberalismo', mas igualmente no que diz respeito às políticas ditadas de cima para baixo (modelo top-down) e uma construção de políticas nos termos de nova governança.” (MERRIEN, 2007, p. 62). Isso significa uma busca por retomada do poder do Estado e valorização das experiências locais no momento da elaboração de uma política social e tem sido uma tendência nos últimos anos na América Latina, exemplo disso são as Missões Bolivarianas da Venezuela (OTALVARO H., 2009) e as já citadas experiências de consulta às comunidades indígenas na América Latina, previstas na Convenção nº 169 da OIT. Merrien apresenta alguns postulados desse novo Consenso, até então denominado de pós-Washington:

- Deixar o mercado agir sozinho não implica, necessariamente, por corolário, um equilíbrio econômico;
- É necessário ficar atento às conseqüências sociais das políticas de ajustamento e evitar que elas sejam demasiado drásticas;
- É indispensável reforçar as instituições estatais antes de liberalizar os mercados;
- As políticas sociais (anti-pobreza) são importantes e devem acompanhar as medidas de política econômica;
- É necessário demonstrar o pragmatismo nas reformas, ter em conta as heranças institucionais e normativas. (MERRIEN, 2007, p.62)

A partir desses postulados pode-se observar que o campo das Políticas Sociais parece estar se distanciando das visões dicotômicas do tipo: só o Estado é bom e justo ou só a Sociedade – e o Mercado – são justos e íntegros. A América Latina parece possuir algumas particularidades nesse novo cenário exercendo um papel de precursora. A partir de meados da década de 1990, começa a surgir uma nova abordagem no campo da assistência que irá unir focalização e condicionalidade dos direitos de modo amplo, são os chamados programas de transferências condicionais de renda (MERRIEN, 2007, p.67).

Certamente, a natureza desses programas afasta-se das políticas tradicionais de proteção social e o caráter de condicionalidade os aproxima de programas liberais de Workfare, no entanto, a condicionalidade e a focalização são relativamente amplas. Deste ponto de vista, essas políticas de transferência de renda (como o *Oportunidades* no México ou o *Bolsa Família* no Brasil) podem ser considerados como um passo positivo para a universalização da proteção social (Lautier, 2003). Podemos citar igualmente as primeiras experiências de renda mínima. (MERRIEN, 2007,

A partir desse panorama amplo sobre Política Social, podemos melhor compreender como se organiza atualmente o campo da Assistência Social no Brasil, que sofreu significativas mudanças a partir da Constituição Federal de 1988. Somente após identificar esta estrutura e compreender seu funcionamento, será possível partir para uma análise específica do CRAS Indígena de Caarapó, Mato Grosso do Sul - Brasil.

1.2. O Novo Cenário no Campo da Assistência Social no Brasil a partir da Constituição Federal de 1988

Faz-se indispensável, no momento, compreender como se organiza a estrutura da assistência social no Brasil, já que é por meio dela que as Políticas Públicas Sociais se concretizam. Para isso, parte-se de 1988 e da inovadora e democrática Constituição Federal, que inaugura uma nova fase também no campo das políticas sociais. Na verdade, é somente a partir da Constituição que se começa a construir no Brasil um modelo de assistência de caráter público e universal. Além disso surgem

(...) mudanças abrangentes na área da proteção social nas duas décadas que se seguiram à promulgação da Constituição de 1988: no plano da política, pelos processos de descentralização e participação; nas formas de governança pela flexibilização organizacional e a formação de novas arenas e atores na formulação e implementação das políticas e na área da assistência social, pela construção de um sistema de proteção de caráter público e universal. (VAITSMAN, et al, 2009, p. 732)

O que se tem a partir da Constituição de 1988 é a superação da perspectiva do seguro social e o início, no Brasil, da implementação de uma concepção de seguridade social, o que significa dizer que os direitos à saúde, à previdência e à assistência, deverão ser assegurados a partir de um conjunto de ações integradas, levadas a termo pelo poder público e pela sociedade (art. 194 da Constituição Federal). É a partir dessa concepção de seguridade social que se reconhece os direitos sociais universais como parte fundamental da condição de efetiva cidadania, algo que anteriormente estava ao alcance apenas dos beneficiários da Previdência Social (MONNERAT; SOUZA, 2011, p.42). No que tange à assistência social, principal foco dessa pesquisa, observa-se que somente a partir de 1988 ela passa a assumir o caráter de política pública, reconhecida como uma área de relevante intervenção estatal e, portanto, é só a partir daí que se rompe com o caráter assistencialista e personalista que a assistência no Brasil tinha até

então.

A partir desses novos parâmetros formais, em 1993 surge a LOAS – Lei Orgânica da Assistência Social – que durante mais de uma década foi tida muito mais como uma carta de intenções do que propriamente como um documento jurídico capaz de regular e gerar as mudanças previstas e necessárias na organização dos serviços de assistência social (MONNERAT; SOUZA, 2011, p.45). Isso porque as alterações contidas na Constituição foram encontrando diversas dificuldades no plano concreto para sua realização³⁷, enquanto a LOAS vinha reforçar o conteúdo constitucional para o campo da assistência social.

Apesar dos obstáculos à sua implantação, a LOAS inaugurou um novo debate político-institucional no campo da assistência, propondo mudanças estruturais e conceituais e novas relações interinstitucionais e intergovernamentais, confirmando-se enquanto possibilidade de reconhecimento público da legitimidade das demandas de seus usuários. A população em situação de pobreza deixou de ser “assistida” ou “favorecida” para se tornar usuária ou beneficiária. (MONNERAT; SOUZA, 2011, p.45)

Essa alteração na nomenclatura não é um mero preciosismo, trata-se na verdade, de parte de um processo muito mais amplo de mudança no qual as políticas sociais para o Estado passam a ter caráter de política pública, enquanto para o cidadão passam a ser um direito conquistado e jamais um favor que uma pessoa – em regra políticos ou suas esposas – está realizando. Nesse sentido, em 2004 surge o Ministério do Desenvolvimento Social (MDS), que irá desenvolver as políticas de assistência social com uma proposta intersetorial e que tem como grande mérito o fato de que “(...) pela primeira vez na história da constituição da seguridade no país, há um movimento concreto para romper com o legado clientelista e assistencialista que marca esta área.” (MONNERAT; SOUZA, 2011, p.46).

Uma das primeiras ações do MDS foi a criação do Política Nacional da Assistência Social (PNAS) que, por sua vez, cria o Sistema Único de Assistência Social (SUAS) com o propósito de organizar os serviços socioassistenciais no país, de modo descentralizado e com uma gestão que se pretende participativa. A PNAS e a própria operacionalização do SUAS têm uma características fundamental: a intersectorialidade, de modo que todas as ações do campo da assistência social devem ser desenvolvidas tendo em conta as

³⁷As dificuldades concretas enfrentadas para a implementação da nova fase no campo da Assistência Social no Brasil, a partir do que estava previsto na Constituição Federal de 1988 não são o foco de nossa pesquisa, mas vale citar, por exemplo, as acirradas disputas pela maior parte do orçamento entre os ministérios das áreas sociais e o Ministério da Fazenda, além da dificuldade e o posterior abandono do ideal constitucional de se criar um orçamento unificado para as três áreas da seguridade social do país (para ver mais: MONNERAT; SOUZA, 2011).

demais políticas públicas do país, de modo articulado. De fato: “(..) o próprio objeto de intervenção da assistência social, marcado por demandas multifacetadas, exige respostas que extrapolam a repartição setorial.” (MONNERAT; SOUZA, 2011, p.47), de modo que a articulação tende a promover uma maior eficácia das políticas e um melhor aproveitamento dos recursos, assim como, oferecer um melhor serviço aos usuários. O SUAS, é integrado pela sociedade civil e pelo Estado e perpassa os três níveis de governo – municipal, estadual e federal – sendo coordenado pelo Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome (MDS) do Governo Federal. O SUAS atua em dois tipos distintos de proteção social, quais sejam:

A primeira é a Proteção Social Básica, destinada à prevenção de riscos sociais e pessoais, por meio da oferta de programas, projetos, serviços e benefícios a indivíduos e famílias em situação de vulnerabilidade social. A segunda é a Proteção Social Especial, destinada a famílias e indivíduos que já se encontram em situação de risco e que tiveram seus direitos violados por ocorrência de abandono, maus-tratos, abuso sexual, uso de drogas, entre outros aspectos. (SUAS-Ministério do Desenvolvimento Social, 2013)³⁸

O principal meio de acesso da população ao SUAS são os Centros de Referência em Assistência Social (CRAS)³⁹, conhecidos como a porta de entrada para a própria Política Nacional de Assistência Social (PNAS), já que, em regra, é por meio do CRAS que a população tem o primeiro acesso às políticas socioassistenciais do país. No caso dos povos indígenas no país, por muito tempo, o acesso à assistência se dava em especial pela atuação da FUNAI, que como vimos, exercia esse papel de modo paternalista. Contudo, atualmente, já existem CRAS que são dedicados a atender comunidades indígenas – não que os CRAS urbanos não possam atender povos indígenas, porém, certos fatores fazem com que seja quase impossível para os indígenas recorrerem a esses Centros, fatores tais como a dificuldade de locomoção para os centros urbanos e a dificuldade no momento de se comunicar com os funcionários do CRAS, já que grande parte dos indígenas que vivem nas aldeias do país falam seus próprios idiomas (atualmente são mais de 270 idiomas ativos no país) e não falam ou falam muito pouco o português.

Para dar acesso da população ao SUAS existem CRAS espalhados por todo o

³⁸Informações retiradas da página do Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome (MDS) do Governo Federal: <http://www.mds.gov.br/assistenciasocial/suas>. Acesso em 08 de março de 2013.

³⁹As informações aqui contidas acerca dos Centros de Referência em Assistência Social (CRAS) foram retiradas da página do Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome (MDS) do Governo Federal: <http://www.mds.gov.br/assistenciasocial/protecaobasica/cras>. Acesso em 07 de março de 2013.

território nacional de modo capilar e em especial, nas regiões onde há maiores riscos e vulnerabilidades sociais. Contudo, dentro dessa nova lógica intersetorial, para que se tenha a concretização do SUAS há que se enfrentar algumas dificuldades relevantes:

Embora a assistência social, dentre as áreas que compõem o tripé da Seguridade Social, seja a que tenha maior clareza política acerca da importância de se estabelecer estratégias de atuação intersetorial (e isto está presente nos documentos oficiais e no desenho da própria política), a capacidade institucional, financeira e política desta arena setorial ainda é muito baixa. Tal circunstância se evidencia na dificuldade de muitos municípios, inclusive aqueles com experiências exitosas em outras áreas de política social, de implantar as unidades de atenção básica e especial da assistência social, como o Centro de Referência de Assistência Social (CRAS) e o Centro de Referência Especializado de Assistência Social (CREAS). Essas são estruturas mínimas e fundamentais para corporificar a prestação de serviços da política de assistência social no âmbito local. (MONNERAT; SOUZA, 2011, p.46)

Como se nota, o fato da Assistência Social no país envolver os três níveis de governo, faz com que uma das dificuldades a ser enfrentadas seja a falta de recursos do município para implementar as sedes dos CRAS e dos Centros de Referência Especializados de Assistência Social (CREAS), que atuam nos casos de violação de direitos. Sem essa estrutura mínima é impossível desenvolver adequadamente as propostas do SUAS e do PAIF. O serviço de Proteção Integral à Família (PAIF)⁴⁰ é uma das principais funções desenvolvidas exclusivamente e de modo continuado pelo CRAS. Tem como propósito fortalecer o caráter protetivo das famílias, buscando prevenir as rupturas dos vínculos e estimulando o acesso a direitos de modo que contribua para melhorar as condições de vida da população. Alguns dos diversos objetivos do PAIF é garantir o acesso da população aos programas de transferência de renda (tais como Bolsa Família e Fome Zero), promover ganhos sociais e materiais às famílias e disponibilizar apoio quando estas possuam membros que necessitam de cuidados, de modo que se ofereçam espaços coletivos de escuta e troca de experiências pessoais. O PAIF, em síntese, pretende contribuir para a proteção integral das famílias, em especial, da população que se encontra em situação de vulnerabilidade social.

Essa é a estrutura básica da Assistência Social no Brasil atual, de modo que para se verificar como se tem dado o acesso dos povos indígenas às políticas públicas sociais do país, se realizou uma pesquisa empírica no CRAS indígena do município de Caarapó,

⁴⁰ As informações aqui contidas acerca do serviço de Proteção e Atendimento Integral à Família (PAIF) foram retiradas da página do Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome (MDS) do Governo Federal: <http://www.mds.gov.br/assistenciasocial/protecaobasica/servicos/protecao-e-atendimento-integral-a-familia-paif/servico-de-protecao-e-atendimento-integral-a-familia-paif>. Acesso em 08 de março de 2013.

interior do Mato Grosso do Sul – Brasil. Desse modo, na seção seguinte, apresenta-se de modo resumido e sistemático a realidade da aldeia Te'yikue e o acesso dos indígenas Guaranis e Kaiowás às políticas socio-assistenciais.

2. O CRAS INDÍGENA DE CAARAPÓ: ACESSO ÀS POLÍTICAS SOCIAIS

“Até agora não descobri ainda se nós somos bons ou se nós somos veneno ali dentro...”
Assistente Social (R.D.F.D.) do CRAS da Te'yikue

2.1. Considerações Metodológicas

Ao pretender desenvolver uma pesquisa sobre o acesso dos povos indígenas às políticas públicas sociais no Brasil atual, partiu-se de um referencial epistemológico descolonial e não eurocêntrico. Como consequência, tem-se como proposta, uma metodologia que também busca se apresentar como descolonial, de modo que para além da pesquisa de caráter bibliográfico, se tinha como proposta, desenvolver uma pesquisa de campo e entrevistas com as funcionárias do CRAS indígena da aldeia de Te'yikue e alguns dos usuários do CRAS – que nos termos metodológicos ocidentais se denominaria respectivamente como observação participante e entrevistas semi-estururadas (MINAYO, 2006).

Em certa medida, a ideia de uma pesquisa descolonial perpassa a necessidade indispensável de repensar o papel das pesquisas acadêmicas, tanto na sua utilidade, como no modo como se constrói aquilo que se conhecia como relação sujeito-objeto, em especial quando o objeto não é um mero objeto, mas sim um indivíduo ou um grupo de indivíduos, povos e comunidades historicamente marginalizadas e subalternizadas. Nesse sentido, a descolonialidade na pesquisa acadêmica envolve apresentar um método capaz de se construir enquanto um espaço de manifestação desses povos, dando voz às suas demandas e seus anseios, abandonando a histórica arrogância dos cientistas e das Universidades de se posicionarem como conhecedores de tudo, até mesmo, dos pensamentos e anseios de povos e grupos que se encontravam completamente excluídos dessa instituição.

Com esse intuito, antes da viagem para os dias de trabalho de campo, se desenvolveu dois roteiros de entrevistas distintos, um para as funcionárias do CRAS e outro para os usuários do CRAS (todos indígenas), com algumas perguntas que deveriam

auxiliar no diálogo – os roteiros das entrevistas encontram-se como anexo 1 dessa dissertação. Contudo, logo no início da estadia em Caarapó-MS e na primeira conversa com o antropólogo consultor do CRAS indígena da Te'yikue, se tem a informação de que em 2013 ocorreram alterações na estrutura da aldeia que tornaram a proposta que se tinha de realizar uma pesquisa diretamente com os usuários do CRAS inviável. Em regra, como veremos mais adiante em detalhes, a aldeia Te'tikue é caracterizada por ser pacífica e ter no CRAS uma confiança conquistada ao longo dos seus anos de funcionamento – razão pela qual a realização de entrevistas era algo plausível, bastando estar alguns dias na aldeia e ser apresentada pelas funcionárias do CRAS, que já são referências para os usuários indígenas.

Contudo, no início de 2013, dois jovens indígenas da Te'yikue estavam pescando em um açude que perpassa uma fazenda privada quando o proprietário da terra ou funcionários sob suas ordens atiraram nos jovens. Um deles conseguiu sobreviver, mas o outro faleceu. Coincidentemente, havia pouco tempo que se tinha divulgado um laudo antropológico que provava que as terras em torno do que hoje é a aldeia Te'yikue são todas de origem indígena o que serve como fundamento para se reivindicar judicialmente o reconhecimento do território indígena. Os indígenas da aldeia, indignados com a violência sofrida e tomando conhecimento de conteúdo do laudo antropológico, ocuparam a fazenda na qual ocorreram os tiros contra os jovens. Foram semanas de muita tensão dentro da comunidade. No início ocorreu uma grande união e a ocupação contou com algumas centenas de indígenas que enfrentaram, inclusive, as ações da polícia na tentativa de removê-los de lá. Contudo, com o passar dos dias, começa a haver um racha dentro da comunidade, em grande parte pelo fato de que o Capitão (líder da comunidade) havia assumido essa posição há pouco tempo, e não contava com o mesmo respaldo e respeito que o líder anterior já tinha adquirido.

Nesse cenário, mesmo quando os indígenas da Te'yikue desocupam a fazenda e retornam às suas atividades cotidianas, a comunidade já não é mais tão coesa e harmônica como antes. Além disso, o novo Capitão, diferente de seu predecessor, não tem o mesmo respeito e apreço pelo trabalho desenvolvido pelo CRAS na aldeia – em parte por se sentir ameaçado pela confiança que a comunidade demonstra para com o CRAS e suas funcionárias. Desse modo, começa a ocorrer uma grande desestabilização das ações desenvolvidas dentro do CRAS, e atividades voltadas para grupos específicos como jovens e mulheres, são reduzidas drasticamente pela influência negativa que o novo Capitão exerce junto das famílias indígenas. Em certa medida, já no mês de outubro,

período de realização da pesquisa de campo, o cenário estava melhorando e algumas atividades já estavam sendo retomadas e começando a atingir novamente um número importante de participantes.

Apesar das melhorias, ainda era inviável realizar uma pesquisa diretamente com os indígenas usuários das políticas sociais desenvolvidas no CRAS da Te'yikue. Desse modo, a pesquisa se desenvolveu exclusivamente por meio da observação do funcionamento do CRAS e dos atendimentos realizados, bem como, de entrevista com as quatro funcionárias do Centro, sendo que parte delas são de origem indígena e da própria aldeia Te'yikue. Assim a psicóloga é não-indígena; a assistente social é de origem guarani ñandeva que vive fora da aldeia, mas que ainda possui familiares na Te'yikue; a agente administrativa é kaiová, que há alguns anos vive fora da Te'yikue tendo, contudo, fortes laços de parentescos dentro da aldeia, além de falar perfeitamente o idioma e compreender muito bem o funcionamento da sociedade indígena ali existente; e a recepcionista, também kaiová, que vive dentro da Te'yikue. Desse modo, observa-se que as entrevistas perpassaram quatro profissionais com origens étnicas distintas. É válido destacar que todas foram informadas da finalidade da pesquisa e do fato de que ela estava sendo gravada – com gravador de áudio –, bem como, todas foram esclarecidas do propósito da pesquisa e das regras éticas que se segue, de modo que assinaram o TCLE (Termo de Consentimento Livre e Esclarecido).

O período de estada no município de Caarapó – MS, foi de 9 dias. A rotina envolvia acompanhar os atendimentos realizados dentro do CRAS, realizar as entrevistas e buscar compreender, do melhor modo possível, a relação existente na aldeia com o CRAS. A proposta é sistematizar parte do que se aprendeu nessa experiência enriquecedora nas páginas seguintes.

2.2. A Aldeia Te'yikue – Caarapó, Mato Grosso do Sul

Vale começar esta seção explicando o significado do nome Caarapó, palavra indígena que faz referência ao que tinha de mais abundante na região quando os povos indígenas lá chegaram: erva mate (Kaa = erva mate; Rapo = raiz). Os enormes ervais nativos da região foram os responsáveis, portanto, para o nome dado ao município: Caarapó. O município encontra-se localizado no Espigão Mestre da Serra dos Dourados, no sul do Mato Grosso do Sul tendo uma área de 2.094,9 Km². Caarapó fica a 271 km. de distância da capital do estado: Campo Grande, e a 50 km. de Dourados, a segunda maior

cidade do estado. Tem como principais atividades econômicas a agropecuária e a agricultura e possui um território indígena: a Aldeia Te'yikue.

A palavra indígena Te'yikue significa: Tey = índio e Cuê = aldeia no passado. Desse modo, o nome Te'yikue é uma afirmação de uma aldeia existente há muitos anos – o que é bastante coerente, na medida em que se data a chegada dos primeiros indígenas na região no ano de 2590 aC, sendo primeiro os Kaiowá e Kadiweu, seguidos pelos Guarani (DACOME, 2007, pp. 13-14). A Reserva Indígena Te'yikue fica a 19 km. de distância da cidade de Caarapó e, de acordo com os dados que a própria equipe do CRAS forneceu, tem hoje aproximadamente 5500 indígenas com 936 famílias, ainda confinadas no mesmo território estipulado pelo SPI em 1924, já que a aldeia não aumentou em nada desde a sua demarcação. Dessa população existente na aldeia, a maior parte delas são de índios Kaiowá e uma minoria Ñandeva que são mais conhecidos como Guarani – ainda que, de fato, ambos os grupos tenham origem Guarani. Nesse sentido, fala-se que na aldeia Tey'ikue há índios Kaiowá e Guarani, sendo esses últimos os guarani ñandeva. O que hoje se tem como a aldeia surgiu a partir do processo de demarcação da Reserva Indígena Te'yikue ocorreu dentro do contexto mais amplo analisado no capítulo anterior, de fato:

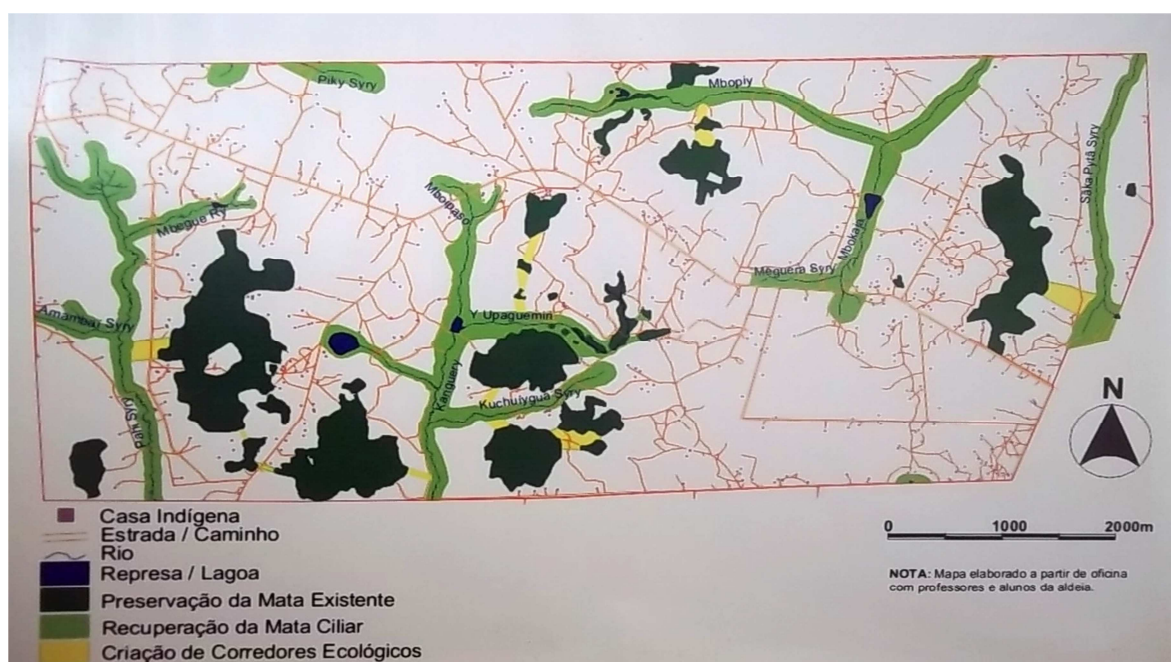
O sudeste do Mato Grosso e o Paraguai oriental, que se confundem hoje com territórios Guarani/Kaiowá, estiveram isentos do processo de colonização até o começo do século XX e teriam sido um refúgio para as populações indígenas. Sendo que essa colonização começa a partir dos anos 1920, tornando-se mais intensa a partir dos anos de 1960, tendo início uma colonização sistemática e efetiva dos territórios Guarani/Kaiowá, desencadeando um processo de desapropriação de suas terras por colonos que vem de várias partes do país, como Rio Grande do Sul, Santa Catarina, Paraná e dos Estados do Nordeste. (DACOME, 2007, p.14)

Desse modo, podemos observar como não se trata apenas do espaço físico que é pequeno para tantas famílias indígenas viverem, como previsto na Constituição Federal de 1988, de acordo com seus hábitos e suas culturas próprias, o que se tem visto é uma mudança significativa do meio ambiente. De acordo com os dados oferecidos pelo CRAS, os indígenas mais idosos afirmam que havia na aldeia fartura de alimentos, plantas medicinais e animais para a caça, sendo que atualmente, com a degradação ocorrida no meio ambiente, a terra se encontra enfraquecida e torna o tradicional plantio da roça, assim como outras atividades tradicionais da cultura desses povos, difíceis de se realizar.

Os tipos e as condições em que as relações acontecem com o meio natural e sobrenatural também influenciam a qualidade de vida. Povos que vivem em terras mais extensas e abundantes em recursos naturais têm a

possibilidade de uma vida mais rica, baseada em valores como a solidariedade, a reciprocidade e a generosidade. Ao passo que os povos que ocupam terras reduzidas e com recursos naturais escassos vivem conflitos internos maiores, o que dificulta muitas vezes as práticas tradicionais de reciprocidade e o espírito comunitário e coletivo. (LUCIANO, 2006 p.46)

Parte da proposta que se vem desenvolvendo nas terras da aldeia é o reflorestamento e o resgate do meio ambiente da área. Como é possível observar no mapa abaixo (elaborado por professores e alunos da Te'yikue) algumas regiões da aldeia já voltam a ter áreas de mata, a partir do trabalho de recuperação da Mata Ciliar. Além disso, ao observar como se apresenta a delimitação da aldeia (linhas retas em formato retangular), fica notório que esta foi determinada a partir de uma decisão governamental, sem respeitar os espaços de vida e sociabilidade das comunidades ali existentes.



Os 19 quilômetros que separam a aldeia da parte urbana do município de Caarapó, precisam ser enfrentados sempre que um indígena deseja ou precisa vir à cidade (como por exemplo: para realizar venda e compra de produtos, para receber aposentadoria, para receber os auxílios do Governo, tal qual o Bolsa Família, etc). Não existe qualquer transporte coletivo público que faça esse trajeto, de modo que muitas vezes esse caminho, de estrada de terra, é feito pelos indígenas principalmente a pé ou de bicicleta. Alguns possuem cavalos ou carroças. É sabido no município que quem tira uma enorme vantagem da falta de transporte público nesse trajeto são os taxistas da cidade. Grande

parte do fluxo do uso de táxi no município vem dos indígenas que se deslocam da aldeia para a cidade ou da cidade para a aldeia, pagando pelo serviço, quase sempre, valores abusivos. Abaixo, uma imagem que retrata essa situação de falta de transporte público:



Estrada que liga a “cidade” (centro urbano e comercial de) Caarapó à Aldeia Te'yikue

Em certa medida, a falta de transporte que torne possível um deslocamento seguro e com preço justo para os indígenas poderem ir à zona urbana da cidade desvela uma concepção antiga e antiquada de que os índios deveriam ficar limitados ao espaço da aldeia, como se não fossem autorizados a transitarem livremente e terem as mesmas condições de acesso a direitos básicos, como o transporte público. Outro reflexo dessa concepção que pretende aprisionar os indígenas às suas reservas, é o fato de que não existe qualquer atenção para o acesso às políticas públicas por parte da população indígena que vive ou transita pelo meio urbano do município de Caarapó/MS. Desse modo, o único órgão do município dedicado à população indígena é o CRAS que existe dentro da aldeia de Te'yikue.

As políticas públicas do município de Caarapó-MS., não tem um atendimento diferenciado voltado para esta população [indígena], não os reconhecendo como índios, por viverem fora do território demarcado e por estarem fora do território demarcado, os índios também não são reconhecidos como tal, por órgãos, que foram criados pelos não índios para o seu atendimento, como a FUNAI e a FUNASA. (DACOME, 2007, p.9)

Desse modo, pode-se observar a importância de haver um espaço dedicado à

população indígena, a atender suas demandas e necessidades. De fato, a aldeia Te'yikue conta com uma infra-estrutura que é incomum de se ver dentro das aldeias brasileiras. Nela existem duas escolas: uma de ensino fundamental e uma de ensino médio. A de ensino fundamental, atua a partir das propostas do já citado paradigma emancipatório, de modo que o idioma indígena é ensinado e é parte da educação formal ao longo de todo o processo de alfabetização e aprendizado. Mais do que isso, a maior parte dos profissionais que atuam dentro da escola são indígenas da própria Te'yikue – o que coaduna com a proposta de Maher, na medida em que são os próprios indígenas aqueles que melhor poderão desenvolver os projetos político-pedagógicos de suas comunidades (MAHER, 2006, p.23). A estrutura de prédios existente em um pequeno espaço da Te'yikue apresenta a presença do Estado ali dentro a partir de forte contraste com as demais áreas da aldeia – com poucas construções de material e poucos espaços de atuação do Estado. Abaixo algumas fotos dos prédios aos quais se fez referência:



Vista ampla do local que contém a concentração dos prédios dos órgãos estatais. Na foto, da esquerda para a direita, temos o CRAS, o Posto de Saúde, a Escola de Ensino Fundamental, (do outro lado da rua) a Escola de Ensino Médio e uma quadra coberta.



Centro de Referência em Assistência Social da Aldeia Indígena Te'yikue - Município de Caarapó/MS



Posto Indígena da FUNAI na Aldeia Te'yikue



Pátio interno da Escola de Ensino Fundamental



Escola de Ensino Médio

A região e a aldeia Te'yikue já viveram diferentes ciclos econômicos que influenciaram diretamente no dia a dia da comunidade. A Assistente Social aborda essa questão durante a entrevista e afirma:

O primeiro ciclo foi a erva-mate, que não desagregava por que levava a família inteira, e ela estava dentro dos tecorrás os ervais estavam dentro dos tecorrás. Aí chegou a época das madeireiras por que precisava abrir frente para a pecuária e pra a agricultura e agora temos o ciclo da cana-de-açúcar. E essa cana vai terminar, lógico que ela não é eterna e algo vai lhe substituir. (...) (R.D.F.D.)

Os tecorrás são as terras tradicionalmente ocupadas pelos povos indígenas, razão pela qual no primeiro ciclo econômico, não há um processo de desagregação familiar, na medida em que eles podem permanecer nos seus territórios enquanto exercem uma atividade econômica. Já o atual ciclo, o da cana-de-açúcar, já teve seu apogeu, quando, conforme afirmou R.D.F.D. chegavam a sair de dentro da aldeia de 10 a 12 ônibus cheios de índios funcionários das empresas da cana-de-açúcar, transportados diariamente. Atualmente, no entanto, com a mecanização das fábricas e certas leis que proíbem ações como queimadas, tem se visto uma expressiva redução.

(...) A preocupação é essa mecanização, por que vai voltar o que já acontecia antes os homens vão sair pra trabalhar mais longe e se sente os impactos aqui na nossa região. Eles já estão sendo levados pra Santa Catarina pra colher maçã. (...) é aí que acontece a maior desagregação da família, por que a mulher fica sozinha, só os homens é que saem pra trabalhar. Eles já estão procurando alternativas de trabalho, há quatro, cinco anos atrás ninguém falava de maçã. De dois anos pra cá a gente tá ouvindo... que é por que tão mecanizando aqui eles já estão procurando alternativa de trabalho, que vai ser a colheita da maçã. (R.D.F.D.)

A partir dessas falas podemos observar como a questão do emprego fora da aldeia é algo presente hoje na Te'yikue. O compromisso que o CRAS tem em assegurar o respeito e promover o empoderamento das famílias a partir do PAIF se torna um desafio ainda maior quando diante de um cenário no qual um dos membros da família precisa passar longos períodos longe da aldeia.

É inquestionável o fato de que um dos espaços importantes existentes dentro da aldeia para se concretizar o acesso à cidadania é o Centro de Referência em Assistência Social. O fato de existir um CRAS dentro da Te'yikue dá indícios de que a proposta é fazer chegar à população indígena as Políticas Sociais existentes hoje no país. A questão central para essa pesquisa é identificar de que modo essas políticas chegam na aldeia, qual o seu grau de aproximação com o paradigma emancipatório que está emergindo no país desde 1988 ou com o assimilacionismo existente até então. Para compreender isso, e partindo das concepções desenvolvidas anteriormente sobre a assistência social no país após 1988 e o que é um CRAS, é necessário compreender quais as especificidades de um CRAS existente dentro de uma Aldeia e dedicado exclusivamente à população indígena.

2.3. As Especificidades de um CRAS Indígena: O CRAS na Te'yikue

Para compreender as especificidades de um CRAS indígena, nada melhor do que recorrer aos entendimentos das funcionárias do CRAS indígena de Caarapó/MS. Uma das questões do roteiro da entrevista semi-estruturada trata justamente das possíveis especificidades, contudo, anteriormente há um questionamento acerca dos objetivos do CRAS (estando ou não dentro de uma aldeia). Desse modo, a psicóloga do CRAS indígena de Caarapó, S.M.O.C. (não-indígena, 34 anos de idade e que atua há 4 anos no CRAS) quando questionada sobre qual seria o principal objetivo do CRAS, apresenta seu entendimento de que “O CRAS hoje é o território. Ele é um instrumento para o serviço. Então, hoje o CRAS, ele é 100% o PAIF, então eu entendo o CRAS como o local que dá pra gente realizar os serviços do PAIF.” (S.M.O.C.). Essa concepção se aproxima do que foi analisado anteriormente sobre a importância do PAIF para o atual sistema de assistência social do Brasil. Quando questionada sobre as especificidades do CRAS indígena, ela responde de modo contundente:

É completamente diferente. Não tem nada a ver com os outros, até pra atuação. Em primeiro lugar – como você viu – nós temos um assessoramento antropológico já devido a isso, essa compreensão toda, é que como nós temos somente guarani ñandeva e guarani kaiowá, a gente tenta aprender todo esse modo de viver do guarani kaiowá e do guarani ñandeva, só que torna-se muito complicado por que a gente opera uma política, então nós também somos operadores de uma política, então por a gente operar uma política, nós temos que desconstruir e tentar construir uma nova forma de atuação, para que não perca todo um modo de viver, toda uma simbologia, uma representação social deles, e ao mesmo tempo que a gente continue não perdendo a essência dessa política e isso fica muito complicado. Por que quando a política traz os trabalhos em grupo, nós já trazemos os trabalhos em grupos familiares. (...) A política hoje ela abraça essas pessoas e ela traz essas pessoas todas para o CRAS ou para suas unidades referenciais (...) e é uma política que tenta fazer com que ela [a usuária] continue ali, até que haja o desligamento. Dentro de uma reserva indígena, a gente já não tenta trazer tanto ele para cá, por que o local dele é dentro de seu território, e o território dele é ali no espaço, na região onde ele está morando. Então, trazer parte dessa família aqui pra dentro a gente tá tirando ela de todo um grupo familiar. Então fortalecer essa família é continuar fazendo com que essa família planeje junto, tenha uma autonomia junto, não dependa de uma política, tenha seu modo de viver particular, fortalecer e trazer a importância da educação, dos direitos e deveres (...). A gente sempre traz assim, que o CRAS ele trabalha dentro da promoção e da proteção em cima da subjetividade da pessoa: tenta entender a subjetividade da pessoa. Nós não, nós trabalhamos com a subjetividade familiar. Então, não existe aquela questão de falar que todo guarani é a mesma coisa, todo kaiowá é a mesma coisa. Mentira! Aquela família guarani kaiowá é assim, aquela outra família guarani kaiowá já é diferente. Então você levar isso e você trabalhar isso daí é uma forma completamente diferente de trabalhar lá, trabalhar com um grupo dentro daquela família, e a maneira como nós trabalhamos hoje. (S.M.O.C.)

É bastante enriquecedora a fala da psicóloga na medida em que desvela toda a complexidade envolvida no processo de aplicação das Políticas Sociais existente no país para os povos indígenas. Isso se dá, majoritariamente, pela ausência de uma adequação dessas Políticas para esses povos com organização cultural, social, jurídica e política, diferenciada da maior parte da população brasileira. Também sobre isso falou a Assistente Social do CRAS indígena de Caarapó, R.D.F.D. (da etnia guarani ñandeva, 53 anos de idade e que atua no CRAS há cinco anos), ela afirma: “Se você pegar as diretrizes do CRAS a única observação com relação às comunidade quilombolas, indígenas, ciganos (...) é que eles vão dizer que tem que ter um antropólogo. E acabou. Como se isso fosse resolver toda a história.” (R.D.F.D.). A obrigatoriedade de haver um acompanhamento com antropólogo é outra especificidade dos CRAS indígenas. Sem dúvida, a obrigatoriedade de haver o acompanhamento de um antropólogo para um CRAS indígena é algo coerente e positivo, na medida em que o mesmo deverá oportunizar uma maior reflexão sobre as diferenças culturais, compreensão essa que tornará possível para os não-indígenas perceber as questões concretas que chegam ao CRAS de modo muito mais amplo do que se se pretendesse analisar exclusivamente pela lógica da sociedade nacional dominante, ou seja, não-indígena.

Apesar de reconhecer a importância do profissional da antropologia para um adequado funcionamento de um CRAS indígena, vale questionar até que ponto apenas essa atitude do Estado garante um acesso adequado e justo às políticas oferecidas no CRAS para os povos indígenas. De fato, estamos diante de uma questão central para essa pesquisa: o acesso que os povos indígenas têm hoje às políticas sociais por meio do CRAS possui a mesma eficácia que o acesso do restante da população? É notório que, diante de tudo que já foi aqui analisado sobre as diferenças culturais e sociais, para que se alcance uma equidade na oferta dos serviços do CRAS, não se espera que haja um mesmo modelo de ações do CRAS para indígenas e não-indígenas. Na verdade, reconhece-se que para haver um desenvolvimento adequado das atividades do CRAS em uma aldeia indígena, é indispensável que as Políticas sejam pensadas para a realidade dessas comunidades. Na falta desse planejamento, resta às operadoras das Políticas de Assistência Social da Te'yikue realizar as adaptações necessárias para que ela cumpra suas finalidades.

Elas [as Políticas oferecidas no CRAS] são adequadas mas elas precisam de ter esse recorte, ela não tem o recorte. Ela é geral, o que falta é equidade. Por que é bonitinho no papel, já imaginou se conseguisse

desenvolver tudo aquilo ali? Ler aquele negócio do PAIF e você vai achar super legal. É super legal, mas ele tem que ter o recorte. Que nem o primeiro grupo do serviço de fortalecimento é o de 0 a 6 [anos]. Nós não temos condições de trabalhar, 0 a 6 a criança vive com a mãe dela, 0 a 6 a criança fala a língua mãe, a língua materna. Por isso que nós estamos procurando os monitores pra que eles trabalhem nessa linha aí, e realmente vai ter que ser um super reordenamento por que nós técnicos – assistente social e psicólogo – não vamos conseguir trabalhar, isso eu deixo claro. Se você pegar qualquer relatório meu, lá no final tem, em todos: a questão do 0 a 6 e a questão do idoso. Por conta da língua. Agora eu vou ter que ficar o tempo todo com um intérprete? E você sabe como que é difícil você expressar sentimentos em uma outra língua? E aí? Vai ficar aquela coisa extremamente técnica (...) (R.D.F.D.)

Mais uma vez se destaca a preocupação que a equipe do CRAS de Te'yikue tem em desenvolver do melhor modo possível as políticas do CRAS, mas novamente também vemos como as políticas gerais e que não são pensadas para os povos indígenas do país são inadequadas para essa população⁴¹. Quando se perguntou se o CRAS da Te'yikue recebia algum tipo de normativa ou diretriz do Governo Federal com foco específico na questão indígena a resposta da Assistente Social é esclarecedora:

Específico pra [comunidade] indígena não. Nós temos assim, dentro do Cadastro Único tem um livro que fala de todas as comunidades indígenas, inclusive a nossa está escrita errada – mas tudo bem. Fizeram um material que tá lá no CRAS que eu fiquei com vergonha de distribuir, por que alguém traduziu Bolsa Família e escreveu sapikua. Quando você fala Bolsa [Família] você está falando de dinheiro, sapikua é isso aqui [disse ela apontando para minha bolsa em cima da mesa]. Aí eu me achei, ô uma publicação em guarani e saí [do CRAS e] fui lá na escola, cheguei lá eles começaram a dar risada e eu não sabia o que que era. Aí que eu fui ver que estava escrito sapikua, literalmente, sapikua é isso aqui: um bolsa de tecido, isso é um sapikua. Aí eu fiquei lá com essa publicação do Governo Federal (...) (R.D.F.D.)

Esse caso concreto demonstra que, o fato de existirem CRAS dentro de aldeias indígenas no Brasil, não significa que o Estado brasileiro de fato está comprometido em oferecer para os povos indígenas um acesso adequado às políticas sociais. A percepção da necessidade do respeito aos modos de vida do guarani ñandeva e do guarani kaiowá é algo muito presente nas falas e nas práticas das funcionárias do CRAS. Apesar disso,

⁴¹A questão da primeira infância das crianças na cultura guarani kaiowá é algo que merece destaque. Sobre isso a psicóloga também falou, e esclareceu: “Não existe centro de educação infantil dentro da aldeia porque os primeiros ensinamentos, as primeiras aprendizagens, quem deve passar é a mãe, é a vó, é o avô, é o mais velho. Era aquilo que acontecia lá no tempo em que sua mãe foi estudar, no tempo da sua mãe também não tinha o centro de educação infantil. (...) Então essa criança necessita receber toda educação familiar, ela necessita entender o que são crenças, o que é cultura e fortalecer isso, depois ela vem pra escola. Por que escola não é coisa deles, escola é coisa do branco.” (S.M.O.C.)

nenhuma delas recebeu um treinamento efetivo para sua atuação no CRAS indígena. Quando se perguntou às funcionárias se elas tinham recebido treinamento específico pra atuar no CRAS indígenas, a recepcionista e a agente administrativa disseram que não, a Assistente Social, R.D.F.D., respondeu que recebeu todo o acompanhamento do antropólogo que presta assessoria ao CRAS e que este foi o seu “treinamento”. Já a psicóloga respondeu que:

Nunca! Me jogaram aqui dentro! Antigamente, que isso fique registrado, trabalhava na reserva indígena as pessoas que estavam de castigo, vinha pra reserva indígena aquele que batia de frente com prefeitos, batia de frente com gestores e aí, por castigo, mandava ele aqui pra dentro, aqui pra Te'yikue, pra ele poder trabalhar, e ele passava um tempo aqui. (...) Isso são falas de qualquer um deles [indígenas da Te'yikue], eles falam assim: “antes de chegar a S.M.O.C. e a R.D.F.D.” eles falam “a nossa psicóloga, a nossa assistente social”, igual eles falam “o nosso Doutor Ivan” [médico do Posto de Saúde da Te'yikue], é tudo “nosso”. Por que hoje eles sabem que eles têm alguém que não está aqui por estar de castigo, mas quando eu cheguei aqui era desse jeito, ninguém me queria, porque eles falavam: “quanto tempo vocês vão ficar aqui? Até quanto tempo você vai ficar de castigo?”

A partir dessa fala, podemos observar um elemento que a teoria já vem destacando como sendo um fator que dificulta a implementação de políticas de assistência social de longo prazo, que é a falta de um corpo técnico concursado, efetivo e não suscetível à mudanças em razão de mera vontade política. Esse elemento vem sendo superado gradualmente no país e a Te'yikue é um exemplo disso. Diferentemente do CRAS indígena que existe em Dourados/MS, que de acordo com R.D.F.D. já que lá: “(...) acontece a mesma coisa que acontecia aqui em Caarapó, uma rotatividade de funcionários, da equipe, de todo mundo, aí você não consegue fazer um trabalho legal.”. As consequências dessa tradição do campo da assistência social precisam, portanto, ser consideradas e se tornam evidentes quando a própria população sabe que os profissionais que ali estão são, estão de modo transitório e quase sempre com um baixo comprometimento.

Acompanha esta tradição de frágil institucionalização a frequente ausência de um corpo técnico concursado, fazendo com que os programas e projetos venham historicamente sendo desenvolvidos por profissionais contratados de forma temporária, o que dificulta a sedimentação de uma memória técnica setorial, além dos problemas relativos à interveniência do clientelismo político na área, ainda persistente no nível local. Em razão disto, tem-se dificuldade em relação à continuidade e à sustentabilidade das experiências de implementação de programas e ações no campo da

assistência social. As raízes disso estão na histórica falta de profissionalização da área de assistência social, na sua trajetória assistencialista, edificada na filantropia e na ausência de direitos, com fraca presença do Estado. (MONNERAT; SOUZA, 2011, p.46)

A obrigatoriedade de haver o assessoramento de um antropólogo nos CRAS indígenas também não é algo sempre atendido. Quando aborda essa questão, a Assistente Social R.D.F.D. comenta que: “Eu devo dizer, pelo que eu percebi, é só o nosso CRAS que tem. Por que nós tínhamos um gestor que ele tinha essa visão. (...) Foi uma luta de não ir a equipe pra lá sem assessoria antropológica.”. Dessa vez, no caso de não haver assessoramento antropológico nos CRAS indígenas, não é por falta de legislação ou norma do Governo Federal, mas sim, reflexo da gestão municipal. A questão da gestão local aparece como um fator determinante para um melhor ou um pior sistema de Assistência Social também para os povos indígenas.

2.4. O Acesso às Políticas de Assistência Social na Te'yikue.

Um dos elementos que aparece nas falas de todas as entrevistadas é a ideia de que o CRAS – apesar de todos os esforços no sentido contrário – ainda é considerado pela maior parte dos indígenas da Te'yikue como um local onde eles muito provavelmente irão conseguir coisas que estejam precisando: cestas básicas, lonas, agasalhos no inverno, fraldas adultas ou infantis etc. Em outras palavras, é marcante pelas falas das entrevistadas, que o referencial dos indígenas da Te'yikue é o assistencialismo. Isso se deve, possivelmente, pelo fato de que historicamente se construiu dentro da aldeia uma constante relação de assistencialismo com os órgãos do Governo, inclusive os da assistência social, historicamente marcados no Brasil por sua relação com a ideia da doação, da caridade e dos favores políticos.

De fato, como já foi abordado no capítulo anterior, a criação de uma relação de dependência e tutela dos povos indígenas não é uma especificidade da Te'yikue, e essa construção do assistencialismo foi e, em certa medida ainda é, algo muito marcante na atuação da FUNAI (LUCIANO, 2006). A análise que a antropóloga brasileira Carmen Junqueira (1973) faz sobre a criação do modelo de protecionismo radical existente no Parque Nacional do Xingú e suas consequências indiretas e não previstas em torno do aumento expressivo da dependência econômica dos indígenas frente aos órgãos (e auxílios assistenciais) do Governo, se coaduna com a perspectiva anterior de que a relação dos povos indígenas brasileiros com a assistência social é historicamente

marcada pela presença do assistencialismo.

Quando questionada sobre as principais demandas e carências da população que recorre ao CRAS, S.M.O.C. afirma que:

Aqui dentro do CRAS hoje, a gente costuma dizer que é um CRAS que atua como CREAS, ou seja, com violação de direitos. Na realidade hoje da Te'yikue a gente vem trabalhando nessa desconstrução: desconstruir a visão que a comunidade tem em relação ao CRAS. Então, a comunidade vem até o CRAS pedir – como você acabou de ver – eles acham que o CRAS tem que realizar aquele serviço de assistência, de doação, de dar. Então acham que nós temos que estar dando algo, sempre dando algo. E pelo CRAS ser aquela coisa linda, aquela casinha bonita, a porta de entrada da família e a família vai chegar até o CRAS, então um dos nossos serviços do CRAS é apenas, e sim os nossos serviços do PAIF, são as orientações e encaminhamentos. Então as vezes orientar esse usuário e encaminhá-lo que os serviços são outros e que ele deve ir até esses serviços, o usuário não aceita. Então ele não aceita que o CRAS hoje vai trabalhar com ele somente fortalecimento, fortalecer os vínculos familiares, resgatar as vezes esse vínculo, trabalhar com a autonomia da família, que a família tem um autonomia própria, ainda mais em uma cultura guarani kaioiwá, trabalhar toda essa questão desses grupos familiares – não a mistura das famílias e sim dos grupos familiares. É muito complicado a compreensão pra eles, então eles trazem muita violação de direito pra nós, e nós não temos muitas vezes pra onde indicar. Aí a gente usa essa violação de direito, pra tentar trabalhar com essa família. Só que torna-se complicado, por que eles querem que o CRAS, querem que nós, resolvamos esse problema familiar, e o que nós sempre colocamos é que eles têm que resolver esse problema deles. (S.M.O.C.)

Observa-se, em especial na parte final da fala da entrevistada, que a proposta do CRAS indígena da Te'yikue é promover o empoderamento da comunidade, a partir do empoderamento das famílias, ao mesmo tempo em que se respeita suas formas próprias de solução de conflitos. Além disso, pode-se observar que grande parte da dificuldade em se oferecer os serviços do CRAS dentro da Te'yikue decorre do fato de que não há outros órgãos no município, e em especial dentro da Aldeia, aptos a lidar com os temas que envolvem as populações indígenas. O que três das entrevistadas – a Agente Administrativa, a Psicóloga e a Assistente Social – destacaram nas suas falas foi que a ausência de um CREAS na comunidade gera a constante apresentação de demandas inadequadas para o CRAS, na medida em que se tratam de violações de direitos.

A falta dos demais órgãos da assistência social, também conhecido como Rede SUAS, torna o trabalho do CRAS indígena não apenas diferente do que existe na área urbana do município, como também mais difícil.

Uma amiga nossa que fez uma monografia (...) criou um nome diferente,

você conhece a Rede: quem trabalha na assistência social trabalha com a Rede. E dentro da aldeia a gente tem a TEIA, que são todas aquelas coisas que a gente tem ali dentro, todas as relações tanto de parentesco, quanto das políticas, quanto das Liderança; de tudo. Então a gente tem uma TEIA ali dentro. Nós trabalhamos com a TEIA, mas não conseguimos trabalhar com a Rede. Por que a gente não consegue, não adianta eu pegar um problema da aldeia e trazer pra resolver aqui [na cidade]. Isso eu já levei, já trouxe eles pra cá, fizemos seminários aqui, mas é muito difícil. [Entrevistadora: Então normalmente vocês resolvem as coisas pela TEIA?] Pela TEIA, é na TEIA, por que na Rede é complicado. Nós resolvemos basicamente na TEIA. (...) Na questão do reordenamento, por exemplo, nós teremos um problema porque nós só temos a TEIA, nós não temos a Rede. A gente não tem abrigo, a gente não tem uma escola especial lá dentro – que é a APAE. É que o CRAS é que faz muitas atividades lá, porque a gente não pode tirar de lá [da aldeia]. Por isso que eu acho que a equipe fica mais sobrecarregada, por que nós não temos Rede, a gente só tem aquilo que funciona ali dentro. (R.D.F.D.)

Esta parece ser uma distinção muito rica e adequada. Ela indiretamente nos remete a uma conceituação realizada pelo Professor Wolkmer (2001, p.204) e que está no primeiro capítulo. Trata-se de uma distinção quando do encontro de uma ordem normativa dominante e outras paralelas, na qual se define que poderá surgir sistemas normativos alternativos ou subversivos. Os sistemas subversivos se caracterizam pelo choque/conflito da ordem dominante com o sistema alternativo paralelo, que pode diminuir ou suprimir a eficácia daquela. Os sistemas alternativos são diferentes na medida em que há a convivência de sistemas distintos, o autor destaca que as normas das comunidades acabam sendo usadas pelos próprios funcionários do sistema dominante, para conseguir atingir determinadas condutas desejadas. Partindo desses conceitos e do que já foi apresentado aqui sobre o funcionamento do CRAS na Te'yikue é interessante observar que existem dois sistemas alternativos paralelos: a Rede e a Teia – ao invés de sistemas subversivos marcados pelo conflito.

No caso da Te'yikue, torna-se claro que atuar a partir da Teia é a alternativa mais adequada para se promover as Políticas Sociais do CRAS sem agredir os Direitos Humanos dos povos indígenas daquela comunidade, já que somente a partir de Teia é possível se construir um relação de respeito aos seus hábitos e sua cultura. Na verdade, sem dar a devida atenção aos modos de vida dos guarani kaiowá seria impossível implementar qualquer política que fosse. Um dos melhores exemplos vem da fala da Assistente Social, quando ela explica o melhor modo de se desenvolver as propostas de grupos de fortalecimento contida no PAIF:

Se eu vou fazer esse serviço de fortalecimento, pra nós CRAS, hoje, ele

vai ser muito mais interessante dentro da família extensa. Por que você formar grupo e pegar família de cada local e trazer, por que de repente eu posso ter um monte de inimigos ali que eu não vou saber o que tá acontecendo. A gente tem muita dificuldade de formar grupos por isso. Por que existe a rivalidade. Existe toda uma organização ali dentro e, como eles dizem, não é no *sapuke* que você vai definir isso, é depois de muita conversa. Eu volta e meia tô entrando em fria ainda, que aí quando eu descubro que fulano é parente: “ha, então é por isso que tá acontecendo isso, é por isso que tá acontecendo aquilo”. Aí, as vezes a coisa já foi. É por isso que a M.V. é fundamental, por que ela é uma enciclopédia, ela é um computador, é incrível, é incrível, eu não elogio muito não, né? Mas nós vamos perder um braço na hora que ela sair (...). Qualquer família, as vezes eu to meio perdida, aí eu chego pra ela, “M.V., senta aqui, me conta a história dessa família.”. Rapidez! Ela sabe tudo. Eu dou uma lista assim pra ela, “eu preciso fazer 10 visitas”, ela me acha as 10 casas e eu não me perco com ela.

Desse modo, observamos também que para atuar a partir da Teia é preciso um alto grau de envolvimento com a comunidade, no sentido de estar disposto a efetivamente compreender sua estrutura social e política, além de saber que as relações de parentesco ainda é a base da organização social dos guarani kaiowá. Nem a falta de uma preparação prévia, nem de um suporte efetivo do Governo ao realizar políticas que não tomam em consideração a realidade indígena, nem a ausência da Rede dentro da Te'yikue impediram que o CRAS indígena de Caarapó se torna-se um local de respeito a cultura guarani kaiowá e de busca constante por concretização das políticas de assistência social do Brasil.

Se por um lado, no que tange as Políticas Sociais a postura do Estado parece ter caminhado do assimilacionismo para a invisibilidade dos povos indígenas, como se ignorasse a existência dessa população; por outro lado, o CRAS – entendido aqui como território – tornou viável a construção de um espaço de promoção da cidadania e respeito à diversidade, de modo que, por tudo que se analisou, o CRAS da Te'yique, graças a toda sua equipe e apesar de suas limitações e contradições, atua a partir do paradigma emancipatório que se encontra em construção no país. Um das principais conclusões que esta pesquisa pode atingir é esta: um CRAS indígena, a partir do atual contexto da Assistência Social no país e da postura do Estado frente aos povos indígenas, pode se construir como um espaço emancipatório de conquista de direitos e cidadania. De fato é uma possibilidade, afinal de contas, não há uma regulamentação própria para os CRAS existentes dentro das aldeias, não há treinamento para os agentes que atuam lá, nem existe qualquer preocupação do Estado em adequar suas Políticas Sociais para as realidades particulares dos povos indígenas no país. De fato, a psicóloga do CRAS da

Te'yikue afirmou:

As Políticas Públicas oferecidas não são adequadas, nós tornamos elas adequadas. A gente reescreve, reinventa a política. *[Entrevistadora: E tudo é gerido por vocês?]* Tudo gerido por nós. *[Entrevistadora: Autonomia, fazer, não fazer?]* Total, 100%. Se a gente quiser sentar aqui só atender e falar que a gente não vai fazer nada, nossa... o povo lá na agradece. (S.M.O.C.)

Dentro desse contexto, os espaços que os CRAS indígenas podem criar no interior das aldeias podem ser próximos do paradigma emancipatório – como na Te'yikue – ou ainda assimilacionistas e coloniais. A resposta da Assistente Social, quando perguntada sobre as mudanças que ela percebia na aldeia após o surgimento do CRAS, apresenta a constante angústia de quem quer ver se concretizar o acesso às políticas assistenciais ao mesmo tempo em que pretende o respeito aos modos de viver diferente da sociedade hegemônica:

Até agora não descobri ainda se nós somos bons ou se nós somos veneno ali dentro [da aldeia], exatamente por conta dessas coisas que a gente já tá falando há um tempão, dessa nossa presença lá. Até que ponto a gente desorganiza o que estava organizado? Por que nós chegamos com aquela coisa da família nuclear, demorou um pouquinho pra gente descobrir a família extensa, e a gente cobrava uma atuação daquela família, agora a gente trabalha com família extensa. Nós colocamos essa obrigatoriedade da escola, por conta das condicionalidades do Bolsa Família... *[Entrevistadora: Então se vê que tem mais criança na escola do que antes?]* Tem mais, isso é gritante ali dentro. (...) (R.D.F.D.)

Jamais é possível medir com precisão os efeitos sociais para a população de ações como a implementação de um CRAS ou a criação de uma Reserva de proteção aos indígenas – como já foi observado pela antropóloga Junqueira (1973) acerca das atitudes dos irmãos Villas Boas. O que se pode é, apenas, buscar elementos que indiquem qual a forma mais adequada para se promover os direitos humanos a partir de uma perspectiva descolonial e intercultural. Parece que esse é o grande desafio cotidiano da equipe do CRAS indígena de Caarapó/MS.

CONCLUSÃO

Ao longo desta pesquisa buscou-se analisar como se tem dado o acesso dos povos indígenas brasileiros às Políticas Públicas Sociais na atualidade. Para isso, se fez necessário analisar o paradigma assimilacionista, a partir do qual eram regidas as relações do Estado com os povos indígenas até a Constituição Federal de 1988, bem como, construir um arcabouço com as principais características do paradigma que está sendo gestado na atualidade, aqui denominado como paradigma emancipatório.

Todo este debate parte de um referencial teórico e metodológico descolonial e intercultural, o que significa dizer que a pesquisa toma como pressuposto que a diversidade epistemológica da humanidade é infinita e que a forma eurocentrica de ver o mundo dominou, a partir do surgimento da Modernidade (por meio de mecanismos coloniais e violentos) o campo da epistemologia, construindo uma escala desenvolvimentista na qual parte dos europeus encontravam-se no topo, enquanto todas as demais sociedades deveriam ainda trilhar aquele mesmo e idêntico caminho para se tornar igualmente “grandes”. Desse modo, colonialidade e Modernidade andam juntas e uma não existe sem a outra. Como muito bem observou Aníbal Quijano (2010) a colonialidade vem demonstrando recorrentemente que é mais duradoura e mais profunda do que o colonialismo, no qual foi engendrada e a partir do qual se impôs intersubjetivamente de modo tão enraizado no mundo.

É por essa razão que produzir conhecimento de modo descolonial é um grande desafio para o qual, talvez, não tenhamos ainda os melhores métodos e instrumentos, com exceção das últimas décadas, a esmagadora maioria das pesquisas realizadas nos últimos séculos utilizaram e desenvolveram unicamente métodos acadêmicos de pesquisa basilares da ciência moderna ocidental. Do mesmo modo, pretender que um Estado que mais do que ter um passado de colonialismo tem no seu presente as marcas da colonialidade, como é o caso do Brasil, consiga construir relações descoloniais com seus povos indígenas é em certa medida, um ideal utópico. Nem por isso, torna-se um projeto menos válido, já que somente por meio da descolonialidade se pode, efetivamente, ter um país que respeite e promova os direitos humanos de toda a população. É preciso que também sejamos autocríticos e conscientes de que ainda estamos, em muitos aspectos, atrelados a antigos padrões eurocêtricos de fazer ciência. Isso não significa que houve um equívoco na escolha do fundamento epistemológico, muito antes pelo contrário, reforça a importância de trabalhos que comecem a forçar os limites do que é “aceitável” dentro dos muros das universidades,

dando cada vez mais voz para os subalternizados para que, com o tempo, os trabalhos decoloniais sejam regra e não exceção.

Nesse sentido, as pesquisas descoloniais precisam – no mínimo – se apresentar como um espaço a partir do qual os indivíduos – com suas formas de conhecimento próprias e modos de viver não-hegemônicos – que foram historicamente excluídos dos espaços acadêmicos possam trazer *suas* percepções sobre os problemas que se pretende estudar. Para isso, o melhor método ainda é a pesquisa empírica, o trabalho de campo e os diálogos por meio de entrevistas. Foi esse caminho que se percorreu nesta dissertação e foi ele quem trouxe inúmeras contribuições para a pesquisa. Somente por meio do diálogo com quem conhece a realidade concreta do acesso que os povos indígenas têm hoje às políticas sociais, foi possível elaborar um panorama que vai além do que consta nas legislações e nos poucos livros que existem sobre a temática.

Ao realizar a pesquisa no CRAS indígena da aldeia Te'yikue, município de Caarapó interior do Mato Grosso do Sul, foi possível perceber que não existe no país uma legislação federal dedicada às políticas sociais para os povos indígenas. Ou seja, ao mesmo tempo em que existem CRAS dentro de aldeias, o que parece indicar o interesse do Estado de dar acesso aos povos indígenas aos serviços prestados no campo da assistência social, o fato dessas políticas – em especial o PAIF, elemento fundamental na atuação dos CRAS – serem gerais, feitas e pensadas para os *karai*⁴² faz com que no plano formal elas sejam inadequadas e em grande parte, inacessíveis de serem desenvolvidas dentro de uma aldeia indígena.

Contudo, como se viu, a partir da dedicação de uma equipe devidamente assessorada por um antropólogo, é possível identificar um verdadeiro processo de recriação, reivenção e reapropriação das propostas contidas nas Políticas a serem desenvolvidas pelo CRAS. A partir desse processo de adaptação, o que era inacessível, torna-se um serviço a ser oferecido de modo respeitoso aos povos guarani kaiowá da Te'yikue. Para isso, como se viu, é indispensável saber que o caminho a ser percorrido não é o da Rede SUAS, o caminho da formalidade estatal moderna, até por que ele é praticamente inexistente dentro da aldeia e quando existe fora da aldeia é totalmente inadequado para os povos indígenas. Insistir em seguir os ditames de uma política feita para os *karai* seria insistir em um processo de colonialidade e assimilação. O caminho que se percorre é pela Teia, pela própria estrutura social e cultural do grupo no qual o CRAS indígena atua. Somente por meio dela, se pode construir espaços que pretendem o respeito à dignidade humana a partir de sua diversidade étnica, cultural, religiosa, social e política. A Teia é o consuetudinário, é o que foi construído ao longo de séculos e

⁴²Karai: palavra indígena que significa pessoa não indígena, branco.

desprezar isso seria um enorme atestado de arrogância e ignorância.

Entretanto, reconhecer que o CRAS indígena de Caarapó/MS se constitui como um espaço condizente com o novo momento que está emergindo no país, com o paradigma emancipatório, não significa dizer que o Estado brasileiro pauta as relações com os povos indígenas e as Políticas Sociais a partir desse paradigma. Na verdade, o que se vê é um processo de invisibilidade dos povos indígenas frente ao Governo nos assuntos concernentes à assistência social, razão pela qual quase nada é feito por parte do Estado no intuito de produzir a nível nacional uma política social pensada para os povos indígenas. Mais do que isso, não bastaria uma normatização descolonial dos CRAS indígenas, mas sim, de toda a Rede SUAS, bem como, a sua implementação dentro das aldeias indígenas do país. Para isso, a Rede SUAS teria que ser adaptada de acordo com a Teia existente naquela comunidade indígena específica, buscando harmonizar os propósitos da assistência social com os interesses, as demandas, os hábitos e os modos de viver daquela comunidade. Este é um campo no qual o Brasil tem a oportunidade de concretamente realizar uma ação intercultural e descolonial.

Porém, se não for para construir uma Rede SUAS descolonial, assim como elaborar políticas sociais feitas *por* e pensadas *para* os povos indígenas, é melhor que o Estado permaneça na sua inatividade. O modo como os povos indígenas brasileiros não são tomados em consideração no momento de elaboração das políticas sociais, torna possível pelo menos a possibilidade de que se trabalhe tais políticas a partir da Teia de cada comunidade. Esse é o maior ensinamento que as profissionais do CRAS da Te'yikue poderiam oferecer e é também a prova concreta de que é possível construir um espaço de respeito à diversidade cultural humana, dentro de uma sociedade marcada pela colonialidade e de um sistema no qual predomina a invisibilidade dos povos indígenas.

REFERÊNCIAS

- ALBERNAZ, Renat Ovenhausen. WOLKMER, Antonio Carlos. As Questões Delimitativas do Direito no Pluralismo Jurídico. In: **Pluralismo Jurídico – Os novos caminhos na contemporaneidade**. Antonio Carlos Wolkmer, Francisco Quintanilha Veras Neto e Ivone M. Lixa (orgs). São Paulo: Editora Saraiva, 2010. pp. 195-221
- ALMEIDA, Sandra Regina Goulart. **Prefácio – Apresentando Spivak**. In: Pode o Subalterno Falar? SPIVAK, Gayatri Chakravorty. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.
- BARBATO JR, Roberto. Pluralismo Jurídico e Criminalidade Brasileira. In: **Pluralismo Jurídico – Os novos caminhos na contemporaneidade**. Antonio Carlos Wolkmer, Francisco Quintanilha Veras Neto e Ivone M. Lixa (orgs). São Paulo: Editora Saraiva, 2010. pp. 225-240.
- BAUMAN, Zygmunt. **Globalização: as Consequências Humanas**. Tradução: Marcus Penchel. Rio de Janeiro: Zahar, 1999.
- BEHRING, Elaine Rossetti. BOSCHETTI, Ivanete. **Política Social – Fundamentos e História**. 9 ed. São Paulo: Editora Cortez, 2011.
- BEOZZO, José Oscar. **Brasil: 500 anos de migrações: povos indígenas, escravos africanos e brasileiros, imigrantes europeus e asiáticos**. São Paulo: Ed. Paulina: Centro de Estudos Migratórios, 1992.
- BIGIO, Elias dos Santos. A Ação Indigenista Brasileira Sob a Influência Militar e da Nova República (1967-1990). In: **Revista de Estudos e Pesquisas, FUNAI**. v. 4 n. 2. Brasília, dez., 2007. pp. 13-93
- BOBBIO, Norberto. **Teoria da Norma Jurídica**. Tradução: Fernando Pavan Baptista e Ariani Bueno Sudatti. 2 ed. Bauru: EDIPRO, 2003.
- BOURDIEU, Pierre. **A dominação masculina**. Tradução Maria Helena Kühner. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999.
- CARVALHO, Lucas Borges de. Caminhos (e Descaminhos) do Pluralismo Jurídico no Brasil. In: **Pluralismo Jurídico – Os novos caminhos na contemporaneidade**. Antonio Carlos Wolkmer, Francisco Quintanilha Veras Neto e Ivone M. Lixa (orgs). São Paulo: Editora Saraiva, 2010. pp. 13-36
- CASTRO-GÓMEZ, Santiago. **La Poscolonialidad Explicada a los Niños**. Popayán: Editora Universidad del Cauca, 2005a.
- _____. Ciências Sociais, Violência Epistêmica e o Problema da “Invenção do Outro”. In: **A Colonialidade do Saber, Eurocentrismo e Ciências Sociais – Perspectivas Latino-Americanas**. Edgardo Lander (org). Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales – CLACSO, 2005b. pp. 169-186.

CAVALCANTI-SCHEIL, Ricardo. A Política Indigenista, Para Além dos Mitos da Segurança Nacional. In: **Estudos Avançados**. Vol. 23, nº 65, 2009. pp. 149-164.

CERVANTES, Daniel Sandoval. La Necesidad de un Análisis Socio-Histórico para el Nuevo Constitucionalismo: Aportaciones desde la Experiencia Mexicana. In: **Crítica Jurídica na América Latina**. Antonio Carlos Wolkmer e Oscar Correias (orgs). Aguascalientes: CENEJUS, 2013. pp. 128-144

CLAVERO, Bartolomé. **Bolivia entre Constitucionalismo Colonial y Constitucionalismo Emancipatório**. Disponível em: <http://www.rebelion.org/docs/85079.pdf>. Acesso em 15 de abril de 2012.

COLAÇO, Thais Luzia. DAMÁZIO, Eloise da Silveira Petter. Um Diálogo entre o Pensamento Descolonial e a Antropologia Jurídica: elementos para o resgate dos saberes jurídicos subalternizados. In: **Seqüência**. N. 61, p. 85-109, dez 2010.

COLAÇO, Thais Luzia. **A Trajetória do Reconhecimento dos Povos Indígenas do Brasil no Âmbito Nacional e Internacional**. Disponível na internet em: http://www.conpedi.org.br/manaus/arquivos/anais/manaus/estado_dir_povos_thais_luzia_colaco.pdf. Acesso em 12 de março de 2013.

COLLET, Celia Letícia Gouvêa. Interculturalidade e educação escolar indígena: um breve histórico. In: **Formação de Professores Indígenas**. Luís Donisete Benzi Grupioni (org). Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade, 2006. p. 115-130

CONVEÇÃO nº 107 da Organização Internacional do Trabalho. 05 de junho de 1957. Disponível em: [http://www.oas.org/dil/port/1957%20Conven%C3%A7%C3%A3o%20sobre%20Povos%20Ind%C3%ADgenas%20e%20Tribais.%20\(Conven%C3%A7%C3%A3o%20OIT%20n%C2%BA%20107\).pdf](http://www.oas.org/dil/port/1957%20Conven%C3%A7%C3%A3o%20sobre%20Povos%20Ind%C3%ADgenas%20e%20Tribais.%20(Conven%C3%A7%C3%A3o%20OIT%20n%C2%BA%20107).pdf). Acesso em 08 de dez. 2013.

CONVENÇÃO nº 169 da OIT sobre Povos Indígenas e Tribais. 27 de junho de 1989. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2004-2006/2004/decreto/d5051.htm. Acesso em 08 de dez. de 2013.

COSTA, Sérgio. A mestiçagem e seus Contrários – Etnicidade e Nacionalidade no Brasil Contemporâneo. In: **Tempo Social**; Rev. Sociol. USP, S. Paulo, pp. 143-158, maio de 2001.

CRAS – **Centros de Referência em Assistência Social**. Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome (MDS) do Governo Federal: <http://www.mds.gov.br/assistenciasocial/protecaobasica/cras>. Acesso em 08 de março de 2013.

CTI – Centro de Trabalho Indigenista. **Comissão Nacional de Política Indigenista – CNPI**. Disponível on line, em: <http://www.trabalhoindigenista.org.br/pagina.php?p=cnpi.php>. Acesso em 31 de agosto de 2012.

DACOME, Rosany Dias Ferraz. **A Invisibilidade Guarani Kaiowá no Território Urbano de Caarapó-MS**. Trabalho de Conclusão de Curso de Bacharelado em Serviço Social. Faculdade de Direito – Centro Universitário da Grande Dourados (UNIGRAN), 2007.

DAMÁZIO, Eloise da Silveira Petter. **Colonialidade e Decolonialidade da (Anthropos)logia Jurídica: da Uni-versalidade a Pluri-versalidade Epistêmica**. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal de Santa Catarina, 2011.

DAVIS, Shelton H. **Vítimas do Milagre – O Desenvolvimento e os Índios do Brasil**. Trad.: Jorge Alexandre Faure Pontual. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 1978.

DUSSEL, Enrique. **Transmodernidad e Interculturalidad** (Interpretación desde la Filosofía de la Liberación). México, 2005a. Disponível em: <http://www.afyl.org/transmodernidadeinterculturalidad.pdf>.

_____. Europa, Modernidade de Eurocentrismo. In: **A Colonialidade do Saber – Eurocentrismo e Ciências Sociais Perspectivas Latino-Americanas**. Edgardo Lander (org). Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales – CLACSO, 2005b. pp. 55-70.

_____. **Eurocentrismo y Modernidad (Introducción a las Lecturas de Frankfurt)**. Disponível em: <http://enriquedussel.com/DVD%20Obras%20Enrique%20Dussel/Textos/c/243.1993/articulo.pdf>. Acesso em 11 de março de 2013.

_____. ¿Descubrimiento o Invasión de América? Vision Historico-Teologica. In: **CONCILIUM** – Revista Internacional de Teología. Separa del nº 220, nov 1988.

_____. Meditações Anticartesianas sobre a origem do antidiscurso filosófico da modernidade. In: **Epistemologias do Sul**. Boaventura de Sousa Santos e Maria Paula Menses (orgs). São Paulo: Editora Cortez, 2010. pp. 341-395

FAGUNDES, Lucas Machado. Reflexões Histórico-Jurídicas e Antropológicas: a Necessidade de Refundar o Estado a partir dos Sujeitos Negados. In: **Crítica Jurídica na América Latina**. Antonio Carlos Wolkmer e Oscar Correias (orgs). Aguascalientes: CENEJUS, 2013. pp.145-163

FAJARDO, Raquel Yrigoyen. Hacia una Jurisprudencia Pluralista. In: **Revista Anuario de Derecho Penal. Derecho Penal y Pluralidad Cultural**. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú y Universidad de Friburgo, Suiza, 2007.

_____. Hacia un Reconocimiento Pleno de las Rondas Campesinas y el Pluralismo Legal. In: **Revista Alpanchis: Justicia Comunitaria en los Andes**. Nº. 59-60 Edición Especial. Vol. 1. Sicuani, Cusco: Instituto de Pastoral Andina, 2002. pp. 31-81

FLORES, Joaquín Herrea. **(Re)Invenção dos Direitos Humanos**. Trad.: Carlos Roberto Diogo Garcia, Henrique Graciano Suxberger e Jefferson Aparecido Dias. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2009.

FIGUEIREDO, Jader. **Síntese do Relatório de Investigação do SPI**. Ministério do Interior, 196X.

FORNET-BETANCOURT, Raúl. Pressupostos, Limites e Alcances da Filosofia Intercultural. In: **Alteridade e Multiculturalismo**. Antônio Sidekum (org.). Rio Grande do Sul: Editora UNIJUI, 2003. pp. 299-316

FRANCKINI, Tiago. KYRILLOS, Gabriela. Dominação, Emancipação e Direito: Aproximações Pós-Marxistas ao Pluralismo Jurídico. In: **Revista Sociologia Jurídica**. Disponível on-line em: <http://www.sociologiajuridica.net.br/numero-15/299-franckini-tiago-menna-kyrillos-gabriela-de-moraes-dominacao-emancipacao-e-direito-aproximacoes-pos-marxistas-ao-pluralismo-juridico>. Acesso em 01 de dez de 2013.

FUNAI – Fundação Nacional do Índio. **História e Política Indigenista**. Disponível on line, em: <http://www.funai.gov.br/indios/politica/politica.htm>. Acesso em 31 de agosto de 2012.

GASPARELLO, Giovanna. Policía Comunitaria de Guerreno, Investigación e autonomía. In: **Política y Cultura**. Out. n. 32, 2009. pp. 61-78

GASPARELLO, Giovanna. GUERRENO, Jaime Quintana. **Otras Geografías – Experiencias de Autonomías Indígenas em México**. Chiapas: Editora Redez. 2 ed. 2010.

GROSFOGUEL, Ramón. **La Descolonización del Conocimiento: Diálogo Crítico entre la Visión Descolonial de Frantz Fanon y la Sociología Descolonial de Boaventura de Souza Santos**. Disponível on-line em: <http://www.boaventuradesousasantos.pt/media/RAMON%20GROSFOGUEL%20SOBRE%20BOAVENTURA%20Y%20FANON.pdf>. Acesso em 02 de março de 2013.

IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. **Censo Agropecuário 2006**. Disponível online em: ftp://ftp.ibge.gov.br/Censos/Censo_Agropecuario_2006/Segunda_Apuracao/censoagro2006_2apuracao.pdf. Acesso em 02 de fevereiro de 2014.

IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. Censo 2010: **População Indígena é de 896,9 mil, tem 305 etnias e fala 274 idiomas**. Disponível on line, em: http://www.ibge.gov.br/home/presidencia/noticias/noticia_visualiza.php?id_noticia=2194&id_pagina=1. Acesso em 01 de setembro de 2012.

JUNQUEIRA, Carmen. **The Brazilian Indigenous Problem and Policy: The Example of The Xingu National Park**. In: AMAZIND/IWGIA Document. Copenhagen/Geneva, 1973. pp.1-30

KAYSER, Hartmut-Emanuel. **Os Direitos dos Povos Indígenas do Brasil – Desenvolvimento Histórico e Estágio Atual**. Trad.: Maria da Glória Lacerda Rurack e Klauss-Peter Rurack. Porto Alegre: Editora Sérgio Antonio Fabris, 2010.

KYRILLOS, Gabriela. FRANCKINI, Tiago. SPAREMBERGER, Raquel. O Pluralismo Jurídico a Partir de Duas Experiências de Policiamento Alternativo na América Latina: Rondas Campesinas do Peru e Policía Comunitária do México. In: **Crítica Jurídica na**

América Latina. Antonio Carlos Wolkmer e Oscar Correias (orgs). Aguascalientes: CENEJUS, 2013. pp.187-204

LACLAU, Ernesto. **Emancipação e Diferença.** Coordenação e revisão técnica geral: Alice Casimiro Lopes e Elizabeth Macedo. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2011.

LUCIANO, Gersem dos Santos. **O Índio Brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje.** Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade. LACED/Museu Nacional, 2006.

MAHER, Terezinha de Jesus Machado. A formação de professores indígenas: uma discussão introdutória. In: **Formação de Professores Indígenas.** Luís Donisete Benzi Grupioni (org). Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade, 2006. p. 11-37.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. O Manifesto do Partido Comunista. In: **O Manifesto Comunista de Marx e Engels.** David Boyle. Rio de Janeiro: Editora Jorge Zahar, 2006.

MERRIEN, François-Xavier. Em direção a um novo consenso pós-Washington na América Latina? In: **Política Social, Justiça e Direitos de Cidadania na América Latina.** Denise Bomtempo Birche de Carvalho, Debora Diniz, Rosa Helena Stein e Perci Coelho de Souza (Orgs). Brasília: Editora da UNB, 2007. pp. 47-74.

MIGNOLO, Walter. Colonialidad Global, Capitalismo y Hegemonía Epistémica. In: **Indisciplinar las Ciencias Sociales. Geopolíticas del Conocimiento y Colonialidad del Poder.** Catherine Walsh, Freya Schiwy e Santiago Castro-Gómez (orgs). Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, 2002. pp.215-244.

MINAYO, Maria Cecília de Souza. **O Desafio do Conhecimento: Pesquisa Qualitativa em Saúde.** 9 ed. São Paulo: Hucitec, 2006.

MONNERAT, Giselle Lavinias. SOUZA, Rosimary Gonçalves de. Da Seguridade Social à Intersetorialidade: Reflexões sobre a Integração das Políticas Sociais no Brasil. In: **R. Katál.** Volume 14, nº 01. pp. 41-49, jan/jun, 2011.

MOURA, Márzio Ricardo Gonçalves de. Uma Análise Atual da Situação da Capacidade Civil e da Culpabilidade Penal dos Silvícolas Brasileiros. In: **Revista CEI.** Brasília, ano XII, n. 45 pp. 10-76. abr/jun, 2009.

MUNANGA, Kabengele. Mestiçagem como símbolo da identidade brasileira. In: **Epistemologias do Sul.** Boaventura de Sousa Santos e Maria Paula Menses (orgs). São Paulo: Editora Cortez, 2010b. pp.444-454

OTALVARO H, Andrés. Una nueva estrategia de política social en América latina como alternativa al neoliberalismo: el caso de las misiones bolivarianas en Venezuela. IN: **anal.polit.** [online]. 2009, vol.22, n.66, pp. 123-144.

PAIF – **Proteção e Atendimento Integral à Família.** Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome (MDS). Disponível on-line em: <http://www.mds.gov.br/assistenciasocial/protecaobasica/servicos/protecao-e-atendimento->

integral-a-familia-paif/servico-de-protecao-e-atendimento-integral-a-familia-paif. Acesso em 08 de março de 2013.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad do Poder, Eurocentrismo e América Latina. In: **A Colonialidade do Saber – Eurocentrismo e Ciências Sociais Perspectivas Latino-Americanas**. Edgardo Lander (org). Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales – CLACSO, 2005. pp. 227-257.

_____. Colonialidade do poder e classificação social. In: **Epistemologias do Sul**. Boaventura de Sousa Santos e Maria Paula Menses (orgs). São Paulo: Editora Cortez, 2010. pp. 84-130

_____. Dom Quixote e os Moinhos de Vento na América Latina. In: **Teoria Política Latino-Americana**. Cicero Araujo e Javier Amadeo (orgs). São Paulo: FAPESP, 2009. pp 21-44

RANGEL, Jesús de la Torre. Algunas Expresiones Normativas de la Tradición Hispanoamericana de los Derechos Humanos. In: **Direitos Humanos e Globalização: Fundamentos e Possibilidades desde a Teoria Crítica**. David Sánchez Rúbio, Joaquín Herrera Flores e Salo de Carvalho (orgs). 2 ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2010. pp.529-554.

_____. Introducción. In: **Pluralismo Jurídico**. Jesus A. de la Torre Rangel (org.). San Luis Potosi: Facultad de Derecho de la Universidad Autónoma de San Luis Potosi, 2007a.

_____. Justicia Comunitaria: Resistencia e Contribución. Una visión desde el sistema counitario de la Montaña y Costa Chica de Guerrero. In: **Pluralismo Jurídico**. Jesus A. de la Torre Rangel (org.). San Luis Potosi: Facultad de Derecho de la Universidad Autónoma de San Luis Potosi, 2007b.

RODRÍGUEZ, Edwin Cruz. Los Movimientos Indígenas y la Cuestión Nacional en Bolivia y Ecuador: Una Genealogía del Estado Plurinacional. In: **Anal. Polit.** Vol. 23, nº 70, Bogotá. Sept./Dec, 2010.

RUIZ, Castor Bartolomé. Para os Oprimidos, o Estado de Exceção Continua Sendo a Norma. In: **Direitos Humanos e Fundamentais – O necessário diálogo interdisciplinar**. Sheila Stolz e Gabriela Kyrillos (orgs). Pelotas: Editora e Gráfica da Universidade Federal de Pelotas, 2009. pp. 15-44.

SANTILLI, Márcio. Os Direitos Indígenas na Constituição Brasileira. In: **Povos Indígenas no Brasil 1987/88/89/90**. São Paulo, CEDI, 1991. pp.11-14

SANTOS, Boaventura de Sousa. MENESES, Maria Paula. Introdução. In: **Epistemologias do Sul**. Boaventura de Sousa Santos e Maria Paula Menses (orgs). São Paulo: Editora Cortez, 2010. pp. 15-27

SANTOS, Boaventura de Sousa. **A Crítica da Razão Indolente: Contra o Desperdício da Experiência**. Para um novo senso comum: a ciência, o direito e a política na transição paradigmática – Volume 1. 7. ed. São Paulo: Cortez Editora, 2009.

_____. **A Gramática do Tempo – para uma nova cultura política.** 3 ed. São Paulo: Editora Cortez, 2010a.

_____. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. In: In: **Epistemologias do Sul.** Boaventura de Sousa Santos e Maria Paula Menses (orgs). São Paulo: Editora Cortez, 2010b. pp.31-83

_____. **Refundación del Estado en América Latina: perspectivas desde una epistemología del Sur.** Lima: Instituto Internacional de Derecho y Sociedad, 2010c.

_____. **Renovar la Teoría Crítica y Reinventar la Emancipación Social.** Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales – CLACSO, 2006.

SANTOS, Silvio Coelho dos. **Os Povos Indígenas e a Constituinte.** Editora da UFSC/Movimento: Florianópolis, 1989.

SCHADEN, Egon. **Aspectos Fundamentais da Cultura Guarani.** São Paulo: EPU, Ed. Da Universidade de São Paulo, 1974.

SOUZA, Jessé. **A Construção Social da Subcidadania – Para uma Sociologia Política da Modernidade Periférica.** Belo Horizonte: Editora UFMG; Rio de Janeiro: Editora IUPERJ, 2003.

SPAREMBERGER, Raquel Fabiana Lopes. KYRILLOS, Gabriela M. Conhecimento Jurídico Colonial e Sulbaterno: os Desafios Decoloniais e Interculturais. In: **Anais III Encontro Internacional de Ciências Sociais – Crise e Emergência de Novas Dinâmicas Sociais.** Pelotas: UFPel, 2012.

SPAREMBERGER, Raquel Fabiana Lopes. Antropologia e Diferença: Quilombolas e Indígenas na Luta pelo Reconhecimento do seu Lugar no Brasil dos (Des)Iguais. In: **Elementos de Antropologia Jurídica.** Thais Luzia Colaço (org). 2ª ed. São Paulo: Conceito Editorial, 2011.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o Subalterno Falar?** Trad.: Sandra Regina Goulart Almeida, Marcos Pereira Feitosa e André Pereira Feitosa. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

STOLZ, Sheila. Lo que se globaliza y lo que no se globaliza: algunas acotaciones sobre la globalización y los derechos humanos. In: **Direitos Humanos e Fundamentais – O Necessário Diálogo Interdisciplinar.** Sheila Stolz e Gabriela Kyrillos (orgs). Pelotas: Editora Universitária Universidade Federal de Pelotas, 2009. pp.121-140

SUAS – **Sistema Único de Assistência Social.** Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome (MDS) do Governo Federal. Disponível on-line em: <http://www.mds.gov.br/assistenciasocial/suas>. Acesso em 07 de março de 2013.

WALSH, Catherine. **Interculturalidad crítica y pluralismo jurídico.** Palestra apresentada no Seminário Pluralismo Jurídico. Procuradoria do Estado/Ministério da Justiça. Brasília, 13-14 de abril de 2010.

_____. Interculturalidad y Colonialidad del Poder. Un pensamiento y posicionamiento otro desde la diferencia colonial. In: **Interculturalidad: Descolonización del Estado y del Conocimiento**. Catherine Walsh, Garcia Linera y Wlateral Mignolo (orgs). Buenos Aires: De Signo, 2006.

WOLKMER, Antonio Carlos. Pluralismo Jurídico: Nuevo Marco Emancipatorio en América Latina. In: **Pluralismo Jurídico**. Jesus A. de la Torre Rangel (org.). San Luis Potosi: Facultad de Derecho de la Universidad Autónoma de San Luis Potosi, 2007.

_____. **Pluralismo Jurídico: fundamentos de uma nova cultura no direito**. 3 ed. São Paulo: Alfa-Omega, 2001.

_____. Introdução. In: **Pluralismo Jurídico – Os novos caminhos da contemporaneidade**. Antonio Carlos Wolkmer, Francisco Q. Veras Neto e Ivone M. Lixa (orgs.). São Paulo: Saraiva, 2010a. pp. 7-10

_____. Pluralismo Jurídico: Um espaço de resistência na construção de Direitos Humanos. In: **Pluralismo Jurídico – Os novos caminhos da contemporaneidade**. Antonio Carlos Wolkmer, Francisco Q. Veras Neto e Ivone M. Lixa (orgs.). São Paulo: Saraiva, 2010b. pp. 37-49

VAITSMAM, Jeni. ANDRADE, Gabriela Rieves Borges de. FARIAS, Luis Otávio. Proteção social no Brasil: o que mudou na assistência social após a Constituição de 1988. In: **Ciência & Saúde Coletiva**. Nº 14 (3). pp. 731-741, 2009.

VIANA, Ana Luiza d'Ávila; LEVCOVITZ, Eduardo. Proteção Social: Introduzindo o Debate. In: **Proteção Social – Dilemas e Desafios**. Ana Luiza d'Ávila Viana, Paulo Eduardo M. Elias e Nelson Ibañez (orgs). São Paulo: Editora HUCITEC, 2005. p. 15-57.

ANEXO I

ROTEIRO DE ENTREVISTA SEMI-ESTRUTURADA PARA AS FUNCIONÁRIAS DO CRAS INDÍGENA DE CAARAPÓ – MS

1. Pedir dados como nome, etnia, idade e profissão.
2. Há quanto tempo você trabalha no CRAS?
3. Qual você entende que é o principal objetivo de um CRAS (estando ele dentro ou não de uma aldeia indígena)?
4. Você já teve experiência profissional em outro(s) CRAS (seja ele urbano, rural com ou sem ligação com comunidades indígenas)?
5. Quais são, na sua percepção, as maiores demandas e carências dos usuários do CRAS de Caarapó/MS? Você percebe alguma particularidade em um CRAS que existe dentro de um aldeia indígena e que atende apenas essa população?
6. Você recebeu algum treinamento especial para lidar com a realidade de uma aldeia indígena? Se sim, como foi seu treinamento? Se não, como lidam com a realidade de um povo que possui uma cultura e um modo de viver e fazer que é diferente de outra parte da população brasileira?
7. Vocês recebem ou receberam comunicados e informações (circulares, diretrizes etc) do Governo Federal sobre a atuação em comunidades indígenas, e da aldeia Tey'ikue em especial?
8. Você conhecia a realidade da aldeia antes do surgimento do CRAS? Em caso afirmativo, você percebe alguma diferença no dia-a-dia da comunidade e dos indígenas a partir da atuação do CRAS? Pode citar alguns exemplos do que mudou ou do que não mudou?
9. As políticas públicas aqui oferecidas, na sua opinião, são adequadas ou não são adequadas para atender as necessidades dessa população? Se não, como elas poderiam ser estruturadas para alcançar seu objetivo? Se sim, porque – favor, cite exemplos.
10. Tem mais alguma coisa que você gostaria de comentar além do que perguntei?

ROTEIRO DE ENTREVISTA SEMI-ESTRUTURADA PARA OS/AS USUÁRIOS(AS) DO CRAS INDÍGENA DE CAARAPÓ – MS

1. Pedir dados básicos como nome, idade, etnia e ocupação.
2. Há quanto tempo você e sua família residem na aldeia? Como é, de maneira geral, o seu dia-a-dia na aldeia? E há quanto tempo você usa o CRAS?
3. Você já foi a outro CRAS (fora da aldeia)? Qual? Pode comparar o atendimento e os serviços oferecidos entre os dois CRAS?
4. Como você se sente quando precisa explicar suas necessidades aqui no CRAS? Qual a reação dos funcionários quando expõe essas necessidades?
5. Você acha que o CRAS aqui na aldeia, mudou ou não mudou suas condições de vida e de sua família? Se não, cite exemplos de coisas que permaneceram iguais. Se sim, cite exemplos de coisas que ficaram diferentes. Tais mudanças lhe causam algum incômodo? Se o Sr (a) puder explicar porque...?
6. Você percebeu alguma mudança na sua aldeia em termos de ver suas necessidades materiais e culturais mais ou menos satisfeitas? (exemplificando - necessidades materiais: comida, casa, roupa – necessidades culturais: orações individuais e coletivas, educação de acordo com seus costumes, etc.)
7. Você gostaria que tivessem outros órgãos do governo aqui dentro da Aldeia? Por que?
8. Existe alguma coisa que o Sr (a) gostaria de comentar além daquilo que perguntei?