

# MOVIMENTOS SOCIAIS E POLÍTICOS: AS MOBILIZAÇÕES ÉTNICO-SOCIAL DOS GUARANI KAIOWÁ E ÑANDEVA NA CONQUISTA DE SEUS TERRITÓRIOS

MSc. Rosely A. Stefanés Pacheco

## RESUMO

A história nos aponta que os povos indígenas, no decorrer dos últimos cinco séculos, experimentaram diversas formas de enfrentamento e resistência. Nessa trajetória do *contato* conquistaram muitas vitórias, em especial no que se refere às legislações. Porém, estas leis não têm sido suficientes para garantir seus direitos mais elementares, uma vez que estes são constantemente violados. Assim, para lutar contra essas violações e para fazer com que o Estado assegure seus direitos, surgem as mobilizações indígenas, que se traduzem em demandas. Nesse sentido, um dos objetivos desse trabalho é destacar os processos de reivindicação territorial empreendido pelos Guarani Kaiowá e Ñandeva a partir da década de 1980, no Estado de Mato Grosso do Sul/Brasil, tendo como premissa maior a afirmação da identidade(s) indígena.

**Palavras chave:** povos indígenas, mobilizações, identidade, direitos, guarani kaiowá e ñandeva.

---

1D Rosely A. Stefanés Pacheco es Doctoranda em Direito, linha de pesquisa Direito Socioambiental, pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Mestre em História, linha de pesquisa História Indígena pela Universidade Federal de Mato Grosso do Sul. Professora da Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul. Apoio FUNDECT/MS. Email: roselystefanes@bol.com.br

# MOVIMIENTOS SOCIALES Y POLÍTICOS: REIVINDICACIÓN ÉTNICA Y SOCIAL DE LOS GUARANI KAIOWÁ ÑANDEVA. LA CONQUISTA DE SUS TERRITORIOS

MSc. Rosely A Stefanos Pacheco

## RESUMEN

La historia señala que los pueblos indígenas, en los últimos cinco siglos, han enfrentado diversas formas de confrontación y resistencia. En esta trayectoria han obtenido muchas victorias, en particular en lo que respecta a su legislación. Sin embargo, estas leyes no han sido suficientes para garantizar sus derechos más fundamentales e virtud de que son constantemente violados. Así pues, para combatir esas violaciones y para garantizar que el Estado asegure sus derechos, se producen las movilizaciones indígenas. Uno de los objetivos de este trabajo es discutir los procesos emprendidos por las reivindicaciones territoriales de los Guaraní Ñandeva Kaiowá desde la década de 1980, en el Estado de Mato Grosso do Sul / Brasil, teniendo como premisa mayor la afirmación de los procesos identitarios indígenas.

**Palabras Clave:** pueblos indígenas; movilizaciones; identidad; derechos; guaraní kaiowá ñandeva.

# **SOCIAL AND POLITICAL MOVEMENTS: CLAIM OF ETHNIC AND SOCIAL GUARANI ÑANDEVA KAIOWÁ. THE CONQUEST OF ITS TERRITORIES**

MSc. Rosely A Stefanés Pacheco

## **ABSTRACT**

History indicates that indigenous peoples have faced various ways of confrontation and resistance in the past five centuries. In this path of contact they have won many victories, particularly in legislation. However, these laws have not been sufficient to guarantee their fundamental rights as they are constantly violated. So, to remedy these violations and to make sure that the State ensures their rights, indigenous mobilizations occur. Thus, the main objective of this paper is to discuss the processes undertaken by the territorial claims of the Guarani Kaiowá Ñandeva since the early 1980 in the State of Mato Grosso do Sul / Brazil, with the major premise of the statement of identity (is) indigenous.

**Key Words:** indigenous peoples; mobilization, identity, rights, guarani kaiowá, ñandeva.

## **CONSIDERAÇÕES INICIAIS**

A história nos aponta que os povos indígenas, no decorrer dos últimos cinco séculos, experimentaram diversas formas de enfrentamento e resistência. Nessa trajetória do *contato* conquistaram muitas vitórias, em especial no que se refere às legislações. Porém, estas leis não têm sido suficientes para

garantir seus direitos mais elementares, uma vez que estes são constantemente violados. Assim, para lutar contra essas violações e para fazer com que o Estado assegure seus direitos, surgem as mobilizações indígenas, que se traduzem em demandas.

Nesse sentido, um dos objetivos desse trabalho é destacar os processos de reivindicação territorial empreendido pelos Guarani Kaiowá e Ñandeva a partir da década de 1980, no Estado de Mato Grosso do Sul/Brasil, tendo como premissa maior a afirmação da identidade(s) indígena.

Uma das mudanças mais significativas, que afeta o Estado, a política e a sociedade nas últimas décadas na América Latina, é a emergência de uma série de movimentos e organizações indígenas, que tem influenciado tanto no nível local, regional e nacional quanto no internacional. Um dos exemplos representativos que tomamos para esse estudo é o caso das mobilizações sociais indígenas no Brasil, que têm gerado profundas alterações no trato com os povos indígenas após o advento da Constituição Federal de 1988, que, não sem conflitos, caracterizou-se pela inserção de novos paradigmas para o Estado brasileiro.

Conforme argumenta Dagnino (2000, p. 15) à medida que adentramos no século XXI, um questionamento torna-se recorrente: Que futuro aguarda as sociedades latino-americanas? Certo é que há níveis sem precedentes de violência, pobreza, discriminação e exclusão que parecem indicar que o “desempenho” e o próprio projeto de democracia da América latina estão longe de se tornar satisfatórios. Nessa arena aparecem os movimentos sociais, como tentativas de inscreverem novos direitos na ordem social e legal do projeto democrático.

Quanto aos povos indígenas e sua relação com esse novo momento, no decorrer do processo histórico, elas têm mostrado

---

que sua resistência não está centrada na possibilidade de absorverem ou não elementos de outras culturas, mas sim na forma como estes elementos podem ser rearticulados positivamente. Como nota Cunha (1998, p. 475), ao referir-se às sociedades indígenas, em especial à Guarani: “[...] longe de serem inermes vítimas que povoam habitualmente os livros de história”, os indígenas, “os Guarani desenvolveram estratégias próprias que visavam não apenas a mera sobrevivência, mas, também, a permanente recriação de sua identidade e de seu modo de ser, frente a condições progressivamente adversas.”

Dessa forma, ao se trabalhar com os movimentos sociais indígenas, não se trabalha com o conceito de resgate cultural, à medida que esta questão é de grande complexidade, sendo o tempo um dos pontos cruciais. Se pensa em resgate, certamente, está-se tentando trazer de volta determinadas práticas, usos, ou retomar valores que, de algum modo, foram abandonados por diversas razões. Ocorre que, entre a perda ou latência de práticas e manifestações culturais e a tentativa de seu resgate, a vida continuou acontecendo, transformações ocorreram e não podem ser desconsideradas. E, por pior que tenha sido a experiência de um povo ou sociedade, o fato é que esta experiência, de alguma maneira, foi incorporada pelas pessoas. Assim, não se pode perder de vista a realidade presente e os condicionantes desta realidade.

Barbero (2006) aponta que a “questão cultural” emerge hoje como um conceito fundamental para se compreender a trajetória das sociedades indígenas. Até pouco tempo atrás, acreditava-se saber com certeza do que se estava falando quando se nomeava dicotomicamente o “tradicional” e o “moderno”, sem se levar em consideração que os povos indígenas renovam dia-a-dia seus modos de afirmação étnica, cultural e política. Foi-se refém de um etnocentrismo dissimulado, que não deixava compreender a dinâmica dessas sociedades.

A problemática da relação entre o “moderno” e o “tradicional” tomou um novo direcionamento, embora já não se apresente em sua expressão dicotômica antiga. Importante considerar que as identidades mudam e estas mudanças passam, eminentemente, pelos processos de “apropriação”, ou seja, os indígenas ressignificam elementos e símbolos para seguir traçando pontes entre suas memórias e utopias.

Segundo Slater (2000), domínios anteriormente delimitados do conhecimento, balizados pelo contorno de categorias, estão sendo cada vez mais desestabilizados e desfeitos por idéias que vêm das zonas limítrofes que atravessam e transgridem esses antigos domínios assegurados.

E, conforme propõe Bhabha, “Sempre, e sempre de modo diferente, a ponte acompanha os caminhos morosos ou apressados dos homens para lá e para cá, de modo que eles possam alcançar outras margens (...). A ponte reúne enquanto passagem que atravessa” (Bhabha, 1998, p. 4).

As culturas indígenas, denominadas muitas vezes de “tradicionalistas”, adquiriram das sociedades “modernas” uma visão estratégica, que as ajuda a enfrentar a noção de cultura como algo estático, sem movimento, ao mesmo tempo em que, em sua diversidade, representam uma questão fundamental à pretendida universalidade da modernização e sua pressão homogeneizadora (Barbero, 2006).

Com a perda da confiança nas certezas da quantificação, com o abandono dos recortes ditos “clássicos”, sejam geográficos ou temáticos; com o questionamento das noções (“mentalidades”, “cultura popular”, etc.) ou das categorias (classes sociais, classificações sócio-profissionais, etc.); com a desconfiança nos modelos interpretativos (estruturalistas, marxistas, demográficos, etc.), a História, ou melhor, as Ciências Humanas e Sociais obrigam-se hoje, cada vez mais, a buscar novos caminhos (Chartier, 2001).

No início do século XXI, posições contraditórias a respeito do “futuro da história” entram em choque. Para alguns estudiosos, como Fukuyama, será o “fim da história” realizada pela extensão da democracia. Para outros, a exemplo de Huntington, o terceiro milênio, ao contrário, abrir-se-á com conflitos, antes de mais nada, motivados por divergências culturais (Stefanés Pacheco, 2004). As reivindicações indígenas são um bom debate para estas hipóteses, pois elas medem a capacidade de tolerância e de democracia das quais serão capazes os Estados e as sociedades “dominantes.” Neste sentido, percebe-se que na América Latina os povos indígenas desenvolveram sua capacidade de auto-organização, utilizando para isto, muitas vezes, a linguagem e os mecanismos do “Estado de direito”. A partir daí, na maior parte dos Estados, o processo de reconhecimento passou de conceitos de integração para o multiculturalismo/interculturalidade. Paralelamente, a questão indígena internalizou-se (Rouland, 2004).

E, essa proposta intercultural surge como resposta ao esgotamento do projeto moderno e às crises do eurocentrismo. Hoje, não pairam dúvidas de que o desconhecimento da existência e validade de racionalidades alternativas e a racionalidade instrumental dos processos de modernização industrial do capitalismo ocidental têm conduzido a atropelos muitas vezes etnocidas, de exclusão social e cultural da maioria dos indígenas do continente americano.

Assim, na América Latina, a interculturalidade surgiu como resposta à imposição cultural e à incapacidade dos Estados nacionais modernos de lidar com os conflitos relacionados às identidades. Este debilitamento dos Estados nacionais no nível mundial pode ser observado: “[...] desde el exterior, el fenómeno de la globalización en sus dimensiones económica y cultural -e indirectamente política- está debilitando tanto su soberanía política y económica como su cohesión cultural.” (Etxeberria, 2001).

Nesse ponto, pode-se perceber uma contradição no processo de globalização, pois a globalização dos padrões de consumo, do individualismo competitivo e a cultura do narcisismo própria do *american way of life* estão produzindo efeitos diversos e contraditórios entre si. Por um lado, está-se assistindo ao desaparecimento de línguas, práticas culturais, rituais ancestrais de grupos muitas vezes vulneráveis. Por outro lado, assiste-se também ao surgimento e fortalecimento das identidades étnicas, os movimentos sociais etnoidentitários que demandam cada vez mais. Tem-se a chamada "glocalización" por meio da qual a cultura permanece, transformando-se (Castells, 2000), ou seja, se por um lado a globalização impõe padrões comuns, pois difunde uma mesma matriz produtiva, baseada na nova tecnologia que apaga distâncias, por outro, propicia reações locais que nascem marcadas pelas novas práticas sociais.

Aspecto fundamental a ser considerado é a categoria de representação, que designa o modo pelo qual em diferentes lugares e momentos uma determinada realidade é construída, pensada e dada a ler por diferentes grupos sociais. Assim, a construção das identidades sociais seria o resultado de uma relação de forças entre as representações impostas por aqueles que têm poder de classificar e de nomear, e a definição submetida ou resistente que cada comunidade produz de si mesma (Chartier, 2001).

## **A CONSTRUÇÃO DO ESPAÇO ESTADO-NAÇÃO E A DIVERSIDADE**

Para se compreender o processo das mobilizações indígenas é necessário perceber como ocorreu a formação e colonização do espaço latino-americano e em especial – o espaço brasileiro. No desenvolvimento do processo de ocupação e colonização os povos indígenas foram desconsiderados. A

política indigenista sempre foi pensada e efetivada no sentido de anulação de todo o sistema cultural e jurídico indígena já existente.

Conforme aponta Slater (2000), o enquadramento do tempo e a ordenação do espaço seguiram uma lógica externamente imposta, cujos efeitos ainda podem ser sentidos no período pós-colonial. Portanto, para as sociedades indígenas, os princípios que governam a constituição de seu “modo de ser” político foram profundamente influenciados por modelos externos.

Sob a égide de um Estado-Nação unificado, foi estimulado o processo de integração dos múltiplos sistemas legais sob o fundamento da igualdade de todos os indivíduos perante uma legislação comum. Não se admitia a existência de grupos sociais com identidades e culturas próprias. Nada de específico poderia haver. Todos deveriam, mesmo que forçosamente, assimilar e viver segundo uma só identidade genérica, integrados à “comunhão” nacional, como se toda a diferença étnica e cultural deixasse de existir e se transformasse numa única cultura homogeneizada (Souza Filho, 1999, Stefanés Pacheco, 2004).

Dessa forma, pouco a pouco, foram se construindo institutos jurídicos que pudessem enquadrar as populações concebidas como indígenas distribuídas pelo território historicamente denominado e imaginado como brasileiro (Souza Filho, 1999). Certo é que, em toda a América, os direitos dos diversos povos indígenas foram negados e desconsiderados em virtude da aplicação dos princípios jurídicos do Estado-Nação, que lhes negou a condição de cidadãos.

Neste processo, ensaiava-se um discurso de proteção aos direitos indígenas que se repetiria em inúmeras leis, cartas, decretos e alvarás, durante todo o período colonial, monárquico e republicano, situação que somente começaria

a mudar com a Constituição de 1988, passando-se do plano teórico para a tentativa de efetivação dos direitos indígenas. Esta proteção era retórica porque mesmo com algumas legislações conferindo direitos territoriais aos indígenas, não tiveram efetiva aplicação.

No início do século XX, na República do Brasil, deparamo-nos com uma ação governamental protecionista, embasada em um pretexto assistencialista, que passa a apresentar restrições aos direitos civis dos indígenas. É o que se observa no Código Civil Brasileiro de 1916, que equiparava os indígenas aos menores de idade (entre 16 a 21 anos), ao determinar que estes, denominados de silvícolas, eram relativamente incapazes para realizarem certos atos (Código Civil de 1916, artigo 6º) e que estavam, portanto, sujeitos a um regime tutelar.

Desde suas origens, o sistema jurídico republicano se sustentou debaixo de uma mesma matriz, assumindo-se como o único referencial de normatividade válida e superior. As repúblicas latino-americanas, particularmente a brasileira, erigiram-se assentadas sobre o mesmo substrato, reeditando a diferença racial que recebeu o nome de "colonialismo interno." (Osco, 2004). Porém, a ficção de um Estado homogêneo se faz cada vez mais insustentável e o que nos últimos anos se intenta cobrir com expressões de liberalismo jurídico, na realidade, não é senão outra forma de seguir tentando anular o índio por meio da colonização jurídica.

Conforme enfatiza Tubino (2004), o Estado-Nação é um modelo político de Estado, construído em um contexto histórico europeu do século XIX. Ali, a nação emerge como uma construção ideológica, expressa na vontade de consolidar um sentimento de existência e de ser reconhecida enquanto identidade coletiva, associada a uma língua, a uma visão de mundo e a uma cultura determinada. Assim, segundo o autor, o Estado utiliza o mito e o discurso de nação para reforçar sua

vontade de existir.

No caso do Brasil, a idéia de nação, entendida por intelectuais como, por exemplo, Oliveira Vianna e Gilberto Freyre, sustentou por muito tempo o pilar fundamental de um discurso que imaginava o Brasil diante de constantes “correntes humanas” que por aqui transitaram direta ou indiretamente, e que isso consistiria num verdadeiro melting-pot tropical, erigido sob o sangue de brancos, índios e negros (Slater, 2000). Ensaia-se um caráter “tropical” da formação da nacionalidade, ao mesmo tempo em que se apresentava a identidade como múltipla e única, dando sentido a tudo aquilo que não pudesse ser definido por conceitos.

Importante destacar que os Estados nacionais modernos não se organizam a partir de uma cultura nacional já existente. Ocorre o processo inverso. Os Estados criam uma cultura comum nacional entre as diversas nacionalidades já existentes para abranger os diferentes com base em um imaginário passado e futuro comum.

Assim, a nação é pensada como uma “comunidade imaginada” (Anderson, 1986), uma construção social em que língua, história e projeto nacionais somente podem ser aqueles dos grupos socialmente dominantes. Porém, sabe-se que este projeto não logrou êxito, pois as sociedades continuam reivindicando a diferença. Assim, na América Latina, a opção intercultural aparece como uma alternativa ético-política frente ao fracasso do assimilacionismo homogeneizante dos Estados nacionais.

Segundo Tubino (2004), o Estado deve gerir e garantir que as esferas públicas deliberativas não excluam os cidadãos por sua procedência étnica ou sua cultura de origem. O autor enfatiza que as esferas públicas são indispensáveis para a convivência democrática, pois em torno delas se constroem

as comunidades políticas das nações.

O mesmo autor aponta que o problema central dos Estados nacionais modernos é que os espaços públicos de deliberação democrática são espaços colonizados pela racionalidade e pelos paradigmas das nacionalidades dominantes.

Os espaços públicos do debate democrático não devem estar subsumidos aos imperativos do mercado. Devem ser culturalmente inclusivos, socialmente diversos e girar em torno de agendas que incluam os problemas de injustiça cultural e distributiva da sociedade.

## **BREVES CONSIDERAÇÕES SOBRE AS MOBILIZAÇÕES TERRITORIAIS DOS GUARANI KAIOWÁ NO CONTEXTO DA DIVERSIDADE**

Diante dessa política de exclusão praticada pelo Estado brasileiro para com os povos indígenas, surgem os graves conflitos fundiários envolvendo a sociedade indígena e a não indígena. Na realidade, o direito do índio à terra em que vive é um fato que fora contemplado já nas primeiras provisões legais do País. Embora amparado por legislações que vêm desde os tempos coloniais, estas jamais foram aplicadas de fato. Tomando como exemplo, destacamos o caso dos índios Guarani em Mato Grosso do Sul que foram retirados de suas terras, primeiramente aos “olhos” do SPI (Serviço de Proteção ao Índio) e posteriormente da FUNAI (Fundação Nacional do Índio), e estabelecidos em reservas aleatoriamente, causando sérios problemas, cujos reflexos, ainda hoje, podem ser compreendidos no seu cotidiano.

Em contexto de extrema adversidade a que foram submetidas e, à medida que as fronteiras da Nação foram se expandindo, as sociedades indígenas passaram

a articular movimentos de luta pela posse e demarcação desses territórios. Exemplo dessa atitude está representada pela disposição pertinaz dos Guarani- Kaiowá e Nandeva em garantir seus lugares, não só relutando em sair de onde estão como também se mobilizando a partir de onde estão estavam, para recuperar terras que, foram em muitos casos, obrigados a abandonar no passado. Dessa forma, a partir da década de 1980, os Guarani conseguiram reocupar mais de 20 áreas tradicionais, processo que ainda está em curso, uma vez que, cansados de esperar pela resposta estatal, resolveram em ritmo próprio reconquistar seu espaço, seus territórios.

Não obstante, dados recentes apontam que os Guarani Kaiowá e Nandeva ocupam no Estado de Mato Grosso do Sul, menos de 1% de seu território tradicional (Monteiro, 2003), e que estes ínfimos territórios não atendem as suas necessidades mais essenciais.

Diante desses referenciais, aponta-se que no processo de expansão do Estado-Nação brasileiro, tal qual foi concebido, não se admitia a existência de grupos sociais com identidades e culturas próprias. Nada de específico poderia haver. Todos deveriam, mesmo que forçosamente assimilar e viver segundo uma só identidade genérica, integrados à comunhão nacional, como se toda a diferença étnica e cultural deixasse de existir e se transformasse numa única cultura homogeneizada.

A administração estatal, ainda no início do século XX, com o auxílio de SPI (Serviço de Proteção ao Índio), [o Estado] pôs em prática o aldeamento compulsório. Processo efetuado com as denominadas reservas, demarcadas entre 1915 e 1928. Nesse momento, foi naturalizada uma política enfatizando que os indígenas não necessitavam de terras e que os Postos Indígenas seriam suficientes para abrigar

a todos que, conseqüentemente, seriam absorvidos pela sociedade nacional. Essa política causou sérios transtornos com a superposição de territórios/tekoha e de lideranças, desagregação da estrutura familiar e econômica. A tentativa de cisão desencadeou um processo de ruptura incompatível com a cultura indígena existente, cujos resultados, ainda hoje, permeiam e afligem esses povos.

Outro fator decisivo na expropriação dos territórios Guarani Kaiowá e Ñandeva foi a legislação territorial brasileira<sup>1</sup>, que apesar das garantias do direito à terra, previsto desde o século XVII, com Alvará Régio de 1680, e, depois consagrado na Constituição Federal de 1934, não foram respeitadas. Assim, podemos apontar que inúmeras Leis, Decretos e Alvarás foram editados no decorrer do processo histórico, com o intuito de regularizar a situação fundiária brasileira sem, no entanto, considerar a garantia ao direito à terra já, anteriormente, adquirido pelos indígenas.

De certa forma, a situação em termos de ocupação territorial, na porção sul, do antigo Estado de Mato Grosso, era trabalhada no sentido de não se levar em conta as considerações e aspirações de uma grande parcela da população não-indígena (os camponeses) ou, até mesmo, das próprias populações indígenas (STEFANES PACHECO, 2004).

Nesse processo os Guarani foram relegados, desconsiderados, sempre que se pensava em expandir as fronteiras nacionais, os territórios Guarani eram usurpados. E, em um movimento de "insatisfação" com tudo que lhe fora imposto, esses ressurgiram em meados da década de 1980 reocupando territórios tradicionais que consideravam seus. E, paulatinamente sua mobilização foi ganhando força, não apenas externamente, mas também como um processo endógeno de fortalecimento de suas identidades.

## **AS DEMANDAS INDÍGENAS E A “RE”CONSTRUÇÃO DOS TERRITÓRIOS**

Conforme fora exposto inicialmente, na trajetória do “contato” entre os povos indígenas e os não-indígenas, surgiram demandas, desafios que têm posto à prova muitos dogmas, conceitos arraigados desde outrora na sociedade “dominante”.

Tais demandas significam um desafio para o Estado e a sociedade brasileira, a respeito de suas certezas, seu projeto de democracia “moderna” e sua história. Estes desafios não são exclusivos do Brasil, mas fazem parte da agenda das sociedades pluriculturais. Desta forma acentua-se que as demandas indígenas e suas mobilizações por seus direitos não são novas. Ao longo do século XX têm protagonizado sucessivas demandas em defesa de suas terras e, particularmente desde os anos 1980, puseram em marcha um poderoso processo de rearticulação social e política, com o objetivo de obter o reconhecimento de seus direitos enquanto sociedades etnicamente diferentes, incorporando suas demandas e esperanças na agenda de transição democrática. (Llancaqueo, 2006).

Conforme o mesmo autor, os indígenas, em suas lutas jurídico-políticas pela defesa de seus direitos defendem, antes de tudo, sua identidade. Por esta razão, questionam o direito positivo da modernidade, levando a refletir sobre alguns conceitos tais como: cultura, identidade, democracia, e cidadania, entre outros.

O crescimento das reivindicações indígenas no âmbito de autonomia territorial, em várias sociedades latino-americanas, combina uma interrogação da ordenação espacial existente com um questionamento profundo dos fundamentos do próprio Estado. Percebe-se que a autonomia está na pauta

de reivindicações, uma vez que os governos latino-americanos tentaram integrá-los em uma nação homogênea que nunca existiu. Nessa autonomia reside o âmago da questão, pois é entendida pelos agentes políticos como um chamamento à separação e ao rompimento dos Estados territoriais (Slater, 2000). Entretanto, o que os povos indígenas reivindicam, em especial no caso brasileiro, não passa pela criação de um novo Estado-Nação, mas sim por uma autonomia, em que estes povos sociedades possam ter direito e acesso a suas terras tradicionais.

Nesse sentido, é importante destacar que a terra na cosmovisão indígena, é a fonte e a mãe da vida e muitos sustentam que uma garantia do território e da conservação ambiental é crucial para a continuidade econômica e cultural dos povos indígenas” (Collinson, 1996, *apud* Slater, 2000, p. 524).

A construção do território nas comunidades indígenas tem significado um processo de afirmação política frente à institucionalidade e um processo de construção da diferença frente a outros grupos sociais, que começa com a delimitação de um domínio territorial no qual podem exercer soberania, poder e autonomia. Llancaqueo (2006) afirma que não é algo constitutivo das cosmovisões e identidades étnicas, senão o resultado das relações entre os grupos étnicos e o Estado. Expressa o autor que não estava na essência dos povos indígenas delimitarem territórios para diferenciarem-se de outros grupos.

O componente que determinava as relações com seu entorno ou habitat era a “oferta natural de recursos” para a subsistência; esta oferta mudava de acordo com os ciclos biológicos que, por sua vez, determinavam o nível de mobilidade das comunidades. Conforme aponta Llancaqueo (2006), o reconhecimento dos direitos territoriais indígenas, em

---

sua dimensão política, é necessário para a plena proteção dos direitos humanos e liberdades fundamentais dos povos indígenas, sendo que sua integridade e desenvolvimento cultural também dependem da relação com o que existe dentro de seu território, incluindo os lugares, a água, os animais, as plantas. Aqui reside uma diferença essencial entre os direitos dos povos indígenas e os direitos de outras “minorias”, pois é inconcebível que um povo indígena possa conseguir sua livre determinação se está separado de seu território ancestral, ou se não tem verdadeira decisão sobre a disposição de seu território.

Para o pesquisador peruano Tubino (2004), as formas jurídicas dos povos estão diretamente ligadas às suas concepções de dignidade. As comunidades indígenas latino-americanas têm em comum uma visão da dignidade ligada à terra. Isto leva a uma relação com a terra que não tem equivalência com a propriedade privada, que embasa o direito ocidental. Portanto, é necessário olhar a diversidade não como algo folclórico, mas a inclusão de indígenas como interlocutores válidos nos espaços públicos e políticos.

Para refletir sobre as demandas indígenas, faz-se necessário o entendimento de que o processo é político, sendo interpretado de modo mais eficaz como um tipo de relação que pode se desenvolver em qualquer área do social, independente do fato de permanecer ou não dentro do recinto institucional da política. O político, segundo Slater (2000, p. 514): “é um movimento vivo, um tipo de ‘magma de vontades em conflito’ ou antagonismos; ele é móvel e ubíquo, indo além, mas também subvertendo os cenários e amarras institucionais da política”.

Nesse sentido, a dinâmica que os povos indígenas empreenderam não apenas no Brasil, mas também na América Latina, em grande parte, deve seu sucesso e sua persistência à

capacidade de construção de alianças entre diferentes etnias e povos com outros movimentos sociais, ONGs e movimentos de solidariedade internacional.

O surgimento de mobilizações e manifestações indígenas no Brasil está diretamente relacionado com os movimentos étnicos que, a partir da década de 1970, emergem em diversos países da América Latina. No Brasil, foi basicamente a partir desta década que as diversas mobilizações indígenas alcançaram repercussão junto à opinião pública nacional e internacional. Neste momento, alguns setores da sociedade acreditavam que o fim desses povos era eminente. Foi nesse contexto e na expectativa de se insurgir contra todo esse quadro desfavorável, que as sociedades indígenas iniciaram um intenso e profundo processo de articulações, fortalecimento da auto-estima e organização das lutas.

Assim, na década de 1980, com o crescente processo de organização e de articulação dos povos indígenas, aumentou-se a participação dos índios em diversas instâncias com afirmação e alianças com segmentos da sociedade civil e setores populares que procuravam se reorganizar. Representantes indígenas estiveram presentes em congressos de trabalhadores rurais, da Central Única dos Trabalhadores e do então nascente Movimento dos Sem Terra, entre outros. Por sua vez, representantes de várias organizações apresentaram sua solidariedade, através da qual os apoios e alianças foram sendo consolidados no interior do movimento popular, culminando na promulgação da Constituição Federal de 1988.

Segundo Paoli (2000), além de incorporar uma agenda universalista de direitos e proteção social, o novo texto legal traduz uma exigência de participação da esfera pública e acena com as possibilidades de construção partilhada e negociada de uma legalidade capaz de compartilhar

democracia e cidadania. A partir destes pressupostos, passa a existir um exercício de soberania popular redefinida e ampliando a prática do voto - que além da iniciativa popular da lei, plebiscito, referendo popular, audiência pública, traduziu-se também na conquista de espaços de representação e negociação em torno da implementação e reformulação de políticas públicas diversas. Nos anos que se seguiram a 1988, multiplicaram-se os fóruns públicos nos quais questões como direitos humanos, etnia, meio ambiente, qualidade de vida, moradia, saúde, entre outras, passam a ser apresentados como questões a serem levadas em conta em uma gestão partilhada e negociada da esfera pública.

O que se observa é que, além de estreitarem relações, as alianças indígenas, desencadearam ações conjuntas e cooperações com igrejas, organizações não-governamentais, entidades de apoio à causa indígena, entre outros. Dessa forma, o movimento indígena experimentaria variadas formas de organizações.

O movimento indígena brasileiro é mais do que uma resposta meramente reativa às condições e estímulos externos. “[...] Deve-se ter em mente que os povos indígenas têm uma longa experiência de andarem alinhados em trilhos sinuosos. O que para um pensamento ocidental pode parecer desvios à toa, pode verdadeiramente representar o caminho mais curto entre dois pontos, proporcionando lições inesperadas de produtividade”. (Ramos, 1997, apud Neves 2003, p. 120).

Ademais, os povos indígenas e suas organizações têm mostrado não apenas uma grande e histórica capacidade de resistência, mas uma vitalidade e criatividade que vêm surpreendendo, projetando-se no cenário público, deixando suas marcas em conquistas importantes na Constituição de 1988, traduzindo-se na construção de espaços plurais de representação de atores coletivos hoje reconhecidos como interlocutores indispensáveis no cenário político nacional.

Como já fora esboçado, a revisão das normas internacionais sobre os povos indígenas coincidiu com o processo de revisão da legislação constitucional brasileira, que de maneira geral partilham dos mesmos propósitos. Assim, não obstante, as conquistas a nível internacional ainda na década de 1980, com o crescente processo de organização e de articulação dos povos indígenas aumentou a participação dos índios em diversas instâncias, pela auto-afirmação e por alianças com segmentos da sociedade civil. Representantes de várias organizações apresentaram sua solidariedade, consolidada por meio de apoio no interior do movimento popular, culminando na promulgação da Constituição de 1988.

Conforme aponta Ramos,

O movimento indígena brasileiro é mais do que uma resposta meramente reativa às condições e estímulos externos. [...] Deve-se ter em mente que os povos indígenas têm uma longa experiência de andar alinhados em trilhos sinuosos. O que para um pensamento ocidental pode parecer desvios à toa, pode verdadeiramente representar o caminho mais curto entre dois pontos, proporcionando-nos lições inesperadas de produtividade. (RAMOS, 1997 p. 53 apud NEVES 2003 p. 120).

Nessa perspectiva, observa-se investidas reivindicatórias mais incisivas por parte dos índios no tocante a reocupação de seus territórios tradicionais. Os Guarani, em Mato Grosso do Sul, passaram a estabelecer novas estratégias para reivindicar a conquista de terras que consideravam suas e, em ritmo próprio, tiveram avanços significativos.

Ademais, os povos indígenas e suas organizações têm mostrado não apenas uma grande e histórica capacidade de resistência, mas uma vitalidade e criatividade que vêm surpreendendo a todos, projetando-se no cenário público, deixando suas marcas em conquistas importantes na Constituição de 1988, traduzindo-se na construção de espaços

plurais de representação de atores coletivos hoje reconhecidos como interlocutores no cenário político nacional.

As ações que aparentemente isoladas das diversas comunidades, transformam-se, em eventos políticos capazes de aglutinar populações de várias comunidades alterando significativamente a maneira como, até então vinha sendo tratado o direito destas comunidades às suas terras.

Diante dessas considerações pode-se apontar que, o que os novos movimentos sociais trazem de “novo”, especialmente, nos tempos presentes, é uma afirmação positiva da diferença, da identidade. Este é o marco da diversidade, que traz à tona uma outra política de reconhecimento, em que a diferença e a especificidade assumem um espaço de afirmação, indo além do reconhecimento de uma frágil dignidade humana.

De La Torre (2005, p. 116) enuncia que “as condições de vida dos povos indígenas mostram a ausência de todo direito, (...) quero dizer da nulidade de todo exercício real e eficaz dos direitos humanos básicos ou elementares, a impraticabilidade da justiça e a total ineficácia de nossa normatividade ou direito *objetivo* enquanto suas pretensões de postular direitos e fundar relações justas entre os homens.” Assim, ao se observar a realidade do indígena brasileiro, percebe-se a negação de qualquer “direito à vida digna”, expressão que bem pode sintetizar todos os direitos humanos.

No Brasil, pode-se apontar a Constituição de 1988 como o grande marco para as conquistas dos direitos indígenas. A partir de 1991 a Colômbia, em 1993 o Peru, em 1994 a Bolívia, em 1998 o Equador, e em 1999 a Venezuela, também caminharam para profundas e significativas mudanças.

Conforme propõe Oliveira (2006), a Constituição Brasileira de 1988 reconheceu, por diversos de seus dispositivos, o caráter

multiétnico, pluriétnico da sociedade brasileira e os direitos coletivos à terra de coletividades culturalmente diferenciadas, em especial dos povos indígenas. Por meio de legislação posterior, de normas administrativas, e ainda pela ratificação pelo governo brasileiro da Convenção 169 sobre Populações Tribais em Estados Nacionais da Organização Internacional do Trabalho, estes direitos foram sedimentados e transformados em matéria de ação administrativa para os gestores políticos e públicos brasileiros.

O constitucionalismo emergente em toda a América Latina estabeleceu várias rupturas epistemológicas e políticas a respeito da relação Estado, direito e povos indígenas concebidas dentro de um horizonte monista e monocultural do Estado Nação. Entre as principais mudanças inseridas nas Cartas Constitucionais destes países, pode-se apontar a: ruptura do modelo de Estado-Nação, para dar um passo rumo ao Estado pluricultural; superação do conceito tutelar dos indígenas como objetos de políticas para definí-los como sujeitos políticos, ou seja, sociedades com direitos à autodefinição e autonomia; ruptura de um modelo de democracia excludente para um modelo de articulação democrática da diversidade; ruptura da identidade Estado-direito ou monismo jurídico para abrir campo a um direito mais pluralista; superação de um conceito individualista, monocultural e positivista dos direitos humanos para, sobre a base da igual dignidade de culturas, abrir caminho para uma definição e interpretação intercultural dos direitos humanos (FAJARDO, 2004).

Com a larga distância que se impõe entre o que está estabelecido e o que poderá vir a ser, mesmo com todas as violações aos direitos indígenas, pode-se contabilizar algumas conquistas que se firmam como parâmetros para práticas inéditas de cidadania ativa, criando novos espaços em que a criatividade, a negociação e a capacidade de mobilização são as mais importantes estratégias na busca da

efetiva cidadania. Cidadania essa pensada a partir de uma perspectiva intercultural.

Conforme aponta Fajardo (2004), é preciso refletir sobre como desenvolver formas democráticas de articulação da diversidade, como também refletir sobre quais mecanismos institucionais poder-se-á utilizar para resolver conflitos de interlegalidade com base no diálogo intercultural, e como superar os modelos de assimilação e integração apresentados pelas agências tutelares ao longo dos séculos para as sociedades indígenas.

Ademais, se, se aspira a uma sociedade realmente democrática, é necessário buscar-se caminhos de articulações baseados no pluralismo legal e cultural de nossas sociedades, bem como em uma redistribuição equitativa dos recursos materiais e políticos, pois, conforme observa Fajardo (2004): *“solo así podremos empezar a vislumbrar un horizonte pluralista para nuestras sociedades, promover la justicia, reducir la violencia, y caminar hacia una paz sostenible.”*

Na realidade, cada vez mais comunidades estão reivindicando espaços e se fazendo presentes. Percebemos que dentro de um contexto global as comunidades estão cada vez mais se organizando de acordo com suas especificidades. Neste sentido, os povos indígenas querem ser ouvidos a partir de um local determinado, como indígenas, participando de um processo histórico que, ao contrário do que já foi prognosticado, apresenta-se como um campo aberto de possibilidades.

## NOTAS DE LA AUTORA

- <sup>1</sup> Dentro do processo de ocupação e expropriação das terras indígenas, cabe uma pequena digressão para mencionar a Lei de Terras de (18/09/1850) sob o aspecto de como se

operou a concentração fundiária em Mato Grosso. Foi sem dúvida, a partir do instituto da Lei de Terras que se iniciou por todo o Império um movimento de regularização das propriedades rurais, criando-se novas relações no que diz respeito ao espaço territorial, passando a aparecer nitidamente as leis de mercado.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- \* ANDERSEN, B. (1986): **Imagined communities. Reflections on the origins and spread of nationalism.** Norfolk: Verson Editions.
- \* BACELLAR FILHO, R. F. (2007): **Direito Administrativo e o novo Código Civil.** Belo Horizonte: Fórum.
- \* DOMINGUES, J. M., MANEIRO, M.(Orgs.) (2006): **América Latina hoje: conceitos e interpretações.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- \* BHABHA, H. K. (1998): **O local da cultura.** Belo Horizonte: Ed. UFMG.
- \* CARDOSO DE OLIVEIRA, Luís R. (2007): **Direitos culturalmente diferenciados, antropologia e ética.** Em *Revista Brasileira de Antropologia*. ABA. Disponível em: <http://www.abant.org.br/index.php?page=3.4> , acesso em 20 de março de 2008.
- \* CARNEIRO DA CUNHA, M. (1998): **Introdução a uma história indígena. História dos Índios no Brasil.** São Paulo: Companhia das Letras; Secretaria Municipal de Cultura; FAPESP.
- \* CHARTIER, R. (2002): **O mundo como representação e**

**a história entre narrativa e conhecimento. A beira da falésia, a história entre certeza e inquietude.** Porto Alegre: EUFRGS.

- \* CIMI (2006): **A Violência contra os Povos Indígenas no Brasil - 2003 a 2005.** Brasília: Conselho Indigenista Missionário (CIMI), Relatório.
- \* CORREA, D. (2000): **A construção da cidadania: reflexões histórico-políticas.** Ijuí: Ed. UNIJUI.
- \* DAGNINO, E., ÁLVARES, S., ESCOBAR, A. (Orgs.) (2000): **Cultura e política nos movimentos sociais latino-americanos: novas leituras.** Belo Horizonte: Ed. UFMG.
- \* DE LA TORRE, J. A. (2005): **El derecho que nasce del pueblo.** México: Editorial Porrúa.
- \* ETXEBERRIA, X. (2001): **Derechos culturales e interculturalidad. Interculturalidad: creación de un concepto y desarrollo de una actitud.** Lima: Forte-pe, Minedu.
- \* FAJARDO, R. Y. (2004): **Vislumbrando un horizonte pluralista: Rupturas y Retos Epistemológicos y Políticos.** In: CASTRO, Milka. *Los desafíos de la interculturalidad: Identidad, política y derecho.* Santiago, Chile: LOM ediciones.
- \* LLANCAQUEO, V. T. (2006): **Pueblo mapuche, derechos colectivos y territorio: Desafíos para la sustentabilidad democrática.** 1ª. edición. Santiago: Ediciones Chile Sustentable LOM, mayo.
- \* MARTÍN-BARBERO, Jesús (2006): **Projetos de modernidade na América Latina.** Em José Maurício Domingues y Maria Manero (org.) *América Latina Hoje: conceitos e interpretações.* Civilização Brasileira. Rio de Janeiro, Brasil.

- \* OLIVEIRA NEVES, L. J. de (2003): **Olhos mágicos dos Sul (do Sul): lutas contra-hegemônicas dos povos indígenas no Brasil.** Em SANTOS, Boaventura S. (Org.). *Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitismo multicultural.* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- \* OSCO, M. F. (2004): **La Ley del Ayllu: Prática de jachá justicia y jiská justicia (justicia maior y justicia menor) em comunidades aymaras.** La Paz, Bolívia: Fundación PIEB.
- \* PAOLI, M. C., TELLES, V. S. **Direitos sociais.** In: ALVAREZ, Sonia E.; DAGNINO, Evelina; ESCOBAR, Arturo (org.). *Cultura e política nos movimentos sociais latino-americanos: novas leituras.* Belo Horizonte: UFMG, 2000. p. 103-148.
- \* ROULAND, N. (2004): **Direito das minorias e dos povos autóctones.** Brasília: Ed. UnB.
- \* SOUSA SANTOS, B. de (Org.) (2003): **Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitismo multicultural.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- \* SCHIER, P. R. (2004): **Ensaio sobre a supremacia do interesse público sobre o privado e o regime jurídico dos direitos fundamentais.** A & C: Revista de Direito Administrativo e Constitucional, Belo Horizonte, Fórum, ano 4, n. 17, jul./set.
- \* SLATER, D. (2000): **Repensando as espacialidades dos movimentos sociais.** In: ÁLVARES, Sonia, DAGNINO, Evelina, ESCOBAR, Arturo (Orgs). *Cultura e política nos movimentos sociais latino americanos: novas leituras.* Belo Horizonte: Ed. UFMG.
- \* SOUZA FILHO, C. F. M. (2000): **O renascer dos povos indígenas para o Direito.** Curitiba: Juruá.

- \* STEFANES PACHECO, R. A. (2004): **Mobilizações Guarani Kaiowá e Nandeva e a (re)construção de territórios: Novas perspectivas para um Direito Indígena**. Dissertação de Mestrado. UFMS, 2004.
- \* STEFANES PACHECO, R. A. (2006): **Direito Indígena: da pluralidade cultural a pluralidade jurídica**. In: Revista Tellus, Núcleos de Estudos e Pesquisas das Populações Indígenas- NEPI, ano 6, número 11, outubro/2006, Campo Grande: UCDB.
- \* TUBINO, F. (2004): **La impostergable alteridad: del conflicto a la convivencia intercultural**. In: CASTRO, Milka. *Los desafíos de la interculturalidad: Identidad, política y derecho*. Santiago, Chile: LOM ediciones.