

**UNIVERSIDADE FEDERAL DA GRANDE DOURADOS
FACULDADE DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA**

DAVID JUNIOR DE SOUZA SILVA

**O MOVIMENTO INDÍGENA DE MATO GROSSO DO SUL:
UMA CONTRIBUIÇÃO SOCIOPOLÍTICA**

**DOURADOS - MS
2015**

DAVID JUNIOR DE SOUZA SILVA

**O MOVIMENTO INDÍGENA DE MATO GROSSO DO SUL:
UMA CONTRIBUIÇÃO SOCIOPOLÍTICA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Faculdade de Ciências Humanas da Universidade Federal da Grande Dourados para obtenção do Título de Mestre em Sociologia. Área de concentração: Sociologia.

Linha de pesquisa: Políticas Públicas, Teoria Social e Ação Coletiva.

Orientador: Prof. Dr. Guillermo Alfredo Johnson

**DOURADOS - MS
2015**

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP).

S586m	<p>Souza Silva, David Junior de. O movimento indígena de Mato Grosso do Sul : uma contribuição sociopolítica. / David Junior de Souza Silva. – Dourados, MS : UFGD, 2015. 227f.</p> <p>Orientador: Prof. Dr. Guilherme Alfredo Johnson. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Universidade Federal da Grande Dourados.</p> <p>1. Movimento indígena. 2. Guarani. 3. Kaiowá. 4. Terena. 5. Kinikinau. 6. Mato Grosso do Sul. 7. Movimentos sociais. I. Título.</p> <p>CDD – 301.242</p>
-------	---

Ficha catalográfica elaborada pela Biblioteca Central – UFGD.

©Todos os direitos reservados. Permitido a publicação parcial desde que citada a fonte.

TERMO DE APROVAÇÃO

DAVID JUNIOR DE SOUZA SILVA

**O MOVIMENTO INDÍGENA DE MATO GROSSO DO SUL:
UMA CONTRIBUIÇÃO SOCIOPOLÍTICA**

Dissertação aprovada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Sociologia, da Universidade Federal da Grande Dourados, pela seguinte banca examinadora:

Prof. Dr. GUILLERMO ALFREDO JOHNSON

Orientador/Presidente

Prof. Dr. MARCOS ANTONIO DA SILVA

Membro Titular

Prof. Dr. THIAGO LEANDRO VIEIRA CAVALCANTE

Membro Titular

APROVADO EM: 23/11/2015

Aos povos indígenas de Mato Grosso do Sul,
pelo exemplo de luta.

Agradecimentos

Ao professor André Luis Faisting, coordenador do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal da Grande Dourados, por todo o apoio nos meses finais do Mestrado.

Ao professor Marcos Antonio da Silva, de quem tive a sorte de ser aluno na disciplina de Seminários de Pesquisa. Ter sido seu aluno foi fundamental para que eu compreendesse as exigências necessárias para realização de uma pesquisa. Aprendizado esse que se refletiu diretamente nos resultados deste trabalho e permitiu que eu trilhasse um caminho que eu não trilharia sem esse conhecimento.

Ao professor Marcos Alexandre dos Santos Ferraz, que me mostrou uma sociologia que eu não conhecia, e ampliou muito minha visão de mundo.

Às professoras Alzira Salete Menegat e Maria Gabriela Guillén Carias, por todos os ensinamentos e por todo o incentivo nos meses finais do mestrado.

Ao professor Tiago Cavalcante, cuja participação foi decisiva em minhas bancas de qualificação e defesa. O que este trabalho ganhou em rigor deve-se muito às suas considerações.

Ao professor Antonio Dari Ramos, pela participação em minha banca de qualificação. O contato que travamos foi breve, mas importantíssimo para o afinamento e o prosseguimento deste trabalho.

À Zuleica Tiago, Terena da Aldeia Água Branca, Terra Indígena Taunay-Ipegue, que gentilmente escreveu a tradução do resumo para a língua Terena.

Ao professor Kaiowa Eliel Benites, da aldeia Te'yikue, que gentilmente realizou a tradução do resumo para a língua Guarani.

À Fundect/Capes pelo financiamento desta pesquisa.

Ao Vitor Hugo Rinaldini Guidotti, pela amizade ao longo do mestrado. Espero que possamos continuar trabalhando juntos, meu irmão.

Ao Igor Ronyel Paredes Gomes, pela amizade.

Aos professores da graduação, Silvia Brito e Daniel Miranda, trago seus ensinamentos comigo.

Ao professor Marcelo Victor da Rosa, cuja convivência, lá em 2007, me incentivou a entrar na universidade, num tempo em que eu nem mesmo entendia o que era a faculdade. Se esse trajeto todo, que já soma sete anos, apesar das dificuldades, me tornou algo pouco mais ou menos consciente da vida e do mundo, em grande parte foi graças ao seu incentivo.

Aos amigos Robson Souza, Gustavo Vargas, Bruno Ribeiro e Miro Santos. Que nossos caminhos sempre se encontrem.

À Fabiane, pela nossa parceria e espírito aventureiro. Te amo, espero te fazer tão feliz como você me faz.

RESUMO

Esta dissertação consiste em uma caracterização do movimento sociopolítico dos povos indígenas de Mato Grosso do Sul, especialmente os Guarani, os Kaiowá, os Terena e os Kinikinau. A pesquisa trata-se de um exercício de interpretação da resistência e da luta indígena no Mato Grosso do Sul a partir da Sociologia dos Movimentos Sociais. Os movimentos indígenas constituem desafio heurístico às teorias dos movimentos sociais já consolidadas, por isso uma reflexão crítica inicial sobre o alcance e limitações das teorias dos movimentos sociais na abordagem dos movimentos indígenas é necessária e realizada no primeiro capítulo. A segunda parte do trabalho consiste em uma revisão da literatura do fenômeno sociopolítico dos movimentos indígenas na América Latina, com vistas a compreender o cenário histórico amplo onde se desenvolve o movimento indígena de Mato Grosso do Sul e a conhecer e reunir o instrumental teórico desenvolvido e posto em prática pelos pesquisadores para caracterização dos movimentos indígenas. Ainda nesta segunda seção proponho a reunião de um conjunto de categorias postas em prática pelos pesquisadores discutidos na revisão de literatura como proposta de uma metodologia de estudo e interpretação dos movimentos indígenas e que aplicarei na análise do movimento indígena de Mato Grosso do Sul na terceira parte da dissertação. A realização desta análise no terceiro capítulo concluiu pela centralidade no Movimento Indígena de Mato Grosso do Sul das ações comunitárias nucleares, as assembleias, de onde emana toda a identidade e força do grupo e onde são pensadas e decididas em conjunto todas as estratégias políticas, e das retomadas de terras, como estratégia de luta fundamental. Tais ações são acompanhadas de ações coletivas como os fechamentos de rodovias, as ocupações de assembleias legislativas, como forma de pressão política pela efetivação de direitos, a divulgação dos documentos finais das assembleias e de notas públicas, como forma de expressão pública das demandas do movimento e posicionamento frente a acontecimentos e conflitos, e a criação de redes de alianças com entidades da sociedade civil nacional e internacional, como forma de fortalecimento do movimento, maior alcance de sua expressão e elaboração de ações de maiores magnitudes para enfrentar o bloqueio sustentado por seus adversários. Na seara das alianças foram analisadas também a participação do movimento indígena de Mato Grosso do Sul em assembleias mais abrangentes, como o Acampamento Terra Livre, de dimensão nacional, e o Encontro Continental Guarani, de dimensão internacional-continental, ações que têm impacto no fortalecimento regional do movimento indígena mas também no seu fortalecimento mediante sua aliança com os demais movimentos indígenas do Brasil e da América Latina.

Palavras-chave: Movimento Indígena; Guarani; Kaiowá; Terena; Kinikinau; Mato Grosso do Sul; Movimentos Sociais.

ÑE'Ë MBYKY

Koa ko tembiapo oikuaa uka pe ñemongu'e mbarete rehegua pe tetãme oĩva te'ýi ava kuéra ko Mato Grosso do Sul pe, ha'e teéva Guarani, Kaiowá, Tereno ha Kinikinau kuéra. Koa ko tesa reko ojapo tembiapo oikuaa ukávo ha omohesakã pe ñorãirõ mbarete ñande kuéra ko Mato Grosso do Sul pe, kóva arandu ogueru pe ñemongeta Sociologia dos Movimentos Sociais gui. Umi ñemongu'e ñane mba'éva ojeipykúi ichugui jejaporã umi arandu rapo pe ñemongu'e ñane mba'éva oñemoĩ porã va'ekue, upéa rehe peteĩ arandu jepovyvy iñeypyrũ ikatu peveha umi arandu rapo pe ñemongu'e ñane mba'e teéva ojehaíva pe Movimento Indígenas tekotevẽ ojehai hína pe primeiro capítulo pe. Pe mokói hína koa ko tembiapo ojejapo peteĩ jehecha pyre umi kuatia omoñe'e va'ekue pe sociopolíticos pe ñemongu'e ñane mba'e teéva ko América Latina pe, ikatu haguãicha hesakã ko ojehu va'ekue tuicháva upépe hína hokýva pe ñemongu'e ñane mba'e teéva ko Mato Grosso do sul pe ha avei oikuaa uka ha ombyaty tembiporu arandu rapo rehegua oñembohokýva ha omoĩ ojejapo haguã pe ojehesa rekóva ikatu haguã oikuave'ẽ pe ñane mba'e ñemongu'e. Avei pe mokoĩha ko tembiapo omoĩ ukase hína pe heta ñemoĩ porã ojejapo haguã pe oñemohesa rekóva oñemongeta va'ekue pe kuatia omoñe'ẽ va'ekue ojejapo va'erã mba'éichapa oñembotavy'óta ha hesakã haguã pe ñane ñemongu'e ñane mba'e teéva ha omoĩta uperupive oikuaa haguã pe ñane ñemongu'e ko Mato Grosso do sul péva hina mbohapyha. Ojejapo haguã pe jaikuaa haguã ko mbohapy hápe omoĩ hína pe ñane ñemongu'e apytere Ko Mato Grosso do sul pe tembiapo ñane hente kuéra aty'i, aty guasu upegui hína hokýva opa mba'e tekora pe atýgui moópa ojeipykúi ha ojejapo oñomdivepa .Opa mba'e jejaporã ñemongu'e ha jeha jevy tekoharãpe, umia hína ñorãirõ tee. Umia tembiaporã ojejapo oñomdivepa jahechata rampo ojoko haguã tape, oike haguã pe oga hérava assembleia legislativa, ikatu haguã ojopy karai kuérape oiporu haguã pe imba'e tee, umi kuatia ñe'ẽ ojejapo va'ekue upépe ha omosarambi va'ekue arandu, ikatu haguã oikuaa uka haguã maymávape ñane remikotevẽ ha jachuka ave mbarete ojehúva rovaguýpe ha ñorairõ, ojejapo ave kuã jopy joja ha mayma ñane pytyvõva rehe nacional javekue ha internacional, ikatu haguã imbarete pe ñane ñemongu'e, ohupytyve haguã opa rupi ñane mbarete ha ojejapo haguã tembiaporã tuicháva oity haguã opa mba'e ivaíva oúva ñande rehe ija'e'ýva heta kuã jopy omohesakã ukáta ha avei ñande opa rupi ñaime ha ko Mato Grosso do sul ituicha javevekue pe Acampamento Terra Livre, pe nacional javekue hína ha pe Encontro Continental Guarani, upéva hína internacional ha continental javekue. Umi mba'e ombotuicháva ha ombaretéva ñande ñemongu'e avei imbatere haguã kuã ha po jopy reheve ambue ñemongu'e rupive ko Brasil ha América Latina Javekue.

Ñe'ẽ rapo: ñane ñemongu'e; Guarani; Kaiowá; Terena; Kinikinau; Mato Grosso do Sul; Movimentos Sociais.

HO'ÚXOPOVOKO

Enepora yutoeti ipuhíkoti yâye, hara kayúmako koêku kixóvoku itukeovo viyénoxapa yara Mato Grosso do Sul, koati Guarani, Kaiowá, Terena yoko Kinikínau koyúho. Koane rá úsoti yutoeti koati kayumákoti koêku vékoku yoko káxunanevo viyénoxapa yâye Mato Grosso do Sul. Ukeatinekene híyeu ho'uxóvoti rá'a. Enepora kixoku itukeovo rá viyéno kúxotine koane ho'únevo, koane akó tópi vékoku tiu'íti koekúti, énone kónokino ápeyea yutoeti motovâti koyúhoyea koêku ra ho'únevohiko viyéno, énone koyúmo xoko inúxoti iháxakoku. Yokó ra pí'ape hará auheo apêtine yutoeti koêku rá ho'únevohiko viyéno ya América Latina, motovâti exeokono vékoku rá ho'únevohiko viyéno ya Mato Grosso do Sul. Ítukeovo koâti kaná'uti yuhóhiko ne aháti yutóxea koêku viyénoxapa. Yoko rá pí'ape aneye visóneu moyovâti vitúkea hánaiti holúnevoti, ho'úxo kixoati úti ne aháti yutóxea motovâti kóyuseopea úti ne apêtine xoko koyuhópetihiko enone ngahá'a kó'iyea yoko enone ngoyúhomo koeku ya Mato Grosso do Sul. Yoko mopó'ape koati koyumákoti hará koyóho usótine yutoeti, motovâti usó'iyea rá mopó'ape iháxakoku koati kixóvokuhiko viyéno koyúho, itukeovo ítuketi ho'úxo koêti, ya ho'únevotike ihónea ra isonêuti heu koêti koekúti vítuke ainovo ihónoti ukeati xapákuke xâne. Kuteâti veopo UTI poké'exa úti, vexêxo xêne, pího úti ya ho'úxovokuti Legislativa, motovâti apeyea xunáko rá vítuke koane vitukópo yutoeti ya hánaiti ho'únevoti, uhá koeti ainóvo ukeati híyeu xâne. Komomopaka úti rá tumune, nóxoá UTI ne há'i ne ítuketi yoko itóponea unátihiko koekúti rá viyenoxapa yará Estado Mato Grosso do Sul, koane rá hánaiti ho'únevoti.ako tópi itóponoku kuteati Acampamento Terra Livre, Encontro Continental Guarani yókomáka yá meukeke. Enepora ítuke rá hánaiti ho'únevoti kaxúnako yeu poké'exa úti Brasil koane América Latina.

ÚKEAKU RÁ EMÓ'UTI: Ho'únevo Viyénoxapa, Guarani, Kaiowa, Terena, Kiníkinau, Mato Grosso do Sul yoko Ho'únevohiko Uhá Koeti Kotixó'oviti.

ABSTRACT

This dissertation consists about the characterization of the social movement of the indigenous people of Mato Grosso do Sul, especially the Guarani, the Kaiowá, the Terena and the Kinikinau. The research is an interpretations exercise of the fight and resistance of the indigenous movement in Mato Grosso do Sul from the perspective of the Sociology of Social Movements. The indigenous movement constitutes a heuristics challenge to the social movements theories, for this reason an initial reflexion about the limitation of social movements theories in the analysis of the indigenous movements is necessary and realized in the first chapter. The second part of the work consists in one literature review of the socio-political phenomena of the indigenous movements in Latin America, in order to comprehend the historic scene where develops the indigenous movement in Mato Grosso do Sul, and to recognize and unite the theoretical categories developed and put in practice by the researchers in the indigenous movement characterization. Yet in this second section I suggest a group of categories as a methodology of study and interpretation of indigenous movements that will be put in the analysis of the indigenous movements in Mato Grosso do Sul on the third part of this dissertation. That analysis concluded by the centrality in the indigenous movement in Mato Grosso do Sul of the community nuclear actions, the assembly, from where emanates the identity and the strength of the group and where are deliberate all the political strategies, and the land's recoveries, the principal fight strategy. Such actions are followed by others typical collective actions as blocking the highways and occupation of State's legislative assembly as a form of political pressure for effectuation of ethnic rights; the divulgation of the final documents of the assemblies, as a way of public expression their demands; and the creation of alliance networks with national and international civil society entities, as a form of strengthen the movement by the possibility, with the alliances, of elaboration of collective actions of bigger magnitudes, in order to confront the block sustained by theirs adversaries. Yet in the section of the alliances will be analysed the participation of the indigenous movement of Mato Grosso do Sul in bigger assemblies, like the Acampamento Terra Livre, of national amplitude, and the Encontro Continental Guarani, of international-continental dimension, assemblies whose – as community nuclear actions – contribute to the regional fortification of the indigenous movement in Mato Grosso do Sul.

Keywords: Indigenous Movements; Guarani; Kaiowá; Terena; Kinikinau; Mato Grosso do Sul; Social Movements.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

ABA – Associação Brasileira de Antropologia
AGU – Advocacia Geral da União
AMID - Associação de Mulheres Indígenas de Dourados
APIB – Articulação dos Povos Indígenas do Brasil
CCJ – Comissão de Constituição e Justiça
CEOIC - Consejo Estatal de Organizaciones Indígenas y Campesinas
CF – Constituição Federal
CIMI – Conselho Indigenista Missionário
COIAB - Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira
CPT – Comissão Pastoral da Terra
CSUTCB - Confederação Sindical Única dos Trabalhadores Camponeses da Bolívia
EZLN - Ejército Zapatista de Liberación Nacional
FADI – Frente Amplio de Izquierda
FAMASUL – Federação da Agricultura e Pecuário de Mato Grosso do Sul
FEI - Federación Ecuatoriana de Indios
FUNAI – Fundação Nacional do Índio
FUNASA – Fundação Nacional de Saúde
GT – Grupo Técnico
IBAMA – Instituto Brasileiro de Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis
IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
INCRA – Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária
ISA – Instituto Socioambiental
M19 - Movimiento 19 de Abril
MaS - Movimiento al Socialismo
MIE – Movimento Indígena Equatoriano
MIO - Movimiento 11 de Octubre
MPF – Ministério Público Federal
MPU – Ministério Público da União
MS – Mato Grosso do Sul
MUPPNP - Movimiento de Unidad Plurinacional Pachakutik Nuevo País
OIT - Organização Internacional do Trabalho

OIT – Organização Internacional do Trabalho
ONG – Organização Não Governamental
OPAN - Operação Anchieta
PAC – Programa de Aceleração do Crescimento
PEC – Proposta de Emenda Constitucional
PKÑ – Projeto Kaiowá-Ñandeva
PL – Projeto de Lei
SPI – Serviço de Proteção ao Índio
TI – Terras Indígenas
UCDB – Universidade Católica Dom Bosco
UEMS - Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul
UFGD – Universidade Federal da Grande Dourados
UNORCAC - Unión de Organizaciones Campesinas de Cotacachi

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	15
1 POR UM MARCO TEÓRICO PARA INTERPRETAÇÃO DOS MOVIMENTOS INDÍGENAS	29
1.1 INTRODUÇÃO	29
1.2 DEBATE NOVOS MOVIMENTOS SOCIAIS E MOVIMENTOS SOCIAIS DE TIPO CLÁSSICO	33
1.3 TEORIAS DOS MOVIMENTOS SOCIAIS E DESIGUALDADE SOCIAL	36
1.4 TEORIAS DOS MOVIMENTOS SOCIAIS E MOVIMENTOS INDÍGENAS	40
1.5 SUBALTERNIDADE: SUPERPOSIÇÃO ENTRE CLASSE E DESUMANIZAÇÃO	45
1.6 MARIÁTEGUI E OS MOVIMENTOS INDÍGENAS	47
1.7 A IDENTIDADE COMO DEPOSITÁRIA DA ESPECIFICIDADE DOS MOVIMENTOS INDÍGENAS	51
2 O MOVIMENTO INDÍGENA LATINO-AMERICANO: REVISÃO DA LITERATURA	53
2.1 INTRODUÇÃO: BREVE DESCRIÇÃO HISTÓRICA	53
2.2 SIGNIFICADO SOCIOPOLÍTICO	62
2.3 CONCEITUAÇÃO DO MOVIMENTO INDÍGENA LATINO-AMERICANO	63
2.4 ETNOPOLÍTICA E O LUGAR DO TERRITÓRIO NA POLÍTICA INDÍGENA.	67
2.4.1 FORMAS CONSTRUÍDAS DE AUTORIDADE COLETIVA	70
2.5 IRRUPÇÃO HISTÓRICA	72
2.6 OS MOVIMENTOS INDÍGENAS E O CONTEXTO REGIONAL HISTÓRICO DE LUTAS	73
2.7 IMPASSES CONCEITUAIS NA INTERPRETAÇÃO DOS MOVIMENTOS INDÍGENAS	77
2.7.1 CLASSIFICAÇÃO JUNTO AOS OUTROS MOVIMENTOS SOCIAIS	80
2.7.2 O IMPASSE ENTRE IDENTIFICAÇÃO DE CLASSE E IDENTIFICAÇÃO ÉTNICA COMO FENÔMENO HISTÓRICO	82
2.7.3 METODOLOGIAS PARA APREENSÃO CONCEITUAL DOS MOVIMENTOS INDÍGENAS	84
2.8 ALGUMAS CONSIDERAÇÕES	91
3 O MOVIMENTO INDÍGENA DE MATO GROSSO DO SUL	92
3.1 INTRODUÇÃO	92
3.1.1 OS GRUPOS ÉTNICOS INDÍGENAS EM MATO GROSSO DO SUL	92
3.1.2 ESBULHO E REAÇÃO-MOBILIZAÇÃO: A EMERGÊNCIA DO MOVIMENTO SOCIOPOLÍTICO COMO FORMA SOCIOLÓGICA ESPECÍFICA DE RESISTÊNCIA	98
3.2 IDENTIDADE E ADVERSÁRIO	112
3.2.1 IDENTIDADE ÉTNICA E IDENTIDADE DO MOVIMENTO	112
3.2.2 ADVERSÁRIOS	122
3.2.3 TOTALIDADE	133
3.3 AÇÕES COLETIVAS DOS MOVIMENTOS INDÍGENAS	134
3.2.1 INSTÂNCIAS COMUNITÁRIAS NUCLEARES	135
3.2.2 INSTÂNCIAS ESTRATÉGICAS DE LEGITIMAÇÃO	155
3.2.3 INSTÂNCIA DE REPRESENTAÇÃO OFICIAL	165
3.2.4 ALIANÇAS	168
3.4 ETNOGÊNESIS – A ETNOPOLÍTICA INCIDINDO SOBRE O ELEMENTO ÉTNICO	175
3.4.1 OS KINIKINAU	181
3.4.2 OS TERENA	187
3.5 MITO E CLASSE: O DESENROLAR DA CONTRADIÇÃO	192
3.6 ETNOPOLÍTICA: O ELEMENTO ÉTNICO CONDICIONANDO O FAZER POLÍTICO	196
CONSIDERAÇÕES FINAIS	206
FONTES DOCUMENTAIS	216
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	219

Introdução

Um dos fatos mais significativos da história recente é o surgimento na segunda metade do século XX de movimentos indígenas em quase todos os países da América Latina. As demandas de tais movimentos centralizam-se em todos os lugares na reivindicação de seus territórios históricos. Todavia, o campo de atuação destes movimentos tem se ampliado e em diversos países eles se organizaram em movimentos políticos e incluso em partidos políticos, vindo a disputar eleições e ocupar cargos na estrutura política, chegando a ocupar a presidência da república na Bolívia, com Evo Morales, e a tentativas incluso de fundar territórios soberanos, como os territórios autônomos construídos pelo movimento zapatista de Chiapas, desde 1994.

O Brasil não está de fora desse ciclo. O movimento indígena no país existe. E atua de forma menos ou mais intermitente, desde 1974 (Belleau, 2014, p. 11). O processo histórico que expropriou, violentou e subordinou os povos indígenas no país é em linhas gerais o mesmo que atingiu os demais povos indígenas do continente. Contudo, o movimento indígena brasileiro, guarda, por diversas razões, muitas especificidades em relação aos outros movimentos indígenas latino-americanos, razão de sua riqueza para ampliação da compreensão do fenômeno sociopolítico indígena na região. Em virtude das dimensões do país, os diversos movimentos indígenas no território nacional guardam também inúmeras diferenças e singularidades entre si.

O movimento indígena de Mato Grosso do Sul tem se manifestado como um dos mais atuantes e combativos do país. O estado, de colonização relativamente recente (datando do último quartel do século XIX), conta com a segunda maior população indígena do país, atrás apenas do Amazonas. A presença de capital latifundiário no estado, muito maior relativamente a Amazônia¹, historicamente genocida com os povos indígenas, faz do estado de Mato Grosso do Sul, todavia, uma região de intenso conflito, de constantes assassinatos de lideranças indígenas, de frequentes violações dos direitos humanos, acompanhados no mínimo da indiferença e da conivência estatal. A situação atual do conflito no estado tem sido descrita como um genocídio em curso.

Compreender o movimento indígena de Mato Grosso do Sul, no seio dos movimentos indígenas brasileiros e como parte do fenômeno de reetnização da América Latina (Quijano,

¹ A Amazônia brasileira conheceu o avanço capitalista (sem distinguir aqui frente de expansão e frente pioneira) ainda mais recentemente, sendo um marco significativo deste a década de 1970. O capital do agronegócio participou e participa da expropriação de terras indígenas na Amazônia, formando parte pois do conflito. Todavia, na Amazônia o conflito dos povos indígenas se dá e, tudo indica que, se dará principalmente com outros capitais, como madeireiras, usinas hidrelétricas, como Belo Monte, garimpos e mineradoras.

2005), mais do que compreender um fenômeno sociopolítico local, é etapa fundamental para compreender o cenário social, cultural e político absolutamente novo que tem florescido no continente e no país; é compreender uma força social que surge como parte de um dos poucos conjuntos de forças que têm surgido com potência criadora e expressividade capaz de interferir nos rumos reais da história da humanidade.

A produção bibliográfica sobre os povos indígenas de Mato Grosso do Sul, sua realidade, cosmologia, fatores étnicos, é vastíssima nos campos da Antropologia, da História, da Linguística, da Geografia; surpreendentemente os sociólogos até então não se preocuparam com a questão. Destarte, não há neste momento trabalhos sociológicos dedicados à compreensão do movimento indígena no estado. Porém, como dito, há bastantes trabalhos realizados nas demais ciências humanas sobre a questão, e é deles que esta pesquisa partirá.

Não partirei aqui, portanto, exclusivamente de trabalhos que versem sobre o movimento indígena de Mato Grosso do Sul a partir da teoria dos movimentos sociais. Apoiar-me-ei em trabalhos, sobretudo antropológicos e históricos, que analisam, com categorias e metodologia próprias, o movimento histórico indígena de retomada de seus territórios tradicionais e de reconhecimento pleno. Minha pesquisa segue um objetivo e metodologia de síntese da produção das Ciências Humanas sobre a resistência e luta indígena, por meio da escrita e da reflexão meditada no encontro da produção científica das humanidades.

Este trabalho é um esforço de interpretação da luta dos povos indígenas por meio da categoria sociológica de movimento social. É importante não estender o escopo explicativo da categoria de movimento social ao mais amplo que se entende por resistência indígena. A resistência indígena à colonização, exploração, violência e subordinação, é sempre presente, se apresenta de inúmeras maneiras e sua história é tão antiga quanto a chegada dos colonizadores. Todos os povos indígenas resistiram a colonização, e todos os remanescentes resistem diariamente, com resistência mais aberta ou mais fechada, com formas de ação política ou não. A categoria movimento social é bem mais restrita e expressa apenas uma pequena forma e etapa bastante recente desta resistência. E malgrado todos os grupos indígenas resistam e lutam como podem diariamente, apenas alguns deles se organizaram na forma sociopolítica de movimento social, forma que cabe a nós pesquisadores descrever, porém por razões que competem a história de cada grupo, às suas possibilidades de escolha, e sobretudo às escolhas que realizaram e permanentemente realizam.

Como veremos, poucos pesquisadores empreenderam até agora a interpretação da luta indígena por meio de uma aproximação a ela da teoria dos movimentos sociais. No Mato Grosso do Sul, alguns estudos já foram realizados a partir desta abordagem interpretativa, como os de Levi Marques Pereira (2003) e de Ellen Cristina de Almeida (2012), na Antropologia, o de Juliana Mota (2012a) na Geografia, bem como o de Mota e Pereira (2012), combinando interpretações e categorias da Geografia e da Antropologia

Pereira (2004) parte da aceção de que os movimentos sociais no geral expressam “uma consciência de grupo e de afinidades percebidas por indivíduos submetidos às mesmas pressões”. (José Arthur Rios apud PEREIRA, 2003). Para Levi Marques Pereira esta definição aplica-se ao movimento histórico de reivindicação Kaiowá e Guarani de suas terras.

Segundo Pereira, como a ‘ação desestruturadora’ que atingiu a totalidade das terras dos povos Kaiowá e Guarani no Mato Grosso do Sul ao longo do século XX (com pontos de inflexão em 1940 e 1970) foi o avanço do capital agrícola, “Todas as comunidades comungam a situação do assédio, pressão e violência que representa o contato com as frentes colonizadoras. Este fenômeno está na base do surgimento de uma consciência de participação em uma história comum, aproximando comunidades distintas em torno de um mesmo problema: a perda do espaço físico necessário à reprodução física e cultural da sociedade, de acordo com sua estrutura social e princípios cosmológicos.” (PEREIRA, 2003, p. 142). Tal compreensão do movimento sociopolítico Kaiowá e Guarani aproxima-se do conceito de movimento social de Alain Touraine (1977 e 1987).

Pereira faz o apontamento ainda de um importante ponto de reflexão. O autor indica algo que eu chamo de algum dualismo que existe na mobilização sociopolítica indígena.

A discussão dos casos particulares permite demonstrar que as ações políticas se caracterizam como um *movimento étnico*, já que o potencial mobilizador está inerentemente relacionado às características organizacionais e aos valores culturais do grupo, mas evidencia também que as ações assumem as feições de um *movimento social*, segundo as definições correntes nas análises sociológicas. (PEREIRA, 2003, p. 138) (grifo meu).

Quero chamar atenção aqui para estas categorias diferentes não como conceitos interpretativos diversos, porém como categorias sociais diferentes de mobilização, com exigências *sociais* diversas por sua própria natureza e de acordo com aquilo que desejam preservar ou demandam atingir. Os movimentos indígenas, assim, *neste sentido*, vivem um dualismo real, que pode se concretizar na forma de uma dialética entre o étnico e o movimento social.

Ellen de Almeida (2012) adota para tratar o tema da luta indígena a abordagem dos novos movimentos sociais, todavia mediada pela criticidade que é adicionada pela particularidade da luta pela terra, e a noção de etnopolítica.

Na geografia há a pesquisa de Juliana Mota (2012a) apoiada no aporte conceitual desenvolvido por Bernardo Mançano Fernandes (2005), que interpreta os movimentos indígenas como movimentos socioterritoriais.

Fernandes (2005), no esforço de construir uma leitura propriamente geográfica dos movimentos sociais, adota as noções de espaço e território como forma de pensar as conflitualidades emergentes e postas em ação pelos movimentos.

Central na proposição de Fernandes (2005, p. 30) é a “premissa que para alguns movimentos o território é seu trunfo e, portanto, a razão da sua existência”. São sujeitos que existem a partir de um território. Conforme o autor, os movimentos indígenas se enquadram nesta categoria. Juliana Mota (2012a) realiza a análise o movimento Guarani e Kaiowá com a mediação deste conceito.

Mota e Pereira (2012) aplicam a mesma ferramenta conceitual ao movimento indígena Kaiowá e Guarani no Mato Grosso do Sul, porém agregam a ela outras categorias, fazendo um trabalho interdisciplinar. Com base nesta interpretação, afirmam que “a luta Guarani e Kaiowá deve ser compreendida em sua dinâmica em disputar territórios, que implica em modelos distintos de apropriação da terra-mato-água” (MOTA e PEREIRA, 2012, p. 2), distintos em relação ao modelo imposto pela sociedade do capital.

Digno de nota é o assentamento do movimento indígena num ‘modelo distinto de apropriação terra-mato-água’, ou de relação com a natureza, definição que faz corresponder o movimento indígena a concepção de movimento social de Alberto Melucci² (1996).

Na ótica desenvolvida pelos autores (2012, p. 2), “Os Guarani e Kaiowá diante de suas lutas pelo território se organizam enquanto um movimento étnico-socioterritorial pela demarcação de seus territórios” e enquanto “um movimento socioterritorial, na perspectiva de que suas lutas tem o território como trunfo (...). Deste modo, a luta por seus territórios se constituem em um *movimento étnico-socioterritorial* Guarani e Kaiowá” (grifo meu).

Mota (em 2015a e 2015b), dedica-se a analisar os fundamentos étnicos e históricos e a legitimação sociopolítica em torno de uma das principais ações coletivas dos movimentos

² Para um desenvolvimento do confronto da racionalidade ocidental-capitalista objetivada pela força material do movimento indígena ver Mezacasa (2014); para uma análise do enfrentamento político que se desenvolve sobre estas distintas racionalidades, ver Capiberibe e Bonilha (2015).

indígenas, as ocupações de terras e acampamentos, caracterizando-as como *territórios de resistência*.

Há registros assim de estudos sobre a luta indígena pelo reconhecimento de seus direitos que abordam a questão em diálogo com as teorias sociológicas dos movimentos sociais; no caso da geografia, partindo destas teorias porém com vistas a superar algumas de suas limitações ou acrescentar recursos heurísticos complementares.

Pedindo ao leitor que não deixe de ter em mente que todos os grupos indígenas no estado desenvolvem e sustentam resistência à subordinação, exploração e violência, e que encampam luta pela recuperação e demarcação de seus territórios, e proteção de seus territórios já demarcados, posso dizer, inicialmente, que são quatro os povos indígenas no Mato Grosso do Sul cuja resistência e luta manifesta hoje a forma de movimentos sociais³: os Guarani Ñandeva, os Kaiowá, os Terena e os Kinikinau.

Para os dois primeiros grupos étnicos, frequentemente tratados juntos quando se refere à questão da luta pelo território, apoio-me inicialmente no trabalho de três autores. A obra do intelectual guarani-kaiowá Tónico Benites (especialmente sua tese de doutorado, 2014); o trabalho de Thiago Cavalcante (2013); a obra de Antonio Brand (especialmente 2004); e a obra de Levi Marques Pereira (com destaque para 2003).

Tónico Benites trata da luta indígena pela recuperação de seus territórios tradicionais a partir de uma perspectiva que privilegia as estratégias de resistência dos povos indígenas como grupos historicamente oprimidos cuja dignidade é negada.

Benites realiza um trabalho do qual não encontrei paralelo em nenhum outro lugar. Uma etnografia das retomadas. Uma etnografia dos processos de reocupação, desde a formulação da possibilidade e necessidade de retomada, composta da posição das lideranças espirituais, até todo o processo de formulação política e concepção estratégica desse processo, e a efetiva ocupação do território, com todos os impasses específicos desta situação, como a as frequentes novas expulsões realizadas pelos ruralistas.

A análise ao longo das últimas três décadas destes quatro processos de reocupação permite entender um pouco melhor as estratégias postas em prática pelas famílias e lideranças indígenas no sentido de envolver os mais diversos atores, a fim de obter um desfecho favorável ao reconhecimento dos territórios reivindicados. Aqui traduzi e incorporei em minha análise os relatos orais de diversas lideranças idosas a respeito das ações na preparação e na realização da reocupação dos tekoha,

³ Quanto aos outros povos, como disse anteriormente, é evidente que não se quer dizer aqui que não se mobilizem ou não exerçam resistência, nem que estariam menos amadurecidos na questão da formação de uma mobilização – perspectiva que seria igualmente errônea -, que viria necessariamente num futuro; apenas devemos saber que sua resistência e mobilização assume outras formas, não necessariamente a de movimento social, ou ainda, que suas escolhas históricas, para reagir a situação em que foram colocados, até hoje têm sido outras, em razão da própria etnicidade de cada povo e das particularidades do processo histórico que os atingiu.

buscando assim expressar a ótica de diversas lideranças das famílias extensas sobre essas ações. (BENITES, 2014, p. 28).

Quanto à história da resistência Terena e de sua mobilização sociopolítica, a principal referência aqui são os trabalhos de Andrey Cordeiro Ferreira (2007, 2009), que discute a organização política Terena, sua resistência cotidiana, e a luta simbólica, que é parte necessária do movimento indígena.

Sobre a emergência da mobilização Kinikinau, há as pesquisas de Rosaldo de Albuquerque Souza (2012) e de Iara Quelho de Castro (2005, 2010).

O trabalho de Almeida caracteriza alguns dos elementos mais importantes do universo do movimento indígena na região sul do estado, como a Associação de Mulheres Indígenas de Dourados, o Movimento dos Professores Guarani e Kaiowá, e a Aty Guasu, ‘grande reunião’, a maior assembleia do movimento indígena, especialmente guarani e kaiowá, porém da qual participam comumente os aliados do movimento.

A pesquisa identifica também de forma importante os “parceiros”, os grupos sociais aliados do movimento, nas palavras da autora, as “várias instituições governamentais e não-governamentais [que] constituíram uma base para atuação das mobilizações indígenas” (Almeida, 2012, p. 46), entre elas as universidades, o Ministério Público Federal, a FUNAI (Fundação Nacional do Índio) e o CIMI (Conselho Indigenista Missionário).

As categorias analíticas centrais do trabalho de Almeida são a de movimentos sociais (Kauchakje, 2008 e Scherer-Warren, 2006) e etnopolítica (Contreras, 2008). A concepção de movimentos sociais da autora é eminentemente a da escola dos novos movimentos sociais, mediada pela inclusão analítica do fato histórico do atrelamento recente⁴ da questão indígena no Brasil à questão da terra, por sua vez condicionada pela questão da desigualdade socioeconômica entre os grupos sociais em conflito.

O recurso ao conceito de etnopolítica é realizado diante da necessidade de uma ferramenta que abranja a ideia de organização política ocidental e as particularidades étnicas dos povos indígenas. O conceito refere-se assim a “uma consciência política que forma um grupo a partir da identidade étnica e das ações ou demandas projetadas” (Almeida, 2012, p. 20). Trata-se de recurso desenvolvido exatamente para evidenciar a especificidade das mobilizações étnicas.

⁴ Nem sempre a questão indígena no Brasil esteve em torno da questão da terra, mas da mão-de-obra. A terra passou a ser questão a partir da lei de terras. Até então a questão indígena era uma questão de controlar os indígenas para explorar sua força de trabalho.

Esta pesquisa assim apresenta e discute importantes ferramentas conceituais da análise de movimentos étnicos e indígenas, e apresenta dados empíricos sistematizados baseados em pesquisa de campo feita pela própria autora.

Este é a única pesquisa até este momento que visa a apreensão do movimento indígena no estado, focalizando em suas formas de associação. Há, todavia, uma grande literatura que toca tangencialmente ao tema, e algumas delas serão citadas aqui.

Sobre a mobilização sociopolítica terena minhas principais referências são o trabalho de Andrey Cordeiro Ferreira (2007) e a dissertação de mestrado do intelectual terena Luiz Henrique Eloy Amado (2014).

Ferreira (2007), ao realizar sua pesquisa de campo entre os Terena, de 2001 até 2006, relata que até então não havia um movimento social terena. De fato, podemos dizer que o movimento social terena veio a consolidar-se definitivamente em 2012, ocasião da realização da primeira *Hánaiti Ho'únevo Terenoê*, a Grande Assembleia do Povo Terena, mas a questão da progressiva consolidação do movimento Terena discutirei mais extensamente ao longo do texto.

A tese de Ferreira (2007), apesar de não tratar do período histórico de atuação precisamente do movimento sociopolítico Terena, nos dá as bases sociológicas para compreensão da história sociopolítica do povo Terena em suas relações com o estado nacional. Conforme o autor a principal chave de leitura para compreensão da história Terena é sua resistência, manifesta em muitas formas, tanto cotidianas como formas mais abertas, ao poder tutelar.

O autor indica que por conta de sua localização na fronteira – outra chave de leitura - do estado nacional, o poder estatal, na forma do poder tutelar, atuou com intensidade ampliada sobre o povo Terena, o que exigiu deste múltiplas e igualmente fortes formas de resistência, até o momento de sua articulação interna para organizar forças em prol de sua autonomia e buscar vencer a tutela.

Em outro trabalho, Ferreira (2009), ao tratar da luta do povo Terena pela recuperação de seu território tradicional, indica uma importante dimensão da luta indígena em geral, e certamente decisiva do movimento indígena de Mato Grosso do Sul neste momento: a luta simbólica (Bourdieu, 1989), ou a luta pela legitimação de sua luta, de sua demanda. Conforme o autor (2009, p. 381), “a luta de classificações abrange a busca pelo poder de fixar a identidade legítima, e por extensão, o poder de traçar as fronteiras das identidades sociais e das suas bases materiais, entre as quais o próprio território”.

Ferreira evidencia, assim, o papel da luta simbólica ao evidenciar que esta não se trata apenas de uma luta pela narrativa dos movimentos, por sua descrição menos ou mais precisa. A luta simbólica diz respeito à própria realidade dos movimentos indígenas, à caracterização ontológica dos movimentos indígenas. O autor segue, para interpretação da luta Terena, extensível à luta geral dos povos indígenas, e inclusive sua forma de movimento social, a compreensão que Slajov Zizek (2013) desenvolve sobre o papel das lutas simbólicas nas lutas sociais e na atuação dos movimentos sociais.

Eloy Amado (2014) discute em seu trabalho a história dos direitos indígenas no Brasil e sua relação com a demanda indígena pelo território tradicional, discute o processo de demarcação de terras indígenas e como têm sido seu funcionamento real marcado pelo que o autor nomeia como a “judicialização dos processos de demarcação de terras”, ou seja, os frequentes impedimentos jurídicos colocados pelos adversários dos movimentos indígenas. o trabalho de Eloy Amado é imprescindível para se pensar sobre a complicada relação que se estabelece entre legislação, poder judiciário, os processos de demarcação de terras e os movimentos indígenas.

Todavia o trabalho de Eloy Amado é importantíssimo para a investigação da história e da sociologia do movimento terena no estado de Mato Grosso do Sul, pois descreve e analisa as quatro primeiras Grandes Assembleias do Povo Terena, realizadas de 2012 a 2013, nas aldeias terena de Mato Grosso do Sul.

A pesquisa do autor é a única até o momento que reúne dados e reflexões sobre as Assembleias Terena e a atuação do movimento sociopolítico terena, dados e reflexões apresentados pelo autor como pesquisador porém também como participante ativo das assembleias e da mobilização terena, o que confere a tais reflexões especial importância.

Os Kinikinau vivem um momento diferente, que poderíamos reputar logicamente anterior ao que vivem hoje os terena, os guarani ñandeva e os kaiowá. O grupo, tido como extinto, ou seja, invisibilizado até recentemente, luta pela sua afirmação como grupo étnico distinto, isto é, contra esse processo histórico de invisibilização.

Souza (2012, p. 26) fala de diversas ações (em 2003 e 2004) para fortalecimento do povo Kinikinau e afirmação de sua identidade. Em um deles elaboram a Carta de Bonito (2004), exigem o “reconhecimento oficial do Estado Brasileiro da etnia Kinikinau e seus direitos às terras tradicionais, historicamente ocupadas por eles.” (Ib., Ibid., p. 27).

Castro (2010, p. 266-7) nos diz que uma maior visibilidade da etnia Kinikinau somente aconteceria a partir da década de 1990, “com uma participação mais direta de

representantes do grupo no movimento indígena de reafirmação identitária”, em âmbito nacional. A participação de lideranças dos grupos na crescente mobilização indígena foi capaz de desequilibrar as relações de força que mantinham o grupo silenciado e invisibilizado e que sustentavam o discurso, falso, do desaparecimento da etnia.

Os grupos Kadiwéu, Guató, Ofaié, Atikum e Kamba, têm trajetórias de resistência específicas cada um, e não pautadas até o presente na criação de um movimento social. Para o caso destes grupos descreverei as importantes histórias e estratégias de resistências de cada grupo individualmente, como forma de melhor compreender a especificidade e condicionantes de cada uma delas, vinculando-as às particularidades da história do efeito do poder colonial sobre cada grupo, e evidenciando a criatividade e esforços específicos de cada grupo para formular sua resistência.

A ausência de estudos sociológicos sobre o movimento indígena de Mato Grosso do Sul implica sério débito da disciplina com a questão. Todas as outras ciências humanas têm reconhecido a importância do fenômeno sociopolítico indígena e se debruçado sobre a questão. Inexplicavelmente a sociologia tem se atrasado a dedicar ao fenômeno a devida importância.

A especificidade da abordagem sociológica pode evidenciar elementos importantes da mobilização indígena e contribuir com o estabelecimento de novos significados para o conjunto dos esforços dos pesquisadores para a questão. Ao mesmo tempo, o fenômeno indígena estabelece um desafio para a análise sociológica e para a teoria dos movimentos sociais, exigindo renovação na área, e para a teoria social latino-americana.

A organização indígena em movimento social no Mato Grosso do Sul constitui fenômeno de impacto inegável para a sociedade e política local. As posições sustentadas pelos povos indígenas, as demandas levantadas por eles e as exigências que fazem ao estado nacional tem o potencial de mudar os rumos da história nacional neste século.

Investigar o movimento indígena de Mato Grosso do Sul, uma das regiões de maior conflito no Brasil, por meio de categorias próprias que evidenciem a realidade singular do movimento é tarefa de que não pode se furtar a sociologia.

Este trabalho assim se justifica pela necessidade de suprir a lacuna de uma contribuição sociológica, edificada na tradição teórica da área, para pensar a questão indígena e seu movimento sociopolítico.

Falar sobre o movimento indígena de Mato Grosso do Sul, num sentido genérico, é falar de toda a história de resistência e luta dos nove grupos indígenas existentes no estado;

todavia, num sentido mais delimitado do termo movimento social, aquele usado na sociologia dos movimentos sociais, caracterizar o movimento indígena de Mato Grosso do Sul, é falar da atuação sociopolítica atual de quatro destas etnias: os Guarani, os Kaiowá, os Terena e os Kinikinau. A mobilização histórica que estes grupos têm desenvolvido pode ser caracterizada mediante aproximação da categoria sociológica de movimento social.

Não é possível pretender, no curto espaço e tempo de uma dissertação, caracterizar este movimento social e toda a complexidade de seus elementos constitutivos e seus desafios. Nesta dissertação, como abordagem sociológica relativamente pioneira, que tenho plena ciência de que é só um primeiro passo de um esforço coletivo que está por vir, e que precisa vir por parte dos sociólogos, proponho aqui como minha contribuição individual a este esforço coletivo uma caracterização em linhas gerais da resistência e do movimento sociopolítico dos povos indígenas de Mato Grosso do Sul com base em categorias interpretativas advindas da sociologia dos movimentos sociais e baseada em uma revisão da literatura sobre os movimentos sociais e dos movimentos indígenas da América Latina e do Brasil. A impossibilidade de responder individualmente a todas as questões levantadas por esta pesquisa dá a este trabalho o caráter, não planejado, de estabelecimento de uma agenda de pesquisa inicial sobre o movimento indígena de Mato Grosso do Sul, função que pode cumprir muito secundariamente.

O instrumental conceitual-metodológico proposto aqui para interpretação do movimento indígena de Mato Grosso do Sul é uma combinação de diferentes instrumentos e interpretações. Início com Alain Touraine (1977), e seus conceitos basilares para análise de movimentos sociais, como identidade, adversário, historicidade e totalidade.

Para descrição das ações coletivas dos movimentos indígenas no estado parto da tipologia desenvolvida por Catherine González (2010). A autora propõe a categorização do movimento em instâncias, que por sua vez funcionam como categorias para exprimir o significado de toda a multiplicidade possível de ações comunitárias dos povos indígenas.

“Las instancias, afirma a autora, consolidan en el tiempo la orientación social del movimiento, así como los impactos logrados por las acciones.” (González, 2010, p. 93). São categorias que possibilitam compreender a existência do movimento e sua natureza política.

A autora divide as instâncias de ação dos movimentos em três tipos.

1) instâncias comunitárias nucleares, em que se enquadram as ações comunitárias nucleares, quais sejam, as assembleias, congressos e recuperações de terras. Segundo a autora, “são as ações mais significativas do movimento, pois condensam o sentido comunitário do

processo, retomam o sentido da história comum de resistência e reafirmam os valores que fundam sua identidade comum: a preservação do território, a autonomia, a unidade e a cultura própria”; numa palavra, constroem e reafirmam a identidade do movimento (Id., Ibid., p. 94).

2) instâncias estratégicas de legitimação, a que correspondem dois grandes grupos de ação: as ações proativas de impacto político, como consultas populares ou plebiscitos internos às comunidades indígenas, são ‘ações públicas que o movimento idealiza de maneira criativa, para promover suas reivindicações frente ao estado e à opinião pública’ (Id., Ibid., p. 96), e são flexíveis para reagir a situações conjunturais inesperadas e conflitivas; e as ações reativas frente ao conflito armado, como os locais de assembleia permanente, lugares criados pela comunidade para proteger-se da violência direta em confrontos, o tribunal ou júri indígena, e as ‘mingas’ humanitárias (semelhante aos ‘mutirões’ no Brasil), são em suma as “atividades da comunidade destinadas a mitigar ao máximo as consequências sociais da confrontação armada” (Id., Ibid., p. 96).

3) instância de representação oficial, são ações institucionais de tipo político, abarcam “toda classe de manifestações relacionadas com o avanço legal”, a institucionalização de direitos e políticas públicas.

4) e por fim uma modalidade ação não incluída em nenhum tipo de instância, as alianças duradouras com outros setores sociais.

A metodologia desenvolvida por González objetiva descrever o movimento em sua especificidade a partir de categorias próprias elaboradas a partir da ação concreta dos movimentos indígenas. Ela tem assim o mérito de se basear em categorias que falem da realidade do movimento indígena em si, não importadas pois de um contexto social alheio.

Alguns dos principais estudiosos da temática caracterizam este fenômeno histórico de emergência dos povos indígenas de reetnização da América Latina (Domingues, 2007; Quijano, 2005); outros, falam em politização da etnicidade (Lalander, 2010). Tal terminologia, elaborada por sociólogos e politólogos que não estão propriamente preocupados em explicar este processo especificamente, refere-se a um processo já profundamente mais desenvolvido e investigado na antropologia; os antropólogos referem-se a esse fenômeno como *etnogênese* (Gallois, 2007; Bartolomé, 2006).

Etnogênese diz respeito ao “ressurgimento de grupos étnicos considerados extintos, totalmente ‘miscigenados’ ou ‘definitivamente aculturados’ e que, de repente, reaparecem no cenário social, demandando seu reconhecimento e lutando pela obtenção de direitos ou recursos.” (Bartolomé, op. cit., p. 39-40).

Uma hipótese de trabalho desta pesquisa foi a de que este processo é parte constitutiva dos movimentos indígenas; de que este processo está na base da constituição histórica e social dos movimentos indígenas no continente. Portanto, trata-se uma categoria que utilizei para descrever alguns processos envolvendo os povos indígenas e os movimentos indígenas no estado.

O processo de etnogênese trata-se da afirmação da identidade étnica acompanhada da reivindicação de reconhecimento por ela; portanto, base da mobilização política. Ao mesmo tempo, a afirmação identitária é fortalecida conforme cresce a mobilização sociopolítica indígena e o movimento ganha força social; portanto, a mobilização política fortalece a identidade, e completa o processo de etnogênese⁵. Esta é pois indissociável da política.

Para os movimentos indígenas de Mato Grosso do Sul, trata-se de identificar o processo de etnogênese de cada grupo, quando for o caso, e identificar no presente os processos de afirmação identitária destes grupos. Sabemos que os Kinikinau o vivem no momento presente (Souza, 2012; Castro, 2010).

Os processos de identificação são mutáveis historicamente. No caso, um contexto favorável à identificação étnica, exatamente a força da mobilização indígena na região, deu condições para as inúmeras etnogêneses.

Todas estas categorias são inicialmente heterogêneas. Uma unidade entre elas, ou uma unidade formada por todas elas será construída mediatizada pela interpretação da luta indígena formulada por José Carlos Mariátegui (2007[1928]), que pensa o elemento étnico – a que Mariátegui refere-se com seu conceito de *mito* - como o principal móvel da luta indígena, e a sociedade do capital como aquilo contra o que se luta.

Mito, para Mariátegui, não é usado com o significado antropológico que tem o termo. Com o conceito de *mito* Mariátegui refere-se à força dos povos indígenas para resistir ao avanço capitalista e às investidas capitalistas para sua submissão, exploração e extermínio. O autor refere-se com *mito* à força descomunal dos povos indígenas de resistir e não desaparecer mesmo após cinco séculos de violência.

Como forma de atualizar a maneira de forma crítica o pensamento de Mariátegui, este será trabalhado aqui fazendo recurso à atualização e crítica que faz dele o antropólogo Jean Tible (2012b). Tible toma o pensamento político elaborado por Mariátegui, caracterizado pela aproximação entre a luta comunista contra o capital e a luta dos povos indígenas, e o

⁵ Catherine González (2010), mais precisamente, indica que a afirmação e fortalecimento identitário é uma preocupação constante no interior dos movimentos indígenas.

desenvolve com o auxílio crítico da Antropologia contemporânea, especialmente Viveiros de Castro (2002) e Pierre Clastres (2003).

Como esta pesquisa trata-se de uma primeira abordagem sociológica ao tema, ou seja, realizar a leitura do movimento indígena por meio das categorias científicas da sociologia, não baseei sua validade numa nova pesquisa de campo, e sim baseei a reflexão aqui desenvolvida nos trabalhos e dados empíricos já coletados e discutidos pelas demais ciências humanas, especialmente Antropologia, História e Geografia. A validade desse trabalho assim não se funda em uma pesquisa de campo nova, mas no esforço de síntese, mediada por categorias sociológicas, de dados empíricos, pesquisas e reflexões realizadas até o momento sobre a resistência, luta e movimento sociopolítico dos povos indígenas no Mato Grosso do Sul.

Como a aplicação de uma teoria diversa sobre um mesmo tema de estudo coloca problemas novos para a reflexão, anotarei os recortes novos que emergem e necessitam de mais dados empíricos, junto às indicações de como a literatura especializada abordou e discutiu o tema.

Mesmo fazendo esta opção, não excluo o recurso a fontes empíricas como discursos e entrevistas de lideranças indígenas, documentos finais de assembleias e notas públicas, principalmente, e notícias e relatos divulgados no que se poderia chamar uma imprensa militante - tanto as páginas nas redes sociais e blogs das associações indígenas e de ativistas indígenas, quanto sítios na internet de associações parceiras do movimento, como o Conselho Indigenista Missionário, a ONG Racismo Ambiental, o Instituto Socioambiental.

O intuito, com isto, foi registrar quantas forem possíveis as linhas gerais que constituem a complexidade e riqueza do movimento indígena de Mato Grosso do Sul, sem se propor aprofundar-se exaustivamente em nenhuma delas – objetivo que, este sim, só poderia ser realizado com base em pesquisa empírica em cada tema da constituição do movimento. O débito assim em profundidade e detalhamento implica ganho em visão da totalidade. Às exigências quanto à profundidade, convida-se a ver a possibilidade de contemplação da totalidade como uma outra forma de profundidade.

No primeiro capítulo discuto as diferentes teorias da sociologia dos movimentos sociais e suas possibilidades e limitações para interpretação do movimento indígena. Em seguida, discuto alguns elementos para uma contribuição ao debate sobre um marco teórico a ser construído para interpretação dos movimentos indígenas e uma teoria social capaz de abarcar sua complexidade.

O segundo capítulo apresenta uma breve descrição histórica e revisão da literatura dos movimentos indígenas latino-americanos, tanto para compreender em qual contexto sócio-histórico maior se insere a questão indígena no Mato Grosso do Sul, como os aportes teóricos e metodológicos utilizados pelos autores e discussões teóricas levantadas até hoje.

Por fim, no terceiro capítulo, procedo à interpretação da resistência e do movimento sociopolítico indígena que se desenvolve no Mato Grosso do Sul. Mediante a categoria movimento social discutirei a mobilização dos grupos Guarani Ñandeva, Kaiowá, Terena e Kinikinau. A resistência dos grupos Kadiwéu, Guató, Ofaié, Kamba e Atikum, discutirei a partir de outros elementos conceituais, adequados para descrever a história de resistência de cada um.

Dado o recorte da pesquisa, não incluí na análise desta dissertação a heterogeneidade interna dos movimentos indígenas e as linhas de debates que se desenvolvem ao longo de sua atuação e que precedem grandes decisões, principalmente porque uma análise adequada desta esfera de ação constitutiva do movimento esteve acima de minha capacidade até este momento.

1 Por um marco teórico para interpretação dos movimentos indígenas

Este capítulo propõe-se a discussão de um potencial marco teórico para a interpretação da questão indígena e dos movimentos indígenas. Inicialmente apresento os impasses teóricos para explicação sociológica da luta indígena levantados pela bibliografia especializada. Como proposta metodológica de abordar a questão, o texto se insere na polêmica movimentos sociais classistas *versus* novos movimentos sociais, descreve brevemente cada vertente e examina as concepções de sociedade e desigualdade social subjacentes a cada uma delas. Espera-se com isso demonstrar que a parcialidade nas teorias dos movimentos sociais radica na unilateralidade de cada qual para compreender a desigualdade na sociedade. Apontando a parcialidade de cada teoria para interpretação dos movimentos indígenas, o artigo examina a contribuição de Mariátegui para a questão, e as possibilidades que tal autor oferece para pensar de forma original os movimentos indígenas, construindo um quadro teórico que imbrigue simultaneamente classe e identidade na interpretação destes movimentos.

1.1 Introdução

Parte da dificuldade de se trabalhar com ele deve-se ao fato de movimento social ser um conceito polissêmico. Seu caráter ambivalente advém das diferentes aproximações teóricas que o tentam explicar, das confrontações teóricas que suscita e da heterogeneidade dos contextos sócio-históricos que inspiram seu uso (SEOANE *et alia*, 2009, p. 2). Entretanto, é possível assinalar algumas características básicas que formam um terreno comum a estas diferentes aproximações teóricas. Um primeiro conceito, referente a este terreno comum, define movimento social como

la dinámica de un grupo social que formula ciertas reivindicaciones propias y significativas socialmente; guarda ciertos marcos de solidaridad, relaciones o identidad común; cuenta con ciertas redes o marcos organizacionales; y plantea ciertos cuestionamientos o conflictos respecto del marco societal donde actúa (SEOANE *et alia*, 2009, p. 3).

Esta definição só é válida como primeira aproximação e ponto de partida; conforme os autores citados, mesmo este terreno comum é interpretado de maneira diferente conforme as diferentes escolas teóricas.

O debate sociológico sobre movimentos sociais é um campo dividido - e inteiramente marcado por esta divisão. Os lados em disputa pela narrativa do campo são as teorias dos novos movimentos sociais e as teorias dos movimentos sociais classistas. Como vimos, a própria definição de um conceito único e universalmente válido de movimentos sociais é terreno de disputa; a própria definição conceitual varia conforme o referencial que adota cada

autor, e todo esforço de definição não tenta complementar, porém contrapõe-se diretamente à conceituação das diferentes escolas.

Segundo a perspectiva dos novos movimentos sociais, movimentos sociais se definem como “ações sociais coletivas de caráter sócio-político e cultural que viabilizam distintas formas da população se organizar e expressar suas demandas.” (GOHN, 2003, p. 13).

Movimentos sociais são ações coletivas de caráter sociopolítico, construídas por atores sociais pertencentes a diferentes classes e camadas sociais. Eles politizam suas demandas e criam um campo político de força social na sociedade civil. Suas ações estruturam-se a partir de repertórios criados sobre temas e problemas em situações de conflitos, litígios e disputas. As ações desenvolvem um processo social e político-cultural que cria uma identidade coletiva ao movimento, a partir de interesses em comum. Esta identidade decorre da força do princípio da solidariedade e é construída a partir da base referencial de valores culturais e políticos compartilhados pelo grupo (GOHN, 2000, p.13).

O característico do movimento social, como fenômeno social, nesta abordagem de maneira resumida são a demanda e a identidade. Conforme esta teoria, grupos sociais unem-se e mobilizam-se em torno de uma demanda comum, e o movimento social permanece enquanto durar a demanda. A própria constituição da demanda e as ações de desenvolvimento do movimento e de sua politização criam e fortalecem uma identidade, que será a identidade do movimento. Aqui, a identidade é a demanda. Em outros casos, identidade e demanda estão de tal modo ligados na constituição de um movimento que a demanda pode ser formulada pela necessidade coletivamente sentida de fortalecimento e de exigência de reconhecimento de uma identidade. Neste caso, a demanda é a identidade.

A perspectiva classista, não obstante o desafio inicial de trabalhar com um conceito criado exatamente em oposição à luta operária, adota o termo para referir-se a ação coletiva das classes subalternas, no contexto da oposição e luta contra os condicionantes econômico-estruturais da desigualdade social.

Así, para esta perspectiva, la problemática de los movimientos sociales orientada especialmente a dar cuenta de la acción de los sectores subalternos plantea como una de las cuestiones principales a elucidar la relación entre el concepto de movimiento social y el de clases sociales. (SEOANE *et alia*, op. cit., p. 11).

Esta relação entre o conceito de movimento social, advindo de fora do marxismo, e o de classe social é possível de ser realizada mediante uma compreensão não essencialista desta, ou seja, mediante sua concepção como relação, concepção em que se “ênfatiza el papel del conflicto o la lucha como su principal elemento constitutivo”. (Id., *Ibid.*, p. 14). Tendo isto em

mente, as ações coletivas das classes subalternas podem ser interpretadas com uso do conceito de movimento social. Assim,

Los mismos [os movimientos sociais] referencian a una construcción socio-histórica colectiva en la que participan sectores y grupos que experimentan la explotación, la desposesión, la opresión y la dominación y donde la dimensión de clase cuenta como una de sus determinaciones principales aunque no la única (Id., Ibid., p. 14).

No que se refere à interpretação dos movimentos indígenas, tem sido declarada pela literatura especializada a insuficiente elaboração conceitual de ambas as teorias de movimentos sociais para lidar com a complexidade dos movimentos indígenas. Tais movimentos colocam questões impassíveis de resolução nos quadros teóricos daquelas teorias.

Estos conceptos, si bien contribuyen a una profundización de la distinción de los movimientos sociales de los años noventa respecto de aquellos surgidos en los setenta a partir de factores identitarios y de tipo cultural, no dan cuenta de ciertas características propias del fenómeno de movilización étnica. En este tipo de movilización el aspecto cultural y la identidad tienen un papel fundamental para comprender su dinámica y el entramado de sus demandas. Sin embargo, es su memoria de resistencia la que amplía los conflictos estructurales evidenciados por este movimiento. (GONZÁLEZ, 2010, p.88).

Conforme Catherine González, “En estos movimientos se cruzan elementos de identidad con condiciones estructurales de exclusión (*op. cit.*, p. 87). Uma metodologia própria, decolonial⁶, que evite enquadrar forçadamente a realidade dos movimentos indígenas nos conceitos e paradigmas clássicos das teorias dos movimentos sociais (*loc. cit.*), oriundas de debates estrangeiros à esta realidade, europeus e norte-americanos.

A impropriedade das teorias dos movimentos sociais consagradas expressa-se em uma unilateralidade na explicação sociológica, que não dá conta da complexidade dos movimentos indígenas.

A perspectiva dos novos movimentos sociais produz uma valorização dos movimentos étnicos, porém é parcial em sua explicação conceitual. “En esta valoración de los movimientos étnicos predomina una revisión de elementos identitarios, dejando de lado su condición como clase” (Id., Ibid., p. 84).

⁶ Uma perspectiva inteiramente decolonial poderia buscar interpretar a questão indígena por meio de categorias próprias à realidade e à resistência indígena, sem nem mesmo aderir a um conceito externo como o de movimento social. Todavia, neste trabalho, testo a possibilidade e limites da categoria movimento social para compreender a questão indígena.

Quanto à perspectiva marxista, Seoane *et alia* (op. cit.) coloca que os movimentos indígenas planteiam grande desafio para a perspectiva de movimento social classista.

En este sentido, la emergencia y consolidación de organizaciones y movimientos indígenas de significativa proyección nacional e internacional en el cuestionamiento al orden del capitalismo neoliberal surgidos o potenciados en las últimas décadas en numerosos países de la región plantea, entre otras cuestiones, un desafío imprescindible a la consideración del análisis de clase, mayor incluso del que abrieron las experiencias de los movimientos juveniles, feministas o de “afrodescendientes” en las décadas de los ‘60 y ‘70. (SEOANE *et alia*, op. cit., p. 13).

E alerta que as interpretações marxistas podem cair em explicações essencialistas. “Una visión que reduce su naturaleza [dos movimientos indígenas] a una raíz campesina signada por una pretendida racionalidad de intereses socio-económicos o que desvaloriza su identidad indígena al presentarla en términos de “ideologías étnicas” reitera ciertamente visiones deterministas” (Id., *Ibid.*, p.13). Aqui os autores expressam que a identidade indígena não é passível de ser compreendida pelas categorias marxistas. O marxismo não tem categorias próprias de seu cabedal teórico para explicar algo como a identidade indígena. Do que se depreende que uma explicação sociológica marxista dos movimentos indígenas e de seus elementos constitutivos é tarefa delicada e limitada com o arcabouço conceitual disponível.

Tais reflexões indicam a necessidade de um quadro conceitual para interpretação do movimento indígena que supere a dualidade – e unilateralidade – do debate das teorias dos movimentos sociais em voga na Sociologia. Um marco que leve em consideração o entrecruzamento, indicado por González, de elementos de identidade e das condições estruturais de exclusão na conformação da questão e da luta indígena.

Neste capítulo defendo que este marco teórico para interpretação dos movimentos indígenas pode ser desenvolvido a partir da crítica das concepções de ser humano e sociedade subjacentes às teorias dos movimentos sociais. Na seção que segue, passarei ao escrutínio destas teorias para explicitar sobre quais concepções se sustentam tais teorias. Veremos que os limites e a unilateralidade das respectivas teorias dos movimentos sociais advêm de suas concepções de mundo e de ser humano também restritas.

A segunda metade do século XX assistiu a emergência de movimentos indígenas em vários países da América Latina. Inclusive no Brasil. Compartilhando uma situação comum, a expropriação de suas terras, violência e exploração, e a negação de sua autonomia e autodeterminação, os vários povos indígenas espalhados no continente, sobreviventes à

Conquista europeia, ao colonialismo e ao imperialismo, mobilizam-se cada qual à sua maneira em torno à luta pela imposição do respeito de seu direito à vida.

Diante deste fenômeno, cientistas sociais esforçam-se por explicar cientificamente a questão, fazendo recurso às teorias dos movimentos sociais em voga na sociologia. Entretanto, uma leva de pesquisadores latino-americanos levanta questões quanto à aplicabilidade destes referenciais teóricos consagrados, oriundos dos debates europeus e norte-americanos, para interpretar os movimentos indígenas latino-americanos. A insuficiência destas teorias é declarada e vem de par com a afirmação da necessidade de uma teoria própria para a interpretação dos movimentos indígenas. Este capítulo visa a levantar alguns elementos em contribuição a esta questão.

1.2 Debate novos movimentos sociais e movimentos sociais de tipo clássico

A especificidade da questão indígena, da posição social dos povos indígenas e da mobilização social por eles desenvolvida coloca problemas importantes para as teorias dos movimentos sociais e exige uma discussão teórica própria que englobe os múltiplos elementos envolvidos na questão e que dê conta de tais especificidades.

A principal questão no debate teórico contemporâneo sobre movimentos sociais é a oposição novos movimentos sociais e movimentos sociais de tipo clássico. Ambas as leituras disputam o posto de verdadeira teoria dos movimentos sociais, e negam validade à outra⁷.

As teorias de movimentos sociais que coloco em pauta aqui são aquelas que discutem os movimentos e/ou aspectos de movimentos que enfrentam questões relacionadas à luta contra a desigualdade social, tanto em sua forma material (a divisão de classes da sociedade capitalista), expressa nos movimentos dos trabalhadores, quanto em sua forma simbólico-cultural, a luta contra clivagens culturais que implicam estigmatização e desumanização de grupos humanos (como o patriarcado, o racismo, heteronormatividade etc.), expressos nos movimentos identitários (de reconhecimento de identidades): o movimento feminista, movimento negro, movimento lgbt e outros. Nesse sentido, alinho-me à definição de movimentos sociais de Catherine González. “Desde nuestra perspectiva teórica, los movimientos sociales no deben ser necesariamente de izquierda o de derecha, sino que se caracterizan como tales porque sus acciones enfrentan injusticias, desigualdades o exclusiones.” (GONZÁLEZ, 2010, p. 84).

⁷ “As perspectivas teóricas que se constituíram e que se tornaram dominantes no “campo”, sobretudo nos anos 1980, foram forjadas em oposição ao marxismo, buscando negar a relevância da dimensão de classe e a centralidade da luta de classes” (GALVÃO, 2011, p. 107-8).

A oposição nas teorias, colocadas em melhores termos, é entre movimentos sociais identitários e movimentos sociais classistas. Tais teorias não enxergam-se como complementares, porém disputando uma aplicabilidade universal, como opostas uma à outra e negando a validade da outra.

Os movimentos sociais de tipo clássico são aqueles cuja atuação se dá na luta de classes. Tratam-se dos movimentos de trabalhadores, que compartilham a posição comum de explorados, lutam contra a expropriação material e contra o capital. Em sua perspectiva está a emancipação de toda a humanidade.

Os novos movimentos sociais se definem pela centralidade de pautas identitárias. Lutam por reconhecimento de identidades historicamente marginalizadas e oprimidas. Lutam pelo direito à diferença e pela superação de formas históricas e culturais de discriminação.

Os novos movimentos sociais seriam, então, formas particularistas de resistência, reativas aos rumos do desenvolvimento socioeconômico e em busca da reapropriação de tempo, espaço e relações cotidianas. Contestações “pós-materialistas”, com motivações de ordem simbólica e voltadas para a construção ou o reconhecimento de identidades coletivas. (ALONSO, 2009, p. 64).

As novas mobilizações não teriam uma base social demarcada. Seus atores não se definiriam mais por uma atividade, o trabalho, mas por formas de vida. Os “novos sujeitos” não seriam, então, classes, mas grupos marginais em relação aos padrões de normalidade sociocultural. Isto é, poderiam vir de todas as minorias excluídas (Touraine lista negros, hispânicos, índios, homossexuais, mulheres, jovens, velhos, intelectuais) e teriam em comum uma atitude de oposição. Seus exemplos principais são os movimentos feminista e ambientalista. Esses “novos movimentos sociais” não se organizariam em combate ao Estado, nem com a finalidade de conquistá-lo. (*Id., Ibid.*, p. 60).

A cisão manifesta-se em que os teóricos dos movimentos sociais centrados na classe não reconhecem legitimidade à luta identitária, afirmando ser esta uma luta de caráter pontual, uma forma de luta que não levará a emancipação de toda a humanidade – reduzindo a identidade à mera “ideologia”, “aparência”⁸. Do outro lado, os teóricos identitários negam

⁸ Vejamos Pinheiro, que defende a perspectiva marxista: para ele as teorias dos novos movimentos sociais seriam um “grande esforço ideológico de tentar reconstituir o real a partir da aparência, ignorando, ou mesmo recusando peremptoriamente, o reconhecimento de um fundamento social (as relações sociais de produção) que escapa à percepção imediata dos agentes e opera com racionalidade objetiva própria (PINHEIRO, 2007, p.132)”. Os termos *ideológico* e *aparência* aparecem aí adjetivando os esforços teóricos citados como uma tentativa de mascarar – no interesse do capital - a realidade social e sinalizando sua concentração na aparência e correlata incapacidade de identificar a essência verdadeira das relações sociais.

centralidade à luta de classes, afirmando que a identidade é central, e ocorrem secundarizar ou negar a classe como valor de eixo das lutas e como categoria heurística válida⁹.

Na realidade histórica é fora de dúvida que as lutas sociais existem nas formas de luta de classes e de lutas identitárias. Se as teorias negam a existência de um tipo de luta e a validade explicativa dos conceitos que a ela se refere, estão adotando um ponto de vista normativo, e não explicativo. Esta negação por si só apresenta a necessidade de superar esta cisão. Porém, os movimentos indígenas latino-americanos colocam igualmente problemas para esta forma cindida de observar a realidade.

O problema da teoria está em que querem pautar a luta e sobrepor categorias, explicações e narrativas ao movimento indígena. O problema teórico está em enxergar de forma cindida a posição de classe, a materialidade onde existem os povos indígenas, e a subjetividade ou identidade, como aquilo que faz dos povos indígenas os sujeitos humanos específicos que são.

A perspectiva dos novos movimentos sociais, baseada no multiculturalismo¹⁰ (SEMPRINI, 1999), como teoria das lutas identitárias, explica da seguinte forma o movimento social indígena. A luta dos indígenas é pelo direito à própria identidade e cultura, pelo direito à diferença e pela autodeterminação, o que inclui a posse de seus territórios tradicionais. Porém ignora que essa autodeterminação é impossível de ser pleiteada junto ao ou garantida pelo Estado Nacional - pelo *caráter de classe* inegável deste.

A perspectiva dos movimentos sociais de tipo clássico, centrada na classe, ao secundarizar o conceito de identidade para interpretação dos movimentos sociais contemporâneos, incorre em falta na interpretação da luta indígena. Entende que a luta indígena é contra o capital, porém carece de elementos conceituais para pensar a resistência indígena, pois esquece-se que o que move a luta indígena - a *lucha ancestral* que sustentam (GONZÁLEZ, 2010, pp. 81, 88) - não é uma demanda de classe, é um vetor identitário: étnico, a subjetividade indígena. Nas palavras de González, “la resistencia indígena emana de

⁹ Para estes autores estamos numa sociedade pós-industrial, na qual a indústria e o trabalho teriam perdido centralidade. Os conflitos do trabalho teriam se diluído, processados pelas instituições democráticas, como expansão de direitos, e pelas instituições capitalistas, como aumento de salários. A dominação teria se tornado eminentemente cultural, feita por meio do controle da informação por uma tecnocracia” (ALONSO, 2009, p. 60). Nesta sociedade, “o conflito não está mais associado a um setor considerado fundamental da atividade social, à infraestrutura da sociedade, ao trabalho em particular; ele está em toda a parte” (Touraine, 1989, p.13).

¹⁰ A teoria multiculturalista que dá base a teoria sociológica dos novos movimentos é o que se designa como multiculturalismo funcionalista, fundamentalmente norte-americano e britânico, no qual se incluem as obras de Taylor, e os estudos culturais. Esta abordagem é opositora a do multiculturalismo crítico (McLaren, 2000a, 2000b) e da interculturalidade crítica (Walsh, 2009), que não têm, ambas, nenhum ponto de contato com a teoria – norte-americana e europeia - dos novos movimentos sociais.

un sentido de pertenencia y defensa de su territorio (GONZÁLEZ, 2010, p.87-8). Sem esse *sentido*, leia-se: sem este elemento cultural-identitário é impossível compreender a luta indígena e o que a move. Conquanto sua resistência seja a um conflito estrutural, o que move e, portanto, caracteriza amplamente o movimento indígena é sua identidade.

A proposta metodológica deste capítulo para investigar esta questão não é discutir as construções conceituais sobre os movimentos sociais especificamente, porém explicitar e problematizar as concepções de mundo e especialmente de desigualdade social destes teóricos e suas teorias.

Ambas as teorias dos movimentos sociais¹¹ são edificadas cada uma sobre determinada concepção de desigualdade social. E têm menos ou mais consciência desta concepção subjacente à própria noção de sociedade e de movimentos sociais.

Como esta concepção subjacente é determinante das categorias e dos contornos limítrofes das teorias sobre movimentos sociais que são construídas sobre ela, passá-las-ei em revista aqui, procurando evidenciar seus determinantes estruturais e sua influência sobre as correspondentes teorias dos movimentos sociais. Na análise destas concepções de desigualdade, encontraremos a razão dos limites encontrados por cada teoria para compreender o campo teórico-interpretativo oposto, e a realidade social em sua totalidade; veremos também porque é sentida já nelas uma insuficiência para explicar os movimentos indígenas, e como o problema teórico ensejado por estes colocam a necessidade de superar tal cisão teórica. A partir do desvelamento e crítica destas concepções será possível estabelecer alguns elementos para pensar um marco teórico para os movimentos indígenas.

1.3 Teorias dos movimentos sociais e desigualdade social

A duplicidade nas teorias dos movimentos expressa uma cisão maior, pertinente a toda a Sociologia: uma cisão que remonta à divisão da tradição sociológica na herança weberiana e na herança marxista. Esta cisão se manifesta numa concepção diferente de sociedade e de ser

¹¹ Uma ressalva importante a ser feita aqui é que não estou discutindo a teoria marxista da sociedade nem com a teoria multiculturalista, em suas múltiplas vertentes; discuto nesta seção as teorias dos movimentos sociais, a marxista e a identitária (paradigma dos novos movimentos sociais), portanto, é pertinente trazer à discussão às limitações daqueles segmentos da teoria social – marxista de um lado, multicultural-funcionalista, de outro - no qual se baseiam estas teorias dos movimentos sociais. Em outras palavras, nos trechos que se seguem não se trata para mim de discutir autores ou teorias de minha preferência, porém da tarefa necessária de discutir as teorias sociais que as teorias dos movimentos sociais em voga usam para fundar sua visão de mundo e construção conceitual metodológica. Respectivamente, a teoria marxista dos movimentos sociais, a obra O Capital de Marx (e não toda a obra de Marx, nem mesmo outros autores marxistas); a teoria dos novos movimentos sociais, o multiculturalismo funcionalista.

humano, e, por conseguinte, numa teoria da desigualdade social específica; e na oposição à concepção da outra tradição.

No conjunto, os teóricos das Ciências Sociais de cada tradição preocupados com o tema da desigualdade social tratam o tema de duas formas qualitativamente distintas: a desigualdade de classe; e as várias formas de desigualdade que se elencarão aqui como desigualdades no campo do sentido¹² (machismo/misoginia, racismo/privilégio branco, homolebobitansfobia, capacitismo, xenofobia, preconceito étnico etc.).

No bojo destas tradições construíram-se perspectivas teóricas específicas sobre as razões e determinantes da desigualdade social e, baseadas nestes, perspectivas políticas distintas. A perspectiva de classe dá base à política marxista, que reconhece centralidade à luta e organização dos trabalhadores contra o capital, corporificação da exploração e raiz de toda desigualdade; a perspectiva do sentido dá base às políticas de identidades¹³ (os movimentos sociais citados anteriormente: feminismo, movimento negro, movimento lgbt etc.), cujo objeto é a afirmação do direito à diferença, o reconhecimento.

A desigualdade para a tradição weberiana, centrada no *sentido* e que alimenta a perspectiva dos novos momentos sociais, existe em razão das características da faculdade humana de atribuição de sentido/significado ao mundo. O campo é vasto, entretanto, no que concerne diretamente aos povos indígenas, a elaboração teórica e pesquisa é realizada principalmente pelos teóricos do Multiculturalismo, dentre eles, Semprini (1999).

Como o multiculturalismo é a teoria do campo do sentido que propõe-se explicar a questão indígena desdobrá-la-ei mais extensamente aqui.

Conforme Semprini, grupos sociais que experimentam uma mesma experiência de marginalização, exclusão e privação de direitos organizam-se num movimento social para

¹² A categoria *sentido* é utilizada aqui na acepção weberiana de sentido subjetivo socialmente compartilhado subjacente às e referência das ações humanas [WEBER, 1964]. A sociologia weberiana realça, a partir do estabelecimento da faculdade humana de atribuição de sentido como de estatuto causal prioritário, as representações (p.13), que têm importância causal significativa sobre a determinação e desenvolvimento da conduta, e os motivos (p.15), subjetivamente formados, que determinam aos membros de uma comunidade a conduzir-se de tal ou qual modo. Aproximando-se também seu significado, como categoria que visa a abranger uma ampla tradição de teorias das ciências sociais, da acepção antropológica centrada na faculdade humana de atribuição de sentido/significado ao mundo. Nesta vertente, a capacidade de atribuição de sentido ao mundo é fundante do humano e tem primazia na determinação dos fatos da sociedade, em oposição à teoria marxista, na qual a primazia na determinação dos fatos humanos está na materialidade, na forma das relações matérias de produção.

¹³ “A expressão Política Identitária tornou-se moeda corrente nos Estados Unidos. Ela significa as reivindicações de determinadas minorias para que sua especificidade e sua identidade sejam reconhecidas e leis sejam criadas, podendo ir da simples concessão de direitos ou privilégios especiais até à concessão de formas de autonomia política e governamental.” (SEMPRINI, 1999, p. 56).

exigir da sociedade e do Estado uma alteração social que garanta a existência digna destes grupos.

Os grupos e os movimentos sociais são, assim, estruturados em torno de uma mesma experiência de marginalização.

Eles são mais movimentos sociais, estruturados em torno de um sistema de valores comuns, de um estilo de vida homogêneo, de um sentimento de identidade ou pertença coletivos, ou mesmo de uma experiência de marginalização. Com frequência é esse sentimento de exclusão que leva os indivíduos a se reconhecerem, ao contrário, como possuidores de valores comuns e a se perceberem como um grupo à parte. (SEMPRINI, 1999, p.44).

A raiz da criação, da permanência da demanda, da atividade política e da existência como um todo de movimentos sociais é um processo anterior de marginalização e privação de direitos, de negação de humanidade.

É o processo de marginalização de um conjunto de indivíduos que o torna homogêneo e o constitui enquanto grupo. O conteúdo das reivindicações e sua expressão se modificam no correr do tempo, exatamente como evoluem as modalidades de articulação do grupo minoritário no espaço social maior. (SEMPRINI, 1999, p. 59)

A práxis e as demandas dos movimentos sociais assim formados, os movimentos identitários, não implicam a transformação estrutural (revolução) da sociedade. A exigência que fazem é pela inclusão igualitária de seu grupo no espaço público e pelo reconhecimento de sua identidade cultural; em outras palavras, pela extinção da estigmatização cultural e da marginalização social. Trata-se de uma luta que tem como alvo códigos culturais estigmatizadores e engendrados de clivagem sociais.

As problemáticas reagrupadas sob o rótulo Política Identitária concernem às reivindicações – feitas por grupos muito diferentes entre si – reclamando uma maior visibilidade social e cultural, por um acesso mais universalizado ao espaço público e por uma consideração de suas especificidades enquanto minorias. As questões de fundo levantadas por esse tipo de demanda são as da alteração do espaço social e das condições históricas e socioeconômicas que tenham provocado o surgimento de certos grupos ou movimentos sociais. Essas reivindicações sinalizam por fim a importância, nas sociedades contemporâneas, da questão do reconhecimento do outro. (SEMPRINI, 1999, p. 59-60)

O reconhecimento do outro, a legitimidade do direito à diferença, colocam-se como centrais na pauta dos movimentos sociais identitários, que assim emergem. Trata-se uma luta contra as clivagens socioculturais que implicam participação desigual no espaço público.

A desigualdade para a tradição marxista existe em razão da forma das relações materiais de produção, cuja diferença marcadora está na apropriação coletiva ou privada dos meios de produção sociais. A apropriação privada dos meios de produção engendra as classes

sociais, e as diferenças de acesso à riqueza e ao poder social marcadas por elas. O campo do marxismo é múltiplo e heterogêneo, quase tanto quanto o weberiano, porém a compreensão hegemônica dentro deste campo é ainda a elaborada originalmente por Marx e especificamente em O Capital, que vê a centralidade da exploração na classe e a centralidade da luta social por emancipação e igualdade no sujeito histórico, o proletariado urbano, classe portadora por definição de um projeto novo de sociedade (1959)¹⁴. Nesta perspectiva, os movimentos sociais expressam e constituem as lutas de classes (GALVÃO, 2011).

A desigualdade nesta concepção é justamente a instituição das classes sociais, com as características diferenciais que lhes são inerentes. A relação entre a classe instituída como superior, a classe dos proprietários dos meios de produção, com as classes inferiorizadas, é uma relação de exploração, conceituada como a exploração da mais-valia. Marx teorizou a exploração de trabalho tendo como referência o ambiente industrial, com a exploração do trabalhador mediada pelo trabalho mecanizado. Uma vez instituída, esta forma societária tende à autorreprodução.

El proceso capitalista de producción reproduce, por tanto, en virtud de su propio desarrollo, el divorcio entre la fuerza de trabajo y las condiciones de trabajo. Reproduce y eterniza, con ellos, las condiciones de explotación del obrero. Le obliga constantemente a vender su fuerza de trabajo para poder vivir y permite constantemente al capitalista comprársela para enriquecerse (MARX, 1959, p. 486).

A instituição e ampliação territorial desta forma societária é descrita por Marx como acumulação originária.

El régimen del capital presupone el divorcio entre los obreros y la propiedad sobre las condiciones de realización de su trabajo. Cuando ya se mueve por sus propios pies, la producción capitalista no sólo mantiene este divorcio, sino que lo reproduce y acentúa en una escala cada vez mayor. Por tanto, el proceso que engendra el capitalismo sólo puede ser uno: el proceso de disociación entre el obrero y la propiedad sobre las condiciones de su trabajo, proceso que de una parte convierte en capital los medios sociales de vida y de producción, mientras de otra parte convierte a los productores directos en obreros asalariados. La llamada acumulación originaria no es,

¹⁴ As posições de Marx – resgatadas por Tible (2012, p. 59) em que expressa seu reconhecimento aos povos indígenas como sujeitos, como não estão escritas em O Capital, e sim em obras posteriores, menos conhecidas, não determinaram os rumos que o marxismo hegemônico e que a teoria marxista dos movimentos sociais viria a tomar. Foi preciso a obra de Mariátegui para que estas concepções marxianas pudessem ser retomadas e devidamente valorizadas.

A teoria marxista dos movimentos sociais hoje estabelecida não dá conta de explicar os movimentos indígenas porque é baseada principalmente em O Capital, obra onde os únicos e principais sujeitos da luta social são os trabalhadores. Tivesse a teoria marxista dos movimentos sociais sido construída com base em outras obras de Marx, como as trazidas à baila por Tible, elas teriam elementos conceituais úteis para pensar a questão indígena.

Uma teoria marxista dos movimentos sociais precisaria ser edificada com base nestas obras posteriores de Marx para ser capaz de abarcar a questão indígena.

pues, más que el proceso histórico de disociación entre el productor y los medios de producción. Se la llama “originaria” porque forma la prehistoria del capital y del régimen capitalista de producción. (MARX, 1959, p. 608)

Acumulação originária, como expropriação e proletarização, é o processo histórico de instituição da desigualdade. E foi este o processo de colonização das Américas e avança ainda sobre os povos indígenas que resistem.

Tal processo, ao separar as pessoas dos seus meios de produção, que elas próprias criaram, e conseqüentemente ao separá-las da possibilidade de produzir a própria subsistência, as converte em proletários, a posição inferiorizada na sociedade de classes, condição em que são forçadas a entrar no *mercado*, e vender sua força de trabalho para sobreviver, e condição em que suas vidas estão submetidas ao jugo do capital. Uma vez realizada a proletarização, o capital cuida para a permanência e reprodução de sua condição.

Así como la reproducción simple reproduce constantemente el propio régimen del capital, de un lado capitalistas y de otro obreros asalariados, la reproducción en escala ampliada, o sea, la acumulación, reproduce el régimen del capital en una escala superior, crea en uno de los polos más capitalistas o capitalistas más poderosos y en el otro más obreros asalariados (MARX, 1959, p. 518).

A luta do movimento dos trabalhadores é para reverter esta expropriação. Lutam contra o capital, ou seja, contra a propriedade privada dos meios de produção, elemento que institui a desigualdade social. Trata-se de um conflito estrutural porque objetiva a transformação estrutural de toda a sociedade, instituindo uma nova sociedade, não mais marcada pela exploração do trabalho e pela heteronomia social e política.

1.4 Teorias dos movimentos sociais e movimentos indígenas

Ambas as perspectivas, aplicadas aos movimentos indígenas, revelam sua unilateralidade. A literatura interpretativa dos movimentos indígenas latino-americanos concretos indica a necessidade, posta pelos próprios movimentos, de compreender que sua luta não é nem apenas no terreno da materialidade nem no terreno da identidade.

A perspectiva do multiculturalismo tem sua principal fraqueza numa concepção idealizada do Estado Democrático de Direito. O multiculturalismo aposta no Estado como um espaço neutro, de acolhimento das demandas da sociedade e dos movimentos sociais, e de fazer valer o reconhecimento do direito de todos, inclusive das minorias.

Como a referência política do multiculturalismo é sempre o Estado Nacional – como Estado *de classe* e em oposição a Estado Plurinacional – sua política está fatalmente limitada, dado ser reconhecido que neste modelo de Estado não está nunca no horizonte igualdade

substantiva e efetiva para todos, e sim a legislação em favor dos interesses das classes dominantes.

Para ilustrar esta questão, veja-se o caso dos povos indígenas do Tocantins. A luta de grande parte dos povos indígenas do Brasil é ainda pela demarcação de seus territórios. A demarcação é o reconhecimento concreto do Estado brasileiro para os povos indígenas. A demarcação, todavia, não garante a paz, nem a autonomia e autodeterminação dos povos indígenas. O capital, dado seu processo de reprodução metabólica exigir sempre reprodução ampliada, não cessa de avançar sobre suas terras. Mesmo terras já demarcadas estão sofrendo hoje nova expropriação em novas formas de reprodução ampliada do capital.

Antônio Apinajé, do estado onde se realizarão os Jogos Indígenas, adverte: "O fato é que as terras dos povos Apinajé, Krahô, Karajá Xambioá e Xerente, já demarcadas, estão sendo invadidas ou encontram-se ameaçadas por hidrelétricas, hidrovias, eucaliptos, soja, mineração e madeireiras. E alguns povos ainda não têm sequer suas terras demarcadas. Por causa da luta pela terra, muitas lideranças indígenas estão sendo criminalizadas, presas, espancadas ou assassinadas a mando de fazendeiros e políticos" (Manifesto Crítico sobre os Jogos Mundiais Indígenas). Afirma ainda que "a melhor atitude pela paz é também demarcar e respeitar os territórios indígenas que são sagrados para nossos povos e necessários para o equilíbrio e a sustentação do clima no planeta terra." (CIMI, 2015).

O mesmo fenômeno é observado na terra indígena Raposa Terra do Sol, em Roraima¹⁵, e na Terra Indígena Kayapó, no Pará¹⁶, que, mesmo devidamente demarcada e homologada, têm sido invadidas por garimpeiros ilegais, que o Estado nacional não consegue conter. No Mato Grosso do Sul, os índios Kadiwéu passam por problema semelhante. A reserva indígena Kadiwéu, homologada desde 1984, sempre sofreu e ainda sofre com invasões de fazendas de criadores de gado¹⁷. Mesmo nos casos de terras indígenas já reconhecidas pelo estado brasileiro, demarcadas e homologadas, o estado não garante o cumprimento da lei. Os grandes capitais, nas formas como se apresentam, agropecuaristas, garimpos ou usinas, desrespeitam impunemente as terras indígenas, diante do olhar indiferente, passivo, impotente ou mesmo colaborador do estado-nação.

O horizonte funcional-multiculturalista, que vê no Estado o alvo da luta como instrumento de garantia dos direitos dos povos indígenas, revela-se assim descompassado dos processos sociais históricos. O mesmo Estado que demarca é o que permite nova expropriação, no interesse do capital. Esperar reconhecimento – mesmo somente identitário –

¹⁵ Centro de Tecnologia Mineral, 2013.

¹⁶ Combate Racismo Ambiental, 2015.

¹⁷ CIMI, 2012. G1 MS, 2013.

pleno no Estado-nação é expectativa incongruente com os dados empíricos que revelam a natureza desse Estado.

Do que depreendemos um dos grandes problemas do funcional-multiculturalismo, e da teoria dos novos movimentos sociais, que ele embasa, é sua concepção hegeliana de Estado. Tal abordagem vê o Estado como um árbitro neutro a regular de forma isenta os conflitos de interesses da sociedade civil. O Estado contemporâneo, todavia, dá mostras incontestáveis de ser um Estado de classe, um Estado dominado pela classe dominante.

Outros autores, como Quijano (2005, p. 50) já falaram abertamente sobre isto. O Estado-nação capitalista, quando não abertamente genocida, é cúmplice do genocídio dos povos indígenas.

Por eso, después de más de tres décadas de esos procesos, sectores crecientes de la población popular de América Latina y dentro de ellos los ‘indios’, han aprendido o están rápidamente aprendiendo que tienen que encontrar maneras no sólo de no vivir del Estado, sino de vivir sin o contra el Estado. (QUIJANO, 2005, p. 50).

À parte esta compreensão deslocada do lugar do estado-nação na sociedade capitalista e no colonialismo, o aporte multiculturalista peca por igualar coisas essencialmente diferentes. Catherine González (2010, *passim*) indica, sobre esse caso, a imprecisão na compreensão dos movimentos indígenas como novos movimentos sociais meramente pela ênfase no caráter identitário do movimento. A identidade étnica tem implicações e profundidades maiores do que a identidade colocada pelas teorias dos novos movimentos sociais - além do ponto já tocado de que os movimentos indígenas colocam e aprofundam questões estruturais.

Ainda relacionado a isto, o multiculturalismo reconhece uma necessidade de superar o projeto filosófico e societário da modernidade e suas categorias para dar conta de um mundo complexo como o que se apresenta. E coloca esta necessidade de transformação no âmbito das categorias filosóficas e que regem a sociedade: “diferença e identidade, igualdade e justiça, relativismo e universalismo, racionalismo e subjetividade, cidadania, ética, direito” (SEMPRINI, 1999, p.173).

Entretanto, a transformação dessas categorias para categorias mais adequadas que englobem a diferença não será suficiente para estabelecer a igualdade. O que sustenta a desigualdade na sociedade contemporânea não é a insuficiência ou fragilidade teórica das categorias do projeto filosófico da modernidade. O que sustenta a desigualdade - tanto a desigualdade de classe como as desigualdades culturais ou identitárias - é a correlação de forças que separa os proprietários dos meios de produção, as mega empresas e multinacionais,

que têm o controle do Estado, das pessoas comuns, totalmente expropriadas e compelidas a vender sua força de trabalho para sobreviver.

Esta correlação de forças não só se alimenta da desigualdade e a promove; ela é a desigualdade. Querer a igualdade transformando apenas conceitos é insuficiente se não se combate esta correlação de forças, que em si é perversa e amante da desigualdade.

Centralmente, a concentração em torno da luta por afirmação e reconhecimento de identidades estigmatizadas, no confronto com as clivagens culturais historicamente existentes não é suficiente para resolver desigualdades que provém do campo da organização material da vida. Questionar a divisão da sociedade em classes é fundamental para superação da desigualdade, ou seja, é fundamental para aquilo que o próprio multiculturalismo, e as teorias dos novos movimentos sociais, se propõe como intérprete das lutas sociais.

O silêncio do multiculturalismo, como projeto filosófico, quanto à divisão da sociedade em classes fala dos seus limites. O multiculturalismo aposta na integração igualitária plenamente possível de grupos ‘diferentes’, ‘minoritários’, a uma sociedade que estrutura-se sobre a desigualdade de classe. A exploração sendo elemento fundante desta sociedade, ela se faz mediante a desumanização e ao ódio às minorias. Na sociedade da classe, a integração de grupos desumanizados e historicamente marginalizados só se dá na condição de explorado, porque esta sociedade não pode passar sem exploração. A integração do indígena, como tal, não é possível dado o “o funcionamento normal do capitalismo [constituir-se] numa permanente instituição de novos espaços de propriedade privada” (TIBBLE, 2012, p. 39) avançando incessantemente sobre a terra e sobre os corpos indígenas.

Um projeto de igualdade possível não pode ser formulado ignorando-se o fundamento central da sociedade atual. Lutar pela igualdade – nas formas do direito à diferença e do reconhecimento – é lutar contra a exploração do capital.

O marxismo, por outro lado, tende a minimizar o aspecto da opressão estigmatizadora de ordem cultural que oprime os povos indígenas. Esta desumanização, que socialmente incide sobre os indígenas, é o que estabelece condições de possibilidade para a expropriação, violência e estado de privação de direitos que assola os povos indígenas, e afasta o restante da sociedade da demanda indígena. Esta desumanização o isola do reconhecimento do restante da sociedade e, por conseguinte, priva-o de aliados políticos para garantia de sua integridade. As condições precárias em que se realiza a mobilização política indígena reside neste apartamento e estigmatização que sofre. Ao mesmo tempo, o estado de privação, degradação

e violência em que está colocado é justificado e amplamente tolerado em decorrência de tal desumanização.

Historicamente, a aplicação desta perspectiva à questão dos povos indígenas não se manifestou como forma razoável de interpretação, pois não reconhece os povos indígenas como atores políticos legítimos, carecendo para sua inclusão no pensamento político marxista de sua assimilação como trabalhadores, para fortalecer a investida operária contra o capital. Sendo os povos indígenas resistentes a sua incorporação definitiva ao capitalismo, na forma de sua proletarização e esbulho completos de suas terras, o marxismo hegemônico, compreendendo que somente os operários industriais têm um projeto de sociedade capaz de emancipar toda a humanidade, estabelecia a necessidade de os indígenas proletarizarem-se e juntarem-se à luta operária, a luta central.

o eurocentrismo – mais poderoso e devastador – e sua aplicação mecânica do marxismo e busca de equivalentes latino-americanos aos conceitos europeus, que defendia os operários urbanos como sujeitos únicos da revolução e ignorava tanto os camponeses quanto os índios (TIBLÉ, 2009, p. 99).

A perspectiva marxista quanto à desigualdade social minimiza o poder das clivagens culturais na instituição de desigualdades sociais e na conformação de realidades sociais, e assim incorre sobre os povos indígenas no mesmo estigma que os mantém subalternos, não reconhecendo sua luta nos seus próprios termos.

E, como consequência do anterior, é incapaz de avaliar o papel da identidade como mobilizador de movimentos sociais, anticapitalistas ou não.

No que concerne somente à teoria da desigualdade sustentada por cada tradição teórica, cada uma sozinha não tem arcabouço conceitual suficiente para interpretar o indígena.

Este não é apenas uma minoria étnica cujo reconhecimento precisa se dar no Estado Democrático de Direito burguês; posto que sua demanda central é sua terra ancestral, e considerando o caráter de bem de produção desta na sociedade do capital, a demanda indígena entra em franca contradição com os interesses e necessidades de produção e reprodução ampliada do capital, sobretudo num Estado-nação como o Brasil, onde a classe latifundiária tem imensa representação estatal. O indígena não é, portanto, alguém procurando apenas reconhecimento identitário-étnico, posto que este reconhecimento implica a posse de sua terra. O reconhecimento indígena está fiado ao conflito estrutural.

Por outro lado, o indígena não é trabalhador, nem proletário nem precarizado. O indígena ocupa posição subalterna em relação à sociedade capitalista, marcada simultaneamente pela expropriação dos meios de produção e pela estigmatização cultural.

A posição do indígena caracteriza-se por dois tipos de opressão (desigualdades) diferentes, irredutíveis uma à outra, a material e a simbólica. Ambas as teorias da desigualdade descritas é que conseguem compreender apenas uma destas opressões, ‘esquecendo-se’ da outra, ou negando sua validade ou ainda considerando-a como epifenômeno uma da outra.

A tese que afirmo aqui é a da necessidade de uma teoria não-cindida da desigualdade, que englobe as duas qualidades de opressão, a material e a simbólica, e a forma como se interpenetram na realidade concreta, para terreno onde edificar uma teoria de movimentos sociais que dê conta da complexidade da luta indígena. Tentarei construir alguns elementos para esta concepção de desigualdade a partir da concepção materialista da realidade social.

1.5 Subalternidade: superposição entre classe e desumanização

Em seu texto mais influente, *O Capital*, Marx, no esforço metodológico de caracterizar o capital como fenômeno social singular e dotado de racionalidade específica, faz uma série de abstrações; desvincula a relação social do capital, como seu objeto específico naquele momento e no intento de melhor descrevê-la, de outros fenômenos sociais e da possível interação que possa fazer com eles.

Seguindo: uma das teses básicas de *O Capital*, a da realização plena do fetichismo da mercadoria, em outros termos, a interposição da relação de troca em todas as relações sociais, não se realizou completamente na realidade histórica. Tivesse se realizado inteiramente, todos os trabalhadores seriam explorados igualmente. E não são. A exploração do trabalho – não somente o contemporâneo, porém todo o trabalho capitalista¹⁸ - incide mais intensamente sobre grupos sobre os quais incide uma estigmatização de ordem cultural; em nossa sociedade, é o caso da mulher, do negro, do homossexual, que não sofrem apenas com diferenças salariais, porém, com a difícil integração ao mercado de trabalho capitalista, segregação a trabalhos marginalizados e menos acesso a direitos. Tais grupos são constituídos como grupos justamente pela existência de relações de poder e estruturas culturais engendradoras de desigualdade, diferentes do capital e irredutíveis a este, que os atingem.

¹⁸ No momento ainda de estabelecimento do capitalismo, empresas já preferiam empregar grupos subalternos como forma de diminuir custos, potencializar lucros, intensificar exploração da mais-mais-valia: "As grandes oficinas compram preferencialmente o trabalho de mulheres e crianças, porque este custa menos do que o [trabalho] dos homens." (MARX, 2004, p.36). Portanto não é peculiar ao capitalismo contemporâneo. A desigualdade no capitalismo é desde o início combinada, entre exploração de classe e desumanização cultural-identitária.

A existência de poderes de raízes diversas que não podem ser reduzidos à dominação de classe não implica que a dominação de classe não exista nem que ela não seja relevante na sociedade. Existem outras formas de poder, dominação e desigualdade que têm seu substrato próprio, não redutível, mas ao mesmo tempo não imune à dominação na forma de classe. Ambas as formas não existem independentes uma da outra, elas travam uma relação, porque a relação de classe absorve as outras desigualdades e poderes. Nestes termos, o capital é uma forma de poder específico, porém com impulso universalizante, que se apropria dos outros poderes e tem a capacidade de absorvê-los, para potencializar a própria ação e fortalecer sua hegemonia.

Como afirma Ellen Wood (1995), o capital tem uma racionalidade objetiva própria e é parte dela apropriar-se de opressões culturais.

Ao mesmo tempo, embora a exploração de classe seja constitutiva do capitalismo e as desigualdades racial ou sexual não o sejam, o capitalismo coopta todas as relações sociais às suas exigências. O capitalismo pode cooptar e reforçar desigualdades e opressões que não criou e adaptá-las aos interesses da exploração de classe. (WOOD, 1995, p. 259, tradução livre¹⁹).

A relação de classe, a exploração capitalista, absorve as outras formas de desigualdade e dominação existentes em cada cultura localidade específica. Porém absorve-as de forma dialética. O capitalismo, e a dominação de classe, apresenta singularidades em cada localidade/sociedade diferente em que se instala. A razão disso é que as leis do capital não substituem ou suprimem as leis e as categorias do código cultural local; entra em relação dialética com elas, e aquelas clivagens culturais já existentes absorve-as no sentido de criar as condições, fortalecer e intensificar a exploração da mais-valia, e ao dividir a classe trabalhadora, retirar as condições para sua organização na luta de classes.

Em suma, a desigualdade no capitalismo contemporâneo não é nem somente de raiz material, nem somente cultural. É uma combinação de ambas.

Tal é a concepção da desigualdade proposta aqui para interpretação das lutas sociais contemporâneas e especialmente da questão indígena. A posição social de tais grupos pode ser designada pela categoria sociológica da *subalternidade*. Conforme Spivak²⁰, “O termo ‘subalterno’ descreve as camadas mais baixas da sociedade constituídas por modos específicos de exclusão dos mercados, da representação política e legal e da possibilidade de

¹⁹ No original: “At the same time, although class exploitation is constitutive of capitalism as sexual or racial inequality are not, capitalism subjects all social relations to its requirements. It can co-opt and reinforce inequalities and oppressions that it did not create and adapt them to the interests of class exploitation”.

²⁰ No original: “The ‘subaltern’ describes ‘the bottom layers of society constituted by specific modes of exclusion from markets, political-legal representation, and the possibility of full membership in dominant social strata’.” (SPIVAK, 2000, xx, tradução livre).

pertencimento pleno ao estrato social dominante”. Por subalterno não se faz a referência à percepção ou autoimagem que os sujeitos têm de si. Por subalterno designa-se a posição social de grupos caracterizada por modos específicos de exclusão, ou, como se quer aqui, pelos modos em que a exclusão específica é resultado da combinação de exclusões ou opressões sociais de matizes diversos.

Os grupos constituídos como subalternos, os que sofrem a dupla opressão, de classe e simbólica, não tem sua posição social resumida a apenas uma das duas, portanto a interpretação teórica de sua luta não pode se restringir a apenas um dos elementos para compor seu quadro interpretativo – ainda que um grupo possa se constituir em um movimento que tenha uma pauta apenas identitária ou apenas material. No caso dos movimentos indígenas, perder um dos elementos é perder de vista os múltiplos fatores que compõem sua ação. Tal sendo o caráter de dupla opressão que atinge os povos indígenas, um quadro teórico coerente que apreenda seu movimento social deve incluir luta identitária e conflito estrutural. Eis o que tentarei realizar a seguir.

1.6 Mariátegui e os Movimentos Indígenas

Como a sociedade mundial trata-se de uma sociedade capitalista e como se trata de uma força social muito específica que avançou e avança sobre os povos indígenas e marca ainda hoje sua realidade, o capital, escolho como ponto de partida da análise a teoria marxista sociedade e dos movimentos sociais. Porém afastando-me deste marxismo hegemônico que vê como verdadeira somente a expropriação de classe e como verdadeiros sujeitos da ação política somente o proletariado urbano industrial. Para desenvolver o quadro teórico interpretativo do movimento indígena que ensaio aqui parto do marxismo indigenista de Mariátegui²¹.

Mariátegui é seminal porque inaugura uma interpretação dos povos indígenas e de seu lugar na luta social e especialmente na luta contra o capital. Ao mesmo tempo evidenciando a violência e expropriação capitalista como causadoras diretas da questão indígena, Mariátegui constrói um quadro normativo para a luta indígena, ao afirmar sua oposição ao capital e a potência de coletivismo indígena como base privilegiada para a resistência anticapitalista e construção comunista.

²¹ Convém não confundir as *interpretações* marxistas sobre a realidade social com a teoria dos movimentos sociais marxista (ou classista). Mariátegui é marxista, porém as teorias classistas dos movimentos sociais (que forma o debate movimentos sociais novos *versus* clássicos) não é nem tem influência mariáteguiana. Estas teorias têm base em Marx, especialmente em O Capital. Mariátegui não está na tradição dos movimentos sociais classistas. Sua elaboração é novidade para este debate.

Mariátegui vê na resistência indígena a oposição ao capital e à sua expansão, e no coletivismo indígena enxerga um possível substrato a partir do qual construir o comunismo.

Jean Tible traduz o imperativo que move o esforço intelectual de Mariátegui: “devemos estudar as práticas concretas dos que resistem a esse mundo (formas-Estado e capital) e criam – ao lutar – outros” (TIBLE, 2012, p.37). Neste sentido a luta indígena cresce de importância na teoria comunista e no pensamento de Mariátegui²².

Ao narrar a evolução do pensamento de Mariátegui, Tible indica que inicialmente o pensador peruano “considerava ainda o proletário industrial urbano como o único sujeito revolucionário. Trata-se a partir [de determinado] momento de uma progressiva descoberta dos indígenas como possível sujeito revolucionário” (TIBLE, 2009, p. 101-2).

Segundo Tible, na leitura de Mariátegui, “Os índios deixam de ser objeto de exploração, análise ou instruções e passam a ser enfim vistos como sujeitos, rebeldes contra a exploração e portadores da herança de um passado incaico comunista” (TIBLE, 2009, p. 102).

A mudança do pensamento de Mariátegui é inspirada no comunismo agrário inca.

Tal perspectiva inspira-se no comunismo agrário inca, onde a propriedade e usufrutos da terra eram coletivos, alicerçados no espírito coletivista indígena e em suas tradições comunitárias. O Ayllu – a comunidade – sobreviveu mesmo à economia colonial e ao *gamonalismo*. E sobrevive por conta da força da identidade indígena, como ser cultural (TIBLE, 2009, p. 99).

Este espírito coletivista indígena aparece para Mariátegui como base possível para o comunismo.

Nosotros creemos que entre las poblaciones “atrasadas” ninguna como la población indígena incásica reúne las condiciones tan favorables para que el comunismo agrario primitivo, subsistente en estructuras concretas y en un hondo espíritu colectivista, se transforme, bajo la hegemonía de la clase proletaria, en una de las bases más solidarias de la sociedad colectivista preconizada por el comunismo marxista. (MARIÁTEGUI, 2010, p. 100)
El Ayllu, célula del Estado incaico, sobreviviente hasta ahora, a pesar de los ataques de la feudalidad y del *gamonalismo*, acusa aún vitalidad bastante para convertirse, gradualmente, en la célula de un Estado socialista moderno. (Id., Ibid., p. 122).

O coletivismo indígena aparece como base e meio da revolução, como resistência ao capital e possível fundamento da sociedade futura.

²² O presente trabalho questiona a validade científica do procedimento de enxergar o movimento indígena primeiramente como um potencial aliado na luta comunista. A meu ver, isto tem mais a ver com o pensamento político comunista do que com os objetivos dos movimentos indígenas em si mesmos. O procedimento é legítimo no momento de se pensar a estratégia comunista; entretanto não o é no sentido de pensar a especificidade sociológica da luta indígena. Ou seja: aqui parto da premissa de que não se pode pensar os movimentos indígenas a priori como conscientemente comunistas ou anticapitalistas.

Além da novidade de enxergar o indígena como aliado na resistência ao capital, Mariátegui traz outra novidade, que revela especificidades da luta indígena. Mariátegui enfatiza o papel do *mito* indígena como mobilizador de sua luta. *Mito* para o autor não tem o significado contemporâneo com que os antropólogos o utilizam. Com a palavra *mito* Mariátegui refere-se não somente à etnicidade indígena, porém principalmente à força própria do indígena com que este resiste ao capital. O autor incorpora assim à sua teoria o *mito*, como “força que movimenta as pessoas em direção a uma conquista futura” (DEVEZA, 2007, p. 197).

A aproximação parece contraditória, e certamente o parecerá aos marxistas. Mas eis o que afirma Deveza: "Embora pareça um recurso idealista, Mariátegui esclarece a relação entre *ilusão* e realidade" (grifo meu), e indica como o *mito* como propulsor da ação real dos indivíduos, ou seja, o *mito* como racionalidade, como baliza ética, ao que acrescenta a seguinte citação de Mariátegui:

el impulso vital del hombre responde todas las interrogaciones de la vida antes que la investigación filosófica. El hombre no si preocupa de la relatividad de su mito. No le sería dable siquiera comprenderla. Pelo generalmente encuentra, mejor que le literato y que el filósofo, su propio camino. Puesto que debe actuar, actúa. Puesto que debe creer, cree. Puesto que debe combatir, combate. Nada sabe de la relativa insignificancia de su esfuerzo en el tiempo y en el espacio. (Mariátegui *apud* DEVEZA, 2007, p. 197).

Um motivo tido pela teoria materialista como 'idealista', o *mito*, e sua sede, a subjetividade-identidade, já está em Mariátegui como móvel dos sujeitos em luta. A identidade-subjetividade, na luta indígena, é uma força objetiva.

(...) el índio en cuatro siglas ha cambiado poco espiritualmente. La servidumbre ha deprimido, sin duda, su psiquis y su carne (...). Bajo el peso de estas cuatro siglas, el índio se ha encorvado moral y físicamente. Mas el fondo oscuro de su alma casi no ha mudado. En las sierras abruptas, en las quebradas lontananas, a donde no ha llegado la ley del blanco, el indio guarda aún su ley (Mariátegui *apud* DEVEZA, 2007, p. 198).

O vetor da luta indígena, de sua resistência ancestral, é o mito, é a identidade.

Mariátegui reconhece assim o caráter dúplice da luta indígena, estruturada por elementos materiais e oprimida por forças materiais, mas movida pelo mito e resistente pela força da identidade indígena.

A teorização de Mariátegui tem impacto direto sobre a oposição que se estabelece na teoria dos movimentos sociais entre movimentos classistas e movimentos identitários²³. Mariátegui é original dentro da tradição marxista ao propor e estruturar a análise da questão indígena na América Latina em termos materialistas; porém ao reconhecer, e enfatizar, o papel do mito como força mobilizadora da luta indígena, Mariátegui é ainda mais original do que ele mesmo possa imaginar, e talvez do que os próprios marxistas estejam dispostos a aceitar, ao afirmar a importância da identidade indígena em sua mobilização contra o capital – fosse outra, ou menos intensa, ou mais maleável, a identidade indígena, poderia ter-se integrado ao capital ou não oferecido tanta resistência a ele.

O impacto que se dá sobre as teorias dos movimentos sociais é o da exposição da ausência de fundamentação desta compreensão cindida, de um lado, do elemento materialidade, posição de classe, e de outro, do elemento identidade nestas teorias, como fenômenos opostos e mutuamente excludentes.

Este postulado é coerente com a constatação empírica da forma peculiar dos movimentos indígenas. Recordemos González, “En estos movimientos se cruzan elementos de identidad con condiciones estructurales de exclusión (GONZÁLEZ, 2010, p. 87).

Na abordagem sociológica destes movimentos é necessário considerar o papel de ambos elementos e a forma do imbricamento dialético de ambos na realidade empírica, tanto no que se refere à caracterização da opressão que se exerce sobre o movimento quanto no que se refere à caracterização de sua luta.

Chave para compreensão do elemento identitário pode ser o mito, nesta acepção que lhe dá Mariátegui e como fonte de resistência e da ancestralidade da luta. O mito, esta força de caráter subjetivo-simbólico, cujo papel na luta e na revolução Mariátegui reconhece, as teorias dos novos movimentos sociais categorizam como *identidade*²⁴.

A identidade indígena é força dos sujeitos contra o capital. A identidade é força material objetiva. Na luta indígena se expressa a combinação entre elemento subjetivo e identitário e luta contra a exploração material. Nem um nem outro elemento podem ser deixados de fora.

²³ O impacto que esta formulação têm para a interpretação teórica de outros movimentos sociais desenvolverei alhures. Aqui restrinjo-me às consequências desta formulação para uma teoria de movimentos sociais que objetive explicar a mobilização indígena.

²⁴ Lembrando que a defesa e construção de identidades é um dos elementos distintivos dos movimentos que estuda a teoria dos novos movimentos sociais: “Os novos movimentos sociais seriam, então, formas particularistas de resistência (...). Contestações “pós-materialistas”, com motivações de ordem simbólica e voltadas para a construção ou o reconhecimento de identidades coletivas” (ALONSO, 2009, p. 64). Nesta linha, o característico da identidade indígena é a oposição ao capital, é o conflito estrutural.

1.7 A identidade como depositária da especificidade dos movimentos indígenas

A luta indígena representa um desafio para as teorias dos movimentos sociais. Dada sua complexidade, o movimento indígena aponta tais teorias, e a validade universal que almejam, como unilaterais.

O mesmo silêncio que o multiculturalismo faz diante da classe o marxismo faz ante a identidade. Mesmo o marxismo indigenista não consegue concluir pelo peso do fator subjetivo como igualmente determinante – leia-se: da identidade - apesar de reconhecer que são as criações culturais indígenas, suas tradições de coletivismo e contra o Um que fazem deste adversário do capitalismo e fazem a semelhança de sua luta com o proletariado.

O marxismo indigenista latino-americano, inaugurado por Mariátegui, certamente provê quadro interpretativo para a luta indígena que reconhece o indígena como sujeito em luta contra a opressão, violência e expropriação, leia-se: contra a desigualdade. Vê o indígena em seus termos, e na própria esperança, enxerga nele o projeto comunista, na afronta ao capital que aquele expressa.

Esta formulação marxista que reconhece os indígenas como legítimos sujeitos em luta inclui a razão, a motivação ou a força – antes ignorada - que faz dos povos indígenas estes sujeitos capazes de tal resistência, que definitivamente não é a sua consciência de classe. A razão da resistência indígena está na identidade. Em sua subjetividade. No sujeito cultural e no sujeito humano que é. A força da identidade indígena é que faz sua resistência, é o que o faz permanecer, apesar da expropriação de todo o resto. Em sua recusa a deixar de ser o que é. A deixar de acreditar no que acredita.

O indígena só consegue lutar por seu território e sua autodeterminação porque isto está inscrito firmemente em sua identidade, que não precisa de base material para existir e subsistir. O marxismo, e sua teoria dos movimentos sociais, até hoje ignorou, negou a validade heurística e o peso sócio-político real da identidade. A resistência indígena, o sujeito indígena, que mesmo expropriado de todo jeito, resiste, sem sustentação material nenhuma, é a prova do peso da identidade, como substrato humano irreduzível. O ser humano não é apenas materialidade. É também identidade.

O marco teórico proposto aqui para interpretação dos movimentos indígenas é a compreensão imbricada de identidade e materialidade, tanto para explicar a conformação da posição subalterna dos povos indígenas, marcada por uma dupla opressão, quanto para explicar os elementos constituintes de sua luta, o mito, a identidade como móvel que encontra

do outro lado a resistência material de uma sociedade que não o aceita como sujeito livre nem lhe permite ter sua terra de vida.

Por mais que a luta indígena seja luta contra o capital e contra a submissão a esta forma de sociedade, ela é movida e mantida pela identidade, pela subjetividade indígena. A cisão entre novos movimentos sociais e movimentos sociais classistas aqui não cabe. O indígena não se submete aos quadros interpretativos prontos da ciência ocidental.

Jean Tible e Mariátegui não têm por preocupação teórica a elaboração de uma teoria dos movimentos sociais nem a construção de ferramentas conceituais para interpretar seus elementos. Entretanto, a teoria social de Mariátegui, atualizada criticamente por Tible, para compreensão dos povos indígenas no capitalismo e para a compreensão dos móveis e condições a resistência indígena é fundamental.

No capítulo seguinte discuto, na primeira seção do capítulo, uma porção de ferramentas conceituais construídas por autores diversos e provenientes de diferentes escolas teóricas. A heterogeneidade dos conceitos e métodos investigativos ficará patente ao leitor. Como proposta para construção de um referencial metodológico para interpretação dos movimentos indígenas proponho a união destas categorias diversas, porém uma unidade mediatizada pela teoria de base de Jean Tible e Mariátegui, que, como concluí neste capítulo, penso ser capaz de superar a dicotomia instalada no campo sociológico dos movimentos sociais. O resultado esperado é a unidade destas categorias de leitura dos elementos componentes dos movimentos indígenas, mediados pela seu assentamento na base comum da teoria social da resistência indígena de Tible e Mariátegui.

2 O movimento indígena latino-americano: revisão da literatura

Para compreendermos o movimento indígena de Mato Grosso do Sul uma tarefa necessária é situá-lo no contexto histórico-social no qual emerge²⁵. O movimento indígena de Mato Grosso do Sul desenvolve-se no contexto da emergência de movimentos indígenas em quase todos os países das Américas e em todas as regiões do país. Para iniciarmos sua investigação, portanto, é conveniente uma revisão do que a literatura especializada das ciências sociais tem dito sobre os diversos movimentos indígenas emergentes na América Latina.

Este capítulo apresenta assim uma revisão da literatura sobre os movimentos indígenas latino-americanos. A revisão será apresentada em três partes: a primeira traçará muito brevemente alguns aspectos históricos da emergência dos movimentos indígenas em cada país da América Latina, apesar para situar o leitor no debate; a segunda parte tratará de elementos conceituais e esforços de interpretação do significado sociológico e impacto histórico e político destes movimentos para a história recente da humanidade, serão tratados o significado sociopolítico de sua atuação, as condições de sua emergência histórica, a especificidade da política singular que desenvolvem, suas demandas, alguns de seus horizontes basilares como a conquista do território e da autonomia; e a terceira parte apresentará as construções metodológicas propostas pelos pesquisadores para investigar tais movimentos e as soluções que construíram para os desafios encontrados.

2.1 Introdução: breve descrição histórica

Esta seção objetiva traçar um quadro histórico da emergência dos movimentos indígenas em cada país da América Latina, atentando brevemente para as razões das singularidades de cada movimento em cada país e das diferenças dos movimentos entre os países. Há três movimentos que são conhecidos como os mais expressivos: no Equador, na Bolívia e no México. E será por estes três que iniciarei.

²⁵ Outras etapas necessárias para a compreensão sociológica da especificidade do movimento indígena de Mato Grosso do Sul é investigar a irrupção e as condições gerais de existência dos demais movimentos étnicos que surgiram na América Latina, como os muitos movimentos de afrodescendentes, e realizar uma comparação histórica entre ambos os movimentos. Parte deste esforço de compreensão é também realizar um estudo comparativo do surgimento e evolução dos demais movimentos identitários na região no mesmo período. A discussão das semelhanças e diferenças com outros movimentos de luta pela terra na região também contribuirão para conhecer a especificidade da luta indígena; do mesmo modo com a questão dos movimentos e lutas camponesas pelo mundo – como em Eric Wolf (1973). Todo esse esforço histórico-comparativo ganha sentido no contexto da trajetória e desenvolvimento geral dos movimentos sociais na região. Outro procedimento que certamente contribuirá para elucidação da questão é a investigação da resistência à modernidade e ao capitalismo, ou seja, ao avanço da civilização europeia, de povos nativos em outras partes do mundo que sofreram igualmente impacto do processo de colonização europeia e norte-americano.

Uma breve correlação inicial pode ser feita, que não está livre, entretanto, de polêmica: os movimentos indígenas foram mais fortes nos países onde era maior a proporção da população indígena em relação ao todo da população, isto é, México, Guatemala, Equador e Bolívia, com exceção de Peru, onde processos identitários levaram a outro desenvolvimento histórico (QUIJANO, 2005, p. 56).

O movimento indígena do Equador é tido como o mais forte do período. Sobre ele é afirmada sua “fortaleza”, ou seja, a força de suas bases:

siendo un actor político emergente reconocido como el más impactante del país desde 1990. El movimiento indígena ecuatoriano puede clasificarse como el más fuerte del continente mirado desde la perspectiva de las bases sociales que lo sostienen (LALANDER, 2010, p. 30).

No Equador os indígenas organizaram-se em um movimento social e em um movimento político, o movimento Pachakutik - Movimiento de Unidad Plurinacional Pachakutik Nuevo País, (MUPPNP) -, que conseguiu expressivos resultados eleitorais no país. Tem sua origem marcada por Lalander em 1972.

Na Bolívia, em 2000, Evo Morales é o primeiro indígena que chega a presidência da República de um país por vias eleitorais, inteiramente apoiado em movimentos sociais. Imediatamente após eleito, Morales convocou uma assembleia constituinte incorporando a ela a participação dos indígenas para refundar a nação (REGALSKY, 2007, p. 47).

A trajetória do movimento indígena pode ser descrita pela “emergência dos povos indígenas, suas organizações e sua luta por territórios e autonomia desde os anos 1980” e a “organização em 1995 do *instrumento político* da Confederação Sindical Única dos Trabalhadores Camponeses da Bolívia (CSUTCB) que logo deriva no Movimiento al Socialismo (MaS) e segue a trajetória que chega até as últimas eleições de 18 de Dezembro de 2005.” (REGALSKY, 2007, p. 47). Os movimentos indígenas, consolidando-se a partir dos anos 1980, ao longo de sua atuação formaram aliança com outros movimentos sociais, especialmente de trabalhadores, onde conseguiram criar uma força social que foi capaz de tomar o poder estatal.

Elementos decisivos na Bolívia foram estes: "o surgimento vigoroso de um ator social, o campesinato indígena que desloca a classe operária de sua posição hegemônica e coloca um novo projeto estratégico de mudança do país, no contexto dos levantes indígenas em vários outros países do continente" (REGALSKY, 2007, p. 48); a formação desse ator em movimento político, ou seja, sua posição de participar de eleições e disputar o poder estatal, e

sua efetiva chegada ao poder político – onde pode concretizar as mudanças que a sociedade demandava: no topo dessas demandas, a formação do Estado plurinacional.

Bolívia e Equador são os países em que primeiro e até agora mais forte os movimentos indígenas converteram sua força social em movimentos políticos e disputaram eleições, além do mais com significativos resultados eleitorais. A chegada ao poder, não sem muita luta, de povos indígenas, marcados por cinco séculos de extermínio e marginalização, no mesmo estado que sempre se posicionou contra eles e os quis destruir e explorar, implica fato histórico sem precedentes e de significado totalmente novo para a região.

Marta Harnecker (2002, p. 42) define o movimento Pachakutik também como *instrumento político*: “um instrumento político para os novos atores sociais”.

Convencidos de que los políticos corruptos de turno jamás serían capaces de materializar sus esperanzas de cambio, los indígenas decidieron crear, junto con otros movimientos sociales y otras personalidades independientes, su propio instrumento político para presentarse con candidato propio a las elecciones presidenciales de 1996.

Em ambos os casos os povos indígenas organizados em movimentos sociais converteram-se em movimentos políticos para disputar o poder público. Em ambos os casos também formaram alianças com outros movimentos sociais e civis.

O movimento indígena mexicano enveredou por caminho diverso. Diferente de disputar eleitoralmente o poder instituído, tal movimento criou sua própria autoridade coletiva à revelia e oposta ao estado-nação estabelecido; ficou conhecido, assim, por ter efetivado as “autonomias de fato”. O movimento consiste numa reação a condições estruturais que caracterizaram sociedade e estado mexicanos durante todo o século XX. A debilidade da ausência do estado em Chiapas, sobretudo o estado social, e o predomínio de relações oligárquicas, que entravaram ao longo de todo o século XX, desde o triunfo da Revolução Mexicana (1910), o cumprimento da principal demanda dos povos da região, a reforma agrária, formaram o pano de fundo que impulsionaram as experiências autogestivas das décadas de 1970 e 1980 na região.

Diante do não-cumprimento estatal das suas principais demandas, o povo deu curso a estas experiências de autogestão, caracterizadas aqui como ‘autonomias de fato’.

Las experiencias de las autonomías de facto en Chiapas son diversas tanto en su extensión como en su funcionamiento, y todas ellas no siempre encuentran puntos de coincidencia; por el contrario, a veces han competido. El año de 1987 se registra en Chiapas como el inicio de la primera experiencia de una autonomía de facto indígena, en la región *tojolab'al*, que incorporó ejidos y localidades de los municipios de Las Margaritas y Altamirano. Siete años después, en octubre de 1994, organizaciones miembros del Consejo Estatal de Organizaciones Indígenas y Campesinas

(CEOIC) declararon “autónomas” a amplias regiones indígenas de la entidad e instauraron las “Regiones Autónomas Pluriétnicas”. Luego de dos meses, en diciembre de 1994, el EZLN realizó la acción militar, “rompiendo el cerco”, con lo que instauraron treinta y ocho “municipios rebeldes”; los mismos que, después de 1997, serían llamados de manera más consistente como “municipios rebeldes y autónomos”. *Todas estas autonomías han desafiado e impugnado al Estado*. Muchos de sus líderes fueron por ello a la cárcel o fueron reprimidos.

Pero de todas estas autonomías de facto declaradas en la década de los ochenta y noventa, la mayoría no pudo sostenerse; sólo la del EZLN ha tenido larga vida. (...) No obstante, las autonomías de facto se realizan en condiciones difíciles: en un contexto hostil, de cerco militar y de confrontación con sus vecinos que no comparten su proyecto. Adicionalmente la experiencia autonómica zapatista se enfrenta con el desafío de lograr su reconocimiento y la institucionalización de la misma. (CAL Y MAYOR, 2005, p. 244, grifo meu).

No México, pois, mais precisamente na região de Chiapas, o movimento indígena organizou-se de forma a constituir sua própria autoridade coletiva, autônoma e em oposição ao estado mexicano, que ignorava diretamente suas demandas. Tal iniciativa caracteriza a originalidade histórica da ação do movimento indígena no México, e a razão da celebração de tal empreitada

Na Guatemala, o movimento indígena tem antiqüíssima atuação junto aos outros movimentos sociais do país. O movimento indígena foi um dos atores principais da revolução de 20 de outubro de 1944 no país e teve atuação permanente desde então. No fim do século XX, especialmente da década de 1980 em diante, o movimento indígena assume uma peculiaridade, colocando-se como pan-maiaísmo - “pan-mayanism”, e é central a atividade dos intelectuais indígenas Warren (1998a; 1998b).

Respecto de Chiapas y de Guatemala, la prensa internacional ha hecho mundialmente famoso el movimiento de los 'indígenas' de Chiapas y a su mediático vocero el subcomandante Marcos y en gran medida gracias a él, lo mismo que sobre Guatemala, por la prolongada y sangrienta guerra civil y la presencia de la premio Nobel Rigoberta Menchú (QUIJANO, 2005, p. 55-6).

Peru é o país onde a população indígena era a relativamente maior dos países andinos. Todavia, hoje não tem um movimento indígena forte, tal qual Equador e Bolívia. A explicação dada por Anibal Quijano para o caso peruano radica no processo de ‘des-indianização’ pelo qual passou a população indígena peruana, no qual lhe foi imposta a identidade ‘chola’ ou ‘mestiza’, inicialmente de caráter estigmatizante. No desenrolar do processo histórico a população se apropriou e fez positiva esta identidade, resultando improvável que regresse a aceitar a identificação como índia (QUIJANO, 2005, p. 47-8).

Na Colômbia, o movimento indígena lutou e soube aliar-se a outros setores participantes do processo constituinte, e logrou garantir constitucionalmente na forma de direitos as demandas do movimento, as principais delas centradas em “el pluralismo político, cultural y étnico; y la autonomía y la descentralización territoriales”. (GONZÁLEZ, 2011, p. 76).

Na Argentina, o movimento mapuche desponta a partir em meados da década de 1980 no marco do movimento pela defesa dos direitos humanos que denunciou os crimes cometidos pela ditadura militar. No bojo deste movimento a questão indígena começou a se fazer visível.

Como resultado de un complejo proceso de organización política indígena en interacción con diferentes agencias – muchas de ellas vinculadas con la defensa de los derechos humanos – se consiguió una serie de reconocimientos jurídicos para los Pueblos Indígenas cuyo hito fundamental fue la reforma constitucional de 1994.” (KROPFF, 2005, p. 104).

No Chile, a consolidação dos movimentos indígenas é datada historicamente na década de 1980. “Todos esses movimentos se consolidaram a partir da década de 1980, quando ocorre um processo de relativa desvinculação das principais organizações mapuche dos partidos políticos de esquerda, no período de maior resistência popular à ditadura militar de Augusto Pinochet.” (CONTRERAS, 2008, p. 188).

La permanente vulneración de los derechos como de la identidad histórico-cultural del pueblo mapuche y el desarrollo de sus procesos reflexivos y de organización social y política le han permitido conformarse en el principal, tal vez, único movimiento social que hoy se despliega al interior de la sociedad neoliberal avanzada chilena. La actual rebelión mapuche cuestiona todo el orden social construido en Chile en estos últimos treinta y cinco años. En efecto, sus demandas trascienden lo meramente económico, pues desde la década del ochenta, este movimiento plantea un cambio en la discusión de sus derechos, en cuanto a presentar estrategias que privilegian la autonomía política territorial. De la reivindicación por tierras se pasa a una demanda por territorios; de una participación en el Estado, hacia una que se centra en la autonomía. Esta transformación en la demanda implica una novedosa forma de relación con el Estado nacional el que, por cierto, niega de manera rotunda y categórica la posibilidad de autonomía. (LEYTON, 2010, p. 406).

Para o caso do Uruguai, durante muito tempo prevaleceu a tese do extermínio completo dos povos indígenas, dado na batalha de Salsipuedes, em 11 de Abril de 1831.

La confrontación de Salsipuedes es el resultado del enfrentamiento prolongado de más de tres siglos entre el blanco y el indígena. (...) Es el final de un dramático choque de culturas en los que desaparece un modo de vida que no se ajustaba a lo tiempos de la República, a su cuerpo de leyes y a su organización. (KLEIN, F., 2007, p. 8).

A história uruguaia conta que a população indígena foi praticamente toda dizimada nesse episódio. “Desse evento resulta a idéia da extinção étnica desses índios no Uruguai. De forma resumida, em grande parte da historiografia desse país, essa data sela o fim da existência dos Charrua” (CADAVAL, 2013, p. 12). Hoje, porém, esta tese é contestada e outra averiguação é feita. A população indígena remanescente permaneceu, na verdade, invisibilizada.

Hoje se reverte esta invisibilização. Os povos indígenas do Uruguai vivem atualmente o processo conhecido como etnogênese²⁶ (CADAVAL, 2013), processo que pode ser considerada parte necessária da constituição dos movimentos indígenas – e dos movimentos étnicos em geral. Este processo é o que está na base da *re-etnização* da América Latina, identificada pela literatura, e é vivido atualmente pelos povos indígenas do Uruguai.

Cadaval (*op. cit.*, p. 18) identifica hoje vozes e narrativas dos descendentes charruas “que se mobilizam nacionalmente pelo reconhecimento étnico e pelas políticas de inserção social”. Ou seja, está em curso a luta pelo reconhecimento étnico dos povos charrua no Uruguai, e tal luta se estabelece hoje em antagonismo ao discurso do extermínio (p.16).

A etnogênese, como vemos, é acompanhada de mobilização social e é fortalecida por ela. Tal processo é parte constitutiva da mobilização social indígena. No Mato Grosso do Sul, veremos como o povo Kinikinau passa exatamente pelo mesmo processo neste início de século.

No Paraguai, os grupos indígenas manifestam expressiva organização sociopolítica a partir de 1991, quando da convocação da assembleia constituinte. Os povos indígenas foram inicialmente excluídos de participação. Todavia, diante desta exclusão, pressionaram para ser ouvidos e lograram incluir na nova constituição um capítulo dedicado aos povos indígenas, coisa que os partidos então participantes não planejavam.

En cuanto a Paraguay, en el período de elaboración de la nueva Constitución Nacional no existió un espacio de participación de los pueblos indígenas. A pesar de ello los indígenas, con apoyo de organizaciones aliadas, realizaron en 1991 el primer encuentro general con líderes e integrantes de comunidades, exponiendo los derechos que debían ser incluidos en la Carta Magna. Las propuestas resultantes fueron presentadas en la Convención Nacional Constituyente. (MARTÍ I PUIG and VILLALBA, 2012, p. 86).

Neste início de século o movimento indígena no Paraguai se reivindica principalmente a recuperação dos territórios históricos, o acesso a serviços estatais, como saúde e educação, e

²⁶ Etnogênese diz respeito ao “ressurgimento de grupos étnicos considerados extintos, totalmente ‘miscigenados’ ou ‘definitivamente aculturados’ e que, de repente, reaparecem no cenário social, demandando seu reconhecimento e lutando pela obtenção de direitos ou recursos.” (BARTOLOMÉ, 2006, p. 39-40). A principal referência para o tema segue sendo Dominique Tilkin Gallois (1994).

o suporte para estabelecer modos de subsistência compatíveis com as necessidades das comunidades.

Aunque con sus características propias, el Paraguay tampoco fue ajeno a este fenómeno. En el 2000 y en el 2001 surgieron dos organizaciones políticas indígenas: el Movimiento 19 de Abril (M19) y el Movimiento 11 de Octubre (MIO). Ambas se originaron en la Región Occidental, zona con una marcada población indígena. Estas organizaciones políticas se han presentado como una alternativa a los partidos políticos nacionales y como una herramienta para la lucha por una mejor calidad de vida de las comunidades indígenas. (VILLALBA, 2009, p. 1).

No Paraguai a questão indígena irrompe definitivamente como questão social com maciça privatização e expropriação da terra ocorrida na década de 1970 (RIQUELME, 2011, p.212). Coincidindo com no Brasil uma política de estado de ocupação empresarial da região amazônica, mediante incentivos financeiros para empresas para aquisição de terras da região, tendo como consequência a expropriação e violência de comunidades camponesas e indígenas.

A década de 1970, no mundo, é o período de virada no modo de produção, a flexibilização do capital. No bojo das mudanças da década, este é o período da história em que a terra e outros recursos naturais passam a ser considerados diretamente como bens econômicos no mundo todo (WOLF, 1972). A América Latina se torna então sede de exploração inconsequente dos recursos naturais, com graves impactos para as populações camponesas e indígenas.

Por esta razão, na região da América Latina, de lá para cá, devemos olhar com atenção para os movimentos que se posicionam contra a exploração capitalista de recursos naturais – vale lembrar que os movimentos indígenas desempenham por vezes essa qualidade de ação. A centralidade que tais recursos ganham a partir desta década nas condições de reprodução sociometabólica do capital colocam estes movimentos no exato caminho das formas de subordinação do capital; trata-se de região no espaço social, por sua centralidade da reprodução social capitalista, extremamente sensível aos momentos de crise capitalista. A cada irrupção de crise, os conflitos se agudizam, como vemos no presente ano – 2015.

A principal fonte sobre movimentos indígenas na Venezuela para os fins modestos desta seção é uma entrevista dada por Aloha Núñez (2011), Viceministra do Poder Popular para os Povos Indígenas da Venezuela e militante de organizações indígenas estudantis, ao jornal Brasil de Fato. Quanto à existência de um movimento indígena na Venezuela a autora aponta a existência de diversas organizações indígenas:

Há diferentes organizações indígenas tanto em nível nacional como regional. Cada povo indígena, ou, pelo menos, cada região, tem organizações que representam um estado. Há, também, organizações nacionais como o Conselho Nacional Indígena da Venezuela, a Frente Indígena Waike'puru e a Conbive, Confederação Bolivariana Indígena da Venezuela.

Núñez relata aquilo que explica a diferença na existência do movimento indígena na Venezuela em relação aos outros países latino-americanos. A relação do estado venezuelano com os povos indígenas, desde a revolução de 2001, tem sido a de reconhecimento e de incorporação da população indígena no atendimento do estado e nos processos decisórios dos assuntos públicos. A assembleia constituinte convocada quando da mudança de regime teve deputados indígenas e a Constituição tem um capítulo dedicado a povos e comunidades indígenas, direitos que os povos indígenas anteriormente nunca tiveram.

Há uma lei orgânica para os povos indígenas e um ministério para os povos indígenas, dirigido por uma indígena. A diferença de outros países que no máximo tem fundações do Estado dedicadas aos povos indígenas, porém que geralmente não são sequer dirigidas por indígenas. A demarcação de terras está em curso e a educação intercultural bilíngue institucionalizada. Ou seja, as demandas dos povos indígenas estão sendo atendidas e o movimento atua na concretização das demandas, não precisando atuar contra outras forças sociais e/ou contra o próprio estado. Há o movimento porém sua relação com o estado e com a sociedade envolvente não é de conflito.

Aníbal Quijano assim descreve o caso venezuelano e explica as possíveis razões de sua diferença em relação aos demais países.

Y en algunos casos, en Venezuela y Canadá, los grupos dominantes han preferido no arriesgar sus Estados-Nación y ceder territorios relativamente extensos, políticamente autónomos, para determinados grupos indígenas. Pero en esos países, como en Argentina, Chile y Uruguay, o en Brasil, las poblaciones 'indígenas' son minoritarias y bien pueden alguna vez acceder a espacios relativamente autónomos. (QUIJANO, 2005, p. 56).

Conforme o autor, países com maiores populações indígenas em relação a população não-índia e em relação ao território tem circunstâncias completamente diferentes.

Otro muy distinto es el caso de países con grandes poblaciones 'indígenas', México, Guatemala, Ecuador, Bolivia, inclusive Perú si los procesos identitarios se movieran en otras direcciones. Los aymaras han ya imaginado, explícitamente, la posibilidad de territorio autónomo. Pero ellos habitan en cinco países, y su situación podría parecerse alguna vez a la de los kurdos en el Medio Oriente. *En estos países, el conflicto entre el Estado-Nación y el Estado Plurinacional está planteado en serio* (QUIJANO, 2005, p. 56, grifo meu).

Aqui voltamos à questão posta no início do capítulo. Países com maior população indígena num território pequeno a tendência é o conflito se expressar e os movimentos indígenas terem condições de se expressar politicamente; países com relativamente menor população indígena e vasto território, quando dispostos a resolver a questão indígena (leia-se: ausente as pressões próprias da reprodução ampliada do capital), resolvem-na na demarcação de terras – caso de Canadá e Venezuela; quando não dispostos a resolver a questão indígenas, países com extensão territorial e pequena população indígena, ou seja, países cooptados pelo grande capital, a tendência é a demarcação não avançar, caso do Brasil. Nestes países, ou população indígena se resigna a proletarização e abandono, ou ao politizar-se desencadeia o conflito, no qual ela é a parte mais frágil. O destino possível é aceitar a condição de miséria e sofrimento, ou encontrar a violência e o genocídio. Seu desaparecimento possível está posto em ambas alternativas.

Caso tivesse população proporcional a não-índia poderia o conflito expressar-se eleitoral-politicamente, como em Equador e Bolívia. Como não há, o conflito toma a forma de guerra, na qual a população indígena é francamente mais vulnerável. O movimento indígena encontra seus limites na hostilidade e racismo da sociedade nacional e na apatia da pequena parcela da sociedade que é sensível a sua causa. Eleger candidatos indígenas em quantidade e para cargos que possam mudar os rumos da história regional soa quase impossível, dado que mesmo a parcela da sociedade que é sensível a sua causa é pequena e por vezes não está disposta a votar em candidatos que fariam essa diferença, menos ainda em candidatos indígenas. A fragmentação da esquerda, a falta de um projeto político unitário das esquerdas e/ou que una e represente as minorias também é fator obstáculo a qualquer transformação, diante da unidade das forças do capital²⁷.

²⁷ Para uma história um pouco mais detalhada dos movimentos indígenas de cada país da América Latina pode-se começar para o Equador, com Felipe Addor (2012, pp. 211-97); para México, Cal y Mayor (2005) e Martha Harnecker (2002, pp. 5-13), para a Bolívia, Pablo Regalsky (2006), para o Peru, Quijano (2005). Quanto à Colômbia, para as raízes do movimento Archila y González (2010) e para alguns de seus desafios atuais González (2011). Para Chile, para uma visão geral e especialmente das raízes do processo, Víctor Contreras (2008, pps. 19-113, 191-8); Leyton (2010, pp. 393-408) para uma descrição da atualidade; e Piñeiro (2010) para história do povo mapuche e análise interna do movimento social. Para Guatemala, Natalia Garavito Mendez (2013). Para Argentina, Kropff (2005). Para uma descrição das atuais organizações indígenas charrua no Uruguai, Cadaval (2013, pp. 65-79). Para uma análise aprofundada da mobilização indígena no Paraguai, Villalba (2014, pp. 170-219; e 2007). No que concerne à Venezuela, uma descrição das organizações e alguns episódios da história recente dos movimentos indígenas pode ser encontrada em Maxim Repetto (2004). Para Brasil, Daniel Munduruku (2012) e Gersem Baniwa (2007).

2.2 Significado sociopolítico

A resistência indígena na América Latina é tão antiga quanto a Conquista. Contudo, como vimos, tem assumido contornos inteiramente novos contemporaneamente. Desde meados dos anos 1980, a luta indígena tem assumido a forma de movimento social, e em dois países, Bolívia e Equador, assumiu incluso a forma de movimento político.

Cabe à pesquisa perguntar-se o porquê e as condições da assunção desta forma social específica. Enquanto isso, sabemos que a forma movimentos sociais tem conquistado legitimidade como meio de formulação de demandas e força política capaz de impor transformações à sociedade. “Numerosos análisis contemporáneos han verificado la importancia de los movimientos sociales como actores políticos, destacando su capacidad de comunicar las demandas prioritarias de la sociedad y, al mismo tiempo, sus conflictos más significativos.” (GONZÁLEZ, 2010, p. 82).

É tal forma sociopolítica que os povos indígenas, somada em casos menos ou mais frequentes, à participação em eleições, têm prioritariamente assumido para dar existência à sua luta.

O significado social, político e histórico do movimento indígena latino-americano ainda não é amplamente conhecido. Diversos pesquisadores têm buscado dimensionar o significado que a irrupção dos movimentos indígenas traz para a história contemporânea.

Primeiramente, no que concerne à sociedade latino-americana, Catherine González indica que os movimentos indígenas têm impactado significativamente a cultura e os parâmetros alicerces do Estado Nacional, especialmente na institucionalização da diversidade cultural e na resignificação política.

En las últimas décadas, movimientos sociales de la región latinoamericana como el Movimiento Cocalero en Bolivia, los Zapatistas en México, el movimiento indígena Caucaño en Colombia, los Piqueteros en Argentina, entre otros casos, han desarrollado un papel destacado en la institucionalización de la diversidad cultural y la resignificación política. Ellos han ampliado su campo político al transformar las prácticas dominantes, incrementar la ciudadanía y asegurar la inserción de los sectores excluidos. (GONZÁLEZ, 2010, p. 82).

Monica Bruckmann situa a emergência dos movimentos indígenas como um dos principais elementos componentes do que a autora designa como nova conjuntura latino-americana.

A emergência de um movimento indígena com vocação de governo e de poder que passou da reivindicação étnica a uma visão global dos processos sociais, políticos e econômicos na região e ao mesmo tempo se afirma em uma profunda identidade histórica e civilizatória. Esta nova perspectiva gerou uma dinâmica de integração do movimento indígena que teve na

eleição de Evo Morales como presidente da Bolívia, um de seus momentos mais significativos nos últimos quinhentos anos. Este re-surgimento do movimento indígena tem como unidade geográfica e histórica os Andes sul-americanos, e a sua capacidade e vocação de integração vai além dos limites formais dos Estados nacionais que compõem atualmente esta sub-região, recuperando a dimensão de culturas pré-colombianas e ao mesmo tempo mostrando uma tendência clara para integrar o movimento indígena andino e amazônico. Uma re-discussão do conceito de Estado-nação e de Estados Plurinacionais neste contexto não pode deixar de lado uma visão local do nacional, que inclui uma forma de ver o mundo a partir de uma identidade cultural e étnica particular, onde o local, o nacional e o global estão estreitamente ligados; (BRUCKMANN, 2011, p. 18).

Nesta passagem vislumbramos, primeiro, a identificação da mudança interna nos movimentos indígenas, o 're-surgimento', que passaram de reivindicação puramente étnica para incidir sobre a totalidade dos processos sociais, políticos e econômicos da sociedade circundante; e em segundo lugar, o impacto sobre a estruturação histórica institucional, de legitimação e de poder da sociedade circundante, confrontando incluso as bases sobre que se assentam os Estados Nacionais.

A propósito igualmente das condições específicas da mobilização civil na América Latina no novo século, porém, concentrando-se especialmente no Brasil, Maria da Glória Gohn também enfatiza a originalidade e impacto social da emergência dos movimentos indígenas. "Neste cenário, na América Latina, a retomada das lutas dos indígenas está sendo uma das grandes novidades, no que se refere às ações coletivas de lutas e movimento sociais." (GOHN, 2010, p. 11).

2.3 Conceituação do movimento indígena latino-americano

A partir da análise da experiência do movimento indígena Nasa na Colômbia, e da reflexão sobre este relacionada ao contexto dos movimentos étnicos latino-americanos, González elabora uma caracterização para os movimentos indígenas latino-americanos, discutindo as principais categorias que explicam e que formam o quadro sociocultural de atuação dos movimentos indígenas.

En estos movimientos se cruzan elementos de identidad con condiciones estructurales de exclusión; la organización de estos movimientos se afina en una identidad comunitaria propia de sus costumbres y creencias, donde la pluralidad y la diferencia, sus mismas tensiones internas, hacen parte de su orden social, ya que la meta de su lucha histórica - defender su autonomía - los aúna. (GONZÁLEZ, 2010, p.87).

Formadores do movimento são pois o elemento identitário e o caráter comunitário desta, que se somam ao poder agregador de sua luta por defesa de sua própria autonomia

como grupo. Já a ação concreta de resistência dos movimentos indígenas latino-americanos caracteriza-se segundo Gonzalez por fundar-se no sentido pertencimento e defesa do território, como parte da defesa de sua autonomia e existência como grupo.

El ejercicio histórico de movilización indígena caucana constituye una acción de resistencia - común respecto a otros movimientos actuales indígenas latinoamericanos -, que puede caracterizarse a partir de los siguientes aspectos: 1) la resistencia indígena emana de un sentido de pertenencia y defensa de su territorio; 2) la permanencia de esta resistencia, desde la Conquista hasta hoy, obedece a la posición política con la que “comunitariamente” respondieron a las constantes amenazas de adversarios externos; 3) esta resistencia responde a un fin político colectivo: la defensa de su autonomía, y 4) las estrategias más exitosas de este ejercicio de resistencia se han expresado por la vía no armada. En las últimas décadas las acciones indígenas se han enfocado en una resistencia simbólica y pacífica, que enraizada en la fuerza comunitaria y en su concepción propia de la política, igualmente se manifiesta en sus acciones de hecho. (GONZÁLEZ, 2010, p.87-8).

González, portanto, ao conceituar o movimento indígena latino-americano alicerça a especificidade deste no sentido interno que dá base e sustentação para sua resistência e para sua conformação como grupo.

Monica Bruckmann, que também empreende um esforço de conceituação, caracteriza a singularidade histórica dos movimentos indígenas não totalmente pelo sentido interno que dá base a sua resistência, porém, pelo significado que adquirem tais movimentos no confronto às estruturas sociais que os oprimem. Além disso, a autora alça a ofensiva pelo governo e pelo poder político-estatal como caracterizadora da especificidade histórica da luta indígena contemporânea, e o projeto civilizatório, como elemento distintivo em relação a outros movimentos sociais.

O movimento indígena é talvez um dos elementos mais transformadores desta densa realidade latino-americana contemporânea. Este se constrói como um movimento social de dimensão regional, com um profundo conteúdo universal e uma visão global dos processos sociais e políticos mundiais. Ao mesmo tempo, deixou de ser um movimento de resistência para desenvolver uma estratégia ofensiva de luta pelo governo e pelo poder, especialmente na região andina da América do Sul. A partir de uma profunda crítica e ruptura com a visão eurocêntrica, sua racionalidade, seu modelo de modernidade e desenvolvimento inserido na estrutura do poder colonial, o movimento indígena latino-americano se coloca como um movimento civilizatório, capaz de recuperar o legado histórico das civilizações originais para reelaborar, não uma, mas várias identidades latino-americanas; não uma forma de produzir conhecimento, mas todas as formas de conhecimento e produto com que têm convivido e resistido à dominação há mais de quinhentos anos. O elemento indígena vai se convertendo no centro do discurso e da construção de uma visão de mundo, de um sujeito político e de um projeto coletivo e emancipador. (BRUCKMANN, 2011, p. 334).

Bruckmann recorre a enumeração e caracterização das demandas que levantam os movimentos indígenas para conceituá-los e marcar sua especificidade. A autodeterminação dos povos, em oposição à colonização e tutela, e a construção dos Estados Plurinacionais são citadas como demandas próprias e singulares.

uma ampla plataforma de luta para o movimento indígena de todo o continente que inclui, entre suas principais bandeiras, a construção dos Estados Pluri-nacionais; a defesa dos recursos naturais e energéticos, a água e a terra, os direitos coletivos das comunidades indígenas e a autodeterminação dos povos como princípio fundamental (BRUCKMANN, 2011, p. 335).

Estas demandas ilustram como os movimentos indígenas não são apenas movimentos de resistência, ao contrário, e têm uma agenda propositiva e visam ao poder de estado.

As demandas elaboradas pelos movimentos indígenas não se restringem como podemos ver unicamente ao direito ao seu território tradicional, são altamente complexas e não dizem respeito somente às suas próprias vidas como grupo específico. Constituem-se em um projeto para toda a humanidade, de modo que os movimentos indígenas, com as demandas que levantam, propõem um debate sobre os rumos que a humanidade como civilização tem tomado.

Entre as principais bandeiras podemos assinalar: A terra como fonte de vida e a água como direito humano fundamental; Descolonização do poder e autogoverno comunitário; Os Estados Pluri-nacionais; A autodeterminação dos povos; A unidade, equidade e complementaridade de gênero; O respeito às diversas espiritualidades, do cotidiano e do diverso; Liberação de toda dominação ou discriminação de raça, etnia ou gênero; As decisões coletivas sobre a produção, mercados e economia; A descolonização das ciências e tecnologias; Por uma nova ética social alternativa à do mercado. (BRUCKMANN, 2011, p. 335-6).

Suas demandas têm como base o princípio indígena do bem-viver.

El principio filosófico indígena del “buen vivir”, o “sumak kawsay” en quechua, significa, sobre todo, una relación de respeto y armonía con la naturaleza, que garantice a la población “un ambiente sano, ecológicamente equilibrado, sostenible y sustentable”. Así, el Estado Ecuatoriano [un Estado plurinacional] asume constitucionalmente el compromiso de preservar el medio ambiente, la conservación de los ecosistemas, y la protección de todos los elementos que lo conforman, la biodiversidad y la integridad del patrimonio genético del país (véase: Constitución del Ecuador, Artículo 395, n°1). (BRUCKMANN, 2012, p. 27).

O bem-viver como princípio cultural indígena dá as bases de sua política e trata-se de racionalidade cujo conteúdo confronta radicalmente a racionalidade instrumental capitalista. “Desta maneira, a vida e o ser humano se elevam à condição de valores fundamentais para a organização da sociedade e de um novo modelo de desenvolvimento e projeto coletivo de

futuro, sintetizado no princípio indígena do ‘bem viver’²⁸.” (BRUCKMANN, 2011, p. 337). A vida e o ser humano como valores fundamentais estão pois na base e na finalidade da formulação das demandas indígenas.

A principal demanda dos movimentos indígenas é o território tradicional. Incluso esta demanda é significada pelo princípio filosófico do bem-viver. A terra para os povos indígenas, segundo as premissas culturais que regem tais sociedades, segundo o princípio, pois, do bem-viver, não significa bem material ou meio de produção tal qual para a racionalidade ocidental.

A terra tem um sentido muito profundo na cosmovisão e na forma mesma de existência dos povos indígenas: ela é a mãe que nos acolhe ou “Pachamama”, o espaço onde a vida se cria e se recria. Na visão indígena, o homem deve “criar a mãe terra e deixar se criar por ela”. Esta relação profunda entre o homem e a terra, como fonte de vida, se contrapõe radicalmente à visão do colonizador que via a terra como objeto de posse e espaço de saque e extração de metais e pedras preciosas e objeto de depredação (BRUCKMANN, 2011, p. 337).

Esta contradição entre o significado da terra para os povos indígenas e para o colonizador ocidental evidencia uma contradição muito maior das visões de mundo das sociedades em conflito.

Na cosmovisão indígena, a terra não somente representa um meio de produção que lhes foi violentamente expropriado desde o início da colonização europeia, mas um espaço onde a vida se cria e se re-cria, onde como eles dizem “nossos filhos podem viver” e “ser felizes”. Esta visão corresponde ao reconhecimento de um legado civilizatório dos povos nativos, a uma forma de relacionar-se com a natureza e a defender a preservação do meio ambiente como forma de defender também a própria vida. (BRUCKMANN, 2011, p. 302-3).

A terra então tem significado totalmente diverso de meio de produção. Este significado ela ganha nas premissas culturais dos povos indígenas e em seu princípio filosófico e ético do bem-viver.

Na seção seguinte, veremos como o movimento indígena elabora sua reivindicação pelo seu território tradicional diante dos desafios postos, e como procede à ‘luta cultural’, à legitimação de sua luta.

²⁸ A dimensão da racionalidade, e sobretudo a potência da racionalidade indígena, pode ser porta de entrada para caracterizar o confronto colonial e a resistência indígena, numa análise instrumentada por Weber (1964), possibilitando inclusive dimensionar a variação de força das distintas resistências e distintos movimentos indígenas.

2.4 Etnopolítica e o lugar do território na política indígena.

Uma das pautas centrais dos movimentos indígenas é a luta pela recuperação, autonomia e autodeterminação sobre o território tradicional.

Tal objetivo não é exclusivo dos movimentos indígenas, faz parte da agenda de outros movimentos sociais no período, tal como indica Seoane: “En ese sentido, una de las características que han sido resaltadas refiere al hecho de que la práctica colectiva que signó la acción de muchos de estos movimientos sociales estuvo orientada por una dinámica de apropiación social [colectiva] del territorio” (SEOANE *et alii*, 2009, p. 15). Mas veremos como há singularidade no tratamento da questão pelos movimentos indígenas.

Para os movimentos indígenas a questão ganha centralidade porque ela está na raiz da situação de vulnerabilidade em que estes povos se encontram hoje. Por conseguinte, a questão é central na atual mobilização social indígena, e é tratada de maneira especial, porque suas circunstâncias assim exigem, pelos movimentos.

O modo como os grupos indígenas vivem o momento presente, sua história internamente neste momento, é uma ação diante do mundo "que coloca a perda da autonomia territorial como elemento histórico principal a ser revertido através de uma etnopolítica configurada no presente." (CONTRERAS, 2008, p. 204).

“Etnopolítica” é a categoria que permite refletir sobre a formação da estratégia política e de legitimação da luta indígena tendo como base de seus princípios culturais e incorporando os desafios próprios das lutas indígenas. Assim, a etnopolítica se expressa “como resultado de uma criação coletiva, que apaga as particularidades étnicas de cada grupo e as conjuga em uma identidade indígena regional²⁹”, marcada sobretudo pelo desafio imposto. (CONTRERAS, 2008, p. 185).

Como parte do esforço de caracterizar a etnopolítica, Vitor Contreras situa o lugar da demanda territorial na formação da luta indígena: “Com efeito, a noção de território não apenas se tornou uma expressão capaz de canalizar as demandas mais amplas desses grupos, mas se configurou, igualmente, como domínio de reconhecimento étnico.” (CONTRERAS, 2008, p. 183).

A reivindicação do território tradicional pode ter por efeito colateral a assunção de um essencialismo que é usado contra o movimento indígena por seus detratores e incluso por cientistas sociais que concebem erroneamente a questão. Estes exigem que os indígenas

²⁹ Tal fenômeno já foi identificado no processo de formação da luta indígena no Mato Grosso do Sul. Segundo Cavalcante (2013, p. 21), os Guarani Nandeva e os Kaiowá, malgrado serem grupos étnicos diferentes, alinham-se e identificam-se no momento da luta política.

performem uma “tradição autêntica” como condição de validade de suas lutas. Tal exigência funda-se num essencialismo que não corresponde à realidade de tais processos sociais.

A categoria território tradicional é o principal instrumento discursivo para fundar a legitimidade da demanda indígena e opor-se à lógica estatal e capitalista de delimitação do espaço físico destinado aos povos indígenas. Embora dê a condição do risco de ser distorcida por vieses essencialistas, a noção de “tradicionalidade” é operacionalizada de modo a construir uma estratégia efetiva de enfrentar a situação de interação com a sociedade nacional não-indígena” (. (CONTRERAS, p.184).

As sociedades indígenas na América do Sul vêm-se constringidas a apelar para o resgate de uma dimensão cultural traçada no passado, enfocando suas expressões características e próprias, embora sempre reconstruídas, trazidas de tempos imemoriais. Se bem que este trânsito de práticas culturais consideradas tradicionais não deva implicar necessariamente que sejam antigas ou ancestrais, elas são sempre apresentadas como tais, *sendo esta a estratégia consciente à qual se recorre para preservar características e âmbitos de uma história comum compartilhada.* . (CONTRERAS, p.184-5, grifo meu).

A noção de tradicionalidade e de território tradicional surgem como marcos discursivos e ferramentas de legitimação da luta indígena, e são o fundamento necessário da ativação da etnopolítica indígena.

Essa noção emerge, portanto, como condição necessária para ativar uma organização etnopolítica que “reinventa” constantemente suas identidades sociais. Assim sendo, julgamos apropriado pensar a etnopolítica como um dispositivo que torna o discurso da tradicionalidade moderno e vice-versa, pois, dessa forma, podemos dinamizar o entendimento das *lógicas subjacentes* - individuais e coletivas - que atuam nos atuais processos de territorialização indígena. (CONTRERAS, p.184-5).

Estas lógicas subjacentes são aspecto central dos movimentos indígenas como viemos discutindo desde o primeiro capítulo. Elas correspondem ao mito mariateguiano, ligam-se ao princípio filosófico do bem-viver, emanam dos princípios culturais sobre os quais se edificam o movimento como um todo; numa perspectiva embasada pelas teorias dos novos movimentos sociais, elas fariam parte do elemento identitário.

A formulação destas categorias é parte da criatividade indígena e parte da luta necessária a ser travada no campo cultural e ideológico. Papel realizado como será mostrado adiante pelos intelectuais indígenas. Contreras afirma que “o discurso da tradição é, em último caso, um ato *ideológico*, expressado cotidianamente. Na prática [ao contrário], sempre que se realiza um ato tradicional, inspira-se renovação e mudança.” (CONTRERAS, 2008, p. 219).

O resultado do longo processo assim desencadeado é expresso por Contreras que afirma que “o território [inicia sendo uma construção discursiva, porém amplia-se e] deixa de

ser [apenas] uma representação discursiva e transforma-se [por meio de suas funções ideológicas] em ações concretas de reivindicação identitária” (2008, p.222).

Contreras afirma assim que tal reivindicação territorial justificada na tradicionalidade tem um significado próprio, que é ignorado pelos detratores do movimento e incluso por cientistas sociais aliados à causa, que esgrimem exigências e postulações essencialistas e a-históricas.

o apelo à tradicionalidade nas reivindicações territoriais mapuche e kaiowá, através dos intelectuais nativos e das organizações sociais, responde mais a uma estratégia conscientemente desenhada na elaboração de seus discursos e menos a uma aplicação pueril desprovida de qualquer análise crítica. (CONTRERAS, 2008, p. 215).

A recuperação territorial assim não se trata jamais de meio de recuperar os “traços originais”, ou a “verdadeira tradição” dos povos indígenas, coisas que não existem nem nunca existiram; a recuperação territorial e autodeterminação sobre ele trata-se de meio de restabelecimento da autonomia dos povos. “Não nos referimos à perda de traços originais, mas à impossibilidade concreta de manter uma autonomia efetiva sobre suas dinâmicas culturais próprias.” (CONTRERAS, 2008, p. 185).

Os povos indígenas reivindicam assim seus territórios e as formas tradicionais de organização social, e vinculam a isto sua autonomia e demais demandas.

Portanto, os discursos esboçados (...) [pelos movimentos indígenas], valem-se do âmbito do território para condensar várias – se não todas – demandas políticas suscitadas a partir da relação assimétrica estabelecida pelos respectivos Estados-nacionais desde os primórdios do século XX. (CONTRERAS, 2008, p. 206).

A autonomia dos povos indígenas é dependente do restabelecimento de sua política tradicional sobre seus territórios. A autonomia sobre o território é assim base para autodeterminação.

A luta indígena essencialmente pela autodeterminação em seus territórios conduziu a desencadeamentos históricos diferentes, como as autonomias de fato de Chiapas e o enfrentamento com o estado-nação. Na seção seguinte, examinaremos as formas de autoridade coletiva construídas pelos movimentos indígenas onde eles chegaram ao poder, pela via da declaração de autonomia em relação ao estado-nação, como no México, ou pela via de tomada do poder de estado ‘internamente’, pela via eleitoral, como em Bolívia e Equador. Poderemos as características específicas da forma da autoridade pública construída pelos movimentos indígenas.

2.4.1 Formas construídas de autoridade coletiva

Não apenas os movimentos indígenas e suas organizações emanam diretamente das premissas culturais de cada etnia como também a autoridade coletiva fundada pelos povos indígenas é erguida sobre estas premissas, e se materializa notoriamente diferente da autoridade coletiva fundada sobre a racionalidade instrumental dos povos europeus, o estado-nação burguês, que assumiu a forma colonial na América Latina.

Para Quijano (2005), o assunto é decisivo. Segundo o autor, o mais decisivo impacto dos movimentos indígenas sobre a história atual é “su relación con el Estado-Nación y con la democracia dentro del actual patrón de poder” (2005, p.32). Esta relação é inteiramente oposta a relação que se constituiu historicamente na região.

En ambas dimensiones fundamentales, el nuevo estado independiente en esta América (Latina), no emergía como un moderno Estado-Nación: no era nacional respecto de la inmensa mayoría de la población y no era democrático, no estaba fundado en, ni representaba, ninguna efectiva ciudadanía mayoritaria. Era una ceñida expresión de la colonialidad del poder. (QUIJANO, 2005, p. 37).

Quijano compreende o Estado como “un sistema privado de control de la autoridad colectiva, en tanto que exclusivo atributo de los colonizadores, ergo ‘europeos’ o ‘blancos’” (...) “de cuya generación y control son excluidas las poblaciones ‘racialmente’ clasificadas como ‘inferiores’”, os movimentos indígenas que lograram tomar o poder estatal, especificamente em Chiapas, Equador e Bolívia, representam fato histórico absolutamente novo e inteiramente revolucionário pois alça ao poder estatal populações sempre mantidas excluídas.

En otros términos, la solución efectiva del ‘problema indígena’ implicaba, no podía dejar de implicar, la subversión y desintegración del entero patrón de poder. Y dadas las relaciones de fuerzas sociales y políticas del período, no era en consecuencia factible la solución real y definitiva del problema, ni siquiera parcialmente. Por eso, con el ‘problema indígena’ se constituyó el nudo histórico específico, no desatado hasta hoy, que maniata el movimiento histórico de América Latina: el des-encuentro entre nación, identidad y democracia. (QUIJANO, 2005, p. 39).

A autoridade coletiva indígena como desafio ao estado-nação ou transformação deste propôs superar esta herança histórica na constituição da América Latina. Assim é criado o estado pluri-nacional como projeto político.

A pluri-nacionalidade, que se colocava como bandeira política para o movimento indígena dos anos 90, foi assumida pelas forças progressistas de países como a Bolívia e o Equador, o que permitiu um amplo movimento político e social capaz de aprovar em plebiscitos nacionais, ou através de assembleias constituintes, esta nova forma política e institucional de Estado. (BRUCKMANN, 2011, p. 336).

Logo se vê que a participação dos cidadãos na construção política é mais presente do que no estado-nação.

O Estado Pluri-nacional se coloca como projeto político que questiona profundamente a visão homogeneizadora do Estado-nação e com ele, a tradição política ocidental na América Latina. Este novo modelo de Estado é profundamente inclusivo. Baseado no princípio de “unidade na diversidade”, o Estado Pluri-nacional reconhece a existência de múltiplas nacionalidades, culturas, línguas, religiões, e formas de espiritualidade; incorpora as formas comunais de organização e autoridade na própria instituição do Estado, constituindo uma experiência política absolutamente nova na região. (BRUCKMANN, 2011, p. 336).

É assim que o estado pluri-nacional se constitui em esforço de superar aquele “desencuentro entre nación, identidad y democracia” de que falava Quijano.

Este projeto que deve construir ainda sua própria institucionalidade, mas representa um modelo político qualitativamente superior ao estado-nação que sustenta a unidade nacional na homogeneização superficial, e na discriminação e exclusão cultural. (BRUCKMANN, 2011, p. 336).

O princípio de “mandar obedecendo”, posto em prática na experiência de Chiapas, contesta a hierarquia estatal e apropriação monopólica do poder político na figura do estado-nação. Tal princípio procura estabelecer uma relação de horizontalidade entre as pessoas mediante a convicção de que o poder público emana da comunidade e é exercido em prol dela.

A organização comunitária, o princípio da reciprocidade e solidariedade social, são características de algumas sociedades indígenas pré-coloniais, que foram retomadas pelo movimento indígena latino-americano, como práticas cotidianas que afirmam um legado civilizatório e uma forma própria de ver o mundo. Ao mesmo tempo criam-se novas formas de autoridade coletiva e de autogoverno comunitário que resgata a comunidade como fonte de todo e qualquer poder e do poder do indivíduo submetido à comunidade. Um exemplo destas novas formas de autoridade e exercício do poder foi dado pelo Movimento Zapatista no México, com o princípio de “mandar obedecendo”, que reflete claramente estas duas dimensões da autoridade. (BRUCKMANN, 2011, 338).

A autoridade coletiva indígena, sendo ela o estado autônomo ou o estado plurinacional, opõe-se ao estado-nação ocidental, e caracteriza-se por buscar extinguir a heteronomia e criar condições de reconhecimento da diversidade étnica e cultural.

2.5 Irrupção histórica

A resistência indígena tem início quando inicia a colonização. Entretanto, como vimos, nos últimos anos é um fenômeno novo que se apresenta. Esta seção apresenta as interpretações para a organização dos povos indígenas em movimentos sociais nesta época.

Sabe-se que a luta dos indígenas de resistência à colonização europeia/branca é secular. Na atualidade, o elemento novo é a forma e o caráter que estas lutas têm assumido – não apenas de resistência, mas também de luta por direitos: reconhecimento de suas culturas e da própria existência, redistribuição de terras em territórios de seus ancestrais, escolarização na própria língua etc. (GOHN, 2010, p. 18).

Mesmo esta nova organização sendo construída, é preciso compreender esta nova assunção da luta vinculada a esta resistência de séculos. O processo organizativo atual dos movimentos indígenas, conquanto assuma características que o tornam historicamente novo, emana de uma longa trajetória de resistência por sua autonomia. Nas palavras de González, “debemos comprender estos fenómenos como procesos politizados por los múltiples conflictos en los cuales estas comunidades humanas han estado sumidas durante cientos de años.” (GONZÁLEZ, 2010, p. 81).

A especificidade de um esforço científico de compreensão dos movimentos indígenas não pode perder de vista ambos aspectos. Uma certa interação dialética entre passado e presente existe no movimento indígena, de uma forma única. Vitor Contreras (2008) afirma que a distinção passado e presente perde sentido na análise da luta indígena.

Contreras indica a raiz histórica do conflito presente: a perda da autonomia territorial dos indígenas, dado o esbulho histórico, é o que está na base hoje para as demandas territoriais. O autor evidencia

as conexões temporais entre os processos históricos de territorialização indígena e as atuais demandas e reivindicações do território, já que todos os indícios apontam que a perda da autonomia territorial representou tanto para os Mapuche quanto para os Kaiowá [para os povos indígenas no geral], um momento crítico marcante de sua história recente, a partir do qual se redefiniram as condições das relações intersocietárias e interétnicas. (CONTRERAS, p. 183-4).

Na história recente destes povos a perda da autonomia territorial é marcante. E foi esta situação de pressão que exigiu desses povos originalidade para enfrentar esse quadro. Esta originalidade manifesta-se na criatividade de sua organização sociopolítica.

A datação histórica da virada política da resistência indígena e desencadeamento de seu processo organizativo varia conforme a localidade, dada a emergência independente dos

diversos movimentos indígenas. Entretanto, Bruckmann indica a década de 1970 como do surgimento dos movimentos indígenas.

O conteúdo étnico do movimento indígena renasce nos anos 70, quando os indígenas reivindicam suas origens como uma estrutura ideológica para as lutas sociais contemporâneas e exigem a liderança dos movimentos guerrilheiros. Um exemplo desta nova perspectiva é a luta guatemalteca, por meio da qual os indígenas deixam claro que a guerrilha era dirigida por eles apesar da participação externa, sempre subordinada à sua liderança. Esta vertente vai se manifestar também no caso mexicano, que alcançará uma expressão clara no zapatismo, onde a vertente indígena assume o caráter de uma postura ideológica própria, que tem sua inspiração indigenista, mas tem também um objetivo universal. Este reconhecimento e identidade indígena latino-americana é um fenômeno muito profundo que pretende, também, ser mundial: indígenas de diferentes regiões do mundo buscam formar um movimento que afirme suas lutas em uma postura ecológica baseada em uma relação forte com a natureza, em uma ideologia oposta ao capitalismo e às supostas forças progressistas que veem o progresso como um caminho destruidor das formas anteriores. (BRUCKMANN, 2011, p. 324).

Como vimos no início do capítulo, os movimentos indígenas surgem de forma independente e com características peculiares em cada região. Todavia, na medida da semelhança de sua resistência e do processo histórico que os atingiu, os pesquisadores apontam ser possível falar de um movimento indígena latino-americano, com características comuns, não obstante separação espacial e ausência de contato direto entre todos os povos.

Conforme Quijano (2005, p. 55), “No existe, en realidad, un ‘movimiento indígena’, salvo en sentido abstracto nominal. Y sería malconducente pensar que el término ‘indígena’ nombra algo homogéneo, continuo y consistente”. Sua diversidade interna é inegável. Todavia seu esforço de resistência tem grandes traços comuns, é a descrição destes é matéria da próxima seção.

2.6 Os movimentos indígenas e o contexto regional histórico de lutas

Esta seção versa sobre a mútua determinação entre o interno e o externo no surgimento histórico dos movimentos indígenas. O objetivo é colher na literatura especializada elementos que permitam delinear a intrincada relação entre as pulsões internas próprias das premissas culturais dos povos indígenas e de sua experiência histórica de marginalização com o contexto histórico do último quartel do século XX de efervescência de lutas sociais. A justificativa é a hipótese de que tal relação deriva da natureza política que assumem os movimentos indígenas, porém, também contribui para formá-la.

A resistência indígena nem sempre foi via movimento social; tem assumido esta forma nos últimos tempos. Apenas este já é um fato significativo da interação dos povos indígenas com outros grupos sociais em luta e com a sociedade envolvente.

A organização em movimento social não emana diretamente da natureza interna dos povos indígenas. Ela deriva do contato e da leitura que os povos indígenas fazem da sociedade que os envolve. Mas não podemos perder de vista: o código cultural e o elemento identitário estão na base da organização sociopolítica:

los principios culturales comunitarios de estos movimientos y las presiones de enemigos externos son los potenciadores de una expresión organizativa centrada en la defensa comunitaria de su autonomía como pueblos. Estos principios facilitan la cohesión de sus miembros en prácticas subalternas de resistencia, que crean un escenario político de cierta unidad, a pesar de las diferencias en: sus posiciones políticas de negociación frente al Estado, los distintos matices de sus manifestaciones culturales, los contrastes en la memoria y la tradición ideológica de sus comunidades, así como las desavenencias entre las expresiones organizativas de estos movimientos. (GONZÁLEZ, 2010, p. 87).

As formas assumidas pelos movimentos indígenas assemelham-se às formas encampadas pelos movimentos sociais contemporâneos. O que pode indicar que na construção interna dos movimentos indígenas há uma imitação das formas assumidas, inauguradas e colocadas historicamente, pelos outros movimentos. Os povos indígenas passam a agir politicamente nos quadros da cultura política ocidental.

Quanto à difícil e essencial tarefa de conceituação da natureza própria e especificidade da política indígena, González (2010) é autora que tenta definir esse campo. O trabalho citado da autora é um esforço de apresentar “la política alternativa de los movimientos étnicos analizando su naturaleza política”. A autora explicita “cómo dicha naturaleza se sustenta en la lucha ancestral que le funda” e como ela está ligada a sua identidade caracterizada “como comunitaria, autónoma y participativa, consolidada en su persistente resistencia frente a sus adversarios” e enfatiza “su capacidad de integración política como movimiento respecto de los conflictos que le asisten.” (GONZÁLEZ, 2010, p. 81).

Seoane (2009) não aborda a especificidade interna dos movimentos indígenas, porém descreve sua emergência ligada a um amplo contexto social de atuação de diversos movimentos sociais na América Latina. O autor permite uma compreensão da emergência da luta indígena como uma luta ligada e que ganha corpo nas lutas de outros movimentos sociais coetâneos. Tal análise permite o descentramento da luta indígena, frequentemente compreendida em termos autônomos e autocentrados, desvinculados do contexto histórico da sociedade ocidental envolvente.

Sem ignorar a singularidade dos movimentos indígenas, sua análise permite compreender o movimento indígena, sua formação histórica, as condições de sua emergência e suas pautas e práticas, nas semelhanças que ele tem com outros movimentos sociais emergentes no mesmo período. Assim, os movimentos indígenas tomam parte nas mesmas lutas e têm práticas e objetivos compartilhados com os movimentos sociais coetâneos.

Neste momento podemos começar a formular sociologicamente a tensão que existe entre o movimento histórico dos movimentos indígenas e o desenvolvimento dos movimentos sociais em geral no mesmo período.

Refletir sobre cada característica como características sociais dos movimentos sociais latino-americanos pode ser útil para descentrar a compreensão que temos dos movimentos indígenas e entender melhor sua especificidade. Pode-se indagar com isto as condições da formação da política indígena e dos movimentos indígenas ligadas a fatores exógenos, como as outras lutas sociais. As formas de mobilização, as formas de autolegitimação, a forma de postulação das demandas e exigências, o quanto elas se identificam a forma e contundência dos demais movimentos sociais envolventes? O quanto a política indígena é movida através de categorias externas, importadas da atenção às lutas sociais que se realizam coetaneamente? Tais questionamentos precisam ser feitos para localizar as determinações exógenas dos movimentos indígenas. Entretanto, precisam ser pesadas em relação à singularidade dos mesmos. Vale retomar mais uma vez Catherine González (2010), que enfatiza “las particularidades de los movimientos étnicos en relación con otros movimientos sociales, las cuales son situadas [em] su naturaleza política y [em] una serie de acciones e instancias propias del caso investigado.” (GONZÁLEZ, 2010, p. 81).

Tal originalidade é também enunciada por Maria da Glória Gohn (2010). A autora afirma que “Alguns autores chegam a separar o termo movimento social do termo movimento indígena, pois consideram que este último tem uma especificidade e um campo próprio, que não se confunde com outros movimentos sociais.” (GOHN, 2010, p. 18-9). É uma pena Gohn não ter incluído a referência destes autores.

A especificidade dos movimentos indígenas, todavia, não se restringe a sua natureza política *sui generis*; porém é definida também pela sua relação singular com o estado nacional, o que pode implicar que o válido e efetivo para outros movimentos sociais não o seja para os movimentos indígenas.

Varios autores afirman cómo la institucionalización de las demandas de los movimientos sociales, en términos democráticos, constituyen una de sus principales metas, sin embargo, para el caso de los movimientos étnicos

latinoamericanos no se puede asimilar tan fácilmente tal correspondencia entre institucionalización e inclusión social.” (GONZÁLEZ, 2010, p. 82-3).

Os movimentos indígenas se apropriam de e embarcam nas formas de atuação dos movimentos sociais coetâneos; porém o fazem segundo sua lógica própria. Vitor Contreras também defende esta interpretação, e a formula em conexão com a etnopolítica indígena.

Conforme o autor (2008, p. 189), a mobilização indígena desenvolve-se no meio de um amplo processo histórico de mobilizações de diversos grupos igualmente excluídos.

A partir de uma simples análise de conjuntura, poderíamos afirmar que esse tipo de manifestação é coerente com um processo regional mais amplo caracterizado pela articulação de movimentos políticos historicamente considerados marginais – entre eles os movimentos indígenas - que encontram espaços de expressão mais abrangentes no âmbito de uma crise generalizada da hegemonia dos estados-nacionais.

Porém, este fator não atua sozinho, outro o acompanha. O processo de reetnização da América Latina, também lembrado por Quijano (2005) e Domingues (2007, p. 177) e descrito por Lalander (2010, p.40) como politización de la etnicidad. O processo é descrito por Contreras (2008, p. 189-90) como uma mobilização política indígena em torno da valorização positiva do elemento étnico, até então estigmatizado pelo processo colonial.

Mas não é só isso. É bom não esquecer que existe, também, uma explicação mais específica. A recente “explosão” da “questão indígena” no contexto latino-americano está estreitamente relacionada com o que poderíamos chamar *processo de reetnização*, resultante das experiências de participação política de inúmeras organizações e movimentos etnopolíticos que contribuíram para dignificar o étnico e outorgar um sentido positivo à condição de indígena. O fato mais importante que ocorreu nas últimas três décadas, do ponto de vista das populações indígenas, foi a composição de novos espaços de organização que ultrapassaram as esferas de suas próprias comunidades, alcançando círculos mais abrangentes de expressão de suas reivindicações e demandas. A questão não se limita, portanto, a transcender o espaço da aldeia, da reserva ou da comunidade, mas sim de “driblar” a relação exclusiva com o Estado através do órgão de tutela.

O processo de reetnização trata-se portanto de negar concretamente o colonialismo e o indigenismo de estado, buscando uma forma, pela valorização positiva do étnico, de reivindicar autonomia frente a relação de subordinação imposta pelo estado-nação.

Desse modo, a revalorização das culturas indígenas, acompanhada de uma crítica reiterada aos sistemas de opressão e dominação (colonialismo, capitalismo, imperialismo), estabeleceu um novo contexto para pensar as relações interétnicas na região. A defesa e recuperação da terra, o reconhecimento da especificidade étnica e cultural, a igualdade de direitos frente ao Estado, a luta contra a repressão e a violência, o estatuto da indianidade frente aos direitos humanos, a valorização da tradição e a reparação histórica, entre outros, são temas instituídos nessas novas instâncias de expressão política.” (CONTRERAS, 2008, p.190).

Todas as demandas indígenas ganham assim força e maior legitimidade a partir do processo de reetnização. Tal processo, assim, deve ser incluído então na investigação dos fatores envolvidos no desencadear histórico dos movimentos indígenas. Quanto ao processo de reetnização em si, trata-se de investigar as forças internas que o impulsionaram e verificar as relações de mútua determinação entre ele e o processo de organização política indígena, e o peso de cada proposição para o resultado histórico efetivado.

2.7 Impasses conceituais na interpretação dos movimentos indígenas

A especificidade da questão indígena, da posição social dos povos indígenas e da mobilização social por eles desenvolvida coloca problemas importantes para as teorias dos movimentos sociais e exige uma discussão teórica própria que englobe os múltiplos elementos envolvidos na questão e que dê conta de tais especificidades. Esta necessidade de um arcabouço conceitual específico que dê conta da especificidade do movimento indígena é amplamente discutida na literatura.

No que se refere à interpretação dos movimentos indígenas, tem sido declarada pela literatura especializada a insuficiente elaboração conceitual de ambas as teorias de movimentos sociais – a dos novos movimentos sociais e a dos movimentos sociais classistas – para lidar com a complexidade dos movimentos indígenas. Tais movimentos colocam questões impassíveis de resolução nos quadros teóricos daquelas teorias.

Estos conceptos, si bien contribuyen a una profundización de la distinción de los movimientos sociales de los años noventa respecto de aquellos surgidos en los setenta a partir de factores identitarios y de tipo cultural, no dan cuenta de ciertas características propias del fenómeno de movilización étnica. En este tipo de movilización el aspecto cultural y la identidad tienen un papel fundamental para comprender su dinámica y el entramado de sus demandas. Sin embargo, es su memoria de resistencia la que amplía los conflictos estructurales evidenciados por este movimiento. (GONZÁLEZ, 2010, p. 88).

Seguindo o raciocínio de Catherine González, vale destacar a descrição da autora de que “En estos movimientos se cruzan elementos de identidad con condiciones estructurales de exclusión (*op. cit.*, p. 87). Assim, os movimentos indígenas latino-americanos não se enquadram diretamente nos paradigmas analíticos europeus. Portanto, faz-se necessária a criação de uma metodologia própria, decolonial, que evite enquadrar forçadamente a realidade dos movimentos indígenas nos conceitos e paradigmas clássicos das teorias dos movimentos

sociais (*loc. cit.*), oriundas de debates estrangeiros à esta realidade, europeus e norte-americanos.

No Brasil, José Maurício Domingues (2007, p. 185) critica ainda diretamente esta divisão entre valores materiais e pós-materiais interpretados como móveis dos movimentos sociais. Para ele tal distinção é absolutamente infundada.

O autor examina brevemente as teorias dos movimentos sociais dos Estados Unidos, a teoria do processo político (Sidney Tarrow, Charles Tilly), e as teorias dos “novos movimentos sociais”, originárias da Europa, e aponta suas inconsistências para a realidade latino-americana.

Em que medida essas teorias servem para compreender a nova configuração dos movimentos latino-americanos? De início é mister reconhecer, como o faz Santos (1995, pp. 256-69), que não há de modo algum uma divisão entre movimentos materialistas e pós-materialistas na América Latina. O próprio movimento ambientalista no subcontinente, tendo trazido para a linha de frente o conceito de “desenvolvimento sustentável”, nada teria a ver com essa visão dicotômica. A ideia de “custo” e benefício maiores ou menores seria ademais problemática, uma vez que, se a democracia facilitou a emergência de novos movimentos e seu florescimento, foi sob brutais ditaduras que muitos deles surgiram ou se mantiveram ativos, ainda que os anos 1990 testemunhem uma inflexão no cenário e no tipo de movimentos em atividade. De resto, não há porque supor que interesses são em si utilitários e que a ação de indivíduos e a movimentação das coletividades se baseiam em cálculos de custos e benefícios (o que não quer dizer que isso não ocorra em certas ocasiões). As motivações podem ser várias e os interesses devem ser muito mais amplamente concebidos, sem que isso nos deva levar de volta à discutível divisão entre valores materiais e pós materiais. O fato é que muitos movimentos sociais se formam em situações que de forma alguma se adaptam à noção das oportunidades com baixos custos e altos retornos, o que com frequência consiste em uma tese calcada em um utilitarismo apriorista. Amiúde passa-se o contrário.” (DOMINGUES, 2007, p. 186-7).

Basicamente, os movimentos sociais latino-americanos, dentre eles os movimentos indígenas, não se reduzem aos marcos da racionalidade norte-americana e europeia. Por esta razão rompem a possibilidade de uma aplicação direta das teorias lá elaboradas.

Passemos a abordagem crítica dos limites de cada umas destas teorias estrangeiras para a questão que desenvolvem estudiosos latino-americanos dedicados à pesquisas na área.

Sobre a apreensão identitária, via estudos culturais ou novos movimentos sociais, dos movimentos, Aníbal Quijano (2005) tece críticas à dessa via teórico-metodológica. Refere-se aos esforços desses estudos como “la siempre creciente familia de términos que envuelven la problemática de la identidad para mantenerla lejos de la cuestión del poder” (2005, p. 31); ou

seja, à parte a ironia, o autor tacha esta abordagem de incapaz de apreender o essencial da questão: a questão do poder.

Na sequência, afirma que esses estudos deixam de lado outro elemento empírico crucial, não abarcam "las condiciones de otras formas de control del trabajo y de la autoridad colectiva en la trayectoria de, hacia, otras formas de existencia social" (2005, p. 32), ou seja, o pensamento sobre as questões materiais envolvidas nesses movimentos e a necessária transformação da sociedade que, implícita ou explicitamente, está na base de suas demandas. As questões do poder e das condições de reprodução material destes grupos são omitidas nestas teorias, o que faz a incompletude delas, agravada, segundo Quijano, dada a importância daquelas.

Seoane *et alia* (2009) também reflete nesse direção. O autor discute como as teorias alternativas para a questão indígena, a dos movimentos sociais, de um lado, e dos movimentos de classe, de outro, correm o risco de cair cada qual num potencial determinismo e reducionismo, por conta de sua própria constituição teórica. Neste trecho, o autor discute o desafio posto à teoria dos movimentos sociais marxista para interpretação da questão indígena.

Sin embargo, todas estas consideraciones no responden aún de manera acabada al problema de la relación entre la conceptualización en términos de movimientos sociales y de clases. En este sentido, la emergencia y consolidación de organizaciones y movimientos indígenas de significativa proyección nacional e internacional en el cuestionamiento al orden del capitalismo neoliberal surgidos o potenciados en las últimas décadas en numerosos países de la región plantea, entre otras cuestiones, un desafío imprescindible a la consideración del análisis de clase, mayor incluso del que abrieron las experiencias de los movimientos juveniles, feministas o de "afrodescendientes" en las décadas de los '60 y '70. Una visión que reduce su naturaleza a una raíz campesina signada por una pretendida racionalidad de intereses socio-económicos o que desvaloriza su identidad indígena al presentarla en términos de "ideologías étnicas" reitera ciertamente visiones deterministas. Por el contrario, la tradición y la actualidad del pensamiento crítico latinoamericano cuenta con importantes aproximaciones teóricas para comprender la especificidad del movimiento indígena así como conceptualizaciones como la "colonialidad del poder" (Quijano, 2000; Lander, 2000) permiten dar cuenta no sólo de su vitalidad en la conflictividad social sino también, y especialmente, del valor transformador y emancipatorio de sus programáticas específicas, particularmente de la propuesta del llamado Estado plurinacional. (SEOANE *et alii*, 2009, p. 13).

Tendo sua origem no contexto da luta de classes, de um lado, e da oposição ao comunismo, de outro, na Europa, as teorias alternativas sobre os movimentos sociais, no seu esforço de oposição uma à outra, marcam exageradamente, leia-se: mais do que exigem necessidades teóricas, seu campo e categorias específicas e a determinação de fatores

ontológicos e causais. Tal radicalismo nas posições advém da necessidade de marcar seu campo e sua posição *políticas*. Não há razões *epistemológicas* para a sustentação dessa oposição insolúvel. Esta oposição em verdade tem se constituído em obstáculo à compreensão mais profunda da complexidade dos encadeamentos causais na realidade histórica, e só se mantém por razões políticas.

Com Quijano vemos que teorias identitárias ou culturalistas não dão conta de abarcar os conflitos estruturais que fazem parte do movimento indígena. Com Seoane vemos que o componente identitário-cultural não pode ter sua especificidade ignorada nem secundarizada a outro fator, não pode pois ser reduzida a algo como uma mera ‘ideologia étnica’. É preciso encontrar para cada caso, e se possível para os movimentos indígenas no total, a relação dialética que se estabelece entre o conflito estrutural e o elemento identitário.

2.7.1 Classificação junto aos outros movimentos sociais

A complexidade dos movimentos indígenas como fenômeno social e o desafio que colocam à teoria sociológica e à teoria dos movimentos sociais se revela na dificuldade de recorte e criação do objeto conceitual movimento indígena. A literatura da área classifica de formas diversas o movimento indígena; a questão do estatuto do movimento indígena está longe de um consenso.

Maria da Glória Gohn (2010) classifica os movimentos indígenas como movimentos identitários e culturais, na categoria movimentos étnico-raciais – no bojo da qual coloca a autora o movimento afrodescendente e movimento indígena-, junto aos movimentos de gênero (movimentos de mulheres e movimentos dos homossexuais – na terminologia da autora) e aos movimentos de gerações (movimentos de jovens e o dos idosos).

Por outro lado, pesquisadores como Tible (2012) categorizam os movimentos indígenas como um movimento com as características de um movimento de classe, ou seja, de oposição ao capital, como relação de expropriação econômica, e ao estado, como instituidor de heteronomia, na chave de leitura inaugurada por Mariátegui (2007).

Nesta seara, há ainda espaço para formulações assumidamente mais complexas, como a elaborada por Monica Bruckmann (2011). Em sua revisão histórica dos movimentos sociais latino-americanos (BRUCKMANN, 2011, p. 314-31) vemos que a autora situa os movimentos indígenas na questão étnica, porém com uma ressalva importante, que marca uma significativa diferença entre sua abordagem e a de Gohn.

Nesta fase se incorporam questões totalmente novas: o indigenismo, não somente visto como um movimento de reivindicação étnica, mas como uma

crítica cultural camponesa onde o campesinato exige sua conservação e não simplesmente sua dissolução em uma sociedade superior. (BRUCKMANN, 2011, p. 323).

Não trata-se pois de uma reivindicação puramente identitária que vise a própria acomodação na sociedade existente; trata-se de existir como força social a interferir nos rumos desta sociedade.

A autora defende, assim, o estatuto de movimento étnico aos movimentos indígenas, porém realoca esta categoria no campo da teoria marxista.

Filiando-se à corrente do marxismo latino-americano que intitula como “marxismo aberto”³⁰, a autora compreende a revolução latino-americana, a transformação necessária na América Latina, como uma revolução de caráter socialista. A originalidade está na ênfase em um socialismo de caráter pluralista, ou seja, que compreende que “O processo histórico da transição ao socialismo se manifesta em regimes políticos e correlações de forças muito diferenciadas e não em um modelo único de transição” (BRUCKMANN, 2011, p. 146) – em oposição ao que a autora chama de “um tipo de ‘aplicação mecânica’ do marxismo para interpretar a realidade latino-americana e as formações sociais na região” (BRUCKMANN, 2011, p. 144).

Nesta corrente teórica de interpretação da realidade latino-americana a luta indígena ganha espaço inteiramente novo.

Recupera-se a questão indígena como um dos elementos centrais da especificidade latino-americana e como construção de uma nova subjetividade revolucionária baseada nas raízes históricas e civilizatórias das sociedades pré-colombianas, que se afirma em uma forma própria de ver o mundo e de viver nele. Trata-se de um momento em que indianismo e marxismo se aproximam como duas matrizes filosóficas que se enriquecem mutuamente. (BRUCKMANN, 2011, p. 146).

Esta corrente de pensamento caracteriza-se pelo esforço de sintetizar marxismo com o indianismo político emergente, por exemplo, na Bolívia. No marxismo a incorporação da questão indígena é o que faz sua singularidade e marca sua renovação no início do século na América Latina. Sendo assim, a questão indígena e os movimentos indígenas passam a ser pensados pelo marxismo, e este incorpora a questão na ordem de suas reflexões próprias: a transformação socialista. O movimento indígena não é classificado explicitamente como

³⁰ Michel Löwy (1999) fala de três fases do pensamento marxista latino-americano: a fase revolucionária (1920 a meados de 1930), período em que surge Mariátegui; o período estalinista (de meados de 1930 a 1959), e o novo período revolucionário (marcado pela revolução cubana). Bruckmann fala de uma quarta etapa, a do início do século XXI, caracterizada por “uma nova dinâmica da esquerda latino-americana” (op. cit., p. 146), marcada por processos como a Revolução Bolivariana, Evo Morales e Rafael Correa. Esta etapa segundo a autora coloca no centro do debate uma visão pluralista do socialismo.

movimento de classe, todavia, é incorporado, nesta corrente, como movimento de luta contra o capital e de superação da ordem capitalista – embasado justamente na enunciação da necessidade de superação da crise da civilização ocidental capitalista pelos próprios movimentos indígenas³¹.

Como se vê, a compreensão do estatuto teórico dos movimentos indígenas é bem diversa e suscita posições inclusive completamente opostas. A razão disso está na complexidade dos próprios movimentos indígenas. Na seção seguinte, discuto como os elementos identitários e os materiais aparecem na prática política dos movimentos indígenas, a partir da reunião do aparecimento desses aspectos na literatura.

2.7.2 O impasse entre identificação de classe e identificação étnica como fenômeno histórico

A título de ilustração, vejamos brevemente como estas contradições entre pulsões identitárias e conflitos estruturais aparecem em alguns momentos de virada das histórias dos movimentos indígenas.

Catherine González, na análise da realidade política do movimento Nasa do norte do Cauca, na Colômbia, indica como a mobilização começou inicialmente por uma motivação do campo da etnicidade, porém desenvolveu-se com o tempo, para demandas de transformações estruturais – no caso, de distribuição de renda e questionamento das estruturas de poder.

El contraste entre los objetivos del movimiento indígena caucano formulados en 1971 y los formulados en el 2008, verifica la ampliación del campo social del movimiento, ya que significa el paso de una lucha reivindicativa a una apuesta política: sus reivindicaciones han superado el carácter identitario, para exigir soluciones a problemas estructurales del país. (GONZÁLEZ, 2010, p. 89).

Esta transformação da demanda ou do motivo da luta, no sentido de demandas mais totalizantes, é recorrente nos movimentos indígenas, o que evidencia sua natureza de exigir tanto demandas no espectro estrutural, por assim dizer material ou de classe, quanto no espectro da etnicidade ou identitário.

Esta transformação ou ampliação da demanda pode se dar num sentido oposto. Veja-se o caso do movimento indígena equatoriano, cuja demanda inicial centrava-se no elemento

³¹ Para uma reflexão mais aprofundada sobre esse procedimento científico é necessário refletir sobre os inúmeros encontros históricos e intelectuais de marxismo e nacionalismos, e no seio destes situar a questão da síntese entre marxismo e indigenismo. Tal reflexão já vem sendo feita dentro do próprio marxismo nos debates sobre a “nacionalização” ou “regionalização” do marxismo.

material, porém no seu desenvolvimento teve de incluir o elemento étnico, sob pena de sua própria fragmentação.

Portanto, a FEI [Federación Ecuatoriana de Indios] atuava como tradutora da população indígena, mas direcionando suas demandas para dentro de uma discussão política de direitos de classe, de direitos dos trabalhadores agrícolas, sem, no entanto, promover a luta por uma identificação de grupos que exigem um reconhecimento coletivo étnico, cidadãos-étnicos, na sua relação com o Estado equatoriano. (ADDOR, 2012, p. 128).

Conforme Addor, a FEI - Federación Ecuatoriana de Indios foi exitosa no começo, na conquista da reforma agrária, porém perdeu força por sua incapacidade de representar as demandas étnicas dos povos indígenas.

O enfraquecimento das estruturas dos poderes locais de domínio sobre as populações indígenas, atrelada à atuação da FEI com sua perspectiva classista do conflito, fez com que a submissão dos indígenas aos donos de fazenda fosse cada vez menos num sentido colonizado e mais em uma relação tradicional capitalista de exploração de mão-de-obra: ‘las relaciones interétnicas económicas y simbólicas se asemejan cada vez más a simples vínculos contractuales (...) laborales o mercantiles anónimos’. (Id., Ibid., p. 129).

Tal quadro só logrou principiar reverter-se com a inclusão do elemento étnico-identitário. O movimento indígena equatoriano “tem como origem posições classistas em torno dos camponeses, mas, aos poucos, foi assumindo questões étnicas, incorporando as reivindicações indígenas e negras.” (Id. Ibid., p. 129). “No fim, a percepção mais étnica e menos classista predominou na luta do MIE pelo território.” (Id. Ibid., p. 131).

A análise de Rickard Lalander sobre o mesmo movimento também conclui pela necessária união prática de discurso classista e étnico para contemplar todas as demandas típicas dos movimentos indígenas, que não se reduzem a demandas puramente de classe nem puramente identitárias.

Desde su formación en 1976, la UNORCAC [Unión de Organizaciones Campesinas de Cotacachi] se ha identificado políticamente con el Partido Socialista y el Frente Amplio de Izquierda (FADI), partidos que se han caracterizado por sus discursos clasistas e incluso étnicos en comparación con los otros partidos políticos. (LALANDER, 2009, p. 192).

Lalander, ao se pronunciar mais diretamente sobre a questão, aponta a unilateralidade presente nos discursos dos estudiosos – que ora só enxergam a classe ora só enxergam a identidade -, porém, vai além e indica que estas contradições, relações e incongruências entre identificação em termos de classe e identificação étnica não são apenas categorias conceituais, mas são vividas na pele pelos integrantes dos movimentos e pelas bases. O autor postula uma posição metodológica importante: estas contradições e incongruências vividas na pele pelos

atores não devem ser ignoradas como falhas ou desvios, devem ser objeto de investigação e reflexão pelo pesquisador.

Sin embargo, los estudiosos frecuentemente tienden a separar las lógicas identitarias de etnicidad y clase, y no a analizarlas, más bien, como variables complejamente integradas en un mismo movimiento político, así como, en un mismo actor. El discurso oficial de las organizaciones no siempre corresponde a los sentimientos de identificación en cada actor a nivel local. Aunque las relaciones e incongruencias entre la identificación en términos de clase y/o la identificación étnica no constituyen el enfoque principal de análisis en el presente estudio, sí forman parte del punto de partida estos aspectos liosamente integrados en los actores. (LALANDER, 2010, p. 28).

No Brasil, José Maurício Domingues (2007) também escreve identificando o entrelaçamento concreto do identitário e do material na prática dos movimentos sociais, incluso dos povos indígenas, na América Latina. No caso desses povos explicitamente os dois âmbitos estão ligados internamente.

Ademais é preciso considerar que muitos desses movimentos, conquanto tenham o tema da autonomia, cultural e inclusive político-administrativa, em seu centro, mantêm uma pauta bastante concreta e, por assim dizer, “materialista”: reforma agrária, políticas de sustentação aos pequenos produtores, controle dos recursos naturais de suas regiões ou do país como um todo. (DOMINGUES, 2007, p. 179-80).

O impasse na definição conceitual dos movimentos indígenas não radica unicamente na unilateralidade das teorias. Na verdade, a complexidade do movimento é que causa esse embaraço aos pesquisadores. Sobretudo, este imbricamento real é indicativo da necessidade de recursos conceituais que superem aquele dualismo e abarquem esta complexidade.

A seção seguinte versa sobre algumas proposições metodológicas elaboradas pelos pesquisadores para enfrentar este desafio.

2.7.3 Metodologias para apreensão conceitual dos movimentos indígenas

Catherine González diante do reconhecimento da limitação da aplicabilidade de categorias das teorias de movimentos sociais europeias e norte-americanas aos movimentos indígenas latino-americanos, enfrenta a necessidade de uma construção conceitual própria criando uma tipologia para estudo empírico das ações coletivas de lutas indígenas.

A tipologia para análise das ações coletivas e instâncias dos movimentos étnicos latino-americanos elaborada por González estabelece categorias base para pensar a natureza destes movimentos e suas formas de organização e articulação, sobretudo ao estabelecer de imediato a antiguidade da resistência indígena latino-americana e as ações e instâncias organizativas recentemente desenvolvidas pelos povos indígenas em sua mobilização política.

Assim, e em resposta a insuficiência das teorias dos movimentos sociais vigentes, a autora propõe

una nueva tipología para el análisis de las acciones e instancias de los movimientos étnicos latinoamericanos. Si bien este proceso organizativo emana de una larga trayectoria de resistencia por su autonomía, en las últimas décadas ha desarrollado múltiples acciones e instancias, enmarcadas en episodios políticos exitosos. Esta propuesta conceptualiza las acciones comunitarias nucleares, las proactivas de legitimación política, las reactivas frente al conflicto, las acciones institucionales de impacto político, las instancias comunitarias nucleares y las instancias estratégicas de legitimación política. (GONZÁLEZ, 2010, p. 81).

A tipologia de González assim propõe dividir as ações gerais dos movimentos por meio das instâncias - de exigências inerentes à existência mesmo do movimento - às quais correspondem estas ações. “Las instancias – diz a autora - consolidan en el tiempo la orientación social del movimiento, así como los impactos logrados por las acciones.” (2010, p. 97).

Antes de falarmos sobre as características das instâncias, é necessário citar o conceito de ação que González propõe. A autora reconhece que o conceito de ação coletiva (Tarrow, 1994) está em voga nos estudos dos movimentos sociais, e inclusive dos movimentos indígenas, porém nega sua validade o estudo destes, propondo em lugar dele o conceito de ações comunitárias.

Para el caso de los movimientos indígenas latinoamericanos, proponemos la definición de acciones comunitarias, ya que éstas no orientan su valor colectivo a partir de un criterio abstracto de bien común, sino que adquieren su sentido social compartido de acuerdo con los valores culturales e históricos de sus condiciones propias y con su plan de vida comunitario. (GONZÁLEZ, 2010, p. 94).

A tipologia da autora distingue três tipos de instâncias que classificam as ações comunitárias conforme às necessidades do movimento a que cada ação corresponde. São elas: as instâncias comunitárias nucleares (que correspondem às seguintes ações: assembleias, congressos e recuperações de terras); as instâncias estratégicas de legitimação (as consultas populares, os sítios de proteção, o tribunal da comunidade, os trabalhos comunitários – mutirões); e as instâncias de representação oficial (que correspondem às ações institucionais de tipo político).

As instâncias, assim, correspondem às exigências internas do movimento: fortalecer seu caráter comunitário e discutir e trabalhar os principais problemas da comunidade, e criar os cenários para aplicar o poder comunitário de sua organização. (GONZÁLEZ, 2010, p. 97).

Lalander (2010), apoia-se em Sidney Tarrow (1994) para construir sua metodologia para o problema. Nas palavras do autor, ele traz “la aproximación teórica de estructuras de oportunidades políticas, para abordar la politización de la etnicidad y las posibilidades relativas de acción colectiva para las organizaciones del movimiento indígena” (LALANDER, 2010, p. 40). Como vemos o autor não perde de vista que há circunstâncias específicas na politização da etnicidade, porém denota com isso ser possível de enquadrar esta naqueles instrumentais, ou traduzir estes acontecimentos históricos naquelas categorias – expectativa, como vimos, que González contesta.

Para aceder ao seu objetivo, toma como objeto científico de sua investigação a relação entre a mobilização indígena, como processo em constante transformação, e as condições e determinações próprias da luta eleitoral e do campo propriamente político, ademais, nas condições específicas de cada cidade estudada.

Por consiguiente, se analiza un aspecto muy importante del movimiento indígena ecuatoriano: las tensiones locales creadas por las políticas electorales y las contradicciones de los movimientos sociales en dos de las localidades indígenas más fuertes del país, Cotacachi y Otavalo, ubicadas en la provincia de Imbabura, en la Sierra Norte ecuatoriana. Se examina el movimiento indígena de cada cantón, a través de los alcaldes indígenas, sus movimientos políticos, sus alianzas y el tejido social que les sirve de soporte. Se ofrece, asimismo, un análisis del impacto que ha tenido el movimiento político alrededor del presidente Rafael Correa en las organizaciones indígenas de Cotacachi y Otavalo a partir de 2006. (LALANDER, 2010, p. 25).

A estratégia investigativa de Lalander para pesquisar o movimento indígena equatoriano é tomar como objeto as alianças dos movimentos indígenas com outros grupos políticos e sociais no rumo de aceder aos objetivos que o movimento estabeleceu como necessários para atendimento das demandas de suas bases. Assim o autor se propõe “investigar las relaciones entre los movimientos sociales y los partidos políticos y la generación de alianzas en organizaciones étnicamente definidas” e “cómo se ha ido transformando la política indígena con el acceso que han tenido los indígenas al poder local” (LALANDER, 2010, p. 133).

Por este caminho Lalander não desvia-se do objeto conceitual movimento indígena, razão de, a pesar de seu recorte de objeto, estar presente aqui; Lalander recorta um objeto científico necessário na empreitada geral das cênicas sociais de compreender o movimento: a relação de mútua determinação entre a esfera política, com suas exigências próprias, e os movimentos indígenas, também com sua lógica própria; e investiga, por esta via, diretamente o movimento indígena e sua especificidade, porém, do ângulo de como ele opera as

influências e condicionamentos que exerce sobre ele o ambiente político-eleitoral, evidenciando o modo particular de como o movimento age.

A metodologia investigativa de Lalander distingue-se, então, pelo objeto investigativo que recorta: a específica relação multideterminada e multideterminante entre 1) o movimento social indígena, como portador das demandas dos povos indígenas, 2) o movimento político então criado, destinado a disputar as eleições, e portanto sofrendo as distorções indissociáveis das exigências de entrada nesse campo, e 3) como lidam movimento e líderes militantes com a contradição - que se deve equilibrar - que se estabelece quando os líderes passam a ocupar cargos públicos, função em que impera a racionalidade de gestão dos recursos disponíveis ou disponibilizados pelo Estado, bem diferente pois da função de militante.

Tal tipo de análise pode dar base a reflexões novas se aplicada às relações dos povos indígenas, suas lideranças, organizações, com as organizações, estatais ou civis, dedicadas à questão indígena (FUNAI, CIMI, CPT); além de suas relações com outros movimentos sociais. Trata-se de uma metodologia ótima para complementar ou opor ao instrumento conceitual de redes.

A proposta diferencia-se assim significativamente da de González, foca nos movimentos indígenas em si, em seus elementos constitutivos, que fazem sua materialidade.

Contribuição importante para sistematização de categorias e definições empíricas para compreensão sociológica dos movimentos indígenas é dada também por Piñeiro (2004, pp.190-99). Tendo como base a obra de Melucci (1982, 1996), o autor define movimento social pela forte solidariedade entre seus membros, a existência de um conflito, o confronto aos limites impostos pelo sistema social.

Além destes elementos Piñeiro traz para o primeiro plano de análise as seguintes categorias: as organizações do movimento social, os recursos materiais (estratégias do movimento para garantir a própria reprodução), a identificação dos adversários do movimento, a descrição dos conflitos em que se envolve o movimento, e a utopia, como projeto para si como grupo e para a sociedade, e que é mais do que uma demanda – no caso mapuche, a utopia é a reivindicação de autonomia e autodeterminação no seu território tradicional. Esta análise como o próprio autor indica é calcada sobretudo nas teorias dos novos movimentos sociais, porém esforça-se por a partir delas exprimir a especificidade da luta indígena.

Catherine González, apesar da crítica³² que faz às teorias identitárias, trabalha assim como Piñeiro, com algumas categorias das teorias dos novos movimentos sociais, de Alain Touraine (1987), para descrever os movimentos indígenas, como as de identidade, adversário, totalidade e historicidade.

En el sentido toureniano, todo movimiento social puede ser analizado a partir de tres elementos básicos: 1) la formación de identidad colectiva y de autoreconocimiento del movimiento; 2) la conformación de su oposición y la caracterización del adversario, y 3) la totalidad, o superación de lo particular por lo general. (GONZÁLEZ, 2010, p. 91).

Merecem aqui maior desenvolvimento, por serem menos conhecidas, as noções de totalidade e historicidade. A primeira diz respeito de forma geral a ampliação do campo social do movimento, quando, no exemplo dado por González (2010, p. 89), as “reivindicaciones [do movimento] han superado el carácter identitario, para exigir soluciones a problemas estructurales del país.”

O segundo é um conceito que diz respeito a um conflito negociável, “el de la lucha por el dominio de un sentido social compartido” (GONZÁLEZ, 2010, p. 90), em oposição ao conflito de classe, não negociável. A autora indica alguns episódios políticos que explica por meio do conceito de historicidade, denotando a validade do conceito para interpretação dos movimentos indígenas.

No campo da teoria marxista, José Seoane e Jean Tible preocuparam-se mais diretamente com o tema da metodologia.

Seoane *et alia* (2009) desenvolve parâmetros dentro dos quais utilizar o referencial de classe para compreensão dos movimentos sociais e dos movimentos indígenas. Segundo o autor, deve-se evitar uma concepção substancialista de classes sociais e focar em compreender como as diferenças de classe manifestam-se em relações sociais bastante diversas.

Ciertamente, para ello [para investigação dos movimentos sociais] debemos privilegiar una visión que enfatiza la idea de las clases sociales no como objetos sino como relaciones; donde la existencia de las mismas se referencia en la comunidad relativa de situación y destino, en el sentimiento de pertenencia a un mismo mundo y en su constitución como sujeto colectivo; y que, en ese sentido, enfatiza el papel del conflicto o la lucha como su principal elemento constitutivo. En esta línea, pueden establecerse ya múltiples relaciones con aquellas prácticas colectivas que se nombran bajo el concepto de movimientos sociales. Los mismos referencian a una construcción socio-histórica colectiva en la que participan sectores y grupos

³² Vale lembrar que a crítica da autora não é direcionada à utilidade das categorias dos novos movimentos sociais, porém a tomar estas categorias como capazes de explicar os movimentos indígenas em sua totalidade. A única crítica direta à validade de um conceito é ao de identidade, todavia o conceito permanece útil, se observada a ressalva feita pela autora, de saber que a identidade étnica é mais complexa que a identidade dos novos movimentos sociais.

que experimentan la explotación, la desposesión, la opresión y la dominación y donde la dimensión de clase cuenta como una de sus determinaciones principales aunque no la única. De esta manera, la apelación al concepto de movimientos sociales utilizada en forma más bien retórica o para nombrar la emergencia de formas de lucha relativamente novedosas, asume otro espesor teórico resituada en referencia a estas prácticas contestatarias. (SEOANE *et alii*, 2009, p. 13-4).

Conforme o autor o conceito de movimentos sociais deve ser usado na teoria marxista da sociedade para fazer referência a ação construída de grupos que enfrentam expropriação e violência, mesmo que o condicionante principal de sua condição subordinada não seja a o critério de classe. Outras dimensões de violência e opressão juntam-se na realidade concreta a relação de subordinação de classe e compõem o quadro contra o qual chocam-se os movimentos sociais. Tal construção metodológica é capaz de abarcar a diversidade dos movimentos sociais latino-americanos, incluso os movimentos indígenas, possibilitando dar conta das inúmeras singularidades que compõem suas realidade.

Encampando abordagem teórica significativamente original que combina marxismo e indianismo com antropologia simétrica, Jean Tible (2012) se inscreve na tradição de pensamento inaugurada por José Carlos Mariátegui ([1928]2007) para pensar a questão indígena, adicionando a ela o pensamento de Pierre Clastres (2003) e de Eduardo Viveiros de Castro (2002).

Tible parte do materialismo histórico para refletir sobre a questão, porém trabalha buscando manter em primeiro plano o elemento étnico. O autor aproxima o conceito de abolição do estado, do marxismo como ideologia da luta dos trabalhadores, com o conceito de recusa do estado, que caracteriza muitas sociedades indígenas (CLASTRES, 2003) para aventar a similaridade das lutas indígenas por autonomia e autodeterminação com a luta dos trabalhadores contra a expropriação e a subordinação.

Sua perspectiva caracteriza-se então por centrar-se na similaridade da luta indígena e da luta anticapitalista, materializada pelo proletariado. Ambas as lutas, nessa perspectiva, tem como adversário a expropriação econômica e subordinação social e política engendrada pelo capital.

ambas as perspectivas situam-se num movimento contra o Estado. O encontro entre as duas teorias-lutas permite tratar a forma-Estado como o privilégio (e violência) do Um em detrimento da multiplicidade e da diferença, seja do ponto de vista de classe, seja da recusa da relação comando-obediência. O diálogo leva a entender os conceitos da extinção e do contra o Estado como uma luta contra o Um. (TIBLE, 2012, p. 39).

A luta indígena, materializada no movimento social organizado, pode ser entendida assim como enfrentando os mesmos condicionamentos sociais e políticos, materiais e ideológicos da luta dos trabalhadores e dos grupos subalternos, e enfrentando inclusive o mesmo adversário, a sociedade do capital, a classe dominante ciosa da conservação das relações capitalistas.

O referencial de redes (SCHERER-WARREN, 2005; CASTELLS, 1999) não diz respeito de forma específica ao movimento indígena nem a uma sua forma singular de atuação. Todavia, trata-se da forma de atuação quase necessária e universal dos movimentos sociais do nosso tempo (GOHN, 2010), portanto, é de se esperar que seja forma de atuação emulada pelos movimentos indígenas.

E de fato tal comportamento tem sido identificado nas organizações indígenas. “As comunidades indígenas passaram a articular sua etnopolítica em aliança com ONGs e missões religiosas, através de projetos (geralmente ambientalistas) com verbas de agências multilaterais e governos estrangeiros” (CONTRERAS, 2008, p.190).

Outro autor, Domingues, também discute a questão da atuação em redes dos movimentos sociais na América Latina. E suas reflexões, como referem-se a uma forma de atuação atual dos movimentos, são passíveis de serem estendidas à causa indígena.

Redes internas e externas são, outrossim, fundamentais para o sucesso desses movimentos, a despeito dos riscos de cooptação clientelista que correm com isso. Na verdade, a articulação bem sucedida de muitos deles entre si e com o sistema político, inclusive os novos partidos de esquerda, tem dependido muito do que deveria ser definido, analiticamente, como um mecanismo de “rede” – isto é, de “colaboração voluntária” através da qual “projetos” comuns, circunscritos, podem ser levados a cabo. Sem dúvida, se tomamos os movimentos religiosos atuais poderemos ver que muitos se coordenam hierarquicamente, no que o “comando” desempenha papel decisivo. Isso quer dizer que não é correto absolutizar nenhuma ideia de “sociedade em rede”. A importância crescente daquele mecanismo de coordenação em formações sociais cada vez mais complexas não pode, porém, ser desconsiderada. É a colaboração voluntária que tem permitido o centramento mais elevado de muitas dessas subjetividades coletivas, cujo poder de mobilização funda-se largamente na liberdade de seus membros e bases comunitárias. (DOMINGUES, 2007, p. 187).

Mais do qualquer resposta, tais reflexões quanto à forma de atuação em redes na América Latina nos devem induzir a manter o olhar atento para o possível recurso a ela pelos movimentos indígenas.

2.8 Algumas considerações

Muita pena foi gasta na controvérsia sobre o estatuto teórico dos movimentos indígenas. E eu gastei mais um pouco aqui. A polêmica, a meu ver, parece sem solução porque os envolvidos têm razões políticas e identitárias para agarrar-se às suas posições, deixando de lado o compromisso com a verdade.

Embora isso, quase todos os pesquisadores latino-americanos reconhecem a necessidade de superar o dualismo das teorias hegemônicas, e a necessidade da construção de um referencial teórico-metodológico decolonial, que abarque a totalidade e as especificidades dos movimentos indígenas. Os pesquisadores sabem também que a crítica ao reducionismo e unilateralidade das teorias do norte não precisa significar o abandono radical destas. É possível incorporar alguns de seus conceitos, mesmo porque em muitos aspectos elas tratam de questões universais, por exemplo, as noções de identidade e adversário.

A tarefa de construção teórico-metodológica segue, todavia, em aberto. Pesquisadores que toparem o desafio deverão saber manusear todos os recursos conceituais e ter a habilidade de transitar por todos os campos teóricos, e inclusive superando as fronteiras internas e externas das ciências sociais, se quiserem formular uma explicação que dê conta da totalidade do fenômeno da mobilização indígena. Neste tema definitivamente não há lugar para preconceitos teóricos. À medida que as sociedades indígenas no seu processo de mobilização confrontam toda a sociedade ocidental, com suas vaidades de modernidade, as ciências sociais, como um produto dessa mesma modernidade, são confrontadas junto. Cabe a nós pesquisadores sermos bons alunos e aprender o que as civilizações indígenas têm a nos ensinar.

3 O movimento indígena de Mato Grosso do Sul

3.1 Introdução

Como vimos nos capítulos anteriores não há ainda uma teoria e metodologia prontas e fechadas para análise dos movimentos indígenas. O que farei aqui portanto é recurso a uma combinação de diferentes teorias dos movimentos sociais e sobre os movimentos indígenas especificamente no sentido de apresentar um esboço de compreensão da totalidade do movimento indígena de Mato Grosso do Sul.

Antes de proceder a isto, porém, são necessárias algumas palavras sobre os povos indígenas que habitam a região do atual Mato Grosso do Sul.

3.1.1 Os grupos étnicos indígenas em Mato Grosso do Sul

Existem ao todo hoje nove grupos étnicos indígenas em Mato Grosso do Sul (ISA³³).

O Estado de Mato Grosso do Sul possui hoje uma população indígena estimada em 63 mil pessoas, na qual se destacam os Kaiowá e Guarani, os Terena, os Kadiwéu, os Guató e os Ofaié, sendo que os Kaiowá e Guarani e os Terena apresentam-se com o maior contingente populacional; os primeiros com cerca de 40 mil pessoas, os Terena, com 23 mil pessoas e os Kadiwéu com uma população que gira ao redor de 1500 pessoas (URQUIZA, *sem data*).

Os Kaiowá e Guarani Ñandeva, dois grupos étnicos distintos, porém cuja contagem populacional é apresentada junta, somam 42.409 pessoas; os Terena somam 23.234 pessoas. Em seguida os Kadiwéu, com 1358 indivíduos, seguidos dos Guató, com 175 pessoas, e dos Kinikinau, com 141. Por último, os Ofaié, com 61 indivíduos, os Atikum, com população de 55 pessoas, e os Kamba, indígenas provenientes da Bolívia, que vivem em Corumbá, etnia que ainda não foi reconhecida. (dados de 2010 *apud* URQUIZA, *sem data*).

O total, em 2010, é 67.433 indígenas no estado. Mato Grosso do Sul, para o mesmo ano, tem população total de 2.449.024 pessoas. A população indígena representa assim em torno de 2,7% da população do estado. Cabe uma pesquisa comparativa pra investigar as possibilidades de impactos eleitorais desta porcentagem. Todavia, inicialmente podemos supor a pouca expressividade dela, em termos puramente quantitativos, para liderar ou impor mudanças eleitorais.

³³ Fonte: Instituto Socioambiental (ISA). Programa Povos Indígenas no Brasil. Disponível em: <http://pib.socioambiental.org/pt/c/quadro-geral>. Trata-se de uma base de dados, no estilo enciclopédia, desenvolvida já há quinze anos pelo Instituto Socioambiental (ISA) sobre os povos indígenas do Brasil, elaborada por uma extensa rede de colaboradores voluntários, pesquisadores, indigenistas, missionários, antropólogos, entre outros.

Os Guarani Ñandeva e os Kaiowá são grupos étnicos distintos, todavia são frequentemente tratados em conjunto por sua descendência comum do Povo Guarani. Conforme Almeida (2012, p. 12) “Os Guarani e Kaiowá são grupos pertencentes ao Povo Guarani, do tronco linguístico Tupi-Guarani (...). Tais grupos estão localizados no Paraguai, na Bolívia e no Brasil. No território brasileiro esses grupos estão principalmente localizados no estado do Mato Grosso do Sul, em dezessete municípios na região conhecida como Cone Sul”.

Algumas das principais unidades culturais que caracterizam as etnias guarani e kaiowá são o *tekoha* e a organização em parentelas ou famílias extensas (*te'yi*). Levi Marques Pereira (2004) explica que as parentelas são unidades sociológicas formadas a partir de laços de consanguinidade ou de afinidades, e pressupõe vínculos “de dependência econômica, de alianças políticas e religiosas, entre outras, que podem variar segundo as circunstâncias mais imediatas” (PEREIRA, 2004, p. 46, *apud* ALMEIDA, 2012, p. 13); sendo que as famílias extensas se reúnem em torno de um líder religioso (BRAND, 1997, *apud* ALMEIDA, *op. cit.*, p. 13).

O *Tekoha* é uma das principais unidades culturais dos Kaiowá e Guarani Ñandeva e, por expressar o território imemorial, é categoria central na luta. Tônico Benites, intelectual guarani-kaiowá, apresenta o significado cultural e sociológico do *Tekoha*.

Tekoha, na visão indígena, significa um espaço territorial de domínio específico de uma ou várias famílias extensas (*tey'i*) cada um orientada por uma liderança (o *tamõi*). O termo *teko* significa o modo de ser e viver guarani e kaiowá; o sufixo *ha* é indicador de lugar, de modo que o *tekoha* vem a ser o local, a área, o espaço geográfico de uso exclusivo de um ou mais *te'yi* (família extensa, grupo doméstico) onde vivem segundo a sua própria “maneira de ser” ou seu *teko*. O termo *guasu* significa grande e amplo. Assim, *tekoha guasu* é um espaço territorial mais amplo, formado por vários *tekoha* e os *te'yi* a eles pertencentes. *Tekoha guasu* poderia ser entendido então como conjunto de *tekoha*, que inclui espaços compartilhados de caça, pesca, coleta, de habitação, rituais religiosos e festivos, constituindo-se como lugar das relações intercomunitárias das famílias guarani e kaiowa, configurando uma ampla rede de alianças políticas intercomunitárias e matrimoniais (...). Pode-se dizer que este espaço territorial é delimitado por micro-bacias hidrográficas, dada a distribuição das famílias pelos cursos d'água abrangidos por determinados rios que são referências fundamentais. Dessa forma, a categoria de *tekoha guasu* é atualmente compreendida como um amplo território em rede e não apenas como pequenas ilhas de terras isoladas, fragmentadas e delimitadas pelos órgãos indigenistas (SPI e FUNAI) do Estado Brasileiro, (como, por exemplo, ocorreram com os “Postos Indígenas ou as Reservas Indígenas” criadas pelo SPI entre 1910 e 1930). (BENITES, 2014, p. 192-3).

Os Kaiowá e Guarani Ñandeva foram apartados de seu território original e dispostos autoritariamente pelo estado brasileiro em oito reservas no cone sul de Mato Grosso do Sul, como forma de liberar as terras da região para exploração capitalista sem impedimentos. O impacto deste confinamento em aldeias é violento e amplamente desestruturador da organização social Kaiowá e Guarani Ñandeva. Diante desta violência e impossibilidade de reprodução social tais povos mobilizam-se em demanda de seu antigo território. Para uma análise pormenorizada deste impacto ver Brand (1993, 1997) e Pereira (1999 e 2004).

Os Terena são o segundo grupo étnico mais populoso no estado. “Segundo Oliveira (1976) os Terena são filiados a família linguística dos Aruak, que em sua maioria habita a região do Pantanal, no Mato Grosso do Sul.” (ALMEIDA, 2012, p. 13).

Quanto ao seu elemento étnico é enfatizada pela literatura especializada a capacidade terena de ressignificar elementos externos, de outras formações étnicas, e incorporá-los segundo sua lógica e premissas culturais próprias. Sobre esta capacidade como elemento marcante da etnicidade terena assim se expressa o professor Levi Marques Pereira:

É possível propor que os integrantes das figurações sociais terena tendem a perceber os processos através dos quais se realizam as práticas políticas como inerentes a própria condição genérica de humanidade, embora um olhar externo possa considerá-los como tipicamente terena. Disto resulta que para o Terena parece não implicar contradição ou paradoxo, permanecer terena enquanto exerce funções ou atribuições originadas em outra formação social, como quando ocupam cargos administrativos, de professor, aviador, pastor, etc. ou mesmo residem na cidade. A compatibilidade é construída a partir da identificação de sua conduta pessoal com estilos comportamentais terena, o que pode ser demonstrado e aferido em atitudes e gestos reconhecidos pelos outros integrantes de suas figurações sociais como próprios aos terena. (PEREIRA, 2009, p. 156).

Talvez justamente esta sua característica étnica tenha lhes permitido – importantíssimo frisar: *como forma de resistência* - uma intensa participação, mais do que qualquer outro grupo, nas atividades do avanço capitalista na região de Mato Grosso do Sul, “seja através das mulheres vendedoras nas ruas de Campo Grande ou das legiões de cortadores de cana-de-açúcar que periodicamente se deslocam às destilarias para changa, o trabalho temporário nas fazendas e usinas de açúcar e álcool” (ISA³⁴), e mesmo muito antes, já na sua participação na guerra contra do Paraguai (1864-1870).

Sobre esta capacidade Levi prossegue dizendo como o *ser* Terena orienta-se para o mundo externo, e quanto mais realiza esta capacidade, ou seja, e quanto mais entre em contato e absorve os elementos do mundo externo ao grupo, mais afirma o próprio *modo de ser*. A

³⁴ Disponível em: <http://pib.socioambiental.org/pt/povo/terena>.

crescente incorporação ressignificando-os de elementos externos realiza e reafirma o *ethos* terena.

Em certo sentido, o *ethos* terena se orienta para a exterioridade de sua formação social de uma maneira muito particular. Ao que tudo indica, quanto maior a abertura, mais ampla é a possibilidade de expansão do leque de efetivação de seu sistema de etiqueta e atitudes comportamentais e, conseqüentemente, afirmar sua etnicidade, inclusive sobre outras etnicidades. *Resulta daí que o Terena parece se tornar mais Terena quando, por exemplo, domina os códigos da sociedade nacional e esse domínio é reconhecido pelos seus pares como sendo orientado a partir da lógica terena.* O cruzamento da fronteira étnica, no sentido de adquirir a competência para nela atuar ‘como se fosse’ um membro daquela formação social, não implica, para o Terena, na perda do vínculo étnico original, isto só acontece quando ele deixa de se comportar como Terena, ou seja, quando abandona o sistema de atitudes que rege o comportamento entre seus pares. (PEREIRA, 2009, p. 156-7, grifo meu).

Tal participação nas atividades da sociedade colonial, relativamente aos outros povos, mais intensa, como ação realizada porque o grupo foi colocado sem alternativas, foi percebida como assimilação e integração do povo Terena à sociedade colonizadora, e seu desaparecimento como tal. Assim, favoreceu, como forma de redobrar sua subjugação ao colonialismo, “a atribuição aos Terena de estereótipos tais como ‘aculturados’ e ‘índios urbanos’” (ISA³⁵) e mesmo estudos antropológicos que indicavam sua progressiva ‘assimilação’ (OLIVEIRA, 1976).

Esta percepção ignora que a incorporação terena de elementos étnicos externos ao grupo e sua atuação em funções em formações étnicas distintas não é feita ao preço do abandono do seu próprio *ethos*, porém é realizada somente com papel ativo do Terena em sua incorporação, como polo determinante do processo, como nos mostra novamente Pereira:

O núcleo de diferenciação da formação social terena parece residir no fato de suas formações sociais terem formulado, ao longo de sua história, módulos típicos de interação com o entorno. A efetivação desses módulos em práticas sociais parece fundamental para a construção e operação de processos definidores da identidade de suas figurações sociais. *É com base nessas referências que os Terena se apropriam de vários elementos presentes no sistema multiétnico (mutável e histórico), promovendo sua resignificação e incorporando-os de acordo com a lógica própria de sua formação social.* (PEREIRA, 2009, p. 157-8, grifo meu).

Não é apenas, todavia, erro de percepção a atribuição de status de ‘assimilado’ ao Terena; como sabemos, “Tais declarações servem para mascarar a resistência de um povo que, através dos séculos, luta para manter viva sua cultura, sabendo positivar situações adversas ligadas ao antigo contato, além de mudanças bruscas na paisagem, ecológica e

³⁵ Disponível em: <http://pib.socioambiental.org/pt/povo/terena>.

social, que o poder colonial e, em seguida, o Estado brasileiro os reservou.” (ISA 36); valeram-se do desinteresse em conhecer efetivamente o *ethos* terena e do projeto político indigenista de controlá-lo de subordiná-lo como mera mão-de-obra barata.

Este projeto político estatal destinado aos Terena pelo estado colonial é fundamental para compreender a história terena e identificar as raízes e formação de sua condição social e atual.

Conforme Andrey Cordeiro Ferreira são importantíssimos para compreender a situação atual do povo Terena a política indigenista que atuou via poder estatal sobre ele. Para compreender o autor identifica como variáveis o poder tutelar e a exploração de mão-de-obra terena na exploração capitalista da região.

Assim crucial na análise da história do povo terena e na história das condições da emergência de sua mobilização sociopolítica é o intenso controle estatal operado sobre o povo terena como forma de o estado-nação assegurar o controle da região do sul de Mato Grosso, no contexto das disputas territoriais com os países fronteiriços. Assim, conforme Ferreira (2007, p. 12) “Os Terena e alguns outros grupos indígenas da região do Chaco/Pantanal foram forças de apoio essenciais à formação do Estado brasileiro, através da articulação dos modos de organização política “não-estatais” e “estatais” em uma formação social e histórica determinada”.

Este uso instrumental impingido ao povo terena pelo estado nacional visava ao uso destas populações para controle e posse da fronteira, iniciado desde a guerra contra o Paraguai (EREMITES DE OLIVEIRA e PEREIRA, 2007); esta política para o povo terena elaborada pelo estado explica o forte, e específico, controle estatal sobre o grupo, na forma do que ficou conhecido como o regime tutelar.

Tanto para o caso dos Guarani e dos Kaiowá, quanto para o caso Terena, a criação de reservas teve caráter de controle das populações indígenas como esteve vinculado a criação de condições para o avanço do capitalismo na região. A disposição obrigatória dos índios, que ocupavam com suas migrações toda a região, em áreas circunscritas, as reservas, visava a liberar a região para avanço capitalista sem oposição dos indígenas, e concentrar mão-de-obra para fazendas e usinas da região.

Os Kinikinau iniciaram processo de etnogênese recentemente, podendo ser dada a data da primeira assembleia Kinikinau, 2003, como marco (SOUZA, 2012). Até então, os

³⁶ Disponível em: <http://pib.socioambiental.org/pt/povo/terena>.

Kinikinau viviam junto aos Terena, na aldeia Cachoeirinha, e na aldeia São João, no sudeste da reserva indígena Kadiwéu.

Obrigados a renunciarem a uma identidade Kinikinau e convencidos pelo órgão indigenista oficial, por muito tempo, a se autodeclararem índios Terena, com os quais possuem estreitos vínculos históricos e culturais, nos últimos anos os Kinikinau vêm reivindicando o reconhecimento de sua singularidade étnica e a reconquista de parte de seu território tradicional. (ISA³⁷).

Assim, o ano de 2003 marca uma virada na história Kinikinau, ano em que iniciam um processo de etnogênese e de diferenciação étnica, e formulação ativa e autônoma de demandas próprias.

Os Kadiwéu constituem um caso singular nos grupos indígenas do estado. Habitam reserva indígena própria demarcada já há muitos anos, localizada no município de Porto Murtinho. A reserva foi demarcada pelo estado brasileiro por ocasião da participação Kadiwéu junto ao Brasil na guerra contra o Paraguai – todavia mais da metade da reserva ainda hoje é ocupada por pecuaristas.

Foram e são conhecidos como "índios cavaleiros", são descendentes "integrantes da única "horda" sobrevivente dos Mbayá, um ramo dos Guaikurú" (ISA³⁸). "Contam os Kadiwéu sua fundamental participação naquela guerra, quando lutaram em favor dos brasileiros e ganharam como recompensa o território que até hoje habitam. É aí que buscam o argumento mais eficaz de sua posse incontestável, mas sempre ameaçada." (ISA³⁹).

Sobre os Guató, Segundo o site Povos Indígenas no Brasil, no Mato Grosso do Sul existe um núcleo Guató, a aldeia Uberaba, na Ilha Ínsua. Conhecidos como índios canoeiros, habitam hoje especialmente esta ilha na região de Corumbá. (ISA⁴⁰). Os Guató foram expulsos pelo avanço da agropecuária na região do Pantanal, na década de 1950.

Entre o final dos anos 1940 e início da década de 1950, teve início um processo gradual de expulsão dos Guató de seus territórios tradicionais. O gado dos fazendeiros invadia as roças dos índios e os comerciantes de peles dificultavam a permanência dos Guató na ilha Ínsua e adjacências. Acuada, migraram para outros pontos do Pantanal ou se dirigiram para as periferias de cidades, tais como Corumbá e Dourados (ISA⁴¹).

³⁷ Disponível em: <http://piib.socioambiental.org/pt/povo/kinikinau>.

³⁸ Disponível em: <http://piib.socioambiental.org/pt/povo/kadiweu/260>.

³⁹ Disponível em: <http://piib.socioambiental.org/pt/povo/kadiweu/264>.

⁴⁰ Disponível em: <http://piib.socioambiental.org/pt/povo/guato/1975>. No estado de Mato Grosso, 195 pessoas no mesmo ano.

⁴¹ Disponível em: <http://piib.socioambiental.org/pt/povo/guato/1976>.

Tendo chegado a ser considerados extintos pelo estado brasileiro, pelo antigo SPI, foram identificados por missionários vivendo nas periferias cidades, diante do que a Funai iniciou a identificação dos índios Guató.

Os grupos Ofaié habitavam a região leste do atual Mato Grosso do Sul. A população Ofaié reduziu drasticamente no último século.

Até o início do século XX, os Ofaié eram milhares e habitavam a margem direita do rio Paraná, desde a foz do Sucuriú até as nascentes do Vacaria e Ivinhema. Sempre em pequenos grupos, viviam em constantes deslocamentos ao longo dessa região. Seu território foi ocupado por fazendas de pecuária e apenas na década de 1990, quando só restavam algumas dezenas de sobreviventes, conseguiram recuperar uma pequena porção de suas terras, as quais até hoje não foram homologadas pela presidência da República. (ISA⁴²).

Os Ofaié foram expulsos e realocados diversas vezes. Tiveram sua terra indígena demarcada em 1992, porém a área demarcada foi contestada pelos proprietários. Foram transferidos para outro terreno, de onde foram expulsos devido a construção de uma hidrelétrica. Seguem deste então com a terra indígena não homologada.

Outros grupos são: os Layana, subgrupo Guaná, assim como os Terena e Kinikinau, “vivem dispersos em aldeias Terena dos municípios de Aquidauana e Miranda. Já os Kinikinau, além de viverem em algumas aldeias Terena do Mato Grosso do Sul, concentram-se na aldeia São João” (ISA⁴³); é um grupo que podemos dizer está ‘imerso’, por isso não será descrito em particular nos limites deste trabalho. Kamba, sem registro populacional definido. Sabe-se que são índios provenientes da Bolívia que vivem da venda de artesanato na região da fronteira de Corumbá (URQUIZA, *sem data*). Os Atikum, índios migrantes, provenientes de Pernambuco. E Chamacoco, o último grupo étnico a desaparecer no estado, cujos dados disponíveis indicam população de 40 pessoas em 1994.

3.1.2 Esbulho e reação-mobilização: a emergência do movimento sociopolítico como forma sociológica específica de resistência

Cada povo assim passou por circunstâncias diferentes no processo de avanço da sociedade capitalista sobre a região. Todavia, foram vítimas da mesma violência e subordinação colonial e expropriação capitalista. Malgrado, como não poderia ser de outra maneira, tenham histórias singulares diferentes de expropriação e tenham realizado estratégias

⁴² Disponível em: <http://pib.socioambiental.org/pt/povo/ofaie>.

⁴³ Disponível em: <http://pib.socioambiental.org/pt/povo/kinikinau/532>.

diferentes de resistência, o processo sociológico de subordinação, expropriação e exploração que os atingiu é basicamente o mesmo.

A política indigenista monocultural do estado nacional brasileiro, por meio do Serviço de Proteção ao Índio, visava a, e o fez, colocar os indígenas sob a égide do Estado, por meio da instituição da tutela. Assim foram demarcadas as primeiras terras indígenas no Mato Grosso do Sul. O processo histórico de demarcação original dessas terras como podemos ver, não era o reconhecimento do direito indígena a vida e ao território. As primeiras demarcações, e todas que se seguiram, tinham como razão de ser abrir caminho para o avanço capitalista e de colonização, ou seja, permitir a expansão capitalista segura nas áreas ocupadas pelos povos indígenas. “O objetivo principal da política indigenista oficial, na primeira metade do século XX, era permitir a efetiva e segura expansão capitalista nas áreas ocupadas por populações indígenas” (URQUIZA, *sem data*); assegurar a posse brasileira às terras da região, no contexto da disputa com os países fronteiriços, e concentrar mão-de-obra trabalhadora indígena, pelo que as reservas tiveram a função de concentrar exército industrial de reserva (FERREIRA, 2007, especialmente pp. 72-5 e pp. 385-9).

Andrey Cordeiro Ferreira nos explica como todas estas preocupações estão fundidas na mesma política indigenista, e exatamente como esta conjunção de necessidades e exigências⁴⁴ deu esta feição absurdamente intensa de controle e submissão ao poder tutelar na região, diferencialmente, ao que Ferreira mesmo indica, ao restante do país⁴⁵. Conforme o autor, “Os Terena e alguns outros grupos indígenas da região do Chaco/Pantanal foram forças de apoio essenciais à formação do Estado brasileiro, através da articulação dos modos de organização política “não-estatais” e “estatais” em uma formação social e histórica determinada. (FERREIRA, 2007, p. 12).

⁴⁴ A configuração social da fronteira “impunha — em razão da instabilidade da definição dos limites territoriais e do conflito característico do colonialismo interno — uma necessidade de que, no limite, o conflito de interesses fosse resolvido pela força material e simbólica, pela manipulação da estrutura jurídica e pelo uso sistemático da violência. A fronteira era necessariamente uma região de exceção, no sentido de que o colonialismo interno e o conflito de terras inerente a toda situação colonial jamais poderiam coexistir com uma aplicação isonômica da lei, uma vez que esta última não era um instrumento de mediação de interesses, mas veículo de expressão da contradição de interesses e dispositivo do poder hegemônico.” (FERREIRA, 2009, p. 397).

⁴⁵ O processo de desenvolvimento da fronteira tem efeitos sobre as sociedades indígenas de Mato Grosso do Sul e coloca singularidades para sua luta, diferentemente, por exemplo, do ambiente social e político dos movimentos indígenas da região amazônica. (FERREIRA, 2009, p. 377).

“No caso da região do Pantanal no Mato Grosso do Sul e dos índios terena que a ocupam, podemos ver que a fronteira condicionou o seu processo de territorialização e a definição de sua identidade” (FERREIRA, 2009, p. 403), antes do fechamento da fronteira pela manipulação deste grupo pelo Estado para controle da fronteira, e depois, pela sua subsunção à exploração de sua força de trabalho na atividade capitalista na região. “O fechamento da fronteira [após a guerra contra o Paraguai] produziu a estrutura agrária e, nela, o lugar das terras indígenas” (FERREIRA, 2009, p. 398), e nela, a “imobilização dos grupos étnicos e sociais nos séculos XIX e XX” (FERREIRA, 2009, p. 377).

Este foi o objetivo do maciço poder estatal despejado sobre os Terena, e isto explica este forte controle estatal, diferencialmente mais intenso, em relação aos outros povos indígenas do estado, que sofreram, no contexto do regime tutelar.

Ainda segundo ao autor, a demarcação de terras e criação de reservas indígenas tem sua lógica derivada deste poder tutelar e das finalidades de exploração econômica, ou seja, fazem parte da mesma política indigenista: “O regime tutelar e a política indigenista em geral tiveram como uma das características principais o desencadeamento de processos de territorialização. (...) Paralelamente aos processos de territorialização, se desenvolveu o projeto de inserção dos índios dentro da estrutura de classes da sociedade capitalista, em uma posição subalterna.” (FERREIRA, 2007, p. 73).

Antes que se pense que as reservas foram demarcadas e garantidas pelo estado nacional como reconhecimento à dívida que tem com os Terena e os Kadiwéu, ou com alguma preocupação com os Kaiowá e Guarani, as demarcações e criações de reservas realizadas por iniciativa do estado sempre tiveram por baliza criar condições de melhor submeter os povos indígenas ao poder e ao controle do estado, assegurar as condições para exploração capitalista segura e livre de impedimentos da região, e concentrar mão-de-obra indígena para trabalho nas usinas, fazendas e demais atividades na região, nas condições de exército industrial de reserva, ou seja, como força de trabalho passível de superexploração⁴⁶.

Historicamente as primeiras demarcações assim foram a reserva indígena Kadiwéu; as terras indígenas Terena Cachoeirinha e Taunay-Ipegue, nas proximidades dos rios Miranda e Aquidauana – cujo espaço físico é tão limitado que hoje não comporta mais reprodução social do povo Terena ali localizado, razão da migração constante dos jovens e um dos principais focos de conflitos entre fazendeiros e indígenas no estado; e de oito reservas indígenas destinadas aos Guarani e Kaiowá, na região do Cone Sul de Mato Grosso do Sul (em Amambai, Dourados, Caarapó, Limão Verde, Takuapery, Sessoró, Porto Lindo e Pirajuí) - o aldeamento e confinamento compulsórios dos Guarani e Kaiowá desarticulou as bases da economia indígena e interferiu profundamente na organização social de cada povo.

Diante deste quadro geral, reconhece-se evidentemente que nenhum povo indígena sobreviveu nem sobrevive sem árdua *resistência*⁴⁷; resistência ao extermínio, ao

⁴⁶ Além disto, a política indigenista oficial e criação de reservas estiveram atreladas a exploração de recursos naturais em terras indígenas, como demonstram Ximenes *et alia* (2014).

⁴⁷ Ferreira chama a este campo de ação social de “processos de resistência étnica” (2007, p. 8). É assim que o autor desenvolve seu pensamento sobre este campo: “Neste sentido, a partir do caso Terena, pretendemos ver como se dão os processos de resistência étnica diante das diversas formas de dominação que diferentes setores da sociedade brasileira e o Estado exercem sobre os povos indígenas. A análise da relação entre as formas de poder exercidas sobre as populações indígenas caminha assim lado a lado com a reflexão acerca das

confinamento, à exploração, à subordinação. Porém, do ponto de vista específico da sociologia dos movimentos sociais, pode-se dizer inicialmente que os grupos étnicos Guarani, Kaiowá e Terena são o foco central da mobilização sociopolítica indígena no estado, devido, um dos motivos, seu expressivo contingente populacional sobrevivente à colonização.

O esforço indígena para reverter este quadro manifestou-se principalmente nas ações de retomadas de terras realizadas por estes grupos, e do início para cá até hoje as retomadas seguem ocupando posição significativa como estratégia de luta.

As retomadas são a ação coletiva dos movimentos indígenas que tem por objetivo recuperar os territórios tradicionais que contemporaneamente encontram-se expropriados em posse de outros segmentos sociais. A retomada assim é uma ação direta de recuperação do território, calcada sobretudo no vínculo histórico ao território em questão.

Conforme Juliana Mota (2015b, p. 433), o sentido de *retomada* na narrativa indígena “evidencia a identidade socioterritorial com os *tekoha* [com os territórios tradicionais em geral], a necessidade de retomar um lugar-território de “origem”, [e] têm como objetivo a reconstrução de seus modos de ser e viver segundo os princípios dos ancestrais”.

A ação de retomada se orienta assim pelo território histórico e se legitima pelo passado, que teve seu curso perturbado pelos processos históricos de esbulho territorial. É uma ação pois de recuperação direta de seus territórios e legitimada pelo passado, o que leva Mota (2015a, p. 259) a definir: “O passado, assim como o território, é um trunfo para os povos indígenas”.

Em outro texto a autora desenvolve este argumento e explicita o laço entre território e passado no desenvolvimento das ações de retomadas: “a principal característica do movimento de reivindicação de direitos territoriais dos povos indígenas, o qual reafirmamos, o passado é o grande trunfo. É o passado que garante aos indígenas direitos étnico-territoriais” (MOTA, 2015b, p. 428).

formas de resistência construídas pelos próprios grupos indígenas como estratégia de sobrevivência e fortalecimento.” (FERREIRA, 2007, p. 8).

Para compreender este campo é preciso levar em consideração em primeiro plano o poder lançado pelo Estado e igualmente as ações de resistência indígenas, o indígena como sujeito, ainda que em condição desfavorável na correlação de forças, nesta teia de relações. “A relação Estado/Índio é perpassada por uma rede de interações muito complexa, tanto do ponto de vista dos interesses envolvidos quanto das práticas e referenciais culturais. Compreender os pontos desta rede é fundamental para a compreensão das relações interétnicas. Por outro lado, não podemos pensar os povos indígenas como meros objetos de ações de agências externas, mas devemos os considerar como “sujeitos” de ações políticas que elaboram suas próprias estratégias no sentido de garantir seus interesses.” (FERREIRA, 2007, p. 8).

Tal abordagem e estabelece e atualiza “o reconhecimento de que os índios são efetivamente sujeitos da sua própria história, de que eles são polos ativos dos processos de mudança social.” (FERREIRA, 2007, p. 7-8).

Desenvolvidas socialmente em torno destes elementos as retomadas são uma das principais estratégias e ações coletivas do movimento indígena de Mato Grosso do Sul.

As primeiras ocupações de terra e recuperação e defesa de seus territórios tradicionais no Mato Grosso do Sul, realizadas pelos índios Guarani e Kaiowá, ocorreram na passagem da década de 1970 para 1980.

Há pequeno desencontro, bem pouco significativo, diga-se de passagem, na literatura especializada quanto a onde e quais foram as primeiras ações de retomadas de terra.

Inaugura, segundo Pereira (2003), esta forma de ação coletiva e luta pelo território a comunidade Kaiowá Pirakuá, município de Bela Vista. O sucesso da mobilização em Pirakuá tornou sua forma de reivindicação, retomada e aliança com outros grupos, paradigmática para outras comunidades indígenas que também viviam fora de seus territórios tradicionais e queriam recuperar suas terras.

Já Brand (2004) relata que as primeiras retomadas indígenas ocorreram no município de Paranhos, todavia com basicamente as mesmas características daquelas descritas por Pereira.

As primeiras ações de recuperação de espaços dos quais haviam sido expulsos, que obtiveram êxito, iniciam-se em 1978, na aldeia Takuaraty-Yvyvkuarusu, localizada no município de Paranhos. Os índios dessa área foram, por diversas vezes, expulsos e transferidos para áreas próximas, porém mantendo-se articulados, sempre retomavam. Quase simultaneamente a população das aldeias de Rancho Jacaré e Guaimbé, localizadas no município de Laguna Caarapã, é transferida, arbitrariamente, para a área indígena dos Kadiwéu, município de Porto Murtinho. Logram retomar às suas terras, dois anos após. Essas duas áreas foram, em 1984, as primeiras a serem reconhecidas, legalmente, como de posse indígena pelo Governo, após 1928. (BRAND, 2004, p. 141-2).

A divergência entre os dois autores está em que na aldeia Pirakuá, no caso descrito pro Pereira, os indígenas se mobilizaram e conseguiram não ser expulsos. Então não se trata, por definição, de uma retomada, pois não chegaram a ser expulsos. Ao passo que na aldeia Takuaraty-Yvyvkuarusu os indígenas foram expulsos várias vezes, e retornaram. Este caso assim trata-se do primeiro caso efetivamente de *retomada*, no sentido conceitualmente definido da ação coletiva.

As ações de retomadas são realizadas mediante articulação, realizada por meio de assembleia ou não, entre parentelas e mesmo comunidades diferentes. Todavia não se pode tomar a estratégia em si nem as ações de retomada de terras como ações homogêneas nem cujo sentido seja homogeneamente construído. Segundo Benites

Percebe-se que nas diversas áreas indígenas do sul de Mato Grosso do Sul existem posições muito diversas em relação ao *modus operandis* de se

reivindicar e recuperar os tekoha. A estratégia da reocupação do tekoha, posta em prática pelos membros das famílias mencionadas, por exemplo, não é unânime entre todos os membros e os líderes Guarani e Kaiowá de Mato Grosso do Sul. (...) [Assim, sempre] se construíram e se constroem as diferentes posições frente à luta do Aty Guasu pela recuperação dos *tekoha* (...) [calçadas nas] múltiplas experiências, historicamente construídas dos diferentes atores indígenas em situações específicas. (BENITES, 2014, p. 29).

A estratégia de reocupação do *tekoha*, bem como disso pode-se supor a compleição do movimento social dos Guarani e dos Kaiowá como um todo, é um construto histórico de seu povo e objeto constante de debate e reflexão interna. Igualmente, como veremos mais adiante, o povo Terena desenvolve grande deliberação antes de decidir pela ação de retomada de territórios.

As ações de reocupação dos territórios tradicionais, como estratégia histórica de luta, realizadas pela primeira vez na passagem da década de 1970-80, marcam uma nova relação dos povos Guarani e Kaiowá com o estado brasileiro, no sentido de superação da tutela e reconhecimento de seus direitos.

O sucesso das ações solidárias das comunidades guarani que participaram da mobilização em torno da demanda da demarcação da terra da comunidade de Pirakuá, serviu como um paradigma para comunidades que enfrentam problemas análogos, inaugurando uma nova fase na relação dos guarani com os fazendeiros que com eles disputam a posse das terras, com as Ongs que os apoiam e, principalmente, com o órgão indigenista oficial – FUNAI. *Os líderes das comunidades* cujas terras ainda não foram reconhecidas e demarcadas pelo Estado, denominadas por eles como “áreas de conflito”, *constatarem*, a partir da experiência de Pirakuá, *que a garantia de suas terras só virá se forem capazes de mobilizar o apoio de outras comunidades guarani, de setores do indigenismo e da sociedade civil.* (PEREIRA, 2003, p. 140-1, grifo meu⁴⁸).

O momento desta constatação, como uma tomada de consciência ao longo de uma longa espera, é marcante na virada da relação dos povos indígenas com o estado nacional e a sociedade envolvente. Tal fenômeno indica assim um aspecto da participação da subjetividade como fator decisivo no movimento social indígena, tal como apontado no primeiro capítulo.

Tais ações de retomada de terras, conquanto o movimento social indígena não se reduza a elas, marcam para nós a emergência do movimento sociopolítico Kaiowá e Guarani e, por consequência, uma das raízes do movimento indígena em Mato Grosso do Sul. A forma da ação coletiva criada nessa região e nesse momento tornou-se paradigmática das formas das ações coletivas de outros movimentos indígenas no estado: além dos Kaiowá e Guarani

⁴⁸ Tal constatação está igualmente na base da decisão terena pelo recurso à estratégia de mobilização conjunta articulada e retomada como forma de pressionar pela garantia de seus territórios.

Ñandeva, os Terena, no início dos anos 2000, decidiram em assembleia pela estratégia da retomada⁴⁹.

O recurso metodológico-conceitual à categoria movimento social, malgrado oriunda dos debates sociológicos norte-americano e europeu, ou seja, oriunda da modernidade, trata-se de uma proposta conceitual para captar algumas das características da resistência indígena.

Uma resistência em todo caso difícil de se definir. Pesquisadores não falam com facilidade de um movimento social indígena. Daniel Munduruku, segundo Gersem Baniwa (2007, p. 128), “costuma dizer que no lugar de movimento indígena dever-se-ia dizer índios em movimento”. Gersem Baniwa concorda com Daniel Munduruku, afirmando, em 2007, que “Ele tem certa razão, pois não existe no Brasil um movimento indígena. Existem muitos movimentos indígenas, uma vez que cada aldeia, cada povo ou cada território indígena estabelece e desenvolve seu movimento de luta em defesa de seus direitos”.

No Mato Grosso do Sul a hesitação é semelhante, Antonio Brand (2004, p. 141), por exemplo, fala de “iniciativas indígenas de "retomada" de aldeias destruídas no decorrer do processo de ocupação do seu território por frentes não indígenas”. Levi Marques Pereira (2003, p. 138) fala das “ações de mobilização política de comunidades guarani em defesa de suas terras”. Tônico Benites refere-se a elas como “as formas de resistência postas em prática pelas famílias no movimento da luta pela recuperação dos *tekoha*” (BENITES, 2014, p. 23). Somente Pereira (2003) ensaia a possibilidade de definir a forma sociológica da resistência kaiowá e guarani como um movimento social.

Quanto aos Terena, em seu trabalho de reconstituição da história e da etnografia dos processos políticos que viveu o povo Terena, Andrey Cordeiro Ferreira (2007), que faz etnografia entre 2001 e 2006, fala da impossibilidade de pensar a resistência Terena naquele momento como um movimento social. O autor não menciona explicitamente qual teoria dos movimentos sociais está instrumentando sua análise, todavia cita algumas categorias, que são identidade, ações coletivas e um adversário bem definidos. Tais categorias expressam uma concepção de movimentos sociais próxima a teoria dos novos movimentos sociais, de caráter funcionalista.

O autor também examina a resistência terena com um olhar instrumentado para perceber especificamente movimentos indígenas, calcado nas categorias organizações, ações coletivas e assembleias; todavia, afirma a inexistência destas instituições em 2001, ano de sua

⁴⁹ É importante lembrar que a decisão pela ação de retomada não é nada fácil, pois comporta muitos riscos e perigos. Tanto que os povos indígenas no estado só fizeram recurso a ela quando constataram que os processos de demarcação estavam totalmente paralisados. Portanto, como último recurso.

chegada às comunidades Terena. Porém o presente etnográfico de sua pesquisa coincide com o do desenvolvimento de uma mobilização sociopolítica Terena, e o autor testemunha essa emergência em seu trabalho. O momento da pesquisa e da análise de Ferreira é fundamental pois é um dos momentos em que o povo Terena manifesta uma grande transformação em seu fazer sociopolítico, descritos à altura de forma brilhante por Ferreira (especialmente 2007).

Quando chegamos a Cachoeirinha [em 2001] nos defrontamos com uma série de dificuldades para encaminhar a pesquisa na forma como tínhamos imaginado; pudemos logo perceber que os Terena não apresentavam nenhum tipo de articulação orgânica com algo que se pudesse denominar “*movimento indígena*”; não existiam organizações e ações coletivas, assembleias (tais como tínhamos tido a oportunidade de acompanhar em Porto Seguro, nos protestos dos 500 anos).

Ao contrário, quase todas as demandas passavam pela FUNAI, as organizações indígenas existentes eram associações voltadas para a produção agropecuária, e a vida dentro da comunidade era marcada por conflitos faccionais evidentes entre líderes indígenas que trabalhavam sempre em colaboração com algum comerciante ou fazendeiro, reproduzindo sob muitos aspectos a forma “clientelista” de dominação.

Todas as ações dos índios pareciam voltadas para garantir a maior eficácia possível da sua facção na obtenção de recursos materiais e poder político. Isto entrava em franca contradição com aquela nossa intenção de estudar um movimento social organizado, com uma identidade e ações coletivas definidas, tendo um adversário igualmente definido: o Estado (FERREIRA, 2007, p. 2-3).

No presente etnográfico de sua pesquisa, Ferreira não identifica segundo seus critérios teóricos um movimento social Terena. Todavia descreve e analisa as iniciativas indígenas de resistência propriamente sociopolítica terena, que podemos hoje interpretar como origens mais recentes do movimento sociopolítico Terena, no traçar da trajetória histórica deste e de sua emergência sociológica.

Conforme Ferreira, a resistência Terena até então sempre havia sido constituída por formas de resistência cotidianas às tentativas de subordinação. Depois começaram a se desenvolver para formas de resistência mais abertas ao poder tutelar. Marcam esta segunda etapa a criação de associações indígenas, a participação na esfera estatal, disputando eleições e ocupando cargos administrativos - nomeada por Ferreira como ‘cogestão indígena’, caracterizada pela ocupação indígena de cargos administrativos e posições de gestão.

A cogestão indígena, segundo Ferreira, representa mudança significativa na relação dos Terena com o Estado brasileiro, marcada até então por formas de resistência que o autor caracteriza como ‘cotidianas’ e ‘veladas’. A cogestão representa um rearranjo das relações de poder e nova forma de resistência Terena, pela qual eles pretendem ter mais poder de decisão

sobre os assuntos das comunidades. Todavia, conforme a análise de Ferreira, a cogestão não significou superação do poder tutelar.

As formas de resistência indígena cotidiana, associadas ao projeto de cogestão, na realidade representam para utilizar a linguagem clássica da antropologia política, mudanças nos modos de distribuição do poder, não no sistema de poder. E nesse sentido, são mudanças “regionais” que levam a uma reprodução global do sistema. (FERREIRA, 2007, p. 396-7).

Por fim, o início do século XXI marca uma virada, ou o nascimento dela, da relação do povo Terena com o Estado brasileiro e o poder tutelar. Como registra Ferreira, este período marca o início da realização de assembleias entre as comunidades Terena, para deliberação sobre os destinos do grupo e fortalecimento de sua unidade, para pensar estratégias de fortalecimento, estabelecer objetivos para educação e exigências para saúde e segurança. A realização de assembleias marcam o esforço do grupo de pensar a si mesmos, a própria condição social e seu destino de forma autônoma e autocentrada. Podemos inicialmente dizer que representam um esforço em direção a autonomia; no caso Terena portanto, uma oposição ao poder tutelar.

A resistência indígena assumiu diferentes formas – cotidianas e abertas – e hoje [2007] o que parece ser mais expressivo entre os Terena é o desenvolvimento da política de resistência cotidiana ao regime tutelar – ou a seus principais efeitos de poder. Os índios Terena hoje disputam o controle de recursos materiais e posições de poder, tentando afirmar a capacidade política indígena de controlar sua própria vida. Disputam também narrativas históricas e fazem a crítica dos estigmas sobre o índio (representações românticas, imagem de preguiçoso e etc) e do conjunto de mecanismos concretos e simbólicos institucionalizados pelo regime tutelar. (FERREIRA, 2007, p. 1).

O início do século XXI é o período que marca o desenvolvimento de formas de resistência abertas, especialmente as assembleias e retomadas. É assim que Ferreira identifica, entre 2001 e 2006, apesar da não existência de um movimento social terena, a existência já de um processo deliberativo colocado em curso pelo grupo, que visava a discutir em conjunto sua situação social e especialmente a situação das paralisadas demarcações de terras; tal processo deliberativo desembocou em ações de retomadas. As ações de retomadas de terras promovidas pelas comunidades indígenas em geral representam igualmente às assembleias a afirmação da autonomia das comunidades frente ao Estado nacional, ou seja, uma oposição ao poder tutelar. Um exemplo muito significativo é o dos índios Munduruku, no estado do Pará, que se referem às suas ações de retomadas de terras e proteção do território como *autodemarcação*. Neste aspecto, movimentos indígenas rebelam-se contra o poder tutelar e não adotam mais a postura de esperar do Estado nacional a garantia de seus direitos.

Representativo desse processo de posicionamento progressivamente mais autônomo e insubmisso ao poder tutelar são as falas das lideranças Terena envolvidas na organização desses processos deliberativos e das ações de retomadas de terras, como Zacarias e Lindomar, entrevistados por Ferreira no contexto de sua etnografia. Nesta fala, os líderes Terena comentam o processo de criação de consenso no interior da comunidade Terena quanto à legitimidade do próprio direito ao território e a legitimidade e necessidade de lutar diretamente por esse direito.

Esse contra que a gente fala é porque não tá entendendo como é o direito... Quando entender acho que eles vem.... Até hoje ele entende que a FUNAI é um órgão que vai incentivar eles. Mas do contrário, quando nós viemos para cá nós não dependemos da FUNAI orientar, se nós depender da FUNAI orientar nós, não orienta não. Ele fica naquela idéia de que o Governo vai orientar, vai depender da FUNAI, agora nós não, nós decidimos por conta própria, nós como índio decidimos que nós vamos e vamos. O que fez nós vim pra cá? Eu e Ramão nós fomos em vários encontro, encontro nacional em Brasília, trocando experiência com outro povo de outro estado, isso que fez nós aprender o que é nosso direito. Agora nós tamos aqui, e não temos dúvida, e não é qualquer pessoa que vem fazer nossa cabeça, nós sabemos quem é companheiro e quem não é companheiro.(...) (Zacarias Rodrigues e Lindomar Ferreira Março/2006 em FERREIRA, 2007, p. 364).

Entender o direito, no caso, é a necessidade do convencimento dos membros da comunidade quanto a legitimidade do direito, tantas vezes negado, e da luta; ou seja, funda a legitimidade de uma demanda. Implica identidade, pois é enunciação do conflito, definição do grupo em referência ao conflito e formação de posição no conflito. Este posicionamento novo na história terena marca as raízes da emergência de sua mobilização sociopolítica.

A partir de então, a resistência terena não se coloca mais como subordinada ao Estado. Porém a forma de sua autonomia não implica corte radical com este. Sua autonomia, assim como a dos outros povos indígenas no Mato Grosso do Sul, não é formar uma autoridade coletiva própria e soberana; é a exigência de uma cidadania étnica, é exigir do estado brasileiro a garantia ativa de seus direitos coletivos como povos indígenas.

O início do século XXI é um período importante de transformação sociopolítica do povo Terena, especialmente pelo início da realização de assembleias e retomadas como estratégia de garantia de direitos.

As retomadas, tal qual as caracterizam os Terena, consistem na reocupação de seus territórios históricos, expropriados pelo processo de colonização. Diante da identificação das terras indígenas pelos laudos da Funai, as retomadas consistem em estratégia de luta política para pressionar a demarcação de terras terena já devidamente identificadas, face a paralisação

das demarcações operada pelo Estado e pelos adversários do movimento indígena via judiciário. (FERREIRA, 2007, p. 101-7; ELOY AMADO, 2014).

Conforme Ferreira (2007, p. 358), “A ‘retomada’ consiste num processo de mobilização política organizada por lideranças indígenas com o apoio de certos atores que compõem o campo das relações interétnicas, especialmente o CIMI, para ocupar parte das terras tradicionais Terena identificadas pelo GT da FUNAI em 2001.”

Ao retomarmos a emergência histórica do movimento indígena em Mato Grosso do Sul vemos que a retomada de terras não é o padrão de ação natural dos povos indígenas face ao problema da demarcação de terras. Os grupos indígenas formulavam adequadamente sua demanda ao estado e mediante a FUNAI, todavia diante da paralisação do processo de demarcação, mesmo depois de confirmada a identificação pelo estado dos territórios tradicionais, os grupos indígenas adotam medidas extremas, como as ocupações de terras, que não são processos nada fáceis para os próprios indígenas, como forma de pressionar as autoridades a reconhecer concretamente o direito indígena na forma da demarcação.

Conforme Ferreira vemos que no momento de articulação e decisão pela retomada já estava presente uma ação comunitária nuclear, na forma de um seminário, o Primeiro Seminário da Cachoeirinha; e já estavam presentes também os parceiros do movimento indígena, no caso o CIMI, expresso no que Ferreira compreende como o campo das relações interétnicas do grupo Terena da região.

Da primeira ação com caráter de assembleia, o Seminário, a primeira ação de retomada, foram dois anos.

Em 28/11/2005, tal processo se consolidou: os índios Terena de Cachoeirinha realizaram a retomada que haviam tanto discutido e idealizado. A retomada se deu em 1 das 53 propriedades atingidas pela identificação de terras, na Fazenda Santa Vitória, que faz limites com a aldeia de Babaçu. A área foi batizada de “Acampamento Mãe Terra”. O assentamento começou com vinte famílias (do Babaçu) e a princípio os funcionários da fazenda realizaram ameaças e intimidações, inclusive disparando armas de fogo contra os acampados. Depois da ocupação, começou uma batalha judicial e política para a permanência dos índios na terra. (FERREIRA, 2007, p. 362).

Com a combinação destas duas ações comunitárias nucleares, a assembleia para deliberação e afinamento das forças do grupo frente ao projeto político e demanda de reconhecimento, e as retomadas como estratégia de pressão política e efetivação do próprio direito, podemos datar a emergência do movimento sociopolítico Terena.

Como podemos ver, de forma semelhante ao caso do movimento dos Guarani e dos Kaiowá, as assembleias do povo Terena nascem ligadas às retomadas como estratégias de pressão e garantia de direitos.

São estas iniciativas indígenas que estão na base das ações e estratégias de recuperação de seus territórios e materializam e exprimem as ações do movimento social indígena. O movimento sociopolítico indígena, como um todo, não se reduz às ações de retomadas de terras, porém estas, como confronto a uma situação de injustiça e irracionalidade (MELUCCI, 1989), junto com as assembleias, como veremos adiante, são os principais elementos do que nos possibilitam falar em movimento social indígena.

O decisivo para caracterizar os movimentos sociopolíticos indígenas assim são as assembleias e as ações de retomadas de terras (GONZALEZ, 2011). Para o fato do pesquisador Andrey Cordeiro Ferreira não ter se sentido autorizado a pensar a resistência terena como movimento social no momento de sua pesquisa etnográfica de 2001 a 2006 pode ser explicativo o referencial teórico construído para movimentos sociais com que o autor estava instrumentado; e quanto a um conceito de movimentos indígenas, a diferença entre este trabalho e o de Ferreira é que aqui incluo as ações de retomadas como constitutivas e representativas de um movimento de caráter sociopolítico, seguindo González (2011).

Seu instrumental teórico pode assim ter contribuído para explicar a afirmação do autor da inexistência de um movimento social Terena no período. Todavia, é em parte compreensível a hesitação do autor em afirmar a existência de um movimento social Terena, com a pesquisa de Eloy Amado (2013), vemos que um movimento sociopolítico terena viria a se constituir e se apresentar de forma definitiva e sem margem para dúvidas a partir de 2013.

Para o caso dos Kaiowá e Guarani, como indica Benites, o movimento social abrange “o processo histórico de articulação das lideranças espirituais e políticas – *ñomoiru ha pytyvõ* – e também as táticas e estratégias no momento de reocupação e retorno – *jaike jevy* – das diversas famílias extensas aos territórios reivindicados.” (BENITES, 2014, p. 23).

Os Kinikinau se inserem no movimento indígena no início do século XXI, exigindo reconhecimento étnico e território próprio.

A participação dos Kinikinau no I Encontro Nacional de Povos Indígenas em Luta pelo Reconhecimento Étnico e Territorial, em 2003, em Olinda, marca simbolicamente a sua presença no movimento indígena nacional. No mesmo ano participam, em Corumbá, Mato Grosso do Sul, de um outro encontro, do qual resultou a Carta Kinikinawa, documento no qual o grupo se posiciona frente ao Estado brasileiro, exigindo o seu reconhecimento étnico e o direito a um território próprio. No ano seguinte, com a parceria da Secretaria de Educação do Estado de Mato Grosso do Sul, promovem o I Encontro dos Kinikinau, na cidade de Bonito, aproximadamente 70 km da sua aldeia (São

João), situada na Reserva Indígena Kadiweu, em Porto Murtinho. Nesse encontro, tratou-se principalmente da necessidade de preservação da sua cultura através da valorização da língua e da criação de uma escola própria, com um programa adequado às necessidades do grupo. Revelou-se, também, a preocupação com a questão do direito à terra, uma vez que vivem em território que pertence aos Kadiweu. (CASTRO, 2005, p. 1-2).

O povo Kinikinau exige reconhecimento étnico atrelado ao direito territorial. Este fato é exemplar do imbricamento indissociável entre existência cultural e direito ao território, expresso também nas falas do povo Kinikinau:

Fora de nossa terra nossos costumes são afetados de todos os jeitos. Desde crianças, de muito novinhos, com cinco ou seis anos, eles começam a trabalhar e aprender a ser kininkinau, a se colocar no mundo Kinikinau e participar dos dias de nosso povo. Não temos mais como fazer isso e isso nos traz dor. *Fora da terra não tem como viver nossa cultura, nossos filhos não estão aprendendo a ser Kinikinau.* (Genoveva Roberto Flores, ceramista Kinikinau, em REMPEL, 2014; grifo meu).

As demandas dos movimentos indígenas brasileiros e no estado são várias, porém a recuperação do território é a principal e que dá sentido a todas as outras.

A recuperação definitiva das terras indígenas só se conclui com a demarcação e homologação realizadas pelo governo federal. “A demarcação destas áreas foi um percurso cheio de percalços administrativos e judiciais, conflitos e ações determinadas e intransigentes das comunidades em defesa de seus direitos”. (PEREIRA, 2003, p. 141). Para os casos já concretizados de recuperação de território e para todos os casos em luta por demarcação, este é um processo que envolve múltiplos fatores e por consequência muitos obstáculos diferentes à efetivação do direito indígena.

De um modo a caracterização que Pereira faz do movimento dos Guarani e dos Kaiowá é válida para caracterizar de forma significativa o movimento indígena no Mato Grosso do Sul.

Atualmente, um número significativo de comunidades encontram-se mobilizadas em torno da demanda de suas terras. A estruturação destas ações segue sempre o modelo descrito para Pirakuá, onde a comunidade se mobiliza em torno da demanda objetiva da demarcação e desta mobilização emerge um líder que negocia ou “costura” as alianças com as comunidades politicamente solidárias, assumindo a condução das ações até que elas atinjam o objetivo proposto⁵⁰. De fundamental importância nestas mobilizações tem sido o papel desempenhado pelas lideranças religiosas, cujos rituais aglutinam as pessoas e fornecem a necessária segurança para as situações de risco a que se expõem⁵¹. O ritmo das mobilizações das comunidades guarani segue a lógica do fluxo e do refluxo, de acordo com a

⁵⁰ Esta descrição é igualmente representativa do modo como o povo Terena procedeu a suas ações de retomadas.

⁵¹ O papel das lideranças é descrito profundamente descrito por Benites (2014).

capacidade de suas lideranças de construir as redes internas e externas de apoio. Depende ainda do grau de abertura que o cenário político nacional apresenta para suas demandas e da rede de apoio das organizações indigenistas que os líderes indígenas conseguem estabelecer em cada momento⁵². (PEREIRA, 2003, p. 141).

Esta caracterização, apesar de ter como referência real o movimento dos Guarani e dos Kaiowá, cabe para caracterizar, em linhas gerais, o movimento Terena igualmente; é, assim, ampla e densa o suficiente para caracterizarmos inicialmente o movimento indígena em Mato Grosso do Sul, formado especialmente por estes dois grupos, e apreendermos suas especificidades.

Agora que temos uma visão geral dos grupos indígenas existentes no estado de Mato Grosso do Sul e algumas das circunstâncias que os caracterizam e singularizam, retornemos à tarefa deste capítulo: a caracterização conceitual do movimento sociopolítico formado por estes grupos no estado.

Para uma caracterização abrangente do movimento indígena de Mato Grosso do Sul farei recurso a categorias de interpretação dos movimentos sociais e especificamente a categorias de interpretação específicas dos movimentos indígenas elaboradas por diferentes autores. Serão eles Alain Touraine (1987), com as noções de identidade e adversário; Jean Tible (2012a) e Felipe Deveza (2007), que desenvolvem um pensamento alinhando o paradigma de luta de classes com o da interpretação da força política indígena caracterizada com ênfase em sua oposição à heteronomia; a categoria etnogênese, inaugurada por Gallois (2007) e desenvolvida por Bartolomé (2006), e problematizada por categorias correlatas como territorialização (PACHECO DE OLIVEIRA, 1998) e protagonismo étnico (FERREIRA, 2007, pp. 56-62 e pp.375-99); e Catherine González (2010), com sua metodologia para caracterização das ações coletivas dos movimentos indígenas⁵³.

Tais categorias são evidentemente heterogêneas entre si. Uma aproximação puramente mecânica e sem mediações entre elas seria incongruente sociologicamente. Todavia, elas

⁵² Note-se como esta última constatação de Pereira enseja uma possível proficuidade da aplicação da metodologia de estrutura de oportunidades políticas para a mobilização indígena – desde que se tenha bem definido que este não é o fator determinante.

⁵³ Duas importantes reflexões e contribuições metodológicas foram deixadas, por ora, de lado. A de Rickard Lalander (2010), que diz respeito às múltiplas interveniências entre o movimento político-eleitoral e o movimento social indígena, pela razão de que no Brasil e no Mato Grosso do Sul o movimento político indígena é, já expressivo o suficiente para realizarmos aferições interpretativas, porém ainda germinal para causar efeitos retroativos sobre o movimento social indígena; e a de Luis Tapia (2002) e Rene Zavaleta (2009) devido às circunstâncias impostas ao pensamento do movimento indígena em Bolívia serem significativamente diferentes das circunstâncias atuais da mobilização indígena em Brasil e no Mato Grosso do Sul. Na Bolívia, movimento indígena e movimento sindical socialista formaram uma aliança. Portanto, pensar o movimento indígena lá é pensar a articulação entre indianismo e marxismo. No Brasil e em MS, movimento indígena não estabeleceu uma aliança desse tipo.

exprimem cada qual características reais dos movimentos sociais étnicos, imprescindíveis cada uma, portanto, para a apreensão da totalidade do movimento indígena. Este fato, que denota a impossibilidade de abrir mão de cada uma delas, implica a necessidade de fazer recurso a elas em conjunto.

Proponho, aqui, assim, para construir um quadro conceitual que capte a totalidade do movimento indígena de Mato Grosso do Sul, a reunião em conjunto destas categorias mediada pela interpretação teórica da realidade social elaborada por Mariátegui (1928), que se baseia no aporte do *mito* como caracterizador da força e resistência singular indígena, e no antagonismo da força destrutiva e subordinadora gerada pelo capitalismo.

As categorias elencadas para leitura, descrição e interpretação das instâncias e aspectos componentes do movimento indígena elaboradas pelas teorias sociológicas dos movimentos sociais, dada sua complementaridade, formarão assim um conjunto conceitual único a partir da mediação crítica da teoria da realidade social criada por Mariátegui e desenvolvida por Jean Tible, como forma de superar sua heterogeneidade.

3.2 Identidade e adversário

Alain Touraine (1977) é o autor que formulou e sistematizou conceitualmente elementos essenciais de qualquer movimento social, dentre eles a declaração de uma identidade própria e designação de um adversário. Em linhas gerais, o autor propõe para interpretação dos movimentos sociais a atenção a três princípios combinados: o princípio de identidade, isto é, a auto-definição dos sujeitos em movimento; a oposição, ou seja, a identificação do adversário; e o princípio de totalidade, que é a referência à demanda postulada pelo movimento no contexto social no qual existe.

Sua teorização, porquanto diz respeito a elementos universais, é pertinente até hoje. A aplicação destas categorias aos movimentos sociais é quase espontânea e não gera comumente problemas conceituais residuais nem de nenhum significado maior. Todavia, para aplicação de suas categorias aos movimentos indígenas, algumas reflexões precisam ser feitas.

3.2.1 Identidade étnica e identidade do movimento

O conceito de identidade diz respeito à formação da identidade coletiva por que se reconhece cada movimento. É imprescindível para a interpretação de quaisquer movimentos sociais, porém, para sua aplicação ao caso dos movimentos indígenas, algumas reflexões precisam ser feitas.

Alain Touraine desenvolve o conceito para os assim chamados *novos* movimentos sociais, especialmente os hoje designados como movimentos identitários, movimentos que, inicialmente, não têm o caráter de transformação completa e criação de uma nova sociedade, porém somente de integração de determinado grupo historicamente marginalizado à *sociedade existente* por meio de um reconhecimento pleno [frise-se bem: não se trata de transformar a sociedade existente⁵⁴]. No processo real destes movimentos suas identidades são criadas pelos grupos estigmatizados como contraposição às clivagens sociais que os atingem e subordinam. Por isso são também comumente chamados movimentos identitários, porque, falando genericamente, agem em torno ao reconhecimento de uma identidade historicamente marginalizada. Os movimentos sociais assim formados são

estruturados em torno de um sistema de valores comuns, de um estilo de vida homogêneo, de um sentimento de identidade ou pertença coletivos, ou mesmo de uma experiência de marginalização. Com frequência é esse sentimento de exclusão que leva os indivíduos a se reconhecerem, ao contrário, como possuidores de valores comuns e a se perceberem como um grupo à parte. (SEMPRINI, 1999, p. 44-5).

É este sentimento de identidade coletiva, gerado por uma mesma experiência de marginalização, pelo sentimento de serem vítimas de um mesmo processo de exclusão, que está na base da formação de o que Touraine chama de identidade do movimento social – e assim podemos ver o quanto difere da identidade étnica, que não depende de fatores externos para existir. A identidade coletiva gerada na dinâmica do movimento social existe no conflito engendrado por tais movimentos sociais.

Os movimentos sociais, assim, pode-se dizer, expressam “uma consciência de grupo e de afinidades percebidas por indivíduos submetidos às mesmas pressões”. (José Arthur Rios *apud* PEREIRA, 2003). A ‘pressão’, leia-se, a marginalização e estigmatização de um grupo está assim na base da constituição histórica do movimento social.

Para Levi Marques Pereira, como vimos na seção anterior, esta definição aplica-se ao movimento histórico de reivindicação Kaiowá e Guarani de suas terras.

Segundo Pereira, como a ‘ação desestruturadora’ que atingiu a totalidade das terras dos povos Kaiowá e Guarani (e igualmente dos demais povos indígenas) no Mato Grosso do Sul ao longo do século XX (com pontos de inflexão em 1940 e 1970) foi o avanço do capital agrícola e expropriação – ou acumulação primitiva – dele decorrente.

⁵⁴ “As novas contestações não visam criar um novo tipo de sociedade, mas ‘mudar a vida’, defender os direitos do homem, assim como o direito à vida para os que estão ameaçados pela fome e pelo extermínio, e também o direito à livre expressão ou à livre escolha de um estilo e de uma história de vida pessoais” (TOURAINÉ, 1998, p. 262).

Todas as comunidades comungam a situação do assédio, pressão e violência que representa o contato com as frentes colonizadoras. Este fenômeno está na base do surgimento de uma consciência de participação em uma história comum, aproximando comunidades distintas em torno de um mesmo problema: a perda do espaço físico necessário à reprodução física e cultural da sociedade, de acordo com sua estrutura social e princípios cosmológicos. (PEREIRA, 2003, p. 142).

A vitimação por um mesmo fator desestruturador está na base da constituição do sentimento de identidade coletiva do movimento social. A identidade do movimento social assim é essencialmente diferente da identidade étnica. Não há necessária relação de correspondência entre elas.

Tonico Benites também indica a ação violenta externa como razão da reação e da mobilização indígena: “estas práticas de despejo de *tekoha* geravam situações de reação, perplexidade, aflição e constrangimento entre as famílias indígenas, que por isso começaram a se articular para retornar ao *tekoha*.” (BENITES, 2014, p. 21).

É a existência de opressão e estigmatização que cria os grupos oprimidos. Parte da reação e da mobilização sociopolítica destes está em recriar e fortalecer tal identidade - processo em parte descrito pelo termo *empoderamento* - e a partir desta identidade denunciar e evidenciar a violência e a injustiça que sofrem (MELUCCI, 1998), e exigir reconhecimento (HONNETH, 2003) e reparação.

Os povos indígenas também têm de passar por esta afirmação positiva da identidade, contra a desumanização que lhes é imposta, contra a deslegitimação de seu modo de vida e de sua demanda sociopolítica, contra a estigmatização que lhes é fortemente lançada pelos seus adversários⁵⁵. Lutar pela afirmação da própria identidade e em oposição a desumanização de si e deslegitimação de seu anseio sociopolítico é tarefa necessária dos movimentos sociais e do movimento indígena no contexto de sua inserção inevitável em lutas simbólicas e disputa por hegemonia, como parte constituinte do desafio do movimento como um todo.

Todavia, bem sabemos, a identidade indígena não é apenas a desta reação à estigmatização e do esforço do empoderamento. A identidade indígena é, sobretudo, a identidade de sua etnicidade; o fato objetivo de ser um sujeito cultural diferente daquele da sociedade envolvente, para além e independente da necessidade de fortalecimento identitário diante do estigma, da denegação de reconhecimento e da violência simbólica.

⁵⁵ Cf. Tonico Benites, “As disputas simbólicas sobre o Aty Guasu: desrespeito e racismo na mídia x autonomia e empoderamento nas redes sociais” (2014, pp. 220-44), sobre o Kaiowá e os Guarani; e Andrey Cordeiro Ferreira (2009), sobre os Terena.

A identidade coletiva (no sentido touraineano) dos *movimentos* étnicos - e não dos *grupos* étnicos, não confundir -, por mais que constituída pelos fatores e ações desestruturadoras históricos e circunstanciais, têm seu fundamento no elemento étnico.

O fato de ser um sujeito cultural distinto é decisivo sobre a forma de sua mobilização sociopolítica⁵⁶. Todavia, tal fenômeno, a identificação étnica, não pode ser compreendido como uma essência imutável. A identidade étnica, como sabemos desde Barth (2000), depende de relações sociais, mais do que de uma ‘essência’ cultural.

Thiago Cavalcante (2013) sintetiza bem as condições da identidade étnica indígena.

De acordo com a perspectiva do antropólogo Fredrik Barth, sabe-se que os grupos étnicos estão mais ligados por relações sociais do que por uniformidades culturais. Sendo assim, as unidades culturais, apesar de não perderem sua relevância na manutenção das identidades étnicas, são vistas, principalmente, como consequência delas e não condição para sua existência. Embora as fronteiras étnicas sejam determinadas pela permanência ou pelo rompimento de específicos valores culturais, são apenas os membros do grupo étnico que, por meio de sua lógica interna, determinam quais são os elementos que circunscrevem a fronteira. Logicamente que tais elementos variam de acordo com inúmeras circunstâncias. A utilização de uma língua comum como a Guarani, bem como a partilha de valores culturais comuns, não são *per se* suficientes para a determinação de identidades étnicas (BARTH, 2000). (CAVALCANTE, 2013, p. 20).

A identidade étnica, assim, longe de algo essencialista, é definida pelo próprio grupo, pelas relações sociais que decide estabelecer ou deixar de estabelecer. As unidades culturais, assim, como afirma o autor, são mais consequência do estabelecimento da identidade étnica, do que causa para esta. A identidade étnica do grupo, assim, é relativamente definida pelo grupo no conjunto das suas relações sociais com outros grupos e povos circundantes; sendo sede de seus valores culturais, é base para a mobilização política de cada grupo. A identidade coletiva do movimento étnico também depende de relações sociais, mais especificamente das relações sociais em que o movimento existe ou que confronta.

A esta altura já deve ter ficado claro que existe significativa tensão entre a identidade étnica e a identidade coletiva (touraineana) na mobilização sociopolítica de grupos étnicos, inclusive dos movimentos indígenas. No caso dos movimentos étnicos, assim, incluindo os

⁵⁶ Catherine González (2010, p. 84), por exemplo, menciona a possibilidade de perguntar-se sociologicamente quais as condições de possibilidade que a identidade étnica estabelece para o fenômeno político. Nesta seara a autora cita trabalhos sobre mobilizações sociopolíticas de grupos étnicos em que se “evalúa sus acciones a partir del grado de reindianización de dichos grupos, determinando la conservación de sus lenguas nativas, ritos y trajes tradicionales, o preguntándose hasta dónde la identidad da posibilidades a lo político y, en esa medida, explicar sus procesos políticos como una vía de manipulación ideológica o instrumental”. Não obstante a autora manifestar reservas a esta abordagem, esta é bastante próxima daquela defendida por outro autor trabalhado aqui, Contreras (2008).

movimentos indígenas, não se pode aplicar simplesmente o conceito touraineano de identidade coletiva do movimento social, ou princípio de identidade, e crer que com ele se apreende tudo sobre a identidade de um movimento étnico-social; e não se pode fazer o inverso, tomar a identidade étnica como a identidade do movimento social (no sentido touraineano), porque aquela é muito maior e mais profunda que esta, porque se transforma conforme alteram-se relações sociais gerais, e não apenas as do movimento precisamente, e inclusive se transforma nos processos políticos nos quais se envolvem os grupos, ou seja, as exigências da identidade coletiva sociopolítica, e seus efeitos e processos políticos, têm efeitos em algum nível transformadores da identidade étnica de cada grupo, na medida em que esta é ancorada em fatores políticos e nas relações sociais do grupo, incluso as do campo político.

O meio correto de investigar a identidade sociopolítica de um movimento étnico, portanto, não é tomar a identidade touraineana ou a identidade étnica como suficiente; é trabalhar intelectualmente na tensão *real*, e não apenas conceitual, que vivem os movimentos étnicos, entre eles os indígenas, ou seja, neste dualismo de sua *existência étnica* (sua subjetividade como existência objetiva), na qual está ancorado seu elemento étnico, que no caso dos movimentos étnicos é importante sede de sua força política, e de sua *existência sociopolítica*, circunstanciada ao contexto histórico e ao contexto de ações desestruturadoras que os atingiram e que eles buscam reverter.

Na sequência, apoiado nesta reflexão, descreverei a identidade dos movimentos étnicos-sociopolíticos indígenas de Mato Grosso do Sul com base em como os grupos operam esta *tensão* entre identidade étnica e identidade touraineana que se coloca como desafio às suas existências e práticas *reais*.

No caso dos grupos indígenas de Mato Grosso do Sul aqui caracterizados, a identidade étnica é bem conhecida e determinada, porém algumas palavras precisam ser ditas.

Os Guarani Ñandeva e os Kaiowá, malgrado a percepção errônea que a sociedade envolvente tem deles como pertencentes a um mesmo grupo, são na verdade grupos étnicos distintos.

Em Mato Grosso do Sul vivem os Kaiowa e os Guarani Ñandeva. É muito comum ouvir pessoas de vários meios sociais, incluindo a imprensa, acadêmicos e governos, referirem-se a estes grupos como sendo Guarani-Kaiowa, conotando a ideia de que os Guarani Ñandeva e os Kaiowa são um mesmo grupo étnico. No entanto, somente os Ñandeva é que se autodenominam como Guarani. De fato, o que se tem são dois grupos distintos que frequentemente, a contragosto, são tratados como se fossem um. A única exceção para isso está em seu uso político. Quando é politicamente interessante, como expressão de uma luta comum, as

lideranças utilizam o designativo Guarani Kaiowá. (CAVALCANTE, 2013, p. 21).

Para o caso destes grupos, há uma operação razoavelmente consciente da variação da identidade étnica à sociopolítica conforme cada grupo sente a necessidade. O dualismo identitário é assim um desafio real que o processo sociopolítico coloca aos grupos em movimento; trata-se de dilema e desafio a ser resolvido e operado constantemente pelo movimento indígena.

Ellen Almeida (2012, p. 8) responde esta questão em consonância com Pereira e Cavalcante, indicando como a identidade do movimento indígena de Mato Grosso do Sul vem da história comum de violência que sofreram.

a história regional e a própria organização dos grupos locais fizeram com que o Movimento Indígena do Cone-sul do Mato Grosso Sul criasse uma identidade específica. Exemplo disso é a centralidade em torno da demarcação dos Territórios Indígenas resultante do processo de colonização que expropriou os Guarani, os Kaiowá e os Terena de seus territórios tradicionais.

Ou seja, a identidade do movimento indígena aparece como identidade diante da similaridade da violência sofrida e subordinação estrutural, material e cultural, instaurada e diante da identidade comum da demanda e dos caminhos da luta por ela; é uma identidade que aparece como referência de outro plano por que os grupos se orientam fazendo nesse momento relativa abstração de sua identidade étnica.

Para o caso do povo Terena, a construção da identidade do movimento social, na acepção touraineana, deu-se vinculada sobretudo à resistência ao massivo poder tutelar imposto sobre o grupo.

Como os índios Terena foram usados pelo poder estatal como forma de controle e apropriação da fronteira brasileira com o Paraguai, a incidência do poder estatal sobre eles foi, como sabemos, excepcionalmente grande, relativamente aos Guarani Nhandeva e aos Kaiowá, que também foram confinados em reservas, e marcante de sua história e da posição social em que vieram a ser colocados.

Assim que a incidência do poder estatal é marcante para a história recente, de fim do século XIX para cá, dos índios Terena, a resistência contra esse poder e essa força de subordinação estatal é correlativamente foco central da história Terena. Assim que a resistência ao poder tutelar pode ser usada como chave de leitura para interpretação da resistência Terena como um todo e desta resistência como assentamento das bases para a compreensão da gênese do movimento sociopolítico Terena.

O povo Terena durante todo o tempo expressou “uma continua e forte política de resistência dos indígenas ao regime tutelar, talvez principal forma de dominação operante em relação aos índios. As formas de luta política e resistência indígena existentes remetem sempre (em termos simbólicos e práticos) a essa estrutura de dominação.” (FERREIRA, 2007, p. 1).

Uma via de acesso à compreensão da identidade do movimento sociopolítico Terena é a resistência terena ao poder tutelar e a criação subsequente de seu movimento sociopolítico. Tal chave de leitura foi escolhida com base em pesquisas anteriores, especialmente as de Andrey Cordeiro Ferreira (2002, 2009 e 2011), e especialmente sua tese de doutorado (2007). A resistência ao poder tutelar expressa bases da identidade touraineana do movimento sociopolítico terena.

É indubitável a magnitude exponencial e relativamente maior do poder tutelar sobre o povo Terena, dado o local estratégico imposto a ele pelo Estado no projeto de conquista da região de fronteira. A magnitude de tal poder e o que ele expressa na relação de força com os Terena induziram Estado, sociedade e incluso cientistas sociais a acreditar na completa ‘assimilação’ do Terena.

Para Estado e sociedade, a assimilação apareceu como resultado inevitável e desejável do poder tutelar. Para os adversários dos Terena, o sucesso da imposição da representação da assimilação sobre os Terena implica em ganho de poder para aqueles na correlação de força, implica em cassação da legitimidade terena de reivindicar direitos como grupo étnico, incluso o direito ao território. O discurso da ‘assimilação’ para os adversários, não é resultado descritivo de um processo histórico inevitável. É projeto. A resistência e movimento social Terena seguem lutando contra esta representação.

Entretanto, o que Estado e sociedade viram como assimilação, como perda de identidade Terena, na verdade deve-se à capacidade étnica Terena de realizar com desenvolvera atividades e papéis sociais provenientes de outras formações sociais, como vimos anteriormente.

No caso da identidade do movimento sociopolítico terena temos que o dualismo formado pelo *ethos* terena aberto para o exterior, como nos demonstrou o antropólogo Levi-Marques Pereira, pela resistência histórica terena ao poder tutelar e a violência simbólica do estigma da assimilação.

O movimento sociopolítico terena, especificamente, opera nesse dualismo que lhe é peculiar, condicionado em parte por seu *ethos* em parte pela sua história de resistência ao

poder tutelar. Todavia, no contexto mais amplo da articulação com os demais povos indígenas de Mato Grosso do Sul em luta, algumas particularidades são abstraídas e o elemento comum referência da luta é a perda do território tradicional.

Aqui vemos novo desafio lançado às teorias interpretativas e novo elemento a adicionar na tensão dualista identitária. Por mais que a identidade étnica dê toda a base para a constituição da identidade dos movimentos indígenas, uma identidade pois que tem determinações mais complexas do que a identidade touraineana, todavia é a esta que os movimentos indígenas, quando convivem proximamente com diferentes grupos étnicos com quem se aliam na luta, recorrem na prática para as ações do movimento⁵⁷.

São nove, como disse anteriormente, hoje, os povos indígenas de Mato Grosso do Sul. Todavia, apenas quatro direcionaram sua resistência e luta até agora para uma mobilização sociopolítica nos termos adotados aqui. Em termos da categoria movimento social, porém, podemos falar de três movimentos: um, formado em conjunto pelos Kaiowá e Guarani; outro, formado pelo povo Terena – os dois povos indígenas mais populosos do estado; e um terceiro, o povo Kinikinau, pelo processo de etnogênese que vive no momento e manifestação de expressivo ativismo, malgrado o contingente populacional relativamente pequeno.

O dualismo consiste em que cada grupo étnico realiza uma mobilização sociopolítica própria; porém mesmo as ações coletivas que são genuinamente próprias de cada movimento são realizadas com participação de lideranças de outras etnias, e constantemente fazem referência a identidade de *indígena*, que os reúne a todos segundo a história comum.

O terceiro povo mais populoso do estado, o Kadiwéu, 1.346 pessoas (URQUIZA, *sem data*), manteve-se até recentemente afastado da mobilização indígena, fato que tem mudado desde 2012. Desde esse ano o grupo tem se mobilizado e criado ações de resistência e reação à violência. Ainda assim, por mais que já se possa falar sem sombra de dúvida de uma luta Kadiwéu, sua mobilização manifesta-se em uma forma sociológica diferente da de um movimento sociopolítico. Falarei pormenorizadamente do caso Kadiwéu na seção dedicada a eles neste capítulo.

Antes de se falar de um movimento sociopolítico indígena, ou de um movimento étnico-socioterritorial indígena, é preciso falar de resistência indígena, ou antes ainda, de “processos de resistência étnica”, para falar como Ferreira (2007). A forma sociológica de movimento sociopolítico é apenas uma das formas que pode assumir ou por que pode se expressar a resistência indígena. A princípio não podemos nem temos o direito, nós

⁵⁷ Em casos onde grupos indígenas vivem relativamente isolados de outros grupos indígenas, o movimento tende a adotar a identidade do grupo, por exemplo, o movimento Munduruku.

pesquisadores, de estabelecer valoração entre elas. Ou seja, não se trata de dizer se ela é melhor ou pior do que as outras. Segundo Weber (1964) ela poderia ser interpretada, pelo seu maior grau de organização, como uma forma mais eficaz; segundo outra linha de pensamento, ela poderia significar perda de força, por ceder a atuar nas regras do jogo. Não cabe a nós pesquisadores decidirmos.

É fato incontestável que todos os povos remanescentes resistem, e remanescem hoje por conta de sua extrema força. Trata-se neste capítulo assim de identificar os grupos indígenas na região do Mato Grosso do Sul cuja resistência adquiriu a forma de movimento social, uma vez que como afirmei alhures neste texto, a resistência indígena se deu e se dá de muitas formas; a mobilização sociopolítica é apenas uma delas, e não proponho-me aqui a qualquer tentativa de hierarquização das formas de resistência.

Malgrado, assim, serem quatro grupos étnicos distintos em processo de mobilização sociopolítica – fazendo a exceção ao grupo Kadiwéu -, hoje caminham para a constituição de um movimento indígena único, baseado na identidade de ‘indígena’, uma identidade coletiva no sentido touraineano, ou seja, na certeza de sofrer uma violência em comum, e que a luta de todos é a mesma.

Tal abstração das diferenças culturais e identidades étnicas não é surpresa na configuração dos movimentos indígenas pelo continente. Este fenômeno é característico da mobilização sociopolítica indígena e já está descrito na noção de etnopolítica.

“Etnopolítica” é uma categoria que pode ser alocada e desenvolvida para ajudar a pensar e tentar resolver conceitualmente o dualismo entre os níveis identitários e sobre qual identidade é a referência da mobilização. Esta categoria permite refletir sobre a formação da estratégia política e de legitimação da luta indígena tendo como base seus princípios culturais e incorporando os desafios próprios das lutas indígenas. Assim, a etnopolítica se expressa “como resultado de uma criação coletiva, que apaga as particularidades étnicas de cada grupo e as conjuga em uma identidade indígena regional”, marcada sobretudo pelo desafio imposto. (CONTRERAS, 2008, p. 185). A etnopolítica assim assume o dualismo identitário e se propõe realizar a mediação necessária entre os dois níveis reais de identificação.

Tal conceito descreve com precisão o processo vivido pelos Kaiowá e Guarani mencionado acima; uma criação coletiva que responde a uma exigência política e demanda uma necessária secundarização (por isso entende-se: momentânea colocação de lado) da identidade étnica em prol da identidade sociopolítica.

Podemos usar este recurso para explicar em parte o processo de aliança e articulação entre os movimentos indígenas do estado, ou seja, podemos extrapolar para os movimentos indígenas de Mato Grosso do Sul como um todo o processo de identificação política descrito por Thiago Cavalcante (2013, p. 21) para os Kaiowá e Guarani: “Quando é politicamente interessante, como expressão de uma luta comum, as lideranças utilizam o designativo Guarani Kaiowá”. Para o caso de todos os povos indígenas em Mato Grosso do Sul, quando a referência é a expressão de uma luta comum, usam o designativo movimento indígena.

No contexto de fortalecimento da própria luta e formação de alianças, os grupos indígenas de Mato Grosso do Sul, confirmando as características descritas pelo conceito de etnopolítica, alinham-se formando um movimento identitário único, à parte suas diferenças étnicas. Tal fato evidencia-se quando nos discursos de lideranças indígenas a referência é crescente ao ‘movimento indígena’, menos do que ao movimento formado pela etnia a que se pertence. Trata-se mais nos discursos de defender o ‘direito dos indígenas’, assim de forma genérica, do que de defender o direito tão só de sua etnia. Ainda que na prática possa haver fragmentação incluso dentro do próprio grupo étnico⁵⁸.

O movimento indígena de Mato Grosso do Sul, não obstante, como todo movimento étnico, ter sua política derivada de suas bases comunitárias e de suas instituições culturais e compleição cultural, adota, em decorrência dos processos sociais gerais de uma mobilização sociopolítica, como identidade aquela que faz frente e confronta a injustiça e violência estrutural que o marginaliza.

A sociedade moderna capitalista criou o índio como categoria genérica, na qual colocou subalternamente povos que não tinham e continuam às vezes não tendo vínculo algum entre si. Hoje estes povos tomam este mesmo termo subalterno e o ressignificam, no *indígena*, e fazem dele a força de sua identificação em luta contra esta subalternização que a sociedade moderna impôs igualmente a todos.

No processo histórico comandado pela modernidade, sem consideração das diferenças étnicas, os povos indígenas de Mato Grosso do Sul sofreram o mesmo processo de expropriação e violência. E é contra estes processos que os atingiu, vulnerabilizou e os fez marginalizados que os povos indígenas se insurgem. Trata-se pois de um movimento que se organiza em torno de uma identidade historicamente construída por um mesmo processo de subalternização.

⁵⁸ A enunciação da identidade coletiva como a identidade étnica, pela qual é conhecido o grupo, é mantida em muitos momentos como forma de firmar o grupo como unidade, e não a unidade federativa, uma divisão arbitrária, feita por terceiros.

Neste caso, e as possibilidades de generalização para movimentos étnicos no geral têm de ser avaliadas, a identidade touraineana, de reação à força histórica e social de marginalização, na constituição do movimento social toma a frente da identidade étnica, ainda que a compleição do movimento e todas suas ações coletivas sejam construídas sobre seus valores culturais. Ao fechar a conta, o princípio de identidade do movimento sociopolítico indígena é definido pelo dualismo real entre o étnico e o touraineano.

3.2.2 Adversários

Nesta seção vamos ao segundo princípio: a designação pelo movimento social de seu adversário. Por adversário entende-se, no mínimo, os grupos sociais cujos interesses colidem com os de um movimento social determinado ou que manifestam uma racionalidade diferente daquela manifesta pelo movimento. Este campo varia muito, pois pode representar desde grupos sociais cujos interesses se chocam ou antagonizam diretamente com os interesses do movimento social, até grupos sociais que querem efetivamente a subjugação e exploração ou mesmo o fim e o extermínio físico de grupos sociais, indo mesmo às vias de fatos para isto.

Os adversários do movimento indígena no Mato Grosso do Sul são bem definidos.

O primeiro deles trata-se do agronegócio, personalizado nos latifundiários ruralistas⁵⁹. O agronegócio foi o responsável pelo esbulho histórico do território indígena no Mato Grosso do Sul e hoje detém a posse jurídica da terra que demandam os povos indígenas, razão de sua hostilidade aos movimentos indígenas.

Aqui é possível realizar desdobramentos conceituais. Os latifundiários ruralistas aparecem na qualidade de adversários como sujeitos que têm interesses, não apenas distintos, porém conflitantes aos das comunidades indígenas.

Em outro desdobramento, o agronegócio, ou capitalismo agrário ou empresariado rural, aparece como força social cuja racionalidade – a lógica do capital, do mercado – é distinta e antagônica à racionalidade expressa pelas culturas indígenas, e é incapaz de conviver com esta, dado sua compulsão constitutiva à expansão.

À medida que se fortalece o movimento indígena e cresce seu impacto sociopolítico, os adversários também procuram fortalecer sua reação ao movimento. Isto é verdadeiro hoje e desde os princípios da mobilização.

⁵⁹ Nisto tem em comum com movimentos indígenas em outras regiões do Brasil e com outros movimentos, como quilombolas e camponeses. Porém, o agronegócio não é o único adversário dos movimentos indígenas no país. No Sudoeste do Pará, por exemplo, o adversário dos movimentos indígenas tem sido o empresariado por trás da usina Belo Monte (cf. Ramos, 2015); em Roraima, o principal adversário direto tem sido os empreendimentos de mineração (cf. Fontenele, 2015).

Ficou muito claro que os indígenas avançavam em reconquistar suas terras tradicionais e ter o reconhecimento oficial delas, enquanto os fazendeiros também começaram a se organizar e a agir contra os indígenas. Importa destacar que até meados de 1980 os fazendeiros permitiam que algumas famílias permanecessem em seus *tekoha*. Porém a partir de 1985, após a demarcação dos *tekoha* Jaguapiré e Paraguasu, os fazendeiros começaram a ficar com receio e não mais aceitaram a presença dessas famílias indígenas. Naquele contexto, surgiu uma espécie de temor entre os fazendeiros, de que onde houvesse famílias indígenas, as terras seriam demarcadas pelo governo. (BENITES, 2014, p. 194-5).

A reação dos latifundiários, guarnecedores dos interesses e da racionalidade social antagônicos às demandas indígenas, é organizar-se para fazer frente ao movimento. Hoje, esta organização é visível e espalha suas redes em setores estratégicos para difusão da hegemonia ruralista, para colocar a sociedade contra os indígenas, baseada no racismo e intensificando a este.

Neste respectivo estado [no Mato Grosso do Sul] tem-se um movimento extremamente organizado dos ruralistas para barrar a demarcação de Terras Indígenas, é o caso da FAMASUL (Federação da Agricultura e Pecuária de Mato Grosso do Sul), fundada em 1979, enquanto sindicato dos ruralistas, ao abarcar mais de 69 sindicatos (FAMASUL, 2010). O poder desta organização se reflete nos principais jornais de comunicação deste estado, tais como os jornais “Diário MS” e “O Progresso”. Nestes meios de comunicação é possível perceber a lógica do agrohidronegócio pautada num discurso fundamentado em determinadas noções hegemônicas de progresso, futuro e desenvolvimento. (MOTA e PEREIRA, 2012, p. 13).

O financiamento, por parte dos ruralistas, de campanha anti-indígena permanente na imprensa é peça chave no esforço de seu fortalecimento e de barrar o avanço das demandas indígenas. É notório que quando se amplia o impacto das ações dos movimentos indígenas intensifica-se a hostilidade da mídia, tal como identifica, dentre outros, Benites (2014, p. 248).

Além de atuarem nesse âmbito das lutas simbólicas, os ruralistas atuam também no âmbito da pura relação de força. Neste aspecto, o evento mais significativo é a ação pública dos ruralistas de reunir esforços para constituir uma milícia armada para confrontar e intimidar indígenas mobilizados e em processo de reocupação de terras. O episódio mais característico desta concentração de energia para formação de milícias foi denominado pelos realizadores de “leilão da resistência”, realizado em dezembro de 2013, e trata-se de um exemplar de um tipo de reuniões nas quais os latifundiários visam organizar as formas de sua reação à mobilização indígena, colocando no horizonte inclusive o confronto armado direto.

O estado brasileiro e o estado de Mato Grosso do Sul são colocados pelo movimento indígena igualmente como adversários, dado, dentre outras coisas, o descumprimento da constituição federal, a não demarcação de terras indígenas mesmo após de mais de 25 anos de

promulgação desse dever na constituição, a não investigação dos frequentes assassinatos de lideranças indígenas, o total desamparo jurídico dos grupos indígenas.

O Estado atua como defensor incondicional dos interesses do empresariado rural. Sobre esta defesa ostenta, com cada vez mais dificuldade, a máscara da defesa da lei e de direitos assegurados na constituição federal, como o direito à propriedade privada. O estado brasileiro e o estado de Mato Grosso do Sul consagram assim a dupla moralidade que caracteriza o estado-nação capitalista. Quanto ao direito indígena assegurado na constituição da demarcação de suas terras, o estado silencia e não apresenta o mesmo afincamento pela proteção.

A atuação do estado contra a efetivação dos direitos – que implica necessariamente perda para os latifundiários – também aparece na forma de entraves burocráticos, elementos que na nossa sociedade apresentam-se como inevitáveis e alheios à vontade das pessoas. É o estado que deve efetivar as demarcações de terras indígenas, porém, conforme Pereira (2003, p. 139) “os encaminhamentos administrativos para garantir aos índios a posse da terra continuavam amordaçados pela burocracia estatal e pela pressão de políticos de MS, defensores incondicionais dos direitos de propriedade legal do fazendeiro, em detrimento da posse tradicional indígena”.

O poder judiciário converte-se frequentemente em extensão das redes ruralistas na oposição aos direitos indígenas. Os entraves jurídicos à demarcação, a judicialização dos processos, são instrumentos recrutados pelos adversários dos movimentos indígenas como forma de barrar seus direitos.

A análise da atuação e dos processos sociais e políticos desenvolvidos em torno do poder judiciário nos últimos anos no que concerne à questão indígena são examinados com minúcia por Eloy Amado (2014).

O autor principia enunciando a contradição entre o expresso e garantido na Constituição Federal e o efetivamente realizado no que concerne aos direitos indígenas.

O Artigo 231 da Constituição Federal (1988) reconheceu aos índios o direito originário as terras que tradicionalmente ocupam, competindo a União demarcar esses territórios e impôs prazo de cinco anos para que todas as terras fossem demarcadas, a contar da data da promulgação da Constituição em 1988. O prazo estipulado venceu em 1993 e até o momento poucos foram às terras Guarani e Kaiowá demarcada e com relação aos territórios Terena, Ofaié e Kinikinau, nenhuma terra foi de fato demarcada. Aponta-se como principal entrave a demarcação dos territórios indígenas a judicialização das demarcações e o modelo de “desenvolvimento” adotado pelo Estado brasileiro, opção que não contempla as comunidades que são vistas como empecilho ao dito “desenvolvimento”. (ELOY AMADO, 2014, p. 83).

Conforme o autor os principais entraves à demarcação de terras, e garantia plena dos direitos indígenas, é a lógica geral diretriz da política do estado nacional brasileiro – que tomou nas últimas décadas as formas do neoliberalismo e do neodesenvolvimentismo -, que não inclui os povos indígenas na construção da nação; e, um processo que se desenvolve precisamente na esfera judiciária, a judicialização das demarcações⁶⁰.

Outra consequência da judicialização é a paralisação dos processos de demarcação, ou seja, várias são as liminares que são concedidas em favor do fazendeiro onde o judiciários no início da ação judicial determinada que a FUNAI paralise os procedimentos. Neste ínterim as comunidades continuam em situação de acampamentos aguardando uma decisão resolutive. (ELOY AMADO, 2014, p. 85).

Nota-se que o tema da judicialização da demarcação é fato recorrente em Mato Grosso do Sul e, aliado a decisão política pela não-demarcação, tornam-se as principais causas para a não efetiva demarcação dos territórios tradicionais, ocasionando a realidade vivenciada pelas comunidades indígenas do estado. (ELOY AMADO, 2014, p. 94).

O fato que denuncia estes entraves como forma de atuação contra a efetivação dos direitos indígenas é a inexistência dos mesmos entraves, ou se se preferir, a eficiência e presteza do mesmo estado burocrático quanto estão em jogo interesse ruralistas.

Neste contexto, a demarcação de Terras Indígenas pelo Estado brasileiro tem sido protelada por diversos entraves jurídicos, administrativos e, mais recentemente, por tentativas de revisão na legislação indigenista. De todo modo, a grande articulação dos interesses contrários ao reconhecimento dos territórios indígenas não tem sido suficientes para demovê-los da intenção de reaver a posse de seus territórios tradicionais. Isto tem se constituído em entrave para o avanço do agrohidronegócio. Neste contexto, *a compreensão da PEC 215/2000 e da Portaria 303 da AGU, leva ao reconhecimento de que o Estado brasileiro, nos últimos tempos, se mostra sensível e receptivo a uma política de governo anti-indígena ao entender que o reconhecimento dos povos indígenas atrapalha o desenvolvimento econômico.* (MOTA e PEREIRA, 2012, p. 12, grifo meu).

A atuação do estado se dá de forma explícita também, como bem mostra a passagem acima, por meio da revisão de leis e estabelecimento de leis mais propícias ao desenvolvimento capitalista. Como indica Eloy Amado (2014, p. 96) “o poder público é submisso aos interesses dos latifundiários ou dos empresários da cana de açúcar, álcool e do gado e contrários aos direitos indígenas”. A revisão de leis é realizada desconsiderando inteiramente direitos indígenas. Mota e Pereira não deixam margens para dúvidas quanto ao significado de tais ações estatais.

⁶⁰ Os processos de demarcação de terras, do ponto de vista jurídico, têm caráter somente administrativo. Para barrar seu funcionamento normal os adversários entram com muitas ações judiciais. Tal impedimento do funcionamento normal dos processo devido a estas ações impetradas é o que se chama judicialização dos processos.

Deste modo, estas implementações inconstitucionais devem ser entendidas enquanto uma política de Estado em desrespeito aos direitos indígenas, oficialmente reconhecidos. A tentativa de liberação de seus territórios para interesses de grandes empreendimentos (estradas, barragens e exploração de recurso mineral) representa um recuo no projeto de constituição de uma nação pluricultural. Representa ainda, a disposição no aparato estatal, os interesses de proprietários de grandes extensões de terras e empresas transnacionais que visam, por exemplo, expandir áreas com produção de cana-de-açúcar, como é o caso que vem ocorrendo no estado de Mato Grosso do Sul. (MOTA e PEREIRA, 2012, p. 12-3).

O que está em jogo na atuação, explícita ou implícita, do estado contra o reconhecimento dos direitos indígenas é a defesa por parte do estado dos interesses privados dos poderosos grupos econômicos, em detrimento da constituição federal.

Parlamentares trabalham explicitamente segundo interesses privados específicos e não para garantir os direitos de todos no país, quanto mais quando se trata da observância dos direitos dos povos indígenas.

Ainda, é necessário mencionar, como demonstra Cleber César Buzatto (2012, não paginado), que há uma estreita relação, no caso entre o projeto da PEC 215 e o novo Código Florestal, na perspectiva de que “Ambos são instrumentos usados para flexibilizar a legislação com o mesmo objetivo de facilitar o acesso e ampliar a concentração da posse e propriedade da terra no país. Ambos representam retrocessos históricos que sinalizam o avanço de forças políticas conservadoras e reacionárias” (MOTA e PEREIRA, 2012, p. 12).

Eloy Amado (2014) analisa e demonstra o significado desta ação enviesada dos parlamentares. Mas o autor não para por aí, além de indicar como o legislativo é dominado por interesses privados, evidencia como o processo de demarcação é sujeito a inúmeros mecanismos e subterfúgios que atuam para barrar seu procedimento normal.

Sem dúvida, o direito dos povos indígenas nunca esteve tão ameaçado, sendo atacado por expedientes de todos poderes do Estado brasileiro. São iniciativas como a PEC 215/00 que tem por escopo inviabilizar e impedir o reconhecimento e a demarcação das terras indígenas que continuam usurpadas, na posse de não índios. Instrumentos como a Portaria n. 303 da AGU tendo por objetivo reabrir e rever procedimentos de demarcação de terras indígenas já finalizados. E (...) as decisões judiciais que ignoram os direitos específicos dos povos originários.

Além da opção governamental, temos a inoperância nas demarcações e a judicialização das demarcações. Politicamente deliberada pelo Poder Executivo, a Fundação Nacional do Índio (FUNAI) continua inerte frente as comunidades que estão com suas demarcações “sem providência”, não constituindo Grupos de Trabalho para estudos de identificação e delimitação de terras. A judicialização das demarcações é flagrante dado as centenas de processos (1ª e 2ª instância de Mato Grosso do Sul) em trâmite. (ELOY AMADO, 2014, p. 96-7).

O empenho dos parlamentares em realizar pautas políticas reacionárias e que contrariam incluso a constituição federal não pode ser menosprezado na correlação de forças em que necessariamente tem de operar o movimento indígena. O estado em suas múltiplas instâncias, poder executivo, legislativo e judiciário têm atuação no todo contrária aos direitos indígenas – com exceção como veremos de setores minoritários como o Ministério Público Federal.

Cavalcante também chama a atenção para o compromisso do estado com os interesses do grande empresariado rural, dado que estes estão super-representados naquele.

Finalmente, é preciso dizer que toda a culpa atribuída ao Estado parece ser impessoal, mas tal impessoalidade é apenas aparente, pois o Estado como ente abstrato só age por força de seus agentes detentores dos poderes constituídos. Está claro que a representação dos ruralistas nestes poderes é – e foi – absolutamente desproporcional em relação aos indígenas ou a seus apoiadores. (CAVALCANTE, 2013, 404).

O estado brasileiro tem e sua legislação basicamente monocultural, colonial e racista, desconsiderando por natureza a especificidade indígena. Caso expressivo desta monoculturalidade é o dos índios Guató em Mato Grosso do Sul. Tradicionalmente caçadores e pescadores, foram proibidos por lei de pescar e foram presos por isto.

Os índios Guató tornaram-se vítimas, como vemos, inclusive da legislação do estado brasileiro, que estabeleceu lei de proibição à caça e pesca na região do Pantanal. “Por conta disso, muitos índios acabavam presos e castigados como criminosos, pois os fiscais ignoravam que animais como o jacaré e a capivara, por exemplo, faziam parte da alimentação tradicional do grupo e, na maioria dos casos, não eram abatidos para fins comerciais.” (PIB⁶¹).

Some-se a isto a super-representação ruralista no estado, a defesa constitutiva deste dos interesses dos poderosos grupos econômicos em detrimento de qualquer outro setor da população, e teremos um estado francamente inimigo dos povos indígenas, com o qual não é possível dialogar, ao qual não é possível formular nenhuma demanda.

Bernardo Mançano Fernandes, em sua análise geográfica da atuação dos movimentos sociais, incluso movimentos indígenas, identifica no estado uma estratégia de conter a ampliação dos movimentos sociais. Conforme o autor

Os movimentos socioespaciais e os socioterritoriais enfrentam contra-espacos (...) [que nada mais são do que] medidas políticas do Estado constituídas como barreiras espaciais para impedir a espacialização e territorialização dos movimentos camponeses. O conflito é fato presente nas ações dos movimentos socioterritoriais e são promotores de desenvolvimento e refluxo das políticas das instituições. A exclusão, a

⁶¹ Disponível em: <http://pib.socioambiental.org/pt/povo/guato/1977>.

negociação e a ressocialização são condições que se realizam e se superam por meio das ações dos movimentos na construção de espaços e conquista de territórios. (FERNANDES, 2005, p. 32).

Fernandes assim também reconhece a atuação política concreta dos estados em conter a expansão de movimentos sociais. Dado o fato de que movimentos sociais expressam conflitos existentes na sociedade, este tipo de medidas tomadas pelo estado indicam claramente a escolha de um lado nos conflitos.⁶²

Os movimentos indígenas sabem nomear seus adversários em cada região e microrregião de sua luta. Porém, têm frequentemente indicado seu adversário como sendo o capital ou o capitalismo. Indicando que o que os atinge e violenta é este modo de produção e indicando também a posição de que modificar esse modo de produção é necessário para a solução da questão indígena.

O capital, como força social com racionalidade própria, e o capitalismo, como o sistema social criado por esta força e que a conserva, caracterizados pela exploração econômica intransigente dos recursos naturais, à medida que renova e reinventa seus empreendimentos causando novas transformações colaterais, pode ser localizado sociologicamente como adversário, à medida que sua racionalidade e a realização desta implicam impactos diretos à autonomia, vida e organização e reprodução social dos povos indígenas, e sempre que, mesmo quando conflita com o interesse indígena, o interesse do capital, de qualquer empresariado, prevalece.

Na região leste do estado, os índios Ofaié, em 1992 tiveram sua terra demarcada pelo estado brasileiro. A demarcação foi contestada pelos então proprietários da terra. A contestação judicial embargou de imediato a demarcação, mesmo a contestação tendo sido improcedente, como foi confirmado anos depois, 1997.

No entanto, ainda em 1992, diante da contestação judicial feita pelos latifundiários proprietários das terras, os Ofaié foram removidos para outro terreno. Diante da chegada de uma hidrelétrica, e das obras necessárias para tanto, os Ofaié foram novamente removidos. Suas terras, apesar de inicialmente demarcadas, nunca foram homologadas efetivamente, e os indígenas têm sido levados de um lugar a outro, sempre mantidos alijados das condições de reconstruir sua organização social e reprodução social.

O capital, de qualquer maneira que se apresente, como agronegócio, como hidrelétrica, como megaevento, ou como for, é adversário e tem prevalência sobre os interesses e incluso

⁶² Para uma gênese das relações entre estado brasileiro e povos indígenas de Mato Grosso do Sul, especialmente o povo Terena, cf. Ferreira (2011). Para uma análise da relação atual do estado com os povos indígenas, centrada especificamente na experiência Guarani e Kaiowá, cf. Mota (2012b).

sobre a vida indígena⁶³. É evidente que há participação direta e maciça do estado nacional nisto. Não é simples indiferença como à primeira vista pode vir à mente. A presteza do estado em efetivar de imediato todas as demandas do grande capital, do empresariado, qualquer a forma que se apresente, na forma do embargo à demarcação e na forma da remoção dos Ofaié imediatamente segundo a necessidade da hidrelétrica – em contraste com sua demora ou com sua não realização de demarcações no interesse dos indígenas -, é eloquente para denotar a participação ativa que tem o estado nisto.

Além do caráter constitutivo de classe do estado, outro fator vem somar-se à conjuntura que cerca os movimentos indígenas no Brasil e no Mato Grosso do Sul recentemente: a política neodesenvolvimentista adotada pelo estado, que se revelou tão nociva quanto a política neoliberal que regia a política pública anteriormente. Sobre esta questão, Eloy Amado aponta

como entrave à efetiva demarcação das terras indígenas a opção política feita pelo Estado brasileiro. Opção que não contempla os interesses dos povos indígenas pois baseia-se num modelo econômico “desenvolvimentista agroextrativista exportador” altamente dependente da exploração e exportação de matérias-primas (commodities agrícolas e minerais, soja, milho, carnes, madeiras, agro-combustíveis e minérios em geral). E, para viabilizar a exploração e exportação dessas matérias-primas, o Estado brasileiro busca implementar a qualquer custo, as obras de infra-estrutura na área de transporte e geração de energia, tais como, rodovias, ferrovias, hidrovias, portos, usinas hidroelétricas, linhas de transmissão, dentre outras. (ELOY AMADO, 2014, p. 87).

Uma política de governo recorrente no estado brasileiro assim também contribui para criar um ambiente sociopolítico desfavorável aos movimentos indígenas. Este processo social atua como força adversária do movimento.

A organização e articulação, ou se se preferir a formação de redes entre os adversários dos movimentos indígenas também merece ser indicada. A força desproporcional dos adversários diretos do movimento indígena vem desta organização⁶⁴. Assim como os movimentos indígenas, e sociais no geral, se articulam, formam alianças, redes, os adversários também o fazem.

O vínculo direto dos latifundiários ruralistas com o estado já foi indicado, especialmente na super-representação destes no congresso, a chamada bancada ruralista. Este setor, financiado pelos e representado e os ruralistas, alia-se a outros setores de atuação

⁶³ Nisto, é preciso acrescentar, a questão dos povos indígenas não é diferente da das outras populações pobres do país, vide a expulsão em massa de famílias de cidades inteiras para construção de Belo Monte, ou os casos de camponeses expulsos para construção de barragens.

⁶⁴ Tal elemento, a organização, formação de redes, a difusão de seu viés ideológico e conquista do consenso de amplos setores da sociedade para seu lado por parte dos ruralistas merece investigação à parte.

igualmente contrárias a efetivação de direitos de grupos marginalizados, tais quais os direitos reivindicados pelos movimentos indígenas.

A PEC 215/2000 e Portaria 303 da AGU foram entendidas pelas organizações indígenas e indigenistas, fundamentalmente, como uma clara aliança entre as bancadas ruralista e evangélica no congresso nacional contra os povos indígenas. Uma ideia clara de tal organização é o fato dos deputados dos partidos PMDB, PP, DEM, PSD, PR, PSDB, PTB, PDT e PPS terem votado unanimemente a favor da PEC na Comissão de Constituição e Justiça (CCJ), em março de 2012. Essa proposta de projeto de Lei tramitava desde 2000, mas tomou fôlego devido à decisão do governo Lula e, agora, Dilma, em dar todos os incentivos necessários para decolar de vez o Programa de Aceleração do Crescimento – PAC. Por outro lado, o governo Dilma tem sido considerado pelo movimento indígena e indigenista “a maior cruzada contra os direitos indígenas com trapalhadas jurídicas e medidas administrativas e políticas nunca vistas na história do Brasil democrático. (APIB/CIMI/ANSEF)” (MOTA e PEREIRA, 2012, p. 12).

É explícita a defesa do estado brasileiro dos interesses ruralistas. No interior do estado, que deveria representar todos os setores da sociedade, os setores conservadores articulam-se e operam para permanecerem maioria.

A articulação dos ruralistas com o empresariado de mídia é fator de primeira ordem para explicar sua força⁶⁵. A mídia trabalha para difundir a ideia de ilegitimidade das reivindicações indígenas e sedimentar o racismo e ódio aos povos indígenas, assim como aos demais grupos subalternos.

Nota-se também, que estas organizações têm-se utilizado dos meios de comunicação para o convencimento da sociedade, ao buscar colocá-la contra a demarcação de territórios indígenas. Ou seja, utilizam-se do arsenal ideológico dos meios de comunicação, que são por sua vez financiados por grupos que detêm o poder econômico, para disseminar o imaginário social de que os indígenas não trabalham, vivem bêbados e são incapazes de pensarem racionalmente. Outra investida forte da imprensa é disseminar a ideia de que as lideranças indígenas não dispõem de capacidade para tomarem iniciativa de reocuparem seus territórios, afirmando que tais iniciativas, dos setores do indigenismo, ou mesmo de órgão Estado, como por exemplo, a FUNAI, pretendem desestabilizar o desenvolvimento econômico. Ainda mais quando se remetem as Terras Indígenas (TIs) Panambizinho e Panambi, quando a fim deslegitimar a luta indígena pela retomada de seus territórios, dizem, por exemplo, que: “Índio de Panambi têm terra, mas dependem da cesta básica.” (MOTA e PEREIRA, 2012, p.13).

Assim os grupos sociais adversários dos movimentos indígenas operam em conjunto de forma a minar por todos os ângulos as possibilidades de efetivação dos direitos indígenas e atuação sociopolítica indígena, e se esforça permanentemente para jogar toda a sociedade

⁶⁵ Merece investigação pormenorizada, para compreensão do entorno cultural e social com que se defronta o movimento indígena, as estratégias e dificuldades de conquista e manutenção da hegemonia pelos grupos ruralistas e a atuação da mídia, além da identificação das bases simbólicas e ideológicas em que se assentam estas posições ideológicas.

contra os movimentos indígenas. Diante do fortalecimento do movimento indígena, estas articulações se fortalecem e cerram fileiras contra o avanço da demarcação de terras indígenas.

As associações rurais (...) dotadas de forte poder econômico e político, envolveram o governo do estado e a maioria das prefeituras em ações contra a demarcação de terras indígenas. Na mídia as notícias se tornaram cada vez mais hostis aos indígenas, chegando em algumas ocasiões a possibilitar ações (com sentença favorável) quanto ao crime de racismo e discriminação contra os indígenas. (BENITES, 2014, p. 248).

Thiago Cavalcante descreve como diante do processo com vistas à demarcação de terras indígenas as redes formadas pelos adversários do movimento indígena vêm à tona no Mato Grosso do Sul. Tais adversários tentam barrar o mero início deste processo, a atuação dos GT's, grupos de trabalho, de identificação e demarcação da Funai. Os GT's, ponto de partida das demarcações, via de regra são contestados. Nestes momentos decisivos, a rede de adversários aparece em todas suas ramificações.

No entanto, desde os primeiros momentos, os trabalhos dos GT's foram duramente contestados. Praticamente todas as forças políticas do estado de Mato Grosso do Sul se uniram contra os estudos que a FUNAI está realizando. Prefeitos, deputados, senadores, o governador do estado, vereadores, praticamente toda a classe política tomou as dores do setor ruralista e passou a agir para impedir ou retardar o andamento dos trabalhos. Os gritos também encontraram ressonância no Planalto Central, onde os ruralistas estão super-representados. A demora na conclusão dos processos, somados a outros indícios, é suficiente para afirmar que estão sendo exitosos.

A judicialização da questão tomou proporções inimagináveis. A imprensa – local, estadual e nacional – contribuiu de maneira muito ativa para a formação de uma opinião pública eivada pela ideologia ruralista e contrária às reivindicações indígenas. A desinformação propagada contribuiu de forma contumaz para ampliar ainda mais o preconceito racial contra os indígenas. Os integrantes dos GT's foram intimidados, numa clara afronta não apenas a eles como profissionais e cidadãos, mas ao Estado brasileiro, que eles representavam durante seus trabalhos. (CAVALCANTE, 2013, p. 403).

Como é o mesmo estado aliado o responsável por reprimir, os ruralistas podem contar com a certeza de que nenhuma repressão jamais virá, de estar fora do alcance da lei.

Em suma, o estado brasileiro apresenta-se republicano e democrático. Todavia, é declarado genocida pelos movimentos indígenas⁶⁶. Cavalcante demonstra sua feição colonialista nunca superada.

A partir dos dados reunidos, afirmo com segurança que o Estado brasileiro é um Estado colonialista. Esse colonialismo é orientado pela ideologia ruralista que tem uma inegável base civilizatória e seu principal

⁶⁶ E por outros movimentos étnicos, como algumas vertentes do movimento negro.

objetivo é manter o status quo da organização fundiária brasileira. Organização essa que inegavelmente privilegia a concentração de terras e sua exploração pelo mercado internacional de commodities. (CAVALCANTE, 2013, 403).

Esta feição é alvo da luta indígena. Sua meta é superar o estado monocultural. O estado é algoz. Transformá-lo é condição de sobrevivência dos povos indígenas.

O resultado da análise dos processos sociais desenrolados na esfera judiciário, é que mesmo a Constituição reconhecendo o direito dos povos indígenas a seu território tradicional e a seu modo de vida e estabelecendo prazo de cinco anos para a demarcação de todas as terras indígenas, isto não se cumpriu. A demarcação foi mínima até hoje.

Mesmo a Constituição de 1988 reconhecendo o direito originário dos povos indígenas aos seus territórios tradicionais e impondo prazo de cinco anos para a demarcação e homologação de todas as terras indígenas, ainda hoje, várias comunidades estão fora de seus territórios tradicionais aguardando o reconhecimento jurídico-formal de sua terra. A conduta territorial que antes usurpava, invadia e despejava comunidades inteiras de seus territórios tradicionais, hoje se traduz numa “conduta política” sistematizada no conjunto de articulações estatais imbricados em todas as instancias de poderes da máquina estatal com o nítido objetivo de impedir o reconhecimento dessas terras tradicionais. Os dispositivos constitucionais que reconhecem essa diversidade de territorialidades – Estado pluriétnico – tal processo de ruptura e de conquista não resultaram em nenhuma adoção de política étnica e nem ações governamentais capazes de reconhecer efetivamente esses territórios. (ELOY AMADO, 2014, p. 66).

Tal fato nos induz a pensar a promulgação de leis favoráveis às demandas dos movimentos indígenas, não acompanhadas de qualquer intenção real de cumpri-las, atuavam e atuam como forma de desmobilizar os movimentos; assim como as poucas demarcações realizadas parecem ter sido realizadas somente para cumprir o igual intento de desmobilizar as forças indígenas. Basicamente, as vezes em que os conflitos ficavam intensos além do controle, o estado cedia a uma demarcação como forma de controlar esse conflito. A lógica estatal que rege as demarcações é uma política de controle dos conflitos, e não uma política de assegurar direitos. A intensidade do conflito não se mede pela gravidade do confronto indígena aos grandes capitais proprietários de terras e pelo impacto das mobilizações indígenas na mídia, e não à gravidade da violação dos direitos dos povos indígenas. Assim, controlar o conflito é uma preocupação do estado com a manutenção de sua imagem na mídia, assegurando sua hegemonia e sua capacidade de conservação e perpetuação.

3.2.3 Totalidade

A totalidade é o conceito pelo qual Touraine faz referência ao que está em jogo no conflito. Este aspecto é referido também de forma simplificada como a demanda do movimento. A noção de totalidade é mais adequada do que a noção simplificada de demanda, porque entende a demanda do movimento em relação necessária com o conflito que sua postulação enseja, ou seja, vincula a demanda do movimento aos interesses de grupos sociais com que ela antagoniza, e evidencia a relação de conflito que assim automaticamente se estabelece. Assim, prefiro colocar em primeiro plano do conceito totalidade o conflito, ao invés da demanda. A demanda é um elemento que só se entende relacionamente; fazendo referência aos interesses que contraria. Assim o conflito está em primeiro lugar no conceito totalidade, e dimensiona o significado da demanda.

No caso do movimento indígena de Mato Grosso do Sul a principal demanda é a recuperação de seu território tradicional. Tal demanda é inatingível sem contrariar interesses de outros grupos sociais. O primeiro, o interesse dos atuais proprietários das terras, que não aceitam ceder as terras, a não ser mediante superfaturada indenização, às vezes nem assim. Sua intransigência em ceder as terras onde se localizam os territórios sagrados indígenas não é menor pelo fato de muitas destas terras terem sido obtidas irregularmente ou mediante expulsão e extermínio dos moradores originais.

Em segundo lugar, demarcação de terra indígena significa frente à racionalidade capitalista menos terra para explorar como meio de produção; significa imposição de limites à exploração econômica de recursos naturais. Tal demanda contraria a racionalidade da sociedade envolvente. O capital tem uma lógica inerentemente expansiva. E para isto, com a influência que tem sobre o poder político, move-se compulsivamente para desfazer todos os obstáculos jurídicos e sociais à exploração intensificada de recursos naturais e de força de trabalho. Assim sendo, a demarcação de terras indígenas, leia-se a demarcação de limites para a reprodução ampliada da exploração, é frontalmente antagônica e ofensiva à lógica própria do capital como força social.

A demanda postulada pelos movimentos indígenas atualiza assim, por esta razão, um conflito nodal ao capitalismo como forma de sociedade.

Do mesmo modo, a demanda do movimento indígena por reconhecimento, jurídico e simbólico, conflita com a formação cultural da sociedade brasileira, estruturada ainda hoje pelo colonialismo e pelo racismo. Ambas estruturas de poder, que subordinam os povos indígenas; ambas estruturas de marginalização e estigmatização.

Colonialismo e racismo reservam e impõem posição necessariamente subalterna, estigmatizada, desumanizada e privada de direitos aos povos indígenas. A demanda indígena de reconhecimento assim entra em conflito com estas estruturas de poder que querem a subordinação indígena.

Assim sendo, demandas indígenas como acesso a educação, básica e superior, acesso à saúde, em outros termos, acesso aos serviços estatais universais, terem proteção dos mesmos direitos, transformam-se em conflito no seio de uma sociedade marcada pelo ódio aos povos indígenas – o conteúdo esquecido do racismo é este, *ódio*⁶⁷ -, e que impõe a estes posição social subalterna e privada de direitos. A demanda por uma posição social igualitária e com acesso a direitos, e serviços estatais, transforma-se em conflito em uma sociedade estruturada por racismo e colonialismo, em uma sociedade marcada pelo ódio.

Este ódio e esta imposição de posição social subordinada caracterizam importante aspecto da totalidade para o movimento indígena, todavia pode-se colocá-los incluso como fenômenos sociais adversários do movimento indígena, como forças sociais contingentes que são, assim como o capital. Trata-se de elementos estruturantes da totalidade em que se move o movimento indígena. Portanto, cabe refletir sobre se a efetivação da demanda indígena não exige condicionalmente o confronto e superação desse ódio, racismo e colonialismo, estruturantes da realidade nacional.

3.3 Ações coletivas dos movimentos indígenas

Compreendida a identidade, o adversário e o conflito no qual estão em jogo as demandas dos movimentos indígenas, podemos passar agora a analisar as formas de ações coletivas do movimento. O instrumental conceitual-metodológico proposto aqui para interpretação das ações concretas do movimento indígena de Mato Grosso do Sul é o desenvolvido por Catherine González (2010).

Primeiro de tudo, ação coletiva aqui é só um termo para facilitar a comunicação e entrar no tema. Conforme González, o termo ‘ação coletiva’, oriundo do debate norte-americano, sobretudo de Sidney Tarrow (1994), é impróprio para exprimir a realidade indígena. Segundo a autora o termo mais adequado, que será usado daqui em diante, é o de ‘ação comunitária’, para exprimir as ações dos movimentos indígenas.

Para el caso de los movimientos indígenas latinoamericanos, proponemos la definición de acciones comunitarias, ya que éstas no orientan su valor

⁶⁷ E está tanto na base do racismo contra os povos indígenas, assim como contra o povo negro, na base da misoginia e da homolebobotransfobia constitutivas da sociedade nacional.

colectivo a partir de un criterio abstracto de bien común [como a ação coletiva de Tarrow], sino que adquieren su sentido social compartido de acuerdo con los valores culturales e históricos de sus condiciones propias y con su plan de vida comunitario. (GONZÁLEZ, 2010, p. 94).

A noção de ação comunitária corresponde a função que tem o conceito de ação coletiva; porém está mais em sintonia com as condições e móveis da luta indígena, com a noção de etnopolítica e com os valores culturais que orientam a cosmovisão e identidade indígena.

Desde aí, González define qualidades diferentes de ações comunitárias dos movimentos indígenas, conforme o impulso que está na base de cada ação e as funções a que correspondem no circuito de necessidades de ação dos movimentos. Como instrumento para melhor classificá-las e compreendê-las, González constrói uma tipologia para classificar as ações comunitárias indígenas.

A autora propõe a categorização das ações do movimento em *instâncias*, que por sua vez funcionam como categorias para exprimir o significado de toda a multiplicidade possível de ações comunitárias dos povos indígenas. “Las instancias, afirma a autora, consolidan en el tiempo la orientación social del movimiento, así como los impactos logrados por las acciones.” (GONZÁLEZ, 2010, p. 93). São categorias que possibilitam compreender a existência do movimento e sua natureza política.

A autora divide as *instâncias* de ação dos movimentos em três tipos: *instâncias comunitárias nucleares*, *instâncias estratégicas de legitimação*, e *instância de representação oficial*.

A metodologia desenvolvida por González objetiva descrever o movimento em sua especificidade mediante categorias próprias elaboradas a partir da ação concreta dos próprios movimentos indígenas. Ela tem assim o mérito de se basear em categorias que falem da realidade do movimento indígena em si, não importadas, pois, de um contexto social alheio.

Na próxima seção vamos a cada uma delas para categorizar as ações comunitárias dos movimentos indígenas no Mato Grosso do Sul.

3.2.1 Instâncias comunitárias nucleares

A primeira delas são as *Instâncias comunitárias nucleares*, em que se enquadram as *ações comunitárias nucleares*, quais sejam, as assembleias, congressos e recuperações de terras. Segundo a autora, “são as ações mais significativas do movimento, pois condensam o sentido comunitário do processo, retomam o sentido da história comum de resistência e

reafirmam os valores que fundam sua identidade comum: a preservação do território, a autonomia, a unidade e a cultura própria”; numa palavra, constroem e reafirmam a identidade do movimento⁶⁸ (GONZÁLEZ, 2010, p. 94).

Quanto ao primeiro elemento, as assembleias, podemos falar de três delas no movimento indígena de Mato Grosso do Sul. A *Aty Guasu*, ‘grande reunião’, a assembleia dos grupos Guarani e Kaiowá, realizada desde início da década de 1980 (BENITES, 2014); a *Hánaiti Ho' Únevo Têrenoe*, Grande Assembleia do Povo Terena, realizada pela primeira vez em junho de 2012 (ELOY AMADO, 2014); e a Assembleia Kinikinau, realizada pela primeira vez em novembro de 2014 (REMPEL, 2014)⁶⁹.

Conforme Benites (2014, p. 19), as *Aty Guasu* são “Assembleias Gerais realizadas entre as lideranças tradicionais das famílias extensas Guarani e Kaiowá”.

A *Aty Guasu* ocupa posição central na construção do movimento Kaiowá e Guarani, no fortalecimento dos laços comunitários, dos valores étnicos, das deliberações quanto aos rumos da luta e do movimento, como veremos.

O *Aty Guasu* é entendido pelas lideranças indígenas como uma grande assembleia dos Guarani e dos Kaiowá, algo fundamental para a manifestação e a manutenção do *ñande reko* (“nosso modo de ser e de viver”, ou seja, o modo indígena Guarani e Kaiowá).

Na visão dos líderes indígenas Guarani e Kaiowá, o *Aty Guasu* foi e é vital para a ação e valorização dos saberes e rituais religiosos – *jeroky* (cantos e rezas para proteção) – pelas uniões das famílias indígenas envolvidas na luta pelos *tekoha*. Esses conhecimentos e rituais celebrados no *Aty Guasu* resultam no fortalecimento do modo de ser e viver Guarani e Kaiowá em todos os *tekoha* em litígio reocupados.

Desde 1970 até os dias de hoje o *Aty Guasu* passou a atuar para reverter a dominação colonial dos territórios tradicionais e contestar os modos de ser e viver – *teko* – Guarani e Kaiowá imposto pelos *karai* (não índios): Estado-Nação/governo, missionários e fazendeiros. (BENITES, 2014, p. 23).

Diante do estado de vulnerabilidade em que sem encontram os grupos Kaiowá e Ñandeva, a *Aty Guasu* tornou-se, no contexto de sua história de violência, expropriação e marginalização, lugar de fortalecimento da identidade e preservação valores e conhecimentos culturais, de preservar a identidade e valores do grupo frente às perdas infligidas pela condição de vulnerabilidade e fragilidade em que foram lançados.

⁶⁸ A autora não usa o termo “comunitário” em nenhum sentido coletivista idílico. Com ele a autora busca referir-se a disposição cultural interna de cada grupo e enfatizar o papel dessa disposição na construção histórica por parte de cada grupo de suas ações coletivas e sua estratégias.

⁶⁹ Esta seção visa descrever as assembleias de cada um dos três povos que já a realizam regularmente. Todavia, o leitor notará que mais espaço foi dedicado à *Aty Guasu*. Isto não se deve a nenhuma escolha de caráter metodológico. Deve-se ao fato de que por ser a mais antiga, já existem mais pesquisas disponíveis sobre a *Aty Guasu* e sobre o significado dela no interior do movimento, em comparação com as Assembleias Terena e Kinikinau, de realização relativamente bem mais recente.

Simultaneamente, além de espaço de preservação dos valores e saberes e do modo de ser do grupo, a *Aty Guasu* é espaço de construção política, para contestar subordinação e interferência de não índios sobre as comunidades Kaiowá e Guarani, e para opor-se a dominação colonial com vistas, conforme se depreende da fala de Tônico Benites, à autonomia dos grupos.

A situação de vulnerabilidade vivida nas reservas indígenas e nos esforços de sobrevivência precários como trabalhadores assalariados nas cidades e em fazendas e usinas tendem seriamente a comprometer seriamente inclusive a existência do grupo como tal, ao perder para sempre a memória histórica, memória social, os valores e modo de ser do grupo.

Conforme relata Brand, a situação de confinamento nas reservas dentre os impactos negativos afeta os jovens no sentido de que as condições adversas criadas tem por efeito afastar os jovens dos significados tradicionais do grupo e das atividades tradicionais de reprodução material e social.

Nesse contexto, para as gerações mais jovens, a terra não tem o mesmo significado que tem para seus pais, razão porque muitos parecem hoje preferir os espaços das reservas que, pela sua localização e infra-estrutura, oferecem uma série de atrativos considerados relevantes. Talvez esse fato permita compreender a crescente opção dos jovens indígenas pelo assalariamento, seja como professores e agentes de saúde, seja como trabalhadores nas usinas de produção de açúcar e álcool, contribuindo, ainda, para a decadência da atividade agrícola nas reservas indígenas. Verifica-se nos cursos com professores indígenas, o desconhecimento dos jovens sobre sua história recente, em especial, o processo de criação das reservas indígenas e posterior confinamento. (BRAND, 2004, p. 144-5).

Tal tendência de afastamento dos jovens da tradição Kaiowá e Guarani desperta as preocupações dos mais velhos, que encontraram e criaram na *Aty Guasu* forma de reverter esses efeitos.

A *Aty Guasu* – veja-se, como instituição do movimento sociopolítico - tornou-se, assim, local que deu condições para assegurar a reprodução e transmissão de valores culturais do grupo, na forma da criação de condições para socialização dos jovens nos saberes e valores Kaiowá e Guarani, para reprodução cultural e social do grupo, e da formação de novos líderes, para continuação do movimento sociopolítico. A existência do movimento indígena, em si e por si, sem sequer fazer consideração ainda de seus efeitos na e confrontos e com a sociedade envolvente, já desempenha concretamente efeitos de afirmação da identidade, preservação dos valores étnicos, educação dos mais jovens nos saberes tradicionais, em suma, reprodução cultural do grupo.

Na realidade atual dos grandes encontros, são repassadas para os líderes novos, as experiências de vida das lideranças mais velhas e sábias, sobretudo a memória de cada liderança idosa tem sobre os acontecimentos históricos e os saberes indígenas. Além de debater e organizar a reocupação dos tekoha nos *Aty Guasu*, nas últimas três décadas, os líderes Guarani e Kaiowá passaram a realizar os rituais religiosos e festivos durante quatro dias do *Aty Guasu*, envolvendo as crianças e adultos nesses rituais, sendo uma ocasião importantíssima onde os jovens são informados sobre os princípios religiosos e as práticas rituais, bem como recebem orientação moral e exercem valores que deverão seguir em sua vida.

Sobre isto Benites (2014, p. 182-3) destaca que “uma das práticas mais comuns e repetidas dos *Aty Guasu* é relembrar da trajetória de várias lideranças assassinadas pelos fazendeiros nos tekoha reocupados, reproduzindo e socializando os momentos decisivos e as mensagens mais significativas desses líderes assassinados”, e acompanhado desta lembrança “se reafirma a grande importância de todas as lideranças espirituais e políticas, que devem ser lembradas sempre pela nova geração indígena como os heróis do povo Guarani e Kaiowá.” (BENITES, 2014, p. 186).

A preservação da memória histórica do grupo, a definição de o que faz a identidade do grupo, a definição de o que é relevante do passado, a consolidação destas memórias com a identidade, anseios e objetivos atuais do movimento ocorrem nas assembleias. A educação dos jovens neste ambiente de fortalecimento identitário fortalece a mobilização étnica-sociopolítica indígena e traça caminho histórico diverso aos rumos a que estavam sendo compelidos.

Em todas as assembleias ocorridas nos últimos 30 anos, as lideranças idosas reafirmam em consenso que nossos antepassados foram heróis guerreiros, que lutaram, sofreram e morreram ao tentar defender os seus territórios e o modo de ser e viver indígenas. Frente a essa luta histórica difícil, na assembleia, os líderes mais experientes exigem frequentemente da nova geração que mantenham a luta de seus antepassados e o orgulho de serem Guarani e Kaiowá. (BENITES, 2014, p. 187).

A partir da valorização do passado heroico de resistência, há o entrelaçamento das qualidades e ética valorizadas deste passado à formação exigida e passada aos jovens, resultando, por força da assembleia criada no contexto do movimento sociopolítico, uma educação nova, voltada para a certeza da necessidade ética de exigência política do reconhecimento dos povos indígenas, da recuperação do território tradicional, da não-aceitação dos argumentos contrários de uma sociedade genocida que destruiu e insiste em

fazer desaparecer os povos indígenas. Ellen Almeida (2012, p. 36) assim descreve este aspecto das *Aty Guasu*:

Nessas reuniões, além das discussões dos problemas políticos, sócio-culturais e econômicos é também um lugar no qual os Guarani e Kaiowá demonstram sua religiosidade, sua fé ao realizar o Jehovasá, os guachirés e outras manifestações ritualísticas tendo a frente os seus líderes religiosos conhecidos como Mestres Tradicionais. Pode-se afirmar que o *Aty Guasu* é um espaço educacional para crianças e jovens aprenderem e fortalecer a cultura de seus povos que mistura práticas religiosas, políticas e culturais num propósito de debater os maiores problemas que os afligem.

O modo de ser do grupo é transmitido, renovado e fortalecido pela participação dos mais jovens nos rituais e nas ações do movimento. Porém não apenas isto, uma educação voltada para o futuro e para os ideais atualmente – leia-se: no contexto do movimento sociopolítico-valorizados pelo grupo é realizada nas assembleias. Há uma transformação consciente em curso na ética de condução da vida do grupo; transformação não meramente espontânea nem movida por pulsos puramente internas, porém motivada pela encruzilhada histórica em que o avanço da modernidade capitalista os colocou. Um beco sem saída que exigiu uma força dramática de transformar-se para resistir.

Tal dramaticidade, todavia, é operada nas assembleias com a participação de outros elementos peculiares à cultura Kaiowá e Guarani.

Inicialmente, é relevante destacar que o *Aty Guasu* é composto pelos líderes políticos, os líderes espirituais (*ñanderu* e *ñandesy*) e seus aprendizes (*yvyra'ija*), e, sobretudo pelas crianças, mulheres e homens pertencentes às várias famílias indígenas. Durante essa assembleia, ao mesmo tempo em que ocorrem discussões políticas para as autoridades não indígenas, isto é, aos agentes do Estado (MPF, FUNAI, FUNASA, etc.), se realizam também os discursos, as exposições de experiências de vida, os rituais religiosos e rituais festivos para os próprios indígenas participantes da grande assembleia, visando o fortalecimento do modo de ser e viver feliz *teko vy'a*. (BENITES, 2014, p. 181).

A *Aty Guasu*, como vemos, tem seu caráter político e de formação e educação; porém trata-se de uma reunião que aglutina outras características, como seu caráter religioso e festivo, tornando-se momento de união do grupo.

A assembleia não é só política. É festiva, de integração comunitária. Mesmo casamentos acontecem por ocasião de encontros na reunião. “As assembleias assim são também momentos em que as grandes famílias guarani e kaiowá podem cuidar de estabelecer ou renovar alianças entre elas através desses novos casamentos ocorridos no seio do *Aty Guasu*” (Benites, 2014, p. 182).

As famílias se encontram, incentivam e fortalecem aliança e união do grupo como um todo através dos casamentos. Há tratamento de doenças e males pelos líderes espirituais. Todas as atividades ao feitas na língua guarani e este, por si mesmo, é um ato político, ato de fortalecer nos jovens o uso da língua, fortalecendo assim a identidade.

Os relatos indígenas evidenciam que desde final de 1979 os Aty Guasu passaram a ter mais força em função da proteção e segurança dos seus jára (deuses) e mais consistência com a presença de vários líderes religiosos (ñanderu). Dessa forma, o Aty Guasu foi e é vital para a ação e valorização dos jeroxy (rituais religiosos, com cantos e rezas para proteção) pelas famílias indígenas na luta pelos tekoha. Esse conjunto de aspectos resultou no fortalecimento da etnicidade indígena e na maior força de coesão entre as famílias de modo geral, em todos os tekoha.

Importa destacar que os Aty Guasu realizado em meados dos anos 1980 e durante os anos 1990 são entendidos pelas lideranças dos tekoha reocupados como um movimento fundamental para a manutenção e a manifestação do ñande reko (“nosso modo de ser e de viver”, ou seja, o modo indígena) associado à recuperação dos territórios tradicionais.” (BENITES, 2014, p. 190-1).

Numa leitura, podemos dizer que a *Aty Guasu* foi uma das estratégias criadas pelo movimento sociopolítico Kaiowá e Guarani para preservar seu modo de ser e identidade; noutra leitura, a *Aty Guasu* foi veículo disponível para os grupos indígenas realizarem a aproximação mútua a que sua pulsão os levava.

As *Aty Guasu* deram condição de possibilidade para a criação de novas instâncias de organização interna do movimento Kaiowá e Guarani. Outras esferas do movimento Kaiowá e Guarani emanaram da *Aty Guasu* e se articularam permanente a ela. É o caso do movimento de professores indígenas, e das diversas associações indígenas, como a associação de mulheres indígenas de Dourados.

O Movimento de Professores Guarani e Kaiowá é uma organização específica para se preocupar com a questão da educação.

No Mato Grosso do Sul o Movimento de Professores Guarani e Kaiowá iniciou sua trajetória no final da década de 1980 a partir de demandas específicas para Educação Escolar Indígena. O Movimento representa professores de toda região sul do estado. (...) Os primeiros encontros que fundamentaram o Movimento de Professores Guarani e Kaiowá aconteceram entre os anos 1986 e 1987 com o apoio do CIMI. (ALMEIDA, 2012, p. 34).

Conforme a autora (2012, p. 24), a comissão de professores “teve uma importante participação na década de 1990 para constituição de dois cursos específicos para os Guarani e Kaiowá – Curso de Nível Médio *Ará Verá* ligado ao Estado em parceria com os municípios, e o Curso de Licenciatura Indígena *Teko Arandu*, Curso Regular da Universidade Federal da Grande Dourados, também com parcerias do Estado, dos Municípios e outros”.

Esta organização específica no interior do movimento Kaiowá e Guarani surge devido a uma demanda e preocupação específica do movimento e das comunidades, já enunciada anteriormente como preocupação constante nas *Aty Guasu*: a formação dos jovens indígenas.

A educação está dentro das pautas do movimento indígena, porém cabe falar num movimento de professores, especialmente preocupado com a educação, devido a existência de “lideranças específicas que estiveram atuando nas escolas e que forneceram bases para discutir o tema da educação escolar específica” (ALMEIDA, 2012, p. 33).

Neste caso a preocupação é com o acesso à educação formal, exigida do estado nacional, e com a qualidade desta educação na forma de uma educação coerente com as necessidades e exigências estabelecidas pelos povos indígenas. Conforme Almeida (2012, p. 24) “As reivindicações que orientavam o Movimento de professores estavam ligadas à formação continuada para os professores indígenas, o protagonismo dos mesmos nas escolas das aldeias que incluíam ensino e gestão”.

Estabelecida a importância da formação para si mesmos e para o próprio movimento, o movimento indígena exige uma educação específica que pautada na interculturalidade. Lutavam por uma educação escolar e universitária específica. “A interculturalidade, como novo princípio, sugeria o reconhecimento e o direito a diversidade entre as culturas.” (ALMEIDA, 2012, p. 33).

O movimento de professores indígenas assim dedica-se intensamente a uma preocupação corrente do movimento indígena, reivindica e preocupa-se com a educação formal dos jovens indígenas, no conjunto da formação geral que a socialização Kaiowá e Guarani tem objetivado⁷⁰; e atuam no campo da luta simbólica – ou, se se preferir, da conquista do consenso -, ou seja, da defesa da legitimidade da demanda dos movimentos indígenas frente aos esforços da sociedade estabelecida de invalidá-la e estigmatizá-la⁷¹.

Os povos indígenas assim a partir do início da criação menos ou mais consciente de seu movimento sociopolítico, na virada da década de 1970-80, têm, muito mais que a maioria das nações ocidentais, tomado suas vidas e os rumos delas em suas próprias mãos, e feito os caminhos que pretendem tomar objeto de intensa deliberação.

O movimento de professores trabalha desenvolvendo argumentos para luta pela educação escolar indígena, e na elaboração e construção de uma educação que tenha por base o fortalecimento e orgulho da identidade étnica indígena Guarani e Kaiowá. Discutiam qual

⁷⁰ Para um aprofundamento a respeito do movimento de professores Guarani e Kaiowá, cf. Lourenço (2001).

⁷¹ Para um desenvolvimento deste aspecto das ações comunitárias concretas do movimento indígena de Mato Grosso do Sul no âmbito das lutas simbólicas, cf. Tatiana Klein (2013).

era escola que queriam e as estratégias de reivindicação política pra o estabelecimento desta escola. Vale destacar, além disso, sua transversalidade (ALMEIDA, 2012, p. 36) nos temas e reivindicações, que abrangem além da educação, saúde, território, segurança, geração de renda. “É importante destacar que o Movimento de Professores Guarani e Kaiowá atua junto com o Aty Guasu, fazendo parte de suas grandes assembleias.” (ALMEIDA, 2012, p. 36).

Como esfera específica dentro do movimento Kaiowá e Guarani é necessário descrever o papel e espaço das associações. Segundo Almeida (2012, p. 25) as associações devem metodologicamente ser tratadas de forma específica pelo papel específico que desempenham:

a associação apresenta uma característica de atrelamento direto através do registro cartorial, que permite o controle do Estado. As associações formam um capítulo a parte do processo de organização política dos povos indígenas. Sua potencia está no reconhecimento de autonomia dos povos indígenas, pelo Estado nacional brasileiro, quando são incluídos como sujeitos de direito pela Constituição de 1988.

Nas décadas de 1970 e 1980 a luta do movimento indígena foi para superar a condição de tutela; um dos aspectos dessa superação é alcançar o reconhecimento da legitimidade representativa e autonomia das associações indígenas⁷². Tendo conquistado isto na Constituição de 1988, o objetivo do movimento deslocou-se, nas décadas de 1990 e 2000, para reivindicação de políticas públicas específicas para atender as demandas indígenas, em torno de sustentabilidade e revitalização cultural. Ao mesmo tempo as associações indígenas assumem o protagonismo da organização das ações do movimento para demandas de políticas públicas.

As associações também surgem na década de 1970 em meio ao movimento indígena que reivindicava diferença étnica, saúde, educação e direitos constitucionais. Nessa primeira década, eram poucos grupos que se propunham a se organizarem dessa maneira, pois antes da Constituição era vigente o regime de tutela para os povos indígenas. Segundo Sant’ Ana as legislações “engessavam as ações indígenas” (ALMEIDA, 2012, p. 25).

Associações necessitam registro em cartório, estatuto, ata de fundação com assinatura de advogados, elaboração de projetos para participação em editais, prestação de contas. Após o envio dos projetos, as verbas demoram meses para chegar. Como o trabalho burocrático não faz parte do trabalho dos indígenas, a burocracia funciona de forma excludente, e de legitimar a exclusão, culpando aqueles que não atendem às exigências burocráticas pela sua própria

⁷² Apenas para situar o contexto dos movimentos indígenas em outras regiões do país, em 1987 nasce a Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (COIAB) “que foi fundada por lideranças indígenas da Amazônia em 1987 e representa associações indígenas de sete estados brasileiros. Os estados são: Amazonas, Acre, Amapá, Maranhão, Mato Grosso, Pará, Rondônia, Roraima e Tocantins.” (ALMEIDA, 2012, p. 26).

exclusão. Uma forma não-burocrática de integração dos indígenas aos projetos e recursos estatais precisa ser estabelecida.

Diante da dificuldade de sobreviver como associação juridicamente regulamentada, muitas associações indígenas existem, atuam e se articulam independente do respaldo do estado e das exigências deste.

Dentre as associações cabe destacar aqui a Associação de Mulheres Indígenas de Dourados (AMID), que se vincula à *Kunã Aty Guasu*, a Aty Guasu das Mulheres. Conforme Almeida (2012, p. 31-2) “O fato das mulheres associarem-se demonstra a vontade de fazer mudar, de buscar melhores condições de vida e lutar contra o descaso que os governantes têm tratado os povos indígenas e, em especial, as mulheres que são invisíveis, bem como seus problemas sociais.” A organização e atuação de uma associação para pensar a realidade das mulheres denota a existência de uma especificidade desta realidade e a necessidade de uma ação específica direcionada do movimento social. “As pautas da reunião foram saúde e direito da mulher indígena, políticas públicas e demarcação das Terras Indígenas.” (ALMEIDA, 2012, p. 45).

Por fim, vemos como a *Aty Guasu*, na qualidade de assembleia, de ação comunitária nuclear, ocupada posição central na articulação e conferência de sentido a todas as instâncias e todos as demais ações do movimento sociopolítico dos Guarani e dos Kaiowá. A *Aty Guasu* assenta-se no sentido comunitário da vida do grupo e o reforça, tem como base sua história comum e trabalha para preservá-la, reafirma valores do grupo e sua identidade, estabelece a importância da preservação do território, da própria autonomia e da cultura própria.

Quanto ao povo Terena, suas primeiras assembleias foram realizadas, conforme Ferreira, em 2003. Conforme o pesquisador nos descreve, tiveram um caráter e abrangência relativamente restritos, porém marcam um momento importante na emergência do protagonismo étnico Terena (FERREIRA, 2007, p. 358-9). O seminário foi organizado em parceria com o Conselho Indigenista Missionário – ressalte-se aqui a presença do parceiro do movimento – e partiu da tomada de posição dos caciques frente à paralisação das demarcações.

Todavia a partir de 2012, o povo Terena começou a realizar assembleias que ocuparam espaço de destaque na vida do grupo e do movimento. A *Hánaiti Ho'únevo Tereñoê*, Grande Assembleia do Povo Terena, como ficou conhecida, reuniu caciques, lideranças, professores indígenas, acadêmicos indígenas de várias aldeias Terena, e foi o momento em que as assembleias passaram a ocupar lugar central nas atividades comunitárias e sociopolíticas do grupo. De forma distinta das anteriores, tal assembleia objetivou reunir lideranças de todas as

comunidades e aliados do movimento no sentido de deliberar sobre as necessidades e demandas do grupo e sobre as estratégias e ações concretas para exigí-las; observa-se pelo descrito por Eloy Amado que tais assembleias tinham como objetivo alcançar todo o grupo com os debates e o apelo ao engajamento na mobilização sociopolítica.

O ano de 2012 concentra elementos decisivos para a virada da resistência terena da “cogestão indígena” para uma reivindicação de autonomia e reconhecimento de protagonismo. Vejamos como Luiz Henrique Eloy Amado (2014) narra a evolução da mobilização terena ao longo das assembleias realizadas 2012.

O tema das assembleias é o mesmo identificado por Ferreira anos antes: a questão fundiária: “No ano de 2012 foram realizadas várias reuniões locais na terra indígena Taunay/Ipegue tendo como pauta principal a questão fundiária.” (ELOY AMADO, 2014, p. 74).

Marcante destas assembleias, que marca originalidade em relação à tônica política até então do grupo é o objetivo declarado de levar o debate a todos da comunidade. A assembleia, assim, preocupa-se com a formação dos membros da comunidade, com a comunhão de todos os membros da comunidade em torno dos sentidos estabelecidos no projeto político, na deliberação política. Vemos esta virada, marcante do ponto de vista da história da resistência terena, descrita em toda sua relevância por Eloy Amado.

Um momento importante, tido como primeira reunião ocorreu na aldeia Água Branca em março de 2012 tendo como principais articuladores os terena Lindomar Ferreira, Luiz Henrique Eloy, Elvislei Polidório, Dionédson Candido e Zacarias Rodrigues, estando presentes várias lideranças da terra indígena Taunay/Ipegue (ex-caciques, rezadores, professores indígenas, acadêmicos, movimento de mulheres) e lideranças da Comunidade Mãe Terra do município de Miranda. A reunião contou com a participação de representantes do Ministério Público Federal, o Procurador Emerson Kallif Siqueira; representante da Advocacia Geral da União, a Procuradora Federal Adriana de Oliveira Rocha e Assessoria Jurídica do Conselho Indigenista Missionário, Advogado Rogério Batalha. Foi neste episódio que foi constituída uma comissão de lideranças com o fito de levar a mesma discussão para as demais comunidades, foi constituída a denominada Comissão Fundiária (...). (ELOY AMADO, 2014, p. 74).

Eloy Amado assim, como intelectual refletindo sobre a história do próprio grupo e de sua mobilização, e como participante ativo do movimento terena, funda a importância histórica desta decisão do grupo.

As assembleias do povo Terena, como disse anteriormente, nascem ligadas ao projeto de luta pela terra, e é por meio das assembleias que as lideranças trabalham para fundar o sentido coletivo da luta. A participação e deliberação da comunidade nas assembleias atua

para formar em todos um sentido comum, uma compreensão comum da necessidade e do direito à luta, e uma semelhante disposição à luta.

Após, foram marcadas outras reuniões locais em cada comunidade na tentativa de mobilizar toda a comunidade para o movimento de luta pela terra, em especial dos demais caciques que até então não estavam participando. As próximas reuniões aconteceram nas aldeias Bananal e Morrinho, da terra indígena Taunay/Ipegue. Ao final dessas duas reuniões a mobilização em torno da terra era consensual, e as divisões de grupos de interesses que até então predominavam se uniram em torno da discussão territorial. Neste momento da mobilização já havia a participação de caciques e conseqüentemente maior aderência por parte da comunidade em geral. (ELOY AMADO, 2014, p. 75).

Note-se, pelas palavras de Eloy Amado, como no ano narrado por ele, 2012, a resistência sociopolítica terena caminhava da multiplicidade de percepções de injustiça para a condensação de demandas concernentes ao conjunto do grupo a uma maior concentração das energias do grupo em torno aos objetivos estabelecidos em comum – em comparação com a tônica anterior e com o percebido por Ferreira entre 2001 e 2006.

Esta identificação maior com um objetivo comum e entre os membros da comunidade entre si, como participantes de um mesmo destino, todavia, tem suas raízes num processo longo, já identificado por Ferreira (2007) no ano de 2003, ocasião da realização do primeiro Seminário Terena, mas ganha força com a realização destas assembleias em 2012.

Nas reuniões que aconteceram em Bananal e Morrinho foi-se debatido a situação jurídica dos territórios tradicionais e, após a análise do andamento do procedimento administrativo de demarcação e da ação judicial que havia suspenso a demarcação a comunidade chegou ao entendimento que era preciso adotar formas próprias de mobilização social. Foi então marcada uma grande reunião e convidado todos os caciques. (ELOY AMADO, 2014, p. 75-6).

Novamente vemos aqui, assim como no caso dos Guarani e dos Kaiowá, a paralisação dos processos de demarcação como antecedente da decisão do movimento indígena pelas ações de retomada dos territórios históricos. A decisão todavia pelas ações de retomada, ações pois de mobilização autônoma e autocentrada, remeteu a realização de uma reunião maior, com a participação direta de grande parte da comunidade. O significado desta reunião, a necessidade sentida de sua realização, o impacto que ela teve sobre as comunidades Terena precisa todavia ainda ser elucidado mais profundamente.

Assim, nos dias 1º, 2 e 3 de junho de 2012 foi realizado a primeira grande reunião Terena contando com a participação de quase a totalidade dos caciques Terena e lideranças Kadiwéu e Kinikinau. Na abertura da Assembleia uma anciã da Aldeia Água Branca afirmou que desde a guerra do Paraguai os Terena, os Kadiwéu e os Kinikinau não se reuniam, e reforçou dizendo que ali não se tratava de uma simples reunião, mas de uma

Hánaiti Ho'únevo Terenoê – Grande Assembleia do Povo Terena (conforme consta no documento final da assembleia). (ELOY AMADO, 2014, p. 75-6).

Nesta mesma reunião, sua amplitude e seu significado histórico de reunião inédita do povo terena depois de mais de um século de separação - são enunciados, e a diferenciação desta reunião em relação às outras é fundada.

A resistência terena é antiquíssima e ininterrupta, as formas de sua resistência são imensamente debitárias do *ethos* terena, as raízes do movimento social terena devem ser remontadas ao ano de 2003, ano de realização de um primeira ação comunitária nuclear, o Primeiro Seminário da Cachoeirinha, e a novembro de 2005, ano de realização da primeira retomada. Todavia, devemos marcar a primeira Grande Assembleia do Povo Terena, realizada em junho de 2012, como momento decisivo de consolidação do movimento sociopolítico terena.

O documento escrito como resultado da assembleia estabelece a autonomia do movimento terena e a legitimidade da representação de si mesmos.

O documento final da primeira assembleia terena expressa a conjuntura dos desafios postos aos direitos indígenas abordando as proposições legislativas em tramitação contra os povos indígenas tais como: PEC 215, Portaria 303 da AGU, PL 1.610 que trata da mineração em terras indígenas. A carta final expressou decisão tomada no que diz respeito a organização do movimento terena, afirmando que somente os representantes legítimos das comunidades indígenas poderiam falar em nome delas, desmantelando as vozes distantes da realidade das comunidades, mas que se apresentavam como representantes destas. (ELOY AMADO, 2014, p. 76-7).

Esta autonomia política e este posicionamento perante o mundo externo do movimento são fundados no sentido e na força comunitária da assembleia, na capacidade de reunir os membros antes dispersos da comunidade em torno de um sentido comum.

Outro aspecto importante que merece reflexão diz respeito a aproximação das lideranças de retomadas, dos caciques das aldeias, dos professores indígenas e dos acadêmicos indígenas. Os terena tem presença marcante nas universidades e em algumas instâncias políticas importantes seja integrando gestão pública municipal ou estadual, no órgão indigenista oficial, nas escolas e universidades. No entanto, até o presente momento estavam dispersos no que diz respeito a pauta referente aos seus territórios tradicionais. (ELOY AMADO, 2014, p. 77).

Este fator, de poder de reunião dos índios Terena antes relativamente dispersos, é elemento histórico decisivo para transformação da dinâmica do grupo, e é introduzido exatamente pelas assembleias. Estas assim, mais do que espaço de deliberação consciente, tem efeito social não necessariamente meditado sobre os mesmos do grupo. Sua realização,

independentemente das discussões realizadas, tem impacto social e introduz elementos históricos novos no desenvolvimento histórico do grupo.

Além do efeito de fortalecimento das relações sociais internas ao grupo, as assembleias terena, em seu caráter de ação comunitária nuclear, assim como a *Aty Guasu*, fortalecem a articulação e aliança do movimento social Terena com outros movimentos indígenas, como o movimento dos Guarani e dos Kaiowá, e com parceiros do movimento.

Para o caso da Grande Assembleia do Povo Terena, ação comunitária nuclear do movimento sociopolítico terena, há um dado importante a acrescentar. Conforme Eloy Amado, a assembleia terena foi pensada e articulada pelos seus organizadores tendo como referência a *Aty Guasu*, realizada então já há três décadas, e toda a experiência histórica já acumulada pela *Aty Guasu*.

Desde as primeiras Assembleia Terena o Conselho Aty Guasu Guarani Kaiowá tem participado com número significativo de lideranças, anciões e jovens. A própria estrutura do conselho foi pensada tendo como exemplo o Conselho Aty Guasu e, nas primeiras reuniões as lideranças terena contaram com reflexões importantes trazidas por Otoniel Ricardo, grande liderança Guarani. Outro registro importante é o fato das Assembleias Terena sempre contarem com a participação de lideranças de outros povos indígenas no sentido de compartilhar experiências. Na Assembleia que ocorreu na Terra Indígena Buriti em maio de 2013, os líderes Babau Tupinambá e Nailton Pataxó, ambos do estado da Bahia participaram ativamente das discussões e deram grande contribuições para a luta dos Terena de Mato Grosso do Sul. Fato é que as assembleias terena tem discutido os principais desafios aos direitos dos povos indígenas, tendo pautada a luta em âmbito nacional, sendo seus documentos finais, verdadeiros registros da situação vivenciada pelas comunidades indígenas e expressão de resistência ao modelo de desenvolvimento adotado pelos Estado brasileiro. (ELOY AMADO, 2014, p. 80).

Aqui vemos como o povo Terena incorporou uma forma da mobilização sociopolítica do seu período histórico, porém balizando-a com suas características étnicas; em suma, um exemplo concreto de atualização da etnopolítica.

Um dos caracteres decisivos da etnopolítica, evidenciado pelo caso terena, é o fato de a incorporação ativa de formas sociológicas de ação sociopolítica provenientes de outra formação social, a atualização desta forma social, a realização dela pelo grupo se dá de forma que ela fortalece a própria unidade do grupo e suas premissas culturais, seu *ethos*. A contradição é só aparente, pois o uso que o grupo faz de formas sociais incorporadas é voltado - não necessariamente de forma consciente, e isto é o mais relevante - para o fortalecimento do próprio grupo.

Na parte que enfoca mais diretamente a estrutura política, (...) em seus comportamentos recíprocos, os líderes e outros aspirantes a posições de

prestígio, se inspiram mutuamente e exercem uma vigilância constante entre os componentes desse círculo restrito de pessoas com especial destaque e prestígio social. *Dessa forma, a atividade política coloca constantemente em operação sistemas de atitudes socialmente estabelecidos, gerando um efeito de validação e propagação de determinados estilos comportamentais que tendem, em maior ou menor escala, a se projetarem para o conjunto da formação social. Assim, o exercício da política cumpre a função de imprimir o balizamento geral de um modo de ser e proceder próprio a uma figuração social terena.* Através de suas performances os líderes não só asseguram a produção e reprodução da figuração social, mas também logram legitimar as posições de alta consideração e prestígio que ocupam. (PEREIRA, 2009, p. 155, grifo meu).

A assembleia, e a atividade política em si mesma, tem o efeito de – assim como na Aty Guasu – estabelecer e realizar um projeto de educação para o grupo; e esta é outra das razões de sua importância na vida do movimento sociopolítico indígena, e de sua centralidade na caracterização científica dos movimentos étnicos.

A partir da assembleia, outrossim, outros elementos importantes da vida comunitária e do movimento social são pensados, como por exemplo a formação de intelectuais.

A formação de intelectuais terena é preocupação interna do movimento, e sua formação e atuação estão ligadas a necessidade estabelecida internamente no movimento de “se empoderar de outros conhecimentos” e assim atuar com esse conhecimento novo junto às lideranças tradicionais.

Os povos indígenas têm demonstrado profunda capacidade seja na resistência de lutar por seus territórios, seja na constante busca de se empoderar de outros conhecimentos (ditos científicos) para travar uma luta qualificada. Hoje, Mato Grosso do Sul concentra mais de 800 acadêmicos índios nas mais diversas áreas de conhecimento, outros tantos profissionais indígenas empenhados nos cursos de pós graduação estrito sensu (mestrado e doutorado) e juntos somam com suas lideranças tradicionais na defesa do bem coletivo, a terra. (ELOY AMADO, 2014, p. 97).

A análise de Eloy Amado é extensível a todos os movimentos indígenas do estado de Mato Grosso do Sul, todavia tem um caráter especial no movimento terena dado o *ethos* específico do grupo. Assim, nesta decisão do movimento terena, de pensar a formação de intelectuais que acumulam conhecimento proveniente e sobre a sociedade com a qual o grupo tem de relacionar-se, não podemos perder de vista como opera o elemento étnico terena, a capacidade, e mais, a pulsão do grupo em transitar por mundos distintos e com isto fortalecer sua própria identidade real, seu próprio ser étnico, como já nos demonstrou Pereira (2009).

O movimento sociopolítico Kinikinau é ainda mais recente. Data de novembro de 2014 a realização de sua primeira assembleia própria. Entretanto, o povo Kinikinau participa de assembleias nacionais e seminários de movimento indígenas desde 2003.

Os Kinikinau era designados como “índios forasteiros”, vivendo em terras “emprestadas” de outros povos indígenas. Na caracterização de Rosaldo Albuquerque de Souza, intelectual e militante Kinikinau,

Atualmente, não pertencemos a um povo sem terra, mas ao mesmo tempo não a temos, não alugamos ou arrendamos a terra em que vivemos, e, sim, usufruímos de suas riquezas de forma emprestada. Não há um Kinikinau sequer que diga que não gosta de viver na Aldeia São João, mas o que nos incomoda é sabermos que temos o mesmo direito que as outras etnias de termos o nosso local próprio, onde possamos chamá-lo de Terra Kinikinau. (SOUZA, 2012, p. 52-3).

E não somente isso, dependem de um território próprio para sua reprodução cultural, que via-se relativamente comprometida pelo fato de não viverem em uma Terra Kinikinau.

A participação dos Kinikinau junto aos movimentos indígenas nacionais e aos do Mato Grosso do Sul serviu de impulso a eles para reivindicação de seus direitos como grupo étnico específico.

Assim, a 1º Assembleia do Povo Kinikinau foi realizada entre os dias 6 a 9 de novembro de 2014, tendo como lema “Povo Kinikinau fortalecendo a identidade na luta pelo bem viver”. (REMPEL, 2014). A Assembleia é já resultado de um processo em curso de reafirmação identitária, porém pelos debates nela realizados, vemos que incide a afirmação étnica, fortalecendo-a.

Sem território próprio, vindos das aldeias de São João (Reserva Indígena Kadiwéu) e das Aldeias Terena de Mãe Terra, Limão Verde, Cachoeirinha, Cabeceira, Lalima, entre outras, os Kinikinau durante a assembleia foram se reagrupando em torno da ideia de diversos grupos familiares, hoje divididos, que constituem um único povo comum. (REMPEL, 2014).

A principal realização da Assembleia é a recordação desta ancestralidade comum de famílias até então dispersas em varias aldeias do estado.

Cabe ressaltar a presença das alianças desde o primeiro momento, com a participação de pesquisadores não-índios que desenvolveram pesquisas sobre aspectos da vida do povo Kinikinau, com a participação do intelectual terena Luiz Henrique Eloy Amado, da Funai e do Ministério Público Federal, do CIMI e do Coletivo Terra Vermelha.⁷³

Para além do povo Kinikinau, de seus estudiosos e sabedores (tradicionais e acadêmicos), se fizeram presentes também representantes do povo Terena, Guarani e Kaiowá, Atikum e estudiosos não indígenas que são referência na história e cultura

⁷³ Fonte: Respeito Etnia Terena, 2014.

Kinikinau como Aila Villela Bolzan, Giovane José da Silva e Iara Quelho de Castro. (REMPEL, 2014).

Os Kinikinau, a partir de 2014, vem somar ao movimento sociopolítico indígena no Mato Grosso do Sul, e conta como vemos com o apoio dos grupos étnicos já mais avançados na mobilização e dos aliados do movimento no estado.

Vamos agora a segunda ação comunitária nuclear do movimento indígena de Mato Grosso do Sul: as ações de recuperação de terras.

As ocupações ou retomadas de terra são uma das principais formas das ações comunitárias dos movimentos indígenas em geral, e assim também os de Mato Grosso do Sul. Os movimentos indígenas da região mobilizam “as comunidades em torno de uma causa objetivamente definida: a defesa das terras”. Esta é a razão de ser do movimento, dado que “este é o motivo que concentra todo o sentido das ações coletivas” (PEREIRA, 2003, p. 143-4), e as retomadas de terra o único meio de recuperá-las e instar à demarcação, as ações de retomadas de terras são centrais na existência e atuação do movimento indígena do estado, e estarão presente em seu cotidiano por longo tempo.

As ações de recuperação de terra iniciam-se diante da certeza da omissão e mesmo da oposição do estado à demarcação das terras indígenas. Quanto a isto, vemos que a inscrição na constituição de 1988 dos direitos indígenas ao território tradicional foi ação que visou a desmobilizar os povos indígenas em luta por seu direito, não tendo nunca estado efetivamente nos planos do estado nacional a demarcação das terras indígenas.

Assim as ações de retomada iniciam-se no Mato Grosso do Sul em fins da década de 1970, na comunidade Pirakuá, no município de Bela Vista, como fala Pereira (2003), e na aldeia Takuaraty-Yvyvkuarusu, no município de Paranhos, como relata Brand (2004); e foram estratégia constante nessas quase quatro décadas que sucederam às primeiras reocupações. Tanto os movimentos indígenas quanto os intelectuais preocupados com a questão reconhecem que o sucesso das demarcações quando houveram se deveu às iniciativas indígenas de ocupação dos territórios tradicionais.

A ação de retomada de terra, como estratégia prática de luta, conecta-se com o universo étnico dos grupos indígenas em movimento, e com as assembleias, lócus central de deliberação e criação do movimento.

Quanto às assembleias, vemos como Assembleia Aty Guasu conecta-se diretamente com as ações de recuperação de terras. A Aty Guasu desempenhou papel fundamental como suporte nas estratégias de recuperação de terras, atendendo à função de união e segurança dos

grupos ao ser espaço de articulação das famílias e fortalecimento de solidariedade para os momentos incertos e decisivos das ações de retomadas de terras e resistência aos despejos.

Indiferentes às oscilações das conjunturas políticas, inclusive a redução ou término das atividades de seus mais antigos apoiadores (PKN e CIMI), as famílias Guarani e Kaiowá colocaram cada vez mais a sua esperança na força dos Aty Guasu. As articulações entre famílias se consolidaram permitindo a organização ampliada de atos de solidariedade e participação em movimentos de resistência aos despejos. A estratégia era – e é - de fortalecer o Ñomoiru ha Pytyvõ, buscando nunca agir de forma isolada, mas sim coletiva e solidária. (BENITES, 2014, p. 248).

Tal face da Aty Guasu, de criar força e solidariedade para as ações de reocupação de terras tem impacto fortalecedor da identidade do grupo e do movimento. Atrelado à estratégia efetiva de reocupação de terras, e tendo uma função importante vinculada a esta forma de ação comunitária do movimento, a Aty Guasu cresceu, e este crescimento teve impacto no fortalecimento de vínculos nos demais aspectos da vida comunitária.

Quanto ao universo étnico, no caso dos Guarani e dos Kaiowá, podemos citar a importância do líder religioso nas retomadas dos tekoha. Primeiro, por um motivo religioso, somente ele tem o poder de realizar os rituais religiosos, que “aglutinam as pessoas e fornecem a necessária segurança para as situações de risco a que se expõem” (PEREIRA, 2003, p. 141). Segundo, por um motivo político, pela capacidade da liderança de criar redes para a mobilização de seu grupo.

Aqui vemos imbricada o elemento étnico-cultural com o político. A política é feita sobre a já existente base étnica, o étnico é trazido como elemento para fortalecer o – novidadeiro - elemento político.

No movimento sociopolítico Terena, para a fase atual, a partir de sua consolidação definitiva, a partir de 2012, as recuperações de terras, como instância comunitária nuclear, a ‘retomada’, tal qual o grupo a denomina, se converte e se realiza cada vez mais como estratégia legítima de luta e pressão política, devido especialmente ao contexto de paralisação das demarcações, devido ao posicionamento político do Estado e a judicialização dos processos.

Nos últimos anos tem se intensificado as chamadas retomadas de terras por parte de comunidades indígenas. As retomadas são instrumentos próprios e legítimos dos povos indígenas de territorializar espaços que foram alvo da “conduta territorial” – foram invadidas ou retiradas – e fazer valer seus direitos étnicos esculpidos na Constituição Federal (1988).” (ELOY AMADO, 2014, p. 68).

Não obstante o desencadeamento das retomadas ser a indignação frente a paralisação dos processos de demarcação, um forte componente étnico e afetivo marca a ação de recuperação de terras, conforme nos descreve Eloy Amado:

As retomadas indígenas são processos próprios de territorialidade pois dizem respeito à maneira de manifestação do modelo de um sistema territorial, revelando-se num conjunto de formas – objetivas e subjetivas – ali construídas e vivenciadas. As comunidades indígenas ao estabelecerem as relações com o ambiente vivido constroem-se como sujeitos (individuais e coletivos) e também constroem territórios como sistemas geográficos, dotados de meios com dinâmicas próprias. Na retomada, constituindo-se em processos próprios de um determinado grupo ou comunidade indígena, a construção individual (sujeito indígena) ou coletiva (comunidade, povo) vai se situando no sistema-mundo, fortalecendo o sentimento de pertencimento étnico e local. No espaço materializa-se o território e, uma vez construído o território a comunidade que lhe deu origem passa a interagir com ele propiciando a vinculação com o mesmo e a interação de mundos, tornando-se uma relação existencial. (ELOY AMADO, 2014, p. 68-9).

A retomada assim é a realização da territorialização do grupo, marcada por sua formação étnica; ao mesmo tempo, a recuperação de territórios funda-se no vínculo afetivo ao território e ao mesmo tempo fortalece esse vínculo. Eis aqui como um elemento, a retomada, que tem significado político, funda-se na formação étnica do grupo, o vínculo afetivo com o território, e retroage, fortalecendo este vínculo, expressando mais uma vez as características e condicionantes da etnopolítica.

A recuperação de terra é por isso, apesar de ser desencadeada por uma necessidade de pressão política, instância comunitária nuclear, pois ela se funda e fortalece os sentidos e a identidade do grupo.

Nessa interação estabelece-se o elo afetivo entre a pessoa o lugar físico num processo que possibilita a percepção do território vivido como seu “lugar” e seu “mundo particular” fixando o sentimento recíproco de pertencimento e afetividade. Nas comunidades indígenas essa interação é perceptível (dimensão tangencial) por outro lado, nas retomadas indígenas esses sentimentos e interação com o território irradiam sobremaneira. (ELOY AMADO, 2014, p. 70).

Fator importante no processo que está na base do elemento propulsor das retomadas é uma certa diferenciação interna nos grupos indígenas, semelhante ao processo desencadeador das recuperações de terra dos grupos Guarani e Kaiowá.

A cisão da Argola se desdobrou no novo processo de territorialização, o da “retomada” da Fazenda Santa Vitória, que compreende terras indígenas tradicionais identificadas pelo GT da FUNAI. (...) a cisão política entre os dois líderes implicou na formação de uma nova “aldeia”, dentro do acampamento, composta praticamente pelos adeptos de liderança de Lindomar Ferreira (FERREIRA, 2007, p. 358).

Cabe refletir se esta diferenciação política pode ser interpretada como uma diferenciação de mesma natureza, porém de outro nível, da diferenciação étnica expressa na etnogênese, e se uma é estruturalmente antecedente da outra nos processos históricos de emergência étnica.

A diferenciação política, que aparece na forma de antagonismo entre lideranças, é uma diferenciação semelhante àquela das etnogêneses culturais, baseada em distintos valores étnicos e unidades culturais; porém uma diferenciação baseada numa diferente autoimagem do grupo, dos direitos do grupo, da legitimidade de reivindicação do grupo e da ação legítima para fazer respeitar seu direito. Tal diferenciação interna que desembocou na retomada do território em Santa Vitória no grupo Terena é um processo bastante semelhante ao que engendra a reocupação de terras dos Guarani e dos Kaiowá.

Podemos propor com base nisto a ideia sociológica de que a diferenciação interna nos grupos indígenas, por sua vez forma aparentada, porém menos intensa - dir-se-ia, anterior – da etnogênese está na base do movimento de retomadas. É Ferreira quem demonstra como a diferenciação política interna é antecedente dos processos de retomada.

A própria “retomada” se deu como desdobramento destas lutas políticas entre facções indígenas e suas diferentes estratégias, de maneira que o novo processo de territorialização pode ser considerado como parte do processo mais geral de “descentralização” faccional que envolve a “luta pelo” poder entre os caciques e facções e as oposições entre os caciques de aldeia e o cacique geral, e estes e a FUNAI, como forma de resistência ao regime tutelar. (FERREIRA, 2007, p. 358).

A retomada do território tradicional localizado na então fazenda Santa Vitória marca o início de um novo processo de territorialização do grupo Terena, conforme nos explicou Eloy Amado, historicamente novo por se caracterizar pela saída completa da subordinação ao poder tutelar e por ser ação política pensada, deliberada e decidida pelo grupo Terena.

As retomadas, como expressão e materialização do protagonismo terena, implicam fenômenos como este de cisão e outros de criação e fortalecimento de alianças.

Ao mesmo tempo, as formas cotidianas de resistência se materializaram numa política de resistência aberta ao regime tutelar, quando os Terena lançaram um processo de territorialização dirigido por eles mesmos, com a ocupação de terras. Essa técnica de luta política combinada com outras (ocupação de prédios públicos, retenção de viaturas pela força e etc), se deu pela evolução dos conflitos faccionais e da luta contra a centralização política dentro de Cachoeirinha. O processo de “retomada” apresenta outras variáveis: a do aprofundamento das formas de resistência, com o acirramento dos conflitos entre “índios e FUNAI” e “índios e elites locais”. O conflito colocou em oposição direta facções indígenas, FUNAI e o Estado (através de diversas agências, como o Ministério da Justiça, a Polícia Federal e Civil e etc). A aliança com o CIMI e entre os líderes de diferentes comunidades e

facções, as ações de ocupação de fazenda, ocupação da delegacia de polícia, bloqueio de rodovias e etc, marcam como o “protagonismo étnico” se expressa também através de tais técnicas e pela política de resistência aberta (FERREIRA, 2007, p. 372).

Como conclusão, retomadas e assembleias passaram a ocupar parte central do cotidiano terena e são ações importantíssimas de seu movimento sociopolítico.

Desde a primeira assembleia realizada em 2003, que teve como antecedente o primeiro seminário, este tipo de ação comunitária nuclear, na forma de seminários porém adquirindo gradativamente a forma de assembleia, incorporou-se ao cotidiano das comunidades terena dali em diante. No fim de 2003 mesmo, foi realizada a primeira assembleia, cujo resultado foi um programa de objetivos a serem alcançados em áreas como saúde, educação, terra (FERREIRA, 2007, p. 361). As ações de realização de assembleias do Povo Terena evoluíram deste então até alcançarem dimensão nova a partir de 2012, como realização de todo o Povo Terena e aliados.

Os Kinikinau não são adeptos da estratégia de ocupações de terras, como podemos ver no depoimento de Rosaldo Souza:

Entendemos que o Brasil é um país farto em leis que regulamentam toda e qualquer ação do seu povo. A nossa grande esperança está na justiça, não na invasão de terras ocupadas por pecuaristas. Ainda que os registros históricos apontem que há uma terra tradicional e que esta fora tomada à força para beneficiar uma classe social, onde seus componentes são considerados “gente mais importante”, o que gera desenvolvimento para o estado. (SOUZA, 2012, p. 53).

Os Kinikinau assim estão mais voltados para demandar da justiça oficial a garantia de seu direito, não compreendendo como válidas para o próprio grupo as ocupações. Não encontrei elementos que pudessem explicar se se trata de traço ancorado no ethos do grupo ou em sua história particular, ou ainda, se por estar no princípio do movimento sociopolítico.

O desenvolvimento do movimento indígena de Mato Grosso do Sul, iniciado primeiramente pelos Guarani e pelos Kaiowá, depois acompanhado e fortalecido pelos Terena, tem efeito sobre os demais grupos étnicos indígenas do estado, na disseminação da consciência de que têm os mesmos direitos. É isto que vemos na fala de Rosaldo Souza. Todavia, cada grupo elabora, dado seu *ethos* e cosmologia próprias, de formas diferentes esta consciência de direitos e tem compreensões diferentes sobre a estratégia a ser adotada. No caso, Kinikinau, cabe ainda refletir sobre sua disposição étnica e o efeito desta sobre sua ação sociopolítica.

3.2.2 Instâncias estratégicas de legitimação

Instâncias estratégicas de legitimação, a que correspondem dois grandes grupos de ação: as *ações proativas de impacto político*, como consultas populares ou plebiscitos internos às comunidades indígenas, são ‘ações públicas que o movimento idealiza de maneira criativa, para promover suas reivindicações frente ao estado e à opinião pública’ (GONZÁLEZ, 2010, p. 96), e são flexíveis para reagir a situações conjunturais inesperadas e conflituosas; e as *ações reativas frente ao conflito armado*, como os locais de assembleia permanente, lugares criados pela comunidade para proteger-se da violência direta em confrontos, o tribunal ou júri indígena, e as ‘mingas’ humanitárias (semelhante aos ‘mutirões’ no Brasil), são em suma as “atividades da comunidade destinadas a mitigar ao máximo as consequências sociais da confrontação armada” (GONZÁLEZ, 2010, p. 96).

Para o caso dos Kaiowá e Guarani a ação proativa de impacto político se dá centralmente na Assembleia Aty Guasu. Até onde foi possível verificar não há consultas populares de forma sistematizada como forma de promover ou legitimar reivindicações. Esta legitimação e consolidação das reivindicações se dá todavia de forma intensiva nos debates realizados no contexto das assembleias.

Na Aty Guasu todos os indígenas têm direito à fala e a manifestar suas reivindicações e preocupações. Como nos diz Almeida (2012, p. 41), “No Aty Guasu todos têm o direito de manifestar suas ideias, o que normalmente acontece na língua materna. Através dessa Grande Reunião boa parte das Terras Indígenas são articuladas, criando laços de solidariedade, que repensam e refazem o projeto de vida”. A consolidação das reivindicações, e por conseguinte, da demanda postulada e defendida pelo movimento, ou seja, a ação proativa de impacto político neste caso são as deliberações que tomam corpo nas assembleias.

Além disto, as questões relativas à legitimidade e consolidação das reivindicações como demandas do grupo, são marcadas pela confiança das comunidades nos líderes, que empresta a estes a posição de poder falar pelo movimento.

A conquista desta posição de liderança no movimento social deve-se principalmente a prestígio e a capacidade de articulação de outras lideranças e comunidades.

O poder destes elementos para conceder prestígio deve-se aos próprios valores culturais fundamentais do grupo, estando presente na base de sua organização social. “O tekoha, unidade sociológica que pode reunir várias famílias extensas, articula-se em torno da figura de um prestigiado líder político ou religioso. Esse líder tem a capacidade de reunir em torno de si um significativo número de núcleos residenciais de parentelas” (PEREIRA, 2004).

Porém devem-se também à capacidade de formar alianças com outras lideranças no movimento político. “O prestígio dessas lideranças baseia-se principalmente nos laços de parentesco por eles estabelecidos, incluindo laços de afinidade política, bem como em sua capacidade aglutinar por meio do cumprimento do papel de aconselhador, mediador e distribuidor de dons”. (CAVALCANTE, 2013, p. 145-6). Vê-se por estes dois elementos que a vigência da legitimidade, no sentido weberiano, é um tema importante a ser investigado nas comunidades indígenas, e especialmente no modo de ser próprio do movimento indígena⁷⁴.

A legitimidade da Aty Guasu por sua vez, sua posição inquestionável como esfera de consolidação das reivindicações e da demanda deve-se a sua constituição voltada para a aglutinação e incorporação de famílias de todas as aldeias e de todas as ocupações de terra.

Os Aty Guasu, realizados periodicamente, contam não somente com a participação dos habitantes das partes dos tekoha reocupados como também das lideranças e membros das famílias extensas que vêm das diversas Terras Indígenas, reservas/aldeias do Mato Grosso do Sul. Sempre se procura ter o máximo possível de representantes desses diversos lugares. (BENITES, 2014, p. 200).

A Aty Guasu, tendo surgido no contexto das sempre tensas ações de recuperação de terras e visando responder necessidades e desafios destas mesmas ações, teve como suas primeiras lideranças aquelas mesmas que organizavam as retomadas.

Em meados de 1980, as lideranças reivindicantes das demarcações terras tradicionais passaram a se articular, se reconhecer, se apoiar como representantes legítimas dos territórios tradicionais reivindicados em conflito. Assim, todas as lideranças vinculadas ao movimento de recuperação das terras tradicionais se julgam, se reconhecem e se legitimam como os articuladores, porta vozes e representantes da Aty Guasu. No seio do Aty Guasu há um reconhecimento consensual entre esses líderes das famílias extensas. As lideranças são articuladores e porta-vozes dos grupos domésticos que representam. (BENITES, 2014, p. 199).

Quanto à sociedade envolvente, a Aty Guasu pela sua própria força e pela força nela criada e investida pelo movimento indígena logrou – e este é um dos seus grandes êxitos – conquistar legitimidade frente às instituições externas.

É importante ressaltar que a maioria dos líderes referidos foi ignorada pelo órgão indigenista, isto é, pela administração do SPI e a FUNAI. As lideranças sofreram isolamento e estigmas por décadas, porém em meados de 1990, por conta de suas lutas insistentes pela demarcação dos tekoha, esses líderes, através do Aty Guasu, em parte passaram a ser considerados e ouvidos pelos órgãos de Estado brasileiro. A partir daquela década alguns líderes ou chefes de famílias extensas participando ativamente do Aty Guasu, envolvidos na recuperação dos tekoha passaram a ser reconhecidos como uma “comissão de lideranças de áreas retomadas” ou “os líderes das

⁷⁴ Trabalho realizado neste sentido é o do antropólogo José Henrique Prado (2013).

terras em conflito/litígio”, formando um conselho/articulador do Aty Guasu. Assim, eles eram entendidos pelos órgãos do Estado brasileiro (MPF, Funai, etc) como porta vozes/representantes das terras indígenas em conflito. Observamos que em cada Terra Indígena (T.I.) ou tekoha reocupado ou em processo de identificação passou a existir representantes ou lideranças das famílias extensas que se apresentavam no Aty Guasu, formando uma rede de lideranças e articuladores políticos deste. (BENITES, 2014, p. 199).

Conforme se desenvolve o movimento sociopolítico indígena outras figuras expressivas com caráter de iniciativa e liderança surgem. É o caso dos já citados professores indígenas.

Os professores têm alguma liderança e prerrogativa de legitimidade sobre alguns assuntos internamente ao movimento e externamente por conta de suas capacidades peculiares e de seu domínio sobre assuntos caros ao movimento.

Professores e outros líderes indígenas que têm expressão para além de suas comunidades também têm ocupado importantes espaços de liderança. Seu papel tem sido muito importante nos embates políticos acerca da questão da terra, assim como em outros temas de interesse geral como a educação, a saúde e o saneamento. Seu prestígio, no entanto, nem sempre se reverte em poder no interior das terras indígenas, mas lhes proporciona a oportunidade do estabelecimento de importantes relações exteriores. Trata-se de um fenômeno interessante, alguns indivíduos que participam de importantes comissões nacionais e até internacionais não pertencem às parentelas de maior prestígio em suas terras indígenas de origem. Sua legitimidade e reconhecimento advêm principalmente de sua capacidade de relacionamento com o mundo dos não índios e de seu posicionamento em defesa dos interesses gerais dos Guarani e Kaiowá, por isso os professores se destacam, já que o acesso à educação escolar em nível superior lhes facilita e proporciona essa atuação. Por outro lado, como a legitimidade desses nem sempre se sustenta no prestígio de sua família extensa, por vezes ocorrem problemas de representatividade. Ou seja, mandatários públicos acreditam estar falando com lideranças que representam todos os grupos kaiowá e guarani, quando, na prática, tal representação é bem mais restrita. Isso gera insatisfação em algumas lideranças de famílias extensas e de tekoha. (CAVALCANTE, 2013, p. 153-4).

Alguns dilemas surgem para o movimento dado o caráter singular da atuação dos professores. A exigência de diferentes formas de atuação do movimento em diferentes frentes cada vez mais especializadas coloca ela mesma a necessidade de especialistas, com prerrogativa da palavra sobre determinados assuntos, causando alguns embaraços internos a serem resolvidos no cotidiano do movimento.

No caso dos professores, trata-se de uma ação cujo âmbito de legitimidade precisa ser mediado em relação aos já existentes, diferente de fôrmas de atuação cuja legitimidade não seja reconhecida, caso dos capitães. “Como o modelo da capitania se distancia do antigo

modelo de escolha de lideranças dos Guarani e Kaiowá, sua legitimidade sempre foi precariamente reconhecida pela população”. (CAVALCANTE, 2013, p. 151).

Mostram-se não reconhecidas pelo grupo a instituição de mecanismos de legitimidade novos diferentes do culturalmente praticado, como a tentativa de imposição da ideia ocidental de sufrágio.

Atualmente, em algumas terras indígenas, a eleição por sufrágio tem se tornado a forma de escolha de capitães. Como esse também não é um dos modelos antigos de escolha de lideranças, tem se mostrado ineficaz na amenização dos conflitos em razão de disputa por lideranças. Salvo exceções, a ideia de um mandato por prazo fixo é completamente inoperante e o capitão consegue permanecer na posição apenas tanto quanto for capaz de manter seu prestígio e legitimidade. (CAVALCANTE, 2013, p. 153).

Além da capitania, dos professores e dos líderes religiosos, hoje se veem algumas outras formas de liderança nas terras indígenas guarani e kaiowa. A comissão de lideranças é a mais destacada. No entanto, o que se observa é que ela também não é capaz de representar a totalidade dos interesses presentes em uma terra indígena. Seus atos frequentemente são questionados por grupos que se sentem preteridos no processo. A comissão é uma tentativa de democratizar a capitania, mas na essência mantém seus mesmos elementos.

Vê-se que a vigência da legitimidade, no sentido weberiano, é um tema a ser investigado nas comunidades indígenas, e no modo de ser do movimento indígena.

Mas podemos afirmar com segurança que a legitimidade no movimento Guarani e Kaiowá emana da *Aty Guasu*. A assembleia neste caso é também a sede das ações proativas de impacto político.

Quanto às ações reativas frente ao conflito armado, podemos identificar elementos que cumprem esta função ou atendem estas necessidades.

Para o caso dos Guarani e dos Kaiowá há rituais religiosos que correspondem em parte à função de ‘assembleia permanente’, no dizer de González, e atuam como proteção em situações de conflito. Benites (2014, p. 25) destaca estes “rituais religiosos – *jeroky* – realizados em situações de conflito pela terra” (BENITES, 2014, p. 25).

Tais rituais religiosos, como ação de instância estratégica de legitimação, realizados como fator de proteção à violência certa do conflito, estão, assim, no caso dos Guarani e Kaiowá inteiramente ligados à *Aty Guasu* e às ações de recuperação de terra, instâncias comunitárias nucleares, dada a realidade empírica própria do movimento neste momento histórico da região, em que a reocupação da terra tradicional é demanda urgente e nada menos que condição de sobrevivência, e em que, por isso mesmo, a ação de retomada de terras está na ordem do dia.

As táticas de reocupação dos territórios tradicionais (*jaha jaike jevy*) se tornaram temas discutidos e deliberados amplamente no Aty Guasu. Por essa razão, a expressão *jaha jaike jevy* significa “vamos entrar e recuperar (outra vez ou de novo)”. Serve também para dizer algo parecido com “vamos entrar e morar outra vez nas terras tradicionais”, e é marcadamente uma resposta ou reação, organizada através do Aty Guasu, para fazer frente à expulsão (no passado e em contextos atuais) dos territórios reivindicados. Todos se unem nos grandes rituais religiosos (*jeroky guasu*) realizados nos Aty Guasu, o que é fundamental para efetivar o processo de reocupação dos territórios perdidos, como é entendido pelas famílias indígenas de modo geral, sendo também entendido como uma forma de proteção contra as violências dos fazendeiros. Assim, a realização dos rituais religiosos durante os Aty Guasu é para buscar a proteção dos *ñanderyke’y* (“nossos irmãos [invisíveis]”) do cosmos e dos *tekoha jara kuera* (“guardiões das terras”) (BENITES, 2014, p. 30).

Há outro elemento em questão. Dado a situação de violência constante porque passam as famílias indígenas no estado, o conflito não se sente nem se manifesta apenas no confronto induzido pelos movimentos ou nos momentos tensos de reocupações de terra. A violência sendo cotidiana, a própria participação nas retomadas, momento presumivelmente mais tenso, acrescenta segurança, pelos rituais envolvidos, a estas famílias, que não tem como criar nem assegurar esta proteção em outro contexto.

A ação de retomada, ação comunitária nuclear, é resultado do ritual de proteção – proteção eminentemente em termos de segurança moral –, ação estratégica de legitimação, realizada nas Aty Guasu, outra ação comunitária nuclear, que por sua vez é por si só proteção contra o conflito armado, violência cotidiana.

Dessa forma, o *oikepa jevy* (“entraram todos outra vez”) é sempre o resultado da articulação de lideranças políticas e da ação religiosa de líderes espirituais das famílias extensas para retornar aos seus *tekoha* antigos. Todos se unem nos grandes rituais religiosos (*jeroky guasu*) realizados nos Aty Guasu, e isto é fundamental para o processo de reocupação dos territórios perdidos. As famílias indígenas também entendem essa participação nos rituais como uma forma de proteção contra as violências dos fazendeiros. (BENITES, 2014, p. 195).

Quanto ao movimento sociopolítico Terena, em razão de sua articulação relativamente como tal, temos menos elementos a citar que exercem a função de ação reativa frente ao conflito armado.

Como primeira delas podemos citar a ação que os Terena fizeram na ocasião da retomada do território tradicional na então Fazenda Santa Vitória. Frente a ação de despejo que seria realizada pelo polícia federal, os Terena reuniram 1000 indígenas e se posicionaram de forma a denotar uma força em tom de oposição submissão a ação de despejo.

Diante de uma primeira ação de despejo concedida pelo judiciário, os Terena acampados “decidiram realizar uma ação de resistência ao despejo, e

conseguiram concentrar cerca de 1000 indígenas para tentar impedir a ação policial.” Diante desta resistência a Polícia Federal encarregada de despejar os índios, não tentou usar a força para retirá-los da fazenda. “Tal fato é contado e lembrado com muita satisfação e orgulho por todos com quem conversamos sobre o assunto no acampamento” (FERREIRA, 2007, p. 363).

Esta ação deve ser entendida como uma ação do movimento, como instância estratégica de legitimação, uma ação reativa frente ao conflito armado. Tais ações são aquelas que buscam mitigar as consequências do conflito armado. A ação terena como se vê buscou evitar o conflito.

Conforme Eloy Amado, os intelectuais indígenas, professores e acadêmicos, e outros que atuam nas retomadas de forma a proteger as lideranças da violência. Valendo-se do conhecimento adquirido na universidade, desempenham atuação nas retomadas no sentido de prevenir e evitar ações violentas contra as lideranças e contra o grupo, combatendo as condições de possibilidade da violência.

Segundo relato das lideranças da Terra Indígena Buriti a participação dos professores e acadêmicos na luta pela terra garante também uma proteção aos caciques e líderes de retomadas, pois estes fazem uma espécie de blindagem de suas lideranças. (...) Assim a liderança não ficaria exposta diante da histórica violência perpetrada contra líderes indígenas que estão na luta pela terra e, tanto os professores quanto acadêmicos podem contribuir com a demanda de sua comunidade, valendo-se cada um do conhecimento adquirido na universidade. Nos últimos tempos o que tem sido notório é o papel de advogado indígena, do profissional da comunicação, de profissionais da área da ciência da terra e professores indígenas, pois estes são fundamentais nos primeiros dias de uma retomada. (ELOY AMADO, 2014, p. 79).

Exemplo de ação reativa frente ao conflito armado realizada pelo movimento Guarani e Kaiowá recentemente, em outubro de 2015, foi o bloqueio da rodovia federal que leva a uma região de ocupação de terra pelo movimento indígena, como forma de evitar e impedir a ação de reintegração de posse pela polícia federal⁷⁵.

Quanto à outra das ações reativas frente ao conflito armado, o tribunal indígena, ele é pouco presente, até este momento na história do movimento indígena em Mato Grosso do Sul e no Brasil de um modo geral.

Somente este ano foi realizado o primeiro júri popular indígena no Brasil. Realizado em Roraima, na comunidade do Maturuca, na terra indígena Raposa Serra do Sol, na data de 23 de Abril.

⁷⁵ Fonte: CG NEWS, 2015.

O crime a ser julgado nesta ocasião foi uma tentativa de homicídio. Os dois réus e a vítima são da etnia Macuxi e moradores da região. A decisão de levar o julgamento para dentro da terra indígena foi feita pelo judiciário em conjunto com a comunidade.

O julgamento foi levado para dentro da própria comunidade como forma de garantir-lhe legitimidade, pois os réus são indígenas, a vítima é indígena, e porque havia a possibilidade do mérito da tentativa de homicídio ter sido cultural.

A princípio, o crime divulgado na mídia foi relacionado ao Canaimé, no qual a vítima figurava como se fosse essa entidade que é conhecida pelos indígenas como muito brava e perigosa que se manifesta geralmente por meio de animais ou até mesmo pessoas estranhas. O que durante o julgamento foi descartado tanto pela defesa, quanto pela acusação⁷⁶.⁽⁷⁷⁾

Por mais que júri e partes envolvidas tenham saído satisfeitas com a forma como ocorreu o julgamento algumas questões brotaram. Dois promotores, que estavam envolvidos no caso recorreram da decisão de absolvição do crime, manifestando uma singular, conhecida e problemática posição: “Acreditamos que os jurados não tenham entendido bem a quesitação. Agora o Tribunal é quem irá decidir.”⁷⁸. Promotores também afirmaram que pediriam a anulação do júri. Vemos que a legitimidade dos júris indígenas enfrentará muitos questionamentos.

As lideranças indígenas da região não se contentam com o argumento dos indígenas envolvidos no caso, e ainda que não contestem o andar do julgamento, atribuem outra causa ao crime e outro responsável por ele. Segundo as lideranças, o crime foi causado pelo problema de alcoolismo e uso de drogas, tão frequente na região; e aquele que deve ser responsabilizado penalmente é o município, por ser leniente quanto à fiscalização do tráfico de drogas à região. Na ocasião as lideranças afirmaram que “há anos estão denunciando a venda de bebidas aos índios”.

Há medida que avança uma justiça e um direito indígena, vemos que novas questões serão colocadas para julgar os atos correntes.

De acordo com o coordenador, essa forma de julgamento e punição está prevista no artigo 231 da Constituição Brasileira e a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) “é uma reivindicação antiga dos indígenas ao Governo Federal e a Justiça Brasileira para reconhecer as formas indígenas de julgamento e punição”, pontuou Zeodeli⁷⁹.

⁷⁶ <http://racismoambiental.net.br/2015/04/25/maturuca-primeiro-juri-popular-indigena-realizado-pelo-tribunal-de-justica-dentro-de-uma-comunidade-absolve-um-dos-reus/>.

⁷⁷ Para um breve estudo sobre um evento semelhante cf. Santos Pereira (2009).

⁷⁸ <http://uerr.edu.br/roraima-tem-primeiro-juri-popular-indigena/>.

⁷⁹ <http://racismoambiental.net.br/2015/04/25/maturuca-primeiro-juri-popular-indigena-realizado-pelo-tribunal-de-justica-dentro-de-uma-comunidade-absolve-um-dos-reus/>.

Malgrado seja reivindicação antiga do movimento indígena brasileiro, este foi o primeiro caso no Brasil de júri popular indígena.

No Mato Grosso do Sul, ainda não foi realizado nenhum tribunal, porém um evento merece citação: a transferência do julgamento de dois réus indígenas de Mato Grosso do Sul para o estado de São Paulo.

Em 2006, em Porto Cambira, em Dourados, nove indígenas assassinaram dois policiais civis. A versão difundida na imprensa foi a que os policiais, atendendo à denúncia de que um homicida estava escondido numa fazenda da região, resolveram cortar caminho pelo acampamento dos indígenas. Tendo os confundido com um carro de jagunços das fazendas da região, que sempre ameaçavam os indígenas acampados, os indígenas partiram para cima dos policiais e mataram dois deles, o terceiro policial conseguindo fugir. Na ocasião treze indígenas foram presos⁸⁰. Investigações posteriores revelaram que os policiais não estavam de serviço na ocasião e que na verdade atuavam como capangas de setores adversários dos povos indígenas, tendo ameaçado seguidas vezes os indígenas acampados até esta ocasião. Os indígenas que entraram em confronto com estes capangas que os ameaçavam foram apreendidos e torturados.

Em fevereiro de 2015, quase nove anos depois do assassinato, a defesa solicitou, e a procuradoria concordou, em transferir o julgamento deste crime para o estado de São Paulo, com o argumento de que um júri de Mato Grosso do Sul não seria isento, dado o preconceito da população local contra os povos indígenas⁸¹.

A decisão do procurador de justiça, apoiado em laudo antropológico, foi de solicitar que o julgamento fosse realizado em outro estado, com júri constituído com população local, é intencionada a conferir maior isenção ao julgamento.

Este caso, igualmente recente, não é exemplo de constituição de júri popular indígena, todavia, é denotativo de como têm se construído no estado a relação dos povos indígenas locais com o Estado brasileiro e o judiciário. Trata-se de episódio absolutamente diferente da constituição de um júri indígena, porém trata-se de um princípio de observância e respeito das especificidades dos povos indígenas no que concerne a questão da justiça, não conquistado sem luta do movimento indígena do estado, diga-se de passagem.

Este episódio de transferência do local de julgamento é o segundo no estado. A primeira transferência de julgamento foi realizada na ocasião da constituição do júri do

⁸⁰ <http://pib.socioambiental.org/pt/noticias?id=40552>.

⁸¹ <http://www.douradosnews.com.br/dourados/procuradoria-alega-preconceito-de-moradores-de-ms-e-processo-contra-indigenas-deve-ser-desaforado-para-sp>.

assassinato do cacique Marcos Verón. Na ocasião, em fevereiro de 2009, a transferência do júri entre estados se deu por iniciativa do MPF para evitar a possível influência do acusado de ser o mandante do crime, um proprietário rural, e para garantir a imparcialidade dos jurados.

Acampados na Fazenda Brasília do Sul, em Juti, região sul do estado, na área reivindicada por eles como Tekohá Takuara, os kaiowá sofreram ataques nos dias 12 e 13 de janeiro de 2003, de um grupo de trinta a quarenta homens armados que foram contratados para agredi-los e expulsá-los daquelas terras.

No dia 12, um veículo dos indígenas com 2 mulheres, um rapaz de 14 anos e 3 crianças de 6, 7 e 11 anos foi perseguido por 8 km, sob tiros.

Na madrugada do dia 13, os agressores atacaram o acampamento a tiros. Sete índios foram sequestrados, amarrados na carroceria de uma camionete e levados para local distante da fazenda, onde passaram por sessão de tortura. Um dos filhos de Veron, Ládio, quase foi queimado vivo. A filha dele, Geisabel, grávida de sete meses, foi arrastada pelos cabelos e espancada. Marcos Veron, à época com 73 anos, foi agredido com socos, pontapés e coronhadas de espingarda na cabeça. Ele morreu por traumatismo craniano.⁸²

O fazendeiro acusado de ser o mandante do assassinato pressionou dois indígenas a mudarem seu depoimento, inocentando os jagunços contratados pelo fazendeiro e atribuindo a responsabilidade pelo assassinato de Marcos Verón a um outro indígena, já morto. “O fazendeiro teria tentado, inclusive, comprar o depoimento do filho do cacique assassinado, oferecendo-lhe bens materiais em troca da assinatura de um termo de depoimento já redigido⁸³”. Tal conduta atesta a necessidade, percebida pelo MPF, de transferência do júri para outro estado. Razões adicionais foram manifestações na cidade de Dourados, de magistrados que se manifestaram oralmente contra os indígenas, manifestações na própria Assembleia Legislativa, na cidade de Campo Grande, condenando os acampamentos indígenas e opiniões desfavoráveis aos povos indígenas em jornais de grande circulação no estado; todos estes fatos foram apresentados pelo MPF para demonstrar a impossibilidade de um julgamento imparcial no estado e a necessidade do desaforamento.

Para o povo Kinikinau a principal instância estratégica de legitimação é a deliberação das assembleias e seminários, desde 2003, ocasião em que os grupos deliberam sobre suas demandas e direitos, conferindo legitimidade a postulação destas demandas pelo movimento.

A auto-representação encontra-se inscrita na Carta dos Povos Indígenas Resistentes, formulada em maio de 2003, por ocasião do “I Encontro Nacional de Povos Indígenas em Luta pelo Reconhecimento Étnico e

⁸² <http://www.prms.mpf.mp.br/servicos/sala-de-imprensa/noticias/2011/02/mpf-ms-julgamento-historico-de-morte-de-indigena-acontece-dia-21-em-sao-paulo>

⁸³ <http://www.prms.mpf.mp.br/servicos/sala-de-imprensa/noticias/2009/02/juri-do-assassinato-de-lider-indigena-e>

Territorial”, em Olinda, do qual participaram representantes dos Kinikinau, entre eles o professor Inácio Roberto. Da mesma forma, participaram no mesmo ano, em Corumbá, do “Seminário dos Povos Resistentes: a presença indígena em Mato Grosso do Sul”, do qual resultou a “Carta Kinikinawa”, documento no qual os Kinikinau se posicionam frente ao Estado brasileiro, exigindo o seu reconhecimento étnico e o direito a um território próprio. No ano seguinte, com a assessoria da Secretaria de Educação do Estado de Mato Grosso do Sul, foi promovido o “Seminário Povo Kinikinawa: Persistindo a Resistência”, na cidade de Bonito. Nesse encontro, tratou-se principalmente da necessidade de preservação da sua cultura através da valorização da língua e da criação de uma escola própria, com um programa adequado as necessidades do grupo e do direito a um território próprio, conforme foi afirmado na “Carta de Bonito”, de 18 de junho de 2004. (CASTRO, 2010, p. 283).

Atenção para a participação nas ações comunitárias nucleares do movimento indígena brasileiro como potenciador da afirmação da identidade étnica Kinikinau e da mobilização por direitos. Tal é o efeito em ação do movimento sociopolítico sobre a etnicidade. A partir da afirmação étnica propiciada os Kinikinau foram buscar na articulação de instâncias de um movimento sociopolítico próprio a legitimação de suas demandas e apresentação dela frente a sociedade.

A Carta de Bonito, naquele caso, é ação proativa de impacto político, representativa da demanda do grupo, e cuja legitimidade deriva da ação comunitária nuclear. “Conforme a Carta de Bonito, (em anexo), um dos principais objetivos do Seminário foi exigir o reconhecimento oficial do Estado Brasileiro da etnia Kinikinau e seus direitos às terras tradicionais, historicamente ocupadas por eles.” (SOUZA, 2012, p. 27).

A carta aparece assim como uma apresentação pública da demanda Kinikinau, mas vai além, é ação proativa de impacto político pois se funda no seminário – uma instância comunitária nuclear –, advindo daí sua legitimidade como representante de todo um grupo étnico.

Não parece haver mutirões, as ‘mingas’, de iniciativa indígena no Mato Grosso do Sul. As razões podem ser encontradas em motivos sociológicos, a magnitude da violência e da força de desestruturação que incidiu sobre os povos indígenas no estado, o pouco acesso a recursos materiais, decorrente mesmo desta desestruturação, e em possíveis razões etnológicas. É relativamente frequente, entretanto, a organização de mutirões pelos parceiros e pelos movimentos sociais aliados do movimento indígena, especialmente de coleta de roupas, alimentos e utensílios básicos do cotidiano, principalmente nos momentos mais críticos, como nas retomadas mais severas e que têm maior repercussão.

3.2.3 Instância de representação oficial

A *instância de representação oficial* corresponde às *ações institucionais de tipo político*, abarcam “toda classe de manifestações relacionadas com o avanço legal”, a institucionalização de direitos e políticas públicas.

Para o caso do movimento indígena brasileiro e o de Mato Grosso do Sul ações institucionais de tipo político realizaram-se principalmente no contexto das mobilizações nacionais em torno da redação do texto da Constituição de 1988.

A mobilização de lideranças indígenas de todo o Brasil, incluso dos grupos indígenas de Mato Grosso do Sul, em torno à Constituinte, junto a atuação dos parceiros do movimento, foi decisiva para a inclusão do artigo 231 e da garantia dos direitos indígenas no texto constitucional (KRENAK, 2015).

De lá para cá as ações de tipo político do movimento indígena no Brasil e no Mato Grosso do Sul têm perseguido não avançar a lei, mas fazer cumprir a constituição.

A demarcação de terras indígenas está na constituição como obrigação do estado brasileiro; porém passados mais de vinte e cinco anos a demarcação e homologação estatal de terras indígenas foi irrisória no país no todo (ELOY AMADO, 2014), razão do esforço atual do movimento de fazer a autodemarcação de suas terras via retomadas.

Além desta oposição do estado nacional em realizar as demarcações, recentemente o legislativo tem posto em pauta mudanças nas legislações que significam verdadeiros retrocessos aos direitos indígenas já consolidados na legislação. De tal modo que *atualmente* as ações institucionais de tipo político do movimento indígena no Brasil e no Mato Grosso do Sul são não direcionadas para fazer avançar a legislação, mas defensivas, direcionadas para fazer a legislação não retroceder. Caminha de par com estas ações de tipo político as ações destinadas a fazer-se cumprir a legislação já existente.

A atuação indígena na esfera política institucional caracterizou-se pela mobilização de forças em ações de caráter defensivo diante da possibilidade de aprovação pelo congresso nacional de leis que representam retrocesso.

Representativas destas ações foram os bloqueios de rodovias no dia 27 de Outubro de 2015 contra a aprovação da PEC 215. Ao todo, 12 rodovias federais, em 8 estados brasileiros, foram fechadas para protestar contra a PEC 215.

A Proposta de Emenda Constitucional 215 transfere para o Legislativo a prerrogativa de demarcar as terras tradicionalmente ocupadas pelos indígenas (CIMI, 2015) – assim como a titulação de terras quilombolas e criação de unidades de conservação.

A PEC 215 tem longa tramitação: foi criada no ano 2000, e desde então as bancadas ruralistas têm trabalhado para aprová-la. Em 2014 a PEC passou por uma reformulação que agrave seus efeitos:

Em 17 de novembro de 2014, o deputado Osmar Serraglio (PMDB-PR), relator da Comissão Especial da PEC 215, apresentou um Substitutivo à PEC 215/2000, com novas emendas, onde fica explícito o fim das novas demarcações de terras indígenas e, o que é pior, propõe reabrir procedimentos administrativos já finalizados e legaliza a invasão, a posse e a exploração das terras indígenas demarcadas. (CIMI, 2015a, p. 2).

As bancadas ruralistas⁸⁴ do Legislativo são contrárias aos direitos dos povos indígenas e às demarcações de terras, e manifestam incluso a intenção de rever terras já demarcadas (CIMI, 2015, p. 7).

Dado o caráter contrário aos direitos indígenas do Estado, do legislativo e do judiciário já analisado anteriormente, a aprovação da PEC 215 pode significar a paralisação completa dos processos de demarcação de terras indígenas⁸⁵, um retrocesso imensurável na efetivação de seus direitos.

A transferência de competência ao Legislativo pretendida pela PEC 215/2000 impacta diretamente os processos de demarcação de 228 terras ainda sem homologação, os quais devem ser paralisados. Essas terras representam uma área de 7.807.539 hectares com uma população de 107.203 indígenas. Devem ser afetadas ainda 144 terras cujos processos de demarcação estão judicializados, que totalizam uma área de 25.645.453 hectares, com uma população de 149.381 pessoas. (ISA, 2015, p. 11).

Em todas as tentativas do Legislativo de colocar em votação e aprovação desta PEC, o movimento indígena se mobilizou para barrar sua aprovação, como em 2014.

Em dezembro de 2014, o movimento indígena e entidades indigenistas fizeram diversas mobilizações para evitar que esse Substitutivo fosse aprovado na Comissão Especial. O movimento saiu vitorioso, já que pelo fato da Câmara não ter conseguido aprovar o parecer até o final do ano legislativo, a PEC foi arquivada. (CIMI, 2015a, p. 2).

Diante desta derrota frente aos movimentos indígenas e a crescente força do movimento indígena em 2015, a bancada ruralista colocou em votação a PEC 71, rebatizada em seguida de PEC 132.

⁸⁴ A bancada ruralista reúne hoje pelo menos 200 deputados federais (cf. Santilli, 2015).

⁸⁵ Apenas para se ter uma ideia do contexto, as comunidades quilombolas, outro grupo étnico em luta pela titulação de seus territórios históricos, também sofrerão grave retrocesso na efetivação de seus direitos: “Ao propor que os títulos de territórios quilombolas sejam reconhecidos por Lei, retirando do Poder Executivo tal competência, a PEC 215/2000 e suas propostas apenas devem paralisar o reconhecimento de 1611 territórios que se encontram em andamento nas diferentes regiões do país, impactando uma área de 2.552.784 hectares e uma população de pelo menos 37.056 famílias. (ISA, 2015, p. 11).

O projeto foi [proposto] pelo Senado como alternativa de solução para a polêmica legislativa que envolve a demarcação das Terras Indígenas (TIs). A iniciativa foi de senadores ruralistas moderados e comprometidos com a busca de uma solução pactuada para os conflitos pendentes envolvendo TIs. A PEC prevê o direito à indenização pela terra aos portadores de títulos de boa fé incidentes em TIs demarcadas a partir de outubro de 2013. Hoje, a Constituição determina o pagamento apenas pelas benfeitorias realizadas pelos produtores rurais. (SANTILLI, 2015).

Uma solução pactuada, que assegura vantagens sem dúvida aos setores ruralistas, foi posta em tramitação. Tal solução estabelecia o pagamento de indenização aos proprietários rurais pela cessão das terras em sua propriedade para demarcação de terras indígenas. Todavia, logo é colocada de volta em votação a PEC 215, no dia 27 de Outubro, quando foi aprovada na Comissão Especial da Demarcação de Terras Indígenas no Congresso, mesmo apesar dos protestos no Brasil todo.

Neste dia, como vimos, os movimentos indígenas fecharam 12 rodovias no país em protesto contra a votação da PEC 215 e para pressionar por seu arquivamento, sua reprovação. Acrescente-se como ação institucional de tipo político, vale lembrar: defensiva, junto ao boqueio de rodovias a ocupação realizada pelos movimentos indígenas do Congresso Nacional nas diversas vezes em que a PEC 215 foi colocada em votação.

Para os povos indígenas de Mato Grosso do Sul, que já vivem uma das situações mais vulneráveis do Brasil, a aprovação por parte da bancada ruralista da PEC 2015 implica igualmente grave retrocesso a efetivação dos direitos indígenas.

Em Mato Grosso do Sul – onde vivem os Guarani Kaiowá e os Guarani Nandeva, duas parcialidades guarani –, os conflitos fundiários compõem um quadro de graves violações de direitos humanos, que ganha contornos de genocídio e leva os indígenas a retomar seus territórios – chamados de tekoha –, à espera de reconhecimento oficial.

Em Mato Grosso do Sul, existem 37 Terras Indígenas ocupadas pelos Guarani Kaiowa e Guarani Nandeva, que representam, em área, menos de 0,5% da área total do estado. Boa parte dessas terras está em processo de reconhecimento (16)5, mas mesmo as homologadas ou reservadas – um total de 21 terras – encontram-se invadidas por fazendeiros ou têm seus processos de demarcação contestados e até anulados na Justiça. É o caso, entre muitas outras, da TI Arroio-Kora (Paranhos/MS), homologada em 2009, mas disputada por fazendeiros e parcialmente suspensa pela Justiça – agravando a situação de violência permanente contra a comunidade. Caso a PEC 215/2000 seja aprovada, pelo menos 16 terras indígenas dos povos Guarani Kaiowa e Nandeva serão afetadas em MS. (ISA, 2015, p. 10).

Diante das ameaças de retrocesso, o movimento indígena no estado também desenvolve ações institucionais de tipo político, como o bloqueio de rodovias e a ocupação das Assembleias Legislativas.

No contexto dos protestos nacionais do movimento indígena contra a PEC 215, os povos indígenas de Mato Grosso do Sul também bloquearam rodovias. No estado, um grupo de 30 indígenas bloqueou a BR-163, uma das principais do estado, como ação no contexto de protestos⁸⁶.

Ocupações das Assembleias Legislativas do estado ações institucionais de tipo político que o movimento indígena de Mato Grosso do Sul tem realizado com mais frequência. Em outubro de 2015 foram pelo menos duas.

Em 24 de Setembro de 2015, o movimento indígena do estado ocupou a Assembleia Legislativa do estado para pressionar e atrair visibilidade para o lançamento da campanha pela criação da CPI do Genocídio.

Cerca de 200 pessoas, entre indígenas do povo Terena e movimentos populares do campo e da cidade, ocuparam na manhã desta quinta-feira, 24, o plenário da Assembleia Legislativa do Mato Grosso do Sul, em ato público, para lançar a campanha *Eu Quero: CPI do Genocídio!*, que pretende mobilizar a sociedade sul-mato-grossense e nacional, além de organismos internacionais de direitos humanos, contra a matança orquestrada de indígenas, a falta de demarcação e a criminalização dos movimentos sociais no estado. A sessão chegou a ser suspensa por conta dos protestos dos manifestantes. (CIMI, 2015b).

Outra ação de mesmo tipo foi realizada no dia 7 de Outubro, para manter a pressão política pela realização da CPI⁸⁷.

Estas ações podem ser descritas, até o momento, como uma das primeiras ações institucionais de tipo político com vistas a um avanço legal ou jurídico, ou seja, com caráter para além de apenas defensivo, realizadas pelo movimento indígena no estado e com vistas a pressão das instituições do estado de Mato Grosso do Sul.

3.2.4 Alianças

Um aspecto especialmente relevante dos movimentos indígenas indicado por González, porém não incluído em nenhum tipo de instância, são as *alianças duradouras com outros setores sociais*.

Este aspecto é referido em outras teorias dos movimentos sociais, e pertinente aos demais tipos de movimentos sociais na virada do milênio, não apenas aos movimentos étnicos.

⁸⁶ Fonte: G1 MS, 2015a.

⁸⁷ G1 MS, 2015b.

Manuel Castells (1999, 2013) refere-se a articulação de movimentos sociais em redes como paradigmática da era informacional – remo pelo qual o autor se refere à sociedade de fins do século XX e início do século XXI. Desenvolvem o paradigma de redes para o caso dos movimentos sociais no Brasil Maria da Glória Gohn (2010) e Ilse Scherer-Warren (2005)⁸⁸.

Conforme este paradigma organizar-se em rede é questão de vida ou morte para os movimentos sociais na contemporaneidade, expresso no postulado “articular-se em redes como exigência para sobrevivência”. (GOHN, 2010, p. 12).

Este mesmo aspecto da ação e existência dos movimentos sociais pode ser referido pela noção de intelectual orgânico formulada por Gramsci (2006). As alianças formadas, ou seja, aqueles ativistas externos ao movimento indígena que passam a falar e a atuar em nome da causa, combatendo a hegemonia capitalista, do agronegócio e de grandes empresas no geral, e trabalhando para ampliar e fortalecer a força social em favor da demanda indígena.

As alianças desempenham para os movimentos sociais em geral funções diversas, conforme as necessidades do movimento e o contexto. Para o caso do movimento indígena de Mato Grosso do Sul, as alianças, ou redes, desempenharam um papel maior que auxiliar o movimento: deram a condição de possibilidade própria do surgimento do movimento.

No Mato Grosso do Sul, inicialmente, foi a articulação, antes não existente assim com vínculos desta qualidade, entre comunidades indígenas antes relativamente isoladas o fato novo que deu condição de possibilidade ao movimento indígena Guarani e Kaiowá.

Pereira (2002, p. 142) indica a ampliação e intensificação da comunicação entre comunidades indígenas na virada de década de 1970-80 como fator novo que cria as condições para “o surgimento do movimento social pela demarcação das terras”. O papel de o que a teoria dos movimentos sociais chama de “redes” revela-se assim crucial na constituição do movimento indígena de Mato Grosso do Sul.

As reivindicações pelos territórios históricos emergiram em distintos locais. Enquanto permaneceram isoladas, eram facilmente sufocadas. Sua articulação, pois, sua formação de sua aliança, deu força inédita à demanda indígena, e marca o surgimento de fenômeno histórico novo, o movimento social Guarani e Kaiowá. Sobre isto Pereira (2003, p. 142-3) afirma:

A atuação das comunidades guarani, exigindo a demarcação de suas terras, emergiu em distintos locais nas últimas décadas. Inicialmente as ações tinham pouca conexão direta entre si e, enquanto fenômenos relativamente isolados, eram muitas vezes neutralizados pelas forças contrárias aos interesses indígenas. A partir da década de 1970, as ações das comunidades

⁸⁸ As redes tem papel fundamental na virada, desarticulação e rearticulação de correlações de forças.

submetidas a uma situação comum começam a ganhar visibilidade e articulação. Nesse período também passam a receber o apoio de organizações indigenistas da sociedade civil que iniciam a atuação na região. Assim, as comunidades com problemas de terras começam a ensaiar os primeiros passos buscando uma maior articulação e apoio político mútuo. A continuidade no tempo destas ações é mais um aspecto que aproxima as ações das comunidades guarani de um movimento social.

O movimento social indígena aparece como realidade nova, dedicada, conforme já havia falado Benites, a interromper o curso histórico que estava se tomando e reverter a desestruturação infligida aos povos indígenas pela expropriação de suas terras.

As ações isoladas de diversas comunidades guarani em MS, visando assegurar seus direitos às terras que tradicionalmente ocupavam, na forma como haviam predominado até a década de 1970, transformam-se a partir desta data, em eventos políticos capazes de aglutinar populações de várias comunidades. A mudança altera a maneira como, até então, vinha sendo tratado o direito destas comunidades às suas terras. Os líderes procuram reverter a tendência predominante de perda crescente das terras ocupadas por comunidades guarani para as frentes colonizadoras, estabelecendo um ordenamento das relações entre comunidades que permita confrontar, com objetividade, o problema comum. A ação política visando a ruptura com a situação vigente e a instauração de uma nova ordem social, a exemplo das ações de reocupação de terras guarani aqui analisadas, são justamente aspectos que entram na caracterização dos movimentos sociais. (PEREIRA, 2003, p. 143).

No momento de seu surgimento, o movimento indígena de Mato Grosso do Sul emerge justamente graças às parcerias, às redes formadas por organizações e movimentos sociais⁸⁹.

As alianças com outros setores sociais são fator determinante do surgimento, da consolidação e da atuação contemporânea do movimento indígena nacional e estadual. Nisto, se se considerar a análise de Castells, não se diferindo da atuação regular dos movimentos sociais em geral do último quartel do século XX para cá, na era da informação. Porém de uma forma específica, a articulação do movimento indígena - não tanto com outros movimentos sociais, porém especialmente - com as instituições parceiras, como uma das poucas reações possíveis nas circunstâncias que os contornavam.

As reocupações de terra, como principal estratégia dos movimentos indígenas, é descrita por Benites como um processo cumulativo de longa duração com protagonismo das famílias indígenas, porém com atuação de suporte de diversas instâncias não pertencentes ao movimento indígena.

⁸⁹ Num olhar de um ângulo um pouco diferente, podemos afirmar que o movimento indígena no Brasil e no Mato Grosso do Sul surge graças ao desequilíbrio nas correlações de forças causadas por estes que viriam a ser designados posteriormente como *parceiros* do movimento indígena.

Neste capítulo são analisadas as situações de reocupação pelas lideranças políticas e espirituais dos Aty Guasu nas últimas três décadas, configurando um processo cumulativo e em expansão no qual atuam não apenas os indígenas, mas também as agências oficiais (Funai, Polícia Federal, Ministério Público Federal, tribunais de justiça federais e estaduais, prefeituras, associações de produtores rurais, etc.), organizações não-governamentais (como Projeto Kaiowa e Nandeva), Conselho Indigenista Missionária (CIMI) vinculado à igreja católica, além de antropólogos, universidades, imprensa, movimentos sociais, etc. (BENITES, 2014, p. 28).

Para o caso Terena, como demonstramos anteriormente neste texto, a articulação de suas assembleias contou com apoio, à medida do solicitado pelos caciques, do CIMI, aliança histórica do movimento indígena na região. Assim o parceiro desempenhou papel importante dando suporte no momento de emergência do protagonismo Terena e seu movimento social.

É importante ressaltar a articulação entre movimentos indígenas de diferentes grupos étnicos, aí sim, configurando ao pé da letra uma rede de movimentos sociais. Grupos étnicos diferentes e por vezes mesmo antagônicos articulam-se no escopo de atuação do movimento social, na esfera de atuação pela persecução da demanda levantada pelo grupo.

Para o caso dos movimentos étnicos, como se vê na formação e atuação contemporânea do movimento indígena de Mato Grosso do Sul, a formação do movimento indígena abstraiu, na amplitude necessária para formação da aliança, as diferenças étnicas.

Para os movimentos étnicos, e para o movimento indígena de Mato Grosso do Sul, a articulação entre diferentes etnias a rigor já pode ser considerada um tipo de rede. É também esta articulação inicial que devemos ter em mente quando pensarmos sobre o surgimento do movimento indígena de Mato Grosso do Sul. Certamente a aliança pluriétnica é uma novidade sócio-historicamente e marca a realidade do movimento indígena no estado e no país. “Essa rede formada a partir das demandas solicitadas vai além da identificação étnica em alguns momentos, pois não é rara a união entre os Guarani, os Kaiowá e os Terena para solicitarem melhoria na condição de vida dos povos. Exemplo disso foi a união entre Domingos Verissimo e Marçal de Souza na década de 1980.” (ALMEIDA, 2012, p. 52).

Além da aliança entre grupos étnicos distintos, para constituição de um movimento indígena, há a aliança dos grupos indígenas em movimento com atores não indígenas. Estes são designados por Almeida (2012) “parceiros” do movimento. As redes do movimento indígena de Mato Grosso do Sul merecem um estudo dedicado especialmente a elas - as bases deste estudo já foram assentadas por Ellen de Almeida; portanto, aqui, citarei brevemente alguns parceiros do movimento indígena e a forma como atuaram e atuam.

No tempo de surgimento do movimento social indígena, então especificamente Guarani e Kaiowá, na virada da década de 1970-80, dois parceiros se destacam: o Conselho Indigenista Missionário (CIMI), cuja atuação é viva e forte ainda hoje, e o Projeto Kaiowá-Ñandeva, que desempenhou papel importante, porém hoje não atua mais⁹⁰.

O escopo de atuação de cada uma dessas instituições é grande. Quanto especificamente à sua relação com o movimento indígena, na época citada atuaram fortalecendo a cidadania indígena, com o que estes decidiram por se mobilizar.

No início do movimento indígena, no final da década de 1970, atuavam na região as seguintes instituições: CIMI, PKÑ e OPAN (Operação Anchieta, hoje Operação Amazônia) e as universidades. Essas organizações tinham o objetivo principal de fortalecer politicamente os indígenas para que os próprios buscassem seus direitos. Como já descrevi, tal objetivo foi cumprido, pois ajudaram a criar movimentos que atuam até os dias atuais. (ALMEIDA, 2012, p. 46).

O Conselho Indigenista Missionário trata-se de um setor da Igreja Católica dedicado a dar amparo aos povos indígenas. Foi criado em 1972 no contexto do movimento da Teologia da Libertação, e da preocupação da Igreja Católica com as populações do campo no Brasil, contexto no qual também foi criada a Comissão Pastoral da Terra.

A criação do CIMI em 1972 oficializa o setor da Igreja Católica como o defensor dos grupos étnicos no Brasil. O pano de fundo para a criação do CIMI era o cenário de descaso no qual o Estado se relacionava com os povos indígenas.

Durante mais de 30 anos o CIMI vem desenvolvendo várias ações com os indígenas na região. (ALMEIDA, 2012, p. 47).

Conforme Almeida, o CIMI foi muito presente e teve ampla atuação na trajetória do movimento.

o CIMI também atuou fazendo pressão nas instituições para que as mesmas cumprissem a legislação que beneficiava os indígenas. O CIMI atuou na educação escolar, e nos Aty Guasu, nas Ñemboaty Guasu, nas mobilizações de retomadas das Terras Tradicionais, nas comitivas dos indígenas para Brasília no período pré-Constituição de 1988, sempre atuando junto e apoiando o Movimento Indígena. (ALMEIDA, 2012, p. 47).

Já o Projeto Kaiowá-Ñandeva “atuou na região por quase 20 anos. (...) O Projeto Kaiowá-Ñandeva pode ser resumido como uma ação que visava a produção de alimentos básicos para os indígenas das aldeias nas quais atuava.” (ALMEIDA, 2012, p. 48).

Além destas duas instituições devemos citar no rol das parcerias, das redes, instituições estatais que ajudaram a constituir “uma base para atuação das mobilizações indígenas, entre elas as universidades, o Ministério Público Federal e a FUNAI. Essas

⁹⁰ Cf. Thomaz de Almeida (1991).

parcerias se constituíram em assessorias jurídicas, logísticas e de formação política para os grupos étnicos.” (ALMEIDA, 2012, p. 46).

As universidades, como por exemplo as atuais UFGD, UCDB e UEMS, por meio de seus quadros docentes sensíveis à causa indígena, desenvolveram cursos de graduação em parceria com o movimento indígena, cursos para formação de professores indígenas, reserva de vagas nas graduações e nas pós para estudantes indígenas.

A atuação individual de professores nem por isso pode deixar de ser mencionada. Seja por meio de artigos na imprensa, seja pela ensino e pesquisa preocupados com pensar a causa indígena, compreender e evidenciar suas determinações, as demandas do movimento, desvendar fatos históricos esquecidos e ou negados. Devemos lembrar, neste ano de 2015, a intervenção de um antropólogo, que não pude identificar, mediante a escrita de um laudo antropológico, em favor do desaforamento do julgamento dos indígenas envolvidos no assassinato de dois policiais civis.

A comunidade antropológica aliás, desempenha importante papel como parceira do movimento indígena no Brasil todo e em Mato Grosso do Sul, e desempenhou papel especial na constituinte de 1988.

Sobre ela, Eduardo Viveiros de Castro fala como a comunidade antropológica se opôs ao projeto de emancipação, integração e assimilação, feita política pública do estado ditatorial brasileiro, dos povos indígenas e lutou rumo a consagração dos direitos indígenas na Constituição de 1988. “A comunidade antropológica, por via de suas ABAs (Associação Brasileira de Antropologia) e similares, desempenhou um papel fundamental na decisão de botar o pé na porta e impedir o projeto de emancipação, decisão tomada em conjunto com outros advogados da causa e, naturalmente, com os índios.” (VIVEIROS DE CASTRO, 2006, p. 7).

Após a promulgação da Constituição coube aos antropólogos o papel de peritos especialistas a informar o judiciário na tarefa de oficializar os direitos indígenas.

Em todo o processo de juridificação da questão “quem é índio?”, isto é, de decidir como e onde aplicar os artigos da Constituição de 1988, a antropologia conseguiu, a meu ver com toda a justiça, esse ganho político de se tornar um interlocutor legítimo do aparelho de Estado, parte necessária nos processos jurídicos de garantia e de oficialização das demarcações de terra, entre outras coisas. (Viveiros de Castro, 2006, p. 8).

Viveiros de Castro contesta a necessidade jurídica e institucionalização jurídica da figura de um perito para dizer se alguém é ou não é índio⁹¹. Mas diante desta necessidade imposta pelo estado nacional, os antropólogos a realizaram.

A FUNAI, conforme Almeida (2012, p. 49), atua como parceira do movimento⁹² indígena na parte logística das reuniões. O Ministério Público Federal constitui-se em mais um grupo de pressão para fazer cumprirem-se as leis e direitos dos povos indígenas (2012, p. 50).

Estes parceiros formam a rede, parte do ambiente político no qual se move o movimento indígena.

Nesse contexto, os Guarani e Kaiowá passaram a reivindicar do Estado brasileiro o reconhecimento, a demarcação e a proteção de parte de seu território como terra indígena. A política adotada pelo governo federal, a quem cabe proceder ao reconhecimento e a proteção destas terras, por muito tempo foi de leniência e desdém. Os avanços obtidos, só o foram por força da luta dos indígenas e pelo comprometimento de raros antropólogos, indigenistas ou cidadãos simpáticos à causa, que atuaram dentro ou fora dos aparelhos estatais. (CAVALCANTE, 2013, 401).

A atuação de forma original dos parceiros do movimento tem o poder de transformar o campo sociopolítico no qual o movimento age e de forçar mudanças históricas. A respeito disso, podemos ver a atuação do ministério público federal, como narra Benites (2014, p. 248), que quando adquiriu nova forma, intensificada, interferiu diretamente na conjuntura.

Uma nova conjuntura nacional se delineou a partir de 2005, com uma intervenção mais forte do Ministério Público Federal exigindo que a FUNAI retomasse o processo administrativo de identificação e delimitação de terras para os indígenas acampados em pequenas áreas reocupadas dos tekoha tradicionais (“nas fazendas”) e beiras de estrada.

No que concerne ao estabelecimento e fortalecimento de redes, as ações comunitárias nucleares ocupam posição de destaque inclusive na formação de parcerias do movimento, desde o seu surgimento, posição que mantém com o passar do tempo.

a importância do Aty Guasu não pode ser medida isoladamente pelo seu sucesso em propiciar formas de resistência aos despejos por parte das famílias Guarani e Kaiowá. Desde o início dos anos 80 nos Aty Guasu os líderes religiosos foram assumindo posições proeminentes nas assembleias do Aty Guasu e na construção de uma articulação crescente entre as famílias indígenas despejadas (*Ñomoiru ha Pytyvõ*). (BENITES, 2014, p. 248-9).

⁹¹ “Ao antropólogo não somente não cabe decidir o que é um a comunidade indígena, que tipo de coletivo pode ser chamado de comunidade indígena, como cabe, muito ao contrário, mostrar que esse tipo de problema é indecível.” Viveiros de Castro (2006, p. 9).

⁹² Vale lembrar, a atuação destas instituições é ampla com os povos indígenas. Todavia, o que digo aqui procura restringir-se a relação destas instituições com o *movimento* indígena especificamente, sabendo que a atuação geral delas junto aos povos indígenas cobre um escopo muito maior.

Do mesmo modo, ações comunitárias nucleares (assembleias, congressos, ocupações de terra) regionalmente maiores, como o acampamento Terra Livre, realizado em Abril de 2015, como o Congresso Intercontinental Guarani, tendem a fortalecer, estabelecer e consolidar alianças e articulações mais amplas entre os povos indígenas, tornando pequenos movimentos isolados num movimento de dimensão nacional e de dimensões continentais, dando outro peso as correlações de força que o interpelam e tendo maior poder de exigir reconhecimento.

Eloy Amado, refletindo a partir da experiência do movimento Terena, demonstra como a natureza das assembleias, especialmente a transversalidade dos temas, suscita relações sociais de abertura para novas alianças. “As assembleias têm se transformado num espaço importante visto que não tem apenas debatido a questão territorial, mas abrange a educação, saúde, meio ambiente e sustentabilidade. Razão pela qual tem contato com a participação de organismos tidos como aliados da luta dos povos indígenas.” (ELOY AMADO, 2014, p. 79).

Numa reflexão mais abrangente, é preciso comparar o papel das alianças do movimento indígena de Mato Grosso do Sul com os demais movimentos indígenas do Brasil e da América Latina, para dimensionar igualdades e diferenças. À esta altura da pesquisa posso dizer que dada a dimensão e violência do poder colonial e da força que impunha a tutela e subordinação indígena, os parceiros do movimento indígena aparecem com a importância que aparecem na história do movimento indígena regional por terem sido forças que surgiram face ao espanto e indignação diante da violência da tutela. Podemos dizer que, por linhas tortas, a tutela e sua face covarde implicou na atuação de setores da sociedade indignados frente à ela; estes setores surgidos dessa forma em oposição ao colonialismo do Estado e evidentemente aos setores ruralistas – super-representados na região e nacionalmente - que o controlavam, que impunha tal grau de subordinação e recusa de autonomia aos povos indígenas.

3.4 Etnogênese – a etnopolítica incidindo sobre o elemento étnico

A referência à *reetnização* da América Latina deve ser também retomada para compreendermos o caso do movimento indígena de Mato Grosso do Sul. Por reetnização a literatura compreende dentre outros elementos a emergência de grupos étnicos dados por desaparecidos ou no mínimo invisíveis, e sua entrada na cena política reivindicando reconhecimento e direitos étnicos – um tipo de *ciudadanía étnica*, no dizer de Lalander (2010, p. 12): “los indígenas presionaban por un reconocimiento social y político diferenciado, como colectividad, y no únicamente el acceso individual de sus miembros a los derechos

cidadanos. La diferencia fundamental estaba entonces en la definición de un tipo de ciudadanía étnica.”

Trata-se não apenas da afirmação étnica, apesar de não se ignorar que esta por si mesma já implica consequências políticas, porém um posicionamento na esfera política como sujeito étnico e exigindo reconhecimento humano, social e político como tal.

Para interpretar o processo histórico do movimento sociopolítico Kinikinau e uma parte da história da constituição do movimento Terena, utilizo aqui uma categoria inicialmente alheia às teorias dos movimentos sociais, porém, penso, bastante pertinente para pensar os movimentos indígenas latino-americanos e o movimento indígena de Mato Grosso do Sul. Proveniente dos estudos antropológicos de etnicidade, a categoria *etnogênese* expressa um elemento fundamental dos movimentos indígenas, algo mais do que a afirmação identitária, algo como o reconhecimento de si.

Alguns dos principais estudiosos da temática caracterizam este fenômeno histórico de emergência dos povos indígenas de *re-etnização* da América Latina (DOMINGUES, 2007; QUIJANO, 2005); outros, falam em *politização da etnicidade* (LALANDER, 2010). Tal terminologia, elaborada por sociólogos e politólogos que não estão propriamente preocupados em explicar este processo, eminentemente subjetivo/simbólico, refere-se a um processo já profundamente mais desenvolvido e investigado na antropologia; os antropólogos referem-se a esse fenômeno como *etnogênese* (GALLOIS, 2007; BARTOLOMÉ, 2006).

Etnogênese diz respeito ao “ressurgimento de grupos étnicos considerados extintos, totalmente ‘miscigenados’ ou ‘definitivamente aculturados’ e que, de repente, reaparecem no cenário social, demandando seu reconhecimento e lutando pela obtenção de direitos ou recursos.” (BARTOLOMÉ, op. cit., p. 39-40).

Uma hipótese de trabalho desta pesquisa é de que o processo de *etnogênese* é parte constitutiva dos movimentos indígenas; ou seja, de que este processo está na base da constituição histórica e social dos movimentos indígenas no continente, e, por conseguinte, do movimento indígena de Mato Grosso do Sul, ao permitir jogar luz sobre o processo de afirmação étnica e criação de força política de alguns grupos étnicos do estado, especialmente os Kinikinau e os Terena.

O significativo do processo de *etnogênese* para os movimentos indígenas é de que os grupos que passam a se afirmar em sua realidade de grupos étnicos começam a atuar também politicamente, em nome de seus direitos étnicos e dos outros grupos, vindo a fazer parte do movimento indígena; e em segundo lugar o próprio movimento indígena constituído e em

ação tende a criar ambiente favorável para a afirmação étnica de grupos então invisibilizados, ou seja, o movimento indígena tende a promover realmente novas etnogêneses⁹³.

Em outras palavras, o processo de *etnogênesis* trata-se da afirmação da identidade étnica acompanhada da reivindicação de reconhecimento por ela; portanto, base da mobilização política. Ao mesmo tempo, a afirmação identitária é fortalecida conforme cresce a mobilização sociopolítica indígena e o movimento ganha força social; portanto, a mobilização política fortalece a identidade, e completa o processo de etnogênesis⁹⁴. Esta é pois indissociável da política.

Para os movimentos indígenas de Mato Grosso do Sul, trata-se de identificar o processo de *etnogênese* de cada grupo e identificar no presente os processos de afirmação identitária destes grupos. Sabemos que os Kinikinau o vivem no momento *presente* (SOUZA, 2012; CASTRO, 2010), e que os Terena passaram por um processo semelhante que pode ser descrito fazendo recurso ao conceito.

Os processos de identificação são mutáveis historicamente. No caso, um contexto favorável à identificação étnica, exatamente a força da mobilização indígena na região, deu condições para as etnogêneses observadas.

Malgrado seja um processo de reelaboração constante, para efeitos de marcação histórica e sociológica da constituição do movimento sociopolítico indígena, falo aqui do momento inicial de afirmação da identidade étnica. O momento em que se processa a identificação étnica ligada internamente com a exigência de reconhecimento social e político, ou seja, reconhecimento e exigência dos direitos respectivos à identidade étnica, dentre eles, o direito ao território tradicional.

A afirmação do direito ao território, a demanda, pois, é indissociável da afirmação étnico-identitária.

No Brasil, como veremos, Viveiros de Castro (2006, p. 6) chama ao fenômeno de “re-etnização progressiva do povo brasileiro”, impulsionada de forma marcante pela promulgação da Constituição de 1988.

A questão da etnogênese não pode ser corretamente dimensionada no caso brasileiro sem fazer referência à geopolítica modernizadora da ditadura, um projeto como diz Viveiros de Castro (2006, p. 2) de “desindianização jurídica”.

⁹³ Acima referi-me ao efeito que a etnopolítica têm sobre o elemento étnico. Agora é hora de indicá-lo.

⁹⁴ Catherine González (2010), mais precisamente, indica que a afirmação e fortalecimento identitário é uma preocupação constante no interior dos movimentos indígenas.

Note-se que, naquela época, a questão de saber quem era índio não se cristalizava em torno daquilo que se veio a chamar etnias emergentes, fenômeno bastante posterior: foram tais novas etnicidades, ao contrário, que surgiram da questão, respondendo a ela com uma resposta deslocada, isto é, inesperada. O problema da época, muito ao contrário de qualquer “emergência”, era a submergência das etnias, era o problema das etnias submergentes, daqueles coletivos que estavam seguindo, por força das circunstâncias (isto é um eufemismo), uma trajetória histórica de afastamento de suas referências indígenas, e de quem, com esse pretexto, o governo queria se livrar: “Esse pessoal não é mais índio, nós lavamos as mãos. Não temos nada a ver com isso. Liberem-se as terras deles para o mercado; deixe-se eles negociarem sua força de trabalho no mercado.” (VIVEIROS DE CASTRO, 2006, p. 3).

Vê-se que a *submergência* (seu desaparecimento da cena histórica, sua invisibilização literalmente para não serem pegos pela ditadura) dos grupos indígenas se deu por conta das condições externas nada favoráveis. Num contexto de violência, como sempre foi, porém nas condições especiais desta política da ditadura, e de cobiça de suas terras e força de trabalho, a *submergência* étnica, ou o desaparecimento *étnico*, aparece como estratégia *necessária* de sobrevivência para os povos indígenas – note-se bem: num contexto em que a afirmação como indígena representava a colocação de si como vítima certa de violência de estado.

Viveiros de Castro descreve (2006, p. 4) que “O objetivo da política indigenista de Estado era gerenciar (e, por que não?, acelerar) um movimento visto como inexorável) e, por que não?, desejável):” a assimilação dos povos indígenas, o seu desaparecimento enquanto tais, e sua incorporação à sociedade nacional como mão-de-obra a ser explorada. Diante deste projeto, indígenas desapareceram como forma de sobrevivência. O resultado foi o “eclipsamento histórico da face indígena” (2006, p. 5) no Brasil.

Esta *submergência*, ou ocultamento, como estratégia de sobrevivência, só foi revertida com as mobilizações indígenas em torno do processo constituinte pré-1988. Para o que a promulgação da Constituição de 1988, na qual estava assegurado o direito dos povos indígenas a existirem como tais, foi marco decisivo para a reversão do processo de ocultamento e, tanto o movimento indígena crescente como a conquista da institucionalização do direito, para o impulsionamento de etnogêneses indígenas no país.

É assim que Viveiros de Castro (2006, p. 6) descreve este processo e cita a promulgação da Constituição de 1988 como marco de impulso aos processos de etnogêneses no Brasil:

Foi a partir desse momento que se acelerou a “emergência” de comunidades indígenas que estavam submersas por várias razões: porque tinham sido ensinadas a não dizer mais que eram indígenas, ou ensinadas a dizer que não eram mais indígenas; porque tinham sido colocadas em um liquidificador

político-religioso, um moedor cultural que misturara etnias, línguas, povos, regiões e religiões, para produzir uma massa homogênea capaz de servir de “população”, isto é, de sujeito (no sentido de súdito) do Estado.

Eloy Amado (2014) faz uma análise da Constituição de 1988 do ponto de vista da história dos direitos indígenas no país, da política estatal para os povos indígenas, e da mudança representada para os povos indígenas.

Na linha do tempo do direito indigenista, apenas com a promulgação da Constituição Federal de 1988, os povos indígenas realmente tiveram seus direitos reconhecidos. (...). O índio era tido como tutelado pela FUNAI, pois a visão que orientava o estado brasileiro era uma política “integracionista”, com nítido objetivo de “integrar” os índios à comunhão nacional. A ideia era de que um dia o índio iria desaparecer, formando uma sociedade homogênea. No entanto, a Constituição (1988) quebra esse paradigma, reconhecendo ao índio o direito de ser índio conforme seus usos, costumes e tradições. Reconhece as comunidades indígenas e suas organizações o direito de estarem em juízo, reconhecendo a capacidade dos índios, derrubando por terra a tutela indígena. (ELOY AMADO, 2014, p. 95).

A mudança, conforme Eloy Amado, é digna de nota e marcante. Da tutela como base da política pública para povos indígenas, da crença na assimilação e do projeto de integração e assimilação, a Constituição reconheceu na lei o direito indígena ao próprio modo de vida e sua capacidade e autonomia⁹⁵.

Antes que se veja na promulgação da Constituição um evento de abertura na estrutura de oportunidades políticas (TARROW, 1994), captado pelos povos indígenas que assim se organizaram nos movimentos, vale lembrar que mesmo o asseguro do direito indígena na Constituição de 1988 não tornou subitamente pacífica a existência dos povos indígenas e sua aceitação na sociedade nacional, passo que assumir-se indígena continuava bem como continua até hoje posição não livre de ameaças, de violência e de perigo de morte. Não se trata, tais etnogêneses, pois, de oportunidades manejadas pelo movimento indígena; trata-se de incorporação – por parte dos povos *submergentes* - à posição e condição de luta e de defesa da própria vida características do movimento indígena até hoje, quase trinta anos após a promulgação da Constituição.

Não somente a promulgação da Constituição, mas o que ela representou como vitória do movimento indígena e como fortalecimento do mesmo, significaram criação de contexto mais favorável a afirmação étnica de grupos indígenas ‘ocultos’, ‘submersos’.

⁹⁵ Vale lembrar que o reconhecimento na lei não implica o reconhecimento pleno da sociedade dos direitos indígenas. Esta é ainda hoje uma luta a se travar. Todavia, a garantia na lei dos direitos indígenas implica o comprometimento do estado, e não do governo, com a garantia dos direitos indígenas, e a possibilidade de cobrá-lo por isto. A garantia dos direitos indígenas torna-se meta e compromisso. Os indígenas aparecem como legítimos membros da sociedade.

A Constituição de 1988 interrompeu juridicamente (ideologicamente) um projeto secular de desindianização, ao reconhecer que ele não se tinha completado. E foi assim que as comunidades em processo de distanciamento da referência indígena começaram a perceber que voltar a “ser” índio – isto é, voltar a virar índio, retomar o processo incessante de virar índio – podia ser interessante. Converter, reverter, perverter ou subverter o dispositivo de sujeição armado desde a Conquista de modo a torná-lo dispositivo de subjetivação; deixar de sofrer a própria indianidade e passar a gozá-la. Uma gigantesca ab-reação coletiva, para usarmos velhos termos psicanalíticos. Uma carnavalização étnica. O retorno do recalcado nacional. (VIVEIROS DE CASTRO, 2006, p. 6).

A promulgação da Constituição de 1988, cujo direito indígena não foi inscrito sem luta, como vitória do movimento, teve impacto positivo nos povos indígenas e como impulso para sua mobilização por direitos.

Viveiros de Castro indica o impacto da Constituição de 1988 para o que ele chama de a dimensão sociopolítica do ser indígena. A dimensão sociopolítica é preocupação do movimento indígena, tanto nacional quanto em cada região, como no Mato Grosso do Sul, está ligada à autonomia e autodeterminação, e

diz respeito à decisão, manifesta ou simplesmente presumida, da comunidade se constituir como corpo socialmente diferenciado dentro da comunhão nacional — para usarmos essa linguagem empolada e hipócrita. Constituir-se como entidade socialmente diferenciada significa dar-se autonomia para estatuir e deliberar sobre sua composição, isto é, os modos de recrutamento e critérios de exclusão da comunidade. Estamos falando de coisas como “governança” (perdoem a má palavra) comunitária, modalidades de ocupação do território, regimes de intercâmbio com a sociedade envolvente, dispositivos de reprodução material e simbólica... Os índios têm, como diz a lei, direito a seus usos costumes e tradições. Ter direito aos usos e costumes significa ter autonomia para se governar internamente “naquilo que não fira os princípios fundamentais” (como se não os feríssemos, por princípio) da constituição nacional. (VIVEIROS DE CASTRO, 2006, p. 19).

As etnogêneses dos grupos indígenas no Brasil vêm ligadas à força liberada pelo movimento indígena nacional desde a década de 1970 e num contexto específico da situação imposta de *submergência* dos povos indígenas no Brasil, diante da política indigenista da ditadura de desindianização compulsória, resultando invisibilização indígena como estratégia de sobrevivência e fuga à violência de estado.

Liberadas estas forças, hoje, é sobretudo pelo seu direito a seu devir que lutam os movimentos indígenas. O direito à sua autodeterminação plena.

Tendo ciência do contexto nacional de imposição do ocultamento e da desindianização compulsória feita política pública pela ditadura militar, poderemos ter melhor compreensão

do significado das etnogêneses indígenas no país e, como parcela deste, no contexto específico do Mato Grosso do Sul, como veremos mais detalhadamente na seção seguinte.

Para os críticos da legitimidade do grupo emergente que ressurgiu de um processo de etnogênese, vale lembrar a universalidade da etnogênese. Se, ao criticarem a legitimidade da etnogênese, creem a cultura branca, europeia como autêntica, é conveniente lembrar a eles que a cultura europeia, o europeu como povo ou grupo étnico menos ou mais cerrado, também nasceu de um processo de etnogênese, num processo datável de invenção de sua identidade e de sua própria cultura historicamente conhecido como Renascimento⁹⁶. Etnogênese não é exclusiva dos ‘grupos étnicos’ – este próprio termo esconde uma inverdade, como se a cultura ocidental também não fosse igualmente *étnica*.

3.4.1 Os Kinikinau

A história dos Kinikinau é em linha gerais a mesma história de expropriação e violência que sofreram os Terena, os Guarani e os Kaiowá. Após confinamentos, perseguições de fazendeiros e posseiros – as personificações da acumulação primitiva na região - fixaram-se em 1940 na aldeia São João, junto aos Kadiwéu, e em aldeias Terena. A particularidade da história Kinikinau é assim caracterizada por Matias Rempel (2014) como de “empréstimos territoriais”. Assim “os Kinikinau foram transformados em um povo ‘forasteiro’.” (REMPEL, 2014), vivendo nas terras de outros grupos, o que é uma situação diferente de não ter terra para viver, porém não é o mesmo que ter o próprio território onde pode se desenvolver segundo suas pulsões étnicas próprias.

Dada sua moradia em aldeias de outras etnias, foram considerados extintos pelo SPI e pela FUNAI. Adicione-se a isso o medo de assumir Kinikinau incutido pelos órgãos indigenistas oficiais. Além disso, há um fator étnico que colaborou na invisibilidade Kinikinau: “A proximidade linguística dos dois grupos e o fato de serem ambos descendentes dos Guará os tornou “iguais” aos olhos dos Kadiwéu e da maioria da sociedade não-indígena.” (PIB⁹⁷).

Esta história de invisibilização não somente em relação a sociedade não-índia mas também aos próprios outros grupos indígenas caracteriza a peculiaridade da situação Kinikinau em relação às outras etnias no estado. Os Kinikinau são um grupo existente e resistente como todos os outros, porém sua existência não era visível pela multiplicidade de questões e pressões que se abateram sobre eles e ocasionaram sua invisibilidade.

⁹⁶ Marshall Sahlins, 2004, p. 4-6

⁹⁷ Disponível em: <http://pib.socioambiental.org/pt/povo/kinikinau/532>.

Todavia, o grupo soube encontrar caminhos para sair desta invisibilização e emergir de volta como grupo singular. “Obrigados a renunciar a uma identidade Kinikinau e convencidos pelo órgão indigenista oficial, por muito tempo, a se autodeclarar índios Terena, os Kinikinau reapareceram nos últimos anos, especialmente mediante conquistas no âmbito da educação escolar indígena.” (SILVA e SOUZA, 2003, 149). Este é o processo de etnogênese Kinikinau. Veremos mais adiante como a educação é dirigida pelo grupo de forma a potencializar seu processo de etnogênese.

Podemos firmar a data de novembro de 2014, quando da realização da primeira Assembleia Kinikinau, como marco da etnogênese Kinikinau; sem perder de vista que é um processo cujas raízes estão sediadas em 2003, na participação Kinikinau de encontros nacionais do movimento indígena brasileiro.

A Assembleia Kinikinau é um marco na etnogênese Kinikinau. A etnogênese é a culminação de um processo de longa duração, assim descrita nas palavras das lideranças Kinikinau: “A 1º Assembleia do Povo Kinikinau significa o fortalecimento deste povo que nunca deixou de existir, mas que agora reassume a sua grandeza histórica”. (Inácio Roberto, professor Kinikinau, em REMPEL, 2014).

Parte importante das condições que possibilitaram e favoreceram a etnogênese Kinikinau é sem dúvida o fortalecimento do movimento indígena brasileiro, desde a década de 1970 e da Constituição de 1988, e, mais próximo, do movimento indígena em Mato Grosso do Sul.

Os Terena, os Guarani e os Kaiowá já em processo de mobilização sociopolítica foram solidários à emergência Kinikinau. O fortalecimento do movimento indígena no estado encoraja e dá força à etnogênese.

o fato também revela a solidariedade do povo Terena junto à luta dos Kinikinau que, assim como representantes do conselho Aty Guasu do povo Guarani e Kaiowá, se fizeram presentes no encontro e assumiram compromisso conjunto de buscar junto a este povo a superação destas mazelas históricas que há muito lhes aflige. Genilson Roberto Flores Kinikinau em seu pronunciamento emocionado fez referência ao fato. “Eu sou Kinikinau, vocês são Kinikinau, nós sabemos, sempre soubemos. Antes estávamos sozinhos. Era difícil dizer isso e por isso vivemos calados, mas agora com nossa união e nossos parentes não temos mais medo, não calaremos mais”. (REMPEL, 2014).

A etnogênese é o fim de um processo que abre outro. É um novo início. Com o fortalecimento da identidade, ou a recuperação da grandeza histórica, na fala da liderança Kinikinau, a etnogênese é um processo aberto de resgate do passado e ressignificação da

identidade do grupo. O passado é retomado ressignificado de acordo com a nova disposição étnica do grupo, com esse novo *ethos* despertado pelo etnogênese.

O vínculo entre esforço de recuperar e ressignificar o passado neste novo projeto de futuro é descrito por Iara Quelho de Castro: “o empenho na ressignificação de uma identidade étnica e a reafirmação de vínculos com um passado distante passaram a fazer parte dos projetos, discursos e estratégias daquele grupo para a sua continuidade” (CASTRO, 2015, p. 1).

Parte de sua construção como grupo étnico singular é a postulação criativa pelo grupo de sinais diacríticos, sinais visíveis que os diferenciem dos demais grupos e sirvam de marca para sua identidade e singularidade. Iara Quelho de Castro aponta três elementos visíveis do processo de reafirmação identitária Kinikinau: identidade, educação, e a arte: cerâmica e danças típicas.

Hoje, significativamente, no contexto da constituição de um movimento de reafirmação, os Kinikinau atualizam sua identidade chamando a si próprios de Koinokunoem, que traduzem como índio guerreiro.

Um segundo indício de reafirmação identitária encontra-se expressa no esforço para recompor o dialeto Kinikinau, na preocupação de seus professores com uma escola que preserve os valores do grupo. A terceira evidência produzida está na retomada da produção ceramista e de uma “dança típica”. (CASTRO, 2015, p. 3).

A cerâmica kinikinau, que ganha significado importantíssimo quando se compreende que boa parte da marcação da singularidade Kinikinau se dá pela criação da cerâmica e seu uso como sinal diacrítico, especialmente para marcar sua diferença em relação aos Kadiwéu, com quem foram por muito tempo confundidos, mas também marcar sua origem comum, do grupo Guaná.

Em relação à cultura material, a cerâmica elaborada pelas mulheres Kinikinau dá continuidade a uma antiga tradição cultural Guaná. Escolhida, além de outros, como símbolo de diferenciação do grupo em relação aos Kadiwéu – a despeito de ser inspirada nos desenhos da cerâmica Kadiwéu – e outros indígenas, a cerâmica Kinikinau desempenha um importante papel como sinal diacrítico. O material tem sido comercializado, sobretudo, na cidade de Bonito. (PIB⁹⁸).

Do mesmo modo a ‘dança do bate-pau’ é elaborada pelo grupo como sinal diacrítico.

No contemporâneo contexto de reafirmação dos povos indígenas, os Kinikinau revitalizam a atividade de fabricação de cerâmicas e assumem a “Dança do Bate-Pau” como sendo invenção dos seus antepassados, indicando aquelas atividades como expressões da sua cultura selecionadas como símbolos para a sua identificação. Dessa forma, realizam

⁹⁸ Disponível em: <http://pib.socioambiental.org/pt/povo/kinikinau/533>.

reelaborações transformadoras de vínculos históricos culturais anteriores, como outra fase da história do grupo que vem, ao longo do tempo, sendo construída por seus participantes, não devendo ser entendidas simplesmente como resposta passiva a eventos externos, mas acima de tudo, como estratégias políticas conscientes. (CASTRO, 2010, p. 298).

A criação de sinais diacríticos tem conexão direta com o movimento sociopolítico, pois se trata da luta pela afirmação da identidade e singularidade do grupo como tal, como unidade perante os outros; são assim estratégia política. A força política da criação e fortalecimento de sinais diacríticos é bem demonstrada por Silva e Souza:

A força da identidade étnica Kinikinau está expressa e impressa na produção de cerâmicas. Dois grupos indígenas, duas tradições, a mesma região geográfica, a mesma matéria prima, praticamente o mesmo processo de fabrico. Onde estariam as diferenças entre as cerâmicas Kadiwéu e Kinikinau? Se há entre os Kadiwéu a “vontade de beleza” que transporta para o suporte representado pela cerâmica a magnífica arte da pintura corporal de outrora, há entre os Kinikinau toda a força identitária da diferenciação, uma verdadeira “vontade de diferença”. Da mesma forma que os Kinikinau transformaram uma parte da Reserva Indígena Kadiwéu em lugar Kinikinau transformaram agora a cerâmica ejiwajegi – autodenominação dos Kadiwéu – em Koinukunoen. (SILVA e SOUZA, 2008 p. 31).

Todas as criações identitárias devem ser compreendidas como expressão da criatividade, da afetividade e do passado do grupo, mas também como sinais diacríticos, parte necessária da afirmação como grupo étnico singular, sujeito, pois, de direitos coletivos, como os outros grupos.

As ações de recuperação da língua dos seus ancestrais; a revitalização da atividade da cerâmica; a inserção no movimento indígena; as reivindicações formuladas; a participação em programas governamentais e não governamentais, constituem as formas através das quais os contemporâneos Kinikinau se apresentam e se representam perante a sociedade nacional, adaptando-se ao seu entorno social e exigindo o seu reconhecimento. Não se trata de uma simples resposta aos desejos da sociedade mais ampla. A movimentação dos Kinikinau passa por interconexões permeadas por conflitos, expressos em “lutas por representações” (sobre si para a sociedade envolvente e envolvida) e pelo controle da memória do grupo, quando reivindicam a necessidade da escrita da sua história. (CASTRO, 2010, p. 300).

Há uma semelhança na antítese que caracteriza as relações interfamiliares das etnias do tronco Guarani, Kaiowá e Nãndeva, e a antítese que caracteriza as relações entre os subgrupos – remanescentes – Guaná: os Kadiwéu, os Terena e os Kinikinau. Tal antítese é em parte, assim como nos casos analisados do movimento Terena e do movimento Guarani e Kaiowá, antecedente direto do desejo e demanda por território.

Como vivemos em terra alheia, sempre ameaçados por algumas famílias de outra etnia, não queremos mais esta vida sem liberdade. Por isso, pedimos a volta para o nosso território de origem Kinikinau, onde possamos viver em liberdade, garantindo um futuro mais feliz para as nossas crianças, para que não esqueçamos nossas tradições e que todos nos reconheçam e nos respeitem como povo Kinikinau (Seminário Povos Resistentes, 2004.). (PIB⁹⁹).

Do que podemos depreender que a afirmação da diferença étnica pressupõe certa hostilidade em relação aquilo do que se quer diferenciar. Esta oposição, que não significa de modo algum necessariamente violência, e cujo fundamento remonta a oposição binária identificada na antropologia estruturalista e a oposição, como constitutiva da diferença, binária existente na própria linguagem, como nos mostra Saussure (2008) com o conceito de valor, é necessária para a afirmação da própria existência como ser individual e como ser coletivo étnico.

Esta relação antitética se caracteriza por proximidade, oposição na proximidade e aproximação na diferenciação, no mesmo impulso à diferenciação que leva à criação de traços diacríticos - vide a cerâmica Kinikinau, vide a língua Kaiowá, cada qual tendendo a diferenciar-se, respectivamente, da cerâmica Kadiwéu, e da língua Guarani usada pelos Nandeva. Resta a pergunta já enunciada aqui: esta antítese existe somente em relação aos subgrupos do mesmo tronco – sendo privilégio da proximidade e relativo parentesco, existindo a diferenciação como demonstração de reconhecimento ao subgrupo remanescente do mesmo tronco -, ou existe também em relação a outros grupos e incluso aos brancos?

A criação de sinais diacríticos como vimos tem base na criatividade étnica do grupo e está vinculada ao projeto de futuro - ou projeto político, se se preferir; além disso, outro fator que caracteriza os sinais diacríticos no processo de etnogênese é seu modo de ser voltado para o passado, para o resgate de elementos étnicos considerados pelo grupo marcantes da identidade.

Assim como veremos no caso Terena, o resgate de elementos étnicos tem papel de destaque na etnogênese e está vinculado ao movimento sociopolítico do grupo. Este resgate todavia não deve ser entendido como resgate fiel do passado. É um processo atual e ativo de criação, como nos ensina Castro: “Hoje se entende que não é necessário considerar um artefato cultural como parte de saberes ancestrais; a reelaboração pode ser entendida como uma expressão das mudanças ocorridas no grupo, revelando o caráter processual da cultura e sua dimensão recriadora.” (CASTRO, 2010, p. 297-8).

⁹⁹ Disponível em: <http://pib.socioambiental.org/pt/povo/kinikinau/532>.

A memória histórica de um grupo, porque é um fenômeno presente, é dependente da disposição contemporânea de cada grupo, de seu projeto políticos e de como vê a si mesmo e ao mundo. Como os grupos sociais mudam no decorrer do tempo, a memória coletiva também muda, e também mudam os critérios e os elementos a serem lembrados. No caso de um grupo em mobilização sociopolítica, a memória desempenha papel ligado a esta mobilização.

Do mesmo a educação, como preocupação do movimento sociopolítico, igualmente ao observado nos casos Guarani, Kaiowá e Terena. Os Kinikinau, assim como os outros povos indígenas em movimento no estado, conferem grande importância à educação, e dirigem-na no sentido de fortalecer o grupo. A educação assim aparece como aspecto importante da etnogênese e do movimento sociopolítico do grupo: “os Kinikinau contrariam as expectativas da iminência de desaparecimento, utilizando-se da educação escolar, dentre outros espaços, como locus de reelaboração, afirmação e legitimação da identidade étnica.” (SILVA e SOUZA, 2003, 150).

Conforme Rosaldo Souza “A Escola tem seu papel fundamental na formação das crianças, não só na leitura e escrita, mas muito mais no reconhecimento de sua própria identidade, na valorização de suas tradições, conscientizá-las de que pessoas que viveram antes delas devem ser valorizadas, pois, se elas tivessem desistido de lutar, certamente não teríamos histórias para contar.” (SOUZA, 2012, p. 53).

A escola neste sentido é pensada de forma a fortalecer a identidade étnica das crianças em formação. Ao mesmo tempo, a universidade é pensada como espaço de fortalecimento do grupo perante a sociedade em geral. O intelectual indígena - o professor, o acadêmico - tem um papel bem refletido pelo movimento social, como nos ensina Rosaldo Souza:

O grande objetivo dentro da academia é tornar o meu povo conhecido, fortalecendo a identidade cultural e, ainda, produzir material que sirva como fonte para outros pesquisadores que tenham interesse em conhecer os povos indígenas do Brasil. É muito interessante fazer parte do processo de reconstrução e reafirmação identitária de um povo que ressurge depois de muito tempo sob a penumbra do esquecimento bibliográfico. (SOUZA, 2012, p. 14).

O fortalecimento do movimento indígena brasileiro e de Mato Grosso do Sul deu forças assim para realização dos Kinikinau até então invisibilizados: terem a possibilidade de assumir, viver e criar e recriar o mundo e a vida segundo seu *ethos* e modo de ser próprio. Para isso, o grupo conta com suas forças internas peculiares, que já são expressão de sua memória étnica e de seu *ethos*. “As forças que se unem para tal realização são: a Escola, os acadêmicos Kinikinau, os músicos do grupo de dança Kinikinau, as ceramistas, os apicultores e demais membros da resistente etnia.” (SOUZA, 2012, p. 53).

Iara Castro sintetiza muito bem a relação entre o movimento interno no grupo Kinikinau e o movimento sociopolítico amplo que vivem e realizam os povos indígenas no Brasil e especialmente no Mato Grosso do Sul:

pode considerar-se que os Kinikinau estão plenamente articulados a um movimento indígena de ressignificação cultural e de defesa de seus direitos, especialmente através das estratégias de revitalização de sua língua, da atividade de ceramistas, da ocupação de espaço em instituições governamentais e da sociedade civil, em alianças nas quais a identidade cultural tem sido o seu passaporte na obtenção de serviços e bens, e no movimento de reivindicação territorial atuando com uma desenvoltura jamais vista anteriormente. Buscam ser visualizados como agentes de sua história, procuram iluminar o seu passado, e comprovar que conseguiram sobreviver apesar do desaparecimento da antiga estrutura social e da desarticulação; lutam contra a imagem de “remanescentes” e passam a invocar uma identidade Kinikinau, ressignificando a cultura de seus ancestrais, dentro das condições históricas existentes para a reafirmação identitária. (...) As evidências kinikinau encontram-se vinculadas ao seu acervo simbólico, ao seu modo de vida e de valores construídos, reconstruídos, modificados, porém compartilhados pelo grupo ao longo de sua trajetória. (CASTRO, 2005, p. 6-7).

Para encerrar, destaco que se enunciam limites à categoria de etnogênese, colocados pelos próprio grupos indígenas. Tais grupos questionam a ideia de ressurgimento. “Os Kinikinau, assim como membros de outras sociedades indígenas do Brasil de hoje, não desejam ser chamados de “ressurgidos”, pois entendem que a conotação seja pejorativa e pouco explicativa da situação histórica a que foram submetidos. Preferem, por essa razão, a expressão ‘resistentes’.” (SILVA e SOUZA, 2003, 155).

Uma das implicações da aplicação do conceito de etnogênese aos movimentos indígenas revela a necessidade de refletir sobre a redefinição do escopo empíricos do conceito e de sua relação com suas categorias fronteiriças, como protagonismo e territorialização.

3.4.2 Os Terena

Não se pode falar de etnogênese, no caso terena, como se o grupo tivesse se invisibilizado ou dispersado, ou “imerso”, para usar um termo de Arruti (1997), e só recentemente estivesse se reencontrado e reorganizado pela afirmação identitária. Pode-se, todavia, falar de protagonismo Terena (no sentido de *protagonismo indígena* discutido por Bicalho, 2010) no qual o grupo iniciou um novo processo de *territorialização* (PACHECO DE OLIVEIRA, 1998), sobretudo no aspecto de mudança do grupo de um padrão de relação integrativo com a sociedade não-índia e conformativo aos padrões exigidos e dispostos por

ela, para um padrão de relação pautado pela afirmação étnica incondicional, afirmação da própria autonomia como povo e exigindo o respeito a autodeterminação. Devido ao aspecto de afirmação étnica presente no protagonismo e colocado como base para este podemos falar de etnogênese.

O caso terena é constituído de importantes particularidades históricas na discussão das etnogêneses indígenas. Por isto merece um exame detalhado em torno das categorias que envolvem a questão da etnogênese.

Foi imposto aos Terena pelo Estado e pela sociedade o estigma da assimilação. *Assimilação*, segundo Roberto Cardoso de Oliveira (1976, p. 103) é o “processo pelo qual o grupo étnico se incorpora noutra perdendo: a) sua peculiaridade cultural; b) sua identificação étnica anterior”. Os Terena assim, segundo esta visão, teriam se assimilado à sociedade colonial, tendo deixado de ser índios.

A perda da peculiaridade cultural tem consequências políticas da maior significância. Não sendo mais índios os Terena perdem seu direito a especificidade cultural, às suas terras tradicionais e ao seu modo de vida, e agora teriam de se integrar à sociedade brasileira como qualquer outro nela; tendo assim se lhe retirado seu direito às suas terras, esta integração teria que se dar como trabalhador, como força de trabalho nos negócios locais, como fazendas e usinas. Tal integração como sabemos não se dava em nenhuma condição de isonomia. A ‘assimilação’ realizava-se como uma integração estigmatizada, lançando sobre o Terena o estigma da ‘bugre’, fazendo do Terena cidadão de segunda categoria na sociedade nacional que o assimilava.

A aparência física peculiar, bem como o *idioma*, criam barreiras extraordinariamente difíceis de se vencer, porquanto discriminam o Terena por onde quer que ele vá. Isso se aplica aos índios aldeados, e em certo sentido aos de fazenda – no que se refere à fenotípia –, mais do que entre os residentes em cidades, que, em sua maioria, falam corretamente e sem sotaque o português, ao mesmo tempo que se vestem melhor, em quase nada se diferenciando do brasileiro das classes menos favorecidas. Seu próprio tipo físico o confunde com a população biologicamente mestiça que, por sua vez, jamais se atribui a condição de descendentes de índios, mas ao inverso, demonstra grande desrespeito pelo “bugre”. (OLIVEIRA, 1976, p. 126).

A atribuição desta cidadania de segunda categoria não era imotivada; objetivava estabelecer condições sociais de aceitação e propícias para superexploração da força de trabalho do índio Terena.

O diagnóstico da assimilação sempre esteve apoiado em uma antiga “crença na transitoriedade do ‘ser indígena’” (FERREIRA, 2002, p. 108). Não apenas crença nessa

transitoriedade, porém igualmente o projeto dessa transitoriedade, o projeto e o desejo de fazer desaparecer o indígena fazendo-o converter-se em trabalhador barato.

O diagnóstico da assimilação tem invólucro descritivo, e até científico¹⁰⁰, porém guarda caráter impositivo, expressando desejo e projeto político de fazer desaparecer os Terena como índios e integrá-los como mão-de-obra barata.

Isto significa que nesse período o regime tutelar e a política indigenista foram veículos do processo de nacionalização, de construção e imposição de uma identidade nacional aos povos indígenas, resultando em que, simultaneamente ao impulso de preservar e garantir uma “aculturação paulatina”, se tentava acelerar o processo de incorporação dos índios à nação como trabalhadores rurais. (FERREIRA, 2009, p. 401).

A assimilação, e conseqüente desaparecimento dos índios terena como tais, teria ocorrido segundo Oliveira conforme os terena migravam para cidades e fazendas, realizando funções de trabalhadores assalariados. Esta é uma descrição dos efeitos da atribuição da representação da *assimilação*, não aquilo que explica a atribuição da representação.

Pereira (2009) explica as condições sociais que obrigaram como estratégia de sobrevivência os Terena a fazer concessões ao sistema multiétnico em que foram compelidos a viver. Tais concessões foram interpretadas pela sociedade colonial como perda da identidade étnica e assimilação, quando na verdade Terenas faziam concessão quanto a algumas de suas práticas culturais como forma de resistir a imposição de uma situação de inferioridade.

A partir da década de 1920, com o início das atividades administrativas do SPI e da ação missionária protestante, instaurou-se uma situação histórica em que os Terena compulsoriamente fizeram importantes concessões em sua tradição autóctone ao sistema multiétnico aí instituído. Entre outras concessões, tiveram que adotar o formato organizacional implantado em suas reservas. Tudo leva a crer que para a maioria das lideranças essa parecia ser a melhor ou a única forma de, naquele momento, interagirem com o sistema multiétnico sem assumirem a condição de completa inferioridade social ou mesmo de preservar a existência física de suas famílias. Naquele contexto, insistir em determinadas práticas culturais contribuiria para reforçar e referendar estereótipos sobre a população indígena, mantidos pelos funcionários do SPI, missionários e pela população regional em geral. (PEREIRA, 2009, p. 158).

Hoje, a partir de inícios do século XXI, quando o protagonismo Terena começa a avançar de tal forma que reequilibre as correlações de forças que estas concessões não sejam

¹⁰⁰ O discurso da assimilação pode ser interpretado na verdade como uma confusão da possibilidade terena, fundada terminantemente em sua etnicidade, de realizar funções de outras formações sociais sem contradição com seu modo próprio de ser; e isto é o mais significativo, esta capacidade e poder-se-ia dizer versatilidade é própria do seu modo de ser, é expressão de seu modo de ser e parte dele; ou seja, o discurso científico da assimilação talvez falhe em compreender o *ethos* terena, como nos ensinou Pereira (2009, p. 156-7).

mais necessárias, apoiados nesta força social e política que souberam criar, os Terena veem-se livres para realizar novamente seu *ethos* próprio e suas práticas culturais. Sua criatividade é liberta apoiada em sua força política, e podem passar a viver seu *ethos* e sua herança cultural novamente, a criar e recriar o mundo segundo sua criatividade e modo de ser próprio.

A situação histórica atual é bastante diversa em termos da relação postulada com a tradição. Nas figurações sociais das atuais aldeias dispostas na terra indígena Buriti é perceptível o esforço de atualização de uma série de elementos considerados como parte da tradição de figurações sociais terena que teriam existido em tempos passados. Esse esforço é visível na produção de cerâmica e artesanato, e mesmo a edificação de um Centro Cultural Terena. Esta mudança aponta para a construção de novas estratégias capazes de assegurar a continuidade da distintividade de sua formação social, atualizando práticas atribuídas a figurações sociais do passado. (PEREIRA, 2009, p. 158-9).

Pereira também indica a promulgação da Constituição de 1988 como marco de vitória dos direitos indígenas e fortalecimento do movimento indígena, impulsionando a afirmação étnica e demanda por direitos.

A Constituição Federal de 1988 (art. 231) substituiu o paradigma da assimilação das populações indígenas pela obrigação do Estado em assegurar o respeito à diversidade étnica e cultural. Atentos a esta mudança, os Terena iniciaram, a partir da promulgação da atual Carta Magna, um processo de revisão da relação que até então mantinham com a tradição. (...) (PEREIRA, 2009, p. 130).

Podemos retroceder com segurança as raízes do processo terena de resgate de sua tradição a década de 1990, imediatamente após a promulgação da Constituição de 1988. A etnogênese Terena, naquilo que ela tem de específico, conforme discutido no primeiro parágrafo desta seção, pode ser datada assim a virada da década de 1980-90.

os Terena viram nas atividades de resgate cultural uma oportunidade de refletirem sobre os elementos identificados como constitutivos de sua própria tradição e o papel que ela desempenha ou pode desempenhar no amplo leque de relações que atualmente estabelecem com o entorno. Cabe lembrar que as aldeias de Buriti estão envolvidas em um processo litigioso pela disputa de terras com proprietários vizinhos, onde buscam ampliar a terra que atualmente ocupam. Provavelmente, isto aguçou a sensibilidade para o fato de que a definição dos direitos indígenas à terra, e mesmo aos serviços de educação, saúde e assistência social passa, de acordo com a legislação atual, pela observação dos princípios constitucionais de garantia e respeito à diferença cultural. (PEREIRA, 2009, p. 130).

Assim como no caso Kinikinau, a diferença cultural é sede de legitimidade de reivindicação de direitos, e também sede de força sociopolítica.

O princípio constitucional de respeito à diferença que norteia as relações da população terena com o Estado, permite que suas lideranças reflitam sobre a definição de sua própria tradição e sobre o papel político que ela é desafiada

a cumprir hoje. A revisão do lugar da tradição se insere na composição de estratégias de relação com o entorno, na busca de assegurar melhores condições para o enfrentamento dos problemas atuais, como melhores condições de saúde e educação e o acesso a porções de terra ocupadas por suas comunidades no passado. A retomada dessas terras é considerada imprescindível para gerar novas alternativas de emprego e renda, o que tornaria possível atender as necessidades incorporadas na situação histórica atual. (PEREIRA, 2009, p. 130-1).

Note-se como a afirmação identitária, que implica sinais diacríticos, está na base da energia política do grupo, e é realizada tendo como fundamento o resgate de referenciais culturais¹⁰¹.

É possível afirmar que o resgate só adquire sentido em determinada figuração social quando é incorporado ao discurso e as práticas das pessoas que aí vivem. Isto porque sua efetivação depende da decisão política de atualizar o que os sujeitos sociais dessa figuração consideram como sua tradição particular, processo que só pode acontecer a partir do momento em que os sujeitos sociais se propõem a essa ação cultural. (FERREIRA, 2009, p. 131).

O movimento sociopolítico, ou antes, o protagonismo indígena, coloca a necessidade desta ação cultural e a coloca no cotidiano do grupo. A etnogênese é condição e resultado desta ação cultural, uma ação desencadeada por uma decisão política. Afirmação étnica e movimento sociopolítico não se separam.

Outrossim, a recuperação da tradição implica obstáculo ao interesse do capital na região de exploração da força de trabalho e subordinação dos índios Terena. A recuperação da tradição, a recusa ao estigma – que desfrutou até de legitimidade científica - da assimilação, implica a postulação de direitos.

De um ponto de vista político, esta mudança parece ser importante para assegurar direitos fundamentais no atual cenário de interação com a sociedade nacional. Com certeza a possibilidade de uso político não explica todos os motivos que levam a essa mobilização em direção à tradição. Até por que nem todas as pessoas que se envolvem com o resgate cultural atuam nas mobilizações de caráter político, como a retomada da terra, por exemplo. O que fica evidente é que os Terena demonstram grande habilidade de manejo da tradição, sintonizando-se em cada momento com as determinações impostas por cada situação histórica. Se no passado tiveram que ocultá-la, talvez agora seja o momento de externá-la. Em que medida, por quem, como e para quê, são questões que parecem ainda estar em debate no seio das próprias figurações sociais. (PEREIRA, 2009, p. 159).

¹⁰¹ Andrey Cordeiro Ferreira, escrevendo sobre os Terena em 2002, demonstra como o resgate de referenciais culturais tradicionais é um processo atual de reelaboração da identidade do grupo, influenciado pela mobilização sociopolítica: “O resgate não é o mero reaparecimento de uma essência indígena que se foi, mas é condicionado por crenças e referenciais culturais de diversas procedências, que passa a ser do grupo através do ato de apropriação.” (FERREIRA, 2002, p. 87).

Os Terena, e os grupos indígenas em mobilização sociopolítica no geral, recuperam a tradição e trabalham o sentido da marcação bem visível de sinais diacríticos para, no confronto com discursos que tentam questionar sua autenticidade, marcar externamente a autenticidade de sua indianidade.

3.5 Mito e classe: o desenrolar da contradição

Movimento indígena não atua como outros movimentos sociais. Sua atuação é tão intensa e causa tanto impacto que a ela seus adversários - no Mato Grosso do Sul, o agronegócio - reagem com força bélica.

O movimento indígena é altamente impactante porque é frontalmente antagônico à sociedade do capital. Realizar a demanda indígena é fazer retroceder o capital, uma força social portadora de uma natureza que não aceita retrocessos. O movimento indígena no Mato Grosso do Sul desenvolveu-se até estar à altura do seu adversário e em alguns pontos o fez retroceder, especialmente nos últimos anos. É um conflito decisivo que se instala, que obriga o capital a se repensar de maneira nova historicamente.

O amadurecimento da consciência social do movimento indígena, ou seja, da consciência sobre o funcionamento da sociedade envolvente e sobre a psicologia de seus adversários, sela para este uma exigência inegociável, a recuperação de uma vez por todas de seu território¹⁰².

Na análise de Turner, a quarta e última fase dos dramas sociais conduz a duas possibilidades – a re-integração dos litigantes na situação anterior ou na instauração do cisma, com o surgimento de uma nova unidade social. Ao contrário, na perspectiva das famílias Guarani e Kaiowá articuladas em torno do *Aty Guasu*, os dramas sociais vivenciados pelos moradores de cada um dos *tekoha* que foram objeto de processos traumáticos de despejo, não podem de maneira alguma terminar na restauração de uma dominação colonial. Inclusive porque hoje os indígenas sabem que o paternalismo dos *karai* em relação a eles está há muito esgotado, substituído pelo racismo e pela intolerância.

A única possibilidade que está colocada para as famílias indígenas é a reconquista de seus *tekoha* mediante a estratégia da luta e da reocupação/retomada (*Jaha jaike jevy*). (BENITES, 2014, p. 249).

Esta consciência social alcançada atualmente pelo movimento indígena de Mato Grosso do Sul, somada à força social criada na mobilização sociopolítica, torna o movimento indígena força social de impacto considerável ao capital.

¹⁰² Sobre isto relembrar novamente o discutido no primeiro capítulo sobre o caráter – insuspeitado por ambas as teorias dos movimentos sociais - de força material da identidade.

Esta força social é expressa na resistência indígena e na capacidade de atuar concretamente por sua demanda mesmo frente às reações de seus adversários.

Partindo dos casos dos *tekoha* Paraguasu e Jaguapiré apresentados anteriormente, as famílias extensas daí originárias foram expulsas várias vezes, sempre retornando às suas terras (*oikepa jevy*), sendo que em Paraguasu isso aconteceu sete (07) vezes, sem que as famílias desistissem. Frente a essa forte e continuada resistência foi que o Estado brasileiro, através da FUNAI identificou e demarcou esse dois *tekoha* (em 1985, como já dito). (BENITES, 2014, p. 195).

Esta obstinação, como capacidade de luta do movimento indígena, fez, como descreve Benites, retroceder ao Estado e rever sua posição frente aos indígenas. Dos auxílios e proteção prestados aos fazendeiros (reintegração de posse, com polícia e exército), a ter de pensar em demarcar efetivamente as terras a contragosto destes mesmos proprietários rurais, no episódio citado.

A decisão do movimento indígena é uma decisão política firme e inegociável, e está intrinsecamente ligada ao *sentido*, ou ao *mito*, na linguagem de Mariátegui, ao elemento étnico, numa linguagem mais atual, específico aos movimentos indígenas e que o diferencia dos movimentos sociais em geral. Vemos no discurso da liderança Nisio Gomes esta decisão, de caráter político, internamente ligado ao sentido, ao significado de si e do mundo para os grupos indígenas. “Até devemos morrer, se for preciso pelo nosso *tekoha*, é para salvar muitas vidas e o futuro de nossas crianças, mas abandonar a luta pelo *tekoha* nunca, porque nós pertencemos ao nosso *tekoha*”. (Nisio Gomes, em BENITES, 2014, p. 183).

A profundidade do *sentido*, do elemento étnico como visão de mundo. Do mito, como diria Mariátegui, como força que liga o indígena a seu passado histórico e a seu território, dá força a sua luta, e o move na direção de seu projeto de futuro. O elemento étnico, como depositário desta força própria dos povos indígenas, é o que faz a impressionante capacidade de resistência e luta de seu movimento.

Do lado do capital enxerga apenas a superfície quem pensa que se trata unicamente de conservar a propriedade de meios de produção. Conservar esta, a propriedade dos meios de produção, conservar a terra como meio de produção, é conservar riqueza, poder econômico, e derivados social e político, porém não é só isso. É conservar a hegemonia da sociedade capitalista e dos signos capitalistas como estruturantes da visão de mundo; é conservar a civilização capitalista, e mais do que isso, a civilização capitalista, com seus valores e classificações, como única forma de sociedade possível e legítima.

Coloca-se às claras uma disputa patrimonial. Os ruralistas se queixam por terem que entregar *suas* terras sem por isso receber indenizações no valor da

terra nua, mas há fortes razões para crer que isso é apenas mais um discurso. Se por um lado é preciso reconhecer a responsabilidade do Estado que concedeu incontáveis títulos inválidos de propriedade, e, portanto, há certa legitimidade no pleito pelas indenizações, por outro, percebe-se que quando a possibilidade de indenização se torna concreta, há recuo do setor ruralista. Isso leva à constatação de que, em geral, não se trata de uma disputa meramente patrimonial. Mais do que o patrimônio, os ruralistas querem proteger uma hegemonia colonialista civilizatória que legitima sua presença nesta região do país, bem como os tipos de atividades por eles desenvolvidas. Trata-se de negar o acesso a terra a uma parcela da população que ocupava a posição de etnia subjugada nesse contexto colonialista (CAVALCANTE, 2013, p. 403-4).

Há pois o componente da visão de mundo do outro lado também. Há o mito do capital, que é a hegemonia de seu projeto civilizatório¹⁰³.

A força da mobilização indígena no estado atingiu tal magnitude que mesmo os operadores do capital estão começando a pensar alternativas para sair desse conflito, mesmo que isto implique perda patrimonial e perda de hegemonia, diante do fato das forças indígenas não retrocederem. Nenhuma dessas alternativas implica grande prejuízo ao capital, evidentemente.

As personificações do capital têm revertido esta questão, que inicialmente se apresentava como prejuízo a ele, em fonte de ganho, e tudo indica que caminhará nessa direção.

Começou a ser debatido este ano – e não há nada mais indicativo da força do movimento indígena de Mato Grosso do Sul do que isto, e de como este movimento está exercendo confronto considerável ao capital – uma ideia de solução para esta contradição que se instala: o pagamento de indenizações com dinheiro público aos proprietários rurais pela cessão de suas terras para demarcação de terras indígenas.

A PEC 71/2011 foi aprovada por unanimidade em 8 de Setembro de 2015 no Senado. Tal proposta prevê indenização pela terra nua a proprietários rurais cujas propriedades estejam em vias de ser desapropriadas para criação de reservas indígenas¹⁰⁴.

Este fato indica retrocesso – temporário, obviamente - do capital diante do avanço do movimento indígena; indica também a imensa plasticidade do capital, que não admite perder

¹⁰³ Sobre a hegemonia do projeto civilizatório capitalista, Dussel (2005) alerta para seu caráter de racionalização da vida, ou seja, o eurocentrismo como um *mito*, o mito criado pela sociedade ocidental em que ela mesma se descreve como superior e mais desenvolvida, cujo grau de desenvolvimento deve ser seguido por todos os outros povos e quem cabe a obrigação de fazê-los evoluir. Como os outros povos são considerados atrasados cabe a civilização mais desenvolvida empregar incluso a força e violência para fazê-los aceder a civilização. A sociedade ocidental tem assim a narrativa de sua própria superioridade, e a legitimação de sua própria violência.

¹⁰⁴ Fonte: ISA, 2015.

nada; indica a apropriação privada do estado brasileiro, que não demarca, porém despeja facilmente recursos públicos nas mãos de grandes empresários.

A contradição que a força indígena instala, diante desta pedra inamovível que é o capital, parece tender a se desenrolar por este caminho, no pagamento de valores superfaturados e infinitos créditos futuros aos proprietários de terras do estado. Isto, ou o maior genocídio do século XXI.

A causa deste impasse indissolúvel é a razão totalitária do capital.

Constata-se que os discursos que visam impedir a demarcação de Terras Indígenas e legitimar a propriedade privada da terra se opõem a garantia de direitos dos indígenas sobre seus territórios. Este fato deve ser *traduzido* na perspectiva de que o projeto de desenvolvimento dos povos indígenas impede e se confronta com os projetos dos ruralistas, que se apoiam na expansão do agrohidronegócio no campo e não contemplam outro uso para parcelas das terras de Mato Grosso do Sul, consideradas apropriadas para a expansão desse tipo de empreendimento. (MOTA e PEREIRA, 2012, p. 14).

É uma contradição insolúvel que se coloca, à medida que indígenas não aceitam mais viver sem seu direito ao território e reconhecimento como povo garantido. Tal posição idemovível é resultado da transformação da subjetividade indígena desde os anos 1970, pela qual os grupos indígenas criaram verdadeira força material¹⁰⁵, da qual o movimento sociopolítico é expressão, e posicionam-se frente ao avanço da sociedade nacional sobre eles.

Diante de um conflito insolúvel sem necessária perda para o capital, a lógica de reprodução deste manipula seus elementos sociais e políticos subordinados para uma dissolução que implique algum ganho, inclusive antes imprevisível para o capital.

Diante da exigência indígena de demarcação imediata de seus territórios tradicionais, o que implica cessão – perda – de propriedade privada, de bens de produção, conforme ganha força esta exigência e tanto empresariado rural como poder estatal veem que é uma força que não podem conter, começam a cogitar e concatenar outro desenlace para o conflito, porém que não lhes implique prejuízo algum evidentemente. A proposta de indenização do empresariado rural pela cessão de suas terras está na trilha deste caminho.

Observando-se situações semelhantes ocorridas no Mato Grosso do Sul pode-se imaginar o montante superfaturado de dinheiro público que será destinado ao empresariado rural no estado. Na desapropriação da terra indígena Ofaié, receberam uma indenização muito maior do que o legítimo.

Depois de nove anos de impasse, com apoio do Ministério Público Federal, a comunidade Ofaié pôde se valer da indenização paga pela Cesp, no valor de R\$ 1.641.500, para adquirir 605 hectares correspondente a área de sete

¹⁰⁵ Relembrar novamente a materialidade da subjetividade, discutida no primeiro capítulo.

pequenas fazendas, cujos proprietários contestavam na Justiça a posse indígena, e que receberam esse valor altíssimo pelas benfeitorias feitas na área, concordando em desistirem das ações na justiça. Passaram então a ter acesso aos córregos do Sete e São Paulo. No entanto, isso corresponde a menos de 1/3 de suas terras. A maior fazenda, com 1.332 hectares, de propriedade da família Hoffig, ainda continua contestando judicialmente a posse indígena, o que pode adiar ainda por muitos anos a posse integral do território identificado pela Funai.” (PIB¹⁰⁶).

O princípio do parágrafo citado indica a possibilidade histórica de pagamento de valores superfaturados, consistindo a indenização pelas terras novas formas de reprodução da riqueza; a parte final do parágrafo, que mostra a resistência de proprietários em ceder as terras demandadas, mostra a possibilidade histórica de a indenização pelas terras converter-se em instrumento de chantagem ao estado, com o objetivo de colher maiores dividendos.

Exatamente a força criada pelo movimento indígena coloca no horizonte histórico finalmente a demarcação definitiva de seus territórios, prometida desde a Constituição de 1988. Todavia o desenlace é flexível a ponto de ser suscetível de ser manejado em favor dos próprios expropriadores, a classe do empresariado ruralista.

3.6 Etnopolítica: o elemento étnico condicionando o fazer político

Toda política é edificada sobre uma base étnica. A política ocidental é baseada na etnicidade ocidental, na racionalidade instrumental, como demonstra Weber por exemplo. Esta seção é sobre o encontro das cosmologias e *ethos* dos grupos indígenas com o fazer político da sociedade ocidental-capitalista; a apropriação étnica que cada grupo faz da política ocidental racional-instrumentalmente orientada. A política sendo o relacionar-se objetivo entre pessoas e povos, ela atinge os povos indígenas sem mediação e, dada sua objetividade, ou seja, sua não conformação discursiva, exige deles resposta no mesmo nível em que opera.

O elemento étnico-cultural sendo um dos – senão o - elementos determinantes em primeira instância da formação, características e organização dos movimentos sociopolíticos étnicos, podemos identificar muito da singularidade dos movimentos indígenas de Mato Grosso do Sul na sua conformação étnica.

A organização sociopolítica indígena se faz por meio da forma movimento social ou próxima a esta, como resultado da necessidade de responder à política ocidental no mesmo nível em que ela se organiza para submeter os povos indígenas. É uma combinação pois de debate racional com força social colocada em ação no movimento social.

¹⁰⁶ Disponível em: <http://pib.socioambiental.org/pt/povo/ofaie/1969>.

Desde uma das primeiras ações de retomadas de terras, a mobilização Kaiowá da comunidade Pirakuá, a sentido étnico guia a mobilização. Guiou a mobilização um forte sentido étnico, e foi, em parte, o mesmo sentido étnico que arrefeceu a estrutura política criada pela mobilização após a consecução de seus interesses.

Segundo Levi Marques Pereira (2003, p. 141), uma destas características do movimento social determinada pelo sentido étnico da mobilização sociopolítico indígena é sua lógica de fluxos e refluxos, pela qual se compreende a desmobilização que o movimento apresenta quando atinge algumas metas.

Concluídas as ações mais prementes visando assegurar os direitos da comunidade, a mobilização se diluiu, bem como o grande reconhecimento político que Lázaro [o então líder da mobilização] havia conseguido capitalizar naquele momento. (PEREIRA, 2003, p. 140).

Uma vez assegurada a demarcação da terra, desapareceu o motivo que os unia e mobilizava; as pessoas pertencentes as comunidades solidárias, ao movimento, retornaram aos seus locais de origem e a liderança local perdeu visibilidade e importância, voltando a um patamar próximo ao ocupado por um habitante comum de uma área guarani. (PEREIRA, 2003, p. 144).

O fato de ter base étnica implica características específicas ao movimento social indígena, como esta lógica de fluxos e refluxos e a perda do prestígio da liderança, como abordarei adiante.

Sobre esta base étnica do político, em que aquela dá a semântica e parte da sintaxe deste, podemos dizer que é vivido um dualismo nos movimentos indígenas entre o léxico étnico e as exigências do movimento social.

as ações políticas se caracterizam como um movimento étnico, já que o potencial mobilizador está inerentemente relacionado às características organizacionais e aos valores culturais do grupo, mas evidencia também que as ações assumem as feições de um movimento social, segundo as definições correntes nas análises sociológicas. (PEREIRA, 2003, p. 138).

Quero chamar atenção aqui para estas categorias diferentes não como conceitos interpretativos diversos, porém como categorias sociais diferentes de mobilização, com exigências *sociais* diversas por sua própria natureza e de acordo com aquilo que desejam preservar ou demandam atingir. Os movimentos indígenas, assim, *neste sentido*, vivem um *dualismo real*, que pode se concretizar na forma de uma dialética entre o étnico e o movimento social.

No caso dos Kaiowá e dos Guarani Nandeva este dualismo real é vivido em termos de alguma contradição entre a disposição étnica dos grupos e as condições e exigências de uma ação sociopolítica.

Como culturalmente os Kaiowá e Guarani Ñandeva são grupos que tem como característica uma postura que foge ao conflito, pode-se perguntar sociologicamente como para os próprios Guarani e Kaiowá foi e tem sido exigida de si mesmos grande transformação para entrar em conflito político. Ellen Almeida começa sua análise exatamente por esta discrepância entre o étnico e o exigido politicamente. Diferente do proposto aqui, a autora não vê tal discrepância como um fenômeno real vivido pelo movimento e a ser trabalhado por este; vê-as como uma dificuldade analítica.

A primeira delas veio a partir da reflexão de como separar, ou localizar, um conceito ocidental de política num grupo tradicional em que as regras e costumes tem como centro a religião, e uma postura que foge ao conflito (*oguata*), por não cultivar sentimentos como raiva ou rancor. A postura dos Guarani e dos Kaiowá é de ser alegre e não cultivar a ira. Diante desse questionamento destaco a importância de se entender o processo de colonização da região e de como esses grupos mantiveram suas identidades depois de tantas ações assimilacionistas. É justamente a postura étnica de evitar o conflito, que é uma forma estratégica de sobrevivência do patrimônio cultural imaterial, ficar calado e nunca dizer “não” fez com que os indígenas criasse formas de controlar a interferência do não-índio nos seus costumes. A estratégia, segundo a historiadora Graciela Chamorro, seria se tornar invisível, fazendo com que o não-índio acreditasse que eles estariam se “civilizando”. (ALMEIDA, 2012, p. 11).

Se os Guarani culturalmente organizavam-se para evitar o conflito, é significativo que eles tenham tido que inventar e esforçar-se por uma transformação nesta seara para realizarem sua mobilização sociopolítica; e mesmo assim, aquela disposição original intervenha no caráter de seu movimento social.

Aqui podemos indicar uma característica fundamental do movimento sociopolítico dos Guarani e Kaiowá no que concerne à agressividade. O caráter cultural pacífico e avesso ao conflito dos Guarani e Kaiowá, que dista da forma movimento social e luta política.

Para realizar esta sua aversão ao conflito, os Kaiowá e Guarani têm a unidade étnica do *oguata*, que consiste no migrar; em quando o conflito com os seus pares estiver iminente, mudar-se para longe. Este caminhar ou migração é assim forma criada e culturalmente instituída de evitar o conflito. Para manter sua disposição étnica de evitar o conflito existe o

oguata, (caminhar, ou do peregrinar) dentro do território toda vez que determinadas condições tornavam indesejável a permanência naquele local. Ou seja, em casos de mal-estar, ou de doença dos homens ou da terra, o recurso tradicional parece ter sido o da migração. O deslocamento espacial parece ter sido uma importante estratégia guarani e kaiowá para a superação de conflitos e tensões. E este talvez seja um dos fatores que contribui para o aumento nas violências hoje verificadas em determinadas reservas. (BRAND, 2004, p. 144).

Devemos refletir detidamente sobre a tensão que existe entre o *oguata* e o movimento sociopolítico, visto que as exigências próprias deste o fazem algo como o contraditório, como o verso do *oguata*. Assim, se se coloca alguma, qual a dificuldade que se coloca para o indígena Kaiowá e Guarani chegar ao movimento social, diante da sua maneira de lidar com o conflito, migrando, evitando-o? O *oguata*, como instituição cultural, não é contrário e mesmo oposto ao movimento social? Este fato atrasou a constituição do movimento indígena Kaiowá e Guarani? Este fato traz implicações e determinações para a conformação atual e/ou para toda conformação possível do movimento Kaiowá e Guarani?

O *oguata* existe para evitar conflito interno somente, ou conflito externo também? É uma demonstração de reconhecimento, ao evitar o conflito, só para com os seus, ou com todos os outros também? Ou o *oguata* é tão necessário e urgente que o Kaiowá e Guarani é capaz de entrar num conflito para recuperar a possibilidade de fazê-lo?

Outro elemento que indica a configuração do caráter sociopolítico do movimento sobre o fundamento étnico é a participação das lideranças religiosas nas ações, eventos e decisões políticas. Conforme Benites (2014, p. 25) “os grandes rituais religiosos – *jeroky guasu* – foram e são fundamentais, envolvendo os líderes espirituais – *ñanderu* – nas táticas de “retomada” dos tekoha”. O elemento cultural, simbólico ou significativo, dos grupos indígenas é vetor e, mais, criador das decisões políticas, das ações políticas e estratégias de luta.

São também estes líderes religiosos que, através da celebração dos *jeroky guasu*, restabeleceram a proximidade entre os indígenas e seus espíritos protetores. Nos rituais religiosos, através das rezas, dos cantos diversos, dos sonhos os *ñanderu/oporaíva* e *ñandesy* se comunicavam com os deuses, buscando as orientações precisas para repassar aos demais e fazer seguir. Por isso, os *ñanderu* e *ñandesy* procuraram compartilhar os estilos comportamentais íntegros e de afetividade (*teko porã*), similares aos seus parentes dos patamares celestes, buscando dia a dia a força do *teko porã* (o “bom viver”).

É com base nas recomendações dos guardiões protetores, transmitidas através dos *ñanderu* e *ñandesy*, que as famílias Guarani e Kaiowá adotaram como estratégia de luta a retomada de seus antigos tekoha (*Jaha jaike jevy*), mesmo quando são ameaçados por equipes de segurança contratadas pelos fazendeiros ou quando tem de defrontar-se com as forças policiais em função de decisões judiciais. (BENITES, 2014, p. 249).

A conexão entre rituais religiosos e ação política – para fins de clareza, entre religião e política - não é uma característica singular e imotivada do movimento Kaiowá e Guarani; é característica recorrente nos movimentos indígenas.

Esta conexão é indicada por João Pacheco de Oliveira (1998) no processo de afirmação e reconhecimento étnico dos grupos indígenas do Nordeste. Para o autor (1998, p.

65-6) as peregrinações¹⁰⁷ – ação comum nos grupos indígenas por ele estudados, do Nordeste - de sentido político são complementares e só são possíveis porque lhes dão base as peregrinações de tipo religioso, pois somente estas últimas, assim como o trabalho dos líderes religiosos na Aty Guasu, são “voltadas para a reafirmação de valores morais e de crenças fundamentais que fornecem as bases de possibilidade de uma existência coletiva.” (OLIVEIRA, 1998, p. 66).

Se quisermos desenterrar mais ainda o fundamento desta conexão, veremos que a conexão religião e política - ou mais precisamente ainda: esfera do significado e política - não é exclusiva dos movimentos indígenas. A criação de identidade é preocupação dos movimentos sociais em geral, papel realizado pela mística; e também é preocupação do *establishment*, a sociedade capitalista, que junto a seu projeto político cria necessariamente identidade, o arbitrário cultural como criação das forças hegemônicas e afinado com elas.

Por outro lado, a mobilização sociopolítica que se constrói sobre a estrutura étnica tem também efeitos transformadores sobre o elemento étnico

frente à situação de diminuição considerável de seus espaços territoriais os Guarani e os Kaiowá criaram novas práticas e categorias socioculturais. Para tanto, são descritas e analisadas, por exemplo, como foram e são ressignificadas as categorias nativas de *aty*, *jeroky*, *ñomoiru ha pytyvõ*, *jaike jevy* entre outros. A ressignificação desses conceitos se deu, sobretudo, a partir do contexto de luta pela reocupação de seus *tekoha*, estando inclusive associadas a outras práticas socioculturais. É o caso, por exemplo, de alguns rituais religiosos que só podem ser entendidos em função das delicadas situações que o processo de reocupação aciona, pondo à tona a possibilidade de um conflito que obriga as famílias indígenas a se defender de forma eficaz. (BENITES, 2014, p. 29-30).

A mobilização sociopolítica, como realidade inteiramente nova que se vive como grupo, induz a ressignificação de elementos étnicos; do mesmo modo as delicadas situações vividas nas retomadas – outro elemento histórico novo -, demandam participação e ação específica dos líderes religiosos. Sobre isto vemos como Benites (2014, p. 194ss) narra os rituais religiosos porque passam os indígenas antes de cada ação de retomada dos territórios, como forma de buscar proteção.

A ação política nova implica transformação. Ter-se colocado em novo movimento histórico, implica para estes povos o desafio da própria transformação como condição da própria sobrevivência, como condição para reagir à violência imposta.

¹⁰⁷ Para o caso dos movimentos indígenas do Nordeste, poderíamos dizer inicialmente, com base unicamente nos dados de João Pacheco de Oliveira, tais peregrinações, também chamadas romarias ou viagens, correspondem a ações comunitárias nucleares.

Este ponto remete ao afirmado anteriormente, as implicações que a etnopolítica tem sobre o elemento étnico.

Outrossim, o étnico tem grande participação na conformação da etnopolítica. No caso dos Guarani e Kaiowá, boa parte das exigências próprias da condição de movimento sociopolítico é cumprida com elementos socioculturais. O étnico por assim dizer ampara o movimento sociopolítico em suas necessidades. Vejamos um exemplo.

A atuação dos líderes religiosos nas Aty Guasu cumpre, além da função de fortalecimento da identidade, a função de assembleia permanente – tipo de ação reativa frente ao conflito armado, destinada a mitigar a violência -, de proteção contra a violência, insegurança e incerteza dos conflitos diretos. Porém, entrelaçado a estas funções, a Aty Guasu cumpre a importante função de formação dos jovens Kaiowá e Guarani e de criação e estabilização de alianças; uma função educativa e de reprodução sociocultural do grupo.

São também estes líderes religiosos que, através da celebração dos *jeroky guasu*, restabeleceram a proximidade entre os indígenas e seus espíritos protetores. Nos rituais religiosos, através das rezas, dos cantos diversos, dos sonhos os *ñanderu/oporaíva* e *ñandesy* se comunicavam com os deuses, buscando as orientações precisas para repassar aos demais e fazer seguir. Por isso, os *ñanderu* e *ñandesy* procuraram compartilhar os estilos comportamentais íntegros e de afetividade (*teko porã*), similares aos seus parentes dos patamares celestes, buscando dia a dia a força do *teko porã* (o “bom viver”).

É com base nas recomendações dos guardiões protetores, transmitidas através dos *ñanderu* e *ñandesy*, que as famílias Guarani e Kaiowá adotaram como estratégia de luta a retomada de seus antigos *tekoha* (*Jaha jaike jevy*), mesmo quando são ameaçados por equipes de segurança contratadas pelos fazendeiros ou quando tem de defrontar-se com as forças policiais em função de decisões judiciais. (BENITES, 2014, p. 249).

A ação comunitária nuclear e toda a realização sociocultural própria do grupo que nela se realiza cobre grande escopo de funções societárias e pertinentes à prática específica do movimento. Por si só este é um dado de grande relevância. Todavia, além disso, uma das implicações deste fato é a determinação étnica do movimento social e do destino histórico do grupo, no sentido da reflexão de Sahlins (2008)¹⁰⁸.

Apenas para mencionar um dos aspectos relacionados à questão, cito como Benites (2014, p. 181) acentua a importância da narrativa indígena e o protagonismo dos indígenas para compreender a dinâmica dos conflitos no estado: “O papel dos indígenas, de suas

¹⁰⁸ Esta questão, o encontro do mito com a história no caso dos movimentos indígenas de Mato Grosso do Sul, pela sua riqueza deve ser melhor investigado da perspectiva de Sahlins (2008), no sentido de refletir qual tem sido o desenrolar do destino histórico do movimento indígena no estado e como se mistura à cosmologia de cada grupo. Toda a seção sobre o Aty Guasu na tese de Benites (2014, p. 179-219) mostra elementos do entrelaçamento e transformação dos valores e unidades culturais Kaiowá e Guarani com a história concreta que vivem e a resistência que são compelidos a criar, e que são capazes de edificar sobre seu fundamento étnico.

autoridades e instituições (tradicionalis ou criadas na luta, mas tão legítimas quanto as outras)”; e mais adiante no mesmo texto: “Os *jeroky* (rituais religiosos) guarani e kaiowá são claramente uma forma de resistir e de lutar reiteradamente pela recuperação da terra.” (BENITES, 2014, p. 192).

Como indica Benites, a resistência se dá alicerçada nos valores comunitários. Cultura, resistência e política andam entrelaçadas.

O elemento étnico aqui é declarado decisivo, e está presente de duas formas: nas instituições socioculturais indígenas já consolidadas; e na criatividade indígena, cuja substância não é a-histórica nem a-social, ou seja, é etnicamente determinada.

Outro fator que contribui para a especificidade do movimento sociopolítico Kaiowá e Guarani é a forma culturalmente estabelecida da relação entre as famílias extensas. O movimento social e a sua construção histórica depende e objetiva certa unidade; todavia influi nas condições e resultado dessa unidade a relação antitética que é a relação entre as famílias extensas. A noção de pessoa e noção de família Kaiowá e Guarani é marcada por certa antítese frente aqueles que são ‘os outros’. Disto resulta alguma influência sobre as condições de mobilização conjunta, que não é necessariamente negativa, porém precisa ser examinada, nem é estática, pois que as exigências da mobilização sociopolítica podem implicar transformação no padrão cultural de relação entre as famílias.

A pesquisa sociológica do movimento social indígena demanda resposta etnológica a algumas questões. O lugar de ‘outro’ dos Kaiowá e Guarani é o mesmo colocado para outros Kaiowá e Guarani e para os brancos? Ou há um lugar de outro, com as implicações de reconhecimento respectivas, que é um para os Kaiowá e Guarani e outro para os não-índios?

A questão da formação, escopo e atuação e legitimidade das lideranças também é definida por critérios étnicos, baseada na organização sociopolítica própria do grupo, e é, por assim dizer, variável interveniente no movimento social.

Nestes grupos a liderança tem um caráter próprio, fluído, não-fixo.

Deve-se considerar ainda que o movimento social dos guarani é conduzido por índios que se constituem enquanto lideranças políticas e religiosas. Entretanto, a posição de representação não é ocupada por um líder em caráter permanente e incondicional, como ficou claro a partir da análise da posição de Lázaro, líder de Pirakuá. De acordo com processos de instituição da liderança, próprios à sociedade guarani, o líder será aquele que em determinado momento e frente a uma situação específica, for capaz de estabelecer um consenso mínimo entre as posições, o que não impede de algumas pessoas permanecerem por períodos longos na posição de liderança, desde que demonstrem capacidade de reconstruir constantemente sua base de apoio e legitimação, sempre colocadas em questão pelo fluir da vida social. (PEREIRA, 2003, p. 143).

Assim, Pereira (2003, p. 140) caracteriza o modelo político da sociedade Kaiowá e Guarani como um modelo onde “a chefia política é menos uma posição estável, vitalícia ou hereditária, que uma performance que em cada momento se institui e se negocia com a comunidade a partir de demandas específicas e circunstanciais” (PEREIRA, 2003, p. 140)

A liderança não dispõe de um dispositivo legal a partir do qual possa exercer o controle e poder político, é por isso que o comportamento das lideranças se constrói na interação direta com os participantes do movimento, segundo a demonstração de compromisso e de capacidade de mobilização em torno da demanda coletiva estabelecida pela própria comunidade. Dessa forma, a eleição de comissões para discutir com representantes do governo, mobilizações da opinião pública, condução de ações de reocupação de terras, montagem de estratégias de defesa e segurança das ocupações, etc. passam sempre por decisões que devem ser tomadas por toda a comunidade em reuniões gerais. (PEREIRA, 2003, p. 144).

Por mais que a identidade dos movimentos indígenas tenha como seja possível de ser caracterizada em suas linhas gerais como “comunitaria, autónoma y participativa, consolidada en su persistente resistencia frente a sus adversários” (GONZÁLEZ, 2012, p. 81), isto não implica a inexistência de lideranças; pelo contrário, há a existência de lideranças e esta existência tem que se conformar às exigências de uma vida fundamentalmente comunitária, autónoma e participativa. O resultado disto é a existência de liderança sem prejuízo do elemento participativo e comunitário - ou seja, subordinada a estes elementos -, sem monopólio do poder.

Como bem mostra José Henrique Prado em sua pesquisa sobre a forma da liderança nas comunidades Kaiowá e Guarani do Mato Grosso do Sul, “a chefia ameríndia entre os Kaiowá não é a pessoa de poder e, sim, de prestígio”. (PRADO, 2013, p. 9). Nestas comunidades, o poder desigual e diferencial não se sustenta nas bases culturais essencialmente comunitárias e participativas dos grupos.

No caso específico dos Kaiowá e Guarani e do Pirakuá percebemos que essa chefia só se torna chefia quando consegue, através de um série de habilidades políticas específicas, tornar-se uma pessoa com traços distintivos em relação ao grupo que só pode ser sustentado com o prestígio repercutido pelas suas ações (PRADO, 2013, p. 109).

Tendo perdido o prestígio, a demissão da posição de líder é imediata, não havendo nada que a sustente lá. Tal elemento é presença constante no cotidiano do movimento Guarani e Kaiowá.

Para o caso do movimento sociopolítico Terena podemos verificar como as ações de recuperações de terras, ação comunitária nuclear, as retomadas, são baseadas na natureza do

vínculo afetivo ao território – fator que sem dúvida é determinante também no movimento sociopolítico Guarani e Kaiowá. Ou seja, a principal estratégia política do grupo é construída no elemento étnico, o vínculo afetivo com a terra, e é desta afetividade que vem a força para a ação de retomada, que, como enunciado várias vezes pelas lideranças indígenas, chega à disposição de dar a vida pela terra.

Os elementos que marcam a territorialidade indígena são os vínculos afetivos com o seu território, esse sentimento de pertença de um com o outro (relação índio e terra mãe) explica o sentido de dar a sua vida pela sua terra. O uso social que dá ao território numa lógica contrária do sentido capitalista que vê o território como mercadoria. E a forma de proteger seu território. O sentimento de retomar o que é seu ante a constante exploração ilimitada de sua “mãe terra”. Essas estratégias de territorialização indígena é reforçada pela memória coletiva que guarda a histórica (des)territorialização promovida pela “conduta territorial” estatal. (ELOY AMADO, 2014, p. 95).

Parte da legitimação, da segurança moral para realização da retomada e para resistir ao estigma lançado, advém de outro elemento étnico, a memória histórica do grupo.

Conforme Eloy Amado, o elemento étnico atua como força simbólica reforçando a força material do grupo em movimento por seus direitos: “A territorialidade é força que move qualquer grupo que tem sua história e suas decisões políticas voltada para a defesa e a proteção de seu bem maior, o território.” (ELOY AMADO, 2014, p. 67-8).

Nessa interação estabelece-se o elo afetivo entre a pessoa o lugar físico num processo que possibilita a percepção do território vivido como seu “lugar” e seu “mundo particular” fixando o sentimento recíproco de pertencimento e afetividade. Nas comunidades indígenas essa interação é perceptível (dimensão tangencial) por outro lado, nas retomadas indígenas esses sentimentos e interação com o território irradiam sobremaneira. (ELOY AMADO, 2014, p. 70).

O vínculo afetivo com o território tem sua centralidade na realização das ações de recuperação de terras, e tal centralidade é expressa no quando este vínculo afetivo é potenciado na ocasião das retomadas. O étnico é multientrelaçado com as ações políticas.

No caso Terena também vemos, assim como no caso Guarani e Kaiowá, uma relação antitética entre as parentelas das comunidades indígenas; antítese que as comunidades têm de considerar no cotidiano e na estrutura do movimento social: “a organização política Terena segue uma lógica de luta pelo poder entre as facções, que opõe diferentes grupos vicinais e de descendência, e que essa luta pelo poder engendra tanto formas de resistência quanto de colaboração para com os poderes estatais. Uma luta por bens materiais e pela elevação do status das famílias.” (FERREIRA, 2007, p. 375).

Tal antítese entre as parentelas, para a qual Ferreira cunha a categoria “facções indígenas” - com o qual se refere à atividade política das parentelas frente às instituições do Estado, como forma mesmo de sobrevivência, porém centrada em cada parentela, e não em obter recursos para o grupo em sua totalidade -, é apontada pelo autor como geradora de determinados paradoxos do protagonismo étnico.

O paradoxo do protagonismo étnico, ou da atual situação histórica, está no fato de que as formas cotidianas de resistência alimentam ao mesmo tempo a estratégia da co-gestão indígena e também a estratégia da resistência aberta; dinamizam a estrutura do regime tutelar e podem mesmo reforçar o poder das facções indígenas, e contraditoriamente, o poder de Estado através disso. Essa resistência pode levar tanto a mudanças – cíclicas e institucionais – quanto à reprodução da estrutura de dominação. Por outro lado, as formas cotidianas de resistência e de resistência aberta, mostram os limites da estrutura de dominação, que em última instância depende não somente da colaboração dos dominados, no caso os índios, mas da neutralização das suas formas de luta política ou pelo menos de sua disciplinarização dentro de certas regras. O que acontece através do fortalecimento da dominação vertical (do Bloco no Poder e classe Dominante) e da centralização (do poder nas instâncias estatais) através da multiplicação das dominações horizontais e da descentralização faccional (dentro da classe trabalhadora e suas frações e camadas étnicas, como os Terena). (FERREIRA, 2007, p. 397-8).

A atividade política das facções, antitética entre si e em relação a totalidade do grupo, como uma das formas de resistência cotidiana, tende a atuar para reproduzir a relação de poder a qual os Terena como grupo estão submetidos.

As formas de resistência indígena cotidiana, associadas ao projeto de co-gestão, na realidade representam para utilizar a linguagem clássica da antropologia política, mudanças nos modos de distribuição do poder, não no sistema de poder. E nesse sentido, são mudanças “regionais” que levam a uma reprodução global do sistema.” (FERREIRA, 2007, p. 397).

Conforme Ferreira, a ação política antitética das facções tem, malgrado ser ação política das parentelas em busca por meios de sobrevivência, este caráter paradoxal, contribuindo para perpetuar a subordinação do grupo. Trata-se assim de estrutura do elemento étnico do grupo que faz parte das condições de edificação do movimento sociopolítico, e influi nas características deste.

Considerações finais

Este trabalho não pôde ser outra coisa senão um primeiro esforço de compreender a resistência e luta indígena no Mato Grosso do Sul a partir da Sociologia dos Movimentos Sociais; e como tal teve tarefas específicas a realizar, como uma revisão de literatura e uma reflexão teórica com especificidades. A escolha da categoria de movimento social trata-se de um exercício analítico para uma interpretação sociológica possível da resistência e da luta dos povos indígenas. Considerando-se a necessidade de um conceito de movimento social específico para os movimentos étnicos e territoriais, centrados nas assembleias e nas ações de recuperação de territórios, além da etnopolítica, a categoria movimento social mostrou que tem contribuições importantes para compreender a luta indígena. Acrescente-se à sua fecundidade heurística, para fora do campo dos conceitos, a aproximação histórica da luta dos povos indígenas da forma sociológica de movimentos sociais, no contexto de reabertura democrática pós-ditadura e Assembleia Constituinte.

Optei no trabalho por, na multiplicidade dos pontos de vista sobre os movimentos indígenas, na multiplicidade dos paradigmas, na multiplicidade das metodologias, ao invés do caminho contestável de construir um ponto de vista que tivesse por objetivo se afirmar como o verdadeiro e mais correto frente aos outros, adotar um ponto de vista que buscasse uma unificação possível desta multiplicidade de categorias desenvolvidas para leitura dos movimentos indígenas.

Assim, no primeiro capítulo procurei evidenciar como a explicação para o impasse insolúvel que se coloca na Sociologia dos Movimentos Sociais entre a teoria dos novos movimentos sociais e a perspectiva marxista dos movimentos sociais deve ser procurada alhures, na teoria social e na visão de mundo que subjaz e na qual se assentam cada teoria. Procurei demonstrar como há uma unilateralidade na percepção da desigualdade e da injustiça social em cada uma destas teorias sociais, e como na verdade é esta visão de mundo unilateral que deve ser superada por uma visão que dê conta do caráter multideterminado da desigualdade social, qual seja, material – a classe – e cultural-simbólico – a identidade.

Quanto à controvérsia expressa no primeiro capítulo quanto à natureza sociológica dos movimentos indígenas estou com Catherine González quando a autora afirma que o movimento indígena é um movimento identitário com consequências estruturais.

Lo anterior nos permite afirmar dos cuestiones: primero, los movimientos étnicos latinoamericanos no pueden categorizarse como nuevos movimientos sociales, bajo el argumento de que sus actuales luchas se contextualizan en un conflicto relacionado con su identidad cultural; al reducir la acción política de estos movimientos a lo cultural o identitário se corre el riesgo de

demeritar la importancia de la contradicción estructural e histórica que han evidenciado sus luchas: una condición de exclusión social, cultural, política y económica. La diferenciación entre movimientos sociales y nuevos movimientos sociales obvia el conflicto prioritario que agencia la movilización social, la contracción histórica entre dominadores y oprimidos. La movilización indígena evidencia una tensión histórica de su escena social, entre los intereses de quienes excluyen y quienes son excluidos. *En las últimas décadas esta lucha histórica se ha legitimado en el escenario de sus derechos socioculturales como pueblos, y sus reivindicaciones han sido reforzadas por sus especificidades identitarias. Sin embargo, en esencia siguen evidenciando estructuralmente un conflicto, en ese sentido equiparable al de clase, al de los enajenados o los proletarios, quienes caracterizan una definición clásica de los movimientos sociales* (GONZÁLEZ, 2010, p.88, grifo meu).

Não deveria ser surpreendente que um movimento identitário seja capaz de engendrar transformações estruturais, todavia, a Sociologia dos Movimentos Sociais desenvolveu-se de tal forma em torno do binômio e polêmica classe e identidade que tornou impossível a compreensão a própria realidade histórica.

Não deveria ser surpreendente que um movimento identitário engendre transformações estruturais. Se acompanhamos a análise histórica de Weber (2004), não contestada por Marx, e mesmo incorporada por outros marxistas, como Gramsci (2011), vemos que foi um movimento identitário que engendrou as transformações estruturais que deram consolidação ao capitalismo moderno.

Assim também um movimento identitário pode engendrar transformações estruturais – ou, para quem quiser, a superação do capitalismo. Porém dado o caráter aberto da história, não está escrito que o movimento indígena engendrará a superação do capitalismo, como uma determinada linha de interpretação quer.

A força do movimento indígena é um fator subjetivo-identitário: o *mito* mariateguiano, o elemento étnico. Ao materializar-se, devido às próprias características dessa força, no confronto com o contexto social envolvente, engendra impactos estruturais – pelo que a leitura marxista chama-o um movimento de classe. Toda a força e todo o sentido do movimento sociopolítico indígena entretanto é sua subjetividade, o sentido étnico-identitário, o elemento cultural.

No segundo capítulo procurei discutir como as produções teóricas caracterizaram o significado do movimento sociopolítico indígena latino-americano e as teorias e abordagens metodológicas colocadas em prática para descrever e interpretar sociologicamente os movimentos indígenas.

Diversos instrumentais conceituais foram criados para compreender tais movimentos, muitos deles sem pontos de contato com os outros, e meu parecer sobre estes instrumentais é que identificam cada qual características determinadas dos movimentos indígenas, e deixando de lado, por motivos diversos, outras. Alguns destes referenciais disputam o posto de verdadeiro referencial para interpretação dos movimentos indígenas.

Não procurei definir qual seria o referencial verdadeiro, nem desenvolver eu mesmo uma posição para disputar o posto de mais correta frente às outras. Procurei um ponto de vista e um trabalho metodológico que unificasse a multiplicidade de visões de forma a obter um quadro referencial que seja capaz de falar o mais possível pela totalidade do movimento sociopolítico indígena.

Assim que procurei unificar a multiplicidade de paradigmas teóricos e instrumentais, cuja heterogeneidade é patente, em uma mesma teoria social, aquela que considere o caráter duplamente determinado de toda desigualdade e de toda injustiça, que para a questão indígena é bem elaborada por Jean Tible, com base na elaboração inicial de Mariátegui. Assim reuni instrumentais conceituais diferentes, com vistas a captar o máximo da totalidade do movimento sociopolítico indígena, e como forma de superar sua heterogeneidade realizei seu balizamento crítico sobre um terreno comum, o da teoria social que compreende a dupla determinação da desigualdade.

No terceiro o capítulo procurei realizar a leitura do movimento sociopolítico indígena de Mato Grosso do Sul, especialmente o desenvolvido pelos grupos Guarani, Kaiowá, Terena e Kinikinau, por meio destas categorias reunidas a partir da revisão de literatura realizada no segundo capítulo, e balizadas pela discussão teórica do primeiro capítulo, dando destaque para as assembleias e as retomadas de terras, elementos centrais dos movimentos étnico-sociais, e seu significado no fortalecimento identitário do grupo e na sua formação de seu caráter político, bem como para a etnopolítica e os desafios colocados pelo modo de ser de seus adversários e pela racionalidade da sociedade capitalista.

A sociologia dos movimentos indígenas assim esboçada na reflexão desenvolvida ao longo do texto mostra que por mais que o elemento étnico seja propriamente o terreno da imponderabilidade, da intangibilidade, existe um modo de ser do étnico no confronto com a sociedade que o quer subordinar, modo de ser que engendra uma forma sociológica específica de resistência - e um movimento social específico, quando os povos indígenas decidem adotar esta forma.

De modo algum se reduz toda a variedade étnica que existe a um mesmo parâmetro. Todavia, é possível identificar características comuns da forma sociológica do movimento sociopolítico de resistência criado pelos povos indígenas no continente – e outros grupos étnicos também, dada, por exemplo, a semelhança que inicialmente se pode formular com as mobilizações étnicas dos povos quilombolas, por exemplo.

Na verdade, a semelhança na forma sociológica é tanto mais surpreendente quanto mais sabemos da pluralidade étnica própria da diversidade das nações indígenas.

O movimento sociopolítico é apenas uma das formas da resistência indígena. Como vimos, deve ser compreendido ao lado das múltiplas formas de resistência desenvolvidas pelos povos indígenas.

Migrar, fugir, invisibilizar-se, desaparecer, ‘assimilar-se’, integrar-se à sociedade colonial, fazer de criações culturais mercadoria; as formas da resistência indígena à aniquilação e ao desaparecimento são muitas. O movimento étnico sociopolítico é apenas uma delas.

Alguns grupos Guató, na região do pantanal sul-mato-grossense, diante da expulsão real infligida por criadores de gado que se apossavam da região, para não se verem alijados e distanciados de seu território sagrado, adotaram a estratégia que parecia possível no momento, quando e enquanto ela foi possível; tornaram-se empregados nas fazendas daqueles que os tentavam expulsar. Uma posição subalternizada, com a violência física, simbólica e subjetiva que ela implica, que cobra o preço correspondente; um duro preço a ser pago para não pagar o preço de deixar de lado a si mesmo; todavia, o preço a ser pago para permanecer no lugar que o faz ser quem é.

Para alguns grupos Kamba, hoje, em Corumbá, assim como mulheres indígenas de várias etnias, a forma da resistência é o comércio de artesanato e em feiras urbanas, ou vendendo milho, maxixe e guavira de porta em porta, andando o dia todo, percorrendo todas as ruas de bairros inteiros. Para alguns homens, trabalhar na construção civil, nas usinas, é resistir. Para todos, enfrentar o racismo que massacra. O ódio de uma sociedade inteira.

O movimento sociopolítico é uma das formas da resistência. Porém é um tipo peculiar dela. É a reviravolta da resistência. É o resistir e existir *como indígena*. É o não mais esconder-se. É tentar equilibrar as, determinantes, correlações de força. É existir como tal e exigir respeito e reconhecimento como indígena. Uma exigência difícil, intolerável para a sociedade colonial, que não ouve, não concede; que acentua a violência da sociedade colonial, que acentua as forças da subordinação que ela tenta impor sobre os indígenas.

O ano de 2015 tem sido um ano de inflexão para os movimentos indígenas do Brasil e especialmente o de Mato Grosso do Sul. Os movimentos indígenas do estado tiveram ação consideravelmente impactante este ano, centralizando em si boa parte dos holofotes das atenções nacionais, e criando terreno certamente para o impulsionamento de outros movimentos indígenas do país. Tal inflexão parece ter como causa, segundo a fala dos intelectuais indígenas e as análises que desenvolvem sobre o próprio movimento sociopolítico indígena, como o trabalho de Benites (2014), o amadurecimento cada vez maior da consciência social e crítica dos movimentos indígenas, levando-os à conclusão da necessidade incondicional de lutar abertamente pelos seus direitos.

Os povos indígenas, violentados desde o início, têm se visto forçados, podemos dizer, a uma transformação em sua ética de conduta de vida. Sua mobilização política é o meio, e talvez também seja a força carismática – no sentido do vetor transformador da subjetividade e da visão de mundo e de si - que opere essa transformação. Esta transformação da ética de conduta da vida talvez seja o fenômeno humano protagonista deste fenômeno histórico de tal magnitude que assistimos nas últimas décadas. A mobilização étnica-sociopolítica trata-se talvez do fenômeno de superfície, manifestação visível desta grande transformação subjetiva; ao mesmo tempo, o veículo que a carrega, a expande e a realiza.

O *ethos* de cada grupo indígena, sua determinação sobre a conduta de vida, tem implicações objetivas, conscientes ou inconscientes; portanto, um significado objetivo na formação das correlações de forças.

O significado na formação da correlação de forças e do destino dos povos indígenas de um *ethos* - subjetividade - mais pacífico ou adaptativo e de um *ethos* guerreiro pode ser dimensionado pelo caso dos índios Mbayá-Guaicuru.

Tais índios tinham um *ethos* eminentemente guerreiro, o que lhes deu condições de criar força social objetiva de tal magnitude que foi considerável para a sociedade colonial. Os Mbayá-Guaicuru não aceitaram submeter-se a nenhuma condição subordinada, a nenhum tipo de exploração nem de subordinação; e lutaram, dada sua disposição guerreira, em pé de igualdade contra a sociedade colonial.

Em toda essa região, os Kadiwéu [um grupo Mbayá-Guaicuru] atacavam e saqueavam não somente grupos indígenas mais também povoados espanhóis e portugueses, fazendo cativos. Chegaram, deste modo, a construir o principal obstáculo que os colonizadores tiveram que enfrentar no centro da América do Sul e motivo constante de suas preocupações. Bem aparelhadas expedições militares foram armadas por portugueses e por espanhóis para combatê-los, sem jamais lograr êxito completo contra esses índios cavaleiros que conheciam profundamente seu território e sabiam fugir a todo encontro que lhes pudesse ser desfavorável. (RIBEIRO, 1970, p. 80-81).

Como se vê, a resistência indígena é diretamente condicionada pelo impacto do elemento étnico na correlação de força com o mundo externo. Os Mbayá-Guaicuru só significaram tal impacto e tal resistência pelo seu *ethos* guerreiro. Outros grupos formaram correlações de forças distintas em parte por ter uma disposição étnica, um *ethos*, por exemplo, pacífico, ou voltado à fuga do conflito, como os grupos Guarani Ñandeva e Kaiowá, ou bastante flexível e capaz de absorver os elementos culturais externos, como os Terena. É importante não esquecer as implicações do *ethos*, da subjetividade, do elemento étnico-identitário para a conformação das características particulares de cada movimento social.

O elemento subjetivo, tanto elemento étnico como identidade coletiva (touraineana), como a consciência social e política, é força objetiva. O caso Mbayá-Guaicuru é paradigmático desta circunstância. Sua subjetividade os fazendo sujeitos objetivamente combativos e agressivos os coloca num grau considerável na correlação de forças que qualquer grupo poderia estabelecer com eles.

Na realidade histórica, isto significou um grupo étnico impossível de subordinar e difícil de subjugar para os povos colonialistas. A resistência dos Mbayá-Guaicuru foi intensa por anos e demandou esforços comparativamente maiores da sociedade colonialista para destruí-los. É verdade também que tal intensidade de resistência Mbayá-Guaicuru, à medida que significou, na medida da impossibilidade de sua escravização, o uso de força bélica intensa por parte da sociedade colonial, engendrou seu extermínio violento por parte das forças coloniais genocidas.

A força social objetivada pelo movimento indígena varia assim conforme sua subjetividade se desenvolve para uma conformação mais confrontativa. Tudo indica que seja uma transformação da ordem da subjetividade, transformação da consciência social e política dos povos indígenas, que tem estado na base do fortalecimento sociopolítico do movimento indígena.

Tal variação da força material, enraizada na transformação da subjetividade indígena (étnica e identitária), mostra seus efeitos nos últimos anos e especialmente em 2015 com a potencialização do impacto político e social do movimento indígena de Mato Grosso do Sul, o que implica um correspondente aumento da violência da sociedade estabelecida (o *establishment*) contra os povos indígenas, tendente à similaridade em termos quantitativos àquela violência empregada contra os Mbayá-Guaicuru para fazê-los desaparecer, à medida em que não era capaz de os subjugar.

No momento evidentemente as correlações de forças são outras, e à pura violência física dos poderes estabelecidos os povos indígenas têm oposto estratégias de fortalecimento político.

Tal disposição subjetiva crescentemente autoconsciente de seu direito e da realidade social e política que os cerca tem desenvolvido ações de pressão política cada vez mais impactantes. O movimento caminha todavia para uma encruzilhada: constituem-se em força social que a sociedade envolvente não pode mais conter, porém enfrenta a oposição à efetivação de seus direitos e de sua dignidade por parte do Estado, setores ruralistas, mídia, demais personificações do capital aliadas de seus adversários, o racismo incutido e reincutido por muitos anos na sociedade civil e nos demais setores subalternos, que atuam com força bélica e campanha ideológica massiva sobre o movimento, belicosidade e campanha ideológica que naturalizam a violência contra os povos indígenas e impõem uma narrativa em que estes são criminalizados e apontados como inimigos do país.

Mato Grosso do Sul tem a segunda maior população indígena do Brasil, cerca de 77 mil pessoas, e é palco das maiores e mais graves violações dos direitos humanos do Brasil e do mundo: casos de tortura, estupros, espancamentos, ataques armados e assassinatos praticados por milícias de jagunços e organizações paramilitares contratadas por fazendeiros, além dos altos índices de desnutrição e suicídios. Está em curso um verdadeiro genocídio, especialmente do povo Guarani-Kaiowá. (SOARES, 2015).

Uma situação de encruzilhada, como beco sem saída: uma posição subordinada nas correlações de força.

Todavia, em outubro de 2015 o movimento indígena lança uma campanha internacional, com apoio de seus parceiros, de boicote ao agronegócio de Mato Grosso do Sul, principal adversário dos povos indígenas no estado, super-representado e superprotegido pelas bancadas ruralistas na Assembleia Legislativa estadual e nacional.

No dia 30 de Outubro, 130 representantes de povos indígenas de várias regiões do Brasil lotaram a Assembleia Legislativa de Mato Grosso do Sul para lançar a campanha de boicote ao agronegócio do estado (SOARES, 2015).

Sonia Guajajara, uma das lideranças da Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB), participou do lançamento da campanha junto ao movimento indígena de Mato Grosso do Sul.

A nossa campanha é para que os organismos internacionais embarguem os produtos do agronegócio de MS até que o governo brasileiro resolva definitivamente esta questão, demarcando e homologando as terras indígenas, indenizando os proprietários das áreas cujos títulos foram adquiridos de boa fé, cessando todos os ataques e atos de violência contra os

povos indígenas. É uma campanha pela paz, para que o nosso povo possa ter uma vida mais digna e justa (Sonia Guajajara, em Soares, 2015).

Além do caráter de pressão sobre o Estado brasileiro para demarcação das terras indígenas e fim da violência, a ação da campanha visa a opor-se ao cenário de ataque intensificado e crescentes ações de violência e criminalização do movimento indígena no estado. Trata-se de ação destinada a e com potencialidade de impactar a correlação de força até então estabelecida.

A impunidade é outro elemento central na perpetuação da violência e do genocídio. Executores de homicídios, de ataques, de casos de tortura e espancamentos, bem como os seus mandantes, raramente são identificados e, sequer, vão para os bancos dos réus, prevalecendo à impunidade. Se por um lado a impunidade reina para os que massacram os povos indígenas, por outro há uma tentativa de criminalizar as entidades indigenistas e as lideranças indígenas, por meio de uma Comissão Parlamentar de Inquérito contra o Conselho Indigenista Missionário (CIMI) e nós não vamos e nem podemos aceitar essa inversão de prioridades dessa Casa de Leis (Sonia Guajajara, em SOARES, 2015).

Com o alcance internacional da campanha, mobilizando países que tem sensibilidade à questão indígena no Brasil e no Mato Grosso do Sul, o movimento indígena atinge diretamente os setores ruralistas, na medida que consiga inviabilizar ou dificultar sua atividade econômica, e o Estado brasileiro, na medida da diminuição de entrada de receitas. Tal ação assim representa potencialidade de reverter as correlações de forças na qual foram subordinados os povos indígenas de Mato Grosso do Sul.

Decisivo nesta ação do movimento indígena foi chamar a atenção para a situação dramática vivida pelos povos indígenas no estado de Mato Grosso do Sul designando-a como *genocídio* em curso. Tal designação desperta a sensibilidade da sociedade civil, de ativistas e de instituições internacionais sensíveis a defesa dos direitos humanos e incluso tratados internacionais firmados em contra a cenas de genocídio. A adesão pois dos movimentos indígenas a formas de ativismo transnacional, ou se se preferir a formação de redes pelos movimentos indígenas com movimentos sociais e ativistas internacionais, aparece como uma forma potente e eficaz de desequilibrar as correlações de forças na quais estão submetidos e vencer a subordinação e condição de desumanidade imposta pelos seus setores adversários e pelo próprio Estado nacional¹⁰⁹.

O movimento indígena de Mato Grosso do Sul tem assim o difícil desafio neste momento de reverter a correlação de forças na qual foi colocado. Uma possibilidade se abre nesta criação e acionamento de redes internacionais de aliados do movimento.

¹⁰⁹ Cf. Vreche e Silva (2015).

Linhas gerais que caracterizam o movimento são assim as retomadas de terras, os bloqueios de rodovias, as ocupações das Assembleias Legislativas Estaduais e Federais - em momentos como o Acampamento Terra Livre e em todas as ocasiões em que mudanças legislativas referentes aos direitos indígenas foram colocadas em votação -, como forma de pressão pela efetivação de seus direitos. A divulgação dos documentos finais das assembleias internas, a Aty Guasu, a Assembleia Terena, a Assembleia Kinikinau, como forma de expressar publicamente suas demandas e expressá-las como reivindicações coletivas, divulgação em que têm participação o uso das redes sociais e dos blogs, da internet em geral, os intelectuais indígenas e todas as entidades parceiras do movimento. A formação de redes de alianças com movimentos sociais e outros agentes da sociedade civil regional, nacional e internacional, como forma de dar visibilidade nacional e internacional às suas demandas e concatenar ações de longo alcance, e assim relativamente de maior poder e maior intensidade, com vistas à pressão pela efetivação de seus direitos e a romper o bloqueio sustentado por seus adversários diretos incluso pelo Estado; como exemplo de tais ações temos as recentes denúncias do Estado brasileiro ao Parlamento do Mercosul e a Organização dos Estados Americanos e a Campanha internacional de boicote ao agronegócio de Mato Grosso do Sul. E por fim as Assembleias internas dos movimentos indígenas, de onde todas essas ações emanam, onde são pensadas, onde o grupo se fortalece. O movimento tende a se fortalecer na participação cada qual nas assembleias dos outros grupos do estado, nas assembleias nacionais e internacionais, como o IV Encontro Intercontinental Guarani; a participação em ações comunitárias nucleares com referência cada vez mais abrangente, como o Acampamento Terra Livre, de caráter nacional, e o IV Encontro Intercontinental Guarani, de caráter internacional-continental, fortalece os movimentos indígenas regionais participantes, efeito próprio mesmo das assembleias, e cria e solidifica alianças cada vez mais amplas, possibilita pensar e legitima ações de maior magnitude.

O movimento indígena divide seus segmentos nas tarefas necessárias e nas estratégias necessárias coletivamente: as famílias assumem protagonismo nas retomadas e nos bloqueios de rodovias, os intelectuais indígenas, acadêmicos e professores, fortalecem e divulgam as demandas do movimento no contexto da sociedade não-índia – realizam a luta simbólica -, e criam e fortalecem as redes de alianças do movimento.

Quanto às instâncias próprias do movimento indígena em Mato Grosso do Sul, observa-se no caso do movimento Guarani e Kaiowá, o mais antigo, a concentração e articulação de todas as instâncias de ação comunitária do movimento na ação fundamental, a

assembleia *Aty Guasu*. Não há ‘instituições’ do movimento social próprias para cada instância. Todas elas e todas as ações comunitárias ligam-se a *Aty Guasu*, dependem da legitimação na *Aty Guasu* e emanam da *Aty Guasu*.

Dada a proximidade e atuação dos demais povos indígenas junto aos Guarani e aos Kaiowá, pode-se postular a tendência de que na mobilização destes grupos as assembleias venham a ocupar igual centralidade; ou que a criatividade e estratégias desenvolvidas por eles diante de suas circunstâncias particulares coloque outro rumo para o desenvolvimento das instâncias.

A centralidade da *Aty Guasu* para as instâncias das ações coletivas do movimento indígena de Mato Grosso do Sul pode, observadas as ressalvas feitas no parágrafo anterior, ser enunciada, todavia seja ainda precipitado dizer isto, como uma das características específicas do movimento indígena do estado, visto que esta centralidade de uma ação comunitária nuclear não ocorre no movimento indígena analisado por González, nem está indicada em sua tipologia. A verificação desta hipótese pode ser um primeiro passo para a reflexão sobre as peculiaridades dos movimentos indígenas das planícies frente aos movimentos dos Andes e da Amazônia.

Fontes Documentais

ALMEIDA, Marco Antônio Delfino de. Retrocesso da política indigenista brasileira. (Entrevista para IHU/online). Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/entrevistas/512225-portaria-303-da-agu-ha-ai-uma-contradicao-logica-entrevista-especial-com-marco-antonio-delfino-de-almeida>. Consulta realizada em 8 de Outubro de 2015.

APIB/CIMI/ANSEF. Organizações lançam manifesto contra Portaria 303 da AGU e denunciam cruzada de governo Dilma contra os povos indígenas. Disponível em: http://www.cimi.org.br/site/pt-br/?system=news&conteudo_id=6433&action=read. Consulta realizada em 8 de Outubro de 2015.

AZEVEDO, Marta. O Censo 2010 e os Povos Indígenas. 2011. Disponível em: <http://pib.socioambiental.org/pt/c/no-brasil-atual/quantos-sao/o-censo-2010-e-os-povos-indigenas>. Consulta realizada em 25 de Setembro de 2015.

BUZATTO, Cleber César. PEC 215: as bancadas ruralista e evangélica contra os povos indígenas. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/entrevistas/508298-pec-215-as-bancadas-ruralista-e-evangelica-contra-os-povos-indigenas-entrevista-especial-com-cleber-cesar-buzatto>. Consulta realizada em 8 de Outubro de 2015.

CAMPO GRANDE NEWS. Índios bloqueiam MS-384 em protesto contra reintegração de posse. Disponível em: <http://www.campograndenews.com.br/cidades/interior/indios-bloqueiam-ms-384-em-protesto-contra-reintegracao-de-posse>. 2015. Consulta realizada em 21 de Outubro de 2015.

CENTRO DE TECNOLOGIA MINERAL. (2013) Banco de dados de recursos minerais e territórios: impactos humanos, socioambientais e econômicos. Disponível em: <http://verbetes.cetem.gov.br/verbetes/ExibeVerbetes.aspx?verid=151>. Consulta realizada em 25 de outubro de 2015.

COMBATE RACISMO AMBIENTAL. (2015a). Agentes do Ibama e Funai são recebidos a tiros ao fiscalizar garimpo ilegal em Terra Indígena Kayapó, no Pará. 2015. Disponível em: <http://racismoambiental.net.br/2015/04/17/agentes-do-ibama-e-funai-sao-recebidos-a-tiros-ao-fiscalizar-garimpo-ilegal-em-terras-indigenas-no-para/>. Consulta realizada em 25 de outubro de 2015.

COMBATE RACISMO AMBIENTAL. (2015b). Maturuca: Primeiro júri popular indígena realizado pelo Tribunal de Justiça dentro de uma comunidade absolve um dos réus. Disponível em: <http://racismoambiental.net.br/2015/04/25/maturuca-primeiro-juri-popular-indigena-realizado-pelo-tribunal-de-justica-dentro-de-uma-comunidade-absolve-um-dos-reus/>. Consulta realizada em 10 de Outubro de 2015.

CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO (CIMI). As violências contra os povos indígenas em Mato Grosso do Sul: e as resistências do bem viver por uma terra sem males (dados 2003-2010). Mato Grosso do Sul: CIMI, 2011.

CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO (CIMI). Cartilha Pec 215. Ameaça aos Direitos dos Povos Indígenas, Quilombolas e Meio Ambiente. 2º ed. Disponível em: <http://www.cimi.org.br/pec2015/cartilha.pdf>. Chapecó, SC: 2015a.

CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO (CIMI). (2015b). Indígenas e movimentos populares lançam campanha Eu quero: CPI do Genocídio em ato público na Assembleia Legislativa do MS. Disponível em: <http://www.cimi.org.br/site/pt-br/?system=news&action=read&id=8364>. Consulta realizada em 30 de Outubro de 2015.

CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO (CIMI). (2015c). Os Jogos Mundiais Indígenas e a violência. Disponível em: http://cimi.org.br/site/pt-br/?system=news&conteudo_id=8336&action=read. Consulta realizada em 11 de Setembro de 2015.

CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO (CIMI). (2012). Kadiwéu: com fim da greve da PF, indígenas podem ser despejados de terra homologada. Disponível em: http://cimi.org.br/site/pt-br/?system=news&conteudo_id=6565&action=read. Consulta realizada em 25 de outubro de 2015.

DOURADOS NEWS. Procuradoria alega preconceito de moradores de MS e processo contra indígenas deve ser desaforado para SP. Disponível em: <http://www.douradosnews.com.br/dourados/procuradoria-alega-preconceito-de-moradores-de-ms-e-processo-contra-indigenas-deve-ser-desaforado-para-sp>. Consulta realizada em 10 de Outubro de 2015.

DOURADOS NEWS. Procuradoria alega preconceito de moradores de MS e processo contra indígenas deve ser desaforado para SP. Disponível em: <http://www.douradosnews.com.br/dourados/procuradoria-alega-preconceito-de-moradores-de-ms-e-processo-contra-indigenas-deve-ser-desaforado-para-sp>. Consulta realizada em 10 de Outubro de 2015.

FONTENELE, Cristina. Terra Indígena Yanomami em Roraima está entregue aos garimpeiros. 2015. Disponível em: <http://site.adital.com.br/site/noticia.php?lang=PT&cod=87038>. Consulta realizada em 30 de Outubro de 2015.

GAZETA DO POVO. Índios matam dois policiais com pedras, paus e tiros. Disponível em: <http://www.gazetadopovo.com.br/vida-e-cidadania/indios-matam-dois-policiais-com-pedras-paus-e-tiros-9ymgm6v07vqo6gjub7o19ae6m>. Consulta realizada em 10 de Outubro de 2015.

G1 MS. (2015a). Indígenas bloqueiam BR-163 em MS por 2h contra PEC 215, diz PRF. Disponível em: <http://g1.globo.com/mato-grosso-do-sul/noticia/2015/10/indigenas-bloqueia-br-163-em-ms-por-2h-contra-pec-215-diz-prf.html>. Consulta realizada em 30 de outubro de 2015.

G1 MS (2015b). Índios pedem criação de CPI do genocídio durante protesto em MS. Disponível em: <http://g1.globo.com/mato-grosso-do-sul/noticia/2015/10/indios-pedem-criacao-de-cpi-do-genocidio-durante-protesto-em-ms.html>. Consulta realizada em 30 de outubro de 2015.

G1 MS. (2013). Kadiwéu reivindicam terra em MS homologada há 29 anos, diz Funai. Disponível em: <http://g1.globo.com/mato-grosso-do-sul/noticia/2013/08/kadiweu-reivindicam-terra-em-ms-homologada-ha-29-anos-diz-funai.html>. Consulta realizada em 25 de outubro de 2015.

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL (ISA). Caiovás de MS matam dois policiais e ferem outro. Disponível em: <http://pib.socioambiental.org/pt/noticias?id=40552>. Consulta realizada em 10 de Outubro de 2015.

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL (ISA). Indenização a proprietários rurais por Terra Indígena é aprovada no Senado. Disponível em: <http://www.socioambiental.org/pt-br/noticias-socioambientais/indenizacao-a-proprietarios-rurais-por-terra-indigena-e-aprovada-no-senado>. Consulta realizada em 16 de Outubro de 2015.

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL (ISA). Programa Povos Indígenas no Brasil. Disponível em: <http://pib.socioambiental.org/pt>. Todas as consultas realizadas em 5 de Outubro de 2015.

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL (ISA). Impactos da PEC 215/2000 sobre os povos indígenas, populações tradicionais e o meio ambiente. 2015. Disponível em: http://www.socioambiental.org/sites/blog.socioambiental.org/files/nsa/arquivos/isa_relatoriop_ec215-set2015.pdf. Consulta realizada em 30 de Outubro de 2015.

MONTE RORAIMA FM. Tribunal de Justiça realiza primeiro júri popular indígena no Maturuca. Disponível em: <http://monteroraimafm.com.br/noticias/877-tribunal-de-justica-realiza-primeiro-juri-popular-indigena-no-maturuca.html>. Consulta realizada em 10 de Outubro de 2015.

PORTAL DA AMAZÔNIA. Primeiro júri popular indígena do País terá pedido de anulação, em Roraima. Disponível em: <http://portalamazonia.com/noticias-detalle/cidades/primeiro-juri-popular-indigena-do-pais-tera-pedido-de-anulacao-em-roraima/?cHash=566fe3e3500f88dd5f723f1ab3e575bd>. Consulta realizada em 10 de Outubro de 2015.

RAMOS, Adriana. Belo Monte: condicionantes para o desenvolvimento. Disponível: http://desafios.ipea.gov.br/index.php?option=com_content&view=article&id=3186&catid=29&Itemid=34. Consulta realizada em 30 de Outubro de 2015.

REMPEL, Matias. Após um século de descaminhos, povo Kinikinau realiza sua primeira assembleia fortalecendo a identidade na luta pelo bem viver. 2014. Disponível em: <http://www.cimi.org.br/site/pt-br/?system=news&action=read&id=7836>. Consulta realizada em 30 de Outubro de 2015.

RESPEITO ETNIA TERENA. 1º Assembleia do Povo Kinikinau. 2014. Disponível em <https://www.facebook.com/RespeitoEtniaTerena/posts/572978696182136>. Consulta realizada em 2 de Novembro de 2015.

SANTILLI, Márcio. Ruralistas radicais prevalecem e boicotam projeto que pretende pacificar conflitos em Terras Indígenas. Disponível em: <http://www.socioambiental.org/pt-br/blog/blog-do-ppds/ruralistas-radica-is-prevalecem-e-boicotam-projeto-que-pretende-pacificar-conflitos-em-terras-indigenas>. 2015. Consulta realizada em 30 de Outubro de 2015.

SOARES, Nicolau. Indígenas lançam oficialmente a campanha do boicote ao agronegócio de Mato Grosso do Sul na Assembleia Legislativa. Disponível em: <https://observatoriosc.wordpress.com/2015/10/30/indigenas-lancam-oficialmente-a-campanha-do-boicote-ao-agronegocio-de-mato-grosso-do-sul-na-assembleia-legislativa/>. Consulta realizada em 1 de Novembro de 2015.

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE RORAIMA. Roraima tem primeiro júri popular indígena. Disponível em: <http://uerr.edu.br/roraima-tem-primeiro-juri-popular-indigena/>. Consulta realizada em 10 de Outubro de 2015.

URQUIZA, A. H. A. Povos Indígenas do Mato Grosso do Sul - Alguns aspectos Antropológicos. Sem data. Disponível em: <http://www.mcdb.org.br/materias.php?subcategoriaId=23>. Consulta realizada em 25 de Setembro de 2015.

Referências bibliográficas

- ALMEIDA, E. C.; MOURA, N. S. P. O movimento indígena de Mato Grosso do Sul. *In: Seminário Internacional de los Espacios de Frontera (II Geofrontera): Diferencias e Interconexiones, II.*, 2013, Posadas, Misiones, Argentina. **Anais...** Posadas: Facultad De Humanidades y Ciencias Sociales (FHyCS) Universidad Nacional de Misiones (UNaM), 2013.
- ALMEIDA, Ellen Cristina de. **Formas de organização política dos Guarani, Kaiowá e Terena no sul do Mato Grosso do Sul.** 2012. Trabalho de conclusão de curso (Graduação em Ciências Sociais) - Faculdade de Ciências Humanas, Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados-MS.
- ALONSO, Angela. As teorias dos movimentos sociais: um balanço do debate. *Lua Nova*, São Paulo, 76: 49-86, 2009.
- ARRUTI, José Maurício Andion. A emergência dos “remanescentes”: notas para o diálogo entre indígenas e quilombolas. *Mana*, n.3, v.2, 1997, pp. 7-38.
- BANIWA, Gersem Luciano. Movimentos e políticas indígenas no Brasil contemporâneo. *Tellus*, ano 7, n. 12, , abr. 2007, pp. 127-146.
- BARTH, Fredrik. Os Grupos étnicos e suas Fronteiras. *In: _____*. **O Guru, o iniciador e outras variações antropológicas.** Trad. John Cunha Comerford. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2000.
- BARTOLOMÉ, Miguel Alberto. As etnogêneses: velhos atores e novos papéis no cenário cultural e político. *Mana*[online]. 2006, vol.12, n.1, pp. 39-68.
- BELLEAU, Jean-Philippe. **Le mouvement indien au Brésil: du village aux organisations.** Rennes, França: Presses Universitaires de Rennes, 2014.
- BENITES, Tunico. **A escola na ótica dos Ava Kaiowá: Impactos e interpretações Indígenas.** 2009. 105f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro-RJ.
- BENITES, Tunico. **Rojeroky hina ha roike jevy tekohape (Rezando e lutando): o movimento histórico dos Aty Guasu dos Ava Kaiowa e dos Ava Guarani pela recuperação de seus tekoha.** 2014. 270f. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro-RJ.
- BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico.** Rio de Janeiro: DIFEL, 1989.
- BRAND, Antônio Jacó. **O confinamento e seu impacto sobre os Pai/Kaiowá.** 1993. 276 f. Dissertação (Mestre em História Ibero-Americana) – PUCRS, Rio Grande do Sul.
- BRAND, Antônio Jacó. **O impacto da perda da terra sobre a tradição Kaiowá/Guarani: os difíceis caminhos da palavra.** 1997. 382 f. + apêndice fotográfico. mapa. Tese (Doutorado em História) –PUC/RS, Porto Alegre.
- BRAND, Antônio Jacó. Os complexos caminhos da luta pela terra entre os Kaiowá e Guarani no MS. *Revista Tellus*, Campo Grande, ano 4, nº 6, p. 137-150, 2004.

BRUCKMANN, Monica. **Ou inventamos ou erramos: A nova conjuntura latino-americana e o pensamento crítico.** Tese (Doutorado em Ciência Política). Universidade Federal Fluminense. Departamento De Ciência Política. Programa de Pós-graduação em Ciência Política. Niterói, 2011.

CADAVAL, Débora da Costa. **Bernardino García e descendentes Charrua no Uruguai contemporâneo:** Uma etnografia sobre configurações de memória e identidades ameríndias em Tacuarembó. Trabalho de conclusão de curso (Dissertação). Programa de Pós-Graduação em Sociologia (PPGS). Universidade Federal de Pelotas (UFPel), 2013.

CAPIBERIBE, Artionka; BONILLA, Oiara. A ocupação do Congresso: contra o quê lutam os índios? *Estudos Avançados*, v. 29, n. 83, 2015, pp. 293-313.

CASTELLS, Manuell. **A Sociedade em Rede**, São Paulo: Paz e Terra, 1999.

CASTELLS, Manuell. **Redes de indignação e esperança:** movimentos sociais na era da internet. Rio de Janeiro: Zahar, 2013.

CASTRO, Iara Quelho de. **De Chané-Guaná a Kinikinau: da construção da etnia ao embate entre o desaparecimento e a persistência.** Tese de doutorado em Ciências Sociais, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). 2010.

CASTRO, Iara Quelho de. **Nas lutas pela defesa de direitos, as alianças possíveis: os Kinikinau no movimento Indígena.** ANPUH – XXIII Simpósio Nacional de História (*anais*). Londrina, 2005.

CAVALCANTE, Thiago Leandro Vieira. **Colonialismo, território e territorialidade:** a luta pela terra dos Guarani e Kaiowa em Mato Grosso do Sul. Tese (Doutorado em História). Universidade Estadual Paulista, Faculdade de Ciências e Letras, Assis. Assis, SP: UNESP, 2013. 470 f.

CLASTRES, Pierre. **Sociedade contra o Estado.** São Paulo, Cosac Naify, 2003.

CONTRERAS, Victor Raul Ortiz. **Etnopolítica, territorialização e história entre os Mapuche no Chile e os Kaiowá-Guarani no Brasil:** um estudo comparativo. Dissertação (mestrado). Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Campinas, SP : [s. n.], 2008.

DEVEZA, Felipe. O problema indígena no marxismo de José Carlos Mariátegui. *História: debates e tendências*, v.7, n.2, jul./dez. 2007, p.177-203.

DUSSEL, Enrique. Europa, modernidade e eurocentrismo. In: **A colonialidade do saber:** eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Edgardo Lander (org.). Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. setembro 2005. pp. 55-70.

ELOY AMADO, Luiz Henrique. **Poké'exa úti o território indígena como direito fundamental para o etnodesenvolvimento local.** Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Local). Universidade Católica Dom Bosco (UCDB), Campo Grande, MS, 2014.

EREMITES DE OLIVEIRA, Jorge; PEREIRA, Levi Marques. “Duas no pé e uma na bunda”: da participação Terena na guerra entre o Paraguai e a Tríplice Aliança à luta pela ampliação dos limites da Terra Indígena Buriti. *Revista Eletrônica História em Reflexão*: v.1 n.2, Universidade Federal da Grande Dourados/UFGD, Dourados/MS, Julho/Dez 2007.

FERNANDES, Bernardo Mançano. Movimentos socioterritoriais e movimentos socioespaciais: contribuição teórica para uma leitura geográfica dos movimentos sociais. *Revista Nera*, ano 8, n. 6, jan./jun. 2005, pp. 24-34.

FERREIRA, Andrey Cordeiro. Dialéticas coloniais. A construção do Estado e as transformações da organização social indígena sul-americana. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v.26 n.77, 2011, pp. 80-96.

FERREIRA, Andrey Cordeiro. **Mudança cultural e afirmação identitária**: a antropologia, os Terena e o debate sobre aculturação. Dissertação de Mestrado, Universidade Federal do Rio de Janeiro, MN-PPGAS. xii, 2002, 117p.

FERREIRA, Andrey Cordeiro. Políticas para Fronteira, História e Identidade: A luta simbólica nos processos de demarcação de terras indígenas Terena. *Mana* 15(2), 2009, pp.377-410.

FERREIRA, Andrey Cordeiro. **Tutela e Resistência Indígena**. Etnografia e história das relações de poder entre os Terena e o Estado Brasileiro. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Universidade Federal do Rio de Janeiro, Museu Nacional, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Rio de Janeiro, RJ, 2007.

GALLOIS, Dominique Tilkin. Gênese waiãpi, entre diversos e diferentes. *Revista de Antropologia*, São Paulo, USP, 2007, V. 50 N° 1, pp.45-83.

GALLOIS, Dominique Tilkin. **Mairi Revisitada**: A reintegração da Fortaleza de Macapá na tradição oral dos Waiãpi. Núcleo de História Indígena e do Indigenismo na Universidade de São Paulo, 1994.

GALVÃO, Andréia. Marxismo e movimentos sociais. *Crítica Marxista*, n.32, p.107-126, 2011.

GOHN, Maria da Glória. 500 anos de lutas sociais no Brasil: movimentos sociais, ONGs e Terceiro Setor. *Revista Mediações*, Londrina, v.5, n°1, 2000.

GOHN, Maria da Glória. **Movimentos sociais e redes de mobilizações civis**. Petrópolis: Vozes, 2010.

GOHN, Maria da Glória. **Movimentos Sociais no Início do Século XXI**. São Paulo: Vozes, 2003.

GONZÁLEZ, C. Naturaleza política y acciones colectivas de los movimientos sociales, un emblemático caso de movilización indígena. Colombia, *Universitas Humanística*, núm. 70, julio-diciembre, 2010, pp. 79-100, Pontificia Universidad Javeriana.

GRAMSCI, Antonio. **Americanismo e Fordismo**. In: Cadernos do Cárcere. 3º ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011, v.5, pp. 237-82.

GRAMSCI, Antonio. **Cadernos do cárcere**: os intelectuais, o princípio educativo, jornalismo. v.2. 4ªed. Rio de Janeiro, RJ: Civilização Brasileira, 2006.

HARNECKER, Marta. **América Latina**: la izquierda después de Seattle Título. Siglo XXI Editorial, 2002. Disponível em: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/otros/20111108110257/15.pdf>.

HONNETH, Axel. **Luta por reconhecimento**: A gramática moral dos conflitos sociais. São Paulo: Editora 34, 2003.

KAUCHAKJE, Samira. Solidariedade Política e Constituição de Sujeitos: a atualidade dos movimentos sociais. *Sociedade e Estado*, Brasília, v. 23, n. 3, p. 667-696, set./dez. 2008.

KLEIN, Fernando. El destino de os indígenas del Uruguay. *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*, n.15, 2007.1. Publicación Electrónica de la Universidad Complutense.

KLEIN, Tatiane Maíra. **Práticas midiáticas e redes de relações entre os Kaiowá e Guarani em Mato Grosso do Sul**. 2013. 121f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Departamento de Antropologia Social, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo.

KRENAK, Ailton. **Encontros**. Organização de Sergio Cohn. Rio de Janeiro, Azougue Editorial, 2015.

KOPENAWA, Davi. **A queda do céu**: palavras de um xamã yanomami. São Paulo: Cia das Letras, 2015.

LALANDER, Rickard. **Retorno de los Runakuna. Cotacachi y Otavalo**. Quito, Equador: Ediciones Abya-Yala, 2010.

LANDER, Edgardo (comp.). **La colonialidad del saber**: eurocentrismo y ciencias sociales. Colección Perspectivas latinoamericanas. Buenos Aires: CLACSO, 2000.

LOURENÇO, Renata. Por uma nova textura histórica: o movimento de professores indígenas Guarani/Kaiová em Mato Grosso do Sul – 1988 a 2000. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, Campus de Dourados, 2001.

MARIÁTEGUI, José Carlos. **La tarea americana**. 1ªed. Buenos Aires: Prometeo Libros, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales - CLACSO, 2010. 272 p.

MARIÁTEGUI, José Carlos. **Siete Ensayos de interpretación de la realidad peruana**. 3ªed. Caracas, Venezuela: Fundación Biblioteca Ayacucho, 2007[1928]. 470p.

MARTÍ I PUIG, Salvador and VILLALBA, Sara Mabel. ¿Pocos pero guerreros?: multiculturalismo constitucional en cinco países con población indígena minoritaria. *Revista Uruguaya de Ciencia Política*, Diciembre 2012, vol.21, no.spe, p.77-96.

MARX, Karl. **El capital**: crítica de la economía política. México: Fondo de Cultura Económica, 1959.

MARX, Karl. **Manuscritos econômico-filosóficos**. São Paulo, SP: Boitempo Editorial, 2004.

MCLAREN, Peter. **Multiculturalismo crítico**. São Paulo: Cortez, 2000a.

MCLAREN, Peter.. **Multiculturalismo revolucionário**: pedagogia do dissenso para o novo milênio. Porto Alegre: Artes Médicas Sul, 2000b.

MELUCCI, Alberto. **Challenging Codes**. Collective action in the information age. Reino Unido: Cambridge University Press, 1996.

MELUCCI, Alberto. **L' Invenzione del presente**: Movimenti, Identità, bisogni individuali. Bologna: Il Mulino, 1982.

MELUCCI, Alberto. **Nomads of the Present**: Social Movements and Individual Needs in Contemporary Society. Edited by John Keane and Paul Mier. Philadelphia: Temple University Press, 1989. 288 p.

MEZACASA, Roseline. Sistema-mundo moderno-colonial e a cosmologia Guarani e Kaiowá: a racionalidade entre “os de cá e os de lá”. *R@U*, 6 (1), jan./jun. 2014, pp. 139-152.

MOTA, Juliana Grasiéli Bueno. Movimento étnico-socioterritorial Guarani e Kaiowá no estado de Mato Grosso do Sul: disputas territoriais nas retomadas pelo Tekoha-Tekoharã. *Revista Nera*, ano 15, nº. 21. Jul./Dez. de 2012a, pp. 114-34.

MOTA, Juliana Grasiéli Bueno. **O estado brasileiro no centro das disputas territoriais entre indígenas (Guarani e Kaiowá) e o agronegócio sucroalcooleiro em mato grosso do sul**. XXI Encontro Nacional de Geografia Agrária (anais). Uberlândia, 2012b.

MOTA, Juliana Grasiéli Bueno. Movimento étnico-socioterritorial Guarani e Kaiowá no estado de Mato Grosso do Sul: disputas territoriais nas retomadas pelo Tekoha-Tekoharã. *Revista Nera*, ano 15, nº. 21. Jul./Dez. de 2012a, pp. 114-34.

MOTA, Juliana Grasiéli Bueno. **Territórios, multiterritorialidades e memórias dos povos Guarani e Kaiowá**: diferenças geográficas e as lutas pela Des-colonização na Reserva Indígena e nos acampamentos-tekoha – Dourados/MS. Tese (Doutorado em Geografia). Universidade de Estadual Paulista “Julio de Mesquita Filho”. Campus de Presidente Prudente - Faculdade de Ciências e Tecnologia. Programa de Pós-Graduação em Geografia. 2015a.

MOTA, Juliana Grasiéli Bueno. Territórios de resistência e práticas descoloniais: estratégias de luta Guarani e Kaiowa pelo Tekoha – Mato Grosso do Sul/Brasil. *Campo-Território: Revista de Geografia Agrária*, v. 10, n. 20, p. 416-439, jul., 2015b

MOTA, Juliana Grasiéli Bueno; PEREIRA, Levi Marques. O movimento étnico-socioterritorial Guarani e Kaiowá em Mato Grosso do Sul: atuação do Estado, impasses e dilemas para demarcação de terras indígenas. *Boletim Dataluta*. Artigo do mês: outubro de 2012. NERA – Núcleo de Estudos, Pesquisas e Projetos de Reforma Agrária. Disponível em www.fct.unesp.br/nera.

MUNDURUKU, Daniel. **O caráter educativo do movimento indígena brasileiro (1970-1990)**. São Paulo: Paulinas, 2012.

NÚÑEZ, Aloha. "Os indígenas não eram reconhecidos como parte da sociedade". Entrevista a Vinícius Mansur. *Brasil de Fato*. 03/06/2011. Disponível em: <http://www.brasildefato.com.br/node/651>. Consulta realizada em 13/09/2015.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. **Do índio ao bugre**. Rio de Janeiro: Francisco Alves Ed., 1976.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. **Urbanização e Tribalismo**: integração dos índios Terena numa sociedade de classes. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1968.

PACHECO DE OLIVEIRA, João Pacheco. Uma etnologia dos “índios misturados”?: situação colonial, territorialização e fluxos culturais. *Mana* 4(1), 1998, pp. 47-77.

PEREIRA, Levi Marques. **Imagens Kaiowá do sistema social e seu entorno**. 2004. 426 f. Tese (Doutorado em Antropologia social) – USP, São Paulo.

PEREIRA, Levi Marques. O movimento étnico-social pela demarcação das terras guarani em MS. *Revista Tellus*. Campo Grande, ano 3, nº 4. p. 137-145, 2003.

PEREIRA, Levi Marques. **Os Terena de buriti**: formas organizacionais, territorialização e representação da identidade étnica. Dourados, MS: Editora da UFGD, 2009.

PEREIRA, Levi Marques. **Parentesco e organização social Kaiowá**. 1999. 235 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Departamento de antropologia do Instituto de filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, São Paulo.

PINHEIRO, Jair. As classes trabalhadoras em movimento: alguns aspectos teóricos. *Lutas Sociais*, v.17/18, p.130-145, 2007.

PRADO, José Henrique. **Através do Prestígio**: atuação da chefia ameríndia entre os Kaiowá da Terra Indígena Pirakua. Dissertação (Mestrado em Antropologia). Dourados, MS : UFGD, 2013.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. In: Edgardo Lander (comp.) **La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales**. Perspectivas latinoamericanas. Buenos Aires: CLACSO, 2000.

QUIJANO, Aníbal. El “movimiento indígena” y las cuestiones pendientes en América Latina. *En: Revista Tareas*, Nro. 119, enero-abril. CELA, Centro de Estudios Latinoamericanos, Justo Arosemena, Panamá, R. de Panamá. 2005. pp. 31-62. Disponible en la World Wide Web: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/tar119/quijano.rtf>.

REGALSKY, Pablo. **Bolívia na encruzilhada**. O governo Morales e a política indígena. *Outubro*, n.15, 2007, pp.45-78.

REGALSKY, Pablo. **Etnicidad y clase**. El Estado boliviano y las estrategias andinas de manejo de su espacio. 2º ed. La Paz: Editora Plural, 2006.

REPETTO, Maxim. Ascensão dos Movimentos Indígenas na América do Sul e Possíveis Reflexos para o Brasil: o caso da Venezuela. In: REUNIÃO DE ESTUDOS. **I Reunião de Estudos: Ascensão de Movimentos Indigenistas na América do Sul e Possíveis Reflexos para o Brasil**. Brasília: Gabinete de Segurança Institucional; Secretaria de Acompanhamento e Estudos Institucionais, 2004, pp. 39-62.

REUNIÃO DE ESTUDOS. **I Reunião de Estudos: Ascensão de Movimentos Indigenistas na América do Sul e Possíveis Reflexos para o Brasil**. Brasília: Gabinete de Segurança Institucional; Secretaria de Acompanhamento e Estudos Institucionais, 2004.

RIBEIRO, Darcy. *Os índios e a civilização*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1970.

RIQUELME, Quintín. Paraguay: nuevo escenario para viejos conflictos. In: REBÓN, Julián y MODONESI, Massimo. (comp.). **Uma década em movimento. Luchas populares em America Latina em el amanecer del siglo XXI**. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales - CLACSO; Prometeo Libros, 2011, pp.203-23.

SAHLINS, Marshall. **Esperando Foucault, ainda**. São Paulo: Cosac & Naify, 2004.

SAHLINS, Marshall. **Metáforas históricas e realidades míticas: estrutura nos primórdios da história do reino das ilhas Sandwich**. Rio de Janeiro, RJ: Jorge Zahar, 2008. 157p.

SANTOS, Boaventura de Souza. **Pela mão de Alice**. O social e o político na pós-modernidade. São Paulo: Cortez, 1995.

SANTOS PEREIRA, André Paulo dos. Caso Canaimé: estudo acerca de um homicídio com motivação cultural e sua interpretação pelo Poder Judiciário. *Cadernos de Relações Internacionais e Desenvolvimento Regional*, v.1, p. 01-15, 2009.

SAUSSURE, Ferdinand de. **Curso de linguística geral**. 29ªed. São Paulo, SP: Cultrix, 2008.

SCHERER-WARREN, Ilse. Das Mobilizações às Redes de Movimentos Sociais. *Sociedade e Estado*, Brasília, v. 21, n.1, p. 109-130, jan./abr. 2006.

SCHERER-WARREN, Ilse. **Redes de movimentos sociais**. 3ªed., São Paulo: Loyola, 2005.

SEMPRINI, Andrea. **Multiculturalismo**. Bauru, SP: EDUSC, 1999. 178p.

SEOANE, José; TADDEI, Emilio; ALGRANATI, Clara. **El concepto “movimiento social” a la luz de los debates y la experiencia latinoamericana recientes**. UNAM, 2009. Disponível em: http://conceptos.sociales.unam.mx/conceptos_final/500trabajo.pdf. Consulta realizada em 08/07/2015.

SILVA, Giovani José da. **A construção física, social e simbólica da reserva indígena Kadiwéu (1899-1984): memória, identidade e história**. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Federal de Mato Grosso do Sul. Programa de Pós-Graduação em História. Dourados, Mato Grosso do Sul, 2004.

SILVA, G. J. da; SOUZA, J. L. de. O despertar da fênix: a educação escolar como espaço de afirmação da identidade étnica Kinikinau em Mato Grosso do Sul. *Sociedade e Cultura*, v.6, n.2, Jul./Dez. 2003, pp. 199-208.

SILVA, G. J. da; SOUZA, J. L. de. História, etnicidade e cultura em fronteiras: os Kinikinau em Mato Grosso do Sul. In: ROCHA, L. M; BAINES, S. G. **Transnacionalidade, Etnicidade e Identidade em Regiões de Fronteira. Fronteiras e Espaços Interculturais**. Editora Da UCG: Goiânia, 2008, pp. 21-36.

SOUZA, Rosaldo de Albuquerque. **Sustentabilidade e processos de reconstrução identitária entre o povo indígena Kinikinau (koinukunôen) em Mato Grosso do Sul.** Dissertação (Mestrado). Universidade de Brasília. Centro de Desenvolvimento Sustentável. Brasília-DF, Dezembro/2012.

SPIVAK, G. C. Foreword: Upon Reading the Companion to Postcolonial Studies. *In*: SCHWARZ, Henry; RAY, Sangeeta (Eds.). **A Companion to Postcolonial Studies.** Oxford: Blackwell, 2000. p. xv-xxii.

TAPIA, Luis. **La condición multisocietal:** multiculturalidad, pluralismo, modernidad. Bolivia: Muela del Diablo Editores, 2002

TARROW, Sidney. **Power in Movement:** Social Movements, Collective Action and Politics. Cambridge University Press, 1994.

TIBLE, Jean François Germain. José Carlos Mariátegui: Marx e América Indígena. *Cadernos Cemarx*, nº 6, 2009, pp.97-114.

TIBLE, Jean François Germain. Lutas cosmopolíticas: Marx e América Indígena (Yanomami). *Lugar Comum*, 2012a, nº30, pp.31-44.

TIBLE, Jean François Germain. **Marx e América indígena:** diálogo a partir dos conceitos de abolição e recusa do Estado. Tese (Doutorado). Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Campinas, SP: [s.n.], 2012b.

THOMAZ DE ALMEIDA, Rubem F. **O Projeto Kaiowá-Ñandeva: uma experiência de etnodesenvolvimento junto aos Guarani-Kaiowá e Guarani-Ñandeva contemporâneos do Mato Grosso do Sul.** Rio de Janeiro, 1991. v. 1. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) -- Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1991.

TOURAINÉ, Alan. **Crítica da modernidade.** Petrópolis: Vozes, 1998.

TOURAINÉ, Alain. **El regreso del actor.** Buenos Aires: Eudeba, 1987.

TOURAINÉ, Alain. Os movimentos sociais. *In*: FORACCHI, Marialice M.; MARTINS, José de Souza. **Sociologia e sociedade:** leituras de introdução à sociologia. Rio de Janeiro: Livros Técnicos e Científicos Editora, 1977.

TOURAINÉ, Alain. Os novos conflitos sociais. Para evitar mal-entendidos. *Lua Nova*, n.17, junho, 1989, pp. 5-18.

VILLALBA, Sara Mabel Portillo. **En defensa del territorio.** Movilización indígena en Áreas Naturales Protegidas de Argentina y Paraguay. Tesis doctoral. Universidad de Salamanca, Facultad de derecho. Salamanca, 2014.

VILLALBA, Sara Mabel Portillo. **Organizaciones políticas indígenas de Paraguay. Estudio de dos casos.** II Taller Paraguay como objeto de estudio de las ciencias sociales. Grupo de Estudios Sociales sobre Paraguay. Universidad de Buenos Aires. Asociación Paraguaya de Estudios de Población. Asunción, Paraguay. 2009. Disponible en: http://produccion.fsoc.uba.ar/paraguay/taller/2009/pdf_taller_200905/p_villalba_portillo1.pdf

VILLALBA, Sara Mabel Portillo. Organizaciones Políticas Indígenas en Paraguay. In. *Suplemento Antropológico*. Vol. XLII, n. 01, junio, 2007, Asunción. pp.155-270.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **No Brasil, todo mundo é índio, exceto quem não é**. Instituto socioambiental, 2006. Disponível em: http://pib.socioambiental.org/files/file/PIB_institucional/No_Brasil_todo_mundo_%C3%A9_%C3%ADndio.pdf

VRECHE, Carla C.; SILVA, Marcos A. **Ativismo Transnacional e a luta das comunidades indígenas Sawhoyamaxa (Paraguai) e Apika'y (Brasil): a Anistia Internacional e a questão das terras tradicionais**. In: III Congresso Iberoamericano de Arqueologia, Etnologia e Etno-História (CIAEE), 2015, Dourados/MS. Anais do III Congresso Iberoamericano de Arqueologia, Etnologia e Etno-História (III CIAEE). Dourados/MS: Editora da UFGD, 2015. v. 1. p. 1-25.

WALSH, Catherine. **Interculturalidad, estado, sociedad: luchas (de)coloniales de nuestra época**. Quito, Equador: Universidad Andina Simón Bolívar, Ediciones Abya-Yala, 2009.

WARREN, Kay B. **Indigenous movements and their critics**. Pan-Maya activism in Guatemala. Princeton University Press, 1998a.

WEBER, Max. **Economia y Sociedad**. 2º ed. México: Fondo de Cultura Económica, 1964.

WEBER, Max. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

WOLF, Eric R. Revoluções sociais no campo. In: SZMRECSÁNYI, T. e QUEDA, O (org.). **Vida rural e mudança social: leituras básicas de sociologia rural**. São Paulo: Cia Editora Nacional, 1972, pp.116-27.

WOOD, Ellen Meiksins. **Democracy against Capitalism: Renewing historical materialism**. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

XIMENES, L. G.; SKOWRONSKI, L.; COLMAN, D. G.. O SPI e a exploração de recursos naturais em terras indígenas. *Tellus*, ano 14, n. 27, jul./dez. 2014, pp. 177-183.

ZAVALETA, René. **La autodeterminación de las masas**. Bogotá: Siglo del Hombre Editores y Clacso, 2009.

ZIZEK, Slavoj. Problemas no Paraíso. In: MARICATO, Ermínia *et allia*. **Cidades rebeldes: passe livre e as manifestações que tomaram as ruas do Brasil**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2013, pp.185-95.