

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE CIÊNCIAS JURÍDICAS
DEPARTAMENTO DE DIREITO
CURSO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO
PROGRAMA DE MESTRADO

JULIANA DE PAULA BATISTA

**TECENDO O DIREITO: A ORGANIZAÇÃO POLÍTICA DOS XOKLENG-LA
KLÃNÕ E A CONSTRUÇÃO DE SISTEMAS JURÍDICOS PRÓPRIOS – uma
contribuição para a antropologia jurídica**

Florianópolis/SC

2010

JULIANA DE PAULA BATISTA

**TECENDO O DIREITO: A ORGANIZAÇÃO POLÍTICA DOS XOKLENG-LA
KLÃNÕ E A CONSTRUÇÃO DE SISTEMAS JURÍDICOS PRÓPRIOS – uma
contribuição para a antropologia jurídica**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal de Santa Catarina, na área de concentração em Direito, Estado e Sociedade, na linha de pesquisa Cidadania, Democracia e Direitos Humanos, como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em Direito.

Orientadora: Dra. Thaís Luzia Colaço

Florianópolis/SC
2010

Catálogo na fonte pela Biblioteca Universitária
da
Universidade Federal de Santa Catarina

B333t Batista, Juliana de Paula

Tecendo o direito [dissertação] : a organização política dos Xokleng-la Klãnõ e a construção de sistemas jurídicos próprios - uma contribuição para a antropologia jurídica / Juliana de Paula Batista ; orientadora, Thais Luzia Colaço. - Florianópolis, SC, 2010.

221 f.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Ciências Jurídicas. Programa de Pós-Graduação em Direito.

Inclui referências

1. Direito. 2. Índios Xokleng - História. 3. Índios Xokleng - Aspectos políticos. 4. Autonomia. 5. Interculturalidade. 6. Antropologia. I. Colaço, Thais Luzia. II. Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de Pós-Graduação em Direito. III. Título.

JULIANA DE PAULA BATISTA

**TECENDO O DIREITO: A ORGANIZAÇÃO POLÍTICA DOS
XOKLENG-LA KLÃNÕ E A CONSTRUÇÃO DE SISTEMAS
JURÍDICOS PRÓPRIOS – uma contribuição para a antropologia jurídica**

Esta dissertação foi julgada adequada para obtenção do título de Mestre em Direito e aprovada em sua forma final pela coordenação do Curso de Pós-Graduação em Direito pela Universidade Federal de Santa Catarina, na área de concentração Direito, Estado e Sociedade

Banca Examinadora:

Presidente: Professora Dra. Thaís Luzia Colaço (UFSC)

Membro: Professora Dra. Raquel Fabiana Lopes Sparemberger (UNIJUÍ/Rio Grande do Sul)

Membro: Professor Dr. Rogério Portanova (UFSC)

Coordenador: Professora Dra. Thaís Luzia Colaço (UFSC)

Florianópolis, julho de 2010



Dedico este trabalho ao Povo Xokleng-La Klãnõ

AGRADECIMENTOS

Este trabalho só se concretizou porque pude contar com o apoio de muitas pessoas, sem elas, eu jamais teria chegado até aqui.

Primeiramente, quero agradecer aos Xokleng por terem aceitado compartilhar comigo de seu mundo, de suas casas, de suas famílias, de seu cotidiano, me recebendo sem me conhecer. Agradeço a todas as lideranças indígenas do mandato 2008-2011: Srs. Jonas, Enoque, Setembrino, Moisés, Simião, Aniel, Elpídio e Sra. Isolina.

Com especial carinho, agradeço às Sras. Cândida e Natalina que, generosamente, acolheram-me em suas casas. Às crianças, em especial, aos pequenos Kalil, Laura, Vaicomé, Ficó, Nicole e tantas outras que muito me ensinaram. Aos jovens Charles, Kaluã e Willian. A Faustino, Alair, Namblá e Suzana. A todos da Terra Indígena La Klãnõ agradeço pelo carinho e amizade.

Ao Curso de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal de Santa Catarina (CPGD/UFSC), pelo apoio e oportunidade. À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), pela bolsa de mestrado. E ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), pelo apoio financeiro que me permitiu a realização da pesquisa de campo, na Terra Indígena La Kãnõ.

Agradeço às Faculdades do Vale do Juruena – AJES, pelo apoio institucional que muito contribuiu para a finalização deste trabalho.

Com carinho agradeço a minha orientadora, professora Dra. Thaís Luzia Colaço, que me apoiou (e me aguentou) durante esses anos de mestrado, lembrando-me de uma importante lição: “Precisamos aprender a conviver com a pluralidade”.

Aos meus pais, que sempre me apoiaram de todas as formas possíveis e imagináveis durante esta jornada, meu imenso amor e respeito. Amorosamente, agradeço às minhas queridas irmãs Karla e Alessandra. A todas às minhas tias e tios querid@s e ao meu vovô Juca.

Às maravilhosas e incríveis companheiras de luta Juliana Regazoli, Renata Lima, Leandra Lopes e Anne Adelle Gonçalves de Aguiar.

A Luciano Zambrota, pelo apoio incondicional durante o primeiro ano do mestrado. Ao amigo Nuno, pelo apoio e discussões sobre a questão indígena e, principalmente, por ter sido o responsável por minha ida ao Acampamento Terra Livre, experiência bastante marcante durante o ano de 2009. Ao querido amigo José Benites, Guarani sempre na incansável luta por seu povo.

Agradeço a Luiz Otávio Ribas pelas leituras, discussões, paciência e amizade. Aos colegas do Grupo de Pesquisa em Antropologia Jurídica (GPAJU), João Francisco Kleba Lisboa, Eloíse Petter Damázio, Antônio Guimarães Brito e Luciana. A todos os colegas de mestrado com os quais pude compartilhar momentos únicos e inesquecíveis, em especial, Carla Maricato, Isadora Vier, Fernanda Lima, Ricardo Prestes Pazzelo, Felipe Heringer Roxo da Motta, Camila Baraldi, Lucas Tasquetto, Vinicius Fialho, Ademar Pozzatti, Liliam Litsuko, Matheus Almeida Caetano e tantos outros.

Aos meus alunos, com especial carinho ao I Termo do curso de direito da turma 2010, pela intensa relação de troca, onde os papéis de aluno/professor não são fixos, pois mais do que ensinar, muito tenho eu aprendido com el@s que, cotidianamente, me instigam no ensino da antropologia jurídica e me lembram que a educação é um gesto de amor (e também de paciência).

A Francisco Forte Stuchi, companheiro de todas as horas pela leitura criteriosa e crítica, mas principalmente pela compreensão, cumplicidade, amizade, paciência, apoio, dedicação, amor. Obrigada por ter adentrado sorrateiramente em minha fortaleza de mulher acostumada a carregar o mundo sozinha e estar me ensinando a compartilhar o peso e a leveza da vida, por estar desbravando comigo estas terras matogrossenses, deliciosamente quentes e para mim até então desconhecidas. Terras que aos poucos vão se tornando nossa nova morada com a cor do que é um pouco mais familiar entrelaçado pela possibilidade de viver o novo de novo, sensação que me faz imensamente feliz.

Ao meu querido filho Luan, por seu sorriso largo e sincero que afasta todas as tempestades. Passamos por muitos momentos lindos e também difíceis em Florianópolis, independentemente das circunstâncias os seus olhinhos e companhia me fizeram mais forte, mais corajosa e despertaram em mim a certeza de que em nosso caminho do coração só teríamos duas alternativas: ser feliz ou ser feliz.

Gostaria de aproveitar a oportunidade para dizer a todas as mães que como eu estudam e dedicam-se a criar praticamente sozinhas os seus filhos que é possível sim terminar um mestrado, cuidar destes seres tão amados, viver com bolsa CAPES e ainda ser muito feliz. Não foi nada fácil chegar até aqui e a sensação é de vitória, mesmo desejando que a qualidade do trabalho fosse melhor, por isso devo agradecer imensamente ao universo, a bela cidade de Florianópolis que tanto amo e a generosidade de todos aqueles que me estenderam a mão, um olhar, um sorriso encorajador.

Por fim, agradeço a natureza, meu refúgio preferido, e ao meu gato Uilou que ficou deitado no meu pé, me fazendo companhia, durante horas enquanto eu escrevia...

**Licenças Poéticas são necessárias para estes tempos de esterilidade ácida, onde a poesia,
a boa música e a natureza ainda são o bálsamo dos corações “aperriados”.**

Cântico negro

José Régio

"Vem por aqui" — dizem-me alguns com os olhos doces
Estendendo-me os braços, e seguros
De que seria bom que eu os ouvisse
Quando me dizem: "vem por aqui!"
Eu olho-os com olhos lassos,
(Há, nos olhos meus, ironias e cansaços)
E cruzo os braços,
E nunca vou por ali...
A minha glória é esta:
Criar desumanidades!
Não acompanhar ninguém.
— Que eu vivo com o mesmo sem-vontade
Com que rasguei o ventre à minha mãe
Não, não vou por aí! Só vou por onde
Me levam meus próprios passos...
Se ao que busco saber nenhum de vós responde
Por que me repetis: "vem por aqui!"?

Prefiro escorregar nos becos lamacentos,
Redemoinhar aos ventos,
Como farrapos, arrastar os pés sangrentos,
A ir por aí...
Se vim ao mundo, foi
Só para desflorar florestas virgens,
E desenhar meus próprios pés na areia inexplorada!
O mais que faço não vale nada.

Como, pois, sereis vós
Que me dareis impulsos, ferramentas e coragem
Para eu derrubar os meus obstáculos?...
Corre, nas vossas veias, sangue velho dos avós,
E vós amais o que é fácil!
Eu amo o Longe e a Miragem,
Amo os abismos, as torrentes, os desertos...

Ide! Tendes estradas,
Tendes jardins, tendes canteiros,
Tendes pátria, tendes tetos,
E tendes regras, e tratados, e filósofos, e sábios...
Eu tenho a minha Loucura!
Levanto-a, como um facho, a arder na noite escura,
E sinto espuma, e sangue, e cânticos nos lábios...
Deus e o Diabo é que guiam, mais ninguém!
Todos tiveram pai, todos tiveram mãe;
Mas eu, que nunca principio nem acabo,
Nasci do amor que há entre Deus e o Diabo.

Ah, que ninguém me dê piedosas intenções,
Ninguém me peça definições!
Ninguém me diga: "vem por aqui!"
A minha vida é um vendaval que se soltou,
É uma onda que se alevantou,
É um átomo a mais que se animou...
Não sei por onde vou,
Não sei para onde vou
Sei que não vou por aí!

RESUMO

Nesta dissertação, a questão indígena é problematizada diante do contexto colonialista com o qual a mesma se defronta. Para isso, a história Xokleng é analisada com ênfase especial. Após isso, o marco constitucional brasileiro é situado dentro da perspectiva multiculturalista. Depois, analisa-se a experiência da formação de Estados Pluriétnicos e Plurinacionais, que adotam o regime da autonomia e da livre-determinação para estabelecimento do diálogo intercultural. Parte-se, então, para a análise da relação entre antropologia e direito, como meio de localizar a formação de sistemas jurídicos próprios. Após o quê, por intermédio de estudo de caso, a formação do sistema jurídico do Povo Xokleng é analisada. A metodologia para a coleta de dados é a observação participante enfatizando relatos orais. Na segunda etapa da pesquisa, trabalhos acadêmicos, livros e jurisprudência foram revisados.

Palavras-chave: Povo Xokleng. Estados Pluriétnicos. Estados Plurinacionais. Regime da Autonomia. Interculturalidade. Sistemas Jurídicos Próprios.

ABSTRACT

In this dissertation the indigenous issue is analyzed before the colonial context in which the same faces. For this, the Xokleng's history is analyzed with a special emphasis. After that, the landmark of the Brazilian Constitutional is located within the multiculturalist perspective. Then, this study explores the experience of the multiethnic and multinational States formation that adopt the autonomy and free determination system for the establishment of intercultural dialogue. In this way, we analyses the relationship between Anthropology and Law as a way of a means of locating the formation of legal systems themselves. After what, through case study the legal system formation of Xokleng people is analyzed. The methodololy for data collection is participant observation with emphasizing in the oral reports. In the second stage of this research were reviewed academics papers, books and cases.

Keywords: Xokleng people. Pluriethnic states. Plurinational states. Autonomy's regime. Interculturalism. Own legal systems.

LISTA DE SIGLAS E ABREVIATURAS

APIB – Articulação Brasileira dos Povos Indígenas
CIMI – Conselho Indigenista Missionário
CF – Constituição Federal de 1988
CNPI – Comissão Nacional de Política Indigenista
CPGD – Curso de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal de Santa Catarina
COIAB – Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira
CRFB – Constituição da República Federativa do Brasil
DSEI – Distrito Sanitário Especial Indígena
EI – Estatuto do Índio – Lei 6001/73
FUNAI – Fundação Nacional do Índio
FUNASA – Fundação Nacional de Saúde
GPAJU – Grupo de Pesquisa em Antropologia Jurídica
III – Instituto Indigenista Interamericano
NDI – Núcleo de Direitos Indígenas
OIT – Organização Internacional do Trabalho
ONG – Organização Não-Governamental
ONU – Organização das Nações Unidas
PAC – Programa de Aceleração do Crescimento
PL – Projeto de Lei
PCHs – Pequenas Centrais Hidrelétricas
SPI – Serviço de Proteção ao Índio
STF – Supremo Tribunal Federal
TI – Terra Indígena
UC – Unidade de Conservação
UFSC – Universidade Federal de Santa Catarina
UMIAB – União das Mulheres Indígenas da Amazônia Brasileira
UNI – União das Nações Indígenas

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	11
 2 POVO XOKLENG: UMA HISTÓRIA DE RESISTÊNCIAS E RESSIGNIFICAÇÕES	16
2.1 Os Xokleng e sua trajetória de ocupação territorial no sul do Brasil.....	24
2.2 O Xokleng encontra o não-índio: o Serviço de Proteção ao Índio (SPI) e sua atuação em Santa Catarina.....	32
2.3 “Depois da barragem só sobrou pedra e terra seca”: a construção da Barragem Norte na Terra Indígena La Klãnõ, histórico e situação atual	49
 3 QUAL DIREITO PARA O DIREITO DOS POVOS INDÍGENAS? – principais aspectos da legislação indigenista nacional, internacional e latinoamericana	62
3.1 Os principais documentos internacionais de proteção dos direitos indígenas e os ciclos constitucionais latinoamericanos	77
3.2 A Formação de Estados Pluriétnicos e Plurinacionais na América Latina: a experiência descolonialista como tentativa de diálogo intercultural.....	83
3.3 “Nós vamos lutar até o último índio”: uma análise sobre direitos indígenas no Brasil.....	93
 4 MEDIANDO MUNDOS PARALELOS E CONTEMPORÂNEOS: O DIREITO, A ANTROPOLOGIA JURÍDICA E OS XOKLENG.....	118
4.1 Antropologia Jurídica, Pluralismo Jurídico e Interculturalidade	124
4.2 A Jurisdição Indígena ou a construção de sistemas jurídicos próprios: limites e possibilidades	131
4.3 O reconhecimento do outro enquanto outro, como conteúdo essencial dos direitos humanos: uma abordagem a partir da teoria de Jesús Antonio de La Torre Rangel	139
4.4 Alguns Aspectos do Sistema Político Xokleng – La Klãnõ	148
4.5 A Greve Xokleng como luta pela retomada de territórios, reivindicação de direitos e re-atualização do laço social.....	165
4.6 Aspectos gerais do “sistema do índio” e conclusões sobre a pesquisa de campo.....	181
 5 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	187
 REFERÊNCIAS	192
 ANEXO A: LEGISLAÇÃO INTERNA DO POVO XOKLENG	208

1 INTRODUÇÃO

Este trabalho nasce na esteira de estudos que já venho realizando a algum tempo e que têm na questão indígena seu principal foco de interesse e investigação. O campo do direito tem se dedicado pouco a discussão do tema, em especial, em estudos interdisciplinares que se esforcem por aprofundar conhecimentos e trocar saberes com outros campos, em particular, com a antropologia. Neste sentido, são relevantes e importantes os esforços que congreguem perspectivas teóricas e de análise para a questão indígena, questão que se apresenta multifacetada e que nos confronta, cotidianamente, com inúmeros desafios.

Por ser um estudo que se insere na seara do direito, o meu ponto de referência, ou objeto de estudo, encontra-se voltado para a questão dos direitos indígenas, almejando, contudo, dialogar com a antropologia, e vivenciar também esta realidade indígena que me é estranha na prática do dia-a-dia, pois como mulher, branca, latinoamericana, não poderia me lançar a escrever sobre uma realidade que me é alheia, perpetuando as construções teóricas e jurídicas centradas apenas em suas próprias especificidades acadêmico-culturais. Deste modo, analisar alguns aspectos da organização política e jurídica dos Xokleng-La Klãnõ e de que maneira esta engendra uma organização social específica, que constrói meios próprios de resolução de conflitos, participação e reivindicação de direitos, torna-se o objetivo principal deste trabalho.

Contanto, é no estudar do direito, que salta à vista que o mesmo traz consigo o peso de uma estrutura jurídica promovida pelo Estado. Neste aspecto, como impregnar de juridicidade a construção política de um povo indígena, quando entre Estado e direito existe uma legitimação recíproca que perpetua interesses unívocos, e confere a possibilidade de juridicidade uma existência única e universalizante?

Dentro deste contexto, temos um direito no qual o Estado é o único produtor de normas jurídicas, para uma nação supostamente homogênea e coesa. O questionamento do mito da nação homogênea tem se realizado por inúmeras teorias e vertentes, mas o fato é que o direito, ou ao menos sua produção, está longe de expressar a pluralidade de culturas e interesses que coexistem na sociedade.

A conformação de uma nação una e coesa, entretanto, é um dos mitos sobre o qual se apoiou toda uma construção jurídica baseada no princípio da assimilação. Por isso, lembro que esta tentativa de assimilação utilizou-se de diversas formas violentas tais como o assassinio, a caça ao índio pelos bugreiros e companhias de pedestres, o envenenamento, os

estupros, as torturas, a escravidão, assim como outras formas não tão dolosas: o contato, que trouxe inúmeras doenças desconhecidas, a valorização de éticas e estéticas nas quais o perfil do índio não coube e ainda não cabe, dentre outras.

O campo do direito, ao apresentar um círculo fechado e restrito de autolegitimação, pode ser pensado como um campo de resistência? De que maneira os povos indígenas, em especial, o povo Xokleng, vêm se (re)apropriando de seu poder normativo? Quais os conflitos e demandas que se expressam nessa necessidade de se valer da lei escrita como um possível elemento de ordenação de alguns aspectos de sua vida política?

Considerando que o Brasil é um Estado formado por diversas etnias e pelas mais variadas referências culturais, não podemos, simplesmente, ignorar as diferentes formas de saber, pensando que assim estas desaparecerão. Longe disto, estas continuam insubmissamente vivas.

Desta maneira, a diversidade de grupos étnicos culturalmente diferenciados e da coexistência destes com o Estado resultam em um pluralismo jurídico que, reconhecido, concedido ou negado pelo Estado, admitido ou tolerado, ou até mesmo um pluralismo jurídico dirigido contra o Estado, vem a ser objeto de estudo da antropologia jurídica.

A adoção da sociedade ocidental por uma forma de viver o seu direito – também uma construção étnica – não descaracteriza outras maneiras de organização social. Por isso, os estudos das construções locais sobre o direito procuram compreender sua lógica própria de funcionamento, uma vez que, distante de formarem ilhas isoladas, constituem verdadeiros mecanismos de estabelecimento de relações sociais, políticas e jurídicas.

As teorias de base, para a realização deste estudo, encontram na antropologia jurídica – que vem se desenvolvendo no contexto latinoamericano – em especial, (situ) a perspectiva da construção de Estados Pluriétnicos e Plurinacionais, que vem de encontro a uma perspectiva de interculturalidade e descolonização, proposta por Walter Mignolo e Catherine Walsh e tantos outros autores, os quais, nesta esteira, tentam propor um diálogo que tenha, em seu bojo, o rompimento com o uni-versal e a busca pela pluri-versalidade.

Cabe ressaltar que a construção de um método de diálogo entre antropologia e direito não é tarefa fácil. Fazer antropologia jurídica é, antes de qualquer coisa, poder estranhar a si próprio. É questionar nossos usos, costumes e tradições. O familiar constitui-se sob o manto do que é natural, normal, visão narcisística de si mesmo que cria a imagem do belo, do bom, do civilizado, enfim, do humano legítimo.

Enquanto, em antropologia, temos os estudos etnográficos que engendram longos debates sobre seu próprio método, privilegiando a pesquisa de campo e as etnografias escritas

em primeira ou terceira pessoa, segundo as opções de cada pesquisador e pesquisa, portanto, com espaço aberto para a construção da subjetividade do pesquisador dentro da pesquisa, no direito, os estudos vêm se construindo somente na terceira pessoa, com pouco espaço para subjetividades dos autores, e privilegiando a pesquisa bibliográfica e documental. Se a antropologia privilegia descrições e análises sobre estruturas de outros povos, o direito privilegia trabalhos de análise e re-elaboração de sua própria estrutura, sendo a pesquisa de campo um método pouco utilizado.

Sendo assim, o método sugerido não poderia deixar de ser também algo que procura a intersecção entre o que é fundamental e possível para cada uma destas duas áreas como forma de tangenciar o diálogo. Contudo, no que é fundamental para cada uma destas áreas existem incompatibilidades, o que torna necessário estarmos abertos para que se possa discutir, epistemologicamente, um tipo de pesquisa e de interdisciplinaridade que é ousada (e difícil). Este processo, entretanto, faz parte do próprio conhecimento científico, vez que nenhuma ciência que pretende construir os seus conceitos passa incólume por crises com as quais é possível a revisão e re-elaboração destes mesmos conceitos.

Na elaboração da pesquisa, utilizo-me do método dedutivo partindo de uma análise que caminha do geral para o específico e culmina em um estudo de caso sobre alguns aspectos políticos do povo Xokleng, os quais pude observar durante a pesquisa de campo realizada na Terra Indígena La Klãnõ, em 2009. Neste ponto do trabalho, utilizo-me da descrição etnográfica e do método fenomenológico, segundo o qual, a descrição da experiência se realiza tal como ela é para o pesquisador, de acordo com o seu universo subjetivo. Sob esse aspecto, o método fenomenológico almeja um caminho entre o empírico e o dedutivo, pois coloca a subjetividade em discussão com outros humanos propondo a intersubjetividade.

Assim, o método entra em consonância com um trabalho escrito em primeira pessoa. Inicialmente a primeira pessoa assusta (em especial na seara do direito onde ela é raramente utilizada). Sua imprescindibilidade, no entanto, justifica-se diante do ato de escrever: individual e subjetivo. É ato de responsabilidade implicado em uma experiência de campo que é pessoal e que se coloca em discussão por intermédio da intersubjetividade.

A primeira pessoa do singular (eu) é utilizada para a descrição do que é visto, sentido, narrado, argumentado por mim, a pesquisadora. Esta forma de escrever é matizada ainda pela primeira pessoa do plural (nós), quando falo com um você/tu, o leitor, quero partilhar algo, ou, simplesmente, me e nos aproximar um pouco mais, ou ainda, quando desejo seduzir, convencer ou, no pior dos casos, até mesmo manipular. Já a terceira pessoa do singular e do plural o (ele(s)/ela(s)) serve para descrever aquilo que não quero, explicitamente, ajuizar

(ainda que os juízos estejam ali, a terceira pessoa supõe um (falso) afastamento, é uma ilusão linguística erigida como parte do regime de verdade da ciência de laivos positivos que, em seu maquinário, pretende sufocar ou obliterar a subjetividade, ato que desconstruía qualquer possibilidade de intersubjetividade aqui proposta).

Para empreender este estudo, analisarei, no primeiro capítulo, o histórico dos Xokleng, em Santa Catarina, os primeiros momentos do contato com o não-índio e os principais eventos que foram importantes neste contexto. Evidenciarei a situação nova que foi trazida pela construção de uma barragem, a Barragem Norte, em suas terras, e as dificuldades enfrentadas pelos Xokleng após a sua inauguração.

No segundo capítulo, passo a estudar a realidade normativa brasileira, bem como as principais mudanças que estão acontecendo em termos legislativos, buscando verificar seus aspectos mais importantes, bem como pontos negativos, para em seguida adentrar em um estudo sobre alguns dos documentos internacionais que regulam as questões concernentes aos direitos dos povos indígenas. Neste capítulo, analisarei ainda a formação de Estados Plurinacionais na América Latina, de que maneira isto vem ocorrendo e acarretando mudanças substanciais na estrutura dos Estados, assim como apresentando-se como possibilidade de diálogo intercultural.

No terceiro capítulo, situarei as discussões que estão acontecendo na antropologia jurídica, trazendo para a discussão, em especial, as questões que envolvem antropologia e direito, tais como a construção de sistemas jurídicos próprios e os direitos humanos. Posteriormente, situarei também o contexto Xokleng e alguns aspectos de sua organização e seu modo de fazer política e reivindicação, de tecer o próprio direito, como forma de construção de mundo, afirmação de identidade e participação nas pautas que lhes são mais importantes frente ao Estado.

Utilizarei o termo Xokleng, por ser este o termo como eles se autoidentificam, muito embora ‘Xokleng’ seu significado, “aranha”, seja considerado um termo pejorativo para alguns indígenas, por avaliarem a aranha como um animal inferior. É oportuno registrar que, segundo me foi relatado, existe, de maneira ainda muito incipiente, uma demanda de serem chamados de ‘La Klãnõ’, que significa “povo que vive debaixo do sol”, “que caminha em direção ao sol”, fazendo assim referência aos seus antepassados, que estavam sempre caminhando, e, segundo os mesmos, tinham o sol como referência e, por isso, não se perdiam no mato, sabendo sempre para onde estavam indo. O nome deste trabalho “tecendo o direito” é uma analogia com o termo ‘Xokleng’. A aranha é capaz de tecer sua teia e encontrar nesta

formas de prover sua morada, defesa e alimentação. Os Xokleng tecem seu direito para estabelecer e defender o que consideram sua forma de autonomia de estar no mundo.

2 POVO XOKLENG: UMA HISTÓRIA DE REISTÊNCIAS E RESSIGNIFICAÇÕES

Violência é a palavra que marca cinco séculos de encontros entre os indígenas e os não-indígenas no Brasil. Realizada das mais variadas formas, reais ou simbólicas, o campo do direito foi, secularmente, o lugar de excelência da relação colonizador/colonizado, produzindo-se uma só voz, uma só lei, um só Estado, um sistema de justiça igualmente único.

Em Roma, o inimigo pessoal era o *inimicus* e o inimigo político o *hostis*. Contra o *hostis* existia sempre a possibilidade de guerra, ou realização da hostilidade, como negação de seu caráter de “outro” (SCHMITT, 1985, p. 30). Para o estrangeiro, estranho, inimigo, *hostis*, não havia possibilidade de direitos, eles encontravam-se fora da comunidade. Muitas sociedades tiveram como pena máxima o exílio, que deixa o indivíduo na condição de estrangeiro, inimigo e, por consequência, privado de todo direito.

O encontro entre povos ameríndios e o colonizador inaugurou a época de expansionismo do poder europeu, que, durante o século XV, expressou-se sob a forma de colonialismo como dimensão histórica, enquanto, no aspecto político, manifestou-se por intermédio de estratégias de reprodução e controle social. Este paradigmático encontro, em termos simbólicos, instaura teorias sobre a alteridade, catalisando discussões filosóficas, históricas, morais e antropológicas, que mostram ao europeu a existência, para além da “geocartografia imaginária” (LOPES, 2000, p. 11) das obras de Homero e Marco Polo, do outro dessemelhante, inequivocamente outro por não se saber o que é.

No século XVI, estima-se que viviam no Brasil cerca de 2 a 4 milhões de pessoas, que pertenciam a mais de 1000 diferentes povos. Já no século XX, de acordo com Ribeiro (1996, p. 432), haviam desaparecido cerca de 80 povos indígenas, o que reduziu a população de 1.000.000 para 200.000 pessoas.

Dados do Instituto Socioambiental (ISA) revelam que existem, hoje, no Brasil, 216 povos indígenas, estimando-se uma população de, aproximadamente, 350 a 500 mil pessoas. Nesse universo, são faladas por volta de 180 línguas diferentes, havendo ainda cerca de 40 evidências de índios isolados¹ (RICARDO, 2000, p.15).

Para Mignolo (2008, p. 293), a retórica da modernidade sobre a salvação e boa vida para todos, compreendida entre o século XVI, com a missão cristã, à fase posterior a 2ª guerra

¹ Ribeiro (1996, p. 432-433) estabeleceu a classificação dos grupos indígenas em ‘isolados’, ‘contato intermitente’, ‘contato permanente’ e ‘integrados’, de modo a contextualizar a situação de contato dos grupos indígenas com a sociedade nacional.

mundial, que ele caracteriza como “missão secular da Civilização, para desenvolvimento e modernização”, atravessou a continuidade da lógica da colonialidade, que se apropriou, massivamente, das terras e, nos dias de hoje, dos recursos naturais, praticando a exploração do trabalho, por intermédio da escravidão aberta no século XVI, até a escravidão sub-repticiamente praticada no século XXI, bem como a dispensabilidade de vidas humanas, que perpassou os domínios Incas e Astecas até a morte de mais de 20 milhões de pessoas, durante o período da 2ª Guerra Mundial, na região entre São Petersburgo e a Ucrânia, conhecida como Fronteira do Leste. O autor, perlustrando estes séculos, observa que “nem todos os assassinatos massivos foram registrados com o mesmo valor e a mesma visibilidade” (MIGNOLO, 2008, p. 293).

Os critérios não mencionados para o valor das vidas humanas são um óbvio sinal (de uma interpretação descolonial) de política escondida de identidade imperial: quer dizer, o valor de vidas humanas a qual pertence a vida do enunciador, se torna uma vara de medida para avaliar outras vidas humanas que não têm opção intelectual e poder institucional para contar a história e classificar os eventos de acordo com uma classificação de vidas humanas: ou seja, de acordo com uma classificação racista (MIGNOLO, 2008, p. 293-294).

Assim, em que pese a depopulação indígena nas terras brasileiras, a palavra ‘genocídio’ é utilizada moderadamente quando se trata de descrever o assassinato massivo aqui ocorrido. Considerar que houve sim um genocídio, não é dizer que os povos indígenas acabaram, ou foram completamente aniquilados. Ao contrário, existem e continuam insubmissamente vivos no constante trabalho de urdir e a tramar suas culturas e histórias.

Para Mignolo (2008, p. 291), a razão imperial teve, como uma das suas realizações, afirmar-se de maneira superior enquanto identidade, o que possibilitou a construção de teorias sobre a inferioridade, seja esta racial, nacional, religiosa, sexual, etc., lançando-as para fora do âmbito normativo do real.

Deste modo, a construção deste lugar – tempo – Brasil, 1500, inicia-se das categorias do *outro* recém-chegado, que, desconsiderando etnocentricamente o que aqui já havia, passa a impor sistematicamente sua cultura e sua visão de mundo. Para Souza Lima esta “conquista” será lida em termos de guerra:

A idéia da conquista supõe uma certa disposição de linhas de força entre um eu/nós e um **outro radicalmente distinto**, ao ponto de se duvidar de sua humanidade,

oscilando das relações de violência (características de toda guerra) às relações de poder, e implica numa certa forma de busca de sentidos alheios nos atos alheios, tarefa essencialmente semiótica (SOUZA LIMA, 1995, p. 47, grifo meu).

A constatação das diferenças entre europeus e indígenas ocorre a partir do estranhamento que, descrito do ponto de vista das modalidades cognitivas, poderá ser relacionado com a incompetência que o sujeito observador tem para transformar “o objeto do ver” em um “objeto do saber” (LOPES, 2000, p. 14), descrevendo o outro desconhecido a partir do testemunho de seus sentidos, em especial de sua visão. O outro é a diferença que será lida em termos de comparação:

Ele, ameríndio, é, por enquanto, aos olhos do português, unicamente o ator de um *espetáculo*, isto é, de um comportamento observado. E o espetáculo que os indígenas encenam então na praia onde o navegante desembarca é o da *diferença*. O problema de quem agora chega é o de *ler a diferença*. Essa diferença será lida no confronto do ‘corpo próprio’ do branco com o ‘corpo do outro’, o índio. Primeiramente salta à vista, por comparação, que o *que está presente em um está ausente no outro* (LOPES, 2000, p. 14).

Assim, os europeus vão percebendo a diferença e fazendo sua leitura por meio da comparação e da negação. Por intermédio da comparação estabeleciam-se as semelhanças entre o ameríndio desconhecido e o europeu e pela negação percebem que o que falta aos indígenas, as características que poderiam torná-los idênticos aos europeus.

Nesta comparação, o europeu observa no corpo do outro os significados que isoladamente não possui “porque o sentido não existe em atores isolados, mas na relação que instala entre eles o olhar desejante do sujeito observador”. (LOPES, 2000, p. 14). A leitura das diferenças, se os instituíam como diferentes, trazia também a polarização das mesmas, em valor positivo e valor negativo, o que poderia ser mudado de acordo com o que o observador desejasse naquele momento.

E como bem narram as histórias contadas e recontadas de tantas formas, o desejo, no momento da colonização, era o de possuir todos os recursos naturais aqui “disponíveis” em grande quantidade e que foram utilizados como se fossem *res nullius*, isto é, coisa de ninguém: ouro, prata, pau-brasil, recursos que a cultura européia já havia elegido totemicamente para sua veneração. As relações de troca estabelecidas inicialmente não eram

lidas pelo europeu como uma troca de igual valor. Para este, os índios trocavam objetos valiosos por outros que, na visão dele, eram desprovidos de valor.

O encontro com este outro radicalmente distinto confronta o nu e o vestido que, no plano figurado, expressa a oposição entre o desprovido de poder e o poderoso. (LOPES, 2000, p. 17).

O branco vestido é a representação do que significa o humano, civilizado, detentor do poder, em oposição ao indígena de pele avermelhada, o homem nu na visão do europeu cristão, figura da inocência, até então, veiculada na imagem de Adão e Eva antes da expulsão do paraíso, antes da existência da culpa, em um estado de inocência que o transfere para o terreno da natureza, da incivilidade e da animalidade, enfim para o lugar daquele que ainda não fez a passagem da natureza à cultura.

Destarte, o que começara por ser uma leitura desqualificada de algumas das modalidades da competência típica do ser humano (que eram, do ponto de vista dos portugueses, o ser branco, cristão, civilizado, *vestido...* e, resumindo tudo ser/português) no índio, acabava sendo uma leitura supressora da humanidade nele: passamos agora a uma 'leitura do nu' que nega no *homem do mato* sua condição de /homem/ para melhor afirmar nele, reposto em seu *habitat* natural, sua condição de '*bicho do mato*' (Lopes, 2000, p. 18).

O que se viu foi apenas o que era mais sensível aos olhos cristãos: que eram homens, mas homens nus, dotados de uma falta, de "vergonha", importante traço da moral portuguesa. Para Lopes (2000, p. 19):

Essa manobra de manipulação, que acabava por impor uma metamorfose ao outro, se exfiltrava o índio do espaço da história para infiltrá-lo no espaço do mito – como qualquer processo de /humanização/, qualquer processo de /animalização/ é, afinal, produto de uma mitificação –, nem por isso conseguia resolver o problema de desambigüizar aquela equivocidade do *objeto* que o nativo era para o português, esse sujeito observador que não podia evitar de vê-lo ora como um *objeto-valor*, ora como um *anti-objeto*, na consonância das avaliações ditadas pelos interesses conjunturais que os atavam a cada instante (LOPES, 2000, p. 19).

Contudo, se o índio servia para trabalhar e a índia para copular, ambos não serviam, na concepção portuguesa, para pensar. Todo este estado de coisas e concepções constituídas

sobre os ameríndios veio para colocar em prática um projeto de colonização que iria converter o índio em colonizado:

Ora, essa interpretação abria caminho para implantar-se o ‘programa da colonização no Brasil’; e, na medida em que efetuava uma nítida distribuição de papéis – o português, sujeito do saber e do querer, se encarregaria de elaborar o projeto do colonizador, ao passo que o selvícola [sic], sujeito do dever fazer, ficaria incumbido de realizar esse projeto –, dava início, na prática, à exploração da terra e à conversão do índio em colonizado (LOPES, 2000, p. 20).

O nativo, em seu primeiro encontro neste lugar-tempo chamado Brasil, 1500, experimenta a negação de sua religião, de sua língua, de sua cultura, de sua identidade e de sua condição de sujeito capaz de fazer seu próprio projeto de vida. Na busca do ouro e da prata, o encontro da alteridade elidida em incompetência coloca o índio, selvagem e nu, em seu “devido lugar”, concedendo ao rei, recém-chegado da Europa, o trono deste novo mundo.

A condição de animalidade atribuída aos índios era tamanha que sua humanidade precisou ser reconhecida por uma bula editada pelo papa em 1537, que afirmava existir uma “natureza humana” nos indígenas. O europeu recém-chegado começa a instituir aqui a colônia portuguesa, regida por leis e diretrizes européias, por um direito alienígena para os povos indígenas, calcado no controle e na imposição do que o europeu quisesse conceder. O governo dos nativos foi uma das primeiras atribuições implantada pela estrutura administrativa portuguesa, como forma de estabelecer o controle sobre os mesmos (SOUZA LIMA, 1993, p. 12).

Tal estrutura não se realizou para reconhecer direitos, mas, principalmente, para fundar o direito do colonizador. Verifica-se o incentivo da Coroa às chamadas “guerras justas”, que objetivavam a obtenção de escravos, bem como a “limpeza” das terras da presença indígena.

Como traduz Galeano (2002, p. 24), a América era “o novo mundo nascido do equívoco de consequências grandiosas.”

A dominação imposta a este “novo” mundo, a espoliação das riquezas, o massacre dos povos indígenas, que se realizava por meio de campanhas militares que os dizimava, ou escravizava, foi proibida, no início do século XVI, devido ao protesto de teólogos. Nos dizeres de Galeano (2002, p. 24-25), “não foi proibida, mas abençoada”:

Antes de cada entrada militar, os capitães de conquista deviam ler para os índios, sem intérprete mas diante de um escrivão público, um extenso e retórico *Requerimiento* que os exortava a se converterem à santa fé católica: ‘Se não o fizerdes, ou nisto puserdes maliciosamente dilação, certifico-vos que com a ajuda de Deus eu entrarei poderosamente contra vós e vos farei guerra por todas as partes e maneira que puder, e vos sujeitarei ao jugo e obediência da igreja e de Sua Majestade e tomarei vossas mulheres e filhos e vos farei escravos, e como tais vos venderei, e disparei de vós como Sua Majestade mandar, e tomarei vossos bens e vos farei todos os males e danos que puder [...]’

Em nome de Deus, ou em virtude da desobediência, nudez, barbaridade, selvageria, bestialidade, enfim, por qualquer motivo, o expansionismo europeu, ao perceber sua superioridade armamentista e sua disposição a fazer a guerra para obter o ouro a descoberto, não mediu esforços e não se conteve por impedimentos éticos. Qualquer motivo seria motivo para a guerra da conquista, já que a grande quantidade de ouro e prata era suficiente para justificar o genocídio que aqui se instalava.

Como ‘guerra de conquista’, Souza Lima (1995, p. 51) define como aquela que sempre se realiza por intermédio de uma organização militar, sob o controle da administração de estados que possuem um maior nível de dependência funcional, internamente, frente aos povos que são considerados *outros* e, por isso, na relação de conflito poderão ser aniquilados, ou absorvidos, tendo como característica primeira deste conflito o uso da violência, pelo menos no primeiro momento. Para que a guerra da conquista se fizesse foi necessário que parte dos povos nativos que tiveram seus territórios invadidos passasse a se aliar ou se fundir às organizações militares conquistadoras, passando a integrar seu efetivo e potencializar a sua força.

Faz parte da conquista feita contra uma “alteridade radical” (SOUZA LIMA, 1995, p. 55) a fixação no território estrangeiro, para isso, a forma de compreender esta alteridade passa, como vimos, por uma tarefa cognitiva: negação, aceitação, valorização, em positivo ou negativo, distanciamento e neutralidade.

A incorporação violenta a uma nova organização social e a expropriação de seus territórios, recursos naturais, organização política e social vai transformando o indígena em um exilado em sua própria terra.

A ruptura com a metrópole veio em direção ao propósito liberal de formar uma nação coesa e um Estado unitário. Vislumbra-se, na teoria política, que o tratamento diferenciado destinado àqueles que são privados de sua humanidade é uma das características do Estado Absoluto, que os considera como perigosos/inimigos/estrangeiros, negando-lhes a autonomia

inerente às pessoas (ZAFFARONI, 2007, p. 11). Quando as decisões estruturais do Estado assumem uma forma pré-moderna, dirigem-se no sentido de exercício de poder consubstanciado na capacidade de designação do outro como inimigo, de modo a reduzi-lo à impotência total (SCHMITT, 1985, p. 23).

Para Zaffaroni (2007, p. 18, grifos do autor), “A essência do tratamento diferenciado que se atribui ao inimigo consiste em que o direito lhe nega sua condição de pessoa”. O reconhecimento de certos direitos não suprime sua condição de pessoa, o que suprime essa condição é que a negação de direitos ocorre porque o indivíduo é considerado perigoso. No caso dos indígenas, o perigo está no que este novo “estrangeiro” pode reivindicar, a qualquer momento, o que é seu de direito, ele precisa, então, ser contido:

O estrangeiro (*hostis alienígena*) é o núcleo troncal que abará todos os que incomodam o poder, os insubordinados, indisciplinados ou simplesmente estrangeiros, que, como estranhos, são desconhecidos [...]. Não se compreende o estrangeiro porque não é possível comunicar-se com ele, visto que fala uma língua inteligível: não há comunicação possível com o *hostis* (ZAFFARONI, 2007, p. 22-23).

Deste modo, o conceito de ‘inimigo’ introduz, nas práticas de Estado, o *modus operandi* da guerra, e sabemos que é na guerra que o Estado de direito pode ser limitado dando lugar à exceção.

A guerra da conquista cumpriu com seus objetivos quando possibilitou ao estrangeiro o status de detentor do poder e transformou povos autóctones em estrangeiros. Esta situação é, ainda nos dias de hoje, mantida, quando percebemos que, a par de estarmos em um Estado de Direito Democrático, a construção deste direito ainda se realiza de modo unilateral, apartando de sua produção qualquer possibilidade de participação dos povos indígenas.

Para Souza Lima (1995, p. 43), o poder tutelar era a forma reelaborada da guerra da “conquista”:

Sobre os quadros acima impressionisticamente delineados, trata-se aqui de assumir como viés interpretativo que o *poder tutelar* é uma forma reelaborada de uma *guerra*, ou, de maneira muito mais específica, do que se pode construir como um modelo formal de uma das formas de relacionamento possível entre um ‘eu’ e um ‘outro’ afastado por uma alteridade (econômica, política, simbólica e espacial) radical, isto, é, a *conquista*, cujos princípios primeiros se repetem – como toda a repetição, de forma diferenciada – a cada pacificação.

Clastres (2003, p. 35) pergunta-se em que condições o poder político é pensável e argumenta que a condição é levar “a sério o homem das sociedades primitivas”, em todos os seus aspectos e dimensões, sobretudo sob o ângulo político, mesmo quando o político destes povos realiza-se como negação do que é o político para o mundo ocidental:

É necessário aceitar a idéia de que a negação não significa um nada, e de que, quando o espelho não nos devolve a nossa imagem, isso não prova que não haja nada que observar. De maneira mais simples: assim como a nossa cultura acabou por reconhecer que o homem primitivo não é uma criança, mas, individualmente, um adulto, assim ela progredirá um pouco se lhe reconhecer uma maturidade coletiva equivalente. (CLASTRES, 2003, p. 35).

Reconhecer que estamos diante de sistemas políticos que são maduros e se relacionam com o sistema estatal faz parte da assunção da diferença, secularmente vilipendiada por parte do Estado brasileiro, desde tempos coloniais, e significa considerar que, para além de radicalmente outro, o índio já é “suficientemente outro” (CALAVIA SÁEZ, 2005, p. 47). A realidade latinoamericana, hoje cada vez mais, vem normatizando as formas próprias de justiça dos povos indígenas: “O pensamento descolonial vive nas mentes e corpos dos indígenas”, como bem afirma Mignolo (2008, p. 291):

Na América do Sul na América Central e no Caribe, o pensamento descolonial vive nas mentes e corpos de indígenas bem como nas de afrodescendentes. As memórias gravadas em seus corpos por gerações e a marginalização sócio-política a qual foram sujeitos por instituições imperiais diretas, bem como por instituições republicanas controladas pela população crioula dos descendentes europeus, alimentaram uma mudança na geo- e na política de Estado de conhecimento.

A realidade brasileira é composta por uma miríade de povos indígenas distintos e minoritários, hoje, em torno de 0,2% da população, e o Estado brasileiro vem na contracorrente de seus vizinhos latinoamericanos, fomentando práticas nas quais a discussão democrática está cada vez mais cerceada e reduzida. Pode-se observar que, em termos de legislação e política, a questão indígena é alvo de uma verdadeira contrarreforma.

Em oposição a um Estado de Direito, que concede, como meio de conter, existem povos indígenas que constituem suas práticas políticas e seus sistemas de justiça independentes do beneplácito estatal. Neste trabalho, dirijo meu olhar de modo a situar o

saber-fazer dos povos indígenas, em especial do povo Xokleng dentro do espaço de conflitividade próprio do direito, que, por mais universalista que seja, não consegue sufocar formas de resistência política deflagradas diante de um processo histórico opressor e fomentado desde a implantação do Serviço de Proteção ao Índio para promover a “pacificação”.

Conforme Albert e Ramos (2002, p. 15):

Nenhuma sociedade, desde que consiga sobreviver, pode deixar de capturar e transfigurar em seus próprios termos culturais tudo que lhe é proposto ou imposto, até nas mais extremas condições de violência e sujeição, independentemente de qualquer confronto político (guerra, rebelião ou protesto) (grifo meu).

As questões supracitadas convergem ao ponto fulcral que me compele a escrever a presente dissertação, o fazer direito como forma de retomada de processos identitários e de participação na arena política. Neste sentido, analiso, nas próximas páginas, o histórico Xokleng, situando, paralelamente, o histórico legislativo e político brasileiros dos últimos anos.

2.1 Os Xokleng e sua trajetória de ocupação territorial no sul do Brasil

A história Xokleng foi muito trabalhada pelo antropólogo Sílvio Coelho dos Santos que conseguiu reunir uma vasta documentação sobre parte significativa do que foi publicado, esparsamente, sobre os Xokleng em jornais, relatórios, documentos oficiais do governo, além de ter conseguido entrevistar muitas pessoas que estiveram diretamente ligadas ao encontro dos Xokleng com os não-índios. Por isso, seu livro “Índios e Brancos no Sul do Brasil: a dramática experiência dos Xokleng”, 1973, constitui a principal e mais qualificada obra para um **estudo histórico** pós-contato em língua portuguesa. Há outros trabalhos igualmente importantes, mas que enfocaram outros aspectos da cultura Xokleng, a saber: Werner (1987), Müller (1985), Namen (1994), Pereira (1998), Maestri (2001), Loch (2004), Wiik(2004), Scopel (2005), dentre outros.

Ressaltarei aqui uma parte da história sobre o contato da sociedade Xokleng com a sociedade não-indígena, destacando, em especial, os relatos sobre as primeiras situações de conflito e as principais relações de poder, que foram determinantes na construção do modo de fazer política dos Xokleng, fundamental para contextualizar o que vivenciei em campo, nos dias atuais.

De acordo Santos (1973, p. 31), existiram designações diversas para este povo: Bugre² (usada no sul do país para todos os índios indistintamente), Botocudo³, Aweikoma, Xokrén e Kaingang⁴, mas “o grupo não tem termo de autodesignação”. Hoje, quando vão se referir a eles mesmos, os termos, ou formas de tratamento, mais comumente utilizados são “Xokleng”, “índio” e “indiarada”, por exemplo: “esses Xokleng”, “o índio é assim”, ou ainda, “a *indiarada* está toda reunida”.

Alguns autores estudaram-nos como sendo Kaingang, reconhecendo, entretanto, diferenças na língua e na cultura, como Henry (1941 apud SANTOS, 1973); outros afirmaram não existir identidade entre as duas etnias, por exemplo, Baldus (1937, 1952 apud SANTOS, 1973), existindo ainda estudos que “compara[m] os sistemas de ‘metades’ Kaingang com os ‘clãs’ Xokleng e opta[m] por sua identidade” (SANTOS, 1973, p. 32), como se observa em Métraux (1947 apud SANTOS, 1973). Hicks (1966 apud SANTOS, 1973) reconheceu, por intermédio da análise de dados etnográficos, que pertencem a grupos diferentes.

A respeito das comparações entre etnias, mencionadas acima, Santos (1973, p.32) afirma que existem inúmeras diferenças:

Há, evidentemente, diferenciações entre as culturas Xokleng e Kaingang, particularmente no referente à organização social, a rituais de passagem, à mitologia, à maneira de enterrar os mortos. Entretanto, não conseguimos obter dados factuais que viessem contribuir para o elucidamento da questão. As investigações realizadas nesse aspecto somente demonstraram que os Xokleng, a partir da penetração dos brancos em seu território, sofreram vicissitudes tais que, ao serem pacificados, sua cultura original apresentava profundas mudanças. Mudanças que se acentuaram com a pacificação, de modo que para a Etnologia só ficaram interrogações.

² De acordo com Lopes (2000, p. 21) a palavra ‘bugre’ é decorrente da “designação francesa para o índio, *bougre*, do latim medieval *bulgarus*, denotava, [...], tanto o reforço de um insulto quanto o caráter afeminado do sujeito que se insultava.”

³ Como mais comumente eram conhecidos os Xokleng, devido ao uso do botoque labial que os caracterizava. Designação ainda escolhida por Namen (1994).

⁴ Os índios Kaingang, também eram conhecidos como “coroados” devido ao corte de cabelo, semelhante a uma coroa.

Independentemente da discussão sobre um possível tronco comum entre Kaingang e Xokleng, hoje, são reconhecidos como duas etnias distintas. Neste trabalho, utilizarei o termo Xokleng, por ser este o termo como eles se autoidentificam, muito embora o significado de ‘Xokleng’, que quer dizer “aranha”, seja considerado um termo pejorativo para alguns indígenas, por avaliarem a aranha como um animal inferior. É oportuno registrar que, segundo me foi relatado, existe, de maneira ainda muito incipiente, uma demanda de serem chamados de ‘La Klãnõ’, que significa “povo que vive debaixo do sol”, “que caminha em direção ao sol”, fazendo assim referência aos seus antepassados, que estavam sempre caminhando, e, segundo os mesmos, tinham o sol como referência e, por isso, não se perdiam no mato, sabendo sempre para onde estavam indo.

Scopel (2005, p. 17) encontrou outra explicação para o termo Xokleng e seu significado (“aranha”), que está relacionado com o modo como os “antigos” ou “do mato”⁵ faziam para se mudar e percorrer os trajetos no sentido leste/oeste nas matas, entre o litoral e o planalto catarinense, e, no sentido norte/sul, nas regiões compreendidas entre o Rio Grande do Sul e São Paulo, na descrição nativa esposada por Scopel: “o índio pegava suas coisas, punha num ‘saco’, os filhos nas costas e ia, como a aranha faz, carrega sua casa no corpo dela”. Ao questionar o porquê da mudança de Xokleng para La Klãnõ a uma anciã, Scopel obteve como resposta que era assim que os outros índios conheciam-nos e chamavam-nos.

O nome deste trabalho “tecendo o direito” é uma analogia com o termo ‘Xokleng’. A aranha é capaz de tecer sua teia e encontrar nesta formas de prover sua morada, defesa e alimentação. Os Xokleng tecem seu direito para estabelecer e defender o que consideram sua forma de autonomia de estar no mundo. Residiria aí a ideia Xokleng de que eles exercem o poder sobre o mundo e, por isso, possuem autonomia, incluindo, neste mundo, o Estado e o direito, não o contrário. Durante o que se convencionou chamar de “pacificação”, os Xokleng entendiam que eles estavam amansando os brancos, não o inverso.

Durante as andanças pela mata, no encalço dos índios, muitos homens da turma de pacificação ouviram, intrincados os índios dizendo, em português claro e inconfundível ‘ Chuva fininho, chuva fininho’; hoje retificado para Itxo vatxinio, ou seja ‘Estamos protegendo vocês’. Eram os Botocudos, certos de que pacificavam os brancos, a lhes dizer que não os temessem. Também eles, como tantos outros índios, enquanto eram atraídos, [...] cuidavam que nos estavam domesticando e agiam com toda a cautela para evitar um desastre na tentativa de relações com gente tão traiçoeira como os brancos (RIBEIRO, 1993 apud PEREIRA, 1998).

⁵ Termos pelos quais os Xokleng referem-se aos seus antepassados, da época anterior ao contato.

Durante a colonização, a região de Santa Catarina era habitada por grupos Tupi-Guarani, no litoral, e por grupos de Xokleng⁶ e Kaingang, estes pertencentes ao tronco linguístico Jê ou Tapuia, que viviam no interior, nas florestas dos vales e no planalto. Na bibliografia arqueológica, são conhecidos como tradição Itararé e consta que habitaram o oeste paranaense, sendo possivelmente empurrados para fora dele por volta de 2000 anos atrás, com a chegada das primeiras expansões Guarani (NOELLI; MOTA, 1999, p. 18).

Por volta de 5.500 a.C., admite-se que já havia penetração, por meio do Vale do rio Uruguai, de grupos Xokleng em Santa Catarina. Supõe-se que tais grupos eram caçadores e coletores e que, por volta de 1.000 a. C., foram substituídos por grupos ceramistas (SANTOS, 1973, p. 28).

Santos (1973, p. 30) relata que a invasão europeia veio interromper um fluxo de povoamento que estava em andamento nas terras do litoral e utilizar a mão-de-obra indígena, esta capturada, inicialmente, no litoral e, posteriormente, no interior. Deste modo, a população de “carijós”, nome pelo qual denominavam os Guarani, no litoral sul, foi rapidamente escravizada. Em virtude da dificuldade de penetração dos escravocratas portugueses na floresta subtropical, entre o litoral e o planalto, permaneceram os grupos Xokleng e Kaingang.

De acordo com o encontrado na literatura etnográfica, no século XIX, os Xokleng organizavam-se em pelo menos três grupos, formados por 50 a 300 pessoas, que ocupavam o território da seguinte forma:

[...] um deles vivia no centro do território catarinense, tendo como área de ação principal o médio e o alto Vale do Itajaí; o segundo ocupava as cabeceiras do Rio Negro, na atual fronteira de Santa Catarina com o Paraná; o terceiro dominava o sul, com base nos vales do Capivari e Tubarão. Como nômades, entretanto, esses grupos deveriam se subdividir e simultaneamente explorar largas áreas vizinhas a esses locais de maior concentração. Incursões de caça, de coleta ou de reconhecimento deveriam ser feitas em áreas relativamente distantes. Por isso, a presença dos Xokleng foi historicamente registrada num território bastante amplo, fazendo supor que a tribo deveria ter um contingente populacional muito maior do que o real (SANTOS, 1973, p. 33).

Os Xokleng viviam da coleta e da caça (SANTOS, 1973), dominando por isso um grande território. Eram tidos como “verdadeiros habitantes da mata” e mantinham-se resistentes a qualquer tentativa de aproximação. A expansão geográfica, o surgimento de

⁶ Conforme Marconi e Presotto (2006, p. 3) destaco que devido às Resoluções da I Reunião Brasileira de Antropologia, publicadas na Revista de Antropologia (1954, 1955), os termos indígenas devem ser grafados com letra maiúscula e no singular, por isso, uso “grupos de Xokleng e Kaingang” e não “grupos de xoklengs e kaingangs”.

idades tais como Lages, por volta de 1728, começou a ser um empecilho para que os Xokleng continuassem suas atividades de coleta nos pinhais. O início do povoamento no Estado do Rio Grande do Sul e na região de Curitiba acabou empurrando os Xokleng para dentro dos limites do Estado de Santa Catarina (SANTOS, 1973, p. 35).

Com o início da colonização europeia em Santa Catarina, em 1828, ocorre o adensamento populacional e a tomada, por parte do colonizador, do território tradicionalmente ocupado pelos Xokleng. Partem para o planalto, mas, esta região também vai sendo tomada pelas fazendas de gado e roçados dos colonos. Foram, assim, sendo empurrados para a borda do planalto e depois para as florestas. Deste modo, os Xokleng começam a ficar restritos a uma área extremamente descontínua e acidentada, entre o litoral e o planalto, coberta pela floresta subtropical (SANTOS, 1973, p. 35).

A adaptação dos Xokleng a este novo cenário não se deu plenamente, sendo que não conseguiram explorar os recursos alimentares existentes nos rios e riachos, vencer as correntes de água mais volumosas, ou desenvolver agricultura. Adaptaram-se ao clima que, possivelmente, era de insegurança devido aos constantes conflitos interétnicos, no caso, com os Kaingang, devido a disputa por recursos naturais encontrados naquele território. Sua cultura tinha como característica a mobilidade e liberdade, que, diante dos enfrentamentos territoriais, inicialmente, com Kaingang e Guarani e, posteriormente, com os não-índios, transforma-se em atitude guerreira, postura distintiva dos povos Jê.

Tais mudanças acarretaram também transformações na estrutura social do grupo, que simplificou os artefatos domésticos que carregavam, passando inclusive a produzir poucas e pequenas peças de cerâmica. As casas, que se constituíam em rústicos paraventos, passaram a ser construídas apenas quando chovia, ou na época do inverno, habituaram-se a dormir ao relento, debaixo das árvores, sobre “colchões” de samambaia (SANTOS, 1973, p. 38).

Devido à existência de uma imensa quantidade de gado no Rio Grande do Sul, mineiros e paulistas, movidos por interesses econômicos e pela necessidade de encurtar distâncias, iniciam o povoamento dos campos de Lages, por volta de 1771, formando-se o “caminho de tropas” (SANTOS, 1973, p. 46). Outros recursos naturais começam a ser explorados, para absorver a mão-de-obra que não se empregava no transporte e criação de gado, assim, o uso da erva-mate, aprendida com os Guarani, e sua difusão no Paraguai, Argentina, Uruguai, regiões de ocupação tradicional deste povo, logo sinalizam para um novo negócio nas terras do Sul, conforme relata Santos (1973, p. 47):

O mate foi assim um escape para os indivíduos que não tinham condições de se iniciar na criação de gado ou que não tinham vocação ou oportunidade para exercer o mister. A extração da erva-mate, entretanto, se desenvolveu à sombra da atividade pastoril e somente quando se verifica a impossibilidade da economia criatória absorver toda a mão-de-obra disponível na região, é que os ervateiros aparecem como categoria econômica. Isto ocorre no século XIX, quando os campos do planalto estão divididos e ocupados por fazendeiros de criação e as atividades em rotina já não absorvem a mão-de-obra existente. A criação de gado, indiscutivelmente, foi assim, responsável pelo povoamento dos campos do planalto, na região sul.

Nesta época, o incentivo à imigração era intenso e acontecia principalmente para imitar o modelo norte-americano e, assim, tentar desenvolver a economia agrícola, então estagnada, ocupar regiões desabitadas, mas sobre as quais havia interesse e importância para a “nação”. Ademais, acreditava-se na “superioridade” do trabalhador europeu (SANTOS, 1973, p. 48).

Com o estímulo à imigração, vários núcleos populacionais começam a surgir no lugar das florestas que constituíam o território Xokleng, vindo também a transformá-los em potenciais inimigos ao que se considerava o “progresso da nação”. A permanência destes núcleos familiares e dos povoamentos, que começavam a surgir, significava também o extermínio da população indígena que vivia nesta região, em seus arredores. Neste caso, significou a perseguição e assassinio dos Xokleng (SANTOS, 1973, p. 53).

Grupos indígenas foram escravizados e utilizados como mão-de-obra, outros, como é o caso dos Xokleng e Kaingang, integrantes do grupo Jê, os quais os europeus tiveram maior dificuldade em submeter, foram perseguidos e assassinados pelas Companhias de pedestres e bugreiros (Foto 1).



Foto 1: Bugreiros ostentando suas armas, ano de 1904.⁷

Os Xokleng não aceitaram passivamente a presença do não-índio no território que ainda lhes restava. Por isso, há registros de inúmeros ataques a colonos, tropeiros e moradores (SANTOS, 1973; RIBEIRO, 1996). Embora fossem arredios ao contato, os Xokleng tinham consciência da presença dos ou não-índios, aproximando-se algumas vezes para observá-los.

De acordo com Santos (1973, p. 54), em 1808, D. João VI, por meio de uma Carta Régia, determina que se promova a guerra contra os índios que se aproximassem dos arredores de Lages, tais medidas eram adotadas porque os Xokleng continuavam lutando tenazmente para defender seu território.

No mesmo período, na colônia D. Affonso, também conhecida como Nova Itália, há notícias da presença dos indígenas e, para evitar que os colonos debandassem, já que a presença destes indígenas era muito temida, o governo provincial envia para o local uma força de pedestres. A força de pedestres é criada pela Lei nº 28, de 24 de abril de 1836, como medida do governo provincial para levar seu efetivo com o intuito de proteger as colônias contra os indígenas. Para o governo, o mais importante era a proteção do colono, e a força de pedestre tinha o fito de efetivar esta proteção.

No ano seguinte, há a promulgação de mais uma lei (Lei nº 70, de 28 de abril de 1837), que liberava os moradores dos lugares onde ocorriam ataques dos Xokleng da prestação de serviço na Guarda Nacional.

⁷ Fonte: <http://www.revistapersona.com.ar/Persona65/65Flammariom.htm>

Para Santos (1973, p. 54), a presença Xokleng já era notada quando da abertura da “estrada de tropas”, em virtude dos ataques que estes promoviam, vez ou outra, contra tropeiros e viajantes, no entanto, na primeira metade do século XIX, a presença indígena foi minimizada. Governo e autoridades sabiam de sua existência, porém, imaginavam que os índios se afastariam pacificamente, quando notassem a presença e o estabelecimento de colonizadores com suas roças, casas e povoados.

Em 1850, inicia-se, em definitivo, a ocupação do território Xokleng, com o incentivo da imigração pelas companhias de colonização e ocupação mais ostensiva das florestas. No planalto, suas bordas, na região ao norte, próxima ao Rio Negro, e nos Campos de Curitiba, a presença dos colonizadores já estava estabelecida. Com a ocupação do que restou de seu território, começam os conflitos entre colonizadores/invasores e os Xokleng (SANTOS, 1973, p. 58).

Em Santos (1973, p. 64), encontramos um dos primeiros relatos sobre os ataques dos Xokleng, registrado com todos os pormenores, que aconteceu em Blumenau, no ano de 1852⁸. Sua presença torna-se efetiva quando há a penetração dos não-índios em seu território, com a fixação de pequenas colônias nos vales litorâneos, em especial, nas florestas do Itajaí, nas cercanias de Blumenau.

Neste contexto, a presença do colono significou o encontro de interesses díspares sobre um mesmo território:

Não havia assim guerra ao branco e sim revide a ataques ou simplesmente agressão, motivadas, às vezes, pelo encontro de índios e brancos em territórios que ambos tinham interesse. E para um povo que vivia já em estado de guerra, a presença dos brancos na floresta, com suas armas barulhentas, não poderia significar paz (SANTOS, 1973, p. 64).

Ribeiro (1996) relata que a imprensa de Blumenau fomentava fortemente a ideia do índio como “animal feroz” incitando a chacina pois se trataria de seres “incapazes de evolução e, diante de uma raça superior capaz de construir uma civilização naquelas matas, tinham mesmo de ser exterminados.” (RIBEIRO, 1996, p. 129). A suspeita da presença Xokleng na região logo deflagrava a atuação dos bugreiros, cujos ataques eram planejados e realizados com “requintes de crueldade” (RIBEIRO, 1996, p. 129). Deste modo, reforçava-se

⁸ Para maiores detalhes e descrições, ver Santos (1973, p. 61).

a imagem do índio como animal, inculto, fora da lei, sendo a perseguição impune, reverenciada e tida como obra meritória.

2.2 O Xokleng encontra o não-índio⁹: o Serviço de Proteção ao Índio (SPI) e sua atuação em Santa Catarina

Ao longo do processo de colonização empreendido no Brasil, foram estabelecidas inúmeras relações entre índios e não-índios. Os grupos que viviam isolados, por exemplo, ou em áreas onde não existia interesse ao colonizador, escaparam dos efeitos diretos do contato. Existiram também grupos que resistiram às epidemias, à desordenação social e econômica, acomodando-se ao convívio com os não-índios, alguns “desaparecendo”, posteriormente, enquanto etnias tendo em vista a miscigenação.

No período em que se deu a Independência do Brasil, 1822, que veio, no que tange à questão indígena, continuar uma política de ocupação territorial e desregulamentação do direito indígena. Assim, foram instituídas as campanhas de colonização e o território indígena vendido aos imigrantes, não havendo qualquer consideração relativa aos indígenas que viviam nestas regiões. Este processo veio a acarretar conflitos e disputas territoriais, culminando com a instauração das companhias de pedestres e legitimação da profissão de bugreiro, que nada mais era do que o homem responsável a adentrar as matas e caçar os indígenas, mediante pagamento por parte de particulares e até mesmo dos governos estaduais.

Em 1889, a Proclamação da República não alterou o quadro até então desenhado, o Estado continuava como monopolizador das relações estabelecidas entre indígenas e Estado, conservando-se nestas o caráter tutelar (SOUZA LIMA, 1995, p. 23).

A criação do SPI, em 1910, ocorreu em um contexto político no qual o intuito era “promover a paz no sertão, garantindo a expansão da sociedade nacional e condições de sobrevivência para os grupos indígenas” (SANTOS, 1989, p. 14). Contudo, a reprodução dos poderes de Estado sobre os povos indígenas realizava-se para manter, preponderantemente, o interesse dos não-índios, o que elide qualquer ilusão em um interesse verdadeiramente

⁹ Durante este trabalho utilizei a expressão “não-índios” em oposição a índios, em detrimento da expressão muito comumente usada “índios e brancos”, por reconhecer que, a par da expressão “brancos” expressar o modelo hegemônico do homem “civilizado”, a sociedade não-indígena é também heterogênea e formada por diversas origens étnicas, para além do “branco”.

humanista. Neste contexto, Souza Lima (1995, p. 39) situa os objetivos e finalidades perseguidas pelo SPI:

[...] lugar do qual se luta para centralizar e manter o monopólio sobre o exercício de diversos poderes sobre os povos nativos. Sua finalidade seria implantar, gerir e reproduzir tal forma de poder de Estado, com suas técnicas (práticas administrativas), principais normas e leis, constituídas e constituintes de um modo de governo sobre o que seria denominado *índio* (ou em seu plural, *índios*), *status* que se engendra e transforma ao engendrará-lo.

De acordo com Souza Lima (1995, p. 11), este órgão foi “o primeiro aparelho de poder estatizado e estabelecer relações de caráter puramente laico com os indígenas, tanto no que tange aos seus quadros, quanto à sua ideologia de ação”. Não havia modelo anterior a ser seguido, além do sistema de comando peculiar às forças armadas. Não havia uma estratégia para realizar contato com alguns grupos arredios. Tal contato justificava-se pela necessidade de tentar um convívio pacífico, por isso, o termo ‘pacificação dos índios’, antes que estes grupos fossem exterminados. Mas a “pacificação” era também uma estratégia para eliminar um empecilho à ocupação de terras virgens e defender a sociedade não-indígena da situação de insegurança que a presença de índios soltos nas matas causava.

Os povos nativos foram classificados ainda de acordo com as relações estabelecidas com o colonizador: aliança ou guerra, donde os primeiros eram vistos como aliados e os segundos como inimigos. Em 1928, os índios eram classificados em nômades; arrandrados ou aldeados; pertencentes a populações indígenas; pertencentes a centros agrícolas; ou vivendo promiscuamente com civilizados (Decreto nº 5484/1928). Os índios considerados selvagens eram o principal ponto de atuação do SPI, pois representavam um obstáculo para os avanços em direção as terras do interior. Os índios “selvagens” representavam ainda uma oportunidade para que se realizassem os “trabalhos de civilização” aos quais se propunha o SPI e que tinham o intuito de transformar o indígena em um trabalhador, em um homem nacional, em clara proposta evolucionista e assimilacionista.

O projeto do SPI era atrair os indígenas para perto dos seus postos de modo a liberar o restante das terras para os não-índios. Deste modo, os indígenas eram induzidos a abandonar práticas tradicionais, tais como o nomadismo (ou diferentes formas de mobilidade), a caça, a pesca e a coleta, passando a exercer, ou intensificar, a atividade agrícola, liberando o território para ser tomado pelo Estado e por particulares. Dessa forma, os índios viriam a se tornar lavradores sedentários que produziriam alimentos para sua auto-subsistência, de modo que o

gasto estatal fosse o menor possível, ficando o posto do SPI encarregado da comercialização do excedente da produção.

Assim, afirma Souza Lima que o processo civilizatório do SPI repassava aos indígenas os custos do gerenciamento que promoviam em nome de sua proteção e segurança, utilizando-se intensivamente da mão-de-obra indígena, ou impossibilitando que os mesmos tivessem o controle das terras, ou dos recursos naturais. Com isto, o SPI tentava formar o sentimento de pertencimento a uma outra comunidade política como uma totalidade maior e mais inclusiva do que povos independentes, que, reunidos sob o controle de um posto, acabariam formando uma tribo. Esta representação de tribo deveria, contudo, reconhecer que era regida por um governo muito superior, tanto em termos de força, como de esfera espacial de domínio, tão abrangente que impossibilitaria qualquer ação política dos nativos.

O SPI, por intermédio do poder tutelar exercido em relação aos povos indígenas, estabelecia políticas de controle e imobilização política dos povos indígenas governados, colocando em prática um projeto político mais amplo que visava a transformação de múltiplas sociedades em uma sociedade homogênea. Os processos de tentativa de assimilação eram o meio utilizado para atingir os fins colimados e permitir a governança de uma nação coesa.

A instalação do SPI inaugura uma época em que o genocídio dos índios começa a ser questionado e os excessos de colonos, bugreiros e batedores do mato já não são aceitos com tanta complacência. Reside neste fato a principal mudança em relação à política anterior, que era a de deliberadamente perseguir, aprisionar, matar, enfim, de justificar o morticínio dos indígenas. Entretanto, a caracterização destes atos como genocídio não fora considerada em relação aos índios. Naquela época, entretanto, a dimensão de ser do índio encontrava-se fora da dimensão de ser humano, por mais que disposições legais não sinalizassem neste sentido específico.

Encontrei, em Ribeiro (1996), o relato de um bugreiro que, em virtude de uma batida financiada pela construção da Estrada de Ferro Noroeste do Brasil, em 1911, depara-se com os índios em uma cerimônia festiva e conclui após analisá-los: “Até parecia gente, Sr. Tenente” (RIBEIRO, 1996, p. 125).

Quanto aos Xokleng, sabia-se muito pouco sobre seu modo de vida, ou sua língua, apesar de o contato, neste período, já resultar no aprisionamento de mulheres e crianças pelos bugreiros. A situação era tensa, colonos, empresas e governo estadual, em virtude de ataques e contra-ataques, tinham criado uma atmosfera na qual era desejado o extermínio dos indígenas. Neste sentido, Santos (1973, p. 132) afirma que:

Nesse conflito, o que se pode reconhecer como verdade é que os dirigentes das colônias pretendiam utilizar a diplomacia de seus países de origem para exigir do governo brasileiro segurança de vida, de propriedade e de trabalho nas florestas do sul, o que significava praticamente exigir a liquidação definitiva dos indígenas.

A tentativa de extermínio dos indígenas, como fica claro, não era apenas parte das políticas e pressões locais e nacionais. As discussões sobre as questões indígenas do Brasil ultrapassavam fronteiras e ocorriam em nível internacional, outros países também exerciam pressões políticas em nome do interesse dos seus, mesmo que isso representasse o massacre dos povos autóctones. Para Lopes (2000, p. 45), “o indígena que está na base da nação brasileira é o que aceita os valores cristãos, aquele que, em sua entrega ao branco assume uma nova identidade. Os outros são vistos como selvagens que devem ser exterminados”.

Com a promoção do primeiro Inspetor do SPI, em Santa Catarina, Vieira da Rosa, para capitão e sua dispensa das funções no SPI, estratégias diferentes das utilizadas até aquele momento são adotadas. Em vez de um Inspetor que ia para onde quer que existisse notícia do aparecimento dos “bugres” ou “botocudos”, o SPI tratou de se fixar, então, em uma área específica para tentar assim atrair os indígenas, no processo que foi denominado como “pacificação”.

Em Ibirama, começam a instalação de um posto e trinta Kaingang são trazidos do Paraná, com o intuito de auxiliar nos trabalhos de atração. Um médico da região havia adotado uma menina Xokleng e obtido um pequeno vocabulário que demonstrava que as línguas dos botocudos (Xokleng) e coroados (Kaingang) eram parecidas.

Nesta época, tanto o SPI quanto seus funcionários eram alvo de uma campanha realizada pela mídia que tentava desmoralizá-los. Em um dos postos de atração, um trabalhador foi morto pelos índios, fazendo com que a maior parte dos funcionários debandasse. Nesta ocasião, ficaram apenas três funcionários, dentre os quais, Eduardo de Lima e Silva Hoerhan.

No dia 22 de setembro de 1914, após os Xokleng entrarem no Posto Indígena, às margens do Rio Plate, Eduardo Horerhan conseguiu, pela primeira vez, por intermédio de algumas palavras aprendidas com os Kaingang, alguma comunicação com os Xokleng. Quando os não-índios largaram as armas no chão, os Xokleng permitiram uma aproximação maior, aceitaram presentes, dentre estes, roupas e objetos de metal e demonstraram grande afeição pelos cães. Entretanto, apesar de aceitarem os presentes nunca se mostravam satisfeitos enquanto não lhes dessem até a última peça de roupa das quais dispunham.

Após este primeiro contato, reapareceram muitas outras vezes em busca de presentes, no entanto, apenas os homens aproximavam-se, ficando na retaguarda guerreiros prontos a revidar qualquer ataque.

Eduardo Hoerhan ficou mais do que satisfeito com esse sucesso. Se êle, entretanto, pensou em realizar uma completa e pronta pacificação dos índios, errou redondamente. [...] os bugres tornaram-se logo mais confiados e vieram até o pôsto com mulheres e crianças, mas êles patenteavam, debaixo dessa confiança, uma forte dose de fantasia e de atrevimento. **Fantasia por imaginarem que não êles, mas os brancos estavam sendo ‘amansados’** e julgavam-se acima dêstes; atrevimento porque êles não admitiam armas nas mãos dos brancos do Pôsto enquanto êles mesmos, seguidamente, apareciam com as suas armas [...]. Mal chegava uma remessa de coisas novas, como cobertores, fazendas e objetos de ferro e era distribuída, **já êles estavam exigindo outras novidades** e se estas não chegassem como êles desejavam, êle tinha que ser castigado; êles o punham a um canto e xingavam-no e cutucando-o com a ponta de suas lanças afiadas de sorte que êle via a cada instante a morte diante dos olhos (DEEKE apud SANTOS, 1973, p. 148, grifo meu).



Foto 2: Guerreiros Xokleng, primeiros anos de contato, século XIX.¹⁰

¹⁰ Fonte: <http://www.revistapersona.com.ar/Persona65/65Flammariom.htm>



Foto 3: comunidade Xokleng dos primeiros anos de contato.¹¹

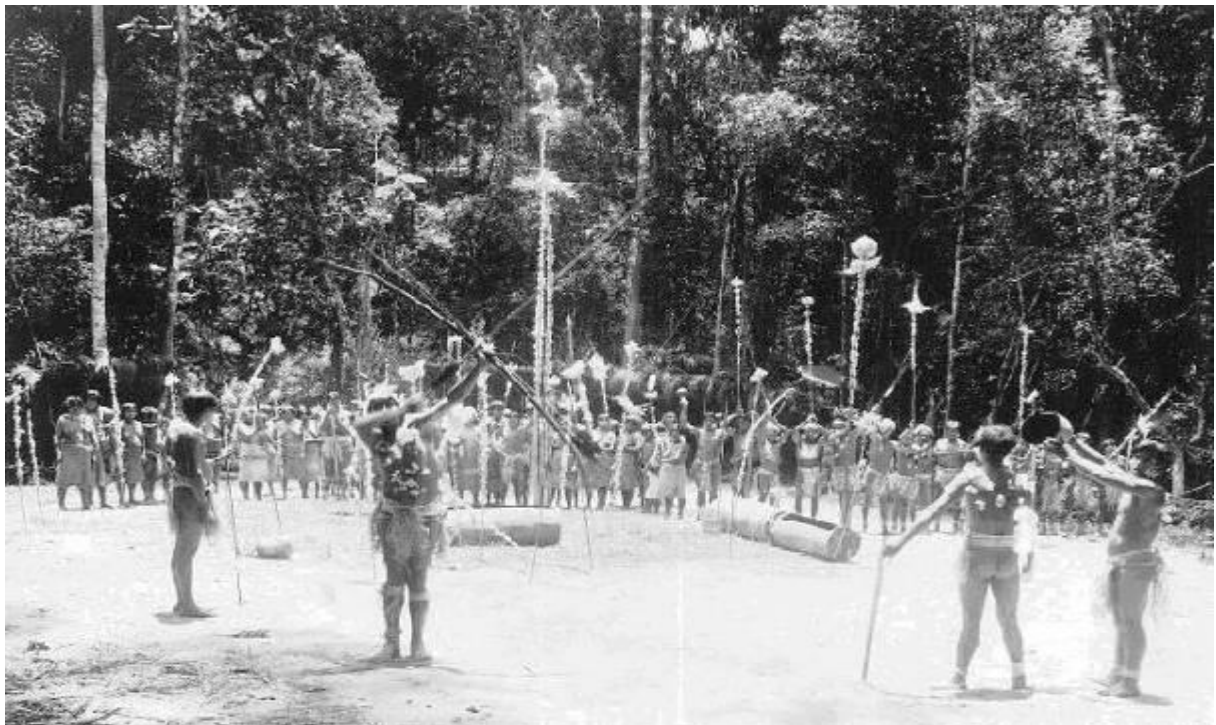


Foto 4: Acampamento Xokleng, no início do contato com os não-índios.¹²

¹¹ Fonte: <http://www.revistapersona.com.ar/Persona65/65Flammariom.htm>

Após a “pacificação”, não havia nenhuma diretriz a ser seguida, os indígenas viram-se em contingências diferentes, já que não tinham noção de propriedade privada, tradição de agricultura, ou domesticação de animais. No posto indígena, tentavam ensinar-lhes estes manejos utilizados pelos não-índios, mas, eles tornavam-se cada vez mais dependentes do mundo “civilizado”. A política de confinamento, em um território reduzido, não dava conta de oferecer as condições adaptativas tradicionais, que se baseavam em uma vida nômade e na busca de caça para a alimentação e este foi um dos maiores impactos sofrido pelos Xokleng. Como Santos (1973, p. 178) relata:

É evidente que essas mudanças ocorriam em todos os aspectos da cultura tradicional. Verdadeiramente, o conjunto de crenças, valores e tecnologia dos Xokleng entrara em colapso final. Antes da Pacificação, o estado de guerra permanente em que viviam esses indígenas havia provocado sérias mudanças na cultura tradicional.

Além destes fatores, houve uma supervalorização do homem branco em detrimento do ser Xokleng (Foto 5). As doenças, antes desconhecidas, a nova dieta alimentar, imposta pelas condições em que se encontravam e também devido ao constante problema financeiro em que se encontrava o posto do SPI, e as mudanças profundas em sua cultura vitimaram um quarto da população. Em 1932, dezoito anos após o primeiro contato, havia apenas 106 sobreviventes do grupo de 400 pessoas inicialmente contatadas (SANTOS, 1973, p. 181).

¹² Fonte: <http://www.revistapersona.com.ar/Persona65/65Flammariom.htm>



Foto 5: de jovens Xokleng¹³.

Ainda de acordo com Santos (1973, p. 181), após a primeira epidemia de gripe, dois importantes rituais, a cremação dos mortos e a perfuração dos lábios dos meninos para colocação do botoque, deixaram de ser praticados. Eram tantos os mortos que impossibilitava a realização de grandes piras fúnebres e o abatimento não deixava ânimo para festas.

Com o aldeamento dos Xokleng no Posto do SPI, surge a necessidade de áreas territoriais em que pudessem se estabelecer, assim, em 1926, o governo de Santa Catarina decide que o aldeamento seria feito nas áreas que eles já se encontravam, no Rio Plate / Itajaí do Norte, porém, o Decreto nº 15 de 03 de abril de 1926, que instituía os limites da área de usufruto dos Xokleng em um total de 41.430,000 m², ou 4.143 hectares, jamais foi cumprido (SANTOS, 1973, p. 199).

As frentes pioneiras, que caracterizavam a colonização do vale do Itajaí, tinham como substrato de sua atividade econômica a exploração da pequena propriedade agrícola. Com a formação de novas famílias, estas frentes iam movendo-se, deslocando-se e expandindo-se lentamente pelas áreas inexploradas até que a área destinada aos Xokleng passa a ser pressionada pelo movimento pioneiro, tanto na região de Ibirama, subindo em direção ao rio Itajaí do Norte, quanto na cabeceira do Rio Negro, descendo para a cabeceira do Rio Itajaí do Norte.

¹³ Fonte: <http://www.las.ufsc.br>

Em 1956, o governo estadual conseguiu por fim realizar a medição e demarcação da área totalizando 141.565.866 m², ou 14.156,58 hectares, contudo o título definitivo de propriedade só veio a ser expedido em 1965. Nesta época, a terra indígena Xokleng já havia sido em muito diminuída, sendo, posteriormente, invadida, o que, aos poucos, a reduziu ainda mais. Estabelecer uma “reserva” foi o modo de confiná-los e assim trazer “segurança” para os não-indígena ocuparem estes espaços.

A despeito das terras serem outorgadas aos indígenas, o SPI sempre se utilizou destas ao seu arbítrio, inclusive apropriando-se de recursos florestais que permitiam que empresas madeireiras explorassem-nos e comercializassem.

A Terra Indígena que inicialmente era chamada de “Reserva Indígena Duque de Caxias”, também é conhecida como “Terra Indígena Ibirama” e, mais recentemente, como “Terra Indígena Ibirama La Klãnõ”, ou apenas “Terra Indígena La Klãnõ”. Respeitando a atual nomenclatura nativa, passarei a, deste último modo, nominá-la.

Além dos Xokleng, na década de 40, famílias de cafuzos passam a residir na área indígena, provenientes do fim da Guerra do Contestado (1916) e, segundo relatos, convidados por Hoerhan para ensinar aos índios a agricultura, estes, contudo, tornam-se mão-de-obra para o posto e, em alguns momentos, mão-de-obra a serviço dos próprios indígenas, conforme estudado por MARTINS (1995). Os cafuzos, também chamados por Santos (1973) de caboclos, são, naquele contexto, os *outros* dos outros. Posteriormente, uma terra é destinada a esta comunidade, ficando na TI apenas alguns membros, a maioria em virtude de casamentos com a população indígena.

Na década de 1950, chegaram à TI algumas famílias Guarani, que ainda hoje ali residem, distribuídas em dois grupos, um na Aldeia Toldo, na parte mais afastada da mesma, e outro grupo também em uma parte mais afastada residindo na Aldeia Bugio. O grupo do Bugio reivindica lideranças próprias.

Durante a década de 50, inicia-se ainda a entrada da Igreja Pentecostal Reino de Deus¹⁴. Em 1968, o chefe do posto Isidoro Oliveira, católico, incentiva a inserção da igreja católica dentro da TI, havendo uma verdadeira disputa pelos fiéis. Entretanto, nos dias de hoje, “90% das pessoas se dizem crentes” (ROCHA, 2008, p. 95). Para Wiik (2004) a conversão dos Xokleng ao pentecostalismo consiste ao mesmo tempo em um movimento revolucionário e em processos que restabeleceram estruturas autóctones:

¹⁴ WIIK (2004) trabalha em sua tese de doutoramento as transformações resultantes da conversão Xokleng ao pentecostalismo.

Pode-se observar que a conversão dos Xokleng ao pentecostalismo consiste em um movimento ao mesmo tempo revolucionário, ou seja, de quebra de estruturas que os oprimiam, em resposta ao tempo presente que tiveram que enfrentar e responder e, ao mesmo tempo, consiste em um processo que restabeleceu, de forma secularizada –, estruturas autóctones de organização política, social e de relação com os meios circulantes, isto é, o capital, que foi consumido, e não incorporado, rapidamente (WIIK, 2004, p. 165).

Por fim, é também na década de 50 que Eduardo Hoerhan (Foto 6), chefe do posto indígena desde que ocorrera a “pacificação”, é exonerado do seu cargo junto ao SPI. A exoneração de Hoerhan ocorre em um momento que o posto indígena passava por dificuldades, já que com a “pacificação” estabelecida, pouco se obtinha de incentivos e apoio junto ao governo do Estado de Santa Catarina, já que os índios não eram mais um empecilho aos projetos regionais de colonização.



Foto 6: Eduardo Hoerhan e sua família¹⁵.

¹⁵ Fonte: <http://www.revistapersona.com.ar/Persona65/65Flammariom.htm>

De acordo com Namen (1994, p. 30), este fato é um marco de ruptura na história política dos Xokleng após o contato:

Uma aliança entre o então líder Botocudo **Vòmble** e a liderança Kaingáng emergente fez desencadear uma oposição a Hoerhan que culminou em sua exoneração do cargo de chefe da área indígena naquele ano (URBAN, 1978: 352-4). Hoerhan pretendia, ainda nessa data, o isolamento da área em relação à sociedade nacional, enquanto que os indígenas desejavam liberdade para o contacto mais estreito com os brancos. Conseguiram criar, também, um movimento de opinião pública na sociedade nacional contra o modo de Hoerhan atuar (conforme adiante), o que levou à sua exoneração.

Soma-se a este fato o indiciamento de Hoerhan como cúmplice na morte de Brasília Priprá, conhecido como “Lili”, em 24 de agosto de 1954, em um processo crime no qual foi posteriormente inocentado. A animosidade entre Brasília e Hoerhan era notória. Brasília fez uma viagem ao Rio de Janeiro e a Curitiba em busca de apoio e recursos. Santos, nos autos do processo crime instaurado contra Hoerhan, extraiu as seguintes declarações deste acerca dos Xokleng e da figura de Brasília:

[...] indivíduo de péssima conduta, que, sem permissão, havia induzido o botocudo de nome Cundagn Leschá, a acompanhá-lo em viagem que fez ao Rio de Janeiro e a capital do Paraná, a fim de fazer queixas e pedinchar auxílios; que, dizia o referido bilhete, haver ‘Lili’ declarado a José de Andrade que ‘trouxeram ordem para tudo, inclusive para matar o declarante’, que, dizia ainda o bilhete, que ‘Lili’ usando só de maledicência, revelara coisas incríveis, e que, na tarde daquele mesmo domingo, ‘Lili’ reuniria os índios já previamente avisados, para, a pau e faca, hostilizarem e eliminarem os brancos aqui residentes [...] (SANTOS, 1973, p. 233).

Hoerhan, ainda descreve Brasília como “insubmisso e ultradesobediente” e “Lombrosianamente mau”. Em sua visão, os Xokleng tinham um caráter “refratário a todo e qualquer conselho que se lhes dê para o bem, mas prontíssimos para prazerosamente aceitar toda e qualquer insinuação para o mal.” (SANTOS, 1973, p. 233). Diante de tais considerações, torna-se evidente a situação de subordinação dos Xokleng e o olhar negativo destinado a cultura do outro, caracterizado a partir do que a cultura dos brancos considerava o mais adequado naquele momento.

A figura de Hoerhan é ainda hoje vista de forma ambígua entre os Xokleng. Enquanto paira uma impressão de que ele os “salvou” da vida do mato, há também aqueles que o vêem como quem os obrigava a trabalhos forçados para o posto, explorava a mão-de-obra indígena beneficiando-se do trabalho dos mesmos, sem lhes permitir participação pecuniária nos lucros auferidos. Para os Xokleng, não restam dúvidas que ele foi realmente o responsável pela morte de Brasília. Interessante notar que, em que pese o contato e os motivos reais que o determinaram, qual seja o de permitir a atuação das companhias de colonização, existe entre os Xokleng uma festa chamada de “Festa da pacificação”, em que se comemora este momento.

A respeito das políticas do governo em relação aos indígenas naquele momento, Hoerhan criticava a “assistência de asfalto”, que definia como a atitude de burocratas da cidade, que, sem maior compreensão da questão indígena, apiedavam-se dos indígenas que chegavam aos centros urbanos, prometendo-lhes o envio de utilidades, contudo, devolviam-nos a reserva e esqueciam-se de suas promessas e “Depois, o chefe do posto que se justificasse com os índios quando o prometido caía no esquecimento.” (SANTOS, 1973, p. 235).

Por fim, a comissão de inquérito do SPI que decidiu administrativamente por sua exoneração do cargo conclui que a “luta” entre Hoerhan e Brasília era fomentada por ambos e caracteriza o primeiro como alguém que, naquela luta, pretendia estabelecer o seu domínio, enquanto o segundo reivindicava um presumido direito e o bem geral do grupo. Para Santos (1973, p. 236), “Hoerhan e Lili Priprá foram vítimas de um mesmo processo. Processo pelo qual a sociedade nacional envolve e domina as sociedades tribais”. Ainda para o autor, ambos quiseram trazer benefícios para a comunidade Xokleng, mas nenhum dos dois obteve êxito.

Com a saída de Hoerhan, ocorreu, em 1954, a abertura da estrada, que corta hoje a as aldeias Palmeira, Figueira e Coqueiro, seguindo o curso do Rio Hercílio (antigo Itajaí do Norte), contribuiu para a intensificação da exploração florestal, inicialmente, do palmito (entre a segunda metade da década de 1950 até a década de 1960) e, com o esgotamento deste, a retirada da madeira (a partir de 1965 até os dias atuais). Os Xokleng são, então, incentivados a participarem da exploração florestal e o SPI arrenda terras para os não-índios.

A competição entre as diversas empresas interessadas na atividade faz com que inúmeros prepostos adentrassem a reserva tentando beneficiarem-se da mão-de-obra indígena e também aproveitem-se dos recursos de maneira gratuita, vez que a remuneração aos indígenas era pelo seu trabalho e não pela exploração do recurso que se encontrava dentro da reserva.

De acordo com Scopel (2005), a retirada da madeira promoveu profundas transformações na vida dos Xokleng, posto que é por meio do comércio destes bens que ocorre a entrada e circulação de dinheiro dentro da aldeia, a consequente disparidade econômicas e social no acesso aos serviços e bens existentes no comércio local, a saber, medicamentos, alimentos, carros, etc. Com a exploração madeireira inauguram-se os casamentos exogâmicos com os não-índio que daquela participavam.

Cabe destacar que, com a anuência do chefe do posto para a extração da madeira, os Xokleng foram se envolvendo na atividade econômica, abandonando suas roças e se embrenhando na floresta. A comercialização era realizada por meio de um não-índio casado com uma Xokleng, um mestiço, ou pelo próprio Xokleng que se articulava com prepostos das empresas tornando-se seu representante dentro da TI, assim, estes “contratavam” a mão-de-obra indígena para o serviço. Os Xokleng ainda poderiam dar “concessão” a quem não era índio para explorar o recurso dentro da reserva.

Importante salientar aqui, para o âmbito de análise que se pretende estabelecer doravante, o modo como as lideranças indígenas eram escolhidas nesta época, o que nos traz algumas “pistas” acerca do modelo atual.

Para controlar a situação de instabilidade devido ao atendimento prioritário dado à sociedade não-indígena pelo SPI e tentar dominar os Xokleng aldeados, Hoerhan e os chefes de posto que o seguiram escolhiam o Xokleng com quem tinham melhores relações e os incentivavam à liderança. Foi assim que, conquistando o respeito de um chefe do grupo, “o velho Trovoada” (SANTOS, 1973, p. 238), este assume a liderança diante do posto. Devido a sua morte, na década de 30, Trovoada é substituído pelo índio Kaingang João Priprá:

Evidentemente, não foram os Xokleng que o escolheram. Hoerhan simplesmente chamou Priprá e disse que daquele dia em diante ele seria ‘o capitão dos índios’. **E cada chefe que aparece no posto, alguns dias depois de tomar conhecimento da situação, trata logo de ‘cassar’ o mandato do ‘capitão’ que se encontra no poder, nomeando outro de sua confiança** (SANTOS, 1973, p. 239, grifo meu).

Observe-se que a liderança era escolhida pelo chefe do posto, que mantinha sua autoridade e força por intermédio de uma polícia indígena, que tinha como função controlar as atividades dos indígenas para garantir “a manutenção da ordem” (SANTOS, 1973, p. 239). A “nomeação” de um indígena para ser “soldado de polícia” era feita por meio de “portaria”.

De modo, a não permitir que a estrutura criada fosse contestada, o chefe do posto estabelecia não apenas uma infra-estrutura de apoio, como também graus de hierarquia entre os “policiais” e distribuição de funções a cada um deles, visto que poderia infirmar resistências entre os indígenas e questionamentos acerca de suas decisões. Veja-se, a título de exemplo, a estrutura criada pelo chefe do posto em exercício no ano de 1966 que era composta por cinco soldados, dois cabos, dois sargentos, um tenente, um major, um capitão, um coronel. Havia ainda um conselho de polícia com nove “coronéis-conselheiros” a quem cabia a atribuição de fiscalizar todo o verdadeiro regimento militar (!) estabelecido.

Entre as atitudes do chefe do posto no ano de 1968, houve a proposição e aceite por parte da FUNAI/Curitiba da transferência de cinco indígenas que “estavam criando problemas a sua administração” (SANTOS, 1973, p. 240), para postos no Estado do Paraná, o que acarretou a saída de 40 pessoas da família dos mesmos.

Medidas assim, na análise de Santos, contribuía para a submissão dos indígenas à sociedade envolvente e também para seu processo de dependência da sociedade regional tanto como produtores, quanto como consumidores.

Importante também salientar que, em Santos, encontrei o primeiro registro de uma greve, ocorrida em 1963, quando 300 colonos invadiram a TI, incentivados por empresários locais, que buscavam explorar os recursos florestais da área, tendo como motivo explícito a busca de terras para a reforma agrária. O SPI orientou os indígenas a resistirem à ocupação. Os indígenas organizaram então a “greve”, que se constituiu na paralisação de todas as atividades que praticavam para a realização de uma visita ao governo do Estado de Santa Catarina e para que levassem até a imprensa tais acontecimentos. Deste modo, o governo Estadual envia um esquadrão da Polícia Militar para a desintrusão dos colonos invasores da área. Além da presença da imprensa, setores da população também se solidarizaram com a situação.

Esta primeira greve foi um momento importante, já que, posteriormente, os indígenas organizaram o mesmo movimento. Assim é que, em 1966, acontece a segunda “greve”. O motivo foi um contrato celebrado entre a 7ª Inspeção do SPI em Curitiba e um empresário que exploraria madeira de lei dentro da TI, sem que necessitasse utilizar-se de mão-de-obra indígena e sem que houvesse qualquer tipo de benefício em proveito da reserva, ou de seus moradores. Esta segunda greve ocorreu com a paralisação das atividades rotineiras, bloqueio da estrada que possibilitava o acesso à reserva, reunião dos indígenas em frente ao posto e envio de representantes à Ibirama, Blumenau e Curitiba de modo a relatarem os

acontecimentos e descontentamentos do grupo. Com isso o contrato foi anulado e o chefe do posto substituído.

Com a greve os Xokleng viram a reafirmação dos laços de solidariedade entre seus membros, encontram um modo de participação nas decisões no interior da reserva, bem como perceberam a necessidade de atitudes próprias para apelarem à sociedade não-indígena e obter atenção às suas reivindicações.

Em 1967, o SPI é extinto, dando lugar à Fundação Nacional do Índio (FUNAI). Neste mesmo ano, a Constituição Federal de 1967, alterada pela emenda n.º 1, de 17 de outubro de 1969, em seu art. 198¹⁶, restringia-se a garantir aos indígenas direitos relativos à terra, repetindo o que outras constituições do período republicano previam. Com o advento do Estatuto do Índio, que foi instituído pela Lei 6.001/73, as disposições em relação ao caráter tutelar dos indígenas são mantidas.

O art. 4º do Estatuto do Índio fixa categorias diversas de índios, de acordo com a relação estabelecida com a sociedade nacional, enquadrando-os como ‘isolados’, ‘integrados’, ou ‘em vias de integração’, deixando evidente o propósito assimilacionista do Estado brasileiro que visava a perpetuar a visão de índio como uma condição transitória que se iria desimbuir de seus valores culturais para integrar-se à sociedade nacional e desfrutar de seus “benefícios”.

Antes do Estatuto do Índio, a legislação tratava o índio sob a ótica individual, referindo-se, de maneira pontual e assistemática, no que concerne à coletividade indígena. O art. 3º trouxe a noção de “comunidade indígena”, titular de direitos, entretanto, tal artigo exclui dessas “comunidades” os índios ditos integrados. Dessa forma, o critério da integração constitui-se em emancipação legal, causando equívocos entre as noções de integração e assimilação.

A integração é caracterizada pela articulação das comunidades indígenas com a sociedade nacional. Cunha (1997, p. 7) cita como exemplos de integração: “a produção de mandioca para o mercado regional, ou a extração de borracha para o mercado internacional são formas de articulação econômica de grupos indígenas”. Tal articulação não pressupõe assimilação pela sociedade envolvente, ou diluição da comunidade indígena, pois a mesma permanece com sua identidade étnica distinta.

¹⁶ Art. 198. As terras habitadas pelos silvícolas são inalienáveis nos termos que a lei federal determinar, a eles cabendo a sua posse permanente e ficando reconhecido o seu direito ao usufruto exclusivo das riquezas naturais e de todas as utilidades nela existentes.

Durante a década de 1980 e 1990, a violência prosseguia e, dessa forma, assistia-se ao assassinato de lideranças indígenas, a invasão de terras por grileiros, posseiros, garimpeiros ou, simplesmente, por declarações de que as mesmas não eram ocupadas por índios, sendo, então, “legalmente” transferidas a domínios não-índios. Houve e continua existindo o impacto da implantação de hidrelétricas, da extração florestal e mineral.

Inicialmente, a FUNAI era orientada por um Conselho Indigenista do qual faziam parte representantes governamentais, integrantes da comunidade científica e, logicamente, nenhuma voz do(s) índio(s). Era parte de sua política ações como a que ocorreu em 1978, quando o órgão tentou decretar, de forma unilateral, a emancipação de grupos indígenas, considerando-os definitivamente integrados, não sendo, assim, passíveis de proteção governamental, realizada por intermédio da tutela (SANTOS, 1989, p. 14).

A política da FUNAI, de acordo com Santos (1989, p. 16), não se baseia no “respeito ao pluralismo cultural e étnico, na cooperação, na assistência e no relacionamento político simétrico”, mas, objetiva a transfiguração de índios em não-índios, por meio de processos de assimilação e “integração enquanto indivíduos na sociedade nacional”.

Hoje, o papel da FUNAI é rediscutido, entretanto, sem muitos avanços. Ranços de autoritarismos até os dias atuais são sentidos na ausência de participação simétrica na tomada de decisões, na atuação como órgão deliberativo e não como um órgão de apoio nas questões em que os povos indígenas deveriam estar participando diretamente.

Há também posturas que, por mais contraditórias que pareçam, ainda são necessárias para salvar da miserabilidade total alguns povos, como a doação de cestas básicas. Esta política reflete, contudo, uma ausência de trabalho social que busque, realmente, a autonomia dos povos indígenas, que, longe de terem apenas uma terra demarcada, o que com certeza é de fundamental importância, lidam com os desafios que o contato com a cultura hegemônica impõe ao seu dia-a-dia.

Em minhas observações em pequenas cidades do interior, seja em Santa Catarina, no Mato Grosso ou, no Maranhão, o fato dos indígenas articularem-se economicamente com a sociedade envolvente faz-los passar por constantes acusações de não serem mais índios. Isso tem acirrado as relações de preconceito e discriminação, mas, mostra uma característica bastante comum a nossa sociedade, que é a de olhar as relações puramente pelo lado econômico, pelo ter e parecer, negando ao ser qualquer possibilidade dialógica. Mostra ainda que, mais de 500 anos depois do primeiro encontro com o outro, o indígena continua a carregar estigmas muito parecidos com os quais foi inicialmente confrontado.

Hoje, existem indígenas vivendo os mais variados contextos. A proximidade das cidades, a dinâmica cultural que coloca no mesmo palco cidadão índios e não-índios vai transformando a alteridade radical do “homem nu” de 1.500 em um outro, que é distinto, o que acarreta uma mudança no *status* de exótico para o *status* de estrangeiro.

Comentários como “Esses Cinta-Larga não são mais índios só andam de Hilux e pensam em dinheiro”, “Os Xokleng só querem saber de tomar coca-cola e depois vem dizer que são índios”, “Não existe mais índio no Brasil, vai lá no supermercado pra você ver, estão todos lá fazendo compras”, “Por que esses índios querem terras? Se eles ainda vivessem como antigamente, mais não querem mesmo é tirar madeira e ter dinheiro, roubar a terra de quem trabalha de verdade” povoam o entendimento do dito “senso comum”, palco onde se desenvolve a relação índio / não-índio e refletem a conflitividade e intolerância que dificultam o diálogo. Esta situação deixa os indígenas expostos a ataques quando estão em conflito sociedades indígenas de um lado e os interesses em explorar a terra, como valor economicamente apreciável, por outro.

Não obstante ao cenário de negação de seus direitos, as populações indígenas não só sobrevivem como crescem demograficamente, constituindo-se em minorias étnicas “capazes de reivindicar bem-estar e liberdade para autogestão de seus interesses” (SANTOS, 1989, p. 16). Ainda hoje, 510 anos depois, a luta é pelo reconhecimento da existência da alteridade, da possibilidade secularmente vilipendiada da condição de sujeito, sujeito da história, do presente, sujeito dos futuros, sujeito da contemporaneidade, sujeito enquanto ente coletivo, grupal, individual. Não apenas sujeito de direitos, mas, principalmente, autor dos seus próprios direitos, compositor do seu ritmo, escritor de sua própria prosa.

2.3 “Depois da barragem só sobrou pedra e terra seca”: a construção da Barragem Norte na Terra Indígena La Klãnõ, histórico e situação atual

Em 1976, os Xokleng são novamente submetidos a um grande impacto por parte do governo brasileiro, com o início da construção da Barragem Norte, para contenção das cheias no Baixo e Médio Vale do Itajaí. O lago de contenção da barragem localiza-se em uma região chamada Barra Dollmann, município de José Boiteux. A barragem foi oficialmente inaugurada em 1992 (PEREIRA, 2004, p. 339). Após o contato, a construção da barragem é o

segundo momento que mais marca a história Xokleng como uma história de recortes e rearranjos.

A barragem significou a inundação (Foto 7) do que representava 95% das terras agricultáveis da terra indígena, cerca de 900 hectares, a remoção das famílias para as áreas mais elevadas, onde as cheias não pudessem atingi-las, deixando-as, assim, em uma área de encostas.



Foto 7: Área plana que, na época das cheias, fica inundada.

De acordo com os Xokleng: “Depois da barragem, só sobrou para a gente pedra e terra seca”, “antes da barragem vivíamos todos juntos”, “a água do rio era clara, dava para ver as pedras do fundo, agora só restou essa água lamacenta”, “muitos já se afogaram por causa das cheias repentinas”, “a única parte que dava para fazer roça foi inundada”, “perdemos nossas casas com tudo que tinha dentro por causa da barragem”. Estes são os comentários que mais ouvia, no dia-a-dia, a respeito da barragem. Perder uma área possível de agricultura foi perder o que havia sido imposto como alternativa econômica pelos próprios chefes de posto que passaram por ali.

Houve mais uma vez a entrada de doenças “de branco”, até então desconhecidas, como o HIV, que marcou, negativamente, os Xokleng como o primeiro povo indígena a ter entre seus membros casos da doença (WIIK, 2001).

A barragem significou também a desagregação do grupo em quatro aldeias, acirrando faccionalismos, disputas internas e impedindo a continuidade de práticas tradicionais, bem como daquelas que vinham novamente dando alternativas de subsistência ao grupo, depois do processo de aldeamento, como por exemplo, a agricultura em pequena escala. Além disso, foram prejudicadas as atividades, a distribuição de recursos e bens, pois estas se realizavam de maneira coletiva, pelas famílias extensas, tendo como base a unidade afetivo-socioeconômica. O processo de subdivisões das aldeias continuou: no ano de 2000 a TI era composta por cinco aldeias e, a partir de 2004, viraram sete aldeias, conformação que se manteve até a época de minhas pesquisas, sendo estas: Palmeira, Figueira, Coqueiro, Toldo, Sede, Pavão e Bugio.

A respeito dos impactos sofridos pela construção da barragem, Pereira (2004, p. 339), diz:

Para os índios as consequências mais negativas foram a perda das terras férteis junto ao rio [...]. Aconteceram também prejuízos de natureza sócio-cultural. A área acabou dividida em quatro aldeias, acirrando o faccionalismo e as disputas internas; houve uma interrupção na continuidade de práticas locais tradicionais; [...] a água parada do lago fez surgir novas doenças, como moléstias de pele causadas pelos mosquitos; vidas indígenas foram perdidas ao tentarem atravessar o lago lamacento, entre outros prejuízos graves.

Conforme Namen (1994, p. 32), jamais houve qualquer consulta prévia para a construção da barragem, sendo que a FUNAI, considerando que as terras indígenas compõem o patrimônio da União, concedeu as terras ao Departamento Nacional de Obras de Saneamento (DNOS): “A FUNAI não fez qualquer reivindicação ao DNOS no sentido de amenizar a situação, nem mesmo preparou a população da área para essas mudanças inesperadas.”

A partir da movimentação dos indígenas, em 1983, a FUNAI reconheceu que a TI era dos Xokleng e pleiteou indenização pela utilização da área. FUNAI e DNOS assinaram o primeiro convênio em 1981, contudo, tal convênio foi amplamente descumprido de modo a ser reiterado em 1987. Com a inauguração da Barragem em 1992, firma-se um Protocolo de Intenções entre União, Estado de Santa Catarina e FUNAI. Tal protocolo também não foi efetivado, de modo que se celebrou um novo convênio em 1998. Em virtude deste último convênio, houve a entrega de 134 casas aos Xokleng em 2000, contudo não foram cumpridas as demais cláusulas.

Com base nisto, em 2003, o Ministério Público Federal propôs a Ação Civil Pública nº 2003.72.05.006252-5, com o intuito de pleitear reparação em dinheiro e em forma específica, tais como execução de obras e de programas de autossustentação, como maneira de compensação por danos materiais e culturais que a comunidade Xokleng passava, e ainda passa, em virtude da construção da Barragem Norte.

A sentença desta ação, publicada no dia 25 de julho de 2007, conseguiu apenas que se determinasse o cumprimento do Protocolo de Intenções, em um prazo de três anos, prazo este que se esgotará em julho deste ano, sendo que parte das obras nem foram iniciadas. Dentro do pedido de reparação em dinheiro, a União defendeu-se alegando, dentre outros motivos de contingenciamento financeiro do Estado brasileiro, “que somente não entregou o restante das quantias faltantes, porque os indígenas não demonstraram ‘aptidão para receber estas quantias em mãos’, dilapidando os valores ‘das formas mais reprováveis e inúteis possíveis’”. Chama a atenção o fato de que, em nenhum pedido de indenização feito por qualquer cidadão brasileiro, discute-se se o dinheiro será ou não gasto de uma forma útil ou inútil.

A decisão demonstra, neste caso, o despreparo do judiciário brasileiro em trabalhar com a questão indígena, desconhecimento da realidade Xokleng e de noções antropológicas mínimas. Do corpo do texto extraem-se algumas “pérolas”. A primeira delas ocorre quando, na sentença, se considera que apenas 5,8% da área da TI foram ocupadas com a barragem, entretanto, estes 5,8 % correspondiam aos 90 % de área agricultável. Não há qualquer consideração da importância deste espaço para o contexto cultural e vital Xokleng, bem como das condições do espaço em que os Xokleng vivem hoje. A decisão reduz a extensão do dano aos momentos em que se fecham as comportas da barragem. Neste ponto, podemos vislumbrar o afastamento entre decisões judiciais e a realidade dos Xokleng, assim como a desconsideração dos graves problemas que as cheias lhes causam ano a ano. Então, vejamos:

Pelo que se vê do mapa [...], a Barragem não foi construída em área indígena, área esta que é de 14.084,88 ha. Apenas uma área de 817,4270 ha é atingida/alagada quando do fechamento das comportas (para conter a enchente).

Referida área alagada é a situada nas margens de rios (bacia de acumulação) - e corresponde a 5,8% do total da reserva indígena, percentual este muito pequeno considerando a totalidade da reserva. No entanto, a inovação trazida pela Constituição Federal de 1988 não leva ao reconhecimento da inconstitucionalidade do uso de terra indígena como bacia de acumulação; nem a privação parcial do usufruto leva à indenização em dinheiro pretendida.

Repita-se, as terras indígenas pertencem à União, e, a União construiu a Barragem no interesse público (prevenir ou pelo menos amenizar as enchentes do Vale do Itajaí) - inclusive no Decreto nº 76.392/1975 consta que a desapropriação é de

urgência -, e na vigência da ordem constitucional de 1967, com a Emenda Constitucional de 1969 (ato jurídico perfeito).

Assim, não há falar em responsabilidade objetiva ou subjetiva do Estado a ensejar indenização em dinheiro (BRASIL, 2007).

Na decisão, mencionam-se ainda os benefícios sociais da barragem aos grupos sociais das regiões do médio vale do rio Itajaí-Açu, deixando claro quais são os interesses que devem ser tutelados e cancelados pelo Estado:

E, como consta na inicial (fl. 14):

"São inegáveis os benefícios sociais e econômicos proporcionados pelas barragens aos grupos sociais das regiões do médio vale do Rio Itajaí-Açu, e ao desenvolvimento econômico do Estado de Santa Catarina, ao proverem segurança às atividades econômicas de trabalho, de investimento, de produção de bens e serviços, de circulação e de consumo, havidas nessa região" (BRASIL, 2007, grifo no original).

Ressalte-se que o Estado só destina o instituto da Tutela àqueles que são considerados incapazes por serem menores de idade e lhes faltar, por pressuposto, o discernimento inteiro, ou parcial. Se a Constituição Federal de 1988 garante a capacidade aos indígenas, muitas são as decisões, no Estado de Santa Catarina, que os considera como tutelados, aplicando o Estatuto do Índio, que não foi recepcionado em muitos dos seus dispositivos pela Carta Constitucional. Se o direito civil tutela as pessoas, o direito penal tutela os bens jurídicos que, quando violados, desafiam a persecução penal.

A tutela a bens¹⁷ é realizada em relação aos bens jurídicos considerados relevantes. A equação é simples: Os índios têm a tutela de sua cidadania, a sociedade tem a tutela de seus bens.

O dano cultural ensejado pelo Ministério Público Federal, na Ação Civil Pública de 2003, é descaracterizado com os seguintes argumentos:

Com efeito, a própria formação da comunidade indígena de Ibirama, que é uma miscigenação, favorece a "desculturação".

¹⁷ O direito estatal separa bens e sujeitos. Sujeitos são as pessoas. Bens jurídicos tutelados são os valores protegidos pelo direito, tais como: a vida, a integridade física, o patrimônio, etc. Enfim, podemos traduzir bens no trinômio contratualista "vida-liberdade-propriedade".

E, com o passar do tempo, e com as condições socioeconômicas da região do Vale do Itajaí, **é público e notório que os "índios" não vivem mais como índios.**

A autora quer fazer crer que a razão desta "desculturação" foi a construção da Barragem, e que isto ensejaria indenização por "dano cultural".

Embora não se possa negar que referida construção teve influência na vida dos índios (assim como na vida de todas as pessoas do Vale do Itajaí), **esta influência não leva à qualquer indenização monetária, pois não há como exigir que o índio do Vale do Itajaí viva ou cultive suas tradições como o índio no meio da floresta amazônica** (BRASIL, 2007, grifo meu).

Nesta parte da decisão, considera-se que a influência da barragem na vida dos índios e das outras pessoas que habitam no Vale do Itajaí foi a mesma (seria este o corolário do tão famoso princípio da Isonomia?) e ainda que a “desculturação” da comunidade “é óbvia” em virtude dos casamentos intergrupais entre Kaingang, Guaraní e Xokleng. Evidencia-se que não há, por parte da operadora do direito, qualquer conhecimento da dinâmica cultural do grupo. Se o objetivo do Estado brasileiro era o de assimilar os povos indígenas, hoje, percebe-se que muitos consideram que não sendo o índio a figura exótica que povoa o imaginário nacional, ele foi de fato assimilado, o que contradiz a experiência e dinâmica cultural Xokleng que pode sim caracterizá-los como grupo étnico diferenciado. Esta parte da decisão confirma a imagem do senso comum de que índio é aquele habitante das matas, o silvícola, e não um sujeito de direitos.

O que pude perceber durante a pesquisa de campo, contraria frontalmente a decisão. A barragem é vista pelos Xokleng como uma das principais responsáveis pelas suas desgraças atuais, realidade com a qual convivem diariamente nas oscilações de cheias e secas que, muitas vezes, acarretam isolamento geográfico, acidentes, doenças, dificuldade de locomoção, riscos de desabamentos, perda de bens materiais (Fotos de 8 a 17).



Fotos 8 e 9: Estrada que liga José Boiteux a TI La Klãnõ, após um período de chuvas. Via de acesso mais utilizada (e também o trajeto mais curto para o acesso às aldeias Palmeira, Figueira, Coqueiro, Pavão e Sede), esta estrada fica completamente submersa nos períodos de cheia da barragem.



Foto 10: A mesma estrada das fotos anterior na época da seca

Foto 11: A mesma estrada praticamente destruída pelas chuvas, com a água já baixando. Note-se que a parte onde a vegetação está marrom, por causa da lama que acompanha as cheias, corresponde à altura a que chegaram as águas nas cheias de 2009, bem superior ao nível da estrada.



Foto 12: Lago de Contenção da Barragem Norte e a ponte (em destaque), que liga a aldeia Figueira às aldeias Sede e Pavão

Foto 13: Muros do lago de Contenção da Barragem Norte (em destaque), área plana onde anteriormente viviam os Xokleng.



Foto 14: Vista de cima, a ponte que liga a aldeia Figueira às Aldeias Sede e Pavão e os muros do lago de contenção.

Foto 15: Lago de Contenção na época da seca.



Fotos 16 e 17: Hoje, os Xokleng vivem nas encostas do Rio Hercílio. Altura da encosta em que ficam as casas em relação às margens do rio.

O Protocolo de Intenções decorrente da barragem até os dias atuais ainda não foi integralmente cumprido (Foto 18), o que também gera muita revolta na população, principalmente, porque uma parte desta indenização constitui-se na construção de pontes e estradas que melhorariam o acesso dentro da TI.



Foto 18: Ponte de acesso à aldeia Toldo, que até os dias atuais não foi finalizada. A obra enfrenta longos períodos de paralisação (Fev. 2009).

Uma das principais reivindicações, no momento atual, é a revisão de limites das terras (Foto 19) que consideram suas, destarte, dos 14.156 hectares, que foram demarcados em 1965, reivindicam ainda 23 mil hectares. Em 1997, a FUNAI por intermédio do Grupo de Trabalho (GT) de Reestudo da Terra Indígena Ibirama (leia-se La Klãnõ), criado pelas Portarias 923/PRES/97 e 583/PRES/98, concluiu que não restam dúvidas sobre a ocupação tradicional dos Xokleng em todo o Alto Vale do Itajaí (PEREIRA, 1998). Com base neste estudo, em 2003 o Ministro da Justiça assinou a Portaria nº 1.128/2003, consistente na redefinição e demarcação dos novos limites da TI La Klãnõ.



Foto 19: Tirada durante a greve de 2009, reivindicando a ampliação de limites da TI Lã Klãnõ

De acordo com Wiik (2004, p. 146), desde a barragem, os Xokleng têm se mobilizado para reconquistar suas terras, abrindo antigas fronteiras:

[...] os Xokleng têm-se mostrado exímios políticos, mobilizando-se para exigir do governo o pagamento total das indenizações acordadas no processo de construção da barragem, nunca cumpridas na íntegra. Do final dos anos 1990 para cá, eles têm-se mobilizado pela reconquista de parte de suas terras, que foram irregularmente invadidas, vendidas ou arrendadas a madeireiros e colonos ao longo das décadas de contato. Vêm abrindo antigas fronteiras esquecidas e explorando recursos naturais restantes em áreas reflorestadas.

Há, contudo, inúmeros conflitos com a sociedade não-indígena envolvente, constituída prioritariamente de agricultores e madeireiros, que realizam exploração florestal de pinus e agricultura, principalmente de fumo, bem como contendas judiciais advindas não apenas do histórico contexto de conflitos interétnicos, mas também em virtude do preconceito e da possível ampliação da área e consequente perda das terras, por parte de pequenos agricultores e grandes empresas madeireiras.

O Juiz Federal de Joinville suspendeu os efeitos fáticos e jurídicos da Portaria 1.128/2003 (autos do Processo 2003.72.01.006083-9). Diante disso, a União Federal propôs reclamação constitucional ao Supremo Tribunal Federal, alegando que este seria o foro competente para apreciação do processo 2003.72.01.006083-9.

O conflito de competência entre a União e o Estado de Santa Catarina ocorreu porque houve outorga, por parte do Estado, de escrituras públicas de domínio de terras a particulares, em prejuízo dos interesses indígenas (isto é, em prejuízo dos direitos ao território tradicionalmente ocupado). Outro fator é a sobreposição entre a redefinição de limites e a Reserva Ecológica Estadual do Sassafrás, criada em 04 de fevereiro de 1997, por intermédio do Decreto Estadual nº 2.221. A Unidade de Conservação é administrada pela Fundação do Meio Ambiente de Santa Catarina (FATMA) e está dividida em duas áreas, uma que conta com 3.862 ha e fica localizada no município de Doutor Pedrinho e a outra com 1.361 ha, que se localiza no município de Benedito Novo.

Há ainda a sobreposição com a Área de Relevante Interesse Ecológico Serra da Abelha, criada pela Resolução nº 5, de 17 de outubro de 1990 e referendada pelo Decreto Federal s/nº de 28 de maio de 1996.

O STF julgou a reclamação procedente e determinou a subida dos autos, ou seja, reconheceu que ele e não o Juiz Federal de Joinville é o juízo competente para prosseguimento do feito. Esta decisão foi importante porque anulou todos os atos decisórios até então proferidos, anulando a suspensão da portaria 1.128/2003, determinada pelo Juiz Federal de Joinville. Isto significa que a redefinição e ampliação de limites, determinada pelo Ministro da Justiça, está valendo. Os autos do processo estão aguardando a elaboração da perícia cartográfica e antropológica.

O laudo de identificação e delimitação da Terra Indígena Ibirama La Klãnõ concluiu que, ao longo dos anos, ocorreram expropriações ilegais e grilagem das terras Xokleng, que os impediu de manter a posse sobre algumas áreas consideradas de ocupação tradicional e de significativa relevância cultural, sendo estas a região conhecida como Bom Sucesso, Serra da Abelha, Barra da Prata e Palmeirinha/Barragem Norte. Houve ainda inúmeros prejuízos em virtude da destruição do patrimônio florestal, que foi substituído por plantações de pinus pelas empresas madeireiras do entorno.

Diante do exposto, deve-se considerar que a história Xokleng é composta por recortes que formam um mosaico de relações que vão desde o sistema tradicional Xokleng ao modo contemporâneo de ser Xokleng. Nesta construção, estão presentes o índio e o não-índio e os reflexos de uma ordem interna Xokleng que, como uma teia, se entrelaça, ao mesmo tempo, se diferencia de uma ordem externa estatal. São 95 anos de turbulento contato e inúmeros conflitos. Os Xokleng, entretanto, persistiram, contando hoje com uma população de cerca de 2.000 pessoas. Entre passado e presente, na temporalidade entre os que saíram do mato encontrando o “pacificador” Eduardo de Lima Hoerhan e os que reconstruíram sua vida, após serem atingidos pela Barragem Norte, existe o tempo contemporâneo e, neste, os Xokleng de hoje.

Durante a pesquisa de campo, dentro do que encontrei como designação do que é ser Xokleng, muito me chamou atenção a frase estendida na Aldeia Figueira, no dia da festa do índio, 19 de abril de 2009: “XOKLENG UM POVO QUE LUTA PARA CONSTRUIR O SEU FUTURO”. Entendo esta afirmação diante do contexto de invisibilidade pelo qual passa os Xokleng, frase representativa de sua memória viva sobre o tempo compreendido entre os bugreiros que tentaram exterminá-los aos dias de hoje, quando ainda se tem notícias de agricultores que armam emboscadas para assassiná-los em virtude do conflito de terras

instaurado¹⁸. Reflete a necessidade de afirmar não apenas sua identidade enquanto índios, mas sua própria existência enquanto pessoas.

Assim, se deixarmos para trás paradigmas como “aculturação” e “contato interétnico” com base em argumentos como os de Overing e Viveiros de Castro (*apud* PROJETO PRONEX/NUTI, 2003, p. 13) que, ao analisarem os Piro, verificaram que estados como “aculturado” faziam parte de transformações históricas e estruturais dos regimes nativos “tradicionais”, poderemos analisar a transformação como parte do processo inerente ao funcionamento de regimes que têm, na “aculturação”, a origem e fundamento da cultura que encontram na exterioridade social um mecanismo para seus movimentos de interiorização (PROJETO PRONEX/NUTI, 2003, p. 13).

Dentro desta perspectiva, o conceito de transformação extrapola o âmbito de análise de teorias sobre acamponesamento, tomadas como objetivações redutoras, inscrevendo estes processos de exterioridade/interioridade como “pressupostos cosmopráticos dos regimes nativos” (PRONEX/NUTI, 2003, p. 13), ou seja, o mundo indígena deixa de ser considerado dentro de um contexto histórico, em que é reduzido a simples manifestações de estruturas de dominação e espoliação exterior, para se considerar a maneira como os mecanismos indígenas de subjetivação dão conta do evento em geral.

A etnologia “clássica” estende sua visão teórica sobre este assunto, ao considerar que, para além de um “arbitrário cultural” que apenas particulariza uma “dinâmica geral de sujeição”, há uma redefinição dos brancos, do Estado, ou do capitalismo, “como outros tantos daqueles arbitrários históricos com que sempre se houveram e haverão os sistemas nativos [...]” (PROJETO PRONEX/NUTI, 2003, p. 13-14).

Com isso, desejo afirmar que não podemos explicar as subjetivações realizadas pelos Xokleng unicamente como advindas do contato com os brancos, este processo histórico, sem dúvida, deve ser considerado, mas há de ser considerado também que, na condição de sujeitos, eles também participam da construção desta história. Nesse sentido:

[...] o que a história faz dos povos indígenas é inseparável do que estes povos fazem da história. Fizeram-na, antes de mais nada, sua; e se não a fizeram como lhes aprouve – pois ninguém o faz –, nem por isso deixaram de fazê-la a seu modo – pois ninguém pode fazê-la de outro (PROJETO PRONEX/NUTI, 2003, p. 14).

¹⁸ Foi o que aconteceu em outubro do ano passado (2009), quando um colono do entorno, em virtude da disputa pela madeira que este retirava de dentro da reserva, organizou uma embosca, desferindo tiros contra os índios e ferindo gravemente dois Xokleng que “subiam para o Bugio”. Os Xokleng reagiram e mataram o homem a pauladas.

Se, por um lado os povos indígenas e a história fizeram-se, chegamos ao ponto onde encontramos temporalidades em um mesmo palco, para repensar a relação chamada direito. Trouillot (apud RESTREPO; URIBE, 2000) irá dizer que as narrativas históricas produzem silêncios que são significativos. O direito fez-se em constituições e constitucionalismos responsáveis por mentir e calar, naquilo que Dussel (1993, p. 44) chamaria de encobrimento do outro, apresentado o outro como bárbaro e forçando-o a se incorporar a totalidade dominadora:

Todos os discursos colonialistas de inferiorização do outro (o religioso, o científico, o filosófico e o político), de uma maneira ou outra, foram incorporados ao Direito. **Em vista disso, os colonizadores decretaram a não-validade dos sistemas jurídicos existentes nas culturas dominadas** (DAMÁZIO, 2008, p. 232, grifo meu).

A história Xokleng traz-nos a narrativa da situação colonialista a qual foram submetidos, mostrando-nos que, nem por isso, deixaram de tecer o próprio direito e construir sua cultura. Como visto, o povo Xokleng foi alvo de imensas investidas assimilacionistas por parte do Estado brasileiro. Entre os “que saíram do mato” e os de hoje, a possibilidade de inscrição na humanidade, por intermédio da escrita, reescrita e reinvenção de seu próprio direito, dá-nos a prova viva de que a resposta ao que pensamentos retrógrados chamam de assimilacionismo, ou aculturação, os Xokleng respondem em termos de insurgência e insubordinação administrando justiça e (re)criando-se mesmo diante das piores e mais adversas circunstâncias impostas pelo Estado brasileiro.

3 QUAL DIREITO PARA O DIREITO DOS POVOS INDÍGENAS? – principais aspectos da legislação indigenista nacional, internacional e latinoamericana

O surgimento dos Estados nacionais, de acordo com Brito, ocorre em uma perspectiva histórica, durante o período de transição da Idade Média para a Idade Moderna, sendo o corolário do mito da homogeneidade, que considera que o Estado é conformado por um único grupo étnico. Por isso, “O Estado Nacional moderno é uma ficção política, uma estrutura de organização territorial e de poder” (BRITO, 2008a, p. 59).

Garcés V. (2009, p. 177) acrescenta que não apenas o Estado é uma construção social e política, mas também o são os conceitos de território e nação e, por este motivo, não são realidades essenciais e estáticas. Este Estado nacional moderno tem como pressupostos a homogeneidade e o monismo, que são atributos de um Estado formado por um único povo. Brito nos lembra, então, que um Estado é mais que isso, trata-se, na verdade, de “um pacto político sustentado por um sistema jurídico” (BRITO, 2008a, p. 62).

A ideia de nação tentou congrega um único povo e como os pactos políticos que engendram também o direito são fruto de uma correlação de forças prevaleceu os interesses da classe dominante que criou narcisisticamente um Estado a sua imagem e semelhança, desconsiderando as singularidades dos outros povos existentes. Neste diapasão, Brito (2008a, p. 62-63) afirma que podemos pensar em três modelos de Estado: o Estado-nação que se traduz pelo monismo, unidade e homogeneidade; o Estado-nação como Estado nacional que tem como características ser opressor subjugando os demais povos existentes e permitindo apenas ao grupo dominante o exercício do poder político, sendo uno e monista, em que pese sua conformação por povos distintos; por derradeiro, o Estado pluralista que se ratifica por um pacto político complexo donde a tolerância e o reconhecimento da diversidade étnica são seus marcos basilares e fundantes (BRITO, 2008a, p. 62-63).

Em qual destes marcos poderíamos analisar o Estado brasileiro? Esta resposta é simples, mas, antes de conspurcar nossas ilusões democráticas, é necessário perscrutar nossa Constituição Federal e analisar a realidade brasileira frente ao constitucionalismo latinoamericano, para não tornarmos o que é uma verdadeira anencefalia histórica como epínício.

Daniel Rech (1990, p.3-4) afirma que nosso direito abarcou os princípios da revolução burguesa francesa e da codificação napoleônica, colocando-se como o único caminho de

legalidade, entretanto, sua fantasia de liberdade, igualdade e fraternidade sacramenta a desigualdade, o domínio e a discriminação.

Sacramentando esta desigualdade e domínio, a legislação brasileira delineou-se dentro da perspectiva assimilacionista que entendia o índio em um processo de aculturação, isto é, este deixaria de ter sua identidade étnica distinta e passaria a compor a sociedade nacional, que se iria tornar, deste modo, uma sociedade homogênea. Entretanto, este processo de assimilação não aconteceu.

Manuela Carneiro da Cunha (1990, p. 302-302) observa que o Estado brasileiro é resistente em reconhecer os direitos das minorias e classifica esta dificuldade como generalizada nos países que precisaram constituir-se politicamente antes que tivessem identidades nacionais bem definidas. Com isso, estabeleceu-se uma correspondência entre Estado e nação, que conduziu a uma normatividade unitária como projeto identitário da burguesia que se estava consolidando e a consequente ideia uniforme de nação

Segundo Manuela Carneiro da Cunha (CUNHA, 1990, p. 304), muitos países, dentre eles o Brasil, criaram uma verdadeira paranóia em relação à ideia de multiétnicidade, como se o reconhecimento da existência de várias etnias, dentro da mesma unidade política, pudesse acarretar, inexoravelmente, o seu desmembramento. Por isso, foram combinados e reforçados mecanismos para reduzir a diversidade sociocultural existente, demonstrando, igualmente, uma grande resistência em reconhecer direitos, por um lado, e a adoção de políticas assimilacionistas, por outro, como forma de se obter uma unidade nacional. Pensava-se que esta unidade pudesse manter uma essência imutável, desconsiderando as tensões, diferenças e processos dinâmicos que acompanham o corpo vivo de uma sociedade.

Em contraposição às políticas assimilacionistas, até então adotadas por parte do Estado brasileiro, a Constituição Federal de 1988 é o marco legal que baliza a mudança do paradigma do assimilacionismo para o paradigma do multiculturalismo, no que tange a questão indígena, ou seja, pela primeira vez, o Estado brasileiro reconhece ao índio o direito de ser índio. Contudo, a mudança de posicionamento não trouxe um reconhecimento amplo dos direitos indígenas, estabelecendo-se apenas a proteção às culturas indígenas como realidades dotadas de peculiaridades específicas em relação à sociedade como um todo. Os direitos indígenas estão dispostos em um capítulo específico, chamado “Dos Índios”, senão, vejamos:

Art. 231. São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente

ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens.

§ 1º São terras tradicionalmente ocupadas pelos índios as por eles habitadas em caráter permanente, as utilizadas para suas atividades produtivas, as imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários ao seu bem estar e as necessárias a sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições (BRASIL, 1988).

O reconhecimento destes direitos não se fez, contudo, sem luta por parte dos povos indígenas e das organizações indigenistas durante o processo constituinte, tais como a União das Nações Indígenas (UNI) e o Conselho Indigenista Missionário (CIMI). O que se deu no Brasil, durante o processo constituinte, foi um forte associativismo e militância política dos povos indígenas na luta de seus direitos, o que foi favorecido pelo apoio da igreja católica, entidades governamentais estrangeiras e organizações não-governamentais, com o surgimento, no ano de 1989, da Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (COIAB).

No que concerne à natureza jurídica destas terras, a Constituição criou uma situação jurídica peculiar, sendo que as terras indígenas possuem um regramento normativo-constitucional bastante específico em que não são aplicáveis os institutos de direito civil puro e simplesmente. Primeiramente, porque são de propriedade pública, pertencem à União Federal (art. 20, XI, CF), mas a posse das mesmas é privada, “mas coletiva, não identificável individualmente” (SOUZA FILHO, 1999, p. 121).

Embora pertençam à União, tais terras não se enquadram na categoria de bens públicos porque não se constituem bens de uso comum do povo (ou seja, não são bens públicos passíveis de uso e gozo por toda a população). Além disso, não são dominicais, haja vista, o poder público, apesar de detê-las como proprietário, não poder delas dispor. Por fim, não são bens de uso especial tendo em vista sua destinação não ser um serviço público que se possa determinar, o qual Estado disponibiliza para uso próprio, ou para prestar um serviço público. Nos bens públicos de uso comum do povo, dominicais, ou de uso especial, o proprietário público tem a posse do bem, que pode, em virtude de ato de vontade, conceder precariamente a outrem, tal concessão não é permitida no caso das terras indígenas.

Considerando que as terras indígenas não se sujeitam a mesma disciplina jurídica dos demais bens públicos, o Supremo Tribunal Federal (STF), por ocasião do Mandado de Segurança nº 16.443/1967/DF, firmou a seguinte posição:

Parece, pois, que o simples fato de pertencerem à União as terras ocupadas pelos índios não as sujeitam integralmente ao regime legal de venda dos bens públicos, dado o seu caráter de inalienabilidade. [...] **A ressalva do meu voto é no sentido de não ficarem esses bens públicos – as terras ocupadas pelos índios – bem como seus frutos, sujeito à mesma disciplina jurídica dos demais bens públicos.**

Nessa conjuntura, as terras indígenas são bens da União, mas não são terras públicas, já que o poder público não pode dispor das mesmas, tampouco podem ser utilizadas como um bem de uso comum por todo o povo do país, mas apenas pelos próprios índios que o fazem segundo seus usos, costumes e suas tradições, sem, contudo, ter a propriedade da terra. Nesse particular, tais terras não se afiguram nem como particulares nem como públicas, não se enquadrando no conceito de propriedade sob a ótica civilista, já que o proprietário não pode dispor da coisa dado seu caráter de inalienabilidade.

O domínio da União tem, em tese, o objetivo de preservação dessas terras, criando-se uma propriedade vinculada, ou reservada, com o fito de assegurar o direito que sobre as mesmas têm os indígenas. Por esse motivo, essas terras são inalienáveis, indisponíveis e o direito que sobre elas recai é imprescritível, não se sujeitam à usucapião, bem como a onerações de qualquer espécie.¹⁹

Ademais, dentro das terras, não é possível apropriação individual, de acordo com o conceito legal de propriedade privada, já que a mesma, como dito, pertence à União. Permite-se apropriação individual de acordo com usos, costumes e tradições da comunidade indígena. Nesse desiderato, Souza Filho (1999, p. 123) afirma que:

Usos, costumes e tradições, querem dizer, na prática, direito. Ora, a apropriação individual ou coletiva, de um grupo familiar ou de um gênero, se fará, então, segundo o direito indígena, que resolverá os eventuais conflitos que ali se estabelecerem. É vedado, portanto, o exercício do direito brasileiro de propriedade dentro das terras indígenas, mas, ao contrário, são cogentes as normas do direito consuetudinário indígena.

A vinculação dessas terras ao direito que os índios têm sobre as mesmas, direitos reconhecidos na seara constitucional como originários (Art. 231), consagra, consoante o ensinamento de Silva (1993, p. 46) uma relação jurídica consubstanciada pelo instituto do indigenato, que pode ser entendido como a primeira fonte do direito a garantir a posse

¹⁹ Art. 231, § 4º, CF: “As terras de que trata este artigo são inalienáveis, e indisponíveis, e os direitos sobre elas, imprescritíveis”.

territorial indígena, que se materializa no artigo 231 § 2º, quando este dispõe que “as terras tradicionalmente ocupadas pelos índios destinam-se a sua posse permanente, cabendo-lhes o usufruto exclusivo das riquezas do solo, dos rios e dos lagos nela existentes”.

Do art. 231, § 2º, da CRFB, que resguarda aos indígenas a posse permanente de suas terras, resulta também o princípio da “irremovibilidade dos índios de suas terras” (SILVA, 1993, p. 46), prescrito no art. 231, § 5º:

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

O Supremo Tribunal Federal, ao julgar ação popular contra a demarcação da terra indígena Raposa Serra do Sol, manifestou-se no sentido de que a irremovibilidade dos indígenas de suas terras, bem como a posse permanente e usufruto exclusivo criam um “heterodoxo instituto de Direito Constitucional”, que tem no art. 231 e 232 “um completo estatuto jurídico da causa indígena”, *in verbis*:

Donde a proibição constitucional de se remover os índios das terras por eles tradicionalmente ocupadas, assim como o reconhecimento do direito a uma posse permanente e usufruto exclusivo, de parilha com a regra de que todas essas terras “são inalienáveis e indisponíveis, e os direitos sobre elas, imprescritíveis” (§ 4º do art. 231 da Constituição Federal). O que termina por fazer desse tipo tradicional de posse um heterodoxo instituto de Direito Constitucional, e não uma ortodoxa figura de Direito Civil. (BRASIL. 2009).

Já o § 3º, do art. 231 limita o direito à mineração em terras indígenas, bem como o aproveitamento de recursos hídricos e energéticos, que só poderão ser realizados com autorização do Congresso Nacional, ouvindo-se, previamente, as comunidades afetadas, assegurando-lhes ainda participação nos resultados da lavra.

A Constituição, no art. 231, § 6º, prevê ainda que:

São nulos e extintos, não produzindo efeitos jurídicos, os atos que tenham por objeto a ocupação, o domínio e a posse das terras a que se refere este artigo, ou a exploração das riquezas naturais do solo, dos rios e dos lagos nelas existentes, ressalvado relevante interesse público da União, segundo o que dispuser lei complementar, não gerando a nulidade e a extinção direito a indenização ou ações contra a união, salvo, na forma da lei, quanto às benfeitorias derivadas da ocupação de boa-fé (BRASIL, 1988)

A exceção advinda das benfeitorias de boa-fé autoriza ações, assim como pedido de indenizações apenas contra a União, já que os indígenas não são acionáveis, sendo a União a responsável por “velar e impedir a prática de atos atentatórios aos direitos dos índios sobre as terras por eles ocupadas, que são bens dela.” (SILVA, 1993, p. 46). A parte das benfeitorias de boa-fé, quem quer que se estabeleça dentro de áreas indígenas, não terá direito à indenização (art. 62, § 2º, EI), tampouco poderá conceder-se ao mesmo o interdito possessório (art. 19, § 2º, EI).

Como as terras tradicionalmente ocupadas pelos indígenas constituem bens da União, cabe a esta, privativamente, legislar sobre populações indígenas (Art. 22, XIV). Ao Congresso Nacional, por seu turno, incumbe autorizar a exploração e o aproveitamento dos recursos hídricos e a pesquisa e lavra de riquezas em terras indígenas (Art. 49, XVI), que, na forma do Art. 48da CF, poderá realizar tal atribuição sem exigir-se a sanção do Presidente da República.

Pela legislação brasileira, o critério para se definir quem é índio é o critério da autoidentificação étnica, ou critério antropológico. Considerado o mais adequado, começou a ser fixado em 1949, por ocasião do II Congresso Indigenista Interamericano, que ocorreu em Cuzco, no Peru. Esse critério, seguindo o entendimento de Barth (POUTIGNAT; STREIFF-FENART, 1998, p. 195-196) considera grupo étnico a organização social em que seus integrantes reconhecem-se como pertencentes do mesmo grupo e são igualmente identificados como tais pelos outros integrantes formando, assim, uma categoria diferente em relação a outros grupos da sociedade. Sendo assim, apenas a própria comunidade indígena pode definir quem é, ou não, seu membro.

Corroborando com esse entendimento, Silva (2003, p. 827) afirma que o “sentimento de pertinência a uma comunidade indígena é que identifica o índio”. Segundo o autor, a autoidentificação, fundada nesse sentimento de pertencer ao grupo, e a sustentação da identidade étnica, que se funda em uma continuidade histórica ligada ao passado pré-colombiano que vem, ao longo do tempo, reproduzindo a cultura da comunidade indígena, delineiam o critério para identificar o índio brasileiro.

Ressalte-se ainda o Decreto 6.040, de 07 de fevereiro de 2007 que, em seu art. 1º, institui “a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais”, traz um novo conceito de “povos e comunidades tradicionais”, que corrobora com o critério da autoidentificação étnica explicado:

Art. 3º Para os fins deste Decreto e do seu Anexo compreende-se por:
I - Povos e Comunidades Tradicionais: **grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais**, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição (BRASIL, 2007, grifo meu).

Dessarte, mesmo interagindo com outros grupos, a autoidentificação caracteriza a continuidade que identifica a etnia. A Constituição Federal, no art. 231, § 1º, assume esta posição, uma vez que considera as terras ocupadas pelos índios como “necessárias a sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições”.

A identidade étnica perdura nessa reprodução cultural, que não é estática; não se pode ter cultura estática. Os índios, como qualquer comunidade étnica, não param no tempo. [...] Nenhuma cultura é isolada. Está sempre em contato com outras formas culturais. A reprodução cultural não destrói a identidade cultural da comunidade, identidade que se mantém em resposta a outros grupos com os quais dita comunidade interage. Eventuais transformações decorrentes do viver e do conviver das comunidades não descaracterizam a identidade cultural. Tampouco a descaracteriza a adoção de instrumentos novos ou de novos utensílios, porque são mudanças dentro da mesma identidade étnica (SILVA, 2003, p. 827).

O Decreto 6040/2007, de igual forma, assume essa postura, quando, em seu art. 3º, inciso II, define o que é um território tradicional:

II - Territórios Tradicionais: os espaços necessários a reprodução cultural, social e econômica dos povos e comunidades tradicionais, sejam eles utilizados de forma permanente ou temporária, observado, no que diz respeito aos povos indígenas e quilombolas, respectivamente, o que dispõem os arts. 231 da Constituição e 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias e demais regulamentações (BRASIL, 2007).

A competência para processar e julgar ações que versem sobre direitos indígenas é da Justiça Federal, de acordo com a prescrição do art. 129, XI, CF, e “Sendo direitos e interesses coletivos, indisponíveis, de ordem pública, envolvidos, além do mais, com interesses da União a Constituição legitimou o Ministério Público para defendê-los (art. 129, V), sendo legitimado o Ministério Público Federal” (SILVA, 2003, p. 835).

O art. 232 da CF prevê, como partes legítimas para ingressar em juízo os índios, suas comunidades e organizações, intervindo o Ministério Público em todos os atos do processo. Este artigo é fruto de inúmeras controvérsias, pois se entende que, ao reconhecer a capacidade dos indígenas de postular em juízo, se revogou o instituto da tutela, haja vista, o postulado jurídico de que quem pode mais pode menos, entretanto, existem julgados em todos os sentidos no judiciário nacional. Segundo Raquel Sparemberger (2008, p. 143), quando se fala em tutela, esta não pode ser entendida como incapacidade, já que a Constituição Federal de 1988 não é signatária do “paradigma da integração”, segundo o qual o índio era considerado um incapaz que seria integrado à sociedade.

Para Verdum, o Art. 232 traduz “o reconhecimento da condição multicultural e pluriétnica da sociedade brasileira”, que, se possibilitou um maior acesso a serviços estatais tais como saúde, educação, assistência social, apoio técnico e financeiro, não responde de que modo isto “se transforma em prática e reformula as estruturas políticas do Estado brasileiro” (VERDUM, 2009, p. 96).

Sendo assim, a Constituição brasileira resguarda direitos específicos, mas, mantém inalteradas as antigas conformações políticas de poder e dominação, permanecendo insuscetível de mudança a matriz colonial, que, há tempos, modela a relação entre Estado e Povos Indígenas. Por isso, analiso a Constituição sob o marco do multiculturalismo e não da formação de uma pluriethnicidade, ou Estado Pluriétnico²⁰ / Plurinacional, que, como veremos, se relaciona com o reconhecimento efetivo dos direitos a autonomia e autodeterminação, bem como a reformas profundas das estruturas estatais. Consoante, explica Grijalva, ao tratar do Estado Plurinacional e Intercultural equatoriano, o Estado multicultural prima por um reconhecimento culturalista que não concretiza condições políticas e econômicas aos povos indígenas:

O desenvolvimento do Estado *plurinacional e intercultural*, no entanto, não tem sido livre de tensões, contradições, retrocessos e paradoxos. De fato, uma versão ou

²⁰ Estudaremos os Estados Pluriétnicos ou Plurinacionais de maneira mais detida no tópico 3.4.

fase sua, que passou a ser denominada de *Estado multicultural*, é caracterizada pela integração formal de dimensões étnicas e culturais nos textos constitucionais. Trata-se de um reconhecimento culturalista que subtrai condições políticas e econômicas concretas dos povos e nacionalidades indígenas. Essa subtração leva o Estado multicultural a uma contradição, uma vez que nega, ou, ao menos, subvalora as próprias condições de existência dos povos cujas culturas busca defender e promover (GRIJALVA, 2009, p. 118-119, *itálico no original*).

Diante deste contexto, as garantias e direitos esposados pela Constituição Federal de 1988, que realmente mudaram a orientação jurídica até então existente no país, não apresentam mudanças políticas substantivas “no projeto republicano de estado monocultural” (VERDUM, 2009, p. 96). Basta olharmos para o descumprimento do Estatuto do Índio (Lei 6.001/73) e do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias: o art. 65 do Estatuto²¹, bem como o art. 67, do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias²² trouxeram expressa disposição no sentido de que a demarcação de todas as terras indígenas deveria ser efetuada em um prazo de 5 (cinco) anos. O prazo previsto pelo Estatuto exauriu-se em 1978 e o da Constituição em 1993, algumas terras foram demarcadas, é certo, mas, muitas continuam sem a garantia legal.

Assim, sujeitam-se os índios e sua coletividade a uma série de violências e ameaças, em especial, por fazendeiros, garimpeiros, madeireiros, grileiros, que, ávidos por explorarem estas áreas, ou expandirem suas fronteiras agrícolas e agropecuárias, ameaçam as fronteiras indígenas, diante da omissão ilegal da União em demarcar as áreas tratadas pelo art. 231 da Constituição Federal.

Em um país que se pretende democrático, a grande pergunta é: até que ponto os textos legais traduzem garantias substanciais e melhoria, em termos de políticas públicas, na vida das pessoas? Para Verdum, o que a Constituição trouxe foi o reconhecimento de um multiculturalismo bem comportado, que trata a diversidade enquanto diferença cultural, ignorando diferenças econômicas e sociopolíticas, senão vejamos:

[...] Quando muito, foi aceito um multiculturalismo ‘bem comportado’, que se ocupa da diversidade enquanto *diferença cultural*, dentro de um determinado espaço (local, regional, nacional ou internacional), ao mesmo tempo em que repudia ou deixa de lado diferenças *econômicas* e *sociopolíticas*. Na prática, isso se manifesta em políticas que se ‘abrem’ à diversidade cultural, manifestam um relativismo cultural, ao mesmo tempo em que reforçam os mecanismos de controle e domínio do poder

²¹ “Art. 65. O Poder Executivo fará, no prazo de cinco anos, a demarcação das terras indígenas, ainda não demarcadas.”

²² “Art. 67. A União concluirá a demarcação das terras indígenas no prazo de cinco anos a partir da promulgação da Constituição.”

do estado nacional e os interesses do capitalismo global sobre os territórios e os recursos naturais (VERDUM, 2009, p. 94, *itálicos do autor*).

Antonio Brand (2002-a, p. 33) questiona-se sobre o reconhecimento ao multiculturalismo, de um lado, e o avanço da exclusão social e negação de direitos básicos, principalmente, no que concerne ao direito a terra, aumentando, diametralmente, de outro. O cidadão está inserido em uma “democracia de mercado”, onde é convertido em consumidor, perdendo a condição de cidadão a partir do momento em que não possuir poder aquisitivo. Para Brand (2002, b, p. 34):

[...] Talvez o interesse não vá muito além da transformação da multiculturalidade ou diversidade étnica em produto de mercado, vendido como exótico. Por isso, sob a ótica dos Estados, sempre subservientes aos interesses maiores da economia, não se trata mais de integrar o índio. Aliás, integrar a quê? Como mão-de-obra não há interesse. Como consumidores periféricos, talvez. Como culturas algo exóticas e de interesse turístico, como se verifica em todo o Mato Grosso do Sul, certamente sim.

Além do reconhecimento ao multiculturalismo, como diferença étnica que não significa reformas estruturais, ou pulverização das relações de domínio/predominância/colonialismo, a legislação brasileira não prevê nenhuma política pública para a população indígena que está vivendo nos centros urbanos, como os Kaingang no Morro da Caixa D’água, em Florianópolis, os Xokleng, na cidade de Blumenau, ou os Pankararu, na cidade de São Paulo, por exemplo.

São contingentes indígenas significativos, que se deslocaram de seu lugar de origem em busca de melhores condições, principalmente, em virtude das graves limitações territoriais, que modificaram seus sistemas culturais, mas, que, ainda assim, preservam “seus usos, costumes e tradições”.

Esta parcela da população encontra-se extremamente desassistida. Em encontro com os Kaingang, na cidade de Florianópolis, no final do ano de 2008, os mesmos pleiteavam, sem sucesso, a contratação de um professor indígena para a escola municipal dos filhos, situada no Morro da Caixa D’água, o que possibilitaria o estudo do idioma nativo durante o período da tarde. O nível de incompreensão sobre a condição destes indígenas, por parte das esferas de governo, é imenso. Além do preconceito, já arraigado de todas as maneiras possíveis, estar na cidade é, para as instâncias governamentais de Santa Catarina, fundamentalmente, “ter

deixado de ser índio”. Está claro o desrespeito aos direitos culturais que podem ser definidos da seguinte maneira:

É direito de cada povo manter sua cultura, seu saber, sua religião, sua medicina e seu Direito, mas também beneficiar-se dos avanços, descobertas e saberes que possam de alguma forma melhorar a sua vida, segundo sua vontade e cosmovisão, subentendendo que somente a ele cabe dizer se deseja ou não esse benefício [...] (MARÉS, 2002, p. 56, grifo meu).

No caso dos Xokleng, está claro que, em termos de estrutura administrativa do Estado, esta tem se demonstrado incapaz de proteger, gerir e materializar políticas públicas em todos os níveis, tais como saúde, educação, saneamento, salubridade, infraestrutura, autossustentabilidade.

Quais são as alternativas que restam às comunidades indígenas que, como os Xokleng, estão confinadas em áreas incompatíveis com as suas necessidades, perderam parte de seus territórios tradicionais, com o beneplácito do Estado brasileiro que as vendeu em desconsideração à ocupação indígena, e que vêem sua força de trabalho ser cada vez mais dispensável? Para Brand (2002, p. 35), existem dois grandes desafios para se resolver esta equação: o primeiro concerne aos projetos de autonomia de cada comunidade, que tem na participação do entorno regional uma alternativa de sobrevivência e o segundo é decorrência do primeiro e traduz a necessidade de capacitação indígena para se relacionar com seu entorno.

No entanto, o discurso do poder público sobre a necessidade de autonomia e autossustentação econômica das comunidades indígenas pode significar, efetivamente, o repasse dos ônus sociais (em virtude do secular vilipêndio governamental), para as próprias comunidades, retomando uma prática já conhecida em tempos de SPI e que, mais uma vez, reflete a falta de interesse e de recursos financeiros públicos para a construção de políticas consistentes no interior das comunidades.

No tocante à gestão política e administrativa dos povos indígenas, até o ano de 1991, esta era feita por intermédio da FUNAI. Contudo, a partir dos Decretos Presidenciais nº 23, 24²³, 25²⁴ e 26²⁵, de 04 de fevereiro de 1991, os serviços de saúde, meio ambiente,

²³ Art. 5º O Ministro de Estado da Justiça e o Secretário do Meio Ambiente da Presidência da República, em ato conjunto, quando necessário, definirão os mecanismos e instrumentos para o cumprimento deste Decreto, inclusive quanto ao aporte de recursos orçamentários e financeiros necessários à execução do referido programa.

autossustentabilidade e educação passam a ser responsabilidade dos Ministérios da Saúde, Meio Ambiente, Agricultura e Educação, respectivamente.

Em ato contínuo, o Decreto Presidencial nº 27, também do dia 04 de Fevereiro de 1991, confere, em seu art. 1º, “à Comissão Especial instituída pelo Decreto nº 99.971, de 03 de janeiro de 1991, atribuições para propor a revisão do Estatuto do Índio (Lei nº 6.001, de 19 de dezembro de 1973) e da legislação correlata, tendo em vista as disposições da Constituição de 1988.”. Iniciam-se, deste modo, os debates que objetivam as alterações no Estatuto do Índio, tendo em vista a nova Constituição Federal de 1988 e as inadequações e revogações tácitas sofridas no documento de 1973.

Além da proposta organizada pela comissão interministerial (PL 2160), apresentaram suas propostas organizações Indígenas, bem como o CIMI (PL 2619) e o Núcleo de Direitos Indígenas – NDI – (PL 2057). O projeto 2.160/91 foi votado em 1994 e chamado de Estatuto das Sociedades Indígenas. Entretanto, em 1994, antes da posse do Presidente Fernando Henrique Cardoso, o estatuto ficou paralisado na Câmara. No ano de 2000, o Governo Federal, por meio do deputado federal Luciano Rizzato (PFL-PR), apresenta o “Substitutivo ao PL 2.057/91”, que foi severamente criticado, tanto pelo movimento indígena, como pelos movimentos de apoio e pela oposição ao governo, conforme salienta Verдум (2009, p. 103). O Estatuto até a presente data, julho de 2010, ainda não foi votado.

Em 2006, as discussões sobre o novo estatuto são retomadas, desta vez, dentro da Comissão Nacional de Política Indigenista (CNPI), criada, por decreto presidencial, no dia 22/03/2006, e vinculada ao Ministério da Justiça. A CNPI é formada por doze membros do governo federal, vinte indígenas de diferentes etnias e lugares do Brasil, bem como dois representantes de organizações não-governamentais. Consoante divulgação do CIMI: “Sem a presença das principais organizações indígenas e das entidades que a apóiam suas lutas, o presidente Luiz Inácio Lula da Silva assinou hoje, no Palácio do Planalto, o decreto que cria a Comissão Nacional de Política Indigenista”.²⁶

²⁴ Art. 5º Compete ao Ministério da Agricultura e Reforma Agrária, por intermédio da Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária EMBRAPA, e ao Ministério da Justiça, por intermédio do órgão federal de assistência ao índio, a coordenação das ações decorrentes deste Decreto.

²⁵ Art. 1º Fica atribuída ao Ministério da Educação a competência para coordenar as ações referentes à Educação Indígena, em todos os níveis e modalidades de ensino, ouvida a FUNAI.

Art. 2º As ações previstas no Art. 1º serão desenvolvidas pelas Secretarias de Educação dos Estados e Municípios em consonância com as Secretarias Nacionais de Educação do Ministério da Educação.

²⁶ CIMI. Depois de um ano de discussões, Governo Lula cria Comissão Nacional de Política Indigenista. Notícia veiculada no dia 22 de junho de 2003. Disponível em: <<http://www.cimi.org.br/?system=news&action=read&id=1817&eid=234>>. Acesso em: 21 maio 2010.

No ano de 2009, durante o VI Acampamento Terra Livre, que ocorreu entre os dias 04 e 08 de maio, em Brasília, no qual pude prestar assessoria jurídica popular²⁷ a vários povos indígenas, bem como acompanhar as discussões e pautas de organizações indígenas de atuação local e nacional, a versão preliminar do Estatuto dos Povos Indígenas, aprovada pela CNPI alguns dias antes, foi distribuída a grupos temáticos, formados por lideranças e indígenas de todo o país, que ficaram incumbidos de discutir e fazer propostas.

Percebi que a maior parte dos participantes dos grupos temáticos não estava compreendendo a linguagem do projeto de lei, tanto em termos de interpretação literal, quanto em termos de hermenêutica contextual/constitucional, o que permitiria uma avaliação mais ampla em relação ao significado deste novo Estatuto, o que este mudará, como irá interferir na vida das comunidades e das bases, de modo que os envolvidos na discussão pudessem aferir suas consequências. Infelizmente, a linguagem jurídica ainda é uma linguagem para especialistas, o que dificulta o acesso e compreensão de seus signos não apenas para os povos indígenas, mas, para a maior parte da população brasileira²⁸. O Estatuto dos Povos Indígenas está para ser encaminhado ao Congresso Nacional a qualquer momento, como emenda ao substitutivo do PL 2.057/91²⁹.

Além do Estatuto, tramitam, no Congresso Nacional, cerca de 106 medidas legislativas, que vão desde Projetos de Emenda Constitucional, que tentam transferir a demarcação de terras indígenas³⁰ para o Congresso Nacional, passando por Projetos de Lei e até mesmo Projetos de Decretos Legislativos. A maior parte destas medidas legislativas tenta suprimir direitos constitucionalmente assegurados, dificultar, ou impossibilitar, a demarcação de terras indígenas, regulamentar a possibilidade de mineradoras dentro de terras indígenas, anular procedimentos demarcatórios, dentre muitas outras medidas que se configuram em verdadeiro retrocesso, ou, para ser mais precisa, em verdadeira contrarreforma aos direitos conquistados com a Constituição de 1988 e tratados internacionais ratificados pelo Brasil, como, por exemplo, a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho³¹.

Vejamos, por exemplo, o caso da construção da Usina de Belo Monte, no Estado do Pará, e que afetará sobremaneira os povos indígenas: o governo, até agora, recusou-se a sentar

²⁷ A assessoria jurídica popular será tratada no Capítulo 4.

²⁸ Em que pese meus esforços como assessora, o volume de trabalho era muito maior do que minhas forças e possibilidades de atuação.

²⁹ Apenas para lembrar que o PL 2057 foi elaborado inicialmente pelo NDI e, posteriormente, o Governo Federal, por meio do deputado federal Luciano Rizzato (PFL-PR), apresentou o “Substitutivo ao PL 2.057/91”, o qual aguarda votação.

³⁰ A demarcação das terras indígenas é hoje realizada administrativamente pela FUNAI e regulamentada pelo decreto 1775/96. Para maiores detalhes ver BATISTA, 2007.

³¹ Tratarei da Convenção 169 no próximo tópico 3.1 deste trabalho.

para negociar com os indígenas, porém, o fez com todas as grandes empresas dispostas a financiar a construção. Em nossos laivos colonialistas ainda valem, acima dos interesses de dignidade ou humanidade, o interesse econômico. Neste aspecto, o discurso mudou, as leis também, contudo, as práticas continuam etnocidas e, sub-repticiamente, encobertas pelo discurso do Estado de direito e da democracia, o que transforma a violência aberta em violência simbólica³².

O que se assiste, todavia, é a utilização das terras indígenas de maneira indiscriminada, mesmo aquelas que já estão formalmente demarcadas, quando o que está em jogo é o “interesse nacional”. Ainda segundo Verdum (2009, p. 98, *itálico do autor, grifo meu*):

[...] persiste a idéia de que são reservas de recursos naturais a serem incorporados no circuito econômico de mercado quando necessário. Em última instância, as demandas indígenas por controle territorial e participação política são vistas sob a ótica da *segurança nacional*. Exemplo disso são as 19 ‘salvaguardas’ estabelecidas pelo Supremo Tribunal Federal (STF) ao caso da Terra Indígena Raposa / Serra do Sol (RSS), que implicam numa série de limitações à autodeterminação dos povos indígenas que ali vivem e às futuras demarcações dos territórios indígenas.

Verdum aponta que, após passarem por vários ciclos produtivos como, por exemplo, o extrativismo madeireiro, que era realizado com a anuência, ou diretamente, pelo Serviço de Proteção ao Índio (SPI) e, depois, pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI), hoje, surge como nova “oportunidade” de desenvolvimento “o mercado dos ‘serviços ambientais’”(VERDUM, 2009, p. 98).

Além do mercado dos serviços ambientais e a possível exploração econômica dos recursos naturais que são encontrados em terras indígenas, o que se indaga é o que, objetivamente, os discursos da “segurança” e “interesse nacional” podem permitir, já que o que se tem instaurado é um verdadeiro vale-tudo histórico, quando estes assuntos passam a fazer parte da tônica da discussão, o que vem, em verdade, encobrir a redução da discussão e aperfeiçoamento da democracia no Brasil.

A segurança nacional tem caracterizado um verdadeiro estado de exceção que permite qualquer ausência de limite. Neste sentido, Zaffaroni (2007, p. 25, *grifo meu*) lembra-nos de que os teóricos e práticos do Estado de exceção sempre invocam “**uma necessidade que não**

³² Ou, para poupar eufemismos, pelo menos na guerra os corpos estão expostos aos urubus.

conhece nem lei nem limites. A estrita medida da necessidade é a estrita medida de algo que não tem limites, porque esses limites são estabelecidos por quem exerce o poder”.

Deste modo, Slavoj Žižek (1998) observa que tanto governos de direita quanto governos de esquerda possuem formas próprias de suspender a lei quando levam em consideração aquilo a que chamam de um interesse mais alto, ou importante. Argumenta que a suspensão da lei, pela direita, ocorre quando se admite a violação da lei que se justifica em função de um interesse nacional mais alto, enquanto as esquerdas optam pela suspensão do marco moral abstrato, realizando uma “suspensão política da Ética”. (ZIZEK, 1998, p. 27-28). Para a autora, entretanto, ambas as suspensões, da esquerda e da direita, apontam na mesma direção: a ameaça totalitária sobre a validade da lei.

Como se vê, no processo de contra-reforma em que se encontra a legislação indigenista brasileira, os povos indígenas não apenas não são consultados, ou quando o são, seu consentimento não tem força frente o “interesse nacional”, porém, são também cada vez mais alijados de qualquer direito de participação. Apesar do discurso constitucionalista, que propagandeia os inúmeros benefícios trazidos pela Constituição de 1988, esta não trouxe mudanças na correlação de forças existente entre Estado e povos indígenas, tampouco os belos direitos delineados em seu texto são realmente efetivos no mundo real.

Na prática, perpetua-se a construção de uma política indigenista sem a participação dos indígenas em instâncias de poder, tais como um processo político/eleitoral que permita a eleição de indígenas para representar os seus no Congresso Nacional, bem como não se permite ou se reconhece, formalmente, a participação indígena em sistemas de justiça próprios:

(...) A participação e representação política dos povos indígenas nas instâncias de poder legislativo do Estado, o reconhecimento dos seus territórios como unidades regionais autônomas, onde o povo que ali vive possa exercer suas formas próprias de governança e justiça, e não como meras terras demarcadas como parcelas ou unidades produtivas, são dimensões ausentes do texto constitucional. Daí porque passados mais de vinte anos não soar estranho ouvir a reclamação de que não foram realizadas mudanças substantivas nas estruturas e nas práticas político-administrativas do Estado brasileiro (VERDUM, 2009, p. 97, grifo meu).

As políticas públicas não demonstram interesse em práticas simétricas. Para Verdum (2009), são, na verdade, a transformação de antigas técnicas de dominação para domesticação da insatisfação indígena. E, neste íterim, repito, mais uma vez, os dizeres de Souza Lima

(1995, p. 43): “repetem-se os primeiros princípios da conquista, mas como toda repetição ela ocorre de maneira diferenciada a cada pacificação”.

Diante do exposto, afirmo que, apesar das mudanças constitucionais, a realidade brasileira está distante de um cenário verdadeiramente representativo dos direitos e interesses indígenas e esta afirmação tornar-se-á mais clara a partir da compreensão dos instrumentos internacionais de proteção dos direitos indígenas e dos avanços empreendidos pelos nossos vizinhos latinoamericanos, em especial, México, Nicarágua, Equador, Colômbia e Bolívia, na construção de Estados Pluriétnicos e Plurinacionais, daqui por diante analisados.

3.1 Os principais documentos internacionais de proteção dos direitos indígenas e os ciclos constitucionais latinoamericanos

Além da Constituição Federal, existem, dentro da ordem jurídico-normativa brasileira, tratados internacionais que, quando ratificados pelo Brasil, passam a compor o ordenamento jurídico brasileiro, como Lei Ordinária Federal, ou como norma constitucional, se versarem sobre direitos humanos. Estes instrumentos influenciam a construção dos ordenamentos jurídicos dos países e expressam discussões sobre a questão indígena em âmbito internacional. Em que pese a ratificação de muitos daqueles pelo Estado brasileiro, em matéria indígena são pouco utilizados e respeitados, contudo, ainda assim, utilizados pelas organizações indígenas como instrumento de pressão e luta para a efetivação de direitos.

Os quatro principais instrumentos internacionais atinentes à regulamentação da questão indígena escolhidos para análise neste trabalho são: a Convenção sobre o Instituto Indigenista Interamericano, de 1940, firmada por 18 países, dentre estes, o Brasil, que criou o Instituto Indigenista Interamericano (III); o Convênio 107 da Organização Internacional do Trabalho³³ (OIT³⁴); a Convenção 169 da OIT, de 1989, e ratificado pelo Brasil, em julho de 2002; e, por fim, a Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas, de 2007.

³³ O *Convênio 107* da OIT segue tendo vigência em 5 países latinoamericanos que não ratificaram o *Convênio 169*, a saber: Cuba, El Salvador, Haiti, Panamá, República Dominicana.

³⁴ A OIT é uma agência do sistema da Organização das Nações Unidas (ONU), possui estrutura tripartite sendo que participam, em igualdade, representantes dos trabalhadores e dos empregadores, bem como o governo. Esta estrutura tripartite é o que diferencia a OIT das demais agências do sistema das Nações Unidas, já que é a única que apresenta essa configuração. Disponível em: < <http://www.oitbrasil.org.br> >. Acesso em: mar. 2010.

Existem outras convenções e declarações que dispõem sobre direitos humanos na ONU e são aplicáveis também para a questão indígena, como, por exemplo, a Convenção sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação Racial, de 1965, e o Pacto Internacional de Direitos Civis e Políticos, de 1966, porém, irei me ater aos quatro instrumentos acima mencionados, devido as suas relações com o constitucionalismo latinoamericano dos últimos anos.

O primeiro instrumento escolhido como marco em relação à questão indígena é a Convenção sobre o Instituto Indigenista Interamericano, de 1940. Este instrumento internacional foi constituído em oposição às políticas assimilacionistas adotadas pelos Estados nacionais, durante o século XIX. Tais políticas, como já analisei em nível de Brasil, visavam converter os índios em cidadãos iguais aos demais membros da sociedade, deste modo, a Convenção prezava por um modelo de integração dentro dos Estados nacionais, nos moldes que o constitucionalismo social do México vinha propondo e que permitisse a institucionalização de políticas indigenistas de reconhecimento das peculiaridades culturais indígenas e não de marginalização dos mesmos, conforme analisa Raquel Z. Yrigoyen Fajardo (2009, p. 17-18)

Em 1957, é elaborado o Convênio 107 sobre Populações Indígenas e Tribais em Países Independentes da OIT. Sua principal contribuição, de acordo com análise realizada por Fajardo (2009, p. 19-20), foi de verificar que grande parte dos problemas indígenas referentes ao trabalho relacionava-se com o contexto de desapropriação territorial indígena das políticas anteriores, reconhecendo, não obstante, direitos que vão além das questões referentes ao trabalho, como o direito a terra e o direito consuetudinário indígena, por exemplo. Entretanto, ainda fica sob responsabilidade dos Estados a decisão sobre políticas que devem ser aplicadas em relação aos povos indígenas, nada dispondo em contrário sobre o Estado tutelar.

A Convenção 169 sobre os Povos Indígenas e Tribais em Países Independentes é de 1989. Foi ratificado no Brasil, em 2002, e é o instrumento internacional vigente na maior parte dos países latinoamericanos. Contemporaneamente à ratificação deste tratado, aconteceram reformas constitucionais na América Latina que enquadram a Convenção em programas de reforma do Estado e ajuste estrutural e também nas demandas reivindicativas dos povos indígenas, o que fez com que as legislações domésticas dos países tentassem se adequar à demanda do multiculturalismo³⁵ expressa nestes documentos internacionais.

³⁵ Sobre o multiculturalismo traçarei uma abordagem mais específica no tópico 3.3.

Para Fajardo (2009, p. 20-22) e Stavenhagen (2002, p. 194-196), a Convenção 169 repudia, definitivamente, políticas de assimilação forçada e reconhece “as aspirações desses povos a assumir o controle de suas próprias instituições e formas de vida e seu desenvolvimento econômico, e manter e fortalecer suas identidades, línguas e religiões, dentro do âmbito dos Estados onde moram” (FAJARDO, 2009, p. 20-21).

Com este instrumento internacional, reconhece-se o Direito ao Consentimento Livre, prévio e informado, segundo o qual os governos deverão “consultar os povos interessados, mediante procedimentos apropriados e, particularmente, através de suas instituições representativas, cada vez que sejam previstas medidas legislativas ou administrativas suscetíveis de afetá-los diretamente;” (Artigo 6º, 1, “a”, Conv. 169, OIT), sendo que a consulta deve ser realizada de boa-fé e “com o objetivo de se chegar a um acordo e conseguir o consenso sobre as medidas.” (Artigo 6º, 2., Convenção 169, OIT).

Fajardo (2009, p. 22-23), analisando a operatividade do Convênio 169 na América Latina, verifica que com este inaugura-se a possibilidade de construção de Estados pluralistas, entretanto, a efetividade do Convênio apresenta grandes desafios de implementação, em virtude do funcionamento dos Estados, que seguem primando pela inércia burocrática e vigência de modelos integracionistas autoritários.

Em 2007, surge, então, a Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas³⁶. Este instrumento internacional constitui um novo parâmetro para análise dos direitos indígenas e traz importantes disposições afirmando, por exemplo, que o genocídio e a assimilação forçada constituem extermínio cultural. Houve também a incorporação, no corpo do documento, de reivindicações indígenas e princípios da jurisprudência da Corte Interamericana de Direitos Humanos. Para Fajardo (2009, p. 23), um importante ponto da declaração é que ela “[...] parte do princípio da igual dignidade dos povos, o que amplia o clássico princípio da igual dignidade dos indivíduos”.

Analisando a Declaração, Sparemburger (2008, p. 146 e 147) consigna que esta aprofunda direitos, tais como os direitos de autodeterminação, que abrangem, dentre outros, o direito de determinarem³⁷ sua condição política e sistemas próprios de resolução de conflitos, prevê a reparação pelo furto de suas propriedades, o direito à manutenção das culturas e o direito à comunicação. A Declaração não é um marco legal obrigatório, pois não está sujeita à

³⁶ A Declaração será objeto de estudo em outros pontos deste trabalho.

³⁷ O direito à livre determinação, já era previsto no art. 1.1 do Pacto Internacional de Direitos Civis e Políticos, adotado pelas Nações Unidas em 1966.

ratificação, todavia, contempla uma cláusula que determina sobre o esforço dos Estados em seu cumprimento.

A legislação internacional vem influenciando os países latinoamericanos na edição de suas políticas domésticas. Para Fajardo (2009, p. 26), nos últimos 25 anos, podemos localizar três ciclos de reformas constitucionais. O 1º ciclo, que compreende os anos de 1982 a 1988, tem como eixo principal a emergência do multiculturalismo e o respaldo ao direito à diversidade cultural, por intermédio da proteção dos direitos individuais e coletivos e de direitos indígenas específicos. É, neste contexto, que se encontram as disposições constitucionais advindas, no Brasil, com a Carta Política de 1988, que adota algumas previsões do Convênio 107 e antecede a adoção da Convenção 169, estando, para Fajardo (2009), no limiar do 2º ciclo.

Sobre o 2º ciclo, Fajardo (2009, p. 26-29) explica que este compreende o período de 1989 a 2005 e tem, como principal eixo, a incorporação da Convenção 169, o reconhecimento de um Estado-nação multicultural, aprofundando o desenvolvimento de conceitos como multiétnicidade e pluriculturalidade. Reconhece-se também o pluralismo jurídico interno dos países. Entretanto, neste período, o reconhecimento de direitos vem de encontro a uma época de conflitos na América Latina, em virtude do aparecimento de novas maneiras de desapropriação territorial dos indígenas, que ocorrem em virtude do surgimento de corporações transnacionais que se vem instalar em seus territórios.

Por sua vez, o 3º ciclo de reformas constitucionais, ocorridas entre os anos de 2006 a 2008, pauta-se pelo reconhecimento de Estados Plurinacionais, que se consubstanciam com o reconhecimento dos indígenas como nações originárias, isto é, como “sujeitos políticos coletivos com direito a participar nos novos pactos do Estado, que se configurariam, assim, como Estados Plurinacionais.” (FAJARDO, 2009, p. 27). Há, contudo, outras exigências e imprecisões que não ficaram completamente definidas, como é o caso da Bolívia:

O encerramento do processo boliviano – que acabou com um novo texto constitucional pactuado fora da assembléia – reflete as resistências teóricas e políticas para que estas abordagens tornem-se forma constitucional. Não é pacífica a resistência do passado. Talvez tenha terminado a época da transação ‘amigável’ (Van Cott, 2000: *The friendly liquidation of the past*) e nos encontremos frente a uma disputada e incerta gestão de futuro. Por exemplo, **não ficou no texto final a existência de instâncias mistas interculturais para resolver conflitos de interlegalidade a partir de um pluralismo jurídico igualitário** (FAJARDO, 2009, p. 27, grifo meu).

Fajardo (2009, p. 37-38), analisando o desenvolvimento normativo-constitucional que vem ocorrendo na América Latina nos últimos vinte anos, verifica que muitas medidas precisam ser tomadas em termos de implementação das legislações garantidoras de direitos indígenas. As considerações por ela elaboradas aplicam-se plenamente ao caso brasileiro. São estas:

Políticas públicas que desenvolvam e apliquem o quadro de direitos nas ações do Estado; [...] aparato institucional dotados de recursos humanos e materiais, incluindo orçamentos, pessoal qualificado, etc; planos e programas. O planejamento público deve incluir, no curto, médio e longo prazo, a implementação do quadro de direitos; Modelos e instrumentos de gestão. Isto inclui, por exemplo, que nos manuais de gestão, os perfis de funcionários e os termos de referência indiquem como se devem exercer as funções públicas de tal modo que se apliquem e respeitem os direitos indígenas, e se prestem os serviços públicos com pertinência lingüística, cultural e de gênero; [...] A existência de mecanismos e espaços institucionais de diálogo, consulta e participação indígena; Mecanismos de controle e transparência tanto internos como externos.

Políticas de saúde, educação, projetos sociais são, muitas vezes, realizados de maneira hierárquica. Seria necessário, de acordo com Fajardo (2009, p. 42-43), uma adequação/reforma institucional nos setores públicos que atuam frente à realidade indígena, que abarcasse tanto funcionários públicos quanto os operadores do direito, possibilitando o conhecimento efetivo do quadro de direitos indígenas assegurados pelo Estado, para que os serviços públicos possam ser prestados com adequação e pertinência diante das especificidades culturais.

Outra medida salutar é a transversalização de direitos, proposta de Fajardo (2009, p. 37), para permitir que sejam desenvolvidos mecanismos de consulta, participação e consequente elaboração, aplicação e avaliação das políticas públicas por parte dos próprios indígenas.

Dentro do contexto de fortalecimento dos povos indígenas latinoamericanos, o Banco Mundial observa que, apesar do reconhecimento de direitos em âmbito nacional e internacional, o cumprimento destas pautas de direitos é realizado de maneira insuficiente. A situação socioeconômica e de marginalidade dos povos indígenas está diretamente relacionada com o despojamento territorial historicamente consumado por parte dos Estados nacionais.

Dentre os principais problemas neste contexto, Fajardo (2009, p. 42-44), em análise da situação latinoamericana, elenca os que se seguem: falta de autonomia para elaborar modelos

próprios de desenvolvimento; desapropriação territorial; desenvolvimento econômico incompatível com a realidade cultural; desrespeito às instituições indígenas relativas ao autogoverno; criminalização das demandas e reivindicações indígenas; repressão ao exercício de sistemas de justiça próprios; baixo acesso e cobertura a serviços públicos; exploração nas relações de trabalho; desrespeito a locais sagrados e à espiritualidade; discriminação.

Em contrapartida aos problemas elencados no contexto latinoamericano, as reivindicações das organizações indígenas levantadas por Fajardo (2009, p. 50-62) são: exercício pleno de direitos; implementação da Convenção 169 da OIT; autodeterminação que engendra também respeito a formas próprias de autonomia e autogoverno, bem como consulta prévia; participação política dos indígenas em todos os níveis e institucionalização de políticas públicas que atendam às necessidades expressas pelos próprios indígenas; o reconhecimento da dinâmica decorrente das relações sociais em todos os povos; construção de poderes comunitários; fim da criminalização aos protestos indígenas e suas formas de reivindicação; reconhecimento dos sistemas tradicionais de saúde, bem como acesso ao sistema de saúde estatal; políticas de controle que impeçam a exploração dos indígenas em termos trabalhistas e de acirramento de preconceitos; reconhecimento das formas próprias de direito e justiça, que se expressam em normas, procedimentos e valores próprios de cada cultura.

Stavenhagen (2002, p. 193, tradução livre) lembra-nos de que os povos indígenas têm insistido na afirmação que são povos originários que tiveram sua soberania violentada pelos processos de conquista e colonização, sendo incorporados “contra a sua vontade ao domínio de Estados modernos que foram impostos de cima e de fora”.

Conforme análise de Fajardo, os três ciclos constitucionais revelam também três posturas diferentes: no primeiro ciclo, vislumbra-se a adoção do multiculturalismo; no segundo ciclo, a visão multiculturalista é ampliada por conceitos como multiethnicidade e pluriculturalidade; e, por fim, o terceiro ciclo pauta-se pela adoção da perspectiva da plurinacionalidade por parte dos Estados nacionais. Destaque-se que a Constituição Federal brasileira de 1988 ocorre durante o período de transição entre o primeiro e o segundo ciclos, adotando, portanto, uma postura multiculturalista.

Neste terceiro ciclo de reformas constitucionais e a par do entendimento expresso pela Declaração das Nações Unidas sobre o Direito dos Povos Indígenas, ocorre, então, uma mudança substancial de paradigma, no tocante aos direitos dos povos indígenas, que configura reestruturações profundas nos Estados-nação e ampliação de direitos, conforme analisarei adiante.

3.2 A Formação de Estados Pluriétnicos e Plurinacionais na América Latina: a experiência descolonialista como tentativa de diálogo intercultural

O constitucionalismo latinoamericano das últimas décadas tem se destacado pelo reconhecimento formal da diversidade étnica e cultural que conforma os Estados-nação. As Constituições da Bolívia, de 2007, e do Equador, de 2008 (FAJARDO, 2009, p. 28-29), estão entre as Constituições que trouxeram os avanços mais significativos e considera-se que estão inseridas no terceiro ciclo de reformas Constitucionais. Há outras Constituições que também trouxeram avanços significativos, tais como a da Colômbia, de 1991, a Constituição Mexicana, de 1992, e a Constituição da Nicarágua, de 1987.

A título de exemplo posso mencionar a Constituição Colombiana, de 1991, que, segundo Esther Sánchez Botero (2004, p. 70-103), se fundamenta na plurinacionalidade, no reconhecimento dos povos indígenas como entidades públicas, dotadas de capacidade jurídica e poder para elaboração de normas dentro de sua jurisdição, bem como participação na elaboração de políticas públicas estatais. Igualmente, a Constituição boliviana busca um desenvolvimento integral e coerente que se relacione com o desenvolvimento dos povos e também envolva a sociedade majoritária do país, como meio de se conseguir a autonomia dos povos indígenas.

Já a Constituição da Nicarágua, de 1987, reformada em 1995, tem como princípios, segundo a mexicana Consuelo Sánchez (2009, p. 84), “o pluralismo político, social e étnico, reconhecendo o direito dos povos indígenas manterem e desenvolverem sua identidade e sua cultura”. Nesta Constituição, há o reconhecimento de distintas formas de propriedade, a criação do regime da autonomia, eleição de deputados para regiões autônomas, dentre outras garantias.

A Constituição equatoriana, por seu turno, promulgada em 2008, reforça os direitos coletivos previstos aos indígenas na Constituição de 1998, sendo que a titularidade destes direitos é endereçada, no art. 56, às “comunidades e nacionalidades indígenas, bem como o povo afroequatoriano e os povos costeiros” (GRIJALVA, 2009, p. 127), que podem demandar judicialmente pelos seus direitos individuais ou coletivos não apenas quando a violação estiver relacionada com direitos específicos, mas por violação de qualquer direito previsto na Constituição, como por exemplo, por direitos sociais aos quais a Constituição nomina como “direitos do bem viver”, como nos leciona Grijalva (2009, p. 125).

Grijalva (2009, p. 127) explica ainda que, em relação aos direitos coletivos, as principais inovações da Constituição equatoriana de 2008 relacionam-se ao direito dos povos indígenas de não serem alvo de racismo e discriminação; direito à manutenção de sistemas jurídicos próprios; reconhecimento das decisões da jurisdição indígena e de suas autoridades; direito a criar e manter organizações próprias; consulta prévia quando o legislativo for lançar mão de alguma medida que possa afetá-los; as atividades militares nos territórios indígenas foram limitadas; a educação pública e os meios de comunicação devem expressar a diversidade cultural, bem como é elevado à categoria de direito a possibilidade dos povos indígenas terem meios próprios de comunicação. Resguarda-se ainda o direito dos povos que se encontram em isolamento voluntário.

Por sua vez, a Constituição Boliviana de 2007 tem como eixo a diversidade cultural e como base um Estado Plurinacional Comunitário. Tal Constituição destaca-se pelo sistema de governo que tem a democracia participativa, representativa e comunitária (SÁNCHEZ, 2009, p. 86) um de seus fundamentos e a instauração do pluralismo jurídico em duas instâncias, formado por uma jurisdição ordinária e uma indígena, com a mesma hierarquia e “competências jurisdicionais das entidades autônomas” (SÁNCHEZ, 2009, p. 87), o que possibilita a existência de um Tribunal Constitucional Indígena, um Conselho Eleitoral Plurinacional, dentre outros avanços. Observemos o disposto no art. 1º da Constituição Política Boliviana:

A Bolívia é um Estado Unitário Social de Direito Plurinacional Comunitário, livre, independente, soberano, democrático, intercultural, descentralizado e com autonomias. A Bolívia se funda na pluralidade e no pluralismo político, econômico, jurídico, cultural e lingüístico, dentro do processo integrado do país (VARGAS, 2009, p. 159).

A mudança de paradigma, nestes países, está em elidir o colonialismo do direito e propiciar a construção de um direito emancipatório, que Chiivi Vargas (2009, p. 155) conceitua da seguinte maneira:

Emancipatório em relação à tutela doutrinal angloeurocêntrica, emancipatório pelo desafio de criar direito a partir da realidade, e não ao contrário, e complementar por compreender que os saberes alheios têm seus próprios âmbitos de validade, que também são nossos.

Sabemos que a lei por si só não muda a realidade, mas é uma poderosa ajuda para a sua transformação em benefício da dignidade humana. (Grifo meu).

Neste diapasão, o direito emancipatório é produzido a partir da realidade e da participação indígena, considerando seus saberes dentro do âmbito de validade estatal, o que deixa de lado políticas de reconhecimento para adentrar nas políticas de descolonização como explica Chivi Vargas (2009, p. 164). A democracia igualitária, caso da Bolívia, é possível por intermédio da descolonização institucional dentro do próprio Estado, ou seja, dentro de uma perspectiva de “Descolonizar o Estado a partir do Estado” (VARGAS, 2009, p. 165). Esta tarefa de descolonização é realizada pelo legislativo, executivo, judiciário e eleitoral, que se devem constituir em uma sociedade de iguais.

Para Garcés V. (2009, p. 175) “o eixo da proposta de onde se articula o discurso da descolonização é o Estado Plurinacional”. Contudo, o que é este Estado Plurinacional? Garcés V., observando a realidade boliviana, explica que o Estado-nação estabeleceu uma divisão político-administrativa marcada por fronteiras que desconsideraram a ocupação tradicional dos povos indígenas, bem como sua autonomia em relação as terras e recursos naturais. Tal despojamento foi perpetrado ainda por intermédio de um sistema jurídico uniforme e por um governo e administração da justiça alheios aos povos indígenas, favorecendo apenas às leis de mercado. Neste contexto, o Estado Plurinacional pode ser delineado da seguinte forma:

No sentido acima, o estado Plurinacional é considerado com um modelo de organização política para descolonizar nações e povos indígenas originários, recuperar sua autonomia territorial, garantir o exercício pleno de todos os seus direitos como povos e exercer suas próprias formas de autogoverno. Um dos elementos fundamentais para a concretização do estado Plurinacional é o direito à terra, ao território e aos recursos naturais em benefício de interesses privados. [...], o Estado Plurinacional implica que os poderes públicos tenham representação direta dos povos e nações indígenas, originários e camponeses de acordo com suas normas e procedimentos próprios. (GARCÉS V., 2009, p. 176, grifos meus).

Em consonância com as alterações constitucionais assistidas na América Latina, a Declaração dos Direitos Indígenas dispõe, em seu artigo 5º, que: “Os povos indígenas têm direito de conservar e reforçar suas próprias instituições políticas, **jurídicas**, econômicas, sociais e culturais, mantendo o seu direito a participar plenamente, se assim desejarem, na vida política, econômica, social e cultural dos Estados” (Grifo meu).

Para Chivi Vargas, o eixo principal da Declaração é o direito à própria cultura em igualdade de condições com o direito estatal. **Para o autor, esta igualdade de condições não pode ser entendida como paralelismo jurídico, mas sim como “pacto de coexistência**

radicalmente democrática entre saberes e práticas institucionais próprias e válidas para cada âmbito da vida” (VARGAS, 2009, p. 154. *Itálico do autor, negrito meu*).

Esta coexistência negada fundamenta a Teoria do Estado que nos diz que povo, território e soberania são os elementos que lhe são próprios. São também pontos de reivindicação nas demandas indígenas no contexto latinoamericano, hoje. Enquanto para a teoria do Estado soberania refere-se à soberania externa frente aos outros Estados Nacionais, para os povos indígenas soberania relaciona-se com territorialidade, na qual se exerce poder político e livre-determinação. Funda-se, então, um conceito de nação e de Estado em que passam a ser “construções culturais, sociais, simbólicas e políticas apropriadas por setores de poder e por setores subalternos na construção de ferramentas de dominação, resistência, luta ou transformação (Lagos e Calla 2007; Mallon 1995; Smith 2003).” (GARCÉS V., 2009, p. 182).

Para Magdalena Gómez (2002, p. 237), em tempos de globalização, a reconstrução dos Estados deve ser feita em nível constitucional, definido um corpo de princípios que espelham direitos básicos e organizando a nação pluricultural, havendo um campo próprio para o direito indígena que se concretizará a partir do avanço do Estado e da ordem jurídica que o organiza.

Neste sentido, Gómez afirma que a diminuição das funções exercidas pelos povos indígenas possui natureza pública e, por este motivo, as políticas de reconhecimento exigem “modificações de fundo no ordenamento jurídico.” (GÓMEZ, 2002, p. 243, tradução livre), de modo a constituir um novo Estado de direito fundado na pluriculturalidade, extirpando o colonialismo do direito de seu modelo constitucional. A formação de Estados Pluriétnicos ou Plurinacionais tem como sustentáculo principal a autonomia e o direito à livre determinação, direitos, que doravante estudaremos mais detidamente.

A Declaração das Nações Unidas sobre o Direito dos Povos e Comunidades Tradicionais traz, em seu artigo 3º, a seguinte consideração: “Os povos indígenas têm direito à livre determinação. Em virtude desse direito, determinam livremente sua condição política e buscam livremente o seu desenvolvimento econômico, social e cultural.”

De acordo com Díaz-Polanco (1996, p. 157), o direito à livre determinação, ou autodeterminação, é um princípio geral que pode se desdobrar desde a formação de entes autônomos tendo como marco um Estado pré-existente, até a construção de um Estado nacional próprio e independente (reivindicação feita pelo País Basco, Curdos, Tibete, etc.), reivindicação, entretanto, que é pauta de poucos segmentos indígenas, já que a maioria advoga a necessidade de reformas estruturais dentro do próprio Estado-nação. Devido ao

princípio da autodeterminação, os povos indígenas têm o direito de optar pela organização política que considerarem mais adequada.

Hernández (1995, p. 132, tradução livre) define autodeterminação da seguinte maneira:

A autodeterminação implica uma possibilidade – grande ou pequena – de se reger por si mesmo, isto é, de se autodirigir. A autodeterminação inclui a faculdade de atuar com base em critérios próprios mais do que de atender a critérios de outros sujeitos. Desta forma, quando a autodeterminação é estipulada como um direito dos povos, elevada à categoria de princípio básico, para abordar a relação entre países, se está reconhecendo liberdades para assumir posições e destinos que os países criam e devem adotar. De alguma maneira, a autodeterminação significa optar, ocorre que estas opções devem ser planejadas por faculdade própria e não por sujeitos alheios.

Além da livre determinação, a autonomia³⁸ é o elemento que caracteriza a formação de Estados Pluriétnicos e/ou Plurinacionais, fundando a possibilidade de diversas nacionalidades³⁹ ou grupos étnicos compor a vida do Estado, bem como seus valores, instituições, política e economia.

Diversos autores têm tratado do tema relativo à autonomia. Botero, analisando as particularidades da Bolívia, afirma que a autonomia não implica cisão como povo dos grupos

³⁸ Esther Sánchez Botero (2004) refere-se à autonomia como “conceito de autonomia”, Rodolfo Stavenhagen (2002) de “sistema da autonomia” e Consuelo Sánchez (2009) de “regime da autonomia”.

³⁹ Muitos países que adotaram o novo constitucionalismo reconhecem os povos indígenas como povos e nacionalidades específicas sem que isso revogue a existência de um Estado-nação em âmbito internacional. Não é o caso do Brasil, onde ainda existe o temor semântico em relação a tais designações, conforme se depreende de recente julgado do STF: “AS TERRAS INDÍGENAS COMO CATEGORIA JURÍDICA DISTINTA DE TERRITÓRIOS INDÍGENAS. O DESABONO CONSTITUCIONAL AOS VOCÁBULOS “POVO”, “PAÍS”, “TERRITÓRIO”, “PÁTRIA” OU “NAÇÃO” INDÍGENA. Somente o “território”, enquanto categoria jurídico-política, é que se põe como o preciso âmbito espacial de incidência de uma dada Ordem Jurídica soberana, ou autônoma. O substantivo “terras” é termo que assume compostura nitidamente sociocultural, e não política. A Constituição teve o cuidado de não falar em territórios indígenas, mas, tão-só, em “terras indígenas”. A traduzir que os “grupos”, “organizações”, “populações”, ou “comunidades” indígenas, não constituem pessoa federada. Não formam circunscrição, ou instância espacial, que se orne de dimensão política. Daí não se reconhecer a qualquer das organizações sociais indígenas, ao conjunto delas, ou à sua base peculiarmente antropológica, a dimensão de instância transnacional. Pelo que nenhuma das comunidades indígenas brasileiras detém estatutura normativa para comparecer, perante a Ordem Jurídica Internacional, como “Nação”, “País”, “Pátria”, “território nacional” ou “povo” independente. Sendo de fácil percepção que todas as vezes em que a Constituição de 1988 tratou de “nacionalidade” e dos demais vocábulos aspeados (País, Pátria, território nacional e povo) foi para se referir ao Brasil por inteiro”. (STF. Ação Popular. Pet. 3388. Min. Carlos Ayres Brito. DJe 25/09/2009).

Adoto o termo “povos” indígenas por ser esta uma demanda do movimento indígena brasileiro e em respeito ao direito de se autodeterminarem e autodenominarem. É ainda o reconhecimento que, sob o termo genérico “índios”, existe uma infinidade de povos autóctones, extremamente diferenciados. Ressalte-se, por oportuno, que os povos indígenas brasileiros não dão ao termo “povos” um sentido separatista, ou de soberania própria, em relação ao Estado brasileiro. Inclusive, suas lutas e reivindicações são por políticas de reconhecimento e descolonização dentro dos marcos do Estado brasileiro, do qual se sentem parte integrante.

étnicos onde aquela é reconhecida, nem na secessão de seus territórios do contexto nacional, ou na formação de uma entidade política fora do Estado-nação. Para esta autora, a autonomia não deve ser vista como ameaça à soberania: “Este espaço [*da autonomia*] é o que reconhece, na diversidade étnica, o elemento essencial da ordem social da sociedade colombiana e, portanto, o item que deve ter uma posição garantida na vida política e jurídica do Estado” (BOTERO, 2004, p. 124, tradução livre).

O reconhecimento da pluralidade social concede um espaço jurídico específico dentro do Estado, para que os povos indígenas possam exercer o autogoverno, manejar recursos, emitir normas e sanções. O conceito de autonomia significa também que se reconhece o pluralismo jurídico dentro do Estado e da sociedade (BOTERO, 2004, p. 125, tradução livre).

Para Stavenhagen (2002, p. 203), a autonomia compreende o direito a usar a própria língua, o controle das políticas relativas à educação por parte dos povos indígenas, vez que este é o campo privilegiado do Estado para promover a unidade nacional e reproduzir a “cultura nacional” de maneira uniformizante e, principalmente, está relacionada com a questão territorial, posto que as muitas experiências de autonomia estejam relacionadas com o reconhecimento de um território próprio e delimitado dentro do qual se podem exercer distintas modalidades de autonomia.

Incluem-se, nos regimes de autonomia, o acesso e controle dos recursos do solo e do subsolo, isto é, o manejo autônomo dos recursos naturais. A sonegação destes direitos corresponde, segundo o autor acima mencionado, a negação de direitos humanos básicos dos povos indígenas e as lutas indígenas por autonomia inscrevem-se em um longo processo de democratização e conscientização destes mesmos povos sobre seus direitos.

Stavenhagen (2002, p. 200) afirma ainda que as reivindicações por autonomia partem de coletividades que se encontram excluídas do país “formal”, deste modo, “As reivindicações pelo direitos à autonomia não podem ser entendidas cabalmente senão em relação com uma longa história de opressão, exclusão e exploração”.

Já Consuelo Sánchez (2009, p. 70) entende a autonomia como o marco segundo o qual povos indígenas exercitam o direito à autodeterminação diante de seus respectivos Estados, sendo fundamental o reconhecimento jurídico e político da existência destes povos, bem como seu *status* enquanto coletividades políticas, tendo como baliza a estruturação estatal orientada pela diversidade sociocultural. O regime da autonomia, para esta autora, compreende autogoverno, ou governo autônomo, base territorial, competências e participação e representação política na vida nacional, conceitos que doravante passo a pormenorizar mais detidamente.

De acordo com Sánchez (2009, p. 69-70), autogoverno significa a possibilidade de possuírem autoridades próprias que possam tomar decisões e exercer poderes para orientar suas vidas internas e administrar suas demandas e necessidades. Segundo Sánchez ainda, autonomia significa algo maior do que o reconhecimento do que já existe ou é praticado pelos povos indígenas, pois implica a existência de novos direitos, conformando âmbitos de governo em que os povos indígenas participem da redistribuição de poderes e recursos, estendendo a participação política dos mesmos na sociedade nacional.

Ao direito de autonomia corresponde uma base territorial onde o autogoverno possa ser exercido, inclusive de conteúdo jurisdicional, para o exercício do governo e da justiça. Em relação ao território cabe aqui um adendo, a Convenção 169 traz uma visão restritiva de território, considerando, no artigo 13.2, que território é “a totalidade do habitat das regiões que os povos interessados ocupam ou utilizam de alguma outra maneira”. ‘Território’ definido como habitat não se configura como base territorial, pois não tem implicações relativas ao reconhecimento de jurisdição própria, não se coadunando com o regime da autonomia:

No regime da autonomia, o território tem implicações de caráter político, jurisdicional, administrativo, econômico, cultural, simbólico, e ecológico. Para que os povos indígenas possam exercer seus direitos (de autonomia, territoriais, econômicos, culturais), é necessário que o território se configure como território autônomo. Em outras palavras, como a autonomia implica em direitos sociopolíticos, instituições, etc., tais prerrogativas devem ter uma base firme, um espaço de realização e um território que vá além da demarcação das terras como parcelas ou unidades produtivas – ou seja, mais do que habitat (SÁNCHEZ, 2009, p. 72-73).

Há povos indígenas que articulam o regime de autonomias efetivas e há aqueles que estabelecem autogovernos de fato, isto é, sem o reconhecimento do Estado-nação e, conseqüentemente, sem respaldo jurídico e político, esta é uma medida de ação política coletiva para proteção de seus direitos. O autogoverno de fato é o caso do povo Xokleng⁴⁰, vez que o sistema de reconhecimento brasileiro está distante de um regime de autonomia, reconhecendo apenas “usos, costumes e tradições”, porém, sem dar qualquer respaldo político, ou realizar quaisquer mudanças estruturais como forma de redistribuição do poder, ou estabelecimento de um verdadeiro regime de autonomia.

Inclusive, a descentralização política e a redistribuição de poderes entre o Estado e as entidades autônomas é o que caracteriza o terceiro elemento do regime da autonomia, que

⁴⁰ Relatarei a experiência Xokleng no próximo capítulo.

Sánchez define como “competência”, que permite o reconhecimento de novos direitos que possibilitem aos povos indígenas “ampliar suas liberdades e adquirir competências e faculdades, além de desenvolver, enriquecer e também modificar o que considerem necessário em seus complexos socioculturais” (SÁNCHEZ, 2009, p. 74).

Para a concretização do regime da autonomia, o quarto elemento é a participação e representação política na vida nacional, que se traduz na possibilidade de participação e decisão nas políticas e leis que dizem respeito às suas vidas e interesses. Este elemento é salutar para o fortalecimento de um Estado de Direito que se pretenda democrático e desfaz a política que, secularmente, vem no sentido de conter os povos indígenas, por intermédio de mecanismos tais como a tutela. A tutela alijou os povos indígenas da distribuição do poder e do governo estabelecido nos últimos quinhentos anos, governo este que se convalidou nas instâncias nacionais e regionais à revelia dos indígenas, negligenciando seus interesses e dando prioridade aos interesses hegemônicos da classe dominante. A participação e representação política é uma maneira de reconhecimento e inclusão, como explica Sánchez:

Trata-se da participação dos povos indígenas tanto nos respectivos âmbitos de suas entidades autônomas quanto no conjunto da vida política nacional. [...]. É o reconhecimento que os povos indígenas são igualmente parte da sociedade nacional, e de que por isso mesmo devem participar nas instituições nacionais onde decisões são tomadas, enquanto que a sua presença tornaria essas decisões mais representativas dos grupos constitutivos da sociedade. A sua participação é imprescindível para que possam promover e defender seus direitos de autonomia nos distintos órgãos (legislativos, administrativos, judiciários e governamentais) nacionais (SÁNCHEZ, 2009, p. 74-75, grifos meus).

Esta inclusão efetiva-se com a participação dos povos indígenas no Congresso Nacional e Assembléias para a salvaguarda dos direitos de autonomia e pressupõe reformas políticas que possibilitem a eleição de representantes próprios de modo a pulverizar esta correlação de forças em que o não-índio é o representante de todos os interesses. Uma reforma política que permita uma efetiva participação na vida nacional, por intermédio de mecanismos que privilegiem a representatividade indígena por um critério diferenciado e não dentro da concorrência ordinária, impediria, ou pelo menos, traria um elemento de ponderação para a perpetuação e imposição de leis e políticas prejudiciais e sonegadas de direitos indígenas.

Cabe ressaltar que nem todos os povos indígenas assumem o regime da autonomia, existindo aqueles que fazem opção pelo direito de viver em isolamento, ou que, de fato, estão vivendo em isolamento com quase nenhum, ou nenhum, contato com a sociedade nacional, e esse direito também deve ser respeitado e resguardado.

González (1995, p. 114) afirma que também faz parte da autonomia a possibilidade de etnodesenvolvimento, compreendendo este como um processo socioeconômico e cultural que permite aos povos indígenas melhorarem condições de vida e trabalho, podendo decidirem, de maneira autônoma, o que é mais adequado para suas necessidades e possibilidades, isto implica ainda autodeterminação e autonomia territorial, para decidirem sobre o uso e desfrute de recursos naturais e culturais.

Sánchez (2009, p. 66), em estudo sobre a maneira como os povos indígenas entendem e reivindicam autonomia na América Latina, ressalta que a maior parte dos povos indígenas prefere continuar vinculados aos seus Estados nacionais, alguns reivindicando de maneira explícita a autonomia e outros não. Analisando a maneira como os povos indígenas entendem e reivindicam autonomia na América Latina, ela verificou que as propostas dos movimentos e organizações indígenas não são homogêneas e podem se configurar da seguinte maneira: organizações que entendem que a autonomia engendra elementos tais como controle do território, autogoverno, prestação da justiça e/ou participação dentro dos sistemas de justiça nacionais (ou pelo menos alguns destes elementos); organizações que relacionam a questão da autonomia com todos os elementos que a compõem, que, segundo Sánchez (2009, p. 66), são: “autogoverno, território com jurisdição, competências e faculdades, participação e representação nos órgãos decisórios nacionais”.

Diante dos mecanismos garantidores da autonomia, Sánchez (2009, p. 66-68) verificou que há organizações que consideram necessário que a autonomia seja estabelecida como um regime jurídico-político nas sociedades nacionais na qual se inserem e outras que consideram que não é imprescindível instituir um regime de autonomia, contudo, é importante e necessário que o *status* político dos povos indígenas seja definido por eles mesmos.

Mas, dentro de quais limites territoriais a autonomia seria exercida? Há, sob este aspecto, muitas discussões que também não são unânimes, uma vez que algumas organizações indígenas reivindicam que a autonomia seja exercida de maneira comunal, municipal, regional, na forma de territórios, outros reivindicam apenas uma destas maneiras e outros que reivindicam todas e em todos os âmbitos possíveis.

Além de elementos constitutivos do conceito de autonomia, os mecanismos de regulamentação do princípio e a competência territorial em que aquela poderá ser exercida,

discute-se também a maneira como a autonomia poderá ser realizada considerando a necessidade, ou não, de reforma estrutural dos Estados nacionais. Dentre as possibilidades existentes, há organizações que entendem que a autonomia pode ser exercida de maneira isolada, de modo que não sejam necessárias quaisquer mudanças na natureza, ou estrutura do Estado. Há ainda aquelas que entendem que é necessária uma reforma política em âmbito nacional, de modo a transformar a estrutura do Estado e, por sua vez, existem também organizações que entendem a necessidade de elaboração de uma nova carta constitucional que abarque, em sua formação, um Estado Plurinacional ou Pluriétnico, que tem, no regime da autonomia, um de seus princípios basilares fundamentais.

Contudo, salienta Sánchez (2009, p. 66-68), tais discussões dos movimentos indígenas latinoamericanos não são fixas e podem modificar-se, consoante processos políticos internos e situação sociopolítica de cada país, sendo que, em momentos de maior “ativação política”, tendem a se afirmarem frente aos Estados e, em momentos de “retração e declínio no movimento indígena” (SÁNCHEZ, 2009, p. 68), a tendência é a opção pela rearticulação interna de povos e comunidades indígenas que, então, buscam seu direito à autonomia ou ao autogoverno, sem reconhecimento do Estado.

Durante o Primeiro Congresso dos Movimentos Indígenas da América do Sul, que ocorreu em 1980, no Peru, os povos indígenas, em suas resoluções finais, reafirmaram sua luta pela autonomia, autodeterminação e autogestão social, econômica e política de seus povos, “porque esta é a única alternativa para o mundo atual em total estado de crise moral, econômica, social e política” (RANGEL, 2002, 75, tradução livre).

O regime da autonomia é fundante de qualquer sistema de governo que se reconheça como pluriétnico ou plurinacional. O Estado-nação é aquele no qual se reconhece apenas uma nacionalidade, um direito, uma economia, enfim, um único sistema de governo e de Estado. No Estado-nação, reconhece-se a diversidade sociocultural existente, mas, dentro de uma perspectiva culturalista, ou seja, não se realiza qualquer reforma ou adequação institucional, para efetivação de regimes de autonomia e efetiva livre determinação dos povos indígenas, neste aspecto, são apenas políticas de reconhecimento. Já os Estados Pluriétnicos e Plurinacionais pautam-se por políticas de descolonização.

As condições de vida dos povos indígenas brasileiros são bastante graves, como também é grave a omissão e violação às quais estão expostas as maiorias desfavorecidas economicamente, no Brasil. Tais condições de vida vêm demonstrando “a ausência de todo direito” (RANGEL, 2005, p. 116), que se traduz na nulidade de qualquer exercício real e eficaz dos direitos humanos básicos e elementares, bem como na “impraticabilidade da justiça

e na total ineficácia de nossa normatividade ou direito objetivo enquanto pretensão de postular direitos e fundar relações justas entre os homens” (RANGEL, 2005, p. 116).

3.3 “Nós vamos lutar até o último índio”: uma análise sobre direitos indígenas no Brasil

“Corre em nós o mesmo sangue. Temos igual o sangue e o fôlego. Todo mundo puxa o fôlego igual. Mudam os esquemas, a língua, os costumes” (Ancião Krikati, esboçando uma filosofia nativa sobre a humanidade comum em contrapartida às nossas diferenças culturais, TI Krikati, jul. 2009).

No Brasil, existem inúmeras dificuldades para implementação da Convenção 169. A legislação infraconstitucional, por exemplo, não está em consonância nem com a Constituição Federal nem com o referido documento internacional. É o caso do Estatuto do Índio, lei de 1973, o que se constitui em fonte de conflitos que restringem direitos, bem como acarreta inúmeras contendas legais e judiciais que também não primam por uma hermenêutica constitucional, no que tange aos direitos indígenas.

Durante a pesquisa jurisprudencial realizada para esta pesquisa, constatei que a Convenção 169 é raramente lembrada como instrumento normativo. Fajardo (2009, p. 35) faz o seguinte levantamento de problemas em relação à inadequação do que chama de “legislação secundária”: inércia burocrática de funcionários da administração pública e privada e, até mesmo, juízes que privilegiam a legislação infraconstitucional a qual já conhecem e, muitas vezes, é mais restritiva, sem analisarem sua inadequação à Constituição e aos documentos internacionais ratificados pelo Brasil.

Durante meu trabalho de campo, observei um exemplo marcante desta situação, quando um Xokleng foi impedido de abrir uma conta na Caixa Econômica Federal. Segundo o funcionário do banco, o Xokleng era relativamente incapaz, previsão do Código Civil de 1916, revogada no instituto de 2002, sendo tutelado, o que inviabilizava a prática de qualquer negócio jurídico. Contudo, no tocante à tutela, não há um entendimento pacificado, nem mesmo pelos julgados dos tribunais superiores, pois, se a Constituição permitiu capacidade postulatória ao indígena, leva-nos a crer que, de acordo com o conhecido adágio jurídico,

“quem pode o mais pode o menos”. A legislação infraconstitucional em vigor, o estatuto do Índio, de 1973, continua prevendo a tutela, ainda que muito se debata em relação a este dispositivo não ter sido recepcionado pela Constituição de 1988.

Os direitos de consulta e participação expressos na Convenção 169, como direito ao Consentimento Livre, Prévio e Informado, são restritos e a legislação nacional não se adequou a estas exigências. Um dos exemplos é a tramitação de Projeto de Lei no Congresso Nacional, que já foi aprovado pelo Senado Federal, autorizando a entrada das Forças Armadas e da Polícia Federal, independentemente de consulta às comunidades indígenas envolvidas, ou à FUNAI.

O STF, inclusive, em inusitada decisão que conclama o exército a aconselhamento dos povos indígenas sobre organizações internacionais “malsãs”, em direta referência a suposta incapacidade de discernimento do indígena (demonstrando completo alheamento à realidade e luta política dos povos indígenas brasileiros) manifestou-se sobre a possibilidade do exército adentrar as terras indígenas em faixa de fronteira, sem necessidade de autorização de “quem quer que seja”:

COMPATIBILIDADE ENTRE FAIXA DE FRONTEIRA E TERRAS INDÍGENAS. Há compatibilidade entre o usufruto de terras indígenas e faixa de fronteira. Longe de se pôr como um ponto de fragilidade estrutural das faixas de fronteira, a permanente alocação indígena nesses estratégicos espaços em muito facilita e até obriga que as instituições de Estado (Forças Armadas e Polícia Federal, principalmente) se façam também presentes com seus postos de vigilância, equipamentos, batalhões, companhias e agentes. Sem precisar de licença de quem quer que seja para fazê-lo. Mecanismos, esses, a serem aproveitados como oportunidade ímpar para conscientizar ainda mais os nossos indígenas, instruí-los (a partir dos conscritos), alertá-los contra a influência eventualmente malsã de certas organizações não-governamentais estrangeiras, mobilizá-los em defesa da soberania nacional e reforçar neles o inato sentimento de brasilidade. Missão favorecida pelo fato de serem os nossos índios as primeiras pessoas a revelar devoção pelo nosso País (eles, os índios, que em toda nossa história contribuíram decisivamente para a defesa e integridade do território nacional) e até hoje dar mostras de conhecerem o seu interior e as suas bordas mais que ninguém (BRASIL, 2009).

A referida decisão é ultrajante e constitui em verdadeiro morticínio ao direito ao consentimento livre, prévio e informado e também à garantia constitucional da inviolabilidade de domicílio, basta lembrarmos que sempre que a polícia vai adentrar a casa de alguém deve apresentar mandado judicial e informar ao seu morador o que está fazendo ali, só havendo entrada forçada em caso de flagrante delito, ou de resistência.

Segundo informações que obtive em campo⁴¹, para os Xokleng, qualquer entrada em suas terras sem pedido de autorização às lideranças, ou, ao menos de comunicação verbal, constitui-se em verdadeira violência simbólica por parte do Estado às suas lideranças, ao seu povo e ao seu território. Essa violação, no caso dos Xokleng, é um motivo gerador de conflitos e de prisões por desacato à autoridade, que poderiam ser evitados com uma simples comunicação, em geral, cabível para qualquer cidadão.

No tocante às políticas de investimento e investimentos de alto impacto, como no caso das hidrelétricas, os projetos de leis e práticas governamentais também desconsideram o direito de consulta, ou buscam reduzi-lo a um ato informativo, o que contraria também o direito de livre-determinação e de consentimento livre, prévio e informado dos povos indígenas.

Durante o VI Acampamento Terra Livre, colhi os seguintes relatos sobre ausência de consulta e participação dos povos indígenas nas políticas públicas brasileiras: “Não queremos atrapalhar o desenvolvimento, queremos que nosso jeito seja considerado.” (Fala de um índio Apinajé – TO); “Os projetos são realizados de cima para baixo, tem que começar das bases, pois quem conhece nossa realidade somos nós, povos indígenas. Temos que elaborar um projeto e apresentar para eles e não eles fazerem um projeto e impor para nós.” (Liderança dos Povos Indígenas do Oiapoque – AM); “As mineradoras estão chegando ao Acre, não estão consultando os indígenas para a construção de BRs. São mega - empreendimentos no Acre e nossas terras não estão demarcadas. Quais serão as consequências desses impactos?” (Haru, liderança do Povo Kuntanawa – AC).



⁴¹ Fevereiro de 2009.

Foto 20: Acampamento Terra Livre 2009: “As hidrelétricas modificam nossos costumes e invadem os territórios indígenas.”

Em relação às questões de saúde, no atual modelo de gestão da saúde indígena adotado em Santa Catarina, por exemplo, os funcionários são contratados e despejados nas aldeias, sem passarem por qualquer tipo de qualificação/capacitação que os preparem para trabalharem com circunstâncias em que se deve considerar a pertinência linguística, cultural e de gênero, apontando a dificuldade de estruturação dos serviços públicos nestes sentidos.

No caso dos Xokleng, em especial, alguns funcionários do DSEI classificam os Xokleng como “difíceis”, “insuportáveis”, “brabos”, entretanto, pouco é feito no sentido de melhorar a qualidade do serviço, ou de busca por adequação em políticas de diálogo. A capacitação dos funcionários em relação às peculiaridades culturais, linguísticas e de gênero, com certeza, facilitaria a compreensão sobre o modo de ser Xokleng, permitiria a criação de estratégias de trabalho e facilitaria o diálogo intercultural.

No que tange ao direito à educação, a Secretaria Estadual de Santa Catarina, os encarregados da educação indígena recusavam-se, terminantemente, a realizar os ajustes necessários para a execução da educação diferenciada, garantida pela Lei de Diretrizes e Bases Brasileira (Lei 9.394/96). A culpa, segundo os profissionais da área, estaria relacionada à estrutura do Estado, a burocracia formal, ou a falta de recursos financeiros, repassando a responsabilidade de um funcionário para outro de modo que, ao final, ninguém pudesse se responsabilizar, ou resolver, problemas relativamente simples, tais como a contratação de merendeira, o transporte adequado para crianças, produção de material didático na língua nativa, dentre outros. Qualquer proposta feita pelos indígenas tinha como resposta “não”.

Problemas que, em geral, são de fácil resolução para administração pública, causam verdadeira inviabilidade de exercício pleno de direitos por parte dos indígenas, seja porque a ausência de uma merendeira, por exemplo, é essencial para o funcionamento da escola, seja porque, na prática, a educação diferenciada intercultural não se realiza, sendo que, em boa parte das aldeias, os estudantes acabam tendo acesso a uma educação formal e diferenciada de segunda qualidade.

Ao longo da pesquisa de campo, foram recorrentes os depoimentos Xokleng no que concerne ao tema “projetos”, uma vez que, ano a ano, eles têm assistido à tentativa de implementação de políticas públicas que começam, mas, não contam com o devido monitoramento e apoio, para que sejam executadas até o fim. O último caso foi o chamado “Projeto Pró-mel”, iniciado na década de 90 com o apoio do Projeto Microbacias, financiado e ligado à Secretaria de Estado da Agricultura e Desenvolvimento Rural de Santa Catarina. Devido aos gastos de verbas públicas de maneira inadequada e sem atingir os fins colimados,

a estrutura para a comercialização do mel não foi totalmente implementada, o que levou o projeto ao descrédito.

Durante o Acampamento Terra Livre de 2009, verifiquei que a maior parte dos problemas enfrentados pelos Xokleng também são enfrentados, em níveis e situações diferentes, pela maior parte dos povos indígenas brasileiros. Tais problemas traduzem uma deficiência estrutural em termos de Estado brasileiro. Os principais problemas elencados pelos povos indígenas brasileiros foram:

- Muitas terras indígenas ainda não foram demarcadas;
- Demora na demarcação de terras ou na ampliação de limites;
- Conflitos fundiários entre indígenas e fazendeiros devidos a não demarcação de terras;
- Apoio dos governos estaduais à contenção de políticas indigenistas;
- Criminalização do movimento indígena;
- Violência policial;
- Assassinatos de lideranças;
- Preconceito e Discriminação;
- Serem taxados de empecilho para o Estado de modo que a política indígena não seja prioridade;
- Construção de empreendimentos de grande impacto dentro ou no entorno de terras indígenas, tais como rodovias e usinas hidrelétricas;
- Construção de pequenas centrais hidrelétricas (PCHs) que afetam seus meios culturais de produção e recursos produtivos;
- Ausência/inexistência/insuficiência de consentimento livre, prévio e informado;
- Exploração de recursos naturais por terceiros não autorizados, tais como furto de madeira e mineração;
- Ausência de atendimento de saúde adequado;
- Falta de medicamentos;

- Insuficiência ou inexistência de material didático que possibilite o exercício a educação diferenciada e intercultural;
- Desrespeito a locais sagrados;
- Morosidade processual.

Durante o ano de 2009 e 2010, ao acompanhar as discussões do movimento indígena brasileiro e participar de encontros de expressão nacional tais como o próprio Acampamento Terra Livre e a IX Assembléia Geral da Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira⁴² (COIAB), que se realizou entre os dias 20 a 25 de julho de 2009, na TI Krikati, Imperatriz – Maranhão, verifiquei, por intermédio de observação participante e entrevistas semidiretivas, que as principais reivindicações (Fotos de 21 a 38) das organizações indígenas brasileiras são relativas a:

- Urgente, necessária e prioritária demarcação de todas as terras indígenas;
- Implementação dos mandamentos constitucionais e da Convenção 169 da OIT;
- Sustentabilidade dos povos indígenas;
- Autodeterminação para gerir a política indígena;
- Autonomia para administração dos recursos naturais, respeitando a diversidade étnica de cada povo e a biodiversidade;
- Preservação do meio ambiente;
- Consulta e respeito à deliberação dos indígenas em relação a construção de quaisquer empreendimentos dentro de suas terras;

⁴² A COIAB foi criada em uma reunião de líderes indígenas em abril de 1989. É a maior organização indígena do Brasil, tem 75 organizações membros dos nove Estados da Amazônia Brasileira (Amazonas, Acre, Amapá, Maranhão, Mato Grosso, Pará, Rondônia, Roraima e Tocantins); são associações locais, federações regionais, organizações de mulheres, professores e estudantes indígenas. Juntas, estas comunidades somam aproximadamente 430 mil pessoas, o que representa cerca de 60% da população indígena do Brasil.” (COORDENAÇÃO DAS ORGANIZAÇÕES INDÍGENAS DA AMAZÔNIA BRASILEIRA – COIAB. Disponível em: <<http://www.coiab.com.br/index.php?dest=quemsomos>>. Acesso em: 22 maio 2010).

- Melhoria nas questões relativas à saúde, tais como atendimento, cobertura, capacitação de funcionários;
- Respeito e qualificação da educação intercultural;
- Respeito e reconhecimento dos povos indígenas;
- Fim do preconceito e da discriminação;
- Fim da criminalização de lideranças;
- Votação urgente do Estatuto dos Povos Indígenas que tramita no Congresso Nacional desde 1991, ou seja, faz dezenove anos;



Foto 21: “Lula os agropecuários (latifundiários), estão tendo sua chance. Queremos a nossa. Demarque a Terra Indígena Kayabi (MT e PA)”. “TRF da 1ª Região e STF, Terra Indígena é preservação da Amazônia. Demarcação da T.I. Kayabi – MT e PA é preservar o futuro da vida de nosso povo.”



Foto 22: “O Processo que visa a demarcação de nossa terra vem se arrastando desde 1982 e 1993, é tempo do governo Lula olhar para nós. Estamos abandonados pela justiça. Terra Indígena Kayabi – MT e Jacareacanga - PA”. “Presidente Lula, dia 05 de junho/09, senhor estará indo em Alta Floresta regularizar terras de pecuaristas e agricultores, sendo assim queremos nossa terra demarcada e limpa.



Foto 23: “Fortalecimento do movimento e organização indígena. Terra. Luta. Resistência. Apoio: CIMI-RO. Porto Velho. Abril 2009”.



Foto 24: “Organização Padereéu vem a luta em defesa dos direitos constitucional dos povos indígenas. Demarcação das terras. Educação específico diferenciada. Saúde Indígena Diferenciada. Conforme a Constituição Federal nos garanta”.



Foto 25: “Nós povos indígenas de Mato Grosso do Sul queremos que o PAC respeite as Terras Indígenas”.



Foto 26: Povos Indígenas do Sul: na luta por nossos direitos. Terra Livre de 2008⁴³.



⁴³ Foto gentilmente cedida por Gerson Corazza.



Fotos 27 e 28: Durante o Acampamento Terra Livre. Povos indígenas de todo o Brasil seguem em passeata até o Congresso. Terra Livre de 2008⁴⁴.



Fotos 29 e 30: Encontraram as portas do Congresso fechadas em 2009.

⁴⁴ Fotos gentilmente cedidas por Gerson Corazza.



Foto 31: Após a abertura dos portões do Congresso, centenas de indígenas ocupam o auditório e passam a dialogar com os poucos deputados e senadores presentes.



Foto 32 e 33: O Ministro da Justiça, Tarso Genro, e o Presidente da FUNAI, Márcio Meira, compareceram para ouvir os povos e organizações de todo o Brasil na arena montada na Esplanada dos Ministérios.



Foto 34 e 35: É neste momento que os povos também se reúnem para deliberar providências importantes para serem tomadas junto aos órgãos do governo, do Ministério Público e dos Tribunais que se situam em Brasília⁴⁵.

⁴⁵ Fotos gentilmente cedidas por Gerson Corazza.



Foto 36: Durante todo o acampamento, plenárias foram realizadas e todos os indígenas e organizações presentes tinham o direito de fala para expressar problemas, desafios e propostas.



Foto 37: É também um momento para pedir proteção aos deuses (ao fundo Ministério da Justiça).



Foto 38: Apresentação de uma cerimônia de guerra do povo Kayapó.

Tendo em vista demandas específicas, durante a Assembléia da COIAB chamou a atenção a formação da União das Mulheres Indígenas da Amazônia Brasileira – UMIAB (Foto 39). A justificativa para a existência de uma organização específica das mulheres deu-se, conforme me informou uma liderança indígena feminina do Departamento de Mulheres da COIAB, em virtude da necessidade de organização para defender seus direitos específicos e elaborar políticas públicas específicas considerando as pertinências de gênero. A criação da UMIAB também foi justificada tendo em vista a busca por poder de decisão política e autonomia enquanto movimento de mulheres frente ao Movimento Indígena.



Foto 39: III Encontro das Mulheres Indígenas da Amazônia Brasileira

Na Assembléia da COIAB, tive ainda a oportunidade de entrevistar o atual Coordenador Geral, Sr. Antonio Marcos Alcântara de Oliveira Apurinã. Segundo ele, a principal luta da COIAB por muitos anos foi a demarcação de terras, mas hoje, a principal luta é pela autonomia. Além destas duas importantes pautas para o movimento indígena brasileiro, durante a entrevista, essa liderança indígena relatou também as principais dificuldades enfrentadas hoje pelo movimento, transcrevo abaixo alguns trechos importantes da entrevista:

O governo se recusa a nos atender, faz vista grossa. A questão da saúde indígena, da educação é um caos no país. O governo tem recurso, porém esse recurso não chega para nós.

[...]

Estamos participando para que possamos de fato ser incluídos nesta política porque não queremos uma política para alguns, nós queremos que o governo brasileiro possa criar uma política com a nossa participação, com a nossa proposição, porque do contrário o país não é de todos. Nós também temos opinião, nós também votamos, pagamos impostos, então nós exigimos que o governo brasileiro possa nos ouvir e aceitar nossa proposta.

[...]

Mal ou bem a participação já está acontecendo. Não queremos mais paternalismo, assistencialismo, nós queremos participar.

[...]

Precisamos ter cadeiras no Senado, na Câmara, para realizar uma verdadeira participação [...]. Temos que ingressar de qualquer jeito. O deputado, o senador tem terra vizinha a nossa, não vai querer demarcação. (Marcos Apurinã. Entrevista concedida no dia 24 jul. 2009, Terra Indígena Krikati, Imperatriz - MA).

Perguntei ao Sr. Marcos como ele avaliava o Programa de Avaliação do Crescimento (PAC) devido ao fato de estar incidindo especialmente sobre terras indígenas. As respostas também revelam demandas e dificuldades do Movimento Indígena:

Muito negativo [*o PAC*].

O PAC vem ser no Brasil para construir um país de primeiro mundo, porém eu não acredito que um país de primeiro mundo, para ser um país de primeiro mundo precisa executar alguém.

Então para mim isso não é uma política de construção para todos, é uma ignorância. Nós movimento indígena, eu como COIAB, nós queremos que o país cresça né, dignamente, racionalmente, porém respeitando a diversidade de cada pessoa, os brancos, negros, índios. Seja lá quem for, o governo tem que respeitar eles, porém não respeita. O interesse deles é capitalismo e eu tenho muita dificuldade. Nós temos cobrado essa situação do PAC. Muitos dizem que o PAC vai atingir as terras indígenas indiretamente, nós entendemos que não existe esse indiretamente, é diretamente porque nosso povo indígena vai atingir de qualquer jeito.

Nós queremos a construção digna do país, mas não a qualquer custo. Nós não temos que dar as nossas vidas para poder o país crescer. (Marcos Apurinã. Entrevista concedida no dia 24 jul. 2009, Terra Indígena Krikati, Imperatriz - MA).).

Perguntei ainda quais eram as perspectivas do movimento indígena daqui para frente, a resposta: “luta!” Eis o que se segue:

O que a gente tem como perspectiva daqui para frente é que a gente vai lutar, lutar até o último índio, né. É isso que nós temos defendido e os povos indígenas, nossos líderes, nossos chefes têm dito isso em suas falas.

E estamos preparados. Nós não vamos dar as nossas terras, nem que nós morram, mas nós vamos morrer na luta, mas nós não vamos dar ela para ninguém e se for para destruir que destrua nós primeiro porque nós vamos morrer por ela. (Marcos Apurinã. Entrevista concedida no dia 24 jul. 2009, Terra Indígena Krikati, Imperatriz - MA).).

Seguem abaixo algumas fotos⁴⁶ da Assembléia da COIAB:

⁴⁶ Fotos gentilmente cedidas pelo fotógrafo Gerson Corazza.



Fotos 40 e 41: Povos Indígenas dos nove Estados da Amazônia brasileira acompanham a Assembléia da COIAB.



Fotos 42 e 43: Cerimônia de posse dos novos representantes eleitos na Assembléia de 2009.



Fotos 44 e 45: Cerimônia de posse com o Presidente da FUNAI Márcio Meira.



Foto 46: Cerimônia Krikati, TI sede da Assembléia da COIAB. Foto 47: Indígenas da TI Krikati



Foto 48: Indígenas Krikati com o Presidente da FUNAI durante a Assembléia.

Recentemente, as reivindicações do movimento indígena nacional também tem girado em torno da necessidade de criação do Conselho Nacional de Política Indigenista, implementação da Secretaria Especial de Saúde Indígena e efetivação da autonomia política, financeira e administrativa dos Distritos Sanitários Especiais Indígenas (DSEIs). Em nota

publicada pela Articulação Brasileira dos Povos Indígenas (APIB)⁴⁷, em 02 julho 2010, constam ainda as seguintes reivindicações:

4. Demarcação, proteção e desintrusão das terras indígenas priorizando casos críticos como Mato Grosso do Sul, que expressam processos etnocidas e de extermínio dos povos indígenas, sob comando de fazendeiros e representantes do agronegócio.
5. Não construção de empreendimentos que impactam direta ou indiretamente as terras indígenas, tais como: a Transposição do Rio São Francisco, o Complexo Hidrelétrico de Belo Monte e as Pequenas Centrais Hidrelétricas (PCH's) no Xingu e na região sul do país, bem como rodovias, ferrovias, portos, linhas de transmissão e outros empreendimentos do Programa de Aceleração do Crescimento (PAC II) para evitar estragos irreparáveis à mãe natureza, sobretudo à sobrevivência física, cultural e espiritual dos povos que nelas habitam.
6. Fim da criminalização e prisão arbitrária de lideranças indígenas que lutam especialmente pelos direitos territoriais de seus povos e comunidades, influenciando a soltura de índios detidos de forma injusta e arbitrária como o caso do cacique Babau do povo Tupinambá da Serra do Padeiro, dentre outros tantos.
7. Publicação de Decreto que institui a Política Nacional de Gestão Ambiental e Territorial das Terras Indígenas para que todo o investimento e os resultados obtidos no processo de consulta aos povos indígenas não seja em vão.
8. Reestruturação da Fundação Nacional do Índio (FUNAI) que há muito tempo é reivindicada pelas organizações indígenas da APIB no intuito de adequar este e outros órgãos, políticas e ações do Governo a um novo patamar da política indigenista, que não seja paternalista, assistencialista, tutelar e autoritário, em respeito ao reconhecimento da autonomia dos povos indígenas consagrada pela Constituição Federal vigente. (grifo no original).

O movimento indígena brasileiro vive um momento muito diferente do movimento indígena de outros países na América Latina, onde as políticas de descolonização já são uma realidade e reformas estruturais amplas e profundas foram realizadas. Entretanto, existem pautas convergentes e divergentes.

A principal divergência relaciona-se com as reformas constitucionais estruturais empreendidas por muitos Estados latinoamericanos. Na Bolívia, por exemplo, os povos indígenas e o Estado estão discutindo como resolver conflitos relacionados com a interlegalidade das jurisdições indígena e da jurisdição comum, a partir de um pluralismo jurídico igualitário, conforme expressei em comentário de Fajardo (2009, p. 27). No Brasil, os povos indígenas ainda estão exigindo “pelo amor de Tupã, Tuiararé, Nhanderu” para terem suas terras demarcadas, aguardando medicamentos básicos, fugindo da violência policial a

⁴⁷ARTICULAÇÃO DOS POVOS INDÍGENAS DO BRASIL – APIB. APOINME – ARPIN SUDESTE – ARPIN SUL – ARPIAN ATY GUASU – COIAB. NOTA PÚBLICA A DEFESA DOS DIREITOS INDÍGENAS. Disponível em: <<http://blogapib.blogspot.com/>>. Acesso em: 03 jul. 2010.

serviço dos grandes latifúndios, dentre outras mazelas. A concentração e regulamentação estatal são tão extremas que nem mesmo no principal órgão de governo encarregado da questão indígena no país, a FUNAI o cargo de presidente é exercido por indígenas.

Nas pautas comuns, percebemos que na América Latina a criminalização, desapropriação territorial, o baixo acesso a serviços públicos, exploração da mão-de-obra indígena e o preconceito ainda são grandes desafios, assim como no Brasil. Isso demonstra que mesmo nos países onde já foram adotadas políticas de descolonização e reformas estruturais ainda existem muitos desafios, para não tornar a lei letra morta, que não cumpre com seu papel de salvaguarda de direitos humanos.

O grande desafio no tocante à implementação da legislação internacional no Brasil é efetivar direitos a autonomia e autodeterminação, como vimos, solenemente negados. Estes direitos são pressupostos básicos dos Estados pluriétnicos e plurinacionais que vem despontando como possibilidade de diálogo intercultural na América Latina, em especial, no México, Nicarágua, Equador, Colômbia e Bolívia, países que passaram por reformas estruturais profundas que propiciaram a redistribuição das instâncias de poder. Acredito que o reconhecimento e avanço constitucional pelo qual passam estes países são uma resposta em construção ao colonialismo e ao colonialismo do direito enfrentado pelos povos indígenas brasileiros.

Durante o VI Acampamento Terra Livre, verifiquei que as violações aos direitos assegurados em nível constitucional são tantas e tão profundamente desregulamentadoras⁴⁸ que a pauta de reivindicações mais latente ainda é pela demarcação de terras. Destaque-se que a demanda por terras é analisada por alguns autores no contexto das políticas estatais assimilacionistas, ou paternalistas.

No Brasil, se o direito dos povos indígenas de manterem seus “usos, costumes e tradições” rompe com a postura assimilacionista, ou seja, cede ao índio a concessão para existir, direito mínimo de qualquer Estado de direito, este reconhecimento da diversidade étnica não respalda um projeto de autonomia e autodeterminação mais amplo que se configuraria em um arranjo estrutural polifônico

Verifica-se que o despreparo daqueles que movimentam o aparato burocrático-jurídico-legislativo-estatal é um dos grandes empecilhos para que se reconheça a administração da justiça, ou exercício de jurisdição, por parte dos povos indígenas no âmbito

⁴⁸ Digo desregulamentadoras porque, enquanto se discute autonomia, autogoverno e administração de justiça pela América Latina os povos indígenas brasileiros ainda precisam lutar para ter acesso a direitos básicos e fundamentais como acesso à terra e a serviços de saúde.

de suas aldeias. Quando estes direitos chocam, ou necessitam serem efetivados pelo direito estatal, os povos indígenas, então, são atingidos pelos etnocentrismos da lei e, por imposição universalista, práticas tradicionais fundamentais à organização social acabam por ser coibidas.

Um bom exemplo é a prática tradicional Xokleng de circulação de crianças que ocorre da seguinte maneira: uma mulher doa um de seus filhos para a mãe, para uma idosa que não tenha mais filhos pequenos, ou para outra mulher – ou casal – que não tenha conseguido ter filhos. Esta prática é muito importante, pois além de ser uma forma de controle social ela também faz parte de uma concepção Xokleng sobre o amor. Como em geral as filhas doam o filho mais velho às suas próprias mães, estas relatam que amam ainda mais aquela criança, pois, além de neta, é filha.

Outra prática que ocorre entre os Xokleng é dar a uma criança o nome de um antepassado já falecido, “assim quando falo com meu filho lembro também que estou diante do meu pai e por isso tenho que tratá-lo com muito amor”, relatou-me uma Xokleng que havia dado o nome do pai ao filho. Uma criança adotada pelos avôs, que recebe o nome de um antepassado, é triplamente amada (filho, neto e lembrança daquele antepassado) dentro da cultura Xokleng, o que diferencia muito seu sistema de adoção do nosso, no qual uma criança adotada pode até mesmo ser rejeitada por outros membros da família.

Para os Xokleng ganhar uma criança é uma dádiva e quem doa é um altruísta. As senhoras idosas que ganham uma criança estão sendo cuidadas, conforme pude observar: “coitada daquela senhora, não tem mais nenhuma criança que cuide dela”, disse-me, certa vez, com compaixão, uma mulher Xokleng sobre uma senhora que os filhos tinham crescido e não ganhou nenhuma criança. Interessante é que a criança cuida do idoso, relatam os Xokleng em suas falas, mesmo quando de fato o idoso cuide da criança. Este cuidado que é recíproco é muito interessante e, talvez, seja em virtude dele que os idosos são cuidados e extremamente ativos e participantes da vida social Xokleng. Jamais vi na TI La Klãnõ uma criança ou um idoso, abandonados, ou mal cuidados.

A doação de crianças é uma forma muito eficaz de controle social (crianças “cuidam” de idosos; mulheres muito jovens doam seus primogênitos de modo que continuam seus estudos e sua vida, e crianças doadas fazem parte do sistema de duplicação, ou triplicação, da possibilidade de amor, cuidado e respeito). Contudo, muitas mães que senhoras de sua maternidade iam até o cartório registrar os bebês em seus nomes passaram por processos criminais e admoestação do conselho tutelar local que, sem entender a importância de tal prática para os Xokleng, tratavam-nas apenas com o etnocentrismo da lei, que veda a doação de ascendentes por descendentes.

Nesta conjuntura, o reconhecimento a “usos, costumes e tradições” torna-se incipiente e refratário criando, entre os Xokleng, um sentimento de coerção de suas práticas culturais. A partir deste exemplo, um entre muitos, em que o Estado brasileiro acaba por impedir práticas tradicionais, trago para análise o julgado do nosso *Pretorio Excelso*, em questão relacionada com a TI Raposa Serra do Sol, no qual afirma, categoricamente, que, no Estado brasileiro, o direito estatal é aplicado com exclusividade, e que nossa fase constitucional insere-se em uma “era fraternal de ações afirmativas”, *in verbis*:

As "terras indígenas" versadas pela Constituição Federal de 1988 fazem parte de um território estatal-brasileiro sobre o qual incide, com exclusividade, o Direito nacional. E como tudo o mais que faz parte do domínio de qualquer das pessoas federadas brasileiras, são terras que se submetem unicamente ao primeiro dos princípios regentes das relações internacionais da República Federativa do Brasil: a soberania ou "independência nacional" (inciso I do art. 1º da CF). (...) Cuida-se, cada etnia indígena, de realidade sócio-cultural, e não de natureza político-territorial. O substantivo "terras" é termo que assume compostura nitidamente sócio-cultural, e não política. A Constituição teve o cuidado de não falar em territórios indígenas, mas, tão-só, em "terras indígenas". A traduzir que os "grupos", "organizações", "populações" ou "comunidades" indígenas não constituem pessoa federada. Não formam circunscrição ou instância espacial que se orne de dimensão política. Os arts. 231 e 232 da Constituição Federal são de finalidade nitidamente fraternal ou solidária, própria de uma quadra constitucional que se volta para a efetivação de um novo tipo de igualdade: a igualdade civil-moral de minorias, tendo em vista o protovalor da integração comunitária. Era constitucional compensatória de desvantagens historicamente acumuladas, a se viabilizar por mecanismos oficiais de ações afirmativas. No caso, os índios a desfrutar de um espaço fundiário que lhes assegure meios dignos de subsistência econômica para mais eficazmente poderem preservar sua identidade somática, linguística e cultural [...] (BRASIL, 2009).

Sendo assim, o reconhecimento de alguns direitos aos grupos étnicos existentes, ou a simples consideração multiculturalista (ou fraternal?), não modifica a conformação monoétnica do Estado brasileiro, não havendo reformas estruturais profundas, para o compartilhamento, ou reconhecimento, de outras instâncias de poder, autogoverno, jurisdição, pluralismo jurídico, ou participação efetiva em processos legislativos, bem como possibilidade de um sistema político em que indígenas possam eleger representantes próprios. Infelizmente, o direito dos povos indígenas tem se reduzido, nos dizeres do STF, a um constitucionalismo “fraternal” concedido “solidariamente” pelas elites brasileiras, em mais uma obra de beneficência colonial.

Diante da análise da realidade latinoamericana e das reformas estruturais profundas que a formação de um Estado Plurinacionais engendra, o epinício brasileiro, mostra-nos que o

reconhecimento de um simples multiculturalismo foi um pequeno passo, contudo, não deixou de ser anencefalia, pois os povos indígenas continuam alijados de participarem do Estado brasileiro, dentro de uma perspectiva de autodeterminação⁴⁹ e autonomia, ou de terem reconhecidas instituições próprias. Nesse sentido, o direito brasileiro continua realizando-se a partir de uma matriz colonial na qual os interesses da nação monoétnica e do mercado global são prioritários, trazendo reconhecimentos pífios e extremamente regulados pelo Estado não pelos próprios povos indígenas, que continuam sendo olhados sob o marco da tutela e da incapacidade. Neste sentido, Verdum (2009, p. 94, grifo meu) afirma que:

[...] o que se percebe hoje é que nenhum dos governos que se sucederam, ao longo desses anos, implementou mudanças significativas nas práticas e estruturas político-administrativas do aparato de Estado, em particular na direção da transformação do Estado brasileiro num Estado Plurinacional. O respeito ao direito interno de autonomia política desses povos e a reestruturação territorial do estado não integra nem mesmo a agenda dos partidos políticos ‘progressistas’.

O Brasil, ao contrário de outros países latinoamericanos, ainda está distante de qualquer cenário do regime da autonomia, autodeterminação ou autogoverno, e sim assumindo a pior face da postura multiculturalista, que não prima pela interculturalidade, pelo diálogo, ou pela democracia participativa. Na contracorrente de garantias trazidas por marcos internacionais, o direito dos povos indígenas no Brasil está completamente nas mãos de congressistas oligárquicos e grandes latifundiários que propagam o adágio genocida que “índio bom é índio morto”.

Nos dizeres de Zizek (1998), multiculturalismo pode hoje ser entendido como “a lógica cultural do capitalismo multinacional”:

Em outras palavras, o multiculturalismo é uma forma de racismo negada, invertida, autoreferencial, um ‘racismo com distância’: ‘respeita’ a identidade do Outro, concebendo-o como uma comunidade ‘autêntica’ fechada, para a qual ele é multiculturalista, **mantendo uma distância que se faz possível graças a sua posição universal privilegiada**. O multiculturalismo é um racismo que esvazia sua posição de todo conteúdo positivo (**o multiculturalismo não é diretamente racista**,

⁴⁹ Participar pelas vias formais não atende às necessidades de um regime de autonomia, tampouco possibilita a participação política efetiva. Os poderes executivo, legislativo e judiciário continuam sendo exercidos monoeticamente.

não opõe ao Outro os valores *particulares* de sua própria cultura), mas igualmente mantém essa posição como um privilegiado *ponto vazio* de *universalidade*, a partir do qual se pode apreciar (e depreciar) adequadamente as outras culturas particulares: **o respeito multiculturalista pela especificidade do Outro é precisamente a forma de reafirmar sua própria superioridade** (ZIZEK, 1998, p.22. Grifos meus, tradução livre).

Assim, o multiculturalismo coloca-se enquanto marco constitucional como um garantidor de direitos, que se mantém distante, sem, contudo “tomar partido” por estar em uma posição universal privilegiada. Diante desta posição privilegiada não se abre espaço para a discussão de um Estado Pluriétnico ou Plurinacional, em que, como vimos, reformas estruturais profundas para um novo direito são necessárias.

Se a formação de Estados Plurinacionais e Pluriétnicos marca o rompimento político e epistemológico com o Estado-nação, a teoria que hoje vem de encontro a esta “desobediência epistêmica” é discutida por Mignolo, que propõe a interculturalidade possibilitando a reivindicação de direitos epistêmicos, permitindo um intenso diálogo entre cosmologias não-ocidentais:

Ao contrário do multiculturalismo, que foi uma invenção do Estado-nacional nos EUA para conceder “cultura” enquanto mantém “epistemologia”, inter-culturalidade nos Andes é um conceito introduzido por intelectuais indígenas para reivindicar direitos epistêmicos. A inter-cultura, na verdade, significa inter-epistemologia, um diálogo intenso que é o diálogo do futuro entre cosmologia não ocidental (aymara, afros, árabe-islâmicos, hindi, bambara, etc.) e ocidental (grego, latim, italiano, espanhol, alemão, inglês, português). Aqui você acha exatamente a razão por que a cosmologia ocidental é “uni-versal” (em suas diferenças) e imperial enquanto o pensamento e as epistemologias descoloniais tiveram que ser pluri-versais: aquilo que as línguas e as cosmologias não ocidentais tinham em comum é terem sido forçadas a lidar com a cosmologia ocidental (mais uma vez, grego, latim e línguas européias imperiais modernas e sua epistemologia) (MIGNOLO, 2008, p. 316, grifos meus).

Ressalte-se que a interculturalidade contrasta a multi, ou pluriculturalidade, entendida, por autores descolonias, como simples reconhecimento da diversidade étnicocultural da sociedade e do direito à diferença, ou seja, a proposta da interculturalidade é mais ampla, uma vez que propõe a construção de relações interculturais como meio de transformação das relações de poder instituídas pelo colonialismo, de acordo com o que sugere Catherine Walsh (2002, p.1, grifos da autora, tradução livre):

Sim, a *interculturalidade* funda-se na necessidade de construir relações *entre* grupos, como também *entre* práticas, lógicas e conhecimentos diferentes, com o intuito de confrontar e transformar as relações de poder (incluindo as estruturas e instituições da sociedade) que têm naturalizado as assimetrias sociais, a *multi* ou *pluriculturalidade* simplesmente parte da pluralidade etnicocultural da sociedade e do direito à diferença.

Nos Estados Pluriétnicos e Plurinacionais, o rompimento epistêmico com o “universal” realiza-se a partir da participação e diálogos entre cosmologias não-ocidentais, ou seja, a partir da interculturalidade, que engendra a configuração destes Estados vinculados a uma ou mais (e até com todas elas) culturas nacionais, fundando um verdadeiro sistema político latinoamericano, vez que rompe com o vilipêndio formal destinado aos povos indígenas durante todo o processo de formação destes mesmos Estados.

O multiculturalismo é um passo importante, mas só este reconhecimento é insuficiente para estabelecer um regime da autonomia que se pautar na diluição de assimetrias e no estabelecimento de relações equitativas que são fundamentais para a conformação de Estados Plurinacionais. O exercício efetivo do direito à autodeterminação e o regime da autonomia, consideram o indígena suficientemente outro, favorecendo o desenvolvimento de uma sociedade que é capaz de transformar as relações de poder existentes em virtude da diversidade sociocultural e das relações coloniais em práticas “pluri-versais”, deixando para trás políticas de reconhecimento para pensar políticas de descolonização.

Com certeza, não há previsão de resultados quando as práticas tornam-se pluri-versais, mas é uma possibilidade inédita e libertadora. É este direito um “começo de conversa” para o direito dos povos indígenas. Um direito no qual eles não sejam apenas “sujeitos de direitos”, mas, que lhes seja possibilitada a inscrição no direito como prática que também é pensada por eles, este outro, suficientemente outro. A história indígena não compõe apenas uma história própria, apartada, compõe a história que precisa ser apropriada como nossa, povo brasileiro, netos de índios, portugueses, negros, seres humanos que necessitam de dignidade, solidariedade e de respeito, afinal de contas, como foi dito antes, ainda “temos em comum o sangue e o fôlego” para olhar o outro e tentar compreendê-lo, coexistir e dialogar com ele. Como nos lembra Catherine Walsh, “a interculturalidade não é um produto, ou substância, mas um processo contínuo, algo por construir-se e que nunca termina.” (WALSH, 2002, p. 3. Tradução livre).

4 MEDIANDO MUNDOS PARALELOS E CONTEMPORÂNEOS: O DIREITO, A ANTROPOLOGIA JURÍDICA E OS XOKLENG

Perguntamo-nos como a sociedade esteve por tanto tempo cega para consigo mesma, amputando parte de si própria e fazendo, de tudo que não eram suas ideologias dominantes sucessivas, um objeto de exclusão (LAPLANTINE, 1987, p.24).

Para melhor compreendermos o regime da autonomia, estudado no capítulo anterior, faz-se necessário algumas considerações sobre o pluralismo jurídico, que se apresenta como corrente de pensamento que oferece contranitência ao monismo jurídico. Neste regime, o reconhecimento do direito próprio dos indígenas e o reconhecimento da jurisdição indígena como possibilidade de diálogo intercultural são fundamentais.

Por isso, neste capítulo, analisarei o pluralismo jurídico e a jurisdição indígena mais detidamente, vez que constituem elementos de relevância para o entendimento do sistema político Xokleng, que analisarei no tópico 4.5, de modo a compreendermos como este tem, efetivamente, realizado a administração da justiça.

A partir desta análise, traço um panorama sobre a perspectiva do filósofo do direito Jesús Antonio de La Torre Rangel sobre o “direito a ter direitos”, como núcleo fundamental dos direitos humanos, de modo a contextualizar a possibilidade de diálogo intercultural que devem pautar as políticas de descolonização.

Este empreendimento é bastante complexo já que a corrente da antropologia jurídica, a qual me filio neste trabalho, tem seus lastros teóricos principalmente nos estudos latinoamericanos. Nestes estudos, a análise é direcionada tanto para os povos indígenas como para o Estado e para o direito, quanto para as relações que se entrelaçam em um sem fim de possibilidades, configurando totalidades e dialéticas. Por isso, é necessário o conhecimento de duas áreas extremamente complexas e que não apresentam conceitos unidirecionais e universais, permitindo diversos âmbitos de abordagem.

O diálogo entre antropologia e direito é um diálogo em processo de construção, portanto, é importante situar que estou a empreender uma tentativa, um início e uma continuação do que já existe. É um diálogo interdisciplinar que perpassa diversas maneiras de se compreender o jurídico, tanto na antropologia como no direito e que pode estar inserido na perspectiva estatal, na aplicação do direito, na sua hermenêutica, em seus campos de atuação,

desde a perspectiva de nossa sociedade complexa, passando pelas construções próprias dos povos indígenas e das relações destes com o Estado, ou mesmo, no bojo de suas relações interétnicas.

Antropologia e direito estabeleceram relações muito estreitas até a metade do século XIX, tendo em vista que médicos e advogados constituíam o campo profissional mais numeroso, sendo que, deste campo, surgiu também muitos dos primeiros antropólogos. De acordo com Krotz (2002, p. 15), os especialistas do direito eram os que mais estavam familiarizados com os fenômenos sociais, tais como a ideia de sociedade consubstanciada em uma ordem que se fundamentaria em direitos e obrigações, conflitos de interesses, instituições sociais, dentre outras. Entrementes, as atividades não se reduziam à técnica jurídica, aproximando-se do que, hoje, se estuda nomeadamente em ciência política, filosofia, história do direito.

De outra banda, os antropólogos também se defrontavam com o jurídico durante suas investigações sobre a diversidade sociocultural. Um exemplo disso são as instituições sociais de culturas alheias às suas, que estabeleciam (e ainda estabelecem) o parentesco, matrimônio, herança, etc. Com a consolidação da antropologia como um campo do conhecimento dotado de autonomia, estas aproximações entre antropologia e direito foram se desvanecendo (Krotz, 2002, p. 16).

Para o antropólogo norteamericano Clifford Geertz (2002, p. 251), “a interação de duas profissões tão orientadas para a prática, tão profundamente limitadas a universos específicos e tão fortemente dependentes de técnicas especiais, teve como resultado mais ambivalência e hesitação que acomodação e síntese”.

A antropologia, hoje, possui algumas escolas, um campo imenso de discussões. Geertz, por exemplo, é um importante expoente da antropologia interpretativa, para a qual a antropologia cultural tem como principal objeto de análise entender e observar porque cada povo em particular faz o que faz:

[...] a antropologia sempre teve um sentido muito aguçado de que aquilo que se vê depende do lugar em que foi visto, e das outras coisas que foram vistas ao mesmo tempo. Para um etnógrafo, remexendo na maquinaria de idéias passadas, as formas do saber são sempre e inevitavelmente locais, inseparáveis de seus instrumentos e de seus invólucros (GEERTZ, 1997, p. 11).

Para a antropologia interpretativa, as formas de saber são inevitavelmente construídas a partir do saber local e isso significa aceitar a diversidade de formas que os seres humanos

constroem em suas vidas no processo de vivê-las. Se se busca alguma “função geral” na antropologia interpretativa, esta função seria a de enxergar a nós mesmos como apenas mais “um exemplo da forma que a vida humana adotou em um determinado lugar, um caso entre casos, um mundo entre mundos” (GEERTZ, 1997, p. 30).

Geertz diz que o direito é saber local, mais uma dentre tantas formas de se ver o mundo, mas que “vem acompanhado de um conjunto de atitudes práticas sobre o gerenciamento de disputas que essa forma de ver o mundo impõe aos que a ela se apegam” (GEERTZ, 1997, p. 276), sendo uma dialética entre linguagens, que engendram um sistema simbólico.

Para Geertz, a interface entre antropologia e direito acontece quando se compara versões das visões de mundo com outras maneiras de saber local, tornando estas visões de mundo mais conscientes de outras maneiras de sensibilidade jurídica que não apenas sua própria visão, possibilitando também a consciência dos predicados de sua própria sensibilidade, realizando um “ir e vir hermenêutico entre os dois campos”, olhando-se primeiro para um depois para o outro de modo a “formular as questões morais, políticas e intelectuais que são importantes para ambos” (GEERTZ, 2002, p. 253).

A antropologia tem se caracterizado como a ciência que estuda as culturas, contanto, este também não seja um conceito sob o qual haja consenso, lembra-nos Krotz (2002, p. 36), mas os estudiosos concordam que a antropologia tem um sentido que privilegia o descritivo em oposição ao prescritivo, prescindindo de dimensões valorativas.

Decerto, podemos encontrar na tradição antropológica três elementos que, segundo Krotz, podem contribuir para o estudo do direito, sendo estes:

- a) A antropologia como ciência da alteridade, estuda qualquer fenômeno social – em outras sociedades e em sua própria – como parte da diversidade de configurações socioculturais. [...] a antropologia coloca em evidência a multiplicidade de práticas e idéias jurídicas, condutas e normas legais na sociedade em que estuda [...].
- b) [...] “Não é uma ciência experimental em busca de leis, mas sim, uma ciência interpretativa em busca de significações”, sendo que a análise consiste em “examinar as estruturas de significação” que compartilham as sociedades. [...]
- c) Como qualquer sistema normativo, [...] e tudo que tenha a ver com ele, não é um fenômeno de ordem natural, mas sim uma criação histórica dos seres humanos, disto resulta que é importante saber como os membros de um grupo são introduzidos no mundo dos direitos e dos deveres, faculdades e obrigações que se desenvolvem em suas vidas; o mesmo vale de maneira mais específica, para aqueles que desenvolvem funções destacadas neste sistema (KROTZ, 2002, p. 37-38, tradução livre).

Atualmente, antropologia e direito têm voltado a se aproximar. Esta aproximação deve-se, principalmente, porque as questões étnicas, que emergem no mundo contemporâneo, estão assaz relacionadas com a questão nacional, criando-se um campo de estudo no qual as duas disciplinas encontram-se e necessitam-se. Conquanto Krotz afirme que a atual etapa do capitalismo, chamada de “globalização”, paralise o campo sociocientífico do direito, o que embaraçaria uma definição precisa da organização estatal:

Atualmente, contudo, o local adequado do estudo sócio-científico do direito, se vê paralisado⁵⁰ [*frenada*] por dificuldades de definir com precisão o caráter da organização estatal na presente etapa do capitalismo, chamada “globalização”; ademais, a imagem clássica desta organização estatal encontra-se profundamente afetada pela legalidade crescente de todos os âmbitos internos e das relações externas dos países e pela simultânea erosão da soberania nacional tradicional mediante os pactos internacionais e os processos econômicos mundiais. Contudo, como as lutas pela democratização da sociedade e pela vigência dos direitos humanos estão focadas no estado político, segue sendo inevitável a tarefa de seu esclarecimento teórico (KROTZ, 2002, p. 23, tradução livre).

Deste modo, Krotz (2002, p. 25) explica que, para uma aproximação teórica entre antropologia e direito, a primeira dificuldade é a definição de termos como “lei”, “direito”, “sistema jurídico”. Para a antropologia, o jurídico relaciona-se com um aspecto cultural, ou um aspecto da realidade social⁵¹. Krotz consigna que a lei encontra-se onde houver sociedade, bem como a busca pela justiça, entretanto, as normas jurídicas e a noção de justiça podem denotar coisas muito diferentes de sociedade para sociedade.

Para Krotz (2002, p. 31-32), as sociedades passam por processos de integração que estão constantemente em tensão, sendo que os processos de coesão são ameaçados por forças que tendem a causar o seu rompimento. Neste processo, a esfera do direito é um dos mecanismos para reforçar a permanência e a reprodução da coesão. A análise sobre o âmbito da lei traduz o(s) lócus de conflitos sociais presentes em uma sociedade, refletindo suas principais características socioeconômicas e políticas diante da realidade histórica em que se insere. Neste aspecto, a lei é um elemento identitário importante em qualquer sociedade.

⁵⁰ O autor utiliza o termo “*frenada*”, que, em uma tradução literal, seria “*frejada*”.

⁵¹ Dentre outras abordagens possíveis, já que o assunto tem várias correntes teóricas.

Dentro da tradição antropológica, em que campo podemos situar o campo de estudo da antropologia jurídica – como campo disciplinar especializado da antropologia cultural? –, o autor acima perlustrado diz que essa mesma antropologia jurídica pode ser caracterizada diante da seguinte perspectiva:

[...] o estudo das normas jurídicas, suas justificações e suas aplicações em uma dada sociedade revelam muito sobre outros aspectos da mesma, por exemplo, a concepção hegemônica sobre o ser humano, sobre a convivência social, sobre a justiça e inclusive sobre o sentido da vida. [...] a antropologia jurídica, [...] pode ser entendida como uma perspectiva específica elaborada para dar conta da captação da realidade social, embora, de um ângulo particular e limitado da vida e das características de uma determinada sociedade. (KROTZ, 2002, p. 27, tradução livre).

Neste sentido, a Professora Thaís Luzia Colaço afirma que é importante desvincular direito de Estado, elidindo a perspectiva monista e a ideia que vincula “o Direito ocidental como um paradigma incontestável” (COLAÇO, 2008, p. 29), para que possamos pensar a antropologia jurídica. A escrita também não é um traço prioritário, vez que muitos povos estabelecem seus sistemas de normas com base na oralidade, no conhecimento público e partilhado das regras, que não podem ser confundidas com uma visão reducionista, que as coloque no campo da moral, porque também são dotadas de coercitividade social. Certamente que “Isso não significa que o Direito estatal positivado não seja considerado Direito para a Antropologia, mas é apenas mais uma forma de Direito” (COLAÇO, 2008, p. 29).

A antropologia jurídica latinoamericana vem priorizando, essencialmente, o campo de investigação relacionado aos processos étnicos e, em particular, as questões relacionadas com o direito indígena, priorizando assim três grandes áreas de estudo: 1) investigações relacionadas com as normas de controle social e de poder, que se inserem tanto em espaços locais como regionais, e que, entretanto, auxiliam na reconstrução dos aspectos do direito indígena; 2) investigações que analisam questões relacionadas à administração da justiça indígena; e, 3) abordagens que se relacionam com os direitos indígenas e sua regulamentação (SIERRA, 2009). María Teresa Sierra (2009, tradução livre) salienta também que “As diferentes áreas envolvem uma tensão entre a lei e o costume, entre o direito nacional e o direito indígena”.

Dentro da primeira grande área, que trata de normas de controle social em espaços locais e regionais, as investigações priorizam a normatividade vigente entre grupos étnicos,

formas de governo indígena (o funcionamento interno das autoridades indígenas em distintos níveis de articulação, por exemplo), resolução de conflitos, autonomia e direitos indígenas.

No tocante à administração da justiça, as áreas de estudo estão relacionadas com processos judiciais e administração da justiça, experiências judiciais e perícias antropológicas. E, na terceira grande área de estudo, enfatizam-se os direitos humanos, direitos indígenas e costumes; direitos e demandas indígenas; direitos indígenas e legislação. Ressalte-se que estes campos de abordagem são exemplificativos e não exaurem o tema e também se entrelaçam como ocorre, por exemplo, com este trabalho que transita por aspectos das três abordagens.

Neste diálogo, entre antropologia e direito, o desafio está na colaboração do direito em preparar novas teorias, que abarquem análises da diversidade jurídica como parte constitutiva dos ordenamentos jurídicos. Para Sierra (2009), os estudos que se baseiam no pluralismo jurídico são uma possibilidade de análise sobre a vigência e funcionamento dos sistemas jurídicos autóctones inseridos no contexto de globalização e emergência das lutas étnico-nacionais.

Sierra assevera que o estudo sobre estes sistemas jurídicos é importante para analisar como estes sistemas operam e dialogam com o direito nacional, de forma a contribuir para a “construção de espaços de autogestão e jurisdição que reivindicam os povos indígenas” (SIERRA, 2009, tradução livre).

Para Geertz, a grande preocupação, em tempos de globalização hegemônica, é se, por meio do direito ou da antropologia, ou de qualquer outra maneira, os seres humanos “vão ser capazes de continuar a imaginar formas de vida que eles próprios possam viver na prática” (GEERTZ, 2002, p. 356).

Nesta perspectiva, os estudos sobre os direitos humanos realizados, tanto pela antropologia jurídica como por Rangel, são também um ponto central do debate, eis que este é um paradigma que nos coloca para pensar as relações existentes entre o individual e o coletivo, entre práticas não-ocidentais e ocidentais que possam atentar contra os direitos humanos em assuntos que geram muitas discussões, como é o caso do infanticídio indígena, por exemplo. Krotz (2002, p. 40-41) assenta que a antropologia poderia incumbir-se de analisar as diferentes concepções existentes sobre os direitos humanos e suas relações com as construções que se estabelecem em torno de ‘pessoa’ e ‘sociedade’, ‘poder’ e ‘lei’, dentre outras, bem como as implicações socioculturais correspondentes, como uma maneira de contribuir para o diálogo intercultural.

Contudo, a perspectiva dos direitos humanos também pode ser um ponto paradigmático para se repensar a própria possibilidade de descolonização do direito, na

medida em que o acesso a direitos étnico-culturais dos povos indígenas, enquanto indivíduos e coletividades, também se configuram em direitos humanos de caráter político frente à hegemonia nacional, que, por intermédio do monismo, nega-os solenemente. É esta mais uma contribuição do direito neste exercício de repensar mecanismos, para garantir a liberdade e a dignidade de todos os cidadãos, sem que estes precisem “renunciar de antemão às suas culturas e opções de vida” (KROTZ, 2002, p. 41).

Com tais análises, verifico que existem muitos pontos de diálogo entre antropologia e direito que se devem intensificar para a construção de um campo científico que consiga dialogar e relacionar saberes. E como as críticas podem servir para acurar nossa atenção e contribuir para este diálogo, vale destacar as críticas que Chivi Vargas faz tanto aos juristas quanto aos cientistas sociais:

[...] os juristas não conseguem alcançar um horizonte teórico que ajude a conciliar as diferenças e os lugares comuns em conflito. Esse fato se deve – em grande parte – ao horizonte liberal ou neoliberal de suas matrizes informativas e suportes epistemológicos, e ao desconhecimento – culposos – da realidade (VARGAS, 2009, p. 155).

Quanto aos cientistas sociais, Chivi Vargas afirma que os mesmos tecem ácidas críticas aos advogados, “[...] mas não questionam a Constituição Política do Estado. Tanto é assim, que a convertem no palco preferido de suas batalhas acadêmicas” (VARGAS, 2009, p. 157). Certamente que Chivi Vargas nos faz uma lúcida e verdadeira crítica, a qual pode nos apontar possíveis rumos para estreitar saberes em busca do diálogo interdisciplinar entre antropologia e direito.

4.1 Antropologia Jurídica, Pluralismo Jurídico e Interculturalidade

Os povos indígenas brasileiros, em seu primeiro encontro com os colonizadores, foram, por esses últimos, vistos como bárbaros, incivilizados, incapazes de pensar. Submetidos – em parte – pelo projeto dos colonizadores, a sua incorporação violenta ao

Estado nacional expropriou-os da autonomia para viver seus sistemas políticos e sociais, tentando incorporá-los ao direito do Estado que se impôs. O Estado de direito constituiu-se, assim, sobre os alicerces da violação de direitos humanos, individuais e coletivos.

Se olharmos o direito como expressão do grupo hegemônico, poderemos concordar com Rech, para quem o direito é o instrumento secularmente utilizado para legitimação das conquistas daqueles que detêm o poder e que, por isso, justificam a sobreposição do direito de uns sobre o direito de outros:

Se a hipocrisia das elites elegeu o seu direito como direito único e definitivo para a sociedade como um todo, este direito precisa servir também, em nível igual e plenamente, a todos os setores que compõem a nação.

[...]

O novo direito, criado pelos oprimidos, de acordo com seus interesses e necessidades, inserido ou não nas leis vigentes, precisa ser resgatado e, através da formalização, ser-lhe dada a dignidade de direito vigente.

Não se trata apenas de reconhecer o direito consolidado no costume, mas principalmente, que a prática política dos oprimidos se revista de uma autoridade suficiente que seja reconhecida por eles e por todos como possível e legítima na vida concreta (RECH, 1990, p. 4-5, grifo meu).

Com a afirmação de Rech de que a prática política alteritária⁵² precisa ser revestida de autoridade de modo a se tornar factível e legítima na vida concreta, adentramos a discussão sobre a crise de legitimidade enfrentada pelo monismo jurídico, que estabelece unilateralmente o direito enquanto pretensão de generalidade, desconsiderando as manifestações jurídicas advinda de outras culturas e setores sociais.

Em relação aos povos indígenas, a ordem jurídico-normativa-constitucional não é “capaz de garantir o exercício de direitos aos povos indígenas frente a interesses hegemônicos políticos e econômicos, nacionais e internacionais.” (GÓMEZ, 2002, p. 237, tradução livre).

Nesta conjuntura, o pluralismo jurídico surge como alternativa teórica, prática discursiva e possibilidade jurídica que se contrapõe ao monismo jurídico, ou seja, à concepção calcada no entendimento de que só existe direito dentro do estritamente concedido pelas leis

⁵² Utilizarei “prática política alteritária” e não “prática política dos oprimidos”, como o faz RECH, por discordar da dicotomia ‘opressor-oprimido’, estabelecida pelo autor, de influência eminentemente marxista. Reconheço que é uma situação de espoliação, mas consigno que esta equação é reducionista, já que o “oprimido” também vivencia uma miríade de papéis e é sujeito ativo da própria história de resistência e esta luta, que expande sua possibilidade de ser sujeito, não pode ser reduzida sob o rótulo “oprimido”.

positivadas pelo Estado criando a equação direito e Estado como faces de uma mesma moeda. Neste sentido, Varela (2002, p. 109, tradução livre) explica que:

O direito funda-se na cultura, no mundo daquilo que pode ser de outra maneira, daquilo não-necessário. Sejam, portanto, prudentes para não sacralizá-lo: as normas que nos damos podem ser de outra maneira, [...]. E sejam, todavia, mais prudentes ao serem conscientes de que o direito é um resultado, que não é simples, nem mecânico, mas complexo e dialético, das relações de poder (VARELA, 2002, p. 109, tradução livre).

Estado e direito não são realidades unívocas e pré-constituídas mecanicamente, a juridicidade também se encontra na sociedade, nas diversas manifestações e fontes que o direito possui. Com isto, há o rompimento com a ideia monista de que o Estado é a fonte única de poder jurídico que o exerce, monopolisticamente, por intermédio da produção do direito. Neste sentido, a possibilidade de uma nova juridicidade surge da reivindicação de vigência de direitos realizada pelos “novos” sujeitos sociais, conforme explica Rangel (2005, p. 119, grifos em itálico do autor, tradução livre):

É precisamente nesses grupos que reclamam a vigência real de seus direitos, como *novos sujeitos sociais*, o lugar onde nasce a juridicidade alternativa, o outro direito, como pluralismo jurídico. Paradoxalmente, aí onde se dá a ausência de todo direito [Estatal], é onde nasce o direito novo, como a juridicidade da alteridade, é dizer do *outro* e desde *outros* fundamentos. *O início do pluralismo jurídico reside na exigência de direitos, isto é a exigência de justiça e, em contrapartida, a coisa ou comportamento adequado que ela implica.*

Deste modo, para aceitar a autonomia dos povos indígenas é necessário aceitar também o pluralismo jurídico que, consoante Wolkmer (1997, p. 168), tem como núcleo principal “a negação de que o Estado seja a fonte única e exclusiva de todo o Direito”.

O pluralismo jurídico, enquanto elaboração teórica para a reflexão sobre a pluralidade de ordens jurídicas existentes na sociedade e as implicações políticas e sociais desta pluralidade, apresenta várias correntes e teorias. Não irei aqui apresentar todas as correntes existentes, mas, apenas aquelas que se têm relacionado mais proximamente com os estudos realizados pela antropologia jurídica, na qual o pluralismo jurídico tem se apresentado como corrente particular.

Nesta perspectiva, Sierra e Chenaut (2002, p. 153) informam que a análise do pluralismo jurídico, enquanto fenômeno que não se reduz a uma definição estatal, refere-se a uma “visão ampla”, contudo, para uma perspectiva assentada na antropologia jurídica, seria interessante questionar alguns fatos como, por exemplo, a dominação que estrutura estes ordenamentos normativos reconhecidos pelo pluralismo jurídico, a mudança histórica que os perpassa, as relações de poder internas que lhe são inerentes, etc.

No tocante à análise a partir da noção de campos sociais semiautônomos, as autoras concordam que este marco vem influenciando estudos tanto em relação às sociedades pós-coloniais quanto às sociedades industriais e é uma opção para pensar “a dinâmica entre reprodução de lógicas normativas de determinados grupos sociais, sem isolá-las de um contexto social mais amplo que as determina.” (SIERRA; CHENAUT, 2002, p. 155, tradução livre). Permite também localizar a presença de ordenamentos jurídicos que se sobrepõem, sem que esta sobreposição determine sua totalidade, como é o caso do direito estatal. Permite ainda que se verifique a dinâmica de transformação de tais ordenamentos jurídicos no contexto do campo social.

O conceito de campo social semiautônomo, de acordo com Sierra e Chenaut (2002, p. 154) e Wolkmer (1997, p. 193), é introduzido por Sally Falk Moore e caracteriza novas possibilidades para entendermos a pluralidade de direitos em sociedades complexas, uma vez que os sistemas sociais geram, por intermédio de regras, costumes e símbolos, uma organização própria e que também são vulneráveis a outras forças estatais, ou não-estatais, e que são provenientes do mundo no qual se inserem, de modo que os campos possuem autonomia relativa.

Neste sentido Wolkmer, apresenta também a perspectiva de John Griffiths para o conceito de campo social semiautônomo por este autor considerar que “todo Direito não é Direito estatal” (Griffiths apud Wolkmer, 1997, p. 193), e, dentro desta perspectiva, o pluralismo jurídico é justamente aquele que considera os campos sociais não-estatais.

Sierra e Chenaut destacam críticas a esta vertente do pluralismo jurídico, afirmando que a ênfase dada à “interdependência das relações sociais entre os membros do campo social tendem a encobrir as relações de poder fora e dentro do mesmo (Snyder, 1985)” (SIERRA; CHENAUT, 2002, p. 155, tradução livre).

Outra vertente do pluralismo jurídico que tem sido estudada na antropologia jurídica é abordada pela Comissão de Direito Consuetudinário e Pluralismo Jurídico, formada por antropólogos, advogados e sociólogos que buscam estudar as relações dos sistemas jurídicos naquelas sociedades marcadas por um passado colonial, ao passo que esta corrente também se

interessa por normatividades não-oficiais nas sociedades contemporâneas, conforme explicam Sierra e Chenaut (2002, p. 155).

Este grupo questiona o centralismo do direito e assume que as sociedades com passado colonial possuem um direito consuetudinário, ou “*Folk Law*”, que, segundo Sierra e Chenaut, foi definido por Woodman como “uma regulação não estatal, mas vinculada ao Estado em um campo social semi-autônomo” (SIERRA; CHENAUT, 2002, p. 156).

Esta corrente também se insere nos estudos de um pluralismo jurídico amplo, dando ênfase a práticas jurídicas não-estatais e à confrontação com o axioma ocidental que coloca em sinonímia o jurídico com o direito estatal. Deste modo, a consciência sobre a necessidade de documentar as conexões existentes entre as diversidades de direito a que estão sujeitas as pessoas em uma dada sociedade também são objeto de estudo do pluralismo jurídico. Esta corrente é bastante eclética na definição do que pode ser objeto de análise do pluralismo jurídico, demonstrando a necessidade de se buscar novos caminhos.

No tocante à colocação do direito estatal como sinônimo do que existe no campo jurídico, Wolkmer (1997, p. 199) afirma que “A tradição jurídica ocidental prioriza a hegemonia e a eficácia centralizadora do ‘Direito oficial’, enquanto que as práticas jurídicas no Oriente possuem uma longa e antiga trajetória de ‘Direitos não-oficiais’ autóctones””, elidindo, assim, a ilusão de universalidade do monismo em outras sociedades complexas.

Ademais, além do estudo das particularidades específicas dos direitos próprios estabelecidos etnicamente, ou por grupos sociais em sua totalidade, há ainda estudos sobre o “direito consuetudinário”⁵³ em suas relações com o direito estatal, destacando-se as conexões existentes, influências mútuas, bem como os recursos sociais diferenciados utilizados em ambas as legalidades. Sierra e Chenaut advertem, entretanto, que no estudo do pluralismo jurídico, ao se privilegiar formações jurídicas não-estatais, é importante não esquecer de contextualizar a legalidade estatal “como um referente chave na definição de limites, marcos e linguagens que incidem nas dinâmicas locais” (SIERRA; CHENAUT, 2002, p. 156).

As autoras enfatizam ainda que é necessário realizar a distinção entre as particularidades do direito estatal em sua relação com outras ordens jurídicas, considerando o peso de sua hegemonia sobre aquelas e, por fim, destacam a posição que assumem em relação ao pluralismo jurídico:

⁵³ Dissertarei sobre este assunto no próximo tópico. Por hora, cabe destacar que não considero a expressão “direito consuetudinário” a mais adequada e que prefiro designá-lo como direito próprio, direito autóctone, sistema jurídico indígena, “sistema jurídico próprio”.

Consideramos acertado insistir no papel hegemônico do estado na construção das legalidades não-estatais e na necessidade de compreender a maneira como as ordens jurídicas se sobrepõem nos mesmos espaços de semiautonomia. É dizer que advogar pelo papel do pluralismo jurídico não deve significar deixar de lado o papel central do poder e do poder do estado, assim como a maneira com que as ordens jurídicas se constroem mutuamente. A imagem do pluralismo jurídico pode envolver uma ideia de convivência harmônica dos sistemas de regulação, quando, na realidade, há hierarquias que atravessam os campos sociais semiautônomos, como é o caso do direito do Estado. Desta maneira, evita-se criar uma visão dualista, que concebe um campo onde interagem sistemas jurídicos que se tocam, mas não se influenciam (SIERRA; CHENAUT, 2002, p. 157, tradução livre).

Walsh (2002) questiona se seria realmente benéfico o reconhecimento formal, por parte do estado, do pluralismo jurídico. A autora lembra-nos de que a proposta de interculturalidade é um pouco mais ampla que o simples reconhecimento do pluralismo jurídico e adverte que existe a possibilidade do reconhecimento formal “fortalecer a burocratização das estratégias de argumentação através da pressão pela codificação e regularização. [...] Em outras palavras, a legalização pode ser um dispositivo da tecnologia de poder, dominação e domesticação” (WALSH, 2002, p. 4, tradução livre).

Por isso, a autora pondera que o mero reconhecimento de mais de um sistema jurídico não garante que sempre vá existir uma justiça apropriada, que não haverá a sobreposição do direito estatal, bem como contradições entre direitos individuais e coletivos, ou ainda, que os problemas advindos das relações interculturais vão deixar de existir. Ressalta também que o pluralismo jurídico “parte da necessidade de uma interpretação pluricultural das leis, ou seja, do reconhecimento de diferentes funções, contextos, fins sociais das distintas normas jurídicas” (WALSH, 2002, p. 4), e que o objetivo é primordialmente dar lugar a particularidade étnica e não repensar a totalidade.

Assim, a autora levanta mais um questionamento: “Se a interpretação pluricultural é a que geralmente sugere o pluralismo jurídico, qual seria a base e a perspectiva distinta que pode oferecer a interpretação intercultural?” (Walsh, 2002, p. 4). E, neste sentido, a autora amplia os horizontes pluralistas propondo o diálogo intercultural que se deve pautar em um esforço para a conciliação entre as diferenças culturais.

Para Walsh, a interculturalidade não se relaciona apenas com uma questão de tratamento dos povos indígenas, mas também se apresenta como um problema histórico e estrutural de toda a sociedade, esta consideração se faz particularmente importante para não se criar fundamentalismos e etnicismos que não contribuam para favorecer o diálogo

intercultural e a construção de uma proposta civilizatória alternativa que comprometa a todos para o aperfeiçoamento democrático (WALSH, 2002, p. 5).

Por fim, Walsh (2002, p. 5) relembra Xavier Albó, para quem “em um mundo cada vez mais entrelaçado, não devemos ser unidirecionais, mas sim estabelecadores de diálogo em ambas as direções”. Neste sentido, o pluralismo jurídico se apresenta como mais um elemento para o estabelecimento do diálogo intercultural, necessário para revolucionar as estruturas hegemônicas nas quais se construiu o direito até agora.

Com isso, concluo que apenas reconhecer o pluralismo jurídico como prática social que existe e colocá-lo em oposição ao monismo jurídico, o insere nas políticas de reconhecimento do multiculturalismo e não nas políticas de descolonização propostas pelo diálogo intercultural. O reconhecimento formal do pluralismo jurídico, por parte do Estado e de suas normatividades constitucionais, pode servir como instrumento de luta para os povos indígenas no exercício de viver suas culturas.

Neste sentido, o conceito formulado por Ribas (2009) sobre o pluralismo jurídico insurgente contribui para que possamos pensar tal teoria em termos de descolonização, destacando somente que o respeito público às normatividades existentes não se deve condicionar apenas àquelas que são preexistentes ao modelo positivista-liberal, mas inclusive àquelas que foram construídas em oposição, ou como forma de resistência, ao modelo positivista-liberal vigente:

Por pluralismo jurídico entende-se uma teoria que busca analisar o fenômeno jurídico em sua incompletude e realidade; é uma ideia pensada pelos filósofos políticos e do direito para assegurar a pluralidade de participação na criação das normas, uma maior efetividade às existentes e o respeito público a ordens preexistentes ao modelo positivista-liberal (como o exemplo dos povos originários da América Latina) (RIBAS, 2009, p. 20)

A importância deste reconhecimento reside na impossibilidade do direito estatal ter uma preponderância hegemônica e monoétnica sobre as demais formas jurídicas utilizando seu poder coercitivo sempre que lhe aprouver, para coibir a expressão do pluralismo jurídico que não lhe é conveniente.

O regime da autonomia e livre determinação, adotado nos países pluriétnicos, instaura a possibilidade do diálogo intercultural, que pressupõe o descolonialismo das relações

travadas, até então, entre o Estado e os povos indígenas. Nesta medida, reprise-se Chivi Vargas, ao tratar da Declaração das Nações Unidas sobre o Direito dos Povos Indígenas: o eixo principal da Declaração é o direito a própria cultura em igualdade de condições com o direito estatal. Para o autor, esta igualdade de condições não pode ser entendida como paralelismo jurídico, mas sim como “pacto de coexistência radicalmente democrática entre saberes e práticas institucionais próprias e válidas para cada âmbito da vida” (VARGAS, 2009, p. 154).

Diante do contexto histórico e político em que nos encontramos, Sierra (2009) propõe que a antropologia jurídica apresenta-se como uma alternativa de investigação para as questões étnicas, socioculturais e jurídicas, apresentando como acontece este pluralismo jurídico sistematicamente negado pelas lei nacionais.

4.2 A Jurisdição Indígena ou a construção de sistemas jurídicos próprios: limites e possibilidades

Como visto ao longo de todo este trabalho, o regime da autonomia pressupõe uma base territorial que contemple inclusive competências jurisdicionais próprias para o exercício do autogoverno. Sobre este ponto específico do regime da autonomia debruçar-me-ei um pouco mais, vez que a análise sobre os Xokleng irá demonstrar como eles têm constituído um autogoverno de fato e administração da justiça.

A busca por uma juridicidade que tente congrega os direitos indígenas e o direito estatal, em uma perspectiva multidirecional, para a construção do diálogo intercultural, é uma prática de descolonização proposta nos Estados marcados pelo reconhecimento da pluriétnicidade e plurinacionalidade. Para isto, é necessária a consideração dos saberes, até então, subalternizados, em linha de igualdade com a jurisdição estatal, vez que a igualdade é pressuposto do diálogo intercultural, no qual outras cosmologias possam também se expressar, sem estarem submetidas às relações de poder da cosmologia dominante, que faz prevalecer sua posição universal privilegiada.

Conforme vimos no terceiro capítulo, a Declaração dos Direitos Indígenas dispõe, em seu artigo 5º, que: “Os povos indígenas têm direito de conservar e reforçar suas próprias instituições políticas, jurídicas, econômicas, sociais e culturais, mantendo o seu direito a

participar plenamente, se assim desejarem, na vida política, econômica, social e cultural dos Estados” (Organização das Nações Unidas, 2007).

As discussões internacionais sobre os direitos indígenas fomentam, cada vez mais, a necessidade de promoção e defesa dos direitos humanos para estes povos, já que este tema está intimamente relacionado com a cultura indígena, bem como com as questões relacionadas com o respeito às identidades, como proposta para minimizar a discriminação que atinge os povos indígenas em grande parte dos Estados nacionais nos quais estão inseridos.

Um ponto de discussão importante, que tem permeado os debates, é em relação ao direito de ter o próprio direito, o que incentiva o desenvolvimento de teorias e práticas que têm buscado conciliar a lei estatal e o direito próprio de modo a congregar uma legalidade mais justa e adequada à realidade plural e extremamente complexa que conforma a atual realidade.

No livro *Entre la ley y la costumbre – El derecho consuetudinario indígena en América Latina* (1990), organizado por Rodolfo Stavenhagen e Diego Ituralde, os autores trazem-nos a possibilidade de análise sobre a interlegalidade entre o direito estatal e o direito indígena que congregue práticas plurais. Existem, por sua vez, poucos estudos que focalizam as construções autóctones sobre o “direito consuetudinário indígena”.

Stavenhagen (1990) ressalta que existem controvérsias sobre o uso do termo “direito consuetudinário indígena”, sendo que alguns autores preferem “costume jurídico”, “usos e costumes”, ou “sistema jurídico alternativo”. Sobre este ponto, Sierra (2009) afirma que, no debate atual, existe uma reivindicação pelo termo “‘direito indígena’ como o conceito que permite referir-se aos sistemas jurídicos indígenas, independentemente de sua maior ou menor consistência, e nisso parecem concordar tanto juristas como antropólogos”. Deste modo, reconhece-se que o direito indígena também possui normas prescritivas, dotadas de deveres e obrigações e que podem também ser “sancionadas por autoridades legitimamente reconhecidas, com base em procedimentos particulares”. (SIERRA, 2009).

Para Sierra, há autores, como Clavero (1994 apud SIERRA, 2009), que afirmam que falar dos direitos indígenas como sistema jurídico é reconhecer que se trata de um direito histórico e, por isso, tratar-se-ia de um direito anterior ao direito estatal. Sierra, contudo, destaca que é sim possível falar de sistema jurídico indígena e que este reconhecimento histórico deve ser visto de forma simbólica e que confere legitimidade ao direito indígena ante o direito estatal, sendo que é necessário considerar que “o termo remete a uma gama diferenciada de sistemas jurídicos, cuja força depende da particularidade histórica do grupo étnico” (SIERRA, 2009).

Discordo das expressões, “direito consuetudinário indígena”, “sistema jurídico alternativo”, “costume jurídico”, “usos e costumes”, por isso, adotarei, daqui por diante, a expressões como “sistema jurídico próprio”, “direito autóctone”, “sistema jurídico indígena”⁵⁴.

A discordância ocorre porque entendo que tais termos negam juridicidade aos direitos indígenas próprios, retirando-lhe sua legitimidade. Costumes estão relacionados com práticas reiteradas, em que reside, muitas vezes, o campo da moral e não do jurídico. Relaciona-se também com o que não está escrito e, neste ponto, a escrita é mais um dos atributos que nossa sociedade reivindica como aspecto de mais legitimidade do que aquelas que não a possuem.

O costume é sempre algo que está abaixo da legalidade que é ditada em termos de hegemonia e de verdade. Como já lembrava Foucault, as relações de poder acionam as regras do direito por intermédio da produção de discursos de verdade. Contudo, conforme o mesmo autor, o poder surge das profundezas do corpo social e provém de uma multidão de forças (Foucault apud Escobar, 2002, p. 315, tradução livre).

Deste modo, Foucault considerava que as práticas judiciais eram práticas sociais, existindo duas histórias sobre a verdade, uma interna, construída através da história da ciência, e outra externa, que se constrói “onde se definem as regras de onde surgem domínios, saberes e diversas formas de subjetividade” (Foucault apud Escobar, 2002, p. 315, tradução livre), deste modo, “as práticas judiciais que mostram como os homens arbitram danos, responsabilidades, castigos e reparações, são formas que definem subjetividades, saberes e relações entre o homem e a verdade” (Foucault, apud Escobar, 2002, p. 315, tradução livre).

Por intermédio da construção dos “discursos de verdade”, a hegemonia do direito coroou, para si, o discurso de legitimidade monista, relegando, ao outro, a produção de meros costumes jurídicos, retirando sua possibilidade de “discursos de verdade”, coerentes com a sua cultura e com suas práticas sociais, que também possam ser legitimados. Assim, o outro produz “costumes” enquanto o Estado hegemônico produz “legalidade”.

Conforme nos lembra Geertz (2002), o direito faz parte da estrutura imaginativa da sociedade sendo uma construção étnica, neste sentido, o direito estatal é a construção do grupo dominante, que legitima a sua cultura em detrimento das outras. Para Geertz ainda, o

⁵⁴ Apesar das reivindicações de que o conceito seja traduzido no termo “direito indígena”, não irei utilizá-lo em virtude da possível confusão que pode, porventura, ser feita com a regulamentação estatal dos direitos indígenas, tornando difícil a compreensão de quando se trata destes direitos e quando se trata dos direitos indígenas próprios. Adoto ainda a terminologia “sistema”, não por considerar que engendram direitos anteriores a existência do direito estatal, mas sim, porque os direitos autóctones estão inseridos em um complexo sistema de relações, como, por exemplo, o parentesco e as dinâmicas internas de poder, sendo difícil separar, em grande parte das sociedades indígenas, o que seja puramente jurídico.

direito nada mais é do que um saber construído localmente, de dentro para fora. A existência de um direito institucionalizado não desconstitui experiências de controle, gestão e resolução de conflitos que acontecem localmente, tampouco demanda a inexistência de um poder social que pode ser tão, ou mais, eficiente que o poder ao qual se pretende o Estado.

Por muito tempo, ignoraram-se as formas próprias de produzir direito, desconsiderando sua existência, em virtude da não vinculação do direito interno indígena a uma estrutura estatal organizada. Contudo, a inexistência de estrutura estatal organizada não significa inexistência de direito e de concepções sobre justiça, consoante, em seu estudo sobre os Guaraní, conclui Colaço (1999, p. 24, grifos da autora) :

Mesmo não possuindo tribunais legalmente constituídos, nem leis escritas, possuíam o seu direito e a sua justiça. O conceito de lei existia na língua Guaraní, representado pela palavra TEKÓ, que significa ‘ser, estado de vida, condição, estar, costume, lei, hábito. As idéias de ‘lei natural’, ‘conformidade com os maiores’, ou ‘conformidade com o direito costumeiro’ eram representadas pelas palavras TEKÓ REKO, TEKÓ RAPE e TEKÓ MÊÊ. Também possuíam a noção de ‘conduta boa’, pela palavra TEKÓ PORÃ, e ‘conduta má’ pela palavra TEKÓ VAÍ.

[...]

BERTONI afirma que a Constituição dos Guaraní está contida ‘nos conceitos morais, transmitidos por tradições e poemas, sancionados pela religião e pela mitologia’.

Neste sentido, Magdalena Gómez (2002) explica que estes conceitos (‘usos e costumes’; ‘direito consuetudinário’; ‘costume jurídico’) cumprem com o papel de subordinar o direito indígena ao direito estatal e que o termo “pluralismo jurídico” vem sendo utilizado para romper com estas expressões e promover o reconhecimento de outros sistemas normativos além do sistema estatal, entretanto, o pluralismo jurídico não deve ser confundido com a jurisdição indígena, pois o primeiro é um princípio que deve nortear o ordenamento jurídico:

[...] no meio indígena se resolvem conflitos como mais um dos múltiplos fatores que integram uma cultura e uma identidade e o indígena que aceita os veredictos da jurisdição indígena o faz pela prévia e histórica vontade de mantê-la.

Desta concepção provém a confusão entre pluralismo jurídico e jurisdição indígena, onde pluralismo jurídico significa assumir a diversidade de sistemas de resolução de conflitos e com ela se reduzem as potencialidades de um princípio que deve permear todas as disposições jurídicas da ordem nacional que se reconheça pluricultural (GÓMEZ, 2002, p. 257, tradução livre).

Gómez (2002, p. 258-259) ressalta também que o Estado reconheça os componentes da jurisdição indígena para que esta possa, realmente, ser dotada de operacionalidade, fazendo, então, a seguinte proposta:

- Cada povo indígena possui regras de cumprimento obrigatório, que estão inseridas em um processo dinâmico e, por isso, podem sofrer alterações e modificações, mas que são aceitas com certo grau de consenso pelos povos que as formulam;
- Na jurisdição indígena também existem sanções para reintegrar o indivíduo na sociedade;
- Muitas vezes, as normas são transmitidas por meio da oralidade o que confere experiência e habilidade para a aplicação e manutenção destas normas próprias; [...]

Gómez (2002) salienta que muitas críticas são feitas diante da possibilidade de existência de uma jurisdição indígena, haja vista que estes críticos afirmam que a administração da justiça deve ser feita por profissionais. A autora, entretanto, afirma que tal requisito não é exigido por nosso ordenamento jurídico para aqueles que fazem as leis e que a experiência histórica destas comunidades deve ser reconhecida:

Há vozes que consideram que se deve ser profissional do direito para administrar justiça e esquecem-se de que, até agora, nossa ordem jurídico-constitucional não tem exigido tal requisito para aqueles que fazem as leis: isto é, se pode ser membro do Congresso da União, deputado e senador, sem habilidades profissionais específicas em ciências jurídicas e, assim, modificar inclusive a Constituição, e não se pode ser juiz na comunidade, com jurisdição e competência juridicamente reconhecidas, por mais que exista uma experiência histórica que valide esta prática (GÓMEZ, 2002, p. 259, tradução livre).

Contribuindo com a elaboração teórica sobre a jurisdição indígena e com a possibilidade de coexistência formal⁵⁵ com a ordem estatal, Stavenhagen e Iturralde (1990), observando um estudo realizado pela ONU, verificaram que muitos Estados não aceitam

⁵⁵ É certo que, informalmente, coexistem.

qualquer possibilidade formal de coexistência com a jurisdição indígena, afirmando que as normas estatais aplicam-se a todos de maneira universal e indistinta. Já dentre os países que reconhecem os sistemas de justiça indígenas os enfoques têm ocorrido em dois sentidos.

Um primeiro sentido adota o sistema de “competência pessoal”⁵⁶, isto significa que quando indígenas estiverem envolvidos em um conflito são aplicadas as normas de justiça indígenas que lhe são comuns. Entretanto, se o conflito envolver indígena e não-indígena, estabelecem-se critérios para determinar quando a competência será da jurisdição indígena e quando será de competência do direito de aplicação geral no país.

Para um segundo enfoque, que segue um “critério hegemônico puro” (STAVENHAGEN; ITURRALDE, 1990, p. 16), as normas da jurisdição indígena são consideradas quando não contrariam as leis nacionais. De algum modo, quando a Constituição brasileira reconhece “usos, costumes e tradições” acaba por adotar um critério hegemônico puro, existindo uma margem de possibilidade de exercício da jurisdição indígena que escapa de qualquer regulamentação estatal, contudo, as questões polêmicas acabam sendo decididas nos tribunais brasileiros.

A ONU, após uma análise sobre as situações de coexistência do ordenamento jurídico nacional e sistemas jurídicos indígenas, recomenda, de acordo com Stavenhagen e Iturralde (1990, p. 16-17) que:

- O respeito aos ordenamentos jurídicos indígenas e ao pluralismo jurídico;
- A consideração ao critério de “competência pessoal” para que, de acordo com as circunstâncias, o sistema jurídico indígena existente possa ser aplicado;
- A definição dos limites do pluralismo jurídico para que se possa determinar os espaços culturais onde a ordem jurídica nacional não deve interferir;
- A determinação dos aspectos que necessitam ser inevitavelmente regulados pelos ordenamentos jurídicos nacionais, considerando-se, contudo, os regramentos do direito internacional,

No tocante aos sistemas jurídicos indígenas, Stavenhagen e Iturralde (1990, p. 18) assinalam que as opções do Estado costumam ainda ser divididas em medidas negativas, quando proíbem o sistema, ou que não proíbem a norma em si, mas, a conduta derivada de

⁵⁶ Os autores chamam de “*fuero personal*”: “[...] *en algunos se procede a base de ideas de fuero personal atendiendo a las personas que se vean envueltas en fenómenos de aplicación de esas normas.*” (STAVENHAGEN; ITURRALDE, 1990, p. 16).

sua aplicação, ou em medidas positivas, quando há o reconhecimento tácito dos efeitos da norma, porém, não a norma em si. Lembram ainda que há países onde as normas da jurisdição indígena são incorporadas às leis estatais.

Para Stavenhagen (1990, p. 17), o “direito consuetudinário indígena” não acontece em um vazio, para que possamos compreendê-lo é necessário que o analisemos em sua relação com o direito estatal”. Os sistemas jurídicos indígenas são integrantes da estrutura social e cultural de um povo, bem como elemento primordial de sua identidade étnica. Para o autor, os sistemas jurídicos indígenas refletem a forma como os povos indígenas desfrutam, ou não, dos direitos humanos individuais e coletivos, assim como de seus direitos étnicos e culturais.

Neste sentido, em análise aos sistemas jurídicos indígenas, Stavenhagen (1990, p. 31) observa que há aqueles que estabelecem normas e regras e aqueles que estabelecem direitos, delitos e sanções.

Cabe destacar que, dentro desta e de outras perspectivas possíveis, os sistemas jurídicos indígenas costumam ter uma visão integrada do jurídico, ou seja, a dimensão do jurídico encontra-se entrelaçada com o político, com o religioso, com as relações de parentesco, que, segundo Sierra (2009), o diferencia do direito moderno em que cada uma destas perspectivas conforma um campo à parte. Não concordo inteiramente com esta afirmação, nosso sistema jurídico realmente forma um campo à parte, contudo, é constantemente influenciado pela cultura na qual está inserido, tendo na lei uma manifestação destas perspectivas culturais. Vejamos, por exemplo, a presença de crucifixos com a imagem de Jesus Cristo em muitas das salas dos tribunais brasileiros, ou questões relativas a legalização do aborto, que a parte das discussões constitucionais a que estão relacionadas sempre enfrenta forte oposição de grupos religiosos. Quanto ao parentesco também podemos perceber que, no Brasil, determinadas famílias de lideranças políticas substituem-se no poder, sendo que são eleitas devido às relações de poder/liderança/aliança que estas representam em seus nichos eleitorais, ou ainda a proteção ao casamento heterossexual e monogâmico.

O direito indígena também está inserido em complexas relações de poder, ressalta Sierra (2009), tanto nas comunidades indígenas como em sua relação com o âmbito regional, nacional e internacional. Sierra (2009) ainda faz uma importante consideração:

Os povos indígenas também são diferenciados socialmente e isso implica que há aqueles que se beneficiam mais da tomada de decisões coletivas; daí também que a

prática do direito indígena e as formas de resolver litígios de maneira negociada não garantem uma resolução equitativa para todos. A norma instituída como legítima cristaliza relações de força, o que se expressa tanto nos espaços domésticos como nos âmbitos públicos;

Outros aspectos importantes levantados por Sierra (2009) são a oralidade e o caráter coletivo como dimensão essencial dos sistemas de justiça indígenas, bem como as mudanças legais e transformações, vez que o direito construído pelos indígenas, assim como o nosso, não é imutável.

Como, diante da possibilidade de um Estado intercultural que reconhece os sistemas jurídicos próprios, se resolveriam os conflitos de interlegalidade? Esta é uma discussão muito atual nos Estados que adotaram o modelo Pluriétnico e Plurinacional. Definir o âmbito de competência e a forma como leis serão aplicadas, em casos de conflitos de interlegalidade (quando se opera em nível de igualdade) tem como pressuposto o diálogo intercultural. Neste sentido, Chivi Vargas (2009, p. 164), nos traz uma importante contribuição:

Judicialmente, descolonização deve ser entendida como processos de coordenação e cooperação entre saberes e práticas jurídicas existentes em um mesmo espaço estatal, ainda que todos com um mesmo fim: Paz Social. Deve ser entendida também como a vontade inequívoca dos povos indígenas alcançarem níveis políticos otimizados entre povos indígenas e Estados Não Indígenas.

Diante desta sucinta caracterização dos sistemas jurídicos próprios e de como os países têm se posicionado diante desta possibilidade, vale, mais uma vez, ressaltar a importância da descolonização do direito e do Estado, passando estes a se estruturarem em termos de interculturalidade. O Estado intercultural possibilita uma concepção igualitária de cidadania da qual, até hoje, os povos indígenas são alijados e, neste sentido, os discursos que se repetem em favor do monismo e da hegemonia configuram uma silenciosa violação dos seus direitos humanos.

Finalizo este tópico com uma reflexão de Krotz (2002, P. 41, tradução livre), segundo a qual: “Não estamos aqui ante uma faceta particular da problemática inerente à forma de organização social chamada de “democracia”? A qual pretende regular a convivência humana precisamente em relação a diferenças reais e permanentes de opinião e opções de vida?”. O estabelecimento de discursos hegemônicos encobre estas diferenças e segue sua marcha ao

uni-versal esquecendo-se de que faz parte do jogo democrático a discussão de saberes e verdades.

4.3 O reconhecimento do outro enquanto outro, como conteúdo essencial dos direitos humanos: uma abordagem a partir da teoria de Jesús Antonio de La Torre Rangel

“Arrancaram nossas folhas, quebraram nossos galhos, queimaram nossos troncos, mas não conseguiram acabar com as nossas raízes.”
(Liderança Guarani. Acampamento Terra Livre, 2009)

A epígrafe com a qual inicio este tópico expressa a visão de uma liderança Guarani sobre seu passado de violações: arrancaram, quebraram, queimaram. Mas ainda estamos aqui, ainda vamos lutar, vamos continuar escrevendo a nossa história. Mas de que forma isso vem sendo feito? Segundo Stavenhagen e Iturralde (1990, p. 15), na maior parte dos países, o desconhecimento dos sistemas jurídicos indígenas engendra, por parte das instâncias judiciais e legislativas, inúmeras violações dos direitos humanos dos povos indígenas. Estes autores consignam ainda que o espaço de administração da justiça é o local onde se pode realizar também uma análise particularmente relevante sobre o conflito de direitos, vez que demonstram de que maneira o direito indígena autóctone é (ou não) considerado frente aos regramentos estatais.

No primeiro tópico deste capítulo, expus a compreensão de Krotz (2002, p. 25), para quem, uma aproximação teórica entre antropologia e direito tem como principal dificuldade a definição de termos como ‘lei’, ‘direito’, ‘sistema jurídico’, por isso, busquei situar estes conceitos dentro da antropologia jurídica.

Dentro deste contexto e com base na crítica de Chivi Vargas (2009, p. 155), quanto à necessidade de juristas buscarem horizontes teóricos para a conciliação das diferenças e dos lugares comuns onde ocorrem os conflitos, apresento definições de alguns conceitos importantes para o direito. Isso é feito dando especial ênfase a correntes teóricas que escapam, ou ao menos tentam escapar, do que Chivi Vargas, lucidamente, caracterizou como horizontes liberais e neoliberais que desconhecem a realidade.

Neste sentido, um dos primeiros pontos de discussão é a questão da justiça. Para Rangel (2007, p. 17), os sentidos de justiça podem variar de acordo com os atores sociais que

os produzem. Rangel formula três distintos sentidos de justiça que, segundo ele, independem dos conceitos filosóficos sobre o tema. Para o autor, a “justiça conservadora” traduz-se no jargão jurídico de “dar a cada um aquilo que é seu”, tendo em vista o que se tem como seu aqui e agora, sem qualquer possibilidade de revisão de direitos adquiridos. A segunda ideia de justiça é a de “justiça oficial do Estado”, que declara o que é de cada um a partir das declarações formais dos poderes públicos, de acordo com as leis vigentes. Por fim, a terceira ideia de justiça, ainda segundo Rangel (2007, p. 17), a qual designa de “justiça que se reclama ou justiça reclamada”, é a justiça pela qual “os grupos sociais ou pessoas lutam pelo reconhecimento de direitos, não aceitos ou negados pela legislação, ou por parte dos poderes públicos e privados, ou pela própria prática judicial.” (RANGEL, 2007, p. 17, tradução livre).

O autor aponta que esta “justiça reclamada” não se apresenta de uma maneira tão clara e sistemática e pode ser apreendida, implicitamente, nas lutas e reivindicações de seus atores sociais tratando-se de uma reivindicação de direitos subjetivos.

Para melhor situar o pensamento de Rangel, cabe destacar de maneira mais elucidativa a distinção que o mesmo estabelece entre direitos objetivos e subjetivos, o que permite um aprofundamento sobre seu conceito de direito. Os direitos objetivos são as leis, que, no direito moderno, se relacionam com questões como a constitucionalidade da lei, quais interesses e valores são protegidos, os fatos sociais que a motivaram, as interpretações que fazem dela os tribunais, grupos sociais, pessoas individuais. Já o direito subjetivo relaciona-se, primeiramente, com os direitos que a própria lei reconhece, mas também com aqueles direitos não reconhecidos legalmente e até mesmo negados, porém que as pessoas e grupos sociais, ainda assim, se sabem possuidores, pois reconhecem este direito em virtude de seu senso de justiça, buscando fazer valer tais direitos em suas lutas e criando direitos próprios.

Disto decorre a ideia, formulada por Rangel, de direito como fenômeno social complexo que não se exaure nas leis ou normas legais, que é o sentido mais usualmente conferido a palavra “direito”, afirmando que:

O fenômeno jurídico está formado também pelos direitos subjetivos, ou faculdades das pessoas e grupos sociais; pelas ideias, aspirações e concretizações de justiça; e pelo reconhecimento sistemático do próprio fenômeno jurídico, que constitui o objeto da ciência do Direito (RANGEL, 2007b, p. 16, tradução livre).

Dentro desta perspectiva, o autor desvela o sentido do direito, impregnando de juridicidade o “direito que nasce do povo”, citando mais uma vez as palavras deste eminente

jurista e advogado popular mexicano. Para ele, as exigências que fazem o povo de seus direitos nem sempre ocorrem com base no direito positivo, porém, com subsídio em seu sentimento de justiça (direito subjetivo), adquirido em sua experiência e história de exploração e lutas.

Isso constitui, na visão de Rangel (2006, p. 102), a reapropriação do poder normativo, pois o povo é regido por uma outra juridicidade, que o mesmo cria (e que também constitui seus direitos subjetivos). Neste contexto, o autor propõe um uso alternativo do direito, que consiste em superar o que ele chama de “ideologias de rechaço”. Para superar tais ideologias é preciso não negar/esquecer a estrutura jurídica vigente/dominante, mas também não aceitá-la de maneira acrítica. Neste exercício crítico, Rangel não esquece de assinalar que: “É certo que o Direito, dotado de certas características no Estado moderno, dentro do modo de produção capitalista, é a instância normativa da classe dominante.” (RANGEL, 2005, p. 48, tradução livre).

É necessário, entretanto, que se compreenda esta estrutura jurídica vigente (ou para o autor o direito objetivo) dentro de seu contexto conjuntural, buscando nesta um sentido e uso que beneficie o povo. Rangel (2005, p. 4) afirma que o esquecimento ou negação desta estrutura faz com que se perca também o que se conseguiu em termos de consciência e organização neste processo de reapropriação da esfera normativa por parte do povo.

Neste sentido, cria-se, então, o “uso alternativo do direito”, quando este pode ser usado politicamente, para fazer efetivas as normas que beneficiam aqueles que estão fora do âmbito de proteção do direito e dando, às normas que têm um sentido “neutro”, um sentido que as leve a uma aplicação em favor dos “oprimidos”⁵⁷.

O uso alternativo do direito para aqueles a quem foi negado o agenciamento político, realiza-se, segundo Rangel (2005, p. 111, tradução livre), da seguinte maneira: “[...] em nosso meio latinoamericano, o uso alternativo do Direito constitui as diversas ações jurídicas

⁵⁷ Não concordo, contudo, com a expressão oprimidos, preferindo chamar de “aqueles a quem foi negado o agenciamento no direito”, em opção a teoria descolonial de Mignolo (2007, p. 287), que considera que aos que foram considerados inferiores houve a negativa de agenciamento epistêmico e político.

Por consequência houve também a negativa de agenciamento no direito, como consequência direta da negativa de agenciamento político e epistêmico.

Em que pese o reconhecimento de que os povos indígenas fazem parte de uma parcela da sociedade, que vivem as consequências de um processo histórico de capitalismo hegemônico, que os deixa em uma condição real de negação de direitos, discordo da expressão “oprimidos”, ainda porque ela engessa os sujeitos em uma única posição/papel e diminui sua capacidade de mobilização e reação política, reduzindo uma miríade de relações a uma fórmula opressor-oprimido que considero reducionista.

permitindo que as normas e a sua aplicação, por parte dos tribunais e instâncias administrativas, favoreçam aos interesses dos povos e classes oprimidas”.

Diante desta perspectiva, o uso alternativo do direito permite que, nas lutas e contendas judiciais, **se faça valer o sentido de justiça deste “outro”**, a quem o agenciamento foi negado para a construção do poder, criando mais um espaço de combatividade e resistência. É uma forma de se lutar com as armas que se tem, quando a mudança na estrutura do Estado, ou do ordenamento jurídico, ainda está distante em virtude da força do poder hegemônico.

Na teoria esposada por Rangel (2005, p. 99-100), além do uso alternativo do direito, muitas camadas populares com quem trabalhou utilizam-se do “direito que nasce do povo”, como posicionamento frente o jurídico. Este direito que nasce do povo se constitui de duas maneiras: primeiramente da busca, ou garimpagem, no ordenamento jurídico nacional, daquelas normas que podem ser utilizadas para o direito daqueles que tiveram seu agenciamento negado (no caso em tela dos povos indígenas), ou seja, do uso do direito objetivo; este direito constitui-se também a partir da construção de normas próprias, quando estes povos elaboram o seu direito objetivo como maneira de se reapropriarem do poder normativo e retirar do Estado a criação monopolística do direito.

Nesta reapropriação do poder normativo por parte do povo, o uso alternativo do direito diante dos tribunais será feito pelo advogado popular. Rangel menciona o exemplo de um trabalhador que disse “nós estamos fazendo o direito, depois vamos defendê-lo diante do juiz.” (RANGEL, 2005, p. XIII). A assessoria jurídica popular, como projeto de emancipação, ocorre da seguinte maneira e diante das seguintes diretrizes:

[...] 1) estar em permanente questionamento do saber profissional, de seu campo de atuação e das bases que o informam. 2) ser, fundamentalmente, um trabalho de assessoria. 3) ajudar o povo a assumir seus direitos mas não substituí-lo. 4) [...] ser fundamentalmente um serviço de não-dominância (RANGEL, 2005, p 131, tradução livre) .

O compromisso assumido com a causa indígena é a do advogado como agente de educação, papel ao qual o advogado se propõe quando:

a) convive com o povo, conhecendo sua realidade, colocando-se a serviço de transmitir uma visão transformadora desta realidade; b) elabora, juntamente com os oprimidos com os quais se compromete, uma nova consciência de justiça [...]; c) promove avaliações críticas com as entidades ou instituições às quais está ligado, no sentido de ser corretamente entendido e apoiado no papel de educador e não no papel de mero litigante; d) em um constante processo analítico busca acompanhar a transformação das relações sociais, e juntamente com o povo busca novas formas de atuação para a atenção das exigências de justiça dos oprimidos (PRESSBURGER, 2005, p. 137).

No sentido proposto, o advogado, então, não atua como mero litigante, mas como assessor e mediador entre o direito objetivo e o direito subjetivo. É uma proposta interessante, vez que sabemos que, quando o Estado e a produção do direito encontram-se distantes, o judiciário ainda é um palco (não muito confiável) de lutas.

Com base no uso alternativo do direito, Rangel elabora sua teoria dos direitos humanos como possibilidade ética a um outro paradigma político, em que os direitos humanos estão no terreno estratégico da luta social, assim, “reside o uso alternativo do direito como uso alternativo dos direitos humanos.” (RANGEL, 2005, p. 105, tradução livre).

Este uso alternativo do direito como uso alternativo dos direitos humanos possui um alcance de análise mais amplo e não pode ser concebido apenas como as liberdades clássicas que abarcam direitos civis e políticos, pois, para os grupos sociais que lutam por estes direitos, aqueles apresentam-se também como possibilidade de acarretar uma melhora substancial em sua qualidade de vida. Todos os direitos humanos, para Rangel, podem ser sintetizados na expressão “direito a uma vida digna” (RANGEL, 2005, p. 116, tradução livre).

Rangel, citando o assessor jurídico popular brasileiro Miguel Pressburger, explica que a “contextualização do direito em geral e dos direitos humanos e da justiça em particular, leva, frequentemente, a armadilhas ideológicas de acordo com o objetivo de dominação social” (PRESSBURGER, apud RANGEL, 2006, p.129, tradução livre), deste modo, prossegue o autor, formalizar-se-ia princípios de igualdade que são meramente formais/institucionais, quando o que existe é a mais perversa face da desigualdade.

Reside, neste aspecto, a importância do resgate da juridicidade dos direitos humanos por parte dos grupos sociais que lutam por seu agenciamento no direito a ter direitos, criando um discurso jurídico alternativo, como direito insurgente, ou seja, como forma de crítica ao direito estabelecido, vigente e institucional, de modo a exigir uma reformulação democrática do direito.

O direito insurgente, segundo Rocha (1990, p. 14), caracteriza-se como “fenômeno social matizado de conotação política de resistência”. É a expressão do novo direito que não se inclina a fazer apenas uma nova interpretação do velho direito, mas sim formular uma crítica a instituições jurídicas vigentes, ao aparato de justiça, ao Estado e ao próprio direito (RANGEL, 2005, p. 113-114). Este direito insurgente acontece em um palco de práticas/direitos igualmente insurgentes, estas práticas Ribas (2009, p. 20) define da seguinte maneira:

Entende-se por práticas jurídicas insurgentes o conjunto de manifestações por parte dos movimentos populares: todas as reivindicações e conquistas, sejam instrumentalizadas judicialmente ou não; sejam possibilitadas com o auxílio de advogados ou não; sejam, ainda, eficazes ou não.

Neste sentido, Sierra e Chenaut fazem uma proposta de compreensão do direito para a antropologia jurídica, contemplada pelo que Ribas define como práticas jurídicas insurgentes, pois essas práticas confrontam diariamente os poderes, de modo que o direito, ao mesmo tempo é instrumento de dominação, constitui-se também como espaço de resistência:

[...] Desta maneira, se pretende ir mais além de conceber o direito como instrumento de dominação, como colocou o marxismo, ou como um instrumento para garantir liberdades, segundo a fórmula do liberalismo, quando aponta para o reconhecimento de direitos civis e da igualdade de oportunidades dos indivíduos [...] A ênfase está no estudo da natureza produtiva do direito de cada sociedade, e retoma a proposta gramsciana sobre a hegemonia e a resistência para estudar de que maneira o direito é um referente central de legitimação de saberes e poderes, para assegurar um certo consenso, mas também para mostrar como esses poderes se confrontam diariamente gerando a resistência (SIERRA; CHENAUT, 2002, p. 149, tradução livre)

A ideologia do direito da modernidade possui os atributos da generalidade, impessoalidade e abstração, corresponde ao modo de produção capitalista que concebe todos os homens como livres e iguais, ou seja, inseridos em um sistema capitalista de produção e consumo de bens e serviços. Quando elidida esta falsa igualdade e reconhecida a distinção do outro, enquanto portador de justiça, reconhecer-se-á que as lutas jurídico-políticas pela defesa dos direitos indígenas travam-se no campo da defesa, antes de tudo, por suas identidades, seu ser outro. A inclusão em uma igualdade inexistente faz com que este “outro” tenha que

empreender uma luta pelo direito de ser “outro” e, neste sentido, “questionam e colocam em crise o Direito da modernidade” (RANGEL, 2002, p. 47).

Nesta perspectiva, o direito a ter direitos (RANGEL, 2005, p. 116) é o pressuposto de um ideal ético de justiça e conteúdo essencial dos direitos humanos que constituem o núcleo mínimo da dignidade⁵⁸. Toda sociedade produz cultura e também direito. Quando o direito monista é colocado como a única opção possível, não se admite o agenciamento do outro enquanto outro, simplesmente, realiza-se a operação de reconhecê-lo após negá-lo.

A incapacidade de ver o outro como outro acarreta também a invisibilidade pelo sistema da violação dos seus direitos humanos, pois sua cultura e seus saberes são deliberadamente negados quando se desconhece sua realidade e esta é julgada a partir das posições universalistas. Tais posições, por sua vez, são etnocêntricas e não permitem o diálogo entre saberes e a confrontação dialógica de poderes, ou seja, não possibilitam a interculturalidade.

María Teresa Sierra (2009) chama atenção para a necessidade de reconhecimento dos direitos humanos dos povos indígenas enquanto direitos coletivos, pois é esta garantia que permite também o desfrute individual destes direitos. Dentre as contínuas violações de direitos pelas quais passam os povos indígenas, a conspícua autora elenca as que se seguem:

[...]. Sem dúvida alguma é indispensável documentar as contínuas violações aos direitos humanos que sofrem os povos indígenas ao terem que ser alfabetizados em uma língua que não é a sua, ao não possuírem o controle de seus territórios e recursos naturais, como garantia para reproduzir sua cultura, práticas cerimoniais e mesmo sua existência, ou a terem que sujeitar-se a formas de representação política que não consideram suas práticas tradicionais, etc. Com efeito, se trata de uma perspectiva inovadora que questiona o tratamento tradicional dirigido aos povos indígenas ao conceber seus direitos a serem reconhecidos como entidades coletivas e históricas, e não somente como indivíduos ou cidadãos (SIERRA, 2009, tradução livre).

Em consonância com o panorama esboçado por Sierra, Rangel afirma que para superar a juridicidade da modernidade, ou qualquer outra juridicidade alienante, é necessário o reconhecimento do outro enquanto outro, perspectiva esta que traduz o reconhecimento da desigualdade e dos desiguais e que acarreta não o reconhecimento do desigual, mas o

⁵⁸ Rangel faz esta afirmação com base na lição de Herrera Flores.

reconhecimento do distinto, “portador de justiça enquanto outro” (RANGEL, 2005, p. 125). Deste modo, Rangel faz sua proposta para o direito indígena:

O direito perderá assim sua generalidade, sua abstração e sua impessoalidade. O rosto do outro como classe alienada que provoca a justiça, romperá a generalidade ao manifestar-se como distinto, moverá a abstração para a justiça completa que reclama e superará a impessoalidade porque sua manifestação é revelação do homem com toda a sua dignidade pessoal que o faz ser precisamente o *outro*. (RANGEL, 2005, p. 125).

As reivindicações do movimento indígena brasileiro, demonstradas no capítulo 3, mostram qual a justiça pela qual se reclama, traduzindo conflitos que podem ser entendidos como conflitos de interlegalidade, pois confrontam a justiça reclamada com a justiça estatal conservadora. O Estado e o direito fazem uma escolha quando cancelam os direitos territoriais dos não-índios com base no direito objetivo, mas negam o mesmo direito aos povos indígenas, que os reclama com base em seus direitos objetivos e subjetivos. Neste sentido, o Estado continua usando o seu direito para proteção dos seus e o nega para a proteção do outro, transformando a igualdade em discurso formal e prática desigual.

A opção do Estado ao monismo confronta, cotidianamente, as práticas vivenciadas pelos povos indígenas em que seu saber-fazer, suas culturas e suas identidades são negadas pelo direito do Estado, que opta por proteger os seus e não “os outros”. Outro que, enquanto ser humano, foi classificado como nu/bárbaro, incapaz/tutelado, vestido/assimilado, calado/folclore, lutando/criminoso, reivindicando/estrangeiro, (negado/apátrida?). Todas estas possíveis equações vieram como medida de alijar os povos indígenas, não apenas da construção do direito e do Estado, mas, principalmente, de habitar em seus prédios.

Esta violência política que o monismo universal inflige aos povos indígenas constitui a mais grave violação de seus direitos humanos fundamentais, pois nega, sub-repticiamente, sua possibilidade de fazer parte do poder, sua condição de existir e de ter direitos ao direito.

Diante da perspectiva apresentada, podemos questionar seriamente se o paradigma do assimilacionismo não foi substituído por um paradigma ainda pior, pois o multiculturalismo, enquanto paradigma constitucional, engendra não apenas a negação do outro enquanto outro, mas o despreza e o desprezo, como sabemos, é silencioso, não expõe, às claras, os etnocídios. Com isto, não estou afirmando que há apenas uma tentativa de descaracterização cultural dos

povos indígenas, mas tomando a expressão emprestada para definir o morticínio, por parte do Estado, do agenciamento político.

Esta realidade de vilipêndio formal instaura os movimentos de resistência, porque se arrancaram os galhos, quebraram as folhas e queimaram os troncos, as raízes continuam existindo como possibilidade de autolegitimação na terra, lugar de onde os povos indígenas ainda não podem ser deportados e de onde continuarão escrevendo suas histórias. Porque aculturação (como sinônimo de assimilação – sentido que lhe confere com frequência o senso comum) e a própria assimilação, são, na verdade, conceitos que não se operaram, mas sim serviram e servem para justificar o vilipêndio. O que há é existência verdadeira e real, pluralidade, reinvenção, resistência, história, luta, vida.

E, “é assim que o mundo jurídico é sacudido em sua integridade, pela provocação à justiça que faz este grupo de empobrecidos”, como expressa Rangel (2002, p. 54, tradução livre), no que diz respeito aos indígenas mexicanos e suas reivindicações. As reivindicações indígenas provocam a justiça e mostram-nos como o direito é manipulado e utilizado pelo *status quo* para não ser efetivo. Se o fosse, tais reclamos não existiriam. Contudo, e os direitos já conquistados? E aqueles efetivamente resguardados, não contam? Contam sim, mas destaco que ter um direito, uma política, uma epistemologia, um sistema de justiça e tudo o mais feito unicamente pela etnia do colonizador não retira o outro de sua condição política de colonizado, não estabelece o diálogo intercultural e, pior, perpetra a violação de direitos humanos, uma vez que a negativa de agenciamento político é que permite que se imponham todas as outras violações.

Diante do contexto apresentado neste tópico, verifico que antropologia e direito tem um imenso campo e um longo caminho no qual o diálogo interdisciplinar é possível e necessário. Neste diálogo, reside o principal papel da antropologia jurídica. A antropologia vem colocando em evidência as culturas que são alheias ao direito, mostrando quem é este outro. Ao direito cumpre o papel de expor as violações, de reivindicar novas possibilidades, de criticar o modelo vigente que, quando se coloca como a única legitimidade possível, instaura para o outro um “tudo é possível” perverso.

Acredito, contudo, que a maior contribuição que estes trabalhos podem realizar é a confrontação de nossas próprias ignorâncias.

Finalizo destacando uma importante observação para o próximo tópico. Ele se constitui em uma tentativa de descrição do sistema político e jurídico Xokleng. Trata-se de uma análise que ocorre a partir de minhas observações e interpretações que da mesma forma podem ser confrontadas por outras referências, principalmente, pelos próprios Xokleng, em

uma possibilidade de intersubjetividade. Não tenho intenções de realizar um trabalho científico verdadeiro ou mentiroso, apenas mais uma versão e leitura do mundo, dentre tantas possibilidades existentes. O objetivo principal é descrever, a partir do meu olhar, o que encontrei entre os Xokleng.

Passo, então, a descrição de alguns aspectos do sistema político e jurídico Xokleng que pude observar em campo. Devo ressaltar que a descrição deste sistema político não engendra a análise de todas as relações que o conformam, como por exemplo, as relações de parentesco, a religiosidade, os faccionalismos locais e as complexas relações de poder que os determinam. Ressaltarei, prioritariamente, a estrutura política e eleitoral criada por eles, o tribunal de justiça indígena, bem como as greves que são o local privilegiado de onde eu pude observar as outras relações. Saliente-se, por oportuno, que esta é uma tentativa de aproximação que parte do direito, onde reside meu campo teórico nativo e onde ainda se está aprendendo a fazer pesquisas de campo e determinando-se como estas serão trabalhadas diante dos contextos metodológicos, antropológicos e jurídicos.

4.4 Alguns Aspectos do Sistema Político Xokleng-La Klãnõ

Antes de contextualizar alguns aspectos do sistema político Xokleng em si, é necessário caracterizar como se deu minha chegada na Terra indígena La Klãnõ e o desenrolar da pesquisa de campo. A pesquisa de campo iniciou-se no dia 22 de janeiro de 2009 e perdurou até dezembro daquele mesmo ano. Inicialmente, estive, ininterruptamente, na TI por um mês. Após este período, retornei durante as festividades do dia do índio (19 de abril). Estive ainda com algumas lideranças durante o “Acampamento Terra Livre”, em Brasília (maio de 2009). Seguiram-se, então, mais três visitas em outubro, novembro e dezembro, esta última, por ocasião da formatura dos estudantes da escola La Klãnõ. Somando as várias visitas, a pesquisa de campo junto aos Xokleng foi realizada ao longo de dois meses e meio.

Houve ainda um encontro realizado em Florianópolis, na Universidade Federal de Santa Catarina, nos dias 02 e 03 de dezembro de 2009, intitulado: “La Klãnõ – os caminhantes do sol: história, direitos, saúde e educação do povo Xokleng”, em que estiveram presentes cerca de 30 pessoas da Terra Indígena La Klãnõ. O evento foi organizado por um

grupo de apoio aos povos indígenas em Santa Catarina,⁵⁹ do qual eu fazia parte, e apoiado pela Universidade Federal de Santa Catarina.

A pesquisa realizou-se por meio de pesquisa bibliográfica, jurisprudencial e de campo, com a realização de entrevistas com e sem roteiro definido, de cunho semi-diretivo. Utilizei-me também de diário de campo no qual registrei informações resultantes de minhas observações e também alguns depoimentos que não foram gravados.

A utilização de fotografia e filmagem ocorreu como técnica de registro dos principais momentos da pesquisa, dando também especial atenção àquilo que os Xokleng queriam que eu registrasse por ser importante para eles, como, por exemplo, aniversários, cultos religiosos e, principalmente, seus filhos e netos. Tais registros, por sua vez, amenizaram o incomodo de algumas pessoas com o fato de serem filmadas, ou fotografadas.

Os Xokleng vivem hoje na Terra Indígena La Klãnõ (Fig. 1), que se situa nas cidades de José Boiteux, Vitor Meirelles, Itaiópolis e Dr. Pedrinho, na região do Alto Vale do Itajaí, Estado de Santa Catarina. A TI La Klãnõ é formada, atualmente, por sete aldeias: Palmeira, Figueira, Coqueiro, Toldo, Sede, Pavão e Bugio, havendo, em cada uma destas, um cacique, chamado de “cacique regional”, bem como um cacique que representa a TI como um todo, chamado de “cacique presidente”.

⁵⁹ O “Grupo Livre de Apoio aos Povos Indígenas em Santa Catarina” era também formado por: Leandra Lopes, César Félix, David da Maia e Juliana de Paula Batista. A iniciativa visava apoiar os povos indígenas no Estado, mas, não prosperou devido à mudança para fora de Florianópolis de todos os envolvidos no projeto.

O acesso mais recomendado é por José Boiteux, distante 236 km a noroeste da capital do Estado, Florianópolis. Como realizei a viagem de ônibus, foi necessário, primeiramente, passar pela cidade de Ibirama, uma vez que não havia ônibus direto para José Boiteux. Já em Ibirama obtive informações de que os Xokleng estavam promovendo uma “greve” na TI La Klãnõ e presenciei o comentário de que os colonos iriam “matar todo mundo lá”, referindo-se aos Xokleng em “greve”.

Na cidade de José Boiteux, estão situados o Pólo Base, local onde se realiza e se coordena os serviços de saúde prestados aos Xokleng, e o Posto da FUNAI. Possivelmente, esse é um dos motivos que faz de José Boiteux a cidade mais frequentada pelos Xokleng, uma vez que a TI está inserida em quatro municípios, e também porque esta cidade está mais próxima da maior parte das aldeias. No município vizinho, Vitor Meirelles, a presença mais intensa é a dos pequenos agricultores da região, o que gera certa divisão, em que a primeira cidade seria a cidade dos Xokleng, enquanto a segunda, a cidade dos colonos.

Em José Boiteux, além de participação ativa no comércio local, os Xokleng estão sempre no “Bar do Renato”, ponto de encontro durante a manhã, na hora do almoço e fim de tarde, quando, então, se encontram para um lanche, conseguir carona para voltar para a aldeia, ou esperar o ônibus que os leva até lá. Gostaria de chamar a atenção para o fato de que a FUNASA fica em uma extremidade na entrada da cidade e a FUNAI localiza-se na outra extremidade, já o bar do Renato fica entre estes dois locais, constitui-se em um importante local de socialização de quem vem da aldeia para a cidade. Certa vez, indaguei por que não frequentavam o outro restaurante que havia na cidade, ao que me responderam: “lá o dono não gosta dos índios”.

Já em minha chegada, apresentei-me a dois caciques que estavam na FUNAI e a primeira informação que recebi foi quanto ao não-aceite, por parte das lideranças, de pesquisadores na TI. Segundo os dois, muitos pesquisadores haviam ido até lá e escrito “mentiras e coisas contra os índios”, revertendo o discurso “contra nós mesmos”. Argumentavam ainda que muitos iam e não voltavam mais, que não sabiam o que pesquisavam, ou, quando sabiam, não concordavam com os resultados da pesquisa. Diante de tais críticas, minha permanência na área estava condicionada a uma conversa com os sete caciques, já que o combinado era que sempre iriam tratar entre eles para resolver o que fazer.

Neste momento, deram-me dois nomes “no idioma⁶⁰”, em seguida, pediram que eu escolhesse um. Escolhi e perguntei o que significava, responderam se tratar apenas de um

⁶⁰ Quando se referem à própria língua Xokleng, os indígenas costumam falar, por exemplo: “você vai aprender a falar o idioma?”, ou “você já sabe falar índio?”.

“nome de mulher”. Apesar de, posteriormente, ninguém voltar a me chamar com estes nomes, e de ter recebido vários outros nomes, sem que nenhum deles ficasse publicamente reconhecido, pude entender que nomes podem significar posição social dentro da sociedade Xokleng, senti-me um pouco mais confiante acerca da permissão para a pesquisa.

Decidiu-se, então, que me levariam com eles até a aldeia Bugio, onde estava o Cacique-Presidente e os caciques das outras aldeias, no movimento chamado greve, onde, conjuntamente, iriam deliberar sobre a possibilidade de minha permanência na TI. Durante o caminho até a chegada no Bugio, encontrei-me com outros caciques e procedeu-se uma apresentação muito formal sobre quem eu era, o que pretendia fazer ali. Minhas explicações foram invariavelmente seguidas da mesma resposta por parte dos caciques: não aceitavam pesquisadores, inclusive já haviam mandado dois deles embora alguns dias antes.

No Bugio, mais especificamente em uma região chamada Bomsucesso⁶¹, pude observar, pela primeira vez, o que era a greve, nome muito recorrente nestes primeiros momentos. Após mais uma bateria de apresentações, que se seguiram com a mesma formalidade das outras (quem eu era, o que pretendia fazer ali e os motivos pelos quais não aceitavam pesquisadores), o cacique presidente apresentou-me a um grande grupo para quem ele explicava como proceder durante a greve, sem violência e reivindicando a demarcação das terras.

Havia ainda algumas pessoas da imprensa a quem afirmavam não gostar de dar entrevistas porque “mudavam o sentido do que as lideranças diziam”, mas, apesar do jeito reticente quanto a dar, ou não, a entrevista, acabaram por explicar aos repórteres porque estavam em greve: não estavam invadindo, estavam retomando uma área deles que está em processo de demarcação no “Supremo Tribunal de Justiça”.

Ocorreu, então, uma deliberação entre os caciques ali presentes e os membros da comunidade Xokleng: “aceitamos ou não a pesquisadora?” Ressaltavam que a comunidade também tinha que concordar com minha presença na TI, senão, eu teria problemas e os caciques seriam cobrados pela mesma. As pessoas e lideranças concordaram, no entanto, fizeram uma ressalva: cada cacique regional possuía autonomia para aceitar, ou não, a pesquisa em suas aldeias e ainda faltavam dois caciques⁶², que estavam viajando, e, segundo eles, não me aceitariam de jeito nenhum. Nas outras aldeias, a pesquisa já estava autorizada e

⁶¹ “Bomsucesso”, mais frequentemente, vi grafado desta maneira (veja-se por exemplo, na figura 2, de Loch (2004), apesar de contrariar a regra gramatical que prescreve que ‘m’ só deve vir antes de ‘p’ e ‘b’. Pereira (1998) grafa segundo essa regra, como se verá em citação direta, mais adiante.

⁶² Destes dois caciques um aceitou a pesquisa e o outro não, de modo que pude ter acesso a seis das sete aldeias.

o pessoal da FUNAI deveria “baixar uma portaria” para que as lideranças assinassem, formalizando desta maneira minha autorização⁶³.

Já neste primeiro momento, ficou muito evidente a existência de uma autoridade constituída e que deveria ser respeitada, a qual, soberanamente, poderia decidir e permitir minha permanência, ou não, ali. Quando mencionei que estava solicitando uma autorização perante a FUNAI-Brasília, deixaram claro que quem teria que autorizar eram os caciques e que, enquanto eu tivesse tal autorização, ninguém “de fora” poderia impedir minha pesquisa e, da mesma forma, se eles não permitissem, não teria FUNAI que os obrigasse. Também fui aconselhada por um Xokleng a fazer logo a “portaria” porque os caciques estavam em um momento de tensão em virtude da greve e poderiam “mudar de idéia a qualquer momento”.

Os Xokleng fazem bastante questão de formalizar seus procedimentos públicos e tem um jeito próprio fazê-lo. O posto da FUNAI apresentou-se como o local privilegiado para a discussão de questões políticas. Interessante que ‘portaria’ é algo comum em repartições públicas, como era no SPI e, hoje, na própria FUNAI. Os Xokleng incorporam e reinterpretam algumas coisas do sistema do não-índio, como veremos, e as transformam a sua imagem e semelhança. Existe, na aldeia, uma legislação interna escrita e a estruturação das lideranças é parecida com a que era estabelecida pelos chefes do posto (ver p. 43 e 44 deste trabalho), quando estes definiam as lideranças, no entanto, em contraposição a este passado, hoje, os Xokleng só aceitam, dentro da aldeia, o que é escolhido por eles.

A legislação interna é fruto de um processo de politização dos Xokleng e da necessidade de sua união enquanto povo, após a fragmentação das aldeias em virtude da barragem. Em 1983 os Xokleng fizeram sua Portaria nº 001, quando houve a criação do que os Xokleng denominam de política interna. Em outubro de 1996, esta portaria é aprovada em uma assembléia geral, tornando-se uma lei Xokleng escrita. No ano de 2002, passa por algumas revisões, sendo novamente publicada. O regimento interno em vigor, atualmente, é resultado deste processo de construção e passou por uma última reforma em 2008 (ANEXO A).

Este documento tem uma função eminentemente eleitoral, visando regulamentar as eleições para cacique regional e presidente, o tribunal de justiça indígena, bem como os direitos dos eleitores. Por volta de 1992, o processo eleitoral para caciques passa a ser regulado por esse regimento. Antes disso, conforme me informaram, a eleição era “a eleição do milho e do feijão”, havendo dois candidatos a cacique presidente, a comunidade depositava

⁶³ Posteriormente, compreendi que quem estava “baixando a portaria” era os próprios Xokleng, mas que era feita nas dependências da FUNAI para que eles assinassem.

na urna, ou um grão de milho, ou de feijão, que corresponderia a um ou ao outro candidato escolhido. O método de cédulas eleitorais, “como fazem os brancos”, substituiu a eleição do milho e do feijão por considerarem que assim há mais idoneidade no procedimento, diminuindo a possibilidade de fraudes.

A legislação interna é composta por III Títulos e XI Capítulos. No Título I: “Da Organização Política”, os artigos 1º e 2º estabelecem que a TI é regulada em regime especial “que regulamenta os efeitos Jurídicos Eleitorais Indígenas Xokleng/ Lã Klãnõ.” (LEGISLAÇÃO INTERNA XOKLENG, 2008, p. 2). Com esta frase, verifiquei em campo que o regime especial significa que são essas as leis que valem em todo o território indígena Xokleng-La Klãnõ (art. 3º) e os “efeitos jurídicos eleitorais” querem dizer normas eleitorais.

Já no Título II, “Das Disposições que Regulam o Comportamento dos Candidatos Indígenas e seu Ingresso e a sua Candidatura”, inicia-se o Capítulo II e estão presentes os requisitos para se candidatar a cacique. Em linhas gerais são: título eleitoral indígena inscrito em um cadastramento geral que é feito na FUNAI e atesta em qual aldeia a pessoa mora; atestado de boa conduta na justiça civil⁶⁴, ter residência fixa na TI há no mínimo seis meses⁶⁵, idade mínima de vinte e um anos, para cacique regional, e de vinte e cinco, para cacique presidente, não responder por processo criminal em virtude de estupro, seqüestro, ou assassinato (art. 9º e incisos).

De acordo com o art. 10º, os não-índios casados com Xokleng e residentes na TI têm direito a serem atendidos pelas políticas voltadas aos Xokleng. Contudo, seus direitos políticos são limitados a votarem e não a serem votados, ou seja, não-índios não podem se candidatar.

O Capítulo III, por sua vez, estabelece o procedimento eleitoral, a apuração de votos e as formas de impugnação de candidaturas e da eleição, que serão determinadas pelo Juiz Eleitoral e de Direito Indígena, nos casos previstos pelo art. 13º, “1, 2 e 3” sendo estes: compra de votos, uso da máquina administrativa⁶⁶, uso de viaturas públicas (do Estado) não-autorizadas.

No Capítulo IV, “Das disposições que Estabelecem em Pleito Eleitoral Indígena e sua Organização”, estabelece-se que o Juiz será escolhido pelas lideranças, tendo autonomia

⁶⁴ Os Xokleng chamam a justiça do não-índio de “justiça civil”, mesmo quando se referem à seara criminal.

⁶⁵ Algumas pessoas costumam morar por algum período fora da TI e depois retornam.

⁶⁶ O “uso da máquina administrativa” ocorre quando alguma liderança utiliza, para uso pessoal, bens que pertencem à comunidade, ou compõem sua estrutura pública, como por exemplo, aqueles bens que pertencem as escolas indígenas, etc.

integral dentro de sua competência (art. 22º). Segundo me informaram, se há consenso entre os caciques, os mesmos designam o Xokleng que será juiz, não havendo consenso, votam entre si, se a pessoa não quiser ela pode se negar⁶⁷ e até mesmo renunciar⁶⁸ durante o seu mandato. É o Juiz quem “dá a posse” ao cacique eleito.

O Capítulo V situa os direitos políticos do eleitor. Assim, a soberania popular é exercida “pelo sufrágio do voto direto e secreto do eleitor indígena” (art. 29º), que deverá estar devidamente cadastrado na FUNAI e também na aldeia onde mora, pois é nesta que ele deverá votar. O voto é obrigatório para maiores de quinze anos e facultativo para maiores de setenta, que deverão, contudo, ter capacidade visual. Os eleitores que, porventura, estiverem morando em uma das quatro cidades onde se insere a TI e os estudantes universitários poderão votar. Já os eleitores que residem em outras localidades deverão cadastrar-se para votar trinta dias antes da eleição. O art. 31º estabelece que: “é crime o eleitor deixar de votar, tendo como abuso a sua conduta, demonstrando sua incompetência patriótica e desprezo de sua origem”.

No Título III, estabelece-se a “sessão eleitoral apuradora” (LEGISLAÇÃO INTERNA XOKLENG, 2008, p. 6). O Capítulo VI trata “Da Apuração, dos Efeitos Da Anulação da Eleição”. Neste capítulo, fica estabelecido que, em caso de empate, vence o candidato mais velho, havendo ainda segundo turno, somente para eleição de cacique presidente, quando o candidato com o maior número de votos não tiver conseguido cinquenta por cento mais um do total de votos. Isso aconteceu no último pleito eleitoral, em 2008. Invariavelmente, os caciques Xokleng têm mais de 30 anos. Os jovens não costumam ocupar cargos de liderança. Uma vez perguntei o porquê de ser assim, ao que me disseram “O Xokleng só assenta a cabeça depois dos 35 anos”. Há ainda um juramento, que deve ser feito pelo cacique eleito, no capítulo VII.

O Capítulo VIII determina as responsabilidades e competências do cacique regional, vejamos:

Art. 56º - Compete ao Cacique regional:

- a) Nomear para cargo de líderes e a sua exoneração;
- b) Legislar sobre assuntos de interesse local;
- c) Criar e organizar a sua própria estrutura, regulamentos da aldeia, projetos etc.
- d) Respeito à pessoa do índio e às instituições comunitárias existentes: escolas, associações, igrejas, etc.

⁶⁷ Não tive notícias de alguém que se tenha negado. Ser juiz é um cargo de prestígio dentro da sociedade Xokleng e engendra uma ativa participação na vida política que eles mostraram ter muito gosto.

⁶⁸ Quando estive em campo, os Xokleng me relataram que o atual juiz tinha renunciado porque estava saindo da aldeia para fazer um curso universitário, pelo que me recordo, de música.

- e) Assegurar à comunidade física e moral;
 - f) Defender os direitos da população indígena;
 - g) Apoiar o desenvolvimento de projetos econômicos auto-sustentáveis da comunidade indígena;
 - h) Gerir o patrimônio indígena, visando a sua conservação, ampliação e valorização;
 - i) Exercer os poderes de representação ou assistência jurídica na legislação civil ou leis especiais.
 - j) Estabelecer as diretrizes e garantir o cumprimento da política indígena.
- (LEGISLAÇÃO INTERNA XOKLENG, 2008, p. 8).

Os caciques regionais, como vimos, por intermédio do artigo supracitado, têm autonomia e independência em seu âmbito de “jurisdição”, ou seja, em sua aldeia. Juntos, eles consideram que têm autonomia, independência e soberania dentro de sua TI. Essa independência também lhes confere poderes para agir com autonomia frente ao Estado nacional, buscando recursos e reivindicando os direitos de sua comunidade. É comum irem a Florianópolis ou Brasília buscar informações sobre a ampliação de limites de suas terras, ou exigir melhora na prestação dos serviços de saúde, por exemplo.

O cacique ainda poderia estabelecer leis e o regimento interno de sua aldeia, contudo, em minha pesquisa, não identifiquei regimentos locais escritos, contudo, cada cacique forma o seu conselho local, que irá, por conseguinte, ajudá-lo na sua administração, sendo composto por algumas pessoas da aldeia. Este conselho é a assessoria do cacique e seus membros são considerados lideranças do cacique junto à comunidade, ou o seu “jurídico”, como ouvi algumas vezes, pois poderão levar ao cacique os problemas e ajudarem a resolvê-los. Alguns Xokleng relataram que “no tempo do mato” já havia um conselheiro.

Em geral, o conselho alerta os caciques sobre os problemas que estão acontecendo, podem ter funções específicas, como é o caso da aldeia Bugio, onde o conselho local é formado por um presidente, um vice-presidente, um capitão, um vice-capitão e duas pessoas responsáveis pelo planejamento. Já nas aldeias Toldo, Figueira e Coqueiro, não identifiquei funções definidas para o conselho local sendo que as lideranças relataram que todos trabalham no que for preciso.

O cacique ainda pode delegar funções para seu conselho, ou a algum membro dele, como participar de uma reunião sobre saúde em Florianópolis, por exemplo. Em geral, este conselho é formado por pessoas de sua confiança, porém, também por aquelas que podem lhe fazer oposição, ou “politicagem”, como chamam aqueles que tentam minar a autoridade do cacique. Aquele que faz “politicagem”, não vota nas eleições, ou não estabelece boas relações

com seu cacique, acaba por perder, ou ter diminuído, o apoio que o cacique pode, porventura, oferecer. É o cacique que, muitas vezes, tem acesso a recursos que vem de fora e irá distribuí-los para sua comunidade, podendo ajudar mais ou menos esse ou aquele grupo, essa ou aquela pessoa.

Neste sentido, a aliança política é importante, mas a política é permeada por relações de parentesco e por faccionalismo entre os outros grupos de não-parentes. Digamos que, por exemplo, existisse a família Pereira, Rodrigues, Costa e Rabelo residentes em uma mesma aldeia. Em geral, o cacique é o que consegue não apenas estabelecer boas relações dentro de sua própria família, mas também o que conseguir alguns aliados políticos de outra(s) família(s). Claro que o grupo em que não tem aliados estará de algum modo tentando reduzir-lhe a potência, pois isso poderia lhe beneficiar em uma próxima eleição. Contudo, este grupo não fará “politicagem” de uma maneira totalmente direta, explícita, porque isso poderá torná-los desassistidos, caso necessitem do apoio do cacique. Outro exemplo pode ser observado no caso de uma senhora que teve a casa incendiada: como era aliada, logo sua casa foi reconstruída, conseguiram doações, uniram forças, outra pessoa passou pelo mesmo problema, entretanto, por não ser aliada do cacique teve bem mais dificuldade para reconstruir sua casa.

A “politicagem” é assim, algo que acontece “à boca pequena”, todavia, há também grandes grupos de família que são declaradamente hostis uns aos outros. Contudo, essas alianças e rivalidades são muito fluidas e dinâmicas podendo mudar de acordo com a conjuntura e com o contexto. Entre a família extensa de Rabelo, por exemplo, apesar de discórdias e tensões (comuns a “toda” família) existe certa união que estabelece seus vínculos políticos, ou rivalidades, com outras famílias extensas.

Os caciques possuem competência para administrar sua aldeia, com autonomia e sem interferência dos demais. Podem ser aconselhados pelo cacique presidente, mas, em geral, eles respeitam muito a competência territorial um do outro. Ao questionar sobre como eles faziam cumprir suas determinações, a resposta foi que a comunidade sempre as cumpria, pois o povo Xokleng respeitava seus caciques. Há respeito, mas não sem questionamento. O cacique é constantemente interpelado por seu povo sobre as contas de suas atividades, de seus recursos financeiros pessoais, ou sobre quais providências está tomando quando algo não vai bem em sua aldeia, principalmente quando o problema está relacionado ao Estado, presente na aldeia por intermédio dos serviços de saúde, de infraestrutura, de abastecimento de água, dentre outros, já que cabe ao cacique defender os direitos da comunidade.

O cacique reúne as funções executiva, legislativa e judiciária. Geralmente, os conflitos privados são resolvidos pelo cacique, tais como: briga de marido e mulher, problemas com as “frentes”⁶⁹, separação, pensão de filhos, dentre outros conflitos considerados por eles como “menores”. Acompanhei, por exemplo, uma separação feita por um cacique, em que se estabelecia quem ficava com os filhos, com os bens, quanto se pagava de pensão e em que dia. Constava ainda uma interessante disposição: a partir daquele dia, um cônjuge não poderia mais interferir na vida do outro.

Quando estes conflitos não são mediados, aí sim, busca-se a tutela jurisdicional do Estado, porém, segundo me informaram, isso é feito com pouca frequência. De acordo com a informação de um cacique, “a justiça [do não-índio] não entra aqui dentro para resolver problema particular”. O cacique é publicamente reconhecido como uma autoridade: “o cacique manda, ele não administra, ou coordena, ele manda”, disse-me certa vez uma Xokleng.

As funções do cacique presidente estão regulamentadas no Capítulo IX, da Legislação Interna, sendo estas:

Art. 58º - Constitui objetivos fundamentais do cacique geral por ordem democrática o poder que exerce, sem exceção de credo, religião, cor, etnia, sexo ou outra forma de discriminação.

Inciso I – Construir uma sociedade justa, livre democraticamente;

II – Garantir o desenvolvimento das aldeias com projetos de seu interesse;

III – O livre acesso para a sua organização, decisão ou determinação em sua **independência nacional**;

IV – Assegurar à comunidade o respeito e a integridade física e moral.

(LEGISLAÇÃO INTERNA XOKLENG, 2008. p. 9, grifo meu)

O cacique presidente possui uma função eminentemente pública, o termo “independência nacional”, presente no inciso III, expressa sua competência de representar a aldeia externamente e de maneira soberana (sem ter que pedir autorização para outros membros da comunidade), junto ao Estado brasileiro. Comumente, comparam-se as funções dos caciques com os cargos análogos exercidos pelos governantes do Estado brasileiro: “O cacique presidente é como se fosse o presidente do país, já os caciques regionais são como os governadores dos Estados”, do mesmo modo, diz-se que os poderes são “independentes e

⁶⁹ Cada pessoa tem uma “frente”, isto é, uma faixa de terra ao lado de sua casa onde poderá fazer suas plantações. Podem, contudo, ocorrer conflitos sobre onde começa a frente de um e termina a do outro, quem tem a frente de baixo (que está na lateral em direção à barragem, para baixo das casas) ou a de cima (que está na lateral em direção oposta, para cima das casas), de quem é a plantação que está em uma determinada frente, dentre outros conflitos.

harmônicos”. Os caciques reúnem-se para deliberar assuntos que interessam à terra indígena como um todo, como, por exemplo, quem irá a uma reunião, quem será o representante em algum conselho externo à aldeia, quais providências serão tomadas para se lutar por algum direito, para buscar a melhoria de algum serviço estatal. Muitas vezes, os próprios caciques regionais são nomeados para alguma atividade externa ou de representação, mas também suas lideranças poderão ser nomeadas com a aprovação de todo o conselho de caciques⁷⁰.

O regimento interno prevê também a possibilidade de perda do mandato de cacique, que pode acontecer quando: condenados por crimes, tornarem-se absolutamente incapazes, não cumprirem com as obrigações previstas no estatuto, ou renunciarem ao mandato. Nestes casos, pode ser substituído pelo vice. Para perder o mandato, entretanto, deve haver um processo que será apreciado pelo Tribunal de Justiça Indígena, sendo que o cacique poderá responder “em liberdade”, ou seja, não precisa ser afastado do mandato. O art. 60º, Parágrafo 3º, dispõe sobre como serão apuradas as acusações feitas contra os caciques: “Mediante provas concretas, o cacique eleito perderá cargo, mas se as provas não coincidirem com os fatos, será considerado calúnia e as testemunhas serão punidas.” Tal artigo, constitui-se em um típico caso de politicagem, a reprimenda é social e não física (corporal ou privação de liberdade).

O Capítulo XI, da Legislação Interna, dispõe sobre o “Tribunal de Justiça Indígena”. Existe apenas um juiz para toda a TI, que é considerado “juiz de direito e eleitoral”. Ele possui autonomia para dar andamento ao processo eleitoral, bem como escolher sua assessoria, ou “comissão julgadora”, de acordo com o disposto no art. 76º do mesmo documento. Esta comissão julgadora deverá ser composta de no máximo cinco pessoas, consoante o disposto no art. 71º da Legislação Interna, que deverão possuir “saber jurídico e reputação moral comprovada”. Contudo, além de administrar e fiscalizar o processo eleitoral, também irá julgar os processos, cabendo unicamente a ele decisão final, a “sentença”⁷¹, digamos assim.

A competência deste Tribunal é fixada pelo art. 72º, do Regimento Interno, que dispõe:

⁷⁰ ‘Conselho de caciques’ foi a melhor designação que encontrei para estas reuniões de deliberação conjunta: caciques regionais e o cacique presidente discutindo, dando os informes e deliberando juntos sobre os assuntos internos e externos à comunidade.

⁷¹ Coloco sentença entre aspas porque os Xokleng não se utilizam deste termo, em geral, dizem “é o juiz quem vai decidir isto”. Como não acompanhei um período eleitoral, obtendo apenas relatos, pareceu-me que esta decisão do juiz, “sentença”, é realizada oralmente.

Art. 72º 1 – Ao tribunal de Justiça Indígena cabe a qualificação do crime comum. Constituem responsabilidade de crime:

1. Crime comum, morte, desvio de verbas, vendas de patrimônio indígena, incapacidade absoluta, agressão física a membros da comunidade e atitudes desmoralizantes.
2. Crime de responsabilidade: não cumprir obrigações do regimento interno e as atribuições que lhe conferem por irresponsabilidade e abuso de poder.

(LEGISLAÇÃO INTERNA XOKLENG, 2008, p. 11)

Observe-se que as funções do Tribunal de Justiça Indígena são, notadamente, para resolver questões de ordem pública que consistem, principalmente, em zelar pela coisa e interesses públicos dos Xokleng, tais como moralidade, probidade administrativa, capacidade, bem como condutas “criminais” dos caciques. Quando estive em campo, não havia Juiz e os Xokleng estavam pensando em quem iriam convidar. Atualmente, fui informada que já escolheram um novo juiz e que ele está participado de todas as reuniões, comissões e deliberações do conselho de caciques e conselhos locais, acompanhando atentamente o desenrolar da vida política Xokleng.

Alguns artigos, como vimos, trazem a previsão de punições (por exemplo, não votar – art. 31º e 32º). Questionava os Xokleng sobre este aspecto com frequência: “Mas como vocês punem as pessoas (Para questões cíveis⁷² e eleitorais)?”. No caso dos Xokleng, a reprimenda é social, podendo existir penas como limpar a escola, capinar em volta do posto de saúde. Os Xokleng não aplicam penas corporais, ou de privação de liberdade aos seus membros, buscam atingir o sentimento de “vergonha” na pessoa que não cumpre com suas obrigações frente à comunidade, ou de esforço para com esta mesma comunidade.

Outro questionamento foi direcionado quanto ao conflito estar relacionado com a prática de crimes e se há prisão, degredo? Prisão não havia, já estava claro. Quanto ao degredo a resposta apontava em dois sentidos: segundo alguns, quando se tratava de um crime muito grave, existia a possibilidade de o cacique baixar uma portaria para expulsar a família. Todavia, de acordo com a maioria das pessoas para quem fiz esta pergunta, não havia pena de degredo entre os Xokleng: “não, nosso povo não faz isso”.

Obtive relatos de uma família que saiu da aldeia em virtude do filho ter assassinado outro Xokleng. Neste sentido, verifiquei que o homicídio, quando praticado entre eles, parece

⁷² Quando digo cíveis, refiro-me a um conceito estabelecido pelo direito estatal que determina ser do âmbito cível tudo aquilo que não é do âmbito criminal.

ser o crime ao qual atribuem maior gravidade, sendo acompanhado de comoção e reprimenda social. Diante do que me relataram sobre o caso da família que saiu da aldeia, entendi que o motivo foi por se sentirem ameaçados, envergonhados e com medo de que familiares do rapaz assassinado, ou pessoas da comunidade, se vingassem, mas não exatamente por terem sido expulsos pelas lideranças.

Em geral, quando ocorrem casos de homicídio, o autor do crime é denunciado ou levado pelos próprios Xokleng para a “justiça civil”, ou seja, dos não-índios, e será julgado e processado por não-indígenas. Isso representa que a comunidade está abrindo mão daquele integrante, vez que os Xokleng costumam ser bastante cuidadosos com os seus, demonstrando um esforço para resolverem conflitos internos sem a ingerência do não-índio. Contudo valem-se da normatividade estatal quando buscam reivindicar os seus direitos garantidos pelo Estado. Nestes casos, um sistema que é voltado para a regulação do jurídico priorizando seus aspectos públicos e a composição do conflito, a entrega da pessoa que cometeu o crime para o Estado parece funcionar como degredo e apresenta-se coerente com o sistema Xokleng que não se vale da aplicação de penas corporais.

Quanto a crimes menores, como, por exemplo, furto, as sanções consubstanciam-se também em prestação de serviços à comunidade, assim como nas sanções “cíveis”. Comumente, é o cacique regional quem resolve os conflitos que não possuem caráter público. Quando ele não consegue dirimir a contenda, tais questões⁷³ podem ainda ser levadas ao Tribunal de Justiça Indígena, que atuará como um segundo grau de jurisdição. Raramente, estes assuntos são levados diretamente ao Tribunal de Justiça Indígena, pois, como dito antes, a comunidade e os caciques costuma ter bastante respeito pela competência territorial.

O Capítulo X da Legislação Interna, “Das Aldeias”, fixa os direitos eleitorais dos membros da comunidade: não podem morar em uma aldeia e “respeitar os seguimentos de outra aldeia” (art. 66º, parágrafo único), ou da necessidade de autorização do cacique regional para se empregar mão-de-obra não-indígena dentro da aldeia. Por fim, o Capítulo XII trata das normas sobre o estatuto, sua aprovação e sua vigência.

Diante do exposto, verifiquei durante toda a pesquisa, como os Xokleng conferiam importância à vida pública, a regulamentação desta e ao estabelecimento de garantias em seus processos eleitorais e de governança, para que ocorressem de forma idônea, sem fraudes e com a participação de toda a comunidade, mas, principalmente, sem a intromissão de qualquer um que fosse “de fora”.

⁷³ Assim como as questões familiares e patrimoniais

Isso ficou bem claro já nos meus primeiros dias na aldeia, pois quando cheguei deparei-me com os inúmeros problemas que os Xokleng estavam enfrentando. Como aquela situação toda me causava muita angústia, tentava sugerir possíveis saídas jurídicas para elas, como ir ao Ministério Público Federal, tentar um acordo com a prefeitura, dentre outras. Nesta época, o Ministério Público Federal havia decidido reunir todos os procedimentos administrativos sobre os Xokleng na Procuradoria de Rio do Sul (antes estavam espalhados por várias procuradorias da região, a saber: Mafra, Blumenau, Joinville e Rio do Sul), tendo em vista que esta era a cidade que estava mais perto da TI e a reunião permitiria uma atuação mais conjunta e menos fragmentada em relação a todos os problemas por eles enfrentados. Quando tentava explicar isso a um cacique, ele ficou muitíssimo bravo comigo e disse que eu era muito autoritária. Passado o meu susto, pois na hora não entendi muito bem o porquê de tanta braveza, percebi que apesar de toda a articulação que eles possuíam com a sociedade envolvente e de terem normas muito parecidas com as nossas, o direito Xokleng era estabelecido com força de lei. Para as lideranças, não havia uma forma de funcionar da lei vinculada às disposições estatais, e sim, uma forma de funcionar vinculada ao direito estabelecido por eles, onde eles eram a autoridade, que agia com autonomia e a quem cabia a palavra final.

Isso ficou ainda mais claro em outros dois episódios. Certa vez, estava indo da aldeia para Rio do Sul e comentei com um cacique que iria até a Procuradoria da República analisar os procedimentos administrativos sobre os Xokleng que estavam em andamento. Novamente, a reação deste outro cacique foi a de me dizer que eu não poderia fazer isso sem a autorização das lideranças (ressalte-se que estes procedimentos em regra são públicos e podem ser analisados por qualquer pessoa que faça uma solicitação). Tentei argumentar que eram procedimentos públicos, mas vendo que ele não compreendia e afirmava “é vai olhar isso aí se as lideranças autorizarem”, achei melhor ficar quieta e não arrumar briga.

Com isso percebi que os Xokleng tentavam exercer poder sobre mim e submeter-me às suas leis, pois são estas as leis que são válidas para eles. E são válidas porque estão inseridas dentro de sua experiência histórica que estabelece o que deve ser e como o mundo deve ser ordenado.

O conflito com a lei estatal que mais violenta o Xokleng são os conflitos com o direito penal estatal, pois é, nesse momento, que são defrontados com uma lei que opera à sua revelia e contra a sua escolha. Quando eles entregam à polícia um Xokleng, que cometeu assassinato contra outro Xokleng, eles o fazem por uma deliberação sua. Mas, quando um Xokleng é preso em virtude de algum crime contra os não-índios isso é uma deliberação “deles”, isto é,

do Estado, do “de fora”. Existem inúmeras pessoas hoje respondendo a processos criminais na TI La Klãnõ. Tive a oportunidade de consultar muitos desses processos porque, quando descobriam que eu era formada em direito e não em antropologia, à reação de surpresa seguia-se uma reação de curiosidade (por que uma advogada estava ali comendo com eles e dormindo em suas casas como uma antropóloga?) e, posteriormente, apareciam perguntando se eu podia dar uma olhada em uns processos. Nestas consultas, verifiquei que a maior parte das pessoas respondia por crimes praticados durante a greve⁷⁴, em geral, por cárcere privado (prender alguém dentro da aldeia), apropriação indébita (prender algum caminhão ou bem público dentro da aldeia), desacato à autoridade (questionar sistematicamente a polícia).

Para os Xokleng, tais atitudes não são crimes, são uma forma de resistência e reivindicação de direitos que lhes foram retirados, em especial, de reivindicação por suas terras. O fato de pessoas, de sua sociedade, responderem a processos criminais em virtude destas condutas, sem que as lideranças possam participar desta tomada de decisões e à sua revelia é bastante agressivo para eles. Um senhor já bastante idoso, estava cumprindo uma pena restritiva de direitos e precisava ir a José Boiteux, três vezes por semana, para assinar um termo na delegacia, contudo, isso ficava extremamente oneroso e, não conseguindo fazer com que o termo pudesse ser assinado na escola pública da aldeia, acabou por se mudar para Blumenau.

Diante destas considerações, observei que os Xokleng possuem mecanismos próprios de criação das suas leis que atendem ao sentido daquilo que consideram justo. Estas leis operam com base no seu sentido do que é legítimo e verdadeiro.

Suas leis escritas regulam sua vida pública dentro da sociedade Xokleng e reafirmam a legitimidade de sua autoridade. Perguntava-me por que constituíram um sistema público/eleitoral e não um sistema criminal, ou de proteção ambiental, por exemplo. Isto me fez refletir sobre o porquê o não-índio cria um sistema público e eleitoral.

Primeiramente, construímos uma série de regulamentos públicos como forma de proteger o interesse coletivo, que se deve, em tese, sobrepor aos interesses individuais. Por sua vez, nosso sistema eleitoral é constituído para estabelecer a governança, regular um correto procedimento de escolha pública de pessoas que trabalham pela e para a coisa pública (ou, pelo menos, em tese deveria ser assim). É o legislativo quem elabora as leis que irão regular a vida social, a ordem estatal. Por intermédio destas leis, estabelece-se a unidade,

⁷⁴ Falarei sobre a greve no próximo tópico.

tanto que o Estado-nação valeu-se delas e do monismo jurídico para criar a homogeneidade necessária para exercer seu poder com hegemonia.

Os poder executivo administra a coisa pública sendo regulado e limitado pelas leis. Já o judiciário pode determinar seu âmbito de alcance e aplicabilidade, bem como aplicar as sanções de maneira coercitiva. Com isso, nada mais estão fazendo do que estabelecendo poder sobre seu mundo, determinado por uma espacialidade, a qual foi chamada de território nacional, onde outras ordens externas não poderão interferir, porque este Estado nacional é dotado de soberania para estabelecer esta estrutura interna.

Os Xokleng constituem seu sistema político para ordenar seu próprio mundo, espaço-mundo que, nos últimos 94 anos, de uma maneira mais intensa e perturbadora, pareceu que se iria esfacelar, passando por mudanças bruscas, despojamentos territoriais, mortes, entrada de estrangeiros, com os quais estabeleceram matrimônios e rivalidades, e também pela barragem que “brotou” em cima de suas casas, sem seu consentimento, ou escolha, dividindo sua aldeia e repartindo sua unidade.

O estabelecimento de um sistema eleitoral escrito ocorreu em um período pré e pós-barragem⁷⁵, iniciando-se em 1983, quando os Xokleng criam a já mencionada portaria sobre sua política interna e consolida-se em uma legislação interna em 1992, quando ocorre a primeira eleição regulada por um procedimento escrito e com cédulas eleitorais, que vêm substituir a eleição do milho e do feijão.

Nesta perspectiva, o art. 61º do Legislação Interna é particularmente elucidativo, quando dispõe sobre os casos em que o cacique presidente poderá interferir na autonomia interna de alguma das aldeias:

Art. 61º - O Cacique Presidente não intervirá na administração das aldeias, incluindo a aldeia sede, exceto para:

1. **Manter a integridade com as aldeias a união;**
2. Por termo grave, comprometimento político, contrário à ordem estabelecida pelo Estatuto interno vigente;
3. Promover a execução do regime de ordem democrática;
4. **Organizar ou reorganizar a unidade entre aldeias;**
5. Assegurar a autonomia das aldeias, conforme os acordos tratados anteriormente;
6. **Assegurar os direitos políticos indígenas à autonomia para definir sua estrutura interna.**

(LEGILAÇÃO INTERNA XOKLEN, 2008, p. 10, grifos meus)

⁷⁵ A barragem é iniciada em 1976 e inaugurada em 1992.

Observo que neste artigo fica muito claro que em reação à separação da aldeia, que era uma só antes da barragem, os Xokleng respondem também com uma construção, a de uma lei que visa garantir a unidade de seu povo e impedir que a distância geográfica que passam a enfrentar seja lida em termos de separação.

A história Xokleng é marcada por despojamentos territoriais, mortes, separações, que foram estabelecidos exatamente por intermédio de leis, de portarias do SPI e, posteriormente, da FUNAI, que não eram suas e que, ainda assim, puderam exercer poder sobre o seu mundo, tornando verdadeiro e real o escrito contido em um papel. Com isso, fizeram a sua própria interpretação do que eram as leis: um instrumento de poder. E, como faz parte da dinâmica cultural da maior parte dos povos, tomar para si o que se apresenta significativo para os significados de sua própria cultura, tomaram para si este “instrumento ritual” tão poderoso, subjetivando-o ao seu modo, impingindo, no mesmo, seus sentidos e transformando-o de acordo com a sua própria cosmopraxis. Dessa forma, reinventam-se na adversidade e podem continuar fazendo o que antes de tudo isso já faziam: exercendo poder sobre o mundo, continuando a ser La Klãnõ: o povo que caminha debaixo do sol e não abaixo de outros povos.

Talvez, por esta razão, considerem também os pesquisadores mentirosos. Porque o que está escrito tem caráter de verdade e de legitimidade, de possibilidade de exercício de poder e só o Xokleng admite dizer quem é ele mesmo, como é o seu sistema, nenhum *outro*, principalmente, um outro que tentou submetê-los a formas de autoridade aparentemente tão poderosas, e tão dignas de desconfiança, poderá fazê-lo.

4.5 A Greve Xokleng como luta pela retomada de territórios, reivindicação de direitos e re-atualização do laço social

Minha chegada na TI veio a calhar com os primeiros dias de um acontecimento que os Xokleng denominam de greve. De acordo com SANTOS (1973, p. 279), a primeira greve de que se tem registro ocorreu em 1963 (ver p. 44 deste trabalho) e, desde então, vem sendo um meio utilizado pelos Xokleng para reivindicação de direitos.

Greve, em nossa sociedade, é a paralisação das atividades ordinárias como meio de reivindicação de direitos trabalhistas, em geral trabalhadores públicos, ou de categorias de

trabalhadores suficientemente fortes para não ver a demissão de todos os envolvidos no dia seguinte. Significa também união dos grevistas, posto que uma greve só se materializa com a adesão de várias pessoas que se dispõem a parar suas atividades ordinárias, para realizarem manifestações e reivindicações.

O movimento de greve entre os Xokleng é, por óbvio, diverso do que ocorre na cidade, mas tem como característica similar a presença de líderes que a organizam e a pausa das atividades ordinárias para o início de atividades não-rotineiras. A greve também está relacionada com a reivindicação de uma categoria, no caso, o povo Xokleng enquanto categoria etnicamente diferenciada.

Inicialmente, havia dois lugares diferentes e equidistantes onde estavam ocorrendo greve, o lugar que conheci já no primeiro dia, estava situado na região conhecida como Bomsucesso. Esta região localiza-se após a aldeia Bugio, em direção ao município de Itaiópolis, situando-se entre a TI e as madeireiras que são extremantes. Nesta localidade, havia cerca de 30 barracos⁷⁶ (Foto 49) de lona preta com várias pessoas acampadas em virtude da “greve” que estava começando.



Foto 49: Alguns Barracos da greve do Bomsucesso

⁷⁶ Utilizo o termo “barracos” porque é assim que os Xokleng referem-se às construções que são compostas por uma estrutura de toras finas de árvores e uma cobertura de lona preta, que construíram para permanecer alojados durante a greve.

O outro ponto de greve ocorria na região conhecida como Denecke, em virtude da proximidade com o rio de mesmo nome. Posteriormente, formou-se um novo ponto de greve na entrada da aldeia Palmeira.



Fotos 50: Barraco da greve do Denecke.

Para entendermos melhor a localização da greve do Denecke (Figura 2), consigno que as aldeias Palmeira, Figueira e Coqueiro distribuem-se, longitudinalmente, uma após a outra, paralelas ao Rio Hercílio. A estrada que corta estas três aldeias desemboca em um cruzamento em que, à direita, se vai para a aldeia Toldo e, à esquerda, para a cidade de Vítor Meirelles. Para se chegar às aldeias Toldo e Bugio, passa-se por terras “de branco”, ou seja, a TI não possui ligação de modo que se possa circular de um local para outro sem se adentrar em “terras de colonos”. Já nas aldeias Sede e Pavão, que se localizam do outro lado do rio Hercílio, em frente à Figueira e Coqueiro, chega-se, ou atravessando o rio, o que não é muito comum, mas acontece, ou passando pela Barragem onde também moram brancos. Se houver

a redefinição de limites estas terras passarão a compor a TI de modo contínuo, já que hoje Toldo e Bugio formam “ilhas”, considerando-se o traçado da TI como um todo.

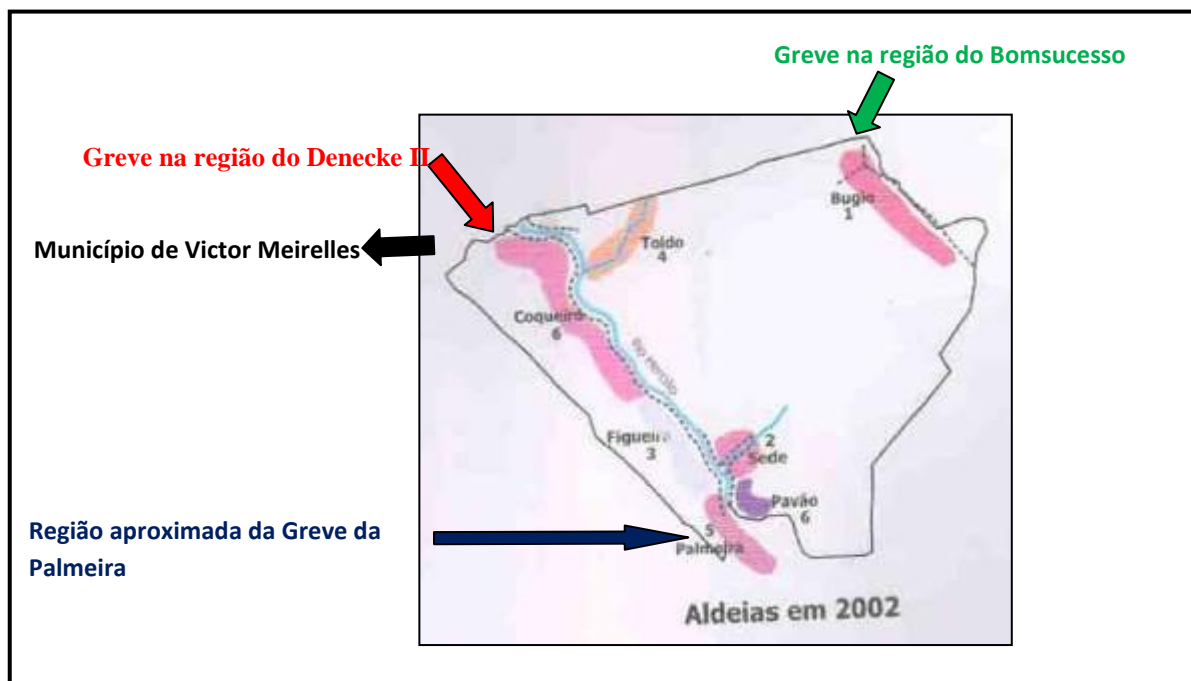


Figura 2: Fonte: Loch (2004, p. 44)

Ficava evidente que tais pontos de greve estavam em regiões de fronteira. A situação espacial terá, como veremos, muito a nos dizer sobre a greve e a situação de conflito étnico que ela engendra e confirma.

Nestes lugares, expressa-se, espacialmente, a dicotomia índio de cá, branco de lá, lugar de conflito “que se oculta e se revela nesta dicotomia”, lugar que “define a convivência e o estranho que a protagoniza” (MARTINS, 2009, p. 25). A greve acontece no limite entre o que é terra de índio e o que é terra de colono. Diante da espacialidade, é este lugar limite, fronteiro, meio, que se transforma no cenário da “greve”.

Para Martins, a fronteira tem algo a nos dizer, sua história expressa “a história das lutas étnicas e sociais [...] Mas o conflito faz com que a fronteira seja, essencialmente, a um só tempo, um lugar de descoberta do outro e de desencontro” (MARTINS, 2009, p. 133).

Entre os Xokleng, já aconteceram greves em diversas ocasiões e por motivos diferentes: em virtude da defesa dos recursos florestais, greve contra a barragem, contra a prefeitura, contra a FUNAI, greve quando se desfez a conformação inicial da aldeia (uma só próxima ao rio) e houve a fragmentação do grupo, devido à barragem, sendo que alguns foram

para o Bugio e outros para a aldeia Sede⁷⁷. Nesta ocasião, a greve aconteceu devido à disputa que houve entre estas duas aldeias para definir qual delas iria sediar o posto da FUNAI, já que a presença do posto significava também centralidade política. Houve ainda greves que começaram e foram transformando-se, informa Sílvia Loch (2004, p. 59), como a que ocorreu em 1997: começou com barracos de lona, que foram substituídos por barracos de madeira, após por casas de alvenaria, de modo que o que era greve acabou transformando-se na atual aldeia Palmeira.

A greve que acompanhei durante a pesquisa de campo aconteceu entre os meses de janeiro e fevereiro de 2009. Loch (2004), em sua pesquisa de campo junto aos Xokleng, colheu a seguinte informação: “Nós, os índios, somos do ramo das greves” (LOCH, 2004, p. 7). Quando se pergunta a alguém, mas afinal, o que é uma greve? A resposta que se segue invariavelmente é a mesma, ou muito parecida: “greve é um movimento de reivindicação”.

Dentro deste contexto, movimento pode denotar tanto mobilização quanto dinâmica/mobilidade. A ocupação destes territórios, em específico, acontece em virtude dos Xokleng reconhecerem neles terras tradicionalmente ocupadas das quais foram expropriados durante o processo de colonização do Estado de Santa Catarina. Para um povo que vivia em intensa mobilidade a “reserva” significou, por um lado, a tranquilidade do não-índio para ocupação destas áreas e, por outro, o confinamento do Xokleng. A redução paulatina deste espaço e a posterior construção da barragem acarretaram a diminuição de recursos florestais, possibilidades de caça, muito apreciadas pelo Xokleng e base de sua alimentação juntamente com o pinhão (até o esgotamento de tais recursos naquela região) e a separação espacial do grupo.

Acompanhar este “movimento” significava estar junto das lideranças em um vai-e-vem incessante: de aldeia em aldeia, da cidade para a aldeia Bugio, do Bugio para o Denecke e, novamente, para a cidade. Um verdadeiro movimento. Nesta dinâmica da greve, todos estão envolvidos, circulando pelas aldeias, parando de casa em casa para conversar, trocar informações sobre os últimos acontecimentos.

Antes da deflagração do “movimento”, de modo a este se tornar factível, existe uma intensa articulação política entre as lideranças e a comunidade, dispersão das informações e união intrafamílias. Toda a aldeia estava vivendo a greve, mesmo os que não estavam acampados, efetivamente, não falavam em outro assunto. Este estado de coisas, em que toda a

⁷⁷ O nome “Sede” é em virtude de esta aldeia ter abrigado por um tempo o posto da FUNAI. Após a transferência do posto para José Boiteux, o nome permaneceu.

aldeia, de alguma forma, era a greve, facilitava a incessante articulação que, naquele momento, servia como uma convocação de “vamos todos para a greve”.

Pelos comentários sobre a greve, que ouvi quando cheguei a Ibirama, sabia que as pessoas estavam paradas em algum lugar, reivindicando alguma coisa e que estavam todos em posição de espreita e reserva: algo poderia⁷⁸, ou iria de fato, acontecer com o início da greve.

O conflito entre os Xokleng e a sociedade envolvente, no entanto, existe e é frequente, mesmo quando não estão em greve. Durante o ano em que estive em campo, ouvi inúmeros relatos destes conflitos: uma mãe contou que o filho morreu a pauladas na cidade, sem que a polícia, que segundo ela, estava por perto, fizesse alguma coisa: “se a polícia vê que é índio ela deixa matar”, “a polícia é parente dos colonos, quando acontece algo com os índios ela nem investiga”, “a polícia não está aí para proteger o índio ela está aí pra caçar ele”.

Em dezembro, aconteceu outro episódio que marca bem o conflito existente entre índios e não-índios que residem no entorno da “reserva”⁷⁹. Um carro que subia para a aldeia Bugio parou, por causa de galhos de árvore no meio da estrada, e, quando seus ocupantes Xokleng saíram do carro para retirar os galhos, foram surpreendidos por uma emboscada: um colono da região que, faz algum tempo, ameaçava de morte os índios, saiu de um esconderijo atirando contra o veículo e contra os Xokleng. Mesmo armado e acertando tiros em dois Xokleng, que ficaram gravemente feridos, o grupo reagiu, desarmou o homem e o matou a pauladas. Antes deste evento na subida do Bugio, um cacique já me havia alertado dos perigos daquela estrada e das emboscadas, contando-me que não passava por ali à noite, temendo um ataque.

Estar em greve também significa externalizar, publicamente, o conflito permanentemente instaurado com os “de fora”, em que o embate, fora dos períodos de greve, tem como característica o elemento surpresa: nunca se sabe quando algo poderá acontecer, mas, sabe-se que poderá acontecer a qualquer momento. O primeiro ato para iniciar a greve é a ocupação de espaços que são extremantes da TI, áreas que consideram suas e reivindicam a devolução: “revisto pela história tudo isso aqui era nosso, nós queremos retornar de volta um pouco que era nosso, um pouco só, nem tudo”, disse-me um senhor Xokleng. Neste sentido, a

⁷⁸ Na cidade de Ibirama, quando ouvi, por parte de não-índios, comentários sobre a greve, seguiram-se afirmações como: “não sei se deixarão o ônibus [que sai de Ibirama e passa dentro da aldeia] passar”, “teve uma greve que não deixaram o ônibus sair”, “cuidado que eles vão te prender lá”, “eles dão tiros, os colonos também”.

⁷⁹ ‘Reserva’ é o nome mais corriqueiramente utilizado pelos Xokleng quando se referem à TI, como em: “lá na reserva”, “na nossa reserva indígena”, “você vai para a reserva hoje?” Por isso, quando disser reserva, estou me referindo à TI.

greve serve como a declaração do conflito em que já vivem de maneira velada. Quando declarada, a greve o **expõe** às claras, acirrando-o e tornando a expectativa de que algo irá acontecer, um fato esperado.

O início de uma greve deixa tanto os indígenas quanto a sociedade envolvente em posição de ataque/defesa e isso é muito claro para os dois lados, índio e não-índio. A ocupação dos Xokleng de uma área extremante faz com que o(s) dono(s) da área, ou moradores da região, reaja(m) com ameaças, na tentativa de desocupar a área da presença indígena. Ouvi, tanto de pessoas na cidade quanto dos Xokleng, comentários do tipo “isso só vai acabar quando der morte”.

Os relatos da ação, ou reação⁸⁰, dos não-índios, já era notícia por toda parte. Na greve do Bomsucesso, uma mulher Xokleng saiu para pescar com os filhos e voltou, muitas horas depois, com todos já preocupados com a demora, contando que foram “presos” pelos colonos e ameaçados para dizer quem eram “os cabeças” da greve, sendo que durante este tempo a mulher contou que os colonos fizeram-na ajoelhar-se e andar de joelhos, mas, vendo que não contaria nada a liberaram. Havia ainda relatos de colonos que se aproximaram do acampamento durante a madrugada dando tiros para cima e outros tantos relatos sobre estes primeiros dias. O certo é que, nestes momentos de greve, todos os acontecimentos tornavam-se um grande acontecimento.

A paralisação dos grevistas mexe com o entorno da TI, um caminhão que entrou para entregar uma compra não pôde sair, a estrada estava bloqueada pelos Xokleng. Para conseguir trânsito pela região bloqueada, colonos estariam pressionando o prefeito de Vitor Meireles a abrir uma estrada alternativa, o que provocou mais indignação ainda por parte dos Xokleng, uma vez que esta estrada passaria pelas terras que reivindicam e estão em processo de redefinição de limites.

Neste período de greve, além de reivindicar as terras, os Xokleng questionavam a exploração dos recursos florestais, que também consideram seus, promovida pelos colonos: “os colonos já tiraram os pinheiros [*araucárias*], agora vão tirar também toda a lenha, eles querem nos entregar só terra nua sem nada em cima”. Os Xokleng sentem-se expropriados da terra e também dos recursos florestais existentes, vêem, nesta atitude, uma forma de os colonos e madeireiras explorarem ainda mais o que consideram deles.

⁸⁰ Digo ação ou reação porque a presença dos colonos em terras que consideram suas já é para os Xokleng um ataque. Para os colonos, contudo, a retomada Xokleng possivelmente soa como invasão e afronta de seu direito de propriedade. Como existem na região inúmeros descendentes de colonos que foram trazidos pelas companhias de colonização, muitos ocupam a área de boa-fé, tendo adquirido e trabalhado na mesma por anos.

Faz parte do *modus operandi* da greve, além do ato de retomada de territórios, fazer barreiras em estradas, apreensão de caminhões e pessoas, contendas judiciais para reintegração de posse, por parte dos agricultores, e o comentário cotidiano de que a polícia federal está chegando. A chegada da polícia federal⁸¹ é vista como algo que dará segurança ao movimento, pois, segundo eles, quando esta polícia chega, os colonos não mais os atacam porque ficam com medo, porém, os Xokleng não gostam quando a polícia federal adentra a TI sem comunicar às lideranças.

A imprensa local, neste período, veiculou diversas matérias acerca da greve e dos conflitos. Dependendo do conteúdo publicado, acirram-se os ânimos de um ou de outro lado. Entre os Xokleng, havia certo alarde coletivo que reforçava o clima de tensão, perceptível em comentários como “temos que fechar as estradas senão os brancos vão vir aqui e colocar fogo nas casas”, “eles vão jogar veneno na água do rio para matar todo mundo”. Os objetos destes medos que, não sei até que ponto, poderiam, efetivamente⁸², realizarem-se, reforçavam o clima de instabilidade, conflito e contra-ataque.

Durante o Grupo de Trabalho (GT) que culminou no “Laudo Antropológico de Identificação e Delimitação” da TI, Pereira (1998) relatou alguns fatos que expressam o modo como ocorre o movimento de reivindicação e como é fomentado localmente:

Durante a permanência do GT em campo ocorreram prisões de grupamentos de militares do Batalhão da Polícia Ambiental de Rio do Sul, do atual Administrador da FUNAI Curitiba, retenção de dois técnicos do GT, conflitos entre índios e não-índios a partir da ocupação de propriedades desses últimos pelos primeiros, expedição de liminares visando reintegração de posse para empresas de reflorestamento tendo em vista a ocupação indígena nas áreas de reflorestamento do Bom Sucesso, divulgação pela imprensa de notícias inverídicas que contribuíram para acirrar os ânimos, inúmeras reuniões com a participação de lideranças indígenas, Procuradoria da República, Prefeituras, Câmaras de Vereadores, Sindicatos Rurais da região, entre tantas outras situações delicadas vivenciadas em campo. (PEREIRA, 1998, p. 5).

Este *modus operandi* ocorre também porque existe na concepção Xokleng a ideia de que as demandas Xokleng só serão atendidas se eles se fizerem ouvir, assim, se expressam: “O Xokleng só consegue as coisas porque ele reivindica”, “Se a gente ficar quieto a gente

⁸¹ Quanto às polícias civil e militar, os Xokleng tem a ideia que “caçam o índio”, conforme já exposto.

⁸² Destaco que analisava a situação como manifestação simbólica dos medos Xokleng causados pela situação de conflito, sem, entretanto, duvidar de todo da possibilidade real de tais acontecimentos. A histórias brasileira e Xokleng já nos provaram que inúmeros genocídios são sim possíveis.

morre aqui sem nada porque ninguém está nem aí pra nós”. Para Loch (2004, p. 61), “a idéia de ‘ramo das greves’ localiza nessas manifestações toda a possibilidade de realização, ainda que em forma de promessas, daquilo que reivindicam”

O Xokleng inclusive diferencia-se de seus co-residentes neste processo de reivindicação: “O Xokleng não é igual ao Guarani, que não reivindica nada”, “olha lá os Guarani, eles não têm nada porque não reivindicam”. Essa reivindicação é expressa também em forma de *brabeza*. As mulheres quando descontentes, por exemplo, com a demora de algum exame chegam ao posto de saúde gritando e muito bravas, para reivindicarem seus direitos, pois, segundo elas, de outro modo, não conseguem nada. Quem não fica bravo e deixa as coisas passarem é tido como bobo. Para o Xokleng, se ele não for bravo, não “botar a boca no trombone”, não consegue nada, vai continuar eternamente sendo passado para trás.

Além do sentido declarado (greve como reivindicação de direitos e exposição dos conflitos), a greve expressa também a possibilidade de mobilidade dos Xokleng. Loch (2004, p. 57) demonstra que a reserva indígena é o lugar que oferece liberdade ao Xokleng em oposição, principalmente, com o espaço da cidade, havendo duas espacializações distintas que se alternam – a aldeia e a greve. Esta mobilidade espacial, como possibilidade de mudar de um lugar para outro, gera também uma mobilidade de informações, que, se antes da greve já existe⁸³ em cada núcleo familiar, durante a greve intensifica-se.

Segundo Loch (2004, p. 55) ainda, a atual conformação das aldeias está relacionada com a formação de “frentes”, que se constituem com o estabelecimento de uma faixa de terra que pertencerá a cada família extensa como faz o não-índio, já que, no período anterior ao contato, não existiam “frentes” porque as roças podiam ser colocadas em qualquer lugar. A distribuição das aldeias em frentes e a situação pós-barragem, que segregou o grupo em várias aldeias, é significada, para os Xokleng, em termos de distanciamento: “Eles não podem visitar uns aos outros, mais constantemente, porque ‘tudo é longe’: as casas entre si, as aldeias.” (LOCH, 2004, p. 58). Em oposição à distância que os separa, existem as greves, como possibilidade de inversão desta distância em proximidade.

A greve expressa ainda a dicotomia Xokleng entre “o lá fora” e o “aqui dentro”. Esta dicotomia entre fora e dentro é muito presente em vários âmbitos da estrutura social Xokleng.

⁸³ Certo dia, ouvi o seguinte comentário sobre a mulher mais velha de uma família: “A gente fala que a mãe é o portal da internet, ela fica sabendo de alguma coisa e já conta pra todo mundo, você quer saber as novidades é só ir lá na casa dela”. Como a mulher mais velha daquele núcleo familiar está invariavelmente em casa e por ali passam todos os filhos co-residentes é nela também em que se concentra todo o fluxo de informações e fofocas que permeiam o grupo familiar.

Se a greve é reivindicação de direitos contra o Estado e tem características de guerra contra o de fora, internamente, dentro, ela reverte a ordem espacial estabelecida, após a barragem e a posterior segregação das aldeias, que é lida, como vimos, em termos de distanciamento. É comum ouvir um Xokleng se expressar sobre a greve com satisfação: “na greve a gente fica juntinho de novo”.

Neste movimento de greve, durante o campo, me mudei da aldeia Bugio para a aldeia Figueira, onde fiquei a maior parte do tempo. Mudar para a Figueira e ficar com uma família considerada de Xokleng “puro”⁸⁴ fez-me entender um pouco mais sobre a mobilidade aldeia-greve e também estabelecer laços de amizade com os membros da família, o que constituiu algo de grande importância à pesquisa, uma vez que, a partir do momento em que me receberam, passaram também a ser excelentes informantes, não apenas sobre o sistema Xokleng, explicando-me, pacientemente, como era o “sistema do índio” em oposição ao “sistema do branco”, mas, igualmente, sobre o que se falava de mim, como agir ou proceder.

Na aldeia Figueira, pude verificar que os homens alternavam-se entre as suas casas na aldeia e o barraco da greve. Minha informante parecia esperar com ansiedade para subir para o Bugio. Em uma dessas subidas fui também, dessa vez, não apenas para passar, mas para permanecer por alguns dias. A “greve do Bugio” contava com cerca de trinta barracos com pessoas de diferentes aldeias (exceto da aldeia Toldo e Pavão que não estavam participando da greve). Em alguns, dormiam mais de dez pessoas. Em geral, um barraco agregava membros da família nuclear ou extensa, podendo ainda ter agregado pessoas mais próximas, ligadas por parentesco um pouco mais distante, ou simplesmente por laços de amizade.

As construções da greve, inicialmente, chamaram-me muita atenção, os barracos eram construídos com uma armação de madeira tirada “do mato”, amarrados caprichosamente com uma espécie de cipó, alguns poucos por tiras de borrachas, e cobertos de lona preta, muito próximos um dos outros, diferente da distribuição das casas na aldeia. Dentro destes barracos, armam-se camas de “varas”, troncos finos de árvore dispostos longitudinalmente sobre os quais eram colocados colchões, ou samambaia. Os Xokleng fazem muita questão de contar como era o sistema dos antigos: “Era assim que dormiam os antigos embaixo da copa das árvores, forrando o chão com samambaias”, ou “Tadinho dele, ele tinha vindo do mato e jogava umas folhas no chão e dormia ali mesmo”.

Em todos os barracos, construíam-se fogões de tijolos ou barro (Fotos 51), colocando por cima desta estrutura uma chapa de ferro de fogão à lenha que traziam das casas de modo a

⁸⁴ Falarei mais adiante sobre as classificações de pessoa estabelecida pelos Xokleng dentro da aldeia.

permitir o cozimento de alimentos. Havia também uma estrutura de cozinha com utensílios domésticos (Foto 52) e baldes de água para lavar a louça. Mesmo voltando para suas casas na aldeia, em alguma ocasião, muitos lavavam suas roupas no rio e faziam varais entre os barracos para secá-las.



Fotos 51 e 52: Fogões de tijolos e baldes de água para lavar louça.



Fotos 53, 54, 55, 56, 57, 58: Estrutura dos “Barracos” da greve.





Fotos 59 e 60: camas de vara



Foto 61: Avó Xokleng com sua neta



Foto 62: Aldeia Bugio

A principal atividade ali naquela greve era a retirada da madeira que se realizava pelas famílias, que, diretamente, ou por meio de um intermediador, negociavam o caminhão para “descer” com a lenha, bem como o possível comprador da carga. A lenha era tirada coletivamente, porém, cada família que estava na greve tinha sua quota, que poderia ser tirada pelos próprios membros da família, ou, de outra maneira, mediante o pagamento ou divisão dos lucros com outro índio, que era contratado para a tarefa. Havia, entretanto, muita reclamação de que quem comprava a madeira pagava preço inferior ao que a madeira valia.

A greve do Bomsucesso era maior e com mais contingente de pessoas que as outras duas. As pessoas estavam unidas, iam juntas para a cachoeira tomar banho, comiam juntas, estavam juntas no mato para a retirada da madeira.

Fui recebida com certa surpresa: “até você na greve?”, isso permitiu que, pela primeira vez, os jovens, até então arredios, também se aproximassem. Na casa onde me hospedei, os filhos da matriarca só me olharam dois ou três dias depois. O mesmo se deu em minha hospedagem no Bugio. Os jovens não se aproximavam, apenas os adultos, idosos e crianças. Aliás, as crianças foram excelentes informantes no processo de tradução daquilo que Geertz formula como experiência próxima e experiência distante, a partir de conceitos que toma emprestado do psicanalista Heinz Kohut:

Um conceito de ‘experiência próxima’ é, mais ou menos, aquele que alguém – um paciente, um sujeito, em nosso caso um informante – usaria naturalmente e sem esforço para definir aquilo que seus semelhantes vêem, sentem, pensam, imaginam etc. e que ele próprio entenderia facilmente, se outros o utilizassem da mesma maneira. Um conceito de ‘experiência distante’ é aquele que especialistas de qualquer tipo – um analista, um pesquisador, um etnógrafo, ou até um padre ou um ideologista – utilizam para levar a cabo seus objetivos científicos, filosóficos ou práticos. ‘Amor’ é um conceito de experiência-próxima; ‘catexia em um objeto’ de experiência-distante. ‘Estratificação social’ e, talvez para a maioria dos povos do mundo, ‘religião’ (e certamente ‘sistema religioso’) são de experiência distante; ‘casta’ e ‘nirvana’ são de experiência-próxima, pelo menos para hindus e budistas. (GEERTZ, 2002, p. 87).

Como “colocar-se ‘embaixo da pele do outro’” apresenta-se como uma tarefa bastante complicada, mesmo porque os “nativos preferem considerar suas almas como suas, e, de qualquer maneira, não vão estar muito interessados neste tipo de exercício. O que é importante é descobrir que diabos eles acham que estão fazendo” (GEERTZ, 2002, p. 88-89).

O terceiro ponto de greve, na entrada da aldeia Palmeira, formou-se dias depois que já estava acontecendo a greve do Bomsucesso e do Denecke. Nesta localidade, os Xokleng fizeram um barraco, fecharam a estrada e, posteriormente, construíram uma porteira, de modo que, para se ter acesso à estrada que corta as aldeias margeando o rio Hercílio, era necessário parar e pedir autorização para entrar. Este ponto de greve foi formado, segundo me explicaram, porque a estrada é utilizada também pelos colonos, assim, sendo na terra deles “nenhum branco”⁸⁵ iria passar por ali. Deste modo, todos que chegavam deveriam parar e pedir autorização para entrar.

Com a formação desta nova greve, muitas pessoas aglomeravam-se ali na entrada da Palmeira, todos que, obrigatoriamente, passavam para ir para suas casas, vindos, principalmente, da cidade de José Boiteux, paravam para conversar. O Barraco que fizeram não era para dormir, era mais para estar, já que havia muitas casas de Xokleng por perto. Esta greve estava na “beirada”, entre a aldeia e a barragem, em uma área que já pertence aos limites da TI La Klãnõ, por isso, ali o conflito com os não-índios é menos direto e deflagrado, contudo, igualmente presente. O clima era festivo, havia uma grande panela onde, ao anoitecer, cozinhava-se para todos.

Na greve do Bugio e do Denecke, as propriedades rurais lineares à estrada tinham cercas, já o lugar onde os índios estavam não. Uma das primeiras providências na greve da Palmeira foi a construção de uma cerca e, posteriormente, de uma porteira de madeira, de modo que do lado de dentro da “propriedade” estavam os Xokleng e do lado de fora os não-índios. Não pude deixar de ver, neste ato, a demarcação física de uma fronteira que virtualmente já existia.

Quanto à greve do Denecke, sua conformação era igualmente diferente das demais (Bomsucesso/Bugio e Palmeira). No Denecke, havia apenas um barraco, a maior parte das pessoas que estava ali era de homens e jovens, uma fogueira no meio do barraco esquentava a água para o café de todos. Havia ainda uma grande lona forrada no chão à direita e cobertura também de lona, formando um “puxadinho”, que era como o quarto coletivo de todos que ali estavam. A amarração dos troncos era feita de cipó. O acampamento localizava-se nas margens do rio, em uma bifurcação em “T”.

Já havia se confirmado que a greve ocorria no Bomsucesso porque ali tinha madeira. As propriedades extremantes eram grandes madeireiras, enquanto as propriedades

⁸⁵ Digo nenhum entre aspas porque este termo refere-se ao branco totalmente *outro*, já que os não-índios residentes na aldeia e até mesmo eu, pesquisadora e branca, podíamos passar. Ressalto, entretanto, que entre uma branca residente na aldeia casada com um índio e eu existia um status diferente, elas, muitas vezes, são percebidas como menos brancas que as outras mulheres brancas. Tratarei sobre isso mais adiante.

extremantes da greve do Denecke eram os pequenos agricultores. Havia inúmeras pilhas de toras, um barulho de moto-serra e os homens todos “no mato”. Mas, por que ocorriam aqueles três pontos de greve? Inicialmente, verifiquei que a greve do Bugio estava situada no município de Itaiópolis, a greve do Denecke no município de Vitor Meirelles e a da Palmeira no município de José Boiteux, o que mexia com o cotidiano de três cidades, tornando a possibilidade de reivindicação e de estratégia de ocupação do espaço, mais efetiva.

Entretanto, foi brincando com as crianças, enquanto estive na greve do Bugio, que pude entender um pouco melhor da organização espacial dos três pontos de greve e seus sentidos. As crianças são muito receptivas a fotos e filmagens, principalmente, quando se tornam protagonistas do enredo e do processo de fazer o filme e as fotos.

Ao brincar com as crianças, então, perguntava se elas gostavam de estar na greve, o que faziam lá, etc. quando uma delas me disse que havia três greves e eu perguntei “três?” ao que ela respondeu com ar de escárnio, como quem diz “Puxa! Só você não entendeu isso ainda!?”: “Claro! A greve do negócio, a greve do esquema e a greve da guerrrrrrraaaa.”

Minha compreensão sobre os três pontos de greve, ampliado naquela brincadeira com as crianças, me fez entender porque os jovens estavam saindo da greve do Denecke para a greve da Palmeira, deixando o “pelotão” desfalcado. No Denecke, ao contrário do Bugio onde estavam acampadas famílias inteiras, a maior parte dos integrantes daquele único barraco eram homens jovens, os “neoguerreiros” Xokleng. Era um ponto de greve que tinha como principal característica o ataque/proteção, tanto que se situava próximo da cidade de Vitor Meirelles, cidade vista como sendo dos colonos, em oposição à cidade de José Boiteux, tida como dos Xokleng.

O faccionalismo na sociedade Xokleng é intenso e perceptível nos arranjos familiares e políticos. Ele também existe entre jovens. “Mas na greve a gente pega na mão até do inimigo, a gente luta pra defender o inimigo se precisar”, disse-me um senhor da aldeia Figueira. Após minha ida para o Bomsucesso, os jovens aproximaram-se mais. Entendi que, no Denecke, eles iam para enfrentar os colonos, para matar ou morrer, se precisassem, por isso, a greve da guerra. A presença desta situação limite, entretanto, unia a todos que, em outra ocasião, estariam “se discutindo”, como eles dizem quando duas pessoas estão brigando, “batendo boca”. O surgimento da greve da Palmeira, ou greve do esquema, facilitou o encontro entre casais jovens que iam para a greve para namorar, o que fez com que muitos deles abandonassem o posto da “greve da guerra” e debandassem para a “greve do esquema”, tendo o cacique que interferir para que alguns voltassem para o Denecke.

Na formação da greve e neste caráter de reivindicação, que Loch (2004, p. 68) define com muita propriedade de “*éthos* beligerante”, as lideranças estão na coordenação do movimento, traçando as estratégias, os reforços, as formas de sustentar suas posições; as famílias unidas para conseguir recursos financeiros e os jovens, os soldados, unidos para a defesa física do território. A greve da guerra chegou ao embate corpo a corpo quando, segundo a versão Xokleng, os colonos adentraram a estrada do Denecke e os índios enfrentaram-nos, havendo troca de tiros e um colono, que saiu baleado, posteriormente, contaram-me que o mesmo havia ficado parálítico. Tais atos acirraram o conflito, pois, a cada investida de um dos lados, o outro fica na espreita para o revide.

Na greve do Bomsucesso, estão todos juntos, pessoas de várias aldeias, famílias inteiras reunidas, muitas crianças, adultos, idosos, adolescentes, como, possivelmente, era a formação antes da barragem e, quiçá, antes do contato, e isso congrega à greve um ar de “diversão”. Assim, disse-se uma liderança certa vez: “Isso aqui para o branco é sofrimento, pra gente é diversão. A gente pode ficar aqui um mês, dois meses, até um ano, o branco não aguenta uma semana, depois do Xokleng, só o diabo!”.

A greve, além do sentido de reivindicação (que denota também sofrimento porque só reivindicam “porque o Xokleng sofre com sua situação”) e da marcação deste conflito dentro/fora, também reforça a relação de reciprocidade e os laços de solidariedade entre aqueles que dela participam. Se para “fora” ela é uma luta, um sofrimento, para “dentro” ela é uma retomada do tempo: volta-se ao passado “quando éramos do mato”, “quando vivíamos como andorinha de lá para cá”, retorna-se ainda para “antes da barragem quando estávamos todos juntinhos” e, neste aspecto, reside o aspecto divertido da greve para os Xokleng.

A greve apresenta para “dentro” da sociedade Xokleng características de cerimônia, tempo de interdito das distâncias, dos faccionalismos entre famílias serem apaziguados, mas ainda assim existentes. É quando “se pega na mão do inimigo e se morre por ele contra os de fora”, quando o Xokleng sempre ganha, quando ele está junto e, no caso da greve do Bugio/Bomsucesso/negócio, quando há ainda a possibilidade de melhoria de renda, em virtude da união do grupo para retirada da madeira. No re-viver destes momentos, afirmam-se os laços de solidariedade e de reciprocidade entre os Xokleng, experimenta-se uma história compartilhada que permite uma unidade provisória e vivências coletivas que darão sentido ao grupo como um todo, formando as histórias que se contarão, que irão provocar risos, laço social.

Assim a greve além de um dentro/fora é também uma forma de significar o tempo em suas sincronias: passado, presente, e futuro. Retoma o Xokleng “do mato”, significa o que ele

é hoje e possibilita ainda um vir-a-ser que, se reafirma seus laços de reciprocidade enquanto categoria de pessoas, é porque, em última instância, o que é re-afirmado é também sua identidade, enquanto ser e enquanto povo Xokleng, com-partilhadores solidários de um mesmo sistema, “o sistema do índio”.

4.6 Aspectos gerais do “sistema do índio” e conclusões sobre a pesquisa de campo

Os Xokleng faziam muita questão de me explicar como era o “sistema do índio”. Expressavam essa dicotomia comparando como era o sistema do índio e como era o sistema do branco, dizendo-me: “Olha no ‘sistema do branco’ é assim, mas no ‘sistema do índio’ não. Um Xokleng quando chega na casa do outro e tem vontade de comer alguma coisa ele pega e come. Um branco não faz isso na casa do outro. Mas é isso que faz a gente gostar das pessoas, ela chegar pegar o que quer comer...”, e interrompeu a frase com o que completei mentalmente “participar do sistema do índio e não participar do sistema do branco, na casa dos índios”. Sentia com essas instruções que ia vencendo dia-a-dia a desconfiança dos Xokleng, partilhando com eles do seu sistema, entendendo um pouco mais das suas vidas e deixando de ser uma incômoda estranha que partilha do universo familiar sem ser família⁸⁶.

Nas famílias Xokleng são estabelecidas algumas categorias de pessoas que se expressam em “índio puro”, “mestiço”, “cafuzo” e “branco”. Índio puro é aquele que é descendente direto de casamentos entre Xokleng, o “Xokleng puro”, ou ainda, aquele que é descendente de casamentos entre Xokleng e Kaingang. Mestiço é aquele que descende de pais que eram “índios puros”, em qualquer uma das duas categorias possíveis para ser “puro”, com um “branco”. Há ainda os “cafuzos”, que são filhos de casais de “índio puro” ou “mestiço” com a população negra, que foi morar na aldeia na década de 50. E, por fim, os “brancos” que estabeleceram relações matrimoniais com o Xokleng de qualquer uma das categorias acima explicadas.

Quanto a “branca” que se casa com um Xokleng, este fato parece fazer dela um pouco menos “branca” que a não-índia. Percebi isso um dia em que falei, para uma “branca” casada com um “índio puro”, que iria entrevistar a todos, inclusive as “brancas” que moravam na

⁸⁶ Não estou querendo dizer com isso que me tornei “parte da família”, e sim, uma amiga, o que é diferente de ser uma estranha.

aldeia, ao que ela respondeu em tom depreciativo: “Hum! Quero ver você falar o idioma!”⁸⁷. Além disso, os “brancos” residentes na aldeia participam da vida política, trabalham na aldeia e têm filhos que são Xokleng, mesmo que internamente seus filhos sejam considerados “mestiços”, ainda assim serão Xokleng.

Percebi uma centralidade no ser Xokleng, pois, pouquíssimas, vezes vi um Xokleng apresentar-se a um “de fora” como Kaingang (a não ser aqueles que são Kaingang “puros”), mestiço ou cafuzo. Apresenta-se como um Xokleng, mesmo quando dentro da aldeia estas diferenças étnicas são declaradas. Os casamentos interétnicos permitiram o crescimento do grupo que, logo após o contato, contava com apenas 116 membros, hoje, são cerca de duas mil pessoas.

Diante deste contexto, o ser Xokleng é constituído também pela experiência individual de cada Xokleng que é vivenciada coletivamente. Neste sentido, apesar dos Xokleng estabelecerem uma relação com a consanguinidade⁸⁸, que os torna mais ou menos Xokleng, parece-me que a construção da pessoa Xokleng é uma experiência que é vivida na cultura e compartilhada nas relações de parentesco anteriores e atuais, uma vez que jamais vi alguém, de fato, contar a porcentagem sanguínea do outro. Identificam-se e são identificados como “mestiços”, independente do quanto de sangue índio se tem. Neste sentido, penso que esta “porcentagem sanguínea” possa ter um sentido mais simbólico do que efetivamente real, um certo alerta social para que o mestiço, que está na liminaridade entre “ser índio” e “ser branco”, fique próximo de sua cultura, mantendo sua identidade enquanto Xokleng (ou ainda um alerta: tome cuidado com quem você se casa, porque isso irá interferir em sua descendência).

Certa vez, um pai Xokleng explicou-me que tinha de passar o seu costume para o filho desde pequeno, sua comida, sua língua, porque, se ele era mestiço e isso não fosse feito, ele podia pender mais para lado do “branco”, mas, se isso fosse feito, ele com certeza seria um índio. Outra postura que parece confirmar a hipótese de que a porcentagem sanguínea funciona mais como um alerta simbólico sobre o perigo apresentado pelos brancos, ou a necessidade de se manter Xokleng, é o fato que os “mestiços” são tratados por seus familiares (avós, tios) com o mesmo amor e cuidado que seus primos “puros”.

⁸⁷ Falar o “idioma” é algo bastante valorizado pelos Xokleng, um “branco”, ou “de fora”, que se esforça para aprender a língua Xokleng, ou que é falante desta, é bem visto por eles.

⁸⁸ Segundo os Xokleng, um indo puro, ao casar com uma branca seu descendente só terá 50% de sangue índio. Se este filho casa-se com uma branca, seus descendentes terão 25% de sangue índio. E se este descendente casa-se com um branco também acaba o sangue índio.

Os nomes Xokleng podem também denotar posição ou papel desempenhado socialmente. Alguém que recebe o nome de um antepassado (avô, avó, tios) relembra esse antepassado, espelha a consideração que se tinha por esse e, por isso, “quando olho para ele lembro que tenho que amá-lo ainda mais, porque além de meu filho, leva o nome do meu pai”⁸⁹). Neste sentido, devo considerar que além dos caciques e conselheiros, os Xokleng têm ainda um “ministro das relações exteriores”, que os representa em encontros nacionais e é membro do Conselho Nacional dos Povos Indígenas, que se chama Brasília Priprá⁹⁰, ou Lili, curiosamente, o mesmo nome da primeira liderança indígena que saiu da aldeia e viajou até o Rio de Janeiro para denunciar desmandos de Hoerhan⁹¹.

Na aldeia o “sistema do índio” não parece ser partilhado com os Guarani que também residem na TI. Os Guarani da aldeia Toldo participam da vida política, sendo que a vice-cacique é Guarani, entretanto, não investiguei esta relação de maneira mais profunda. Já os Guarani da aldeia Bugio possuem lideranças próprias. Nenhum Guarani participou da greve. Quando questionei uma Guarani do Bugio o porquê, esta me respondeu que a greve “era muito sofrimento”, que se passavam frio lá e que os Xokleng não dividiam nada com eles. Neste sentido, acredito que não participam porque a experiência compartilhada entre os Xokleng não faz sentido para eles, pois, apesar de residirem na TI La Klãnõ, vivenciam e compartilham, entre si, o sistema Guarani.

Não ir a greve é de alguma forma negar a relação de sociabilidade com os demais. Na aldeia em que a pesquisa não foi permitida, também não se foi a greve, igualmente, não há um movimento religioso tão forte, ser crente não é algo que se evidencia aos olhos como nos demais lugares e o ser Kaingang é mais declarado do que o ser Xokleng. Deste modo, se a greve interdita, temporariamente, alguns faccionalismos interfamílias, expõe também dissidências políticas e quem sabe até mesmo dissidências relativas as diferentes referências étnicas presentes dentro da aldeia e o fato de estar mais próximo de uma (kaingang) ou de outra (Xokleng).

Em relação às greves e às questões políticas e territoriais que aquelas engendram, Loch (2004, p. 75) faz uma interessante relação entre a habitação e o fogo:

Faz-se fogo, e, portanto, habita-se, para memorizar. Ao estabelecer um aldeamento em um lugar, o grupo lembra-se que aquele lugar é seu, lhe pertence. As greves,

⁸⁹ Conforme expliquei no capítulo 3, quando relato a circulação de crianças.

⁹⁰ Brasília Priprá autorizou-me a dizer seu nome na dissertação.

⁹¹ Conforme relatos do capítulo 2.

enquanto grandes aldeamentos que são, aparecem, portanto, como instrumentos reivindicatórios extremamente poderosos, porque socializantes da nova geração.

Este relembrar que aquele lugar é seu e reivindicá-lo está relacionado com os direitos subjetivos (RANGEL, 2007, p. 17) dos Xokleng, construídos ao longo de sua história e que, quando retomados atendem ao seu senso de justiça, pois permitem que se re-apropriem do que lhes foi tomado. Os não-índios sentem-se injustiçados, pois também entendem que aquelas terras pertencem-lhes. Como pivô deste conflito está o Estado de Santa Catarina que, desconsiderando a presença dos indígenas e qualquer direito dos mesmos sobre tais terras, comercializou-as, ou cedeu, instaurando-se, assim, o conflito entre índios e não-índios: ambos os lados sentem-se donos da mesma terra. Neste sentido, estamos diante de um conflito de interlegalidade, uma vez que nenhum dos lados está desrespeitando seu senso de direito e de justiça.

Outro conflito de interlegalidade ocorre quando os Xokleng são presos por atos praticados durante a greve. Como relatei no tópico 5.1, essas condutas não se revestem, para eles, de um senso criminal, porém, de uma atitude de ordem cível, pois se trata de resistência à legalidade imposta pelo Estado e responder a processos criminais faz com que se sintam injustiçados e tendo que pagar por algo que não fizeram e que desrespeita suas autoridades constituídas.

Ao estabelecerem suas leis, os Xokleng apropriaram-se de seu poder normativo para ordenar o seu mundo à sua maneira. Neste diapasão, Catherine Howard, ao descrever os Waiwai e suas trocas interétnicas e modos de resistência, afirma que este povo trocava instrumentos, como facas, machados, miçangas com os seus visitantes “selvagens” (os não-índios) como uma maneira de domesticação destes visitantes. Deste modo, poderiam capturar seus poderes exóticos e perturbadores. Contudo, a autora ressalta que a literatura antropológica tem analisado estas incorporações de mercadoria como contaminação de sua cultura material e degeneração de relações sociais que são travadas entre eles:

[...] Os nativos, diz-se, por se deixarem seduzir pelas “quinquilharias” inúteis dos colonizadores, são vítimas de sua própria ingenuidade; no afã de satisfazer o seu desejo, vão caindo sem perceber na armadilha de relações econômicas espoliativas que acabam por destruir a sua cultura. Embora essa visão resulte da consciência que efeitos devastadores da expansão colonial têm sobre as culturas indígenas, ironicamente, ela ratifica exatamente a perspectiva dominante. Por essa ótica, as

culturas indígenas reduzem-se a *tabula rasa*, expostas ao texto inscrito pelos colonizadores, ou até envolvidas em sua própria decadência por terem sucumbido a desejos de consumo que a nossa lógica capitalista toma como motor da economia e catalisador da história. Basicamente, essa abordagem toma as relações sociais como se fossem acessórias ao sistema dos objetos e a cosmologia como mera função de ambos. Trata a presença ou ausência de bens (dinheiro, roupas, etc.) ou práticas ocidentais como indicadores óbvios de graus de “integridade” ou de “autenticidade” dos grupos indígenas. No entanto, tais noções são mais reveladoras da nossa própria mitologia anti-histórica, projetada nas imagens que construímos do Outro exótico, do que esclarecedoras da história cultural das sociedades encurraladas pelo ocidente (HOWARD, 2002, p. 27).

Diante deste contexto, a autora conclui que a identidade étnica fica muitas vezes “relegada a um subproduto do sistema capitalista” (HOWARD, 2002, p. 27), sem considerar que estas trocas interétnicas são manipuladas de acordo com os paradigmas históricos autóctones, como afirmação de sua superioridade cultural mesmo quando se encontram em desvantagem econômica. Com isso, podemos traçar um paralelo entre a apropriação da lei escrita estabelecida pelos Xokleng, como forma de questionamento e resistência à normatividade estatal – que “legalmente” reduziu os seus direitos –, reinterpretando-a à sua imagem e semelhança. Buscam, assim, um papel ativo diante da sociedade que os envolve, esforçando-se para persistir ao encontro histórico com essa sociedade “radicalmente diversa” (HOWARD, 2002, p. 51).

Segundo Howard ainda, os povos indígenas dão a impressão de imitar a cultura dominante, usando roupas de não-índios, desejando seus bens e, no caso dos Xokleng, estabelecendo uma lei escrita, mas de maneira tácita criam resistências cotidianas que são sutis e disfarçadas:

Constituem a matéria prima da ‘resistência do dia-a-dia’ (SCOTT, 1985) os meios essencialmente tácitos, imperceptíveis, mas sutilmente efetivos, de reagir às tentativas por parte do colonizador de reinventar o mundo social do colonizado. Aproveitando das limitações e contradições do processo colonizador, esses modos de resistência testemunham a tenacidade e criatividade das culturas autóctones ante as forças que ameaçam destruí-las. (HOWARD, 2002, p. 28).

Na resistência do dia-a-dia, o Xokleng estabelece sua sociedade de homens livres e iguais. Conforme nos lembra Clastres (2003), o não-aparecimento do Estado foi o que fez o colonizado ser o homem sem lei, sem rei, sem fé. Mas, o poder político está presente na maior

parte das sociedades e, se, no Estado centralizado, se legitima por meio da coerção, nas sociedades sem-Estado, se legitima pela palavra, pela capacidade do chefe político de mediar o conflito por intermédio do “prestígio que lhe reconhece a sociedade”. A lei nas sociedades sem-Estado é escrita sobre o corpo e para exorcizar a lei do Estado, que institui e garante a desigualdade, é que surgem as leis das sociedades nativas: “As sociedades arcaicas, sociedades da marca, são sociedades sem-Estado, *sociedades contra o Estado*” (CLASTRES, 2003, p. 204, grifo do autor).

Com este trocadilho, Clastres nos lembra que elas não precisaram a data de instauração de um Estado, são contra no sentido de não serem a favor, mas principalmente, por, simplesmente, não tê-lo instituído, como nós o fizemos e com a importância que a ele conferimos (note-se que fundamos o Estado no mitológico contrato social, que nos retirou de um “estado de natureza” e nos colocou na cultura, assim conferimos à presença do Estado uma humanidade mais legítima por nos colocar mais próximos da cultura, em mais um episódio onde o saber ocidental está mais próximo do humano legítimo que relega aquele que não é a sua imagem e semelhança um lugar próximo à natureza).

Para além do binômio resistência/submissão, o que se assiste em relação a muitos povos indígenas brasileiros e, neste caso, os Xokleng, é uma retomada/incorporação do discurso sobre direitos para “reafirmação identitária e reivindicação etnopolítica na arena social” (ALBERT; RAMOS, 2002, p. 14). Iniciativa que busca reconquistar autonomia social, econômica e também territorial, por isso, insurgente e descolonial.

É neste contexto que se inscreve o político entre os Xokleng, como espaço de apropriação do seu poder normativo para reafirmar sua identidade, ordenar sua vida e lutar por seus direitos etnopolíticos na arena social. E, se o direito não viu o Xokleng, eles, ligeiros que são, viram o direito. Assim, entre a urdidura e a trama destes matizes que se entrelaçam constituindo aquilo que podemos chamar de realidade, teceram um direito próprio que se organiza, sanciona, legitima, mas, que, principalmente, funda uma sociedade de iguais. E na sua sociedade de iguais são eles e, mais ninguém, os legitimados para fazer o que já faziam antes do encontro com o não índio: exercer poder sobre o mundo e lutar contra um mundo que tenta exercer poder sobre eles. Debaixo do sol e, apenas dele, vivem os Índios Xokleng da Terra Indígena La Klãnõ.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Durante este trabalho, vimos que a razão imperial criou justificativas para afirmar sua superioridade e legitimar teorias sobre a inferioridade. Nesta conjuntura, o “branco vestido” começa a “instituir” a colônia portuguesa no Brasil, sendo que o governo dos nativos foi uma das primeiras medidas tomadas pela estrutura administrativa da coroa portuguesa. Como uma estratégia utilizada para a guerra da conquista promoveram a negação da autonomia e da condição de pessoa do outro e sua designação como inimigo, reduzindo-lhe a potência para, assim, fundar o direito do colonizador.

A guerra da conquista cumpriu com seus objetivos quando possibilitou ao estrangeiro o *status* de detentor do poder e transformou povos autóctones em estrangeiros. Neste sentido, nos últimos séculos, assistimos no Brasil a sucessão, uma após outra, de políticas de contenção dos direitos dos povos indígenas, tais como a tutela e a consideração meramente formal de igualdade e liberdade, produzidas pelo Estado e que não tangenciam uma mudança de paradigma, apenas reformulam o antigo em novas técnicas de exercício de poder e dominação, no campo das lutas políticas. Neste cenário, a atual Constituição ao somente reconhecer a diversidade cultural não apresentou uma mudança significativa de direcionamento, ou sequer possibilitou a retomada, por parte dos povos indígenas, da autonomia e da liberdade, secularmente vilipendiadas, por meio de nefastas estratégias de assimilação.

É neste contexto político-Estatal que, com uma história de ocupação territorial no sul do Brasil datada de 5.500 a.C., os Xokleng e o Estado, constituído por e juntamente com os não-índios, deparam-se, enquanto possibilidade existencial e política que são contrapostas em um mesmo território. Não sabemos ao certo qual era o contexto Xokleng, naquele momento dos primeiros encontros desses tão diversos atores, entretanto, o que marcou, de maneira mais expressiva, foi notadamente a resistência Xokleng ao contato com este(s) outro(s).

O Estado iniciava o estabelecimento do processo de colonização na região do Vale do Itajaí, em Santa Catarina, trazendo para a região os seus novos habitantes que se depararam com um grupo autóctone, que revidou a ataques e também realizou os seus próprios ataques. Para acalmar a situação, permitindo o êxito das companhias de colonização e fixação dos novos moradores na região, foi instaurada, por meio de lei do governo provincial, a companhia de pedestres e legitimou-se a profissão de bugreiro. Desse modo, almejava-se

“limpar” estas áreas da presença indígena e garantir o território aos seus novos moradores. Existiram relatos de inúmeros ataques realizados contra os Xokleng.

Em 1910, os Xokleng, por sua vez, fizeram seu primeiro contato pacífico com o posto do Serviço de Proteção ao Índio, que havia sido instalado na região da atual cidade de José Boiteux, com a finalidade de aldeá-los. Seguiu-se a esse encontro pacífico uma imensa depopulação dos Xokleng, mudanças de seus hábitos, contato com um mundo que, até então, se não lhes era de todo desconhecido, era distante.

Durante esse período que se convencionou chamar de “pacificação”, os Xokleng entendiam que eram eles que estavam amansando os brancos, não o inverso. O SPI reconhecia as lideranças indígenas que escolhia e houve relatos de morte e expulsão daqueles que não obedeciam as regras ditadas pelo serviço estatal. Nos anos que se seguiram, os Xokleng viveram uma fase de transições e mudanças, porém, é, em 1976, com o início da construção da Barragem Norte, que passaram por um momento que lhes marcou a história e, novamente, trouxe grandes alterações em suas vidas.

Quando a Barragem foi inaugurada, em 1992, os Xokleng, que jamais foram consultados sobre a mesma, tiveram a área plana – única cultivável – de suas terras invadida pelas águas do lago de contenção, ficando restritos a uma área de encostas e tendo de suportar o convívio anual com enchentes e dificuldades. Em que pese o advento da Constituição Federal de 1988 e a promessa de uma situação política melhor para os povos indígenas, os Xokleng jamais foram completamente indenizados, ou efetivamente ressarcidos dos danos trazidos pela barragem.

Com esse advento da Constituição Federal de 1988, que reconheceu direitos específicos aos povos indígenas, houve o rompimento formal do Estado brasileiro com políticas assimilacionistas, deliberadamente praticadas e instituídas até então. Contudo, apesar da Constituição ter melhorado o acesso aos serviços estatais, o reconhecimento desta condição multicultural não se transformou em práticas capazes de reformularem as estruturas políticas do país, ou formularem uma proposta de autonomia para os povos indígenas. Neste sentido, a Constituição inseriu-se nas políticas de reconhecimento fomentadas pelo paradigma do multiculturalismo.

Com isto, analisei o fato de existirem hoje inúmeras tentativas e pressões das elites brasileiras para a minoração dos direitos indígenas, encontrando-se o país em um verdadeiro processo de contrarreforma, em especial, no que tange aos direitos relacionados a demarcações de terras e acesso a recursos naturais. Enquanto os direitos não são legalmente reduzidos, grandes e pequenas obras vêm causando impactos diretos na vida dos povos

indígenas brasileiros, que, mesmo quando consultados, não são ouvidos, já que o “interesse nacional” é algo que vem se impondo. Assim, a construção da política indigenista brasileira é feita sem a participação, efetiva, dos povos indígenas.

No âmbito internacional, existem inúmeros instrumentos normativos que influenciaram e mudaram a orientação do constitucionalismo de países que, como o Brasil, possuem uma imensa diversidade étnica. Sendo o instrumento mais recente, a Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos indígenas, de 2007.

Neste sentido, as reformas constitucionais estão inseridas em três ciclos constitucionais. O primeiro desses ciclos trouxe para as Constituições a emergência do multiculturalismo, respaldando os direitos à diversidade étnica, bem como os direitos individuais e coletivos. O segundo ciclo ressalta conceitos como a pluriculturalidade, multiétnicidade e pluralismo jurídico, conquanto, esbarraram com períodos de conflitos domésticos não inovando de maneira considerável o paradigma multiculturalista. Já o terceiro ciclo de reformas constitucionais consubstanciou-se no reconhecimento de Estados Pluriétnicos ou Plurinacionais. Para a implementação de Estados Plurinacionais, países como o Equador e a Bolívia empreenderam profundas reformas estruturais, buscando a adequação de sua estrutura administrativa e a transversalização de direitos. O que diferencia estes paradigmas constitucionais é a descolonização dos povos indígenas de modo que estes possam exercer o regime da autonomia, que engendra autogoverno ou governo autônomo, base territorial, competências, participação e representação política na vida nacional, visando, assim, a livre determinação. Diante do regime da autonomia, há países que reconheceram a jurisdição indígena como o meio privilegiado para a resolução de conflitos erigindo-a à categoria de aparato judicial, em igualdade com a jurisdição comum (Estatal), sendo que, hoje, os grandes desafios são a resolução dos conflitos de interlegalidade.

Expliquei ainda que o regime da autonomia não pressupõe esfacelamento da soberania nacional, já que esta é vivida dentro dos Estados-nação e que tais mudanças estruturais vêm de encontro às reivindicações das muitas organizações indígenas, que vêm lutando por estas reformas e adequações, de modo que possam participar, ativamente, da vida política nacional e, ao mesmo tempo, resguardarem, do arbítrio do Estado monoétnico, a regulamentação de seus direitos, arbítrio este que impede que tenham o direito de viverem a autonomia e livre determinação, uma vez que suas culturas não são consideradas nos processos Estatais hegemônicos e universalistas.

Diante do contexto nacional, internacional e das recentes reformas estruturais vividas na América Latina, analisei os principais problemas e demandas da realidade brasileira,

verificando que a situação dos povos indígenas em nosso país é ainda muito diferente e enfrenta inúmeros problemas e dificuldades, no que concerne ao acesso e exercício de direitos. A realidade brasileira é extremamente regulamentada pelo Estado, não ocorrendo uma efetiva autonomia e livre determinação para esses povos indígenas, com a possibilidade de transversalização de direitos e abertura para a participação na vida política nacional.

Com isto, verifiquei que o paradigma multiculturalista, segundo alguns autores, vem constituindo-se como uma forma de racismo, que é autorreferencial e ocultada, vez que é multiculturalista a partir de sua posição universal privilegiada, respeitando a especificidade do outro, mas reafirmando sua superioridade. Observo que é isto que ocorre na realidade brasileira, na qual a diversidade étnica é reconhecida a partir da posição universal do Estado, que desta posição universal privilegiada pode determinar e cercear os direitos dos povos indígenas, que continuam obrigados a respeitar a normatividade que lhes elabora o grupo hegemônico.

Neste sentido, verifiquei ainda que, como possibilidade dialógica de superação do multi ou pluriculturalismo, vem sendo construídas teorias e práticas fundadas na interculturalidade, que significa o diálogo entre as cosmologias não-ocidentais entre si e destas com a ocidental. Diálogo que se estabelece entre grupos, práticas, lógicas e conhecimentos que são diferenciados, com o objetivo de confrontação das relações de poder como maneira de não naturalizar as assimetrias sociais, buscando, assim, a construção de práticas pluriversais, para que se possa superar políticas de reconhecimento e se adentrar nas políticas de descolonização.

Em termos teóricos, algumas das possibilidades possíveis para se pensar o terreno deste profícuo diálogo entre as cosmologias não-ocidentais e ocidental, para confrontação das relações de poder e estabelecimento de políticas de descolonização, estão nas contribuições da antropologia jurídica.

Nesse sentido, verifiquei que a antropologia jurídica vem se apresentando como um campo privilegiado para o estudo do pluralismo jurídico, como possibilidade de contranitência ao monismo, que estabelece um sistema jurídico único e universalizante, para pautar toda uma gama de relações sociais que são constituídas na pluriversalidade.

Dentro desta perspectiva, observei que existem poucos estudos que analisam os sistemas jurídicos próprios e que, muitas vezes, o fato de o direito estatal ser lido em termos de discurso de verdade faz com que estes sistemas sejam analisados como “costumes” e o direito estatal como “legalidade”. Observei que existem maneiras diferentes de se reconhecer, ou não, os sistemas jurídicos próprios em cada país, que vão desde a negação total de sua

existência até a incorporação de normas da jurisdição indígena às leis estatais. Em termos de descolonização, concluí que os sistemas jurídicos próprios devem ser dotados de possibilidade de coexistência com o direito estatal, levando-se os conflitos para o âmbito da interlegalidade e não da imposição do direito universalista e estabelecido, por aqueles que estão alheios às especificidades culturais do outro.

Diante destas perspectivas tracei a possibilidade de diálogo entre a antropologia e o direito. A antropologia insere-se no campo de possibilidade de tradução do saber local e do que este saber reconhece como direito. Já o direito pode se valer desta tradução e do conhecimento desta realidade para construir uma justiça reclamada e não apenas uma justiça conservadora ou estatal, fazendo do campo jurídico um campo de luta que pretende, no uso alternativo do direito, a validação dos direitos objetivos e subjetivos dos povos indígenas. Tal possibilidade revela-se coerente com a descolonização do monismo jurídico, enfatizando a produção do direito em cada sociedade, confrontando poderes e buscando a interculturalidade como meio privilegiado de garantia de direitos humanos.

Com isso, adentrei na análise de alguns aspectos do sistema político Xokleng, buscando demonstrar como os mesmos apropriaram-se da normatividade, para tentar estabelecer uma unidade enquanto povo que viu sua vida mudar, por meio de leis que cercearam sua mobilidade espacial, e que lhes causaram despojamento territorial e tentaram impor um domínio externo. Por intermédio da apropriação da normatividade escrita, os Xokleng subjetivaram o poder da lei escrita e a internalizaram em seu próprio sistema, criando um modo próprio de estabelecer resistência e ação, para se reafirmarem enquanto um povo que luta por seus direitos no campo social e político e constrói sua identidade mesmo diante da adversidade.

REFERÊNCIAS

- ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida Ramos (Org.). **Pacificando o Branco: Cosmologia do contato no Norte-Amazônico**. São Paulo: Editora UNESP; Imprensa Oficial do Estado, 2002.
- ALCÁNTARA, Carlos Humberto Durand. Indigenous Tradition Law, base of the territory. In: GONZÁLES, Gerardo Gómez; CIFUENTES, José Emilio R. (Coord.). **Derecho y Poder: la cuestion de la tierra y los pueblos indios**. México: Universidad Autonoma Chapingo, 1995. p. 297-317.
- AGUIRRE, Francisco Ballón. Sistema jurídico aguaruna y positivismo. In: STAVENHAGEN, Rodolfo; ITURRALDE, Diego G (Comp.). **Entre la ley y la Costumbre - El derecho consuetudinario indígena en América Latina**. México: Instituto Indigenista Interamericano; Instituto Interamericano de Derechos Humanos, 1990. p. 117-140.
- ARAÚJO, Ana Valéria et al. **Povos Indígenas e a Lei dos “Branços”**: o direito à diferença. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; LACED/Museu Nacional, 2006.
- ARTICULAÇÃO DOS POVOS INDÍGENAS DO BRASIL – APIB.
APOINME – ARPIN SUDESTE – ARPIN SUL – ARPIPAN ATY GUASU – COIAB.
NOTA PÚBLICA A DEFESA DOS DIREITOS INDÍGENAS. Disponível em:
<<http://blogapib.blogspot.com/>>. Acesso em: 03 jul. 2010.
- ARVELO-JIMÉNEZ, Nelly. Organización social, control social y resolución de conflictos. Bases para la formulación y codificación del derecho consuetudinario ye'kuana. In: STAVENHAGEN, Rodolfo; ITURRALDE, Diego G (Comp.). **Entre la ley y la Costumbre - El derecho consuetudinario indígena en América Latina**. México: Instituto Indigenista Interamericano; Instituto Interamericano de Derechos Humanos, 1990. p. 95-116.
- BAINES, Stephen Grant. **Identidades Indígenas e Ativismo Político no Brasil**: depois da Constituição de 1988. Brasília: Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília, 2008. p. 06-18. (Série Antropologia, v. 418).
- BATISTA, Juliana de Paula. **A Mediação da Antropologia na Demarcação das Terras Indígenas**. 2007. Monografia (Graduação em Direito) – CESUSC, Florianópolis, 2007.
- _____. **Cultura e etnocentrismo**: os direitos territoriais indígenas em uma perspectiva contra-hegemônica. Disponível em: <<http://www.nepe.ufsc.br/controlado/artigos/artigo70.pdf>>. Acesso em: 03 jul. 2010.

BOTERO, Esther Sanchez. **Justicia y Pueblos Indígenas de Colombia**. 2. ed. Bogotá: UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA. Facultad de Derecho, Ciências Políticas y Sociales. Unidad de Investigación Jurídico-Sociales y Políticas “Gerardo Molina” – UNIJUS 10 años, 2004.

BOURDIEU, Pierre. **O Poder Simbólico**. Rio de Janeiro: Ed. Bertrand Brasil, 1989.

BRAND, Antônio. Mudanças e continuísmos na política indigenista pós 1988. In: SOUZA LIMA, Antonio Carlos; BARROSO-HOFFMANN, Maria (Org.). **Estado e Povos Indígenas: bases para uma nova política indigenista II**. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria; LACED, 2002. p. 31-36.

BRASIL. Ação Civil Pública nº 2003.72.05.006252-5. Juiz: Rosimar Terezinha Kolm. Autor: Comunidade Indígena da Terra Indígena Lâ Klãnõ. Julgamento: em 15 de junho de 2007. Publicação: 25 jul. 2007. Disponível em: < http://ccr6.pgr.mpf.gov.br/atuacao-do-mpf/acao-civil-publica/docs_classificacao_tematica/Sentenca_ACP_indenizacao_pela_construcao_da_Barra_gem_Norte_TI_Ibirama.pdf>. Acesso em: set. 2009.

_____. Ato das Disposições Constitucionais Transitórias. Disponível em: < http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constitui%C3%A7ao.htm >. Acesso em: 10 mar. 2010.

_____. Constituição da República Federativa do Brasil de 1988. Disponível em: < http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constitui%C3%A7ao.htm>. Acesso em: 10 mar. 2010.

_____. Decreto nº 36.098, de 19 de agosto de 1954. Promulga a Convenção sobre o Instituto Indigenista Interamericano. Rio de Janeiro, 19 de agosto de 1954. Disponível em: < http://www2.mre.gov.br/dai/m_36098_1954.htm>. Acesso em 20 abr. 2010.

_____. Decreto 6.040, de 7 de fevereiro de 2007. Institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2007-2010/2007/Decreto/D6040.htm>. Acesso em: 15 out. 2009.

_____. Decreto Presidencial nº 23. Dispõe sobre as condições para a prestação de assistência à saúde das populações indígenas. Disponível em: <<http://www.planalto.gov.br>>. Acesso em: 10 mar. 2010.

_____. Decreto Presidencial nº 24. Dispõe sobre as ações visando a proteção do meio ambiente em terras indígenas. Disponível em: <<http://www.planalto.gov.br>>. Acesso em: 10 mar. 2010.

_____. Decreto Presidencial nº 25. Dispõe sobre programas e projetos para assegurar a auto-sustentação dos povos indígenas. Disponível em: <<http://www.planalto.gov.br>>. Acesso em: 10 mar. 2010.

BRASIL. Decreto Presidencial nº 26. Dispõe sobre a Educação Indígena no Brasil. Disponível em: <<http://www.planalto.gov.br>>. Acesso em: 10 mar. 2010.

_____. Decreto Presidencial nº 27. Confere à Comissão Especial instituída pelo Decreto nº 99.971, de 3 de janeiro de 1991, atribuições para propor a revisão do Estatuto do índio e da legislação correlata. Disponível em: <<http://www.planalto.gov.br>>. Acesso em: 10 mar. 2010.

_____. Lei nº 6.001, de 19 de dezembro de 1973. Dispõe sobre o Estatuto do Índio. Disponível em: <<http://www.planalto.gov.br/CCIVIL/Leis/L6001.htm>>. Acesso em: 15 out. 2009.

_____. Lei 9.394/96. Lei de Diretrizes e Bases Brasileira. Estabelece as diretrizes e bases da educação nacional. Disponível em: <<http://portal.mec.gov.br/arquivos/pdf/ldb.pdf>>. Acesso em: 10 mar. 2010.

_____. Supremo Tribunal Federal. ACO-QO 275. Questão de Ordem na Ação Cível Originária. Rel. Min. Cunha Peixoto. Julgamento: 25 de junho de 1980. Órgão Julgador: Tribunal Pleno. DJ: 19 set. 1980.

_____. Supremo Tribunal Federal. Mandado de Segurança n.16.443-DF. Rel. Min. Victor Nunes Leal. RTJ 49/295.

_____. Supremo Tribunal Federal. Petição nº 3388. Ação Popular. Relator: Min. Carlos Ayres de Brito. Roraima, DJ de 25 de setembro de 2009. Disponível em: <<http://www.stf.jus.br/portal/processo/verProcessoAndamento.asp?incidente=2288693>>. Acesso em: out. 2009.

BRITO, Antônio. Estado Nacional, etnicidade e autodeterminação. In: COLAÇO, Thais Luzia (Org.). **Elementos de antropologia jurídica**. Florianópolis: Conceito Editorial, 2008. p. 59-74.

_____. Etnicidade, alteridade e tolerância. In: COLAÇO, Thais Luzia (Org.). **Elementos de antropologia jurídica**. Florianópolis: Conceito Editorial, 2008. p. 41-58.

CALAVIA SÁEZ, Oscar. A terceira margem da história. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 20, n. 57, fev. 2005.

CALAVIA SÁEZ, Óscar; LENAERTS, Marc; SPADAFORA, Ana María (Ed.). **Paraíso Abierto Jardines Cerrados - Pueblos Indígenas, saberes y biodiversidad**. Quito: Abya Yala, 2004.

CASTORIADIS, Cornelius. **As Encruzilhadas do Labirinto: a ascensão da insignificância**. São Paulo: Paz e Terra, 2002. v. 4.

CIFUENTES, José Emilio Rolando Ordóñez. José Carlos Mariátegui: Precursor ante el problema agrário y el “Problema del Indio”. In: GONZÁLES, Gerardo Gómez; CIFUENTES, José Emilio R. (Coord.). **Derecho y Poder: la cuestion de la tierra y los pueblos indios**. México: Universidad Autonoma Chapingo, 1995. p. 67-80.

CIMI. Depois de um ano de discussões, Governo Lula cria Comissão Nacional de Política Indigenista. Notícia veiculada no dia 22 de junho de 2003. Disponível em: <<http://www.cimi.org.br/?system=news&action=read&id=1817&eid=234>>. Acesso em: 21 maio 2010.

CLASTRES, Pierre. **Arqueologia da Violência: ensaio de antropologia política**. São Paulo: Brasiliense, 1982.

_____. **A Sociedade Contra o Estado: pesquisas de antropologia política**. Tradução Theo Santiago. São Paulo: Conasc Naify, 2003

COLAÇO, Thaís Luzia. O despertar da Antropologia Jurídica. In: Thais Luzia Colaço (Org.). **Elementos de Antropologia Jurídica**. Florianópolis: Conceito, 2008. p.13-40.

_____. **“Incapacidade” Indígena : Tutela religiosa e violação do direito guarani nas missões jesuíticas**. Curitiba: Juruá Editora. 1999.

COLAÇO, Thais Luzia. (Org.). **Elementos de Antropologia Jurídica**. Florianópolis: Conceito, 2008.

COORDENAÇÃO DAS ORGANIZAÇÕES INDÍGENAS DA AMAZÔNIA BRASILEIRA – COIAB. Disponível em: <<http://www.coiab.com.br/index.php?dest=quemsomos>>. Acesso em: 22 maio 2010.

CUNHA, Cláudio Alberto Gusmão. **O atual regime jurídico das terras indígenas**. 2000. Dissertação (Mestrado em Direito Econômico) – UFBA, Salvador, 2000.

CUNHA, Manuela Carneiro da. El concepto de derecho consuetudinario y los derechos indígenas en la nueva Constitución de Brasil. In: STAVENHAGEN, Rodolfo; ITURRALDE,

Diego G (Comp.). **Entre la ley y la Costumbre - El derecho consuetudinario indígena en América Latina**. México: Instituto Indigenista Interamericano; Instituto Interamericano de Derechos Humanos, 1990, p. 299-314.

CUNHA, Manuela Carneiro da. **Os Direitos dos Índios**: ensaios e documentos. São Paulo: Brasiliense, 1987.

_____. **Os índios no direito brasileiro hoje**. São Paulo: Comissão Pró-Índio de São Paulo, 1997.

DA MATTA, Roberto. **Relativizando**: uma introdução à antropologia social. Rio de Janeiro: Rocco, 1987.

DAMÁZIO, Eloise da Silveira Petter. Antropologia, alteridade e Direito: da construção do “outro” colonizado como inferior a partir do discurso colonial à necessidade da prática alteritária. In: COLAÇO, Thais Luzia. (Org.). **Elementos de Antropologia Jurídica**. Florianópolis: Conceito, 2008. p. 217-240

D´ANGELIS, Wilmar da Rocha. Sistemas vocálicos e escrita dos Kaingáng. In: RODRIGUES, Aryon Dall'Igana; CABRAL, Ana S. A. Arruda (Org.). **Línguas e Culturas Macro-Jê**. Brasília: Editora da UNB, 2007. p. 85-96.

DÍAZ-POLANCO, Héctor. **Autonomía regional**: La autodeterminación de los pueblos indígenas. México: Siglo XXI Editores, 1996.

DUSSEL, Enrique. **1492** – O encobrimento do outro. Petrópolis: Vozes, 1993.

ESCOBAR, Marcela Suárez. Michel Foucault y la modernidad. In: KROTZ, Esteban (Ed.). **Antropología jurídica: perspectivas socioculturales en el estudio del derecho**. Rubí, Barcelona: Anthropos Editora; México: Universidad Autónoma Metropolitana – Izatapalapa, 2002. p. 313-326.

FAJARDO, Raquel Z. Yrigoyen. Aos 20 anos da Convenção 169 da OIT: balanço e desafios da implementação dos direitos dos Povos Indígenas na América. In: VERDUM, Ricardo (Org.). **Povos Indígenas – Constituições e Reformas Políticas na América Latina**. Brasília: Instituto de Estudos Socioambientais, 2009. p. 9-62.

FIORIN, José Luiz. Identidades e Diferenças na Construção dos Espaços e Atores do Novo Mundo. In: BARROS, Diana Luz Pessoa de (Org.). **Os discursos do descobrimento**. São Paulo: EDUSP; FAPESP, 2000. p. 27-50.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do Poder**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2001.

GALEANO, Eduardo. **As veias abertas da América Latina**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2002.

GARCEZ V. OS esforços de construção descolonizada de um Estado Plurinacional na Bolívia e os riscos de vestir o mesmo cavaleiro com um novo paletó. IN: VERDUM, Ricardo (Org.). **Povos Indígenas: Constituições e reformas políticas na América Latina**. Brasília: Instituto de Estudos Socioeconômicos, 2009. p. 167-192.

GARCIA, Manuel Calvo. **Identidades Culturales y Derechos Humanos**. Madrid: Instituto Internacional de Sociología Jurídica de Oñati; Editorial Dykinson, 2002.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

_____. **Nova Luz Sobre a Antropologia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.

_____. **O Saber Local: novos ensaios em antropologia interpretativa**. Petrópolis: Vozes, 2002.

GIL, Antonio Carlos. **Métodos e técnicas de pesquisa social**. São Paulo: Atlas, 1999.

GÓMEZ, Magdalena. La defensoría jurídica de presos indígenas. In: STAVENHAGEN, Rodolfo; ITURRALDE, Diego G (Comp.). **Entre la ley y la Costumbre - El derecho consuetudinario indígena en América Latina**. México: Instituto Indigenista Interamericano; Instituto Interamericano de Derechos Humanos, 1990. p. 299-313.

_____. Derechos indígenas y constitucionalidad. In: KROTZ, Esteban (Ed.). **Antropología jurídica: perspectivas socioculturales en el estudio del derecho**. Rubí, Barcelona: Anthropos Editora; México: Universidad Autónoma Metropolitana – Izatapalapa, 2002. p. 235-278.

GONZÁLES, Gerardo Gómez; CIFUENTES, José Emilio R. (Coord.). **Derecho y Poder: la cuestión de la tierra y los pueblos indios**. México: Universidad Autonoma Chapingo, 1995.

GONZÁLES, Gerardo Gómez. Organización Indígena y Desarrollo Rural en México. In: GONZÁLES, Gerardo Gómez; CIFUENTES, José Emilio R. (Coord.). **Derecho y Poder: la cuestión de la tierra y los pueblos indios**. México: Universidad Autonoma Chapingo, 1995. p. 103-119.

GRIJALVA, Agustín. O Estado Plurinacional e Intercultural na Constituição equatoriana de 2008. In: VERDUM, Ricardo (Org.). **Povos Indígenas – Constituições e Reformas Políticas na América Latina**. Brasília: Instituto de Estudos Socioambientais, 2009. p.113-134.

GROSSI, Miriam Pillar (Org.). **Trabalho de Campo e Subjetividade**. Florianópolis: Publicação do Grupo de Estudos de Gênero e Subjetividade. Laboratório de Antropologia. Programa de Pós Graduação em Antropologia Social. Universidade Federal de Santa Catarina, 1992.

HENRIQUES, Karyn N. R. **Territórios Indígenas em Espaços Urbanos**: um estudo da migração dos Indígenas da TI Ibirama para Blumenau. 2000. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – UFSC, Florianópolis, 2000.

HERNÁNDEZ, David Chacón. Autonomía y Territorialidad de las etnias. In: GONZÁLES, Gerardo Gómez; CIFUENTES, José Emilio R. (Coord.). **Derecho y Poder**: la cuestion de la tierra y los pueblos indios. México: Universidad Autonoma Chapingo, 1995. p. 119-138.

HOWARD. Catherine. A domesticação das mercadorias: Estratégias Waiwai. IN: ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida Rita (Org.). **Pacificando o Branco**: cosmologias do contato no norte amazônico. São Paulo: Editora UNESP; Imprensa Oficial do Estado, 2002. p. 25-55.

ITURRALDE, Diego G. Movimiento índio, costumbre jurídica y uso de la ley. In: STAIVENHAGEN, Rodolfo; ITURRALDE, Diego G (Comp.). **Entre la ley y la Costumbre - El derecho consuetudinario indígena en América Latina**. México: Instituto Indigenista Interamericano; Instituto Interamericano de Derechos Humanos, 1990. p. 47-64.

KROTZ, Esteban. Sociedade, conflitos, cultura y derecho desde una perspectiva antropológica. In: KROTZ, Esteban (Ed.). **Antropología jurídica: perspectivas socioculturales en el estudio del derecho**. Rubí, Barcelona: Anthropos Editora; México: Universidad Autónoma Metropolitana – Izatopalapa, 2002. p. 13-50.

LAKATOS, Eva Maria; MARCONI, Marina de Andrade. **Metodologia científica**. São Paulo: Atlas, 1993.

LAPLANTINE, François. **Aprender Antropologia**. 9. ed. São Paulo: Brasiliense. 1987.

LARAIA, Roque de Barros. **Cultura**: um conceito antropológico. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2002.

LEBRUN, Jean-Pierre. **Um Mundo Sem Limite**: ensaio para uma clínica psicanalítica do social. Rio de Janeiro: Cia de Freud, 2004.

LEGISLAÇÃO INTERNA DO POVO XOKLENG-LÃ KLÃNÕ. Terra Indígena Lã Klãnõ, 2008.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Raça e História**. São Paulo: Martins Fontes, 1952.

_____. **Tristes Trópicos**. São Paulo: Cia das Letras, 1996.

LOCH, Silvia. **Arquiteturas Xokleng Contemporâneas**: uma introdução à antropologia do espaço na Terra Indígena Ibirama. 2004. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – UFSC, Florianópolis, 2004.

LOPES, Edward. Ler a Diferença. In: BARROS, Diana Luz Pessoa de (Org.). **Os discursos do descobrimento**. São Paulo: EDUSP; FAPESP, 2000. p. 11-26.

MAESTRI, B. C. **O CIMI e o Povo Xokleng**: uma análise da atuação missionária na Terra Indígena Ibirama. 2001. Dissertação (Mestrado EM Antropologia Social) – UFSC, Florianópolis, 2001.

MARCONI, Marina de Andrade; PRESOTTO, Zelia Maria Neves. **Antropologia**: uma introdução. São Paulo: Atlas, 2006.

MARÉS, Carlos. As novas questões jurídicas nas relações dos Estados nacionais com os índios. In: SOUZA LIMA, Antonio Carlos; BARROSO-HOFFMANN, Maria (Org.). **Além da Tutela**: bases para uma nova política indigenista III. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria; LACED, 2002. p. 48-63.

MARTINS, José de Souza. **FRONTEIRA**: a degradação do outro nos confins do humano. São Paulo: Contexto, 2009.

MARTINS, Pedro. **Anjos de Cara Suja**. Petrópolis: Vozes, 1995.

MAUSS, Marcel. **Ensaio sobre a dádiva**. Tradução António Filipe Marques. Lisboa: Edições 70, [19--?].

MELATTI, Julio Cezar. **Índios do Brasil**. 7. ed. São Paulo: Hucitec. 1994.

MIGNOLO, Walter D. Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política. Tradução Ângela Lopes Norte. **Cadernos de Letras da UFF – Dossiê: Literatura, língua e identidade**, Rio de Janeiro, n. 34, p. 287-324, 2008.

MÜLLER, Sálvio A. **Efeitos Desagregadores da Construção da Barragem de Ibirama sobre a Comunidade Indígena**. 1985. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – UFSC, Florianópolis, 1985.

NACIONES UNIDAS. Declaración Universal de Derechos Humanos. Oficina Del Alto Comisionado de Las Naciones Unidas Para Los Derechos Humanos. In: **Los principales tratados internacionales de derechos humanos**. Nueva York; Ginebra, 2006. p. 1-8.

_____. Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales. . In: **Los principales tratados internacionales de derechos humanos**. Nueva York; Ginebra, 2006. p. 19-21.

_____. Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos. In: **Los principales tratados internacionales de derechos humanos**. Nueva York ; Ginebra, 2006. p. 23-46.

NACIONES UNIDAS. Convención Internacional sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación Racial.. In: **Los principales tratados internacionales de derechos humanos**. Nueva York; Ginebra, 2006. p. 57-72.

NAMEN, Alexandro Machado. **BOTOCUDO**: uma história de contato. Florianópolis: Ed. UFSC; Blumenau: Ed. FURB, 1994.

NIGRO, Cintia. Para Além das correrias – Desafios Socioambientais no Alto Vale do Itajaí. In: RICARDO, Fany (Org.). **O desafio da sobreposição - Terras Indígenas & Unidades de Conservação da natureza**. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2004. p. 333-336.

NOELLI, F. S. ; MOTA, Lúcio Tadeu . A Pré-História da região onde se encontra Maringá, Paraná. In: DIAS, Reginaldo Benedito; GONÇALVES, José Henrique Rollo. (Org.). **Maringá e o Norte do Paraná**: Estudos de História Regional. Maringá: EDUEM, 1999. p. 5-19.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. **Sobre o Pensamento Antropológico**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

ORGANIZAÇÃO INTERNACIONAL DO TRABALHO. Convenção 169 sobre povos indígenas e tribais e Resolução referente à ação da OIT sobre povos indígenas e tribais. Brasília: OIT, 2004.

_____. Convênio 107. Convenio sobre poblaciones indígenas y tribunales, 1957. Disponível em: <<http://www.cesdepu.com/instint/oit107.htm>>. Acesso em 20/Abr/2010.

_____. Escritório no Brasil. Conheça a OIT. Disponível em: <<http://www.oitbrasil.org.br>>. Acesso em: mar. 2010.

Organização das Nações Unidas. Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas. 2007. Disponível em: <<http://unesdoc.unesco.org/images/0016/001627/162708por.pdf>>. Acesso em 20 Abr. 2010.

PEREIRA, Deborah Duprat de B. O Estado Pluriétnico. In: SOUZA LIMA, Antonio Carlos; BARROSO-HOFFMANN, Maria (Org.). **Além da Tutela**: bases para uma nova política indigenista III. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria; LACED, 2002. p. 41-48.

PEREIRA, Walmir da Silva. **Lauda Antropológico de Identificação e Delimitação da Terra Indígena de ocupação Tradicional Xokleng**. Porto Alegre: FUNAI, 1998.

_____. Os Xokleng e a questão ambiental: O caso da sobreposição entre a T.I. Ibirama La Klãnõ e as UCs Arie Serra da Abelha e Rebio do Sassafráz. In: RICARDO, Fany (Org.). **O desafio da sobreposição - Terras Indígenas & Unidades de Conservação da natureza**. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2004. p. 337- 345.

PERIANO, Mariza G. S. **Uma Antropologia no Plural** – Três Experiências Contemporâneas. Brasília: Ed. UNB, 1992.

POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne. **Teorias da etnicidade, seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth**. São Paulo: UNESP, 1998.

PRESSBURGUER, T.M. El abogado como agente de educación. In: RANGEL, J. A. de la Torre. **El derecho que nace del pueblo**. Mexico: Editorial Porrúa, 2005. cap. XIII, p. 137-144.

PROJETO PRONEX/NUTI. **Transformações indígenas – os regimes de subjetivação ameríndios à prova da história**. Rio de Janeiro; Florianópolis: 2003.

RANGEL, J. A. de la Torre. **El derecho como arma de liberación en América Latina – Sociología jurídica y uso alternativo del derecho**. 3. ed. San Luis Potosí, México: Departamento de Publicaciones de la Facultad de Derecho, 2006.

_____. **El Derecho a tener derechos**: ensayos sobre los derechos humanos en México. México: CIEMA, 2002.

_____. **El derecho que nace del pueblo**. México: Editorial Porrúa, 2005.

_____. Justicia Comunitaria: Resistencia y Contribución. Uma visão desde el sistema comunitário de la Montaña y Costa Chica de Guerrero. In: RANGEL, J. A. de la Torre (Org.). **Pluralismo Jurídico**: teoría y experiencias. San Luis Potosí, México: Departamento de Publicaciones Facultad de Derecho, 2007a. p. 263-292.

_____. **El uso alternativo del derecho por Bartolomé de Las Casas**. 3. ed. San Luis Potosí, México: Comisión Estatal de Derechos Humanos de San Luis Potosí; Centro de Reflexión Teológica, A.C.; Centro de Estudios Jurídicos y Sociales P. Enrique Gutiérrez; Facultad de Derecho de la Universidad Autónoma de San Luis Potosí, 2007b.

RANGEL, J. A. de la Torre (Org.). **Pluralismo Jurídico**: teoría y experiencias. San Luis Potosí, México: Departamento de Publicaciones Facultad de Derecho, 2007.

RECH, Daniel et al. **DIREITO INSURGENTE**: o direito dos oprimidos. Rio de Janeiro: Instituto Apoio Jurídico popular em Co-edição com Fase-Federação de Órgãos para Assistência Social e Educacional, 1990. (Coleção Seminários, n. 14).

RESTREPO, Eduardo; URIBE, María Victoria Uribe (Ed.). **Antropologías transeúntes**. Bogotá: Icanh, 2000.

RIBAS, Luiz Otávio. **Direito insurgente e pluralismo jurídico: assessoria jurídica de movimentos populares em Porto Alegre e no Rio de Janeiro (1960-2000)**. 2009. Dissertação (Mestrado em Direito) – UFSC, Florianópolis, 2009.

RIBEIRO, Darcy. **Culturas e línguas indígenas no Brasil**. RJ: Ministério da Educação e Ciências Sociais, 1957.

_____. **Os Índios e a civilização**: a integração das populações nativas no Brasil moderno. São Paulo: Cia das Letras, 1996.

RICARDO, Carlos Alberto (Ed.). **Povos indígenas no Brasil, 1996-2000**. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2000.

ROCHA, Ana Flávia (Org.). **A defesa dos direitos socioambientais no Judiciário**. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2003.

ROCHA, Cinthia Creatini. **Estudo de avaliação da metodologia utilizada pelo PRAPEM/Microbacias 2 junto às populações indígenas de Santa Catarina. Governo do Estado de Santa Catarina**. Florianópolis: Secretaria de Estado da Agricultura e do Desenvolvimento. Empresa de Pesquisa Agropecuária e Extensão Rural de Santa Catarina, 2008.

ROCHA, Everardo. **O que é etnocentrismo**. São Paulo: Brasiliense, 1994.

ROCHA, Mónica. The Emergent Status of Indigenous Peoples under International Law. In: GONZÁLES, Gerardo Gómez; CIFUENTES, José Emilio R. (Coord.). **Derecho y Poder: la cuestion de la tierra y los pueblos indios**. México: Universidad Autonoma Chapingo, 1995. p. 239-285.

ROCHA, Osvaldo de Alencar. O Direito encontrado na luta. IN: RECH, Daniel et al. **DIREITO INSURGENTE: o direito dos oprimidos**. Rio de Janeiro: Instituto Apoio Jurídico popular em Co-edição com Fase-Federação de Órgãos para Assistência Social e Educacional, 1990. p. 13-27. (Coleção Seminários, n. 14).

SAHLINS, Marshall. **Como Pensam os “Nativos”**. São Paulo: EDUSP, 2001.

SÁNCHEZ, Consuelo. Autonomia, Estados pluriétnicos e pluralismos. In: VERDUM, Ricardo (Org.). **Povos Indígenas – Constituições e Reformas Políticas na América Latina**. Brasília: Instituto de Estudos Socioambientais, 2009. p. 63-90.

SANTOS, Sílvia Coelho dos. **Ensaio Oportunos**. Florianópolis: Academia Catarinense de Letras; Nova Letra, 2007. (Coleção ACL, n. 29).

_____. **Índios e Brancos no Sul do Brasil: a dramática experiência dos Xokleng**. Florianópolis: EDEME, 1973.

_____. **Os povos indígenas e a constituinte**. Florianópolis: Ed. UFSC; Movimento, 1989.

SANTOS, Sílvio Coelho dos (Org.). **Sociedades indígenas e o direito: uma questão de direitos humanos**. Florianópolis: Ed. UFSC; CNPq, 1985.

SCHMITT, Carl. **El concepto de lo político**. México: Ediciones Folios, 1985.

SCOPEL, Raquel Paiva Dias. **O Agente Indígena de Saúde Xokleng: por um mediador entre a Comunidade Indígena e o Serviço de Atenção Diferenciada à Saúde – uma abordagem da Antropologia da Saúde**. 2005. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – UFSC, Florianópolis, 2005.

SEEGER, Anthony; DA MATTA, Roberto; CASTRO, E. B. Viveiros de. A Construção da Noção de Pessoa nas Sociedades Indígenas Brasileiras. In: OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de (Org.). **Sociedades Indígenas e Indigenismo no Brasil**. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1987.

SIERRA, María Teresa. Antropología jurídica y derechos indígenas: problemas y perspectivas. **Dimensión Antropológica**. INAH. México, v. 8, ago. 2009. Disponível em: <<http://www.dimensionantropologica.inah.gob.mx/index.php?sIdArt=343&cVol=8&nAutor=SIERRA,%20MAR%C3%8DA%20TERESA&identi=50&infocad=Volumen%20No.8%20periodo%20%20a%C3%B1o%201996>>. Acesso em: 20 set. 2009.

SIERRA, Maria Teresa; CHENAUT, Victoria. El campo de investigación de la antropología jurídica. **Nueva Antropología**. México, v. 13, n. 43, p. 113-169, nov. 1992.

_____; _____. Los debates recientes y actuales en la antropología jurídica: las corrientes anglosajonas. In: KROTZ, Esteban (Ed.). **Antropología jurídica: perspectivas socioculturales en el estudio del derecho**. Rubí, Barcelona: Anthropos Editora; México: Universidad Autónoma Metropolitana – Izatapalapa, 2002. p. 113-170.

SILVA, José Afonso da. Terras tradicionalmente ocupadas por índios. In: SANTILLI, Juliana. **Os direitos indígenas e a Constituição**. Porto Alegre: SAF/NDI, 1993. p. 45-51.

_____. **Curso de Direito Constitucional Positivo**. São Paulo: Malheiros, 2003.

SILVA, Marina. **Povos Indígenas e Estado: a experiência do Acre**. In: SOUZA LIMA, Antonio Carlos; BARROSO-HOFFMANN, Maria (Org.). **Estado e Povos Indígenas: bases para uma nova política indigenista II**. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria; LACED, 2002. p. 25-30.

SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés. **O renascer dos povos indígenas para o direito**. Curitiba: Juruá, 1999.

SOUZA LIMA, Antonio Carlos. Além da Tutela: aspectos de uma nova regulação dos direitos indígenas no Brasil. In: SOUZA LIMA, Antonio Carlos; BARROSO-HOFFMANN, Maria (Org.). **Além da Tutela**: bases para uma nova política indigenista III. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, LACED, 2002a.

_____. Estado e Povos Indígenas no Brasil. In: SOUZA LIMA, Antonio Carlos; BARROSO-HOFFMANN, Maria (Org.). **Estado e Povos Indígenas**: bases para uma nova política indigenista II. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria; LACED, 2002b. p. 7-24.

_____. **Um grande cerco de paz**: Poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil. Petrópolis: Vozes, 1995.

_____. Problemas de qualificação de pessoal para novas formas de ação indigenista. In: SOUZA LIMA, Antonio Carlos; BARROSO-HOFFMANN, Maria (Org.). **Estado e Povos Indígenas**: bases para uma nova política indigenista II. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria; LACED, 2002c. p. 83-94.

SOUZA LIMA, Antonio Carlos; BARRETO FILHO, Henyo Trindade. (Org.). **Antropologia e Identificação**: os antropólogos e a definição de terras indígenas no Brasil, 1977-2002. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2005.

SOUZA LIMA, Antonio Carlos; BARROSO-HOFFMANN, Maria (Org.). **Além da Tutela**: bases para uma nova política indigenista III. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria; LACED, 2002.

SOUZA LIMA, Antonio Carlos; BARROSO-HOFFMANN, Maria (Org.). **Etnodesenvolvimento e Políticas Públicas**: bases para uma nova política indigenista I. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, LACED, 2002.

SOUZA LIMA, Antonio Carlos; BARROSO-HOFFMANN, Maria (Org.). **Estado e Povos Indígenas**: bases para uma nova política indigenista II. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria; LACED, 2002.

SPAREMBERGER, Raquel Fabiana Lopes. Antropologia e diferença: quilombolas e indígenas na luta pelo reconhecimento do seu lugar no Brasil dos (des)iguais. In: COLAÇO, Thais Luzia (Org.). **Elementos de antropologia jurídica**. Florianópolis: Conceito Editorial, 2008. p. 125-160.

STAVENHAGEN, Rodolfo. Derecho consuetudinario indígena em América Latina. In: STAVENHAGEN, Rodolfo; ITURRALDE, Diego G (Comp.). **Entre la ley y la Costumbre - El derecho consuetudinario indígena en América Latina**. México: Instituto Indigenista Interamericano; Instituto Interamericano de Derechos Humanos, 1990. p. 27-46.

_____. Derecho internacional y derechos indígenas. In: KROTZ, Esteban (Ed.). **Antropología jurídica: perspectivas socioculturales en el estudio del derecho**. Rubí, Barcelona: Anthropos Editora; México: Universidad Autónoma Metropolitana – Izatapalapa, 2002. p. 171-212.

STAVENHAGEN, Rodolfo; ITURRALDE, Diego G (Comp.). **Entre la ley y la Costumbre - El derecho consuetudinario indígena en América Latina**. México: Instituto Indigenista Interamericano; Instituto Interamericano de Derechos Humanos, 1990.

VARELA, Roberto. Naturaleza/cultura, poder/política, autoridad/legalidad/legitimidad. In: KROTZ, Esteban (Ed.). **Antropología jurídica: perspectivas socioculturales en el estudio del derecho**. Rubí, Barcelona: Anthropos Editora; México: Universidad Autónoma Metropolitana – Izatapalapa, 2002. p. 69-112.

VARGAS, Idón Moisés Chivi. Os caminhos da descolonização na América Latina: Os Povos Indígenas e o igualitarismo jurisdicional na Bolívia. In: VERDUM, Ricardo (Org.). **Povos Indígenas – Constituições e Reformas Políticas na América Latina**. Brasília: Instituto de Estudos Socioambientais, 2009. p. 151-166.

VEIGA, Juracilda. A guerra como elemento constitutivo da sociedade dos Jê meridionais. In: RODRIGUES, Aryon Dall'Igana; CABRAL, Ana S. A. Arruda (Org.). **Línguas e Culturas Macro-Jê**. Brasília: Ed. UNB, 2007. p. 109-126.

VERDUM, Ricardo. Povos Indígenas no Brasil: o desafio da autonomia. In: VERDUM, Ricardo (Org.). **Povos Indígenas – Constituições e Reformas Políticas na América Latina**. Brasília: Instituto de Estudos Socioambientais, 2009. p. 91-112.

VERDUM, Ricardo (Org.). **Povos Indígenas – Constituições e Reformas Políticas na América Latina**. Brasília: Instituto de Estudos Socioambientais, 2009. p. 69-112.

VIVEROS, Akuavi Adonon. **La antropología jurídica como instrumento para replantear los fundamentos del pensamiento jurídico occidental**. Disponível em: <www.ciesas.edu.mx/proyectos/relaju/cd_relaju/Ponencias/Mesa%20Sánchez%20Ester/AdononViveros%20Akuavi.pdf> Acesso em: 30 ago. 2009.

Walsh, Catherine. Políticas y significados conflictivos. **Nueva Sociedad – Democracia y Política en América Latina**. [S.l.], n. 165, p. 121-133, enero/febrero 2000. Disponível em: <http://www.nuso.org/upload/articulos/2830_1.pdf>. Acesso em: ago. 2009.

_____. Interculturalidad, Reformas Constitucionales y Pluralismo Jurídico. **BOLETIN ICCI-RIMAI**. Publicación mensual del Instituto Científico de Culturas Indígenas, Quito, ano 4, n. 36, mar. 2002. Disponível em: <<http://icci.nativeweb.org/boletin/36/walsh.html>>. Acesso em: ago. 2009.

WERNER, Dennis W. et al. As Enchentes do Vale do Itajaí, as Barragens e suas consequências sociais. **Cadernos de Ciências Sociais**, Florianópolis, v. 7, n. I, 1987.

WIIK, Flávio Braune. Contato, epidemias e corpo como agentes de transformação: um estudo sobre a AIDS entre os Índios Xokleng de Santa Catarina, Brasil. **Cad. Saúde Pública**, Rio de Janeiro, v. 17, n.2, p.397-406, mar./abr. 2001.

_____. O Evangelho Transformado: Apropriações Xokleng (Jê) do Cristianismo Pentecostal. In: WRIGHT, Robin N (Org.). **Transformando os Deuses**. Campinas: Ed. UNICAMP, 2004. p. 141-168.

WOLKMER, Antônio Carlos. **Pluralismo Jurídico**: fundamentos de uma nova cultura do direito. 2. ed. São Paulo: Ed. Alfa Ômega, 1997.

ZAFFARONI, Raúl E. **O inimigo do direito penal**. 2. ed. Rio de Janeiro: Revan, 2007.

ZIZEK, Slavoj. Multiculturalismo o la lógica cultural del capitalismo multinacional. **Biblioteca Virtual Cholonautas**. Buenos Aires: Editorial Paidós, 1998. p. 137-188. Disponível em: <<http://www.cholonautas.edu.pe/modulo/upload/S%20Zizek%20Multiculturalismo.pdf>>. Acesso em: ago. 2009.

ANEXO A – LEGISLAÇÃO INTERNA DO POVO XOKLENG

**POVO XOKLENG LÁ KLÃNÕ
TERRA INDÍGENA XOKLENG LÁ KLÃNÕ**

LEGISLAÇÃO INTERNA

2008

Legislação interna atualizada.

Portaria vigente nº 001 da Política Interna criada em 30 de abril de 1983, apresentada e aprovada em uma Assembléia Geral de Líderes Xokleng / Lã Klánõ e 03 de outubro de 1996. Revisada em maio de 2002.

Fica autorizado vigorar em toda a TI Lã Klánõ e terá sua vigência estabelecida em disposições gerais especiais a par da já existente e passa a ser bem patrimonial desta comunidade indígena.

Assembléia Geral julga.

Cacique Presidente e Caciques Regionais aprovam e assinam.

TÍTULO I

DA ORGANIZAÇÃO POLÍTICA

Capítulo I

POLÍTICA ADMINISTRATIVA INDÍGENA

Art. 1º - A Organização Política Indígena da Terra Indígena Lã Klánõ será regulada em regime especial.

Art. 2º - Regime especial que regulamenta os efeitos Jurídicos Eleitorais indígenas Xokleng / Lã Klánõ.

Art. 3º - Esta legislação autoriza e obriga o direito e o poder executivo da T.I. Lã Klánõ a usar como base as normas de funcionamento da referida portaria de acordo com os princípios estabelecidos na Constituição Federal de 1988 e Leis complementares. Sendo que as regras da nova redação criadas passam a vigorar em todo o território Indígena Lã Klánõ.

Art. 4º - A soberania popular indígena será exercida pelo sufrágio universal através do voto direto e secreto nos termos deste regimento.

Art. 5º - A presente legislação entra em vigor após sua aprovação em plenária e após assinado pelo Cacique Presidente e Caciques Regionais e sua respectiva publicação.

Art. 6º - Fica estabelecido para que este Estatuto seja executado e cumprido inteiramente (*com alteração*, sempre que necessário, desde que **aprovado em Assembléia**);

Art. 7º - Fica estabelecido que de 3 (três) em 3 (três) anos efetivos a comunidade indígena Xokleng fará eleição para a escolha do Cacique Presidente Geral e dos Caciques Regionais dentre os candidatos que estarão concorrendo oficialmente a esse pleito;

Art. 8º - A referida Portaria estabelece as diretrizes a garantir o cumprimento da política do Povo Xokleng da T.I. Lã Klánõ, tanto por setor como no âmbito geral desta Terra Indígena.

TÍTULO II

DAS DISPOSIÇÕES QUE REGULAM O COMPORTAMENTO DOS CANDIDATOS INDÍGENAS E SEU INGRESSO A SUA CANDIDATURA

Capítulo II

Art. 9º - As pessoas interessadas a lançar a sua candidatura deverão estar munidas dos seguintes documentos:

1. Título Eleitoral Indígena ou mesmo inscrito no cadastramento;
2. Atestado de boa conduta na justiça civil;
3. Apresentar residência fixa na Terra Indígena Lã Klánõ;
4. Ser morador na T.I. Lã Klánõ, por um tempo mínimo de 6 (seis) meses;
5. Ter no mínimo 21 (vinte e um) anos para Cacique e Vice-Cacique Regional e no mínimo 25 (vinte e cinco) anos para Cacique Presidente.
6. O candidato deverá apresentar processo criminal particular na Justiça Civil, por casos de estupro, seqüestro e assassinato.

Parágrafo Único: O inciso 6. refere-se tanto ao cacique presidente quanto aos caciques regionais.

Art. 10º - Todos os não-indígenas que residem nas TI com vínculo com indígenas, em laços matrimoniais será atendido através da política destinada aos indígenas, exceto os direitos políticos, não podendo candidatar-se a cacique regional e geral, quer seja titular ou vice.

Parágrafo Único: O Artigo anterior refere-se somente à candidatura dos não indígenas; sendo que tem direito a cadastramento eleitoral e aos demais direitos conferidos ao povo indígena.

Art. 11º - Homens e mulheres são iguais perante as obrigações eleitorais nos termos deste Estatuto, podendo lançar candidatura tanto para titular como para vice a qualquer um dos cargos eleitorais.

CAPÍTULO III
DA JUSTIÇA ELEITORAL INDÍGENA, SUA COMPOSIÇÃO E
RESPONSABILIDADE

Art. 12º - A Justiça Eleitoral Indígena tem por obrigação o cumprimento do Estatuto vigente e as normas estabelecidas à sua competência:

1. Os inscritos, à candidatura, eleitor, urnas;
2. O cumprimento da parte burocrática da eleição;

Art. 13º - O mandato eletivo do Cacique poderá ser impugnado ante a Justiça Eleitoral no prazo de 72 horas, contados após a eleição, instruída a ação com provas concretas pelo candidato que se sentir lesado. O Juiz eleitoral determinará impugnação por:

1. Compra de votos;
2. Uso da máquina administrativa;
3. Uso de Viaturas Pública não autorizadas.

Art. 14º - O Juiz Eleitoral terá sua posição confirmada por 3 anos, cabendo ao mesmo assumir o Tribunal de Justiça Indígena.

Art. 15º - A ação de impugnação de mandato tramitará em segredo de justiça, respondendo o autor na forma de Lei conforme estabelecido neste Estatuto.

Art. 16º - A campanha Política ficará liberada após término da convenção em plenário, determinada pelo Juiz Eleitoral, o horário que perdura a votação, o início da abertura e término do expediente.

Art. 17º - A campanha política fica determinada pelo Juiz Eleitoral o dia da liberação e também o encerramento da campanha, antes do dia da eleição programada.

Art. 18º - O Expediente terá início às 08:00 horas com encerramento às 13:00 horas, logo após deverá prosseguir às 16:00 horas a sessão oficial apuradora.

Parágrafo Único: Se houver embargo ou algum impedimento na votação, ficará a critério do Juiz Eleitoral Indígena prorrogar o horário de votação e na sessão oficial apuradora.

Art. 19º - Durante o horário que perdurar a apuração, a fiscalização será rigorosa, podendo os candidatos apreciar.

Art. 20º - Após o término da apuração o candidato eleito poderá juntamente com o Juiz Eleitoral prosseguir com os processos eleitorais, a concluir documentos da posse, diploma, portaria ou declaração.

Parágrafo Único: Os documentos eleitorais de posse ficarão à disposição da Justiça Eleitoral;

Parágrafo Segundo: Após o término da apuração, o candidato eleito deverá ser empossado imediatamente pelo Juiz Eleitoral.

Capítulo IV

DAS DISPOSIÇÕES QUE ESTABELECEM EM PLEITO ELEITORAL INDÍGENA E SUA ORGANIZAÇÃO.

Art. 21º - As normas de funcionamento e sua composição na sessão eleitoral administrativa: 1º Juiz Eleitoral Indígena, Presidente, Mesários e fiscais.

Art. 22º - O Juiz Eleitoral Indígena terá a sua posição confirmada pelas lideranças com autonomia integral a conferir dentro de sua competência administrativa eleitoral conforme determina a presente legislação.

Art. 23º - As pessoas Jurídicas Eleitorais Indígenas, constituídas pelas lideranças indígenas, são pessoas dignas, com competência indispensável no processo eleitoral desta comunidade indígena.

Art. 24º - O mandato do poder eleitoral Indígena terá a sua diplomacia freqüente, ora necessário junto ao Poder Público Eleitoral, a manter os recursos práticos para a organização da política indígena.

Art. 25º - Não será permitido Campanha Política em boca de urna, por qualquer que seja.

Parágrafo Único: A campanha política é proibida em boca de urna, enquadra aos componentes administrativos eleitorais pelo artigo anterior.

Art. 26º - Os componentes administrativos eleitorais indígenas não poderão ultrapassar os limites, segundo consta nas regras da presente legislação.

Art. 27º - A administração eleitoral indígena tem por obrigação cumprir legalmente as normas estabelecidas na presente legislação.

Art. 28º - Qualquer infração cometida por componentes administrativos eleitorais indígenas, dentro dos referidos dispositivos criminais da legislação em vigor, o infrator será demitido do cargo.

Capítulo V

DOS DIREITOS POLÍTICOS DO ELEITOR

Art. 29º - A soberania popular será exercida pelo sufrágio do voto direto e secreto do eleitor indígena.

Inciso I - O cadastramento eleitoral e o voto são:

a) Obrigatório para maiores de 15 anos completos;

- b) Facultativo para maiores de 70 anos;
- c) Não poderão cadastrar-se o eleitor de menor idade;
- d) O eleitor ao cadastrar-se, como morador de uma aldeia, tem por obrigação de cadastrar-se como eleitor daquela aldeia.

Inciso II – São condições desta legislação que regulam o eleitor:

- a) O pleno exercício dos direitos políticos;
- b) O cadastramento e voto;
- c) O Ingresso de sua candidatura em campo político.

Art. 30º - O cadastramento dos eleitores que moram fora da Terra Indígena – nos municípios vizinhos, terão um prazo determinado, a partir da aprovação da presente legislação, até 30 dias da eleição do 1º turno.

Art. 31º - É crime o eleitor deixar de votar, tendo como abuso a sua conduta, demonstrando sua incompetência patriótica e desprezo a sua origem.

Art. 32º - O eleitor que deixar de votar não poderá participar em campo político até o ponto de ser requerida sanções penais cabíveis, a saber a gravidade da infração, podendo o infrator melhorar a sua conduta normal na boa fé e seguir como pessoa jurídica indígena perante a Justiça Eleitoral.

Art. 33º - O eleitor que obtém sua inscrição no livro de Cadastro Eleitoral Indígena será obrigado a votar, demonstrar a sua capacidade patriótica e cidadania indígena, amor à Pátria e sua conduta.

Art. 34º - Eleitores que residem fora da Terra Indígena poderão votar somente os que residem nos municípios vizinhos. *como: José Bortez, Vilox Almeida, Dora Pedrinho e Itaipolis.*

Parágrafo Único: Estudantes universitários poderão votar, independentemente do município em que se encontram.

Art. 35º - Todos os descendentes indígenas Xokleng que residem nos municípios vizinhos terão que se inscrever novamente no cadastro eleitoral e interno das aldeias de sua escolha. Mediante o cadastro que têm acesso ao voto.

Art. 36º - O eleitor ancião que tem por objetivo votar, poderá votar dependendo da sua capacidade visual, estável em média normal.

TITULO III DA SESSÃO ELEITORAL APURADORA

Capítulo VI

DA APURAÇÃO, DOS EFEITOS DA ANULAÇÃO D ELEIÇÃO.

Art. 37º - A apuração dos votos deverá ser exata quanto aos votos válidos, nulos e brancos.

Art. 38º - Havendo contagem no empate dos votos, por qualquer um dos candidatos ficará pertencendo a valorizado o candidato mais velho.

Art. 39º - Também ficará pertencendo e valorizado para os candidatos que concorrerem no 2º turno, havendo empate, o que referir o artigo anterior.

Art. 40º - A concorrência do primeiro turno geral para Cacique Presidente, ficará atendida nas seguintes condições: para o candidato que possuir 50% mais um voto a seu favor, o mesmo será eleito no 1º turno.

Art. 41º - O candidato não havendo alcançado os 50% mais 1 dos votos no primeiro turno a seu favor, na concorrência do 1º turno, haverá 2º turno das eleições.

Art. 42º - A concorrência do 2º turno das eleições será somente para os 2 (dois) candidatos mais votados.

Art. 43º - A concorrência para os caciques regionais será em um único turno e ficará a critério do Juiz Eleitoral Indígena determinar todas as partes burocráticas.

Art. 44º - Havendo qualquer falha por descuido ou mesmo havendo esbulho poderá haver embargo na mesa apuradora ou até anulação da urna a pedido do candidato que se sentir prejudicado.

Art. 45º - Se houver esbulho nos votos o candidato prejudicado tem por direito requerer petição a Justiça Eleitoral, anulação da eleição tanto Geral como Regional.

Parágrafo Único: Quando o fato ocorrer, deve haver no mínimo três provas.

Art. 46º - Havendo anulação da eleição, a Justiça Eleitoral Indígena marcará outra data para nova eleição, revogará toda a burocracia da eleição anterior e sua sistematização.

Art. 47º - Havendo anulação da eleição, as urnas juntamente com as cédulas serão queimadas, isso ser for total ou somente Urna Regional.

Art. 48º - A justiça eleitoral indígena tendo marcado outra data para o pleito, a fiscalização deverá ser rigorosa tanto na parte burocrática quanto sistemática, a fim de evitar novamente efeitos ilegais.

Art. 49º - O candidato eleito tem por direito integrar o governo de cacique assumindo toda a responsabilidade da referida Terra Indígena, a manter contatos diretos com o órgão indigenista oficial.

Art. 50º - O mandato de Cacique Geral e Caciques Regionais terão o seu tempo determinado pela Justiça Eleitoral, sendo de três anos, a contar da data da posse.

Capítulo VII

O JURAMENTO

Art. 51º - Durante os três anos que perdurar o mandato do cacique eleito e de seu vice, fica estabelecida a inteira responsabilidade e no cumprimento do dever na ordem do regime de propriedades, nos atos, nos negócios entre os índios e pessoas estranhas.

Art. 52º - No ato de recebimento da posse de Governo de Cacique, será obrigatório prestar juramento perante a Justiça Eleitoral Indígena, Líderes e seu povo.

JURAMENTO: “Serei sincero, fiel e honesto, cumpridor do meu dever, na Ordem, no desenvolvimento e progresso para o bem estar desta comunidade Indígena”.

Art. 53º - Todo o poder emana do povo a exercer por meio de representantes eleitos conforme os termos da presente legislação.

Art. 54º - São poderes unidos, independentes, limitados e harmônicos entre si, lideranças Indígenas, Cacique Presidente e Caciques Regionais da Terra Indígena.

Capítulo VIII

DA RESPONSABILIDADE DO CACIQUE REGIONAL

Art. 55º - Constitui princípios fundamentais do Cacique Regional, por ordem democrática, o poder que exerce sem exceção de credo, religião, cor, etnia, sexo, política e outras formas de discriminação.

Art. 56º - Compete ao Cacique regional:

- a) Nomear para o cargo de líderes e a sua exoneração;
- b) Legislar sobre assuntos de interesse local;
- c) Criar e organizar a sua própria estrutura, regulamentos da aldeia, projetos, etc.
- d) Respeito à pessoa do índio e às instituições comunitárias existentes: escolas, associações, igrejas, etc.
- e) Assegurar à comunidade a integridade física e moral;
- f) Defender os direitos da população indígena;
- g) Apoiar o desenvolvimento de projetos econômicos auto-sustentáveis da comunidade indígena;
- h) Gerir o patrimônio indígena, visando a sua conservação, ampliação e valorização;
- i) Exercer os poderes de representação ou assistência jurídica na legislação civil ou leis especiais.
- j) Estabelecer as diretrizes e garantir o cumprimento da política indígena.

Art. 57º - Em exercício de mandato fica livre o acesso a sua organização e independência nacional, viabilizando projetos para a estrutura da aldeia.

Capítulo IX

DA RESPONSABILIDADE DO CACIQUE GERAL

Art. 58º - Constitui objetivos fundamentais do cacique geral por ordem democrática o poder que exerce, sem exceção de credo, religião, cor, etnia, sexo ou outra forma de discriminação.

Inciso: I – Constituir uma sociedade justa, livre democraticamente;
 II – Garantir o desenvolvimento das aldeias com projetos de seu interesse;
 III – O livre acesso para a sua organização, decisão ou determinação em sua independência nacional;
 IV – Assegurar à comunidade o respeito e a integridade física e moral.

Art. 59º - Ninguém será obrigado a fazer ou a deixar de fazer alguma coisa, senão em virtude da presente legislação.

Art. 60º - É vetada a cassação de mandato de cacique e direitos políticos, cuja perda se dará somente em caso de:

1. Condenado por qualquer caso de crime;
2. Incapacidade absoluta;
3. Recusar a cumprir obrigações nos termos do presente Estatuto.
4. Renunciar ao cargo no tempo em que perdurar o mandato, tendo como abandono sem reconhecimento da Justiça Indígena na qualidade de renúncia.

Parágrafo 1º - Os atos de proibição previstos nos artigos 59º e 60º e a suspensão dos direitos políticos cumpre-se também aos Caciques Regionais;

Parágrafo 2º - Em caso de impedimento do Cacique Titular, suceder-lhe-á na vaga o seu vice;

Parágrafo 3º - Mediante provas concretas, o cacique eleito perderá o cargo, mas se as provas não coincidirem com os fatos, será considerado calúnia e as testemunhas serão punidas;

Parágrafo 4º - O acusado terá pleno direito de responder o processo em liberdade, digo, no mandato, durante o tempo determinado pela Justiça Eleitoral;

Parágrafo 5º - A Eleição do Cacique Geral ou Regional realizar-se-á simultaneamente, quinze dias antes do término do mandato vigente;

Parágrafo 6º - Se o cacique titular no seu mandato vigente apelar a férias, fica a critério do combinado conjuntamente com seu vice, para sucedê-lo em seu mandato mediante a justiça indígena em uma assembléia de líderes.

Parágrafo 7º - O Cacique Geral ou Regional tem por direito a re-eleição no mesmo cargo;

Parágrafo 8º - O Cacique Geral ou Regional em exercício terá direito de registrar a sua candidatura caso se renunciar 90 (noventa) dias antes do término do seu mandato.

Art. 61º - O Cacique Presidente não intervirá na administração das aldeias, incluindo a aldeia sede, exceto para:

1. Manter a integridade com as aldeias a união;
2. Por termo grave, comprometimento político, contrário à ordem estabelecida pelo Estatuto interno vigente;
3. Promover a execução do regime de ordem democrática;
4. Organizar ou reorganizar a unidade entre as aldeias;
5. Assegurar a autonomia das aldeias, conforme os acordos tratados anteriormente;
6. Assegurar os direitos políticos indígenas à autonomia para definir sua estrutura interna.

Capítulo X

DAS ALDEIAS

Art. 62º - As aldeias reger-se-ão por um regimento interno conferido pelo Cacique Regional com princípios estabelecidos conforme esta legislação Interna.

Art. 63º - A eleição para Cacique Regional e Vice será mediante um pleito direto com mandato de três anos, com realização simultânea à eleição geral.

Art. 64º - Todo perímetro tratado entre aldeias será respeitado pelo poder geral e regional.

Art. 65º - Fica estabelecido que o desmembramento de um local da aldeia é de inteira responsabilidade do Cacique Regional, seguindo os princípios:

- a) Estrutura do local (escola, posto de saúde, etc.)
- b) Número de famílias;
- c) Plebiscito com 50% mais um voto do eleitor de maior idade – 15 anos acima;
- d) Caso extraordinário, com formação de uma aldeia, será discutido no momento.

Art. 66º - Toda a família indígena ao fixar residência em uma determinada aldeia terá a obrigação de apresentar documento de transferência para cadastrar-se na aldeia de seu interesse;

Parágrafo Único: As famílias indígenas ao residirem em uma determinada aldeia seguirão as normas da liderança local não podendo morar numa aldeia e respeitar os seguimentos de outra aldeia;

Art. 67º - Toda a família indígena interessada a usar o serviço de empregados - mão-de-obra não indígena, tem por obrigação a apresentação de reconhecimento de liderança indígena local para que seja avaliado o interesse do mesmo.

Capítulo XI

DO TRIBUNAL DE JUSTIÇA INDÍGENA.

Art. 68º - Terra Indígena organizará a sua justiça observando os princípios estabelecidos nessa legislação Interna.

Art. 69º - Compete ao Tribunal de Justiça Indígena a guarda desta legislação, cabendo-lhe processar e julgar originariamente a ação direta do Cacique Geral, Regional e seus Vices.

Art. 70º - A execução de sentença nas causas será com garantia a sua preservação, a competência da justiça, autoridade, suas decisões na atribuição a prática de atos processuais.

Art. 71º - O tribunal de justiça compor-se-á de cinco membros no máximo, de notável saber jurídico e reputação moral comprovada.

Art. 72º - Ao tribunal de Justiça Indígena cabe a qualificação do crime comum. Constituem responsabilidade de crime:

1. Crime comum, morte, desvio de verbas, vendas de patrimônio indígena, incapacidade absoluta, agressão física a membros da comunidade e atitudes desmoralizantes.
2. Crime de responsabilidade: não cumprir obrigação do regimento interno e as atribuições que lhe conferem por irresponsabilidade e abuso de poder.

Art. 73º - No processo de crime comum, o infrator ficará suspenso de suas atividades e após analisado pelo Tribunal de Justiça, tendo os direitos políticos suspensos de 3 a 6 anos, impedido de exercer o cargo até mesmo cargo de confiança da liderança.

Art. 74º - No crime de responsabilidade, após à instauração do processo, fica de competência da Justiça Indígena o prazo determinado para a conclusão de 10 a 60 dias.

Art. 75º - No decorrer do prazo determinado fica de competência do Tribunal de Justiça a ação de afastamento, com impedimento ao cargo.

Parágrafo Único: O artigo 75º se refere ao afastamento temporário do acusado, o tempo em que durar o processo, podendo o mesmo responder o processo no cargo que exerce, após o julgamento podendo voltar novamente ao cargo ou impedido de retomar a atividade.

Art. 76º - O Tribunal de Justiça Indígena tem por direito de montar sua comissão julgadora e apurar o processo de infração cometida que apresentar e por termo mais grave encaminhar-se-á à Justiça Federal.

Art. 77º - Ao vice-cacique cabe substituir o titular durante seu afastamento ou impedimento, auxiliar o mesmo além de outras atribuições que lhe confere, quando for convocado pelo titular.

Art. 78º - Para que seja impedido ao exercício do cargo, o Vice-Cacique Geral e Regional, cumpra-se os artigos de crime comum e de responsabilidade conforme o artigo 72º.

Art. 79º - Em caso de impedimento do Cacique e Vice, vagando os cargos, se tomará as iniciativas de:

1. Plebiscito;
2. Eleição.

Art. 80º - Em caso de convocação para eleição fica de responsabilidade do Tribunal Eleitoral Indígena que cumprirá toda a parte burocrática e o ganhador complementará o mandato.

Art. 81º - Após vago o cargo, a convocação da nova eleição far-se-á 30 dias após aberta a última vaga.

Art. 82º - O Vice-Cacique regional que não estiver residindo na ladeia, não terá o direito de assumir o cargo.

Parágrafo primeiro: O Artigo 82º cumpra-se também ao Vice-Cacique geral que não estiver residindo dentro da Terra Indígena.

Parágrafo segundo: O Artigo 81º fica a cargo do Cacique Geral - os 30 dias de trâmites da eleição, devendo o Cacique Geral assumir o mandato neste período.

Parágrafo terceiro: Na deposição do Cacique Geral e Vice, fica ao cargo dos Caciques Regionais assumirem o mandato no período que antecede à eleição (30 dias).

Capítulo XII

DO ESTATUTO, A APROVAÇÃO E A SUA VIGÊNCIA

Art. 83º - Este Estatuto poderá ser alterado de acordo com as necessidades, sendo que em caso de reformulação estas deverão ser propostas e aprovadas pela Assembléia convocada para este fim.

Art. 84º - Esta legislação entrará em vigor na data de sua aprovação pela Assembléia Geral.

Art. 85º - A evolução da política indígena é quase de Fórum especial para as comunidades indígenas desta Terra Indígena no presente e no futuro, criada em 30/04/1983, sendo publicada pela primeira vez em 03/08/1996, em uma Assembléia Geral convencional da comunidade, e a segunda vez em 01/05/2002.

Terra Indígena Xokleng / Lã Klãnó, 28 de março de 2008.

Membros da comunidade que participaram da formação da Assembléia de Líderes conforme o Estatuto Interno desta comunidade, que estabelece todas as diretrizes que regulamentam os poderes administrativos da Terra Indígena Lá Klãnõ (Art. 63º).
Por estarem cientes de sua responsabilidade, assinam este termo de aprovação.

ASSEMBLÉIA:

Juzana Ripre Pereira

João Bruri

Visimari mongcomar

Leivoni Cipri

Pirri Rote

João Rote

João C. Rote

COMISSÃO

ROPAÇAM TCHUCAMBANG

Roberto Pereira Rote

JONAS R. KA-mrêm

Visma Bauri Rote

CACIQUES;

Vauheca Ndill:

João Rote

João Rote

João Rote

João Rote

João Rote

Terra Indígena Xokleng Lá Klãnõ, 28 de março de 2008.