



UNIVERSIDADE FEDERAL DE RORAIMA
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIEDADE E FRONTEIRAS – PPGSO
MESTRADO EM SOCIEDADE E FRONTEIRAS

ALINA MARÍA CELARIÉ IGLESIAS

**REFLEXÕES SOBRE OS SENTIDOS DA CIDADANIA: DESDE A DIVERSIDADE
DA AMÉRICA LATINA AOS CONFLITOS INDÍGENAS EM RORAIMA, BRASIL**

Boa Vista, RR

2016

ALINA MARÍA CELARIÉ IGLESIAS

**REFLEXÕES SOBRE OS SENTIDOS DA CIDADANIA: DESDE A DIVERSIDADE
DA AMÉRICA LATINA AOS CONFLITOS INDIGENAS EM RORAIMA, BRASIL**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Sociedade e Fronteiras, da Universidade Federal de Roraima, como parte dos requisitos para obtenção do título de mestre em Sociedade e Fronteiras.

Área de Concentração: Sociedade e Fronteiras na Amazônia

Orientador: Prof. Dr. Maxim Repetto.

Boa Vista, RR

2016

Dados Internacionais de Catalogação na publicação (CIP)
Biblioteca Central da Universidade Federal de Roraima

I24r Iglesias, Alina María Celarié.

Relexões sobre os sentidos da cidadania: desde a diversidade da América Latina aos conflitos indígenas em Roraima, Brasil. -- Boa Vista, 2015.
131f. : il

Orientador: Prof. Dr. Maxim Repetto.

Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de Roraima, Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Fronteiras.

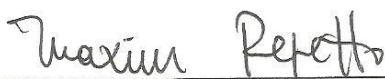
1 - Cidadania. 2 - Interculturalidade. 3 - Povos Indígenas. 4 - Roraima. I - Título. II – Repetto, Maxim (orientador).

CDU- 316.2 (811.4)

ALINA MARIA CELARIÉ IGLESIAS

**REFLEXÕES SOBRE OS SENTIDOS DA CIDADANIA: DESDE A
DIVERSIDADE DA AMÉRICA LATINA AOS CONFLITOS INDIGENAS
EM RORAIMA, BRASIL.**

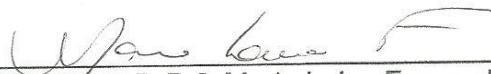
Dissertação apresentada como pré-requisito para conclusão do Curso de Mestrado do Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Fronteiras, da Universidade Federal de Roraima. Área de concentração: Sociedade e Fronteiras na Amazônia. Defendida em 05 de fevereiro de 2016 e avaliada pela seguinte banca examinadora:



Prof. Dr. Maxim Paolo Repetto Carreno
Orientador – PPGSOF - UFRR



Prof^ª. Dr^ª. Maria Barbara de Magalhães Bethonico
Membro Externo – UFRR



Prof^ª. Dr^ª. Maria Luiza Fernandes
Membro Interno – UFRR

Para todos aqueles que lutam por um mundo melhor,

“Contra la muerte, nosotros demandamos vida.

Contra el silencio, exigimos la palabra y el respeto.

Contra el olvido, la memoria.

Contra la humillación y el desprecio, la dignidad.

Contra la opresión, la rebeldía.

Contra la esclavitud, la libertad.

Contra la imposición, la democracia.

Contra el crimen, la justicia”.

Las/los zapatistas

AGRADECIMENTOS

Primeiro quero agradecer infinitamente a minha família por ter me apoiado na decisão de estudar em outro país, por ter confiado em mim e sobretudo por ter aguentado tanto tempo a distância e a minha ausência. As palavras e o carinho fizeram com que continuasse em meu caminho, sem vocês não seria quem sou hoje. Agradeço a infinidade do seu amor.

Quero agradecer imensamente a meu orientador, o Prof. Dr. Maxim Repetto, que desde o começo sempre foi amável, atento e exigente. Sem seu apoio, sua insistência e paciência não teria sido possível a conclusão do trabalho, já que a minha confiança por estudar e querer continuar na investigação cresceu a partir do seu empurrão e conselhos. Agradeço de todo coração a tolerância, a paciência e a oportunidade de trabalhar com ele.

Agradeço aos meus parceiros estrangeiros que sempre foram e serão uma família para mim, sabemos que morar em outro país às vezes é difícil e o único apoio que temos são os nossos amigos. Assim, agradeço a Diana, Marden, Julio, Luis, Maryory, Margarita, Cleiry, Liliana, Jonathan, Carlos, Natalia, Ney, Hosni, Maissa e os demais latinos e africanos por seu apoio, carinho e sobretudo por sua amizade. Meu coração acompanha vocês.

Agradeço à OEA por ter dado a oportunidade de estudar em outro país, agradeço à UFRR e ao programa PPGSOF por ter aberto suas portas. Agradeço à Prof. Dr. France Rodrigues por ter me apoiado desde o princípio e por ter me acolhido e feito eu me sentir em casa.

Agradeço a minha colega Edite que incansavelmente luta e se dedica a ser uma excelente mulher cada dia. Agradeço ter conhecido você.

Agradeço a minha gente mexicana que sempre esteve me apoiando e dando ânimos. Agradeço de igual maneira a minha gente brasileira, por ter me acolhido e por ter a oportunidade de ter conhecido esse país maravilhoso que é o Brasil.

Agradeço às comunidades indígenas de Roraima, agradeço o seu acolhimento sempre que eu me deslocava, sua hospedagem e sobretudo sua maravilhosa companhia. O respeito e admiração vão junto com o carinho.

Agradeço especialmente a meu parceiro, companheiro de vida, Luis, por ser a minha inspiração e por ser o homem que é. Agradeço à infinita companhia, carinho e apoio, sem ti não teria sido possível. Obrigada pela força e paciência.

RESUMO

O seguinte trabalho tem como objetivo debater e compreender os diferentes sentidos atribuídos aos conceitos de cidadania e interculturalidade, a partir da perspectiva e prática dos povos indígenas de Roraima, na Amazônia brasileira. A necessidade de entender e debater este tema surge devido ao contraste que existe, entre aquela cidadania liberal que orienta os estados nacionais, que é homogênea, unitária e monocultural, e novas perspectivas que surgem na América Latina a partir do mundo indígena e das novas realidades sociais, as quais envolvem temas como identidade, território, qualidade de vida, educação e diferentes formas de vivenciar o exercício concreto dos direitos. Discutimos os alcances e possibilidades reais e conceituais do exercício cidadão na vida em sociedade. Nesse sentido, buscamos identificar possibilidades de pensar a cidadania a partir das práticas concretas da vida cotidiana indígena. A partir da revisão do projeto da RIDEI se pretende estabelecer uma continuidade na análise do trabalho para entender os novos sentidos atribuídos ao exercício da cidadania, tanto na prática como na teoria, dos povos indígenas em Roraima nos dias atuais que geralmente estabelecem um foco na luta pela terra. Metodologicamente foram combinados o estudo bibliográfico da região e do referencial teórico, com entrevistas realizadas entre representantes de diferentes organizações e do movimento indígena como visitas para algumas comunidades indígenas, os quais desde diferentes pontos de vista, levantam aspectos que podem contribuir a ampliar os sentidos da cidadania na América Latina.

Palavras-chave: Cidadania. Interculturalidade. Povos Indígenas. Roraima.

RESUMEN

El siguiente trabajo tiene como objetivo discutir y comprender los diferentes sentidos que se le atribuyen a los conceptos de ciudadanía e interculturalidad, a partir de la perspectiva y práctica de los pueblos indígenas en Roraima, en la Amazonía Brasileña. La necesidad de entender y discutir este tema surge debido al contraste que existe, entre aquella ciudadanía liberal que orienta a los estados nacionales, que es homogénea, unitaria y monocultural, y las nuevas perspectivas que surgen en América Latina a partir del mundo indígena y de las nuevas realidades sociales, las cuales envuelven temas como identidad, territorio, calidad de vida, educación y diferentes formas de vivir el ejercicio concreto de los derechos. Discutimos los alcances y posibilidades reales y conceptuales del ejercicio ciudadano en la vida en sociedad. En ese sentido, buscamos identificar posibilidades de pensar la ciudadanía a partir de las prácticas concretas de la vida cotidiana indígena. A partir de la revisión del proyecto de la RIDEI se pretende establecer una continuidad en el análisis del trabajo para entender los nuevos sentidos atribuidos al ejercicio de la ciudadanía, tanto en la práctica como en la teoría, de los pueblos indígenas en Roraima en los días actuales que generalmente establecen un foco en la lucha por la tierra. Metodológicamente fueron combinados estudios bibliográficos sobre la región y de referencial teórico, con entrevistas realizadas entre representantes de diferentes organizaciones y del movimiento indígena y con visitas para algunas comunidades indígenas, los cuales desde diferentes puntos de vista, levantan aspectos que pueden contribuir a ampliar los sentidos de la ciudadanía en América Latina.

Palabras-clave: Ciudadanía. Interculturalidad. Pueblos Indígenas. Roraima.

LISTA DE SIGLAS

APIRR – Associação dos Povos Indígenas do Estado de Roraima

APITSM- Associação dos Povos Indígenas da Terra São Marcos

CAPOIB – Conselho de Articulação dos Povos Indígenas do Brasil

CEPOs- Conselhos Educativos dos Povos Originários da Bolívia

CIESAS- Centro de Investigação e Estudos Superiores em Antropologia Social

CIMI – Conselho Indigenista Missionário

CINTER – Conselho Indígena do Território de Roraima

CIR - Conselho Indígena de Roraima

COIAB – Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira

DAP- Departamento de Apoio para o Professor Indígena

EIB- Educação Intercultural Bilíngue

EZLN- Exército Zapatista de Libertação Nacional

FUNAI – Fundação Nacional do Índio

OIT- Organização Internacional do Trabalho

OMIR – Organização das Mulheres Indígenas de Roraima

OPIR - Organização dos Professores Indígenas de Roraima

OEA – Organização dos Estados Americanos

ONU – Organização das Nações Unidas

PUCP- Pontifícia Universidade Católica do Peru

PROEIB-Andes- Programa de Formação em Educação Intercultural Bilíngue para os países Andinos

RIDEI- Rede Internacional de Estudos Interculturais

SEAR- modelo Educativo Autônomo Regional

SODIURR - Associação dos Índios Unidos do Norte de Roraima

SPI – Serviço de Proteção ao Índio

UFRR- Universidade Federal de Roraima

URACCAN- Universidade das Regiões Autónomas da Costa Caribe Nicaraguense

SUMÁRIO

| | |
|---|-----|
| 1 INTRODUÇÃO | 12 |
| 2 ALCANCES, LIMITES E POSSIBILIDADES DA NOÇÃO E DO EXERCÍCIO DA CIDADANIA. | 15 |
| 2.1 Uma primeira aproximação à Cidadania | 15 |
| 2.2 A Cidadania como Conceito Histórico..... | 16 |
| 2.3 O Conceito da Interculturalidade: Usos e Significados..... | 29 |
| 2.4 Revisão das Experiências do Projeto Educação Cidadã Intercultural para Povos Indígenas na América Latina - RIDEI..... | 38 |
| 2.4.1 Bolívia | 40 |
| 2.4.2 Nicarágua | 44 |
| 2.4.3 Peru | 46 |
| 2.4.4 México..... | 48 |
| 2.4.5 Equador | 50 |
| 2.4.6 Brasil, revisão do projeto da RIDEI em Roraima..... | 52 |
| 3 OS POVOS INDÍGENAS E AS LUTAS PELO EXERCÍCIO DA CIDADANIA E PELO RECONHECIMENTO DE SEUS DIREITOS | 56 |
| 3.1 Brasil e os povos indígenas | 56 |
| 3.2 Indigenismo e Surgimento de Movimentos Indígenas no Brasil..... | 57 |
| 3.3 O Poder Tutelar | 60 |
| 3.4 Roraima e os Povos Indígenas: a transitoriedade..... | 67 |
| 4 OS LIMITES E POSSIBILIDADES DE DISCUTIR A CIDADANIA INDÍGENA A PARTIR DAS EXPERIÊNCIAS EM RORAIMA | 82 |
| 4.1 As Lutas Indígenas à Luz dos Movimentos Sociais..... | 82 |
| 4.2 Pensar a Cidadania e Direitos a Partir dos Movimentos Indígenas de Roraima | 94 |
| 4.2.1 A Significação da Terra e Território | 97 |
| 4.2.2 Identidade e Território a Partir da Perspectiva Indígena? | 100 |
| 4.3 Visões e Posições dos Indígenas de Roraima Sobre a Temática da Cidadania..... | 103 |
| 5 CONCLUSÕES | 124 |
| REFERÊNCIAS | 128 |

1) INTRODUÇÃO

O presente trabalho tem como objetivo geral debater e compreender as diferentes dimensões da cidadania e os sentidos atribuídos a ela a partir da perspectiva e prática dos povos indígenas em Roraima, a fim de problematizar os conceitos de cidadania e interculturalidade. Como objetivos específicos se pretende compreender as diferentes visões de líderes indígenas de organizações e movimentos indígenas em Roraima sobre o conceito de cidadania; analisar o projeto da Rede Internacional de Estudos Interculturais (RIDEI) que se desenvolveu em diferentes países da América Latina, sobre o conceito de cidadania e interculturalidade, para poder estabelecer uma continuidade e entender como está sendo gerada a discussão sobre cidadania nos dias atuais por parte dos povos indígenas em Roraima e refletir sobre os diferentes alcances ou desdobramentos que implicam o exercício da cidadania a partir da prática dos povos indígenas na atualidade em Roraima, no Brasil e na América Latina. Com base nisso, poder-se-á debater e entender os alcances e possibilidades reais e conceituais do exercício cidadão na vida em sociedade.

A necessidade de entender e debater este tema surge devido ao contraste que existe entre aquela cidadania liberal, que orienta os estados nacionais, que é homogênea, unitária e monocultural, e novas perspectivas que surgem na América Latina a partir do mundo indígena e das novas realidades sociais, as quais envolvem temas como identidade, território, qualidade de vida, educação e diferentes formas de vivenciar o exercício concreto dos direitos. Discutimos os alcances e possibilidades reais e conceituais do exercício cidadão na vida em sociedade. Nesse sentido, buscamos identificar possibilidades de pensar a cidadania a partir das práticas concretas da vida cotidiana indígena.

Nesse sentido, é interessante olhar a questão central indígena e seu desenvolvimento no contexto comunitário, dentro de seus territórios, assim como as relações com os outros em contextos de complexas e conflitivas relações. Ao saber que o território se encontra no debate atual como parte da cidadania dos povos indígenas em Roraima, a discussão pela utilização do território, na ocupação e apropriação deste tem gerado uma das grandes disputas a partir do reconhecimento dos direitos pelo território indígena. Do mesmo modo, existem hoje outros elementos que se encontram na demanda de direitos. Dessa forma, a saúde, a educação, a vivência e outros espaços sociais e culturais se estabelecem como necessários para o pleno exercício cidadão.

Metodologicamente foram combinadas a revisão bibliográfica e do referencial teórico, com visitas para comunidades indígenas e entrevistas na cidade de Boa Vista. O estudo

bibliográfico começou com uma revisão da literatura etnográfica relativa a região e aos temas de estudo, participação em grupos de estudo CNPq e cursos de formação dos projetos PET Intercultural e OBEDUC e inclusive a experiência de Estágio Docente no curso de Licenciatura Intercultural do Instituto Insikiran de Formação Superior Indígena da UFRR.

Através do Professor Maxim Repetto e do trabalho com a Professora Maria Bárbara Magalhães Bethônico participou-se e colaborou-se com os projetos PET/Intercultural e OBEDUC, tendo a oportunidade de visitar e acompanhar o debate sobre educação indígena, interculturalidade e cidadania em algumas comunidades como: Jatapuzinho (povo Wai Wai); Ilha, Darora, Pedra Preta, Maruwai, Fazenda São Marcos (povos Macuxi e Wapichana). A experiência permitiu entender e ter uma visão próxima sobre os debates atuais que estão sendo gerados nessas comunidades, os quais sempre estão relacionados com a temática da cidadania e do exercício de direitos.

Por outro lado, conseguiu-se realizar algumas entrevistas na cidade, com lideranças indígenas do Conselho Indígena de Roraima / CIR e a Organização dos Indígenas da Cidade / ODIC, assim como outras pessoas que já atuaram no movimento. Ao todo foram realizadas 5 entrevistas, as quais foram semiestruturadas, gravadas e transcritas para uso no presente trabalho, todas devidamente autorizadas. Do mesmo modo, conseguiu-se ter um mapeamento geral sobre o debate de cidadania e direitos, assim como conhecer o surgimento do movimento indígena em Roraima e a conformação das principais organizações indígenas.

A partir da relação desses elementos, práticos e teóricos, se conheceram as temáticas principais que se encontram na agenda política indígena e que, sobretudo, são a base da atual preocupação dentro das comunidades indígenas como dentro das organizações; a educação, cidadania e direitos compõem uma triangulação que permite entender o debate cidadão indígena.

Na primeira seção, intitulada “**Alcances, limites e possibilidades da noção e do exercício da cidadania**”, revisou-se o conceito de cidadania através do tempo e dos processos históricos que delimitaram e estabeleceram um sentido universal e homogêneo do que é hoje a cidadania. No entanto, revisou-se o conceito de interculturalidade que trouxe uma dúvida para a cidadania e que tenta explicar em outra perspectiva o sentido da cidadania a partir do relacionamento entre indígenas e não indígenas e sobretudo a partir da visão indígena. Assim, para motivos de debate e continuidade, sobre a perspectiva da cidadania intercultural, analisou-se o debate conceitual do projeto RIDEI, *Educação Cidadã Intercultural para Povos Indígenas da América Latina em contextos de pobreza*, para tentar

entender essas novas perspectivas que estão surgindo a partir da visão indígena sobre o debate da cidadania no contexto latino-americano. Dentro da análise do projeto da RIDEI revisou-se especificamente o caso de Roraima e tentou-se, a partir desse debate, retomá-lo e ampliá-lo para poder entender como pensam e levam à prática a cidadania os povos indígenas em Roraima. Os principais autores que se revisam no decorrer do capítulo foram: Pinsky, 2003; Comparato, 2013; Guarinello, 2003; Funari, 2003; Odalia, 2003; Guerrero, 2010; Demant, 2003; Bello, 2008; Tubino, 2009; entre outros.

Na segunda seção, intitulada **“Os Povos Indígenas, as lutas pelo exercício da cidadania e pelo reconhecimento de seus Direitos”**, realizou-se um detalhamento e pesquisa sobre os povos indígenas no Brasil, o tratamento das políticas indigenistas assim como o de sistema tutelar, e como, a partir da década de 1970, começaram a surgir movimentos indígenas que deram um novo sentido ao exercício da cidadania e de direitos, retomou-se o recorte histórico para analisar o contexto nacional para entrar no surgimento do movimento indígena em Roraima. No decorrer do capítulo se revisaram os seguintes autores: Pacheco de Oliveira &, Rocha Freire, 2006; Ramos, 1998; Lima, 1995; Cunha, 2012; Baines, 2008; Repetto, 2008; Farage, 1991; Santilli, 1994; Vieira, 2007.

Na terceira seção, intitulada **“Os limites e possibilidades de discutir a cidadania indígena a partir das experiências em Roraima”**, pretendeu-se relacionar a análise teórica com a prática de campo, revisaram-se os conceitos de movimento indígena e de grupos étnicos para poder enquadrar a análise, a partir da perspectiva das lutas e reivindicações indígenas pela cidadania e direitos. Do mesmo modo, apresentaram algumas visões de alguns líderes de organizações indígenas que conversam sobre o surgimento do movimento indígena em Roraima do seu entendimento sobre cidadania e direitos, e se revisa o debate que está sendo gerado em algumas comunidades indígenas e que desdobra um novo sentido ao conceito de cidadania. Para o debate se utilizaram os autores tais como: Touraine, 2006; Dávalos, 2005; Bertely, 2008; Barth, 1976; Stavenhagen, 1988, 2000; Haesbert, 2007; entre outros.

Tentar ampliar e analisar o conceito de cidadania só foi possível através do conhecimento e inserção que se deu a partir das experiências em campo e a partir da revisão bibliográfica e teórica. O trabalho pretende apenas esboçar e marcar um ponto de debate na temática sobre cidadania e direitos indígenas.

2 ALCANCES, LIMITES E POSSIBILIDADES DA NOÇÃO E DO EXERCÍCIO DA CIDADANIA

2.1 Uma primeira aproximação à Cidadania

No presente capítulo, apresenta-se uma breve história do conceito de cidadania, os debates e questionamentos e os processos históricos onde, a partir deles, se estabeleceu a noção clássica que é debatida hoje. Nesse sentido, o conceito de cidadania vem se alterando desde o século XVIII até os dias de hoje a partir de processos políticos e sociais, como a Revolução Francesa e Industrial. Assim, apresentam-se alguns dos debates que têm surgido em nossos dias e que tentam deslegitimar essa visão clássica e homogênea da cidadania no sentido de como o Estado-nação continua sendo o que define a cidadania e não reconhece a existência e o surgimento de diferentes grupos sociais que demandam e querem ter um reconhecimento diferenciado no que se refere a sua cidadania e direitos.

Na primeira parte, apresenta-se uma revisão sobre a história da cidadania, tentando entender como no decorrer do tempo e espaço, a cidadania teve suas origens a partir da Grécia e da Roma. A intencionalidade do estudo é revisar, através da história da cidadania, como é que foi mudando o conceito e a prática e, sobretudo, como é que começou para poder relacioná-la de algum modo com nossos dias. Assim, se sinaliza a história da cidadania antiga e a Revolução Francesa onde se tenta relacionar com a cidadania de hoje.

Por outro lado, abre-se o debate e se direciona no sentido de entender nossas sociedades complexas e como dentro delas, a cidadania tem mudado e se tenta revisar a questão cidadã em nossas sociedades da América Latina. A partir do debate na América Latina, questiona-se a noção da cidadania clássica.

O debate da interculturalidade é revisado no decorrer do capítulo, pois, a partir dele, se poderia pensar que trouxe uma dúvida para a cidadania, pois o debate centra-se, por um lado, nas relações das novas práticas cidadãs e ajuda a refletir sobre as condições da cidadania, as demandas cidadãs e os movimentos sociais indígenas e não indígenas e no seu relacionamento e o vínculo com o Estado-nação. Assim, tenta-se revisar rapidamente o conceito de interculturalidade através de alguns trabalhos para poder comparar com o multiculturalismo.

Na segunda seção do capítulo, apresentam-se os trabalhos que vêm desenvolvendo a Rede Internacional de Estudos Interculturais (RIDEI) que se orientam a partir da preocupação, ainda existente, da carência de uma perspectiva que aporte uma melhor compreensão dos fatos sociais desde o reconhecimento das diferenças socioculturais em nossos países da

América Latina. Assim, o projeto *Educação Cidadã Intercultural para Povos Indígenas da América Latina em contextos de pobreza* interessou-se em fortalecer as lideranças indígenas, assim como articular e debater sobre os conceitos de interculturalidade e cidadania enfocando-se sobre os diferentes contextos latinoamericanos.

Sobre essa base teórica, é necessário tentar relacionar os conceitos de cidadania e direitos humanos, o primeiro como uma parte política e social que faz parte do sujeito e o segundo como uma parte fundamental transnacional e universal que faz parte do ser humano. Assim, tentando entender as práticas sociais através dos processos sociais e políticos se fundamentará o interesse sobre a apropriação desses conceitos por parte do movimento indígena.

2.2 A Cidadania como Conceito Histórico

O que significa cidadania? Que significa ser cidadão? É preciso entender que os processos históricos que foram definindo a cidadania têm ajudado a construir e definir o que se entende pela cidadania hoje. Assim, pode-se dizer que dentro da visão geral ou homogênea imposta no contexto do Estado, predomina aquela definição que situa o cidadão como o possuidor de direitos e obrigações perante a lei; dentro dessa visão ser cidadão, então, tem a ver com o exercício de direitos e obrigações. A cidadania, sob essa perspectiva, abrangeria essa noção do cidadão dando passo a uma noção homogênea onde exercer cidadania seria o equivalente a exercer os direitos e obrigações. No entanto, até que ponto essa definição formal de cidadania poderia ajudar a entender a prática cidadã em nossas sociedades? E quais os alcances conceituais dessa definição geral ou homogênea? Qual é o sentido que adquire a cidadania e os direitos humanos na sociedade atual? Existe uma interdependência entre a cidadania e os direitos humanos ou encontram-se separados? Delimitar o campo da cidadania obrigatoriamente é delimitar o campo dos direitos humanos? Pode-se ter cidadania e não ter acesso a todos os direitos? A condição da cidadania é o elemento obrigatório para ter direitos humanos?

A cidadania está relacionada com o exercício de direitos, porém existem diferentes tipos de direitos os quais podem levar a um debate sobre a prática real desses e sobre o seu cumprimento. Assim, por um lado se tem os direitos civis, aqueles onde o cidadão tem direito à vida, à liberdade, à propriedade, à igualdade (PINSKY, 2003). Por outro lado, estão os direitos políticos os quais fazem referência à participação do cidadão nas decisões do destino

da sociedade. Nesse sentido, se fala de exercer o voto. Fala-se também da existência dos direitos sociais que determinam e garantem a participação do cidadão dentro da coletividade.

Os direitos civis e políticos não asseguram a democracia sem os direitos sociais, aqueles que garantem a participação do indivíduo na riqueza coletiva: o direito à educação, ao trabalho, ao salário justo, à saúde, a uma velhice tranquila. Exercer a cidadania plena é ter direitos civis, políticos e sociais (PINSKY, 2003, p. 9).

Tentando entender a relação entre cidadania e direitos humanos é preciso analisar primeiro como é que se deu essa visão formal e homogênea da cidadania e como, através dos processos históricos, se estabeleceu essa visão dominante e, tanto na prática quanto na teoria, o conceito de cidadania vem se alterando desde o século XVIII até os dias de hoje.

Deve-se considerar que alguns dos debates que tem surgido em nossos dias e que tentam deslegitimar essa visão homogênea da cidadania dão-se no sentido de como o Estado-nação continua sendo o que define a cidadania e enfrenta dificuldades para reconhecer a existência e o surgimento de diferentes grupos sociais que existem além do Estado, os quais demandam e querem ter um reconhecimento diferenciado. Nesse sentido, o Estado-nação, que se baseia em uma tradição ocidental e moderna, tem definido até nos dias atuais o sentido da cidadania e dos direitos.

Por outro lado, o entendimento da noção da cidadania como um conceito histórico, e não como uma definição estática, ajuda a ter diferentes olhares, já que seu significado tem mudado no tempo e no espaço. Compreender que o exercício da cidadania varia dentro de cada Estado-nacional faz com que a questão cidadã seja mais complexa e dinâmica, a cidadania, então, deve ser contextualizada.

Cidadania não é uma definição estanque, mas um conceito histórico, o que significa que seu sentido varia no tempo e no espaço. É muito diferente ser cidadão na Alemanha, nos Estados Unidos ou no Brasil, não apenas pelas regras que definem quem é ou não titular da cidadania (por direito territorial ou de sangue), mas também pelos direitos e deveres distintos que caracterizam o cidadão em cada um dos Estados-nacionais contemporâneos (PINSKY, 2003, p. 9).

Partindo da contextualização da cidadania e tentando entender como é que a diferente formação dos Estados-nacionais tem definido o que é ser cidadão, primeiro, poder-se-ia revisar como começou o debate social e político que deu origem à visão homogênea do conceito e que prevalece até hoje.

O debate político da cidadania deu-se desde a Revolução Francesa e a independência dos Estados Unidos da América do Norte. Sob esse panorama, os processos históricos e de lutas romperam com os deveres dos súditos (PINSKY, 2003), dando passo à estruturação dos direitos do cidadão. Assim, sob a defesa dos direitos do cidadão, se originaram lutas para que o conceito de cidadania fosse ampliado.

Desse momento em diante todos os tipos de luta foram travados para que se ampliasse o conceito e a prática de cidadania e o mundo ocidental o estendesse para mulheres, crianças, minorias nacionais, étnicas, sexuais, etárias. Nesse sentido pode-se afirmar que, na sua acepção mais ampla, cidadania é a expressão concreta do exercício da democracia (PINSKY, 2003, p. 10).

As mudanças que se deram através dos processos históricos, políticos e sociais se encontram na base de exercer e ter direitos e cidadania. A partir desses processos, que encontraram sua causa nas diferentes revoluções sociais e políticas, se abrigou a concepção de poder viver em uma sociedade mais justa e igualitária. O exercício da democracia, como bem social e político, foi instaurado a partir da conquista cidadã e de direitos. Se cada uma das revoluções, em tempo e espaço, procuraram diferentes ações e resultados, as mesmas encontraram em algum ponto a expulsão de poder e abuso para com os cidadãos e no modo geral com a sociedade.

A chamada Revolução Americana foi essencialmente, no mesmo espírito da Glorious Revolution inglesa, uma restauração das antigas franquias e dos tradicionais direitos de cidadania, diante dos abusos e usurpações do poder monárquico. Na Revolução Francesa, bem ao contrário, todo o ímpeto do movimento político tendeu ao futuro e representou uma tentativa de mudança radical das condições de vida em sociedade (COMPARATO, 2013, p.64).

A historicidade do conceito remete a uma revisão dos diferentes períodos sociais e históricos onde se discutiu o conceito e a prática da cidadania. Nesse sentido, poder-se-ia começar pela parte da cidadania antiga, aquela que é considerada como a fonte principal do desenvolvimento da mesma. A intencionalidade do estudo é revisar através da história da cidadania como é que foi mudando o conceito e a prática, e sobretudo, como é que começou para poder relacioná-la de algum modo com nossos dias.

No decorrer do tempo e do espaço, a cidadania teve suas origens na Grécia e Roma. O mundo greco-romano teve uma forte influência nos processos históricos e políticos da cidadania. O panorama histórico foi muito diferente dos nossos dias, visto que não se estruturava como os Estados-nacionais contemporâneos, senão, de modo distinto, como cidades-estado e como Império, no caso romano (GUARINELLO, 2003). Nesse sentido, e tentando compreender a conformação e a prática da cidadania nesse momento histórico, primeiro, como se poderia definir uma cidade-estado e qual era o sentido da cidadania no mesmo?

As cidades-estado tiveram suas origens nas margens do mar Mediterrâneo, com os Gregos e fenícios que fundaram colônias, norte da África, sul da Espanha, Mar Negro e Itália, levando uma organização social: a cidade-estado.

O termo “cidade-estado” não se refere ao que hoje entendemos por “cidade”, mas a um território agrícola composto por uma ou mais planícies de variada extensão,

ocupado e explorado por populações essencialmente camponesas, que assim permaneceram mesmo nos períodos de mais intensa urbanização no mundo antigo. Alguns elementos deram a essas comunidades camponesas um caráter único dentre as sociedades agrárias da História. Um fator primordial foi o desenvolvimento da propriedade privada da terra (GUARINELLO, 2003, p. 32).

Uma característica das cidades-estado era o caráter privado da terra. Somente se podia ter acesso a ela quem fosse um integrante da comunidade. Se o tipo de organização estava mais relacionado com a comunidade, como se pensava e como se exercia a cidadania? A questão da cidadania antiga, como sinaliza Guarinello (2003), era transmitida por vínculos de sangue, que eram passados de geração a geração. Significa dizer que pertencer à comunidade da cidade-estado era um privilégio, pois os integrantes participavam da vida cotidiana, nos ritos, costumes, regras, festividades, crenças. Do mesmo modo, essa pertença geracional e inclusiva, era cuidada e marcava um limite no que se refere à exclusão dos outros.

Este é um ponto crucial, cuja importância aumentou com o crescimento de várias cidades-estado, por expansão econômica ou militar. Muitas delas, sobretudo as maiores e mais poderosas, como Atenas, Esparta ou Roma, abrigavam vasta população não-cidadã, completamente excluída do corpo de cidadãos (GUARINELLO, 2003, p. 35).

Os critérios para integração ao corpo de cidadãos variaram ao longo do tempo, e as cidades se tornaram mais ou menos abertas ou fechadas dependendo da época. Porém, é possível indicar três grupos, entre o restante da população, que geralmente não integravam o conjunto dos cidadãos: os estrangeiros residentes que não tinham direito à propriedade privada e não podiam participar das decisões políticas; populações submetidas ao controle militar da cidade-Estado; os escravos, que realizavam todo e qualquer tipo de ofício e eram utilizados, sobretudo, nos serviços domésticos. Os escravos não tinham acesso à esfera pública ou a quaisquer direitos.

Por outro lado, se existiam excluídos dentro das cidades-estado, a questão da abertura do espaço político era importante para a participação. A forma de participação, em algumas cidades-estado, era denominada de “democracia”, tendo como exemplo Atenas, que resultou ser um modelo para muitas cidades-estado onde a participação cidadã masculina foi primordial e se manteve por quase dois séculos (GUARINELLO, 2003).

No caso de Roma, é interessante notar que esse império unificou as cidades-estado. O Império de Roma, consolidou-se e a partir do século II a.C., tornou-se a cidade-estado dominante em todo o Mediterrâneo (GUARINELLO, 2003), as cidadanias locais na Itália, tiveram que obedecer aos desígnios do centro.

Tratou-se de um processo crucial: a cidadania deixou de representar a comunidade dos habitantes de um território circunscrito, para englobar os senhores de um império, fossem ricos ou pobres, habitassem em Roma, na Itália, ou nos territórios

conquistados. Roma tornou-se uma potência mediterrânea, com extensões para a Europa central, e também o centro de uma sociedade complexa, na qual a presença de escravos era cada vez mais maciça e perigosa. As estruturas políticas da antiga cidade-estado de Roma, com suas velhas instituições (magistraturas, assembleias, Senado) e seu caráter oligárquico não conseguiam mais dar conta do jogo de prestações e de interesses conflitantes de um espaço tão vasto (GUARINELLO, 2003, p. 44).

Assim, a cidadania mudou, o espaço público restringiu-se e o poder passou ao imperador e ao exército. Com isso, a cidadania ligava-se a vínculos pessoais e deixou de ter a participação política. É importante destacar que a história da cidadania antiga teve um maior impacto no que se refere ao império Romano. Como se poderia estabelecer uma relação com a cidadania antiga na cidadania de hoje? Funari (2003) sinaliza que a cidadania moderna, aquela que deriva da Revolução Francesa (1789), liga-se aos antigos romanos, tanto pelos termos utilizados como pela própria noção de cidadão. Para os romanos, cidadania, cidade e Estado eram parte de um único conceito. “Para os gregos havia *polis* (cidade) e depois cidadãos, *polites*. Portanto, para os gregos havia cidade e Estado, *politeia*, para os romanos a cidadania, *civitas*, englobava cidade e Estado.” (FUNARI, 2003, p. 49).

A cidadania antiga guarda uma relação com a cidadania moderna, pelo menos no sentido comunitário, como sinaliza Guarinello (2003), onde processos de inclusão de uma população, um conjunto de direitos civis, políticos e econômicos permitem dar sentido a uma comunidade que tem limites territoriais e sociais. Assim, todo cidadão é membro de uma comunidade, onde se tem obrigações, também tem acesso à reivindicação de direitos, tentando procurar ou alterar as relações no interior da comunidade.

A essência da cidadania, se pudéssemos defini-la, residiria precisamente nesse caráter público, impessoal, nesse meio neutro no qual se confrontam, nos limites de uma comunidade, situações sociais, aspirações, desejos e interesses conflitantes...só há cidadania efetiva no seio de uma comunidade concreta, que pode ser definida de diferentes maneiras, mas que é sempre um espaço privilegiado para a ação coletiva e para a construção de projetos para o futuro (GUARINELLO, 2003, p. 46).

O sentido comunitário, aquele onde se manifestam ações coletivas, reivindicações, espaços de luta, de reafirmação de direitos, privilégios e obrigações é uma parte fundamental para o exercício da cidadania. Com base nesse raciocínio, a existência da conformação de uma sociedade regulamentada e baseada em um ideal pelo bem comum dos sujeitos onde a participação política se faz necessária para a construção e transformação da sociedade, parece dotar de sentido tanto a cidadania antiga como a cidadania moderna. No entanto, a cidadania moderna, aquela que foi promulgada com os ideais da Revolução Francesa a partir do século XVIII é a que continua sendo o respaldo social e político dentro dos Estados-nacionais contemporâneos.

A ideia fundamental no século XVIII era que o homem começou a tomar consciência de sua situação histórica e da importância nas transformações sociopolíticas e econômicas na sociedade. Assim, a razão humana como fonte de conhecimento era fundamental para erigir uma nova sociedade, onde o projeto social, econômico e político centrou-se no desenvolvimento de um mundo melhor, aquele onde a ignorância e a superstição foram combatidas. O projeto político, social e econômico que se deu no século XVIII teve também suas origens na chamada Revolução Industrial na Europa, onde o homem criou os instrumentos para produzir em abundância os bens de que dependia para viver mais confortavelmente (ODALIA, 2003).

Quando se pensa na Revolução Francesa e suas origens, tem-se que lembrar que uma boa parte se deu no sentido e na convicção de que era possível constituir uma sociedade justa e igualitária. Essa sociedade justa foi fundada pelos intelectuais do século XVIII, onde as leis e os direitos tinham que ser naturais, aqueles que nasceram com o próprio homem.

É, portanto, nesse século que irá ser consolidada uma nova teoria do direito, o direito natural, em oposição ao chamado direito positivo ou histórico. Neste, a lei e as normas legais são, de uma parte, imposição do Estado e a sociedade é concebida como o resultado de um contrato em que se objetiva a preservação da comunidade (ODALIA, 2003, p. 161).

Dentro da teoria do direito, é interessante entender a tradição jusfilosofica-política onde existem duas formas de fundamentar os direitos humanos. A primeira é o juspositivismo onde sua principal característica é a ideia de que os direitos humanos são direitos que só se encontram positivados ou reconhecidos juridicamente e apoiados pelo Estado. Na contraparte, existe o jusnaturalismo que abriga a ideia de que a validade do direito vai mais além da positividade dos códigos de normas e costumes. Assim, o critério para o direito não só está restrito ao cumprimento e aplicação das regras prescritas pelo direito positivo, está fora dele, a lei natural é superior (GUERRERO, 2010). Tanto o direito natural como o direito positivo abrigam diferentes modos de interpretar e apreciar os direitos humanos. No entanto, a busca pelo ordenamento e regulamentação da sociedade para que exista uma igualdade e justiça é a base desses.

Um aspecto fundamental e característico do século XVIII foi a questão da razão como característica central do homem. Assim, o sujeito histórico foi considerado como fonte do direito e da justiça. A questão principal que se relacionou com o direito teve relação, também, com a possibilidade de criar uma sociedade igualitária, assim nasce a ideia de que os homens nascem e permanecem livres e iguais quanto aos seus direitos, dando passo à Declaração dos

direitos do homem e cidadão que é válida para todos os seres humanos e onde os laços da fraternidade unirão os homens.

Liberdade, igualdade e fraternidade. São esses os direitos que vão sintetizar a natureza do novo cidadão e essas as palavras de ordem dos que se amotinaram contra as opressões das quais há séculos padeciam. Nessa síntese rápida das ideias que caracterizam o que chamamos de “século da Ilustração” falta ainda o fundamental: tentam compreender como elas surgiram pois uma ideia, um pensamento, um desejo e mesmo um sentimento não nascem do nada. Nasceram de uma sociedade específica, com sua estrutura sociopolítica, cultural e econômica. E também não se originam de um dia para outro (ODALIA, 2003, p. 163).

Nesse sentido, o surgimento dessa ideia deu-se a partir do poder político que foi instaurado na França, onde, com o final da Idade Média, século XV, os reis assumiram o poder político dos senhores feudais, instaurando-se a monarquia absoluta com Luís XIV. Portanto, as lutas originaram-se na concessão de novos direitos e maior liberdade a burgueses e camponeses.

O primeiro traço que distingue a declaração francesa da americana é o fato de a primeira pretender ser universal, isto é, uma declaração dos direitos civis dos homens, repetimos e enfatizamos, sem qualquer tipo de distinção, pertençam não importa a que país, a que povo, a que etnia. É uma declaração que pretende alcançar a humanidade como um todo. É universal e por isso sensibiliza a seus beneficiados e faz temer, em contrapartida, em toda a Europa, as monarquias que circundavam em França (ODALIA, 2003, p. 164).

Tem-se que lembrar que o Terceiro Estado foi o que proclamou essa declaração. Assim, deu-se um passo no processo de transformação do homem comum em cidadão. É interessante saber que dentro da Declaração fica estabelecido que os homens nascem e permanecem livres e iguais em direitos (ODALIA, 2003). Portanto, esses direitos devem ser defendidos e conservados, consistindo na liberdade, no direito à propriedade e na segurança.

Contudo, a Declaração não se restringe a assegurar os direitos civis do cidadão, ela estabelece também seus limites. Se o cidadão é assegurado do direito de falar e escrever não lhe cabe o direito de ofender ou desobedecer o que é normatizado pela lei. E esta é, sem dúvida, uma restrição bastante ponderável, pois coloca a lei acima dos direitos de cidadania, tão recentemente alcançados (ODALIA, 2003, p. 167).

No que se refere aos direitos da nação, dentro da Declaração, sinaliza-se que o Estado é o que deve assegurar que os direitos civis sejam desfrutados pelos cidadãos. O estabelecimento dos direitos civis foi um passo fundamental na história cidadã que até hoje continua sendo tema de debate.

As diferentes revoluções que ocorreram no século XVIII, incluindo a Revolução Francesa e a Revolução Industrial, trouxeram consigo uma nova realidade, novas liberdades para os indivíduos. Por outro lado, a partir da instauração de uma nova sociedade onde os cidadãos tiveram a oportunidade de participar dela e se sentir parte dela, não se pode esquecer

que surgiram problemáticas sobre a questão das classes sociais. Assim, com a Revolução Industrial, especificamente, surgiu uma nova classe social, o proletariado.

A partir das declarações de direitos do final do século XVIII, porém, estabeleceu-se a distinção entre a liberdade pública, com o sentido político de autogoverno, e as liberdades privadas, como instrumentos de defesa do cidadão contra as interferências governamentais... A civilização burguesa separou nitidamente, como disse o jovem Marx, os direitos do homem dos direitos do cidadão, e concebeu aqueles a modo de divisas demarcatórias entre dois terrenos, pertencentes a proprietários distintos (COMPARATO, 2013, p. 76-77).

O proletariado surge com o capitalismo industrial na Europa, em meados do século XVIII e início do século XIX, quando todas as relações sociais entre os indivíduos passaram a ser mediatizadas pelo mercado. Com isso, todos os bens passaram a ser mercadorias. Assim, surge a ideia do proletariado como uma classe antagônica à dos capitalistas. Nesse sentido, estabelece-se uma nova cena histórica e um novo debate no qual, nessa realidade, nem todos os cidadãos tiveram o mesmo acesso aos direitos civis.

Herdeiro da burguesia, o proletariado não apenas dela herdou a consciência histórica do papel de força revolucionária como também buscou ampliar, nos séculos XIX e XX, os direitos civis que ajudou a burguesia a conquistar por meio da Revolução Francesa. E com isso abre-se o leque de possibilidades para que as chamadas minorias possam ser abrangidas pelos direitos civis (ODALIA, 2003, p. 168).

A partir das revoluções e lutas civis dentro de cada temporalidade e historicidade, surgiram diferentes gerações de direitos que foram conquistados e reivindicados pelos diferentes sujeitos em determinados contextos sociais e políticos. Assim, a primeira geração está conformada pelos direitos individuais, civis e políticos, que surgiram através das lutas burguesas. A segunda geração são os direitos econômicos, sociais e culturais que surgiram pelas revoluções socialistas e a terceira geração refere-se aos direitos da diferença cultural, da paz e desenvolvimento provenientes das constantes demandas das minorias nacionais e grupos étnicos (GUERRERO, 2010).

Com a conquista e instauração das diferentes gerações de direitos dentro dos Estados-nacionais contemporâneos e através dos processos históricos, sociais e políticos, o que se abre para o debate se direciona no sentido de entender nossas sociedades complexas e como dentro delas, a cidadania tem mudado. Assim, uma questão fundamental das sociedades de hoje é que são profundamente heterogêneas, nesse sentido, a questão da relação entre a maioria e a minoria, as demandas pelo reconhecimento das diferenças culturais, a reivindicação dos grupos étnicos e quais grupos são considerados como minorias, vem sendo questionada e debatida. No século XVIII, a questão das identidades coletivas heterogêneas ficou fora do

olhar dos pensadores e políticos (DEMANT, 2003). Hoje o debate tem se tornado fundamental para o entendimento de nossas sociedades assimétricas.

Como se pode pensar e debater a questão cidadã em nossas sociedades da América Latina? E como pensar a relação das diferentes gerações de direitos humanos com o exercício cidadão? A cidadania sempre está ligada ao Estado-nação, já que se atribui ao Estado a ideia de ser o principal detentor de seu pleno funcionamento, de seu pleno exercício, portanto, os cidadãos podem ter uma cidadania plena a partir do reconhecimento dentro do Estado-nação e sob essa perspectiva se pensa que o cumprimento dos diferentes direitos humanos só poderá ser alcançado a partir do pleno exercício cidadão. No entanto, se às vezes não são consideradas as demandas dos cidadãos, qual seria o proceder para que o exercício da cidadania seja pleno? Existem em nossas sociedades contemporâneas demandas e lutas por parte de grupos sociais. Nesse caso dos povos indígenas, que questionam o próprio sentido da cidadania a partir do Estado-nação, como noção clássica, então, de certo modo se poderia dizer que é insuficiente a maneira em que se constrói a cidadania desde o Estado-nação, já que não só se refere a uma questão de legalidade e sim de um reconhecimento geral que possa atingir as demandas reais dos povos indígenas.

Com a descentralização e os debates sobre o significado da cidadania clássica, o que se teria que fazer é tratar de entender a cidadania a partir dos povos indígenas e como, a partir de seu conhecimento, construção e apropriação deslocam o conceito clássico para lhe dar outro significado que se adequa a seus contextos ou realidades imediatas. Assim, poder-se-ia começar por entender que umas das colocações ou demandas se dão na reivindicação de sua diferença, da reapropriação de sua identidade coletiva, à procura da liberdade e de manter sua especificidade. Sob esse eixo, o tema da assimilação à cultura dominante é rejeitado (DEMANT, 2003).

A questão da diferença e da valorização dela frente ao Estado-nação e a sociedade nacional, tem sido um debate atual dos povos indígenas. Nesse sentido, o debate abriga a descentralização da noção formal do cidadão-indivíduo como sujeito de direitos que é reconhecido pelo Estado, para dar passo a uma visão mais ampla que reconhece outras cidadanias.

En el caso de los pueblos indígenas, la discusión actual es cómo pasar de un tipo de derecho especial o de minoría, exclusivo para los pueblos indígenas, que a la larga permite perpetuar su situación de minoría dentro de una comunidad política, a un tipo de derecho colectivo, que incluya al conjunto de la sociedad y que permita ser la expresión jurídica de un sujeto indígena con derechos plenos en una sociedad diversa (BELLO, 2008, p. 30-31).

Dentro dessa geração de direitos, os chamados da segunda e terceira gerações, são demandados pelos povos indígenas e, nesse sentido, é interessante ver como se desloca a forma em que os sujeitos pensam e acedem à cidadania, já que não se dá somente como uma dádiva do Estado-nação senão como uma forma de participação em que os próprios sujeitos constroem e avançam no exercício de uma cidadania “desde as bases”, marcando assim uma nova construção de sujeitos sociais.

Por tanto, ya no es sólo el Estado el que construye ciudadanía ni son sólo sus términos o condiciones los que definen el carácter de esta, sino que, por el contrario, son los propios sujetos los que aspiran a la ciudadanía y esperan definir los términos en que esta les sea reconocida (BELLO, 2008, p. 31).

A noção da cidadania clássica é transformada visto que se busca ampliar os direitos que constituem a noção do cidadão. Na concepção clássica cidadã, o reconhecimento dos direitos individuais e políticos é a base onde a cidadania só é reconhecida e garantida pelo Estado-nação e, uma vez tendo os direitos garantidos por ele, a atuação política se pode fazer plenamente. Nesse sentido, a noção da cidadania se origina nos direitos e obrigações que se encontram na definição formal do cidadão (BELLO, 2008) que está regimentada pela visão liberal-individualista, onde a demanda pela igualdade só poderá ser garantida pelo Estado-nação, daí que se debata e procure a construção de uma cidadania “desde as bases” que possa dar conta dos novos sujeitos sociais.

La construcción de una ciudadanía “desde abajo” ha introducido un conjunto de demandas relacionadas con derechos que quedaban al margen del modelo liberal tradicional; se trata de una ampliación que se configura a partir de la constitución de nuevos sujetos sociales, que, desde sus modernas subjetividades sociales, reivindican el derecho a la diferencia y la diversidad cultural, así como el derecho pleno a una vida digna y un acceso equitativo a bienes simbólicos y materiales. De este modo, la noción tradicional de ciudadanía debe ampliarse hacia los derechos económicos, sociales y culturales y, dentro de estos, hacia un ámbito todavía en debate como son los derechos colectivos o de grupo (BELLO, 2008, p. 32).

Ao entender o debate sob a perspectiva da ampliação da noção da cidadania, poder-se-ia dizer que uma das principais questões dá-se no sentido de reconhecer os direitos coletivos. Já os individuais são questionados e parece que não são suficientes para representar as demandas dos sujeitos que não se sentem parte e nem incluídos no modelo de uma comunidade única (BELLO, 2008). A demanda cultural se faz presente, assim como a identidade, e se utilizam como recursos políticos que são levados à praxis.

Sobre a definição do conceito de cidadania, não se pode deixar de lado as diferentes vertentes de diferentes tradições de pensamento, um tanto ideológicas que se tem pelos direitos humanos, já que existem divergências teóricas que tentam resolver as distintas gerações de direitos humanos, que por um lado se sinaliza a obrigação do Estado com toda a

sociedade e não só com os cidadãos individuais que entram no âmbito legal e de justiça sem atender às demandas das coletividades. A conservação de um equilíbrio apropriado entre elementos coletivos e individuais dos direitos humanos é um assunto vital para o Estado democrático.

Su contraparte es reconocida por la corriente neoliberal que ha logrado en la actualidad dismantelar el compromiso de algunos estados con el abatimiento de las desigualdades, primero con las de clase social y, posteriormente, con el reconocimiento de otras desigualdades, como las de los pueblos indios que pugnan por sus derechos a pervivir y al desarrollo. Así provienen las críticas a la presencia de los derechos sociales, económicos y culturales como no auténticos, como carentes de sujeto o de agente apropiado para su ejercicio y demanda jurídica. Se convierten en uno de los centros de ataque de los opositores a que el Estado tenga obligaciones en la creación de proyectos sociales y políticos que protejan a los menos favorecidos (GUERRERO, 2010, p. 120).

A incompatibilidade das gerações de direitos é o que marca uma complexidade no modo de agir e aceitar as diferentes demandas e reivindicações dos grupos étnicos, nesse caso dos povos indígenas, pela parte do Estado-nação. A tradição liberal que só visualiza a cidadania como parte individual e indivisível do sujeito faz que os direitos sociais ou coletivos tenham uma ruptura com os direitos civis. Assim, a tradição liberal pretende superar as cargas ideológicas das gerações dos direitos humanos e desativar seu peso moral e político através da ideia de que os direitos da primeira geração são juridicamente fortes e os únicos e exclusivos dos direitos universais (GUERRERO, 2010).

Por ello, las propuestas neoliberales sostienen que los derechos humanos tienen asignado un sujeto facultado para ejercerlos jurídicamente, y que éste es además depositario de la dignidad humana, al asumir que este concepto jurídico es compatible con todas las formas de derechos humanos, y de este modo no se tiene que apelar a la clase social, sino al individuo pobre o rico, proletario o burgués. De igual modo, no se considera al colectivo o minorías, sino al individuo indio, se asegura así que la única vía de entrada a los derechos humanos sea siempre el individuo (GUERRERO, 2010, p. 121).

Ao questionar a noção da cidadania clássica, poder-se-ia pensar que o debate sobre interculturalidade trouxe uma dúvida para a cidadania, pois o debate centra-se, por um lado, nas relações das novas práticas cidadãs e ajuda a refletir sobre as condições da cidadania, as demandas cidadãs e os movimentos sociais indígenas e não indígenas e no seu relacionamento e o vínculo com o Estado-nação. A compreensão da cidadania na América Latina dá a possibilidade de entender os processos de inclusão e exclusão, assim como as injustiças para com os grupos étnicos e raciais.

Entre los grandes retos que se le presentan a los derechos humanos y a la ciudadanía se cuenta el problema de redefinir la justicia social, porque los reclamos de las diferencias étnicas y culturales no se resuelven en el entendimiento de la ciudadanía como hasta hoy se le ha definido, puesto que los derechos de identidad y la diferencia suponen condiciones cualitativas, que no se cumplen con apelar al

individuo autónomo dueño de sí mismo y de sus propiedades. Es decir, la idea de ciudadanía no agota la apelación a los derechos humanos (GUERRERO, 2010, p. 131).

Pensar a cidadania a partir da diferença e diversidade, significa poder contextualizar a realização dos direitos econômicos, sociais e culturais dos próprios sujeitos em seu próprio contexto e cotidianidade. O que significaria uma mudança nas noções atuais do Estado-nação e a sociedade (BELLO, 2008).

Por outro lado, pensar em cidadania a partir das práticas concretas da vida cotidiana, a partir da diversidade, ajuda a entender diferentes dimensões cidadãs. Assim, é interessante entender a questão central indígena e seu desenvolvimento no contexto comunitário, dentro de seus territórios, como as relações com os outros em contextos de complexas e conflituosas relações entre indígenas e não indígenas. É necessário entender aquela construção “desde as bases” que se dá a partir dos espaços de convivência cidadã, que nesse sentido podem estar baseadas no diálogo intercultural.

Tubino (2009) propõe refletir não apenas a partir de uma cidadania, senão de muitas. Nesse sentido, primeiro estabelece o que seria uma concepção comunitarista da cidadania onde o foco seriam as cidadanias indígenas. Sob essa concepção, busca-se resolver a tensão entre o pertencimento a uma comunidade política nacional e o pertencimento a uma comunidade étnica ou cultural.

Desde este punto de vista la ciudadanía define no sólo una relación del individuo con el Estado y viceversa, sino también una relación con la comunidad. La pertenencia a la comunidad nacional le asigna al ciudadano indígena un conjunto de derechos y deberes consignados en la carta magna del Estado-nación mientras que la pertenencia étnica le asigna un conjunto de derechos y deberes consuetudinarios, de origen comunitario (TUBINO, 2009, p. 5).

É interessante como se dá essa dupla cidadania: a nacional e a comunitária, no entanto o que se teria que debater é como se poderia lidar com essa tensão entre o pertencimento a uma comunidade indígena e a sociedade nacional para que, tanto a cidadania como os direitos, sejam devidamente cumpridos e respeitados. Uns dos debates sobre essa discussão se gera a partir do caráter monocultural e excludente do Estado-nação, que geralmente não atende às demandas reais, visto que seu plano fica no aspecto formal e só de procedimentos. Nesse sentido, se pensa e discute que o Estado-nação tem que deixar de ser monocultural e incluir a diversidade.

La construcción de ciudadanía indígena implica repensar el concepto universalista de ciudadanía desde la pluralidad y la diferencia. Habrá que empezar a pensar en serio la idea de las ciudadanía de pertenencias múltiples, donde la pertenencia a una nacionalidad no es excluyente de la pertenencia a otras nacionalidades. Pasar del mono-nacionalismo al multi-nacionalismo. Pensar que la diferencia es inherente a la ciudadanía, que la integración a la comunidad nacional no implica necesariamente el

sacrificio de la pertenencia a la comunidad de origen, que la integración puede ser un proceso no uniformizante, un proceso diferenciado (TUBINO, 2009, p. 5).

A cidadania indígena implica o reconhecimento do direito a exercer os direitos e deveres tanto da comunidade nacional e os direitos e deveres do pertencimento à comunidade étnica de origem. A segunda aproximação inclui a questão das cidadanias diferenciadas. O debate busca resolver a tensão entre os direitos individuais e os coletivos. Como exemplifica Tubino (2009), uma questão ilustrativa seria o caso dos direitos coletivos linguísticos, para que os sujeitos que pertencem a grupos socioculturais vulneráveis possam exercer sem restrições seus direitos individuais. Uma opção é outorgar os direitos linguísticos.

Aunque no solucionan los problemas, los derechos especiales de las ciudadanía diferenciadas —entre ellos, los derechos lingüísticos— son necesarios. Sin embargo no son suficientes. Son necesarios porque legalizan el acceso de los excluidos a la esfera pública y al ejercicio efectivo de la ciudadanía. Pero no son suficientes porque no basta el acceso a la esfera pública para desbloquear su efectiva realización. Para ello hay que introducir cambios sustantivos en los espacios públicos de las democracias actuales, porque son espacios excluyentes de la diversidad. Son espacios monoculturales y monolingüísticos. Sus reglas de juego son reglas impuestas, no son reglas consensuadas porque son espacios colonizados por la cultura hegemónica y por la lógica del mercado (TUBINO, 2009, p. 8).

A terceira aproximação se refere às cidadanias interculturais, ao aspecto teórico, onde o debate dá-se em determinados círculos acadêmicos e organizações indígenas. Assim, para Tubino (2009), a ideia central é que se o exercício da cidadania se realiza nas esferas públicas, estas devem ser inclusivas do outro. Nesse sentido, se não se inclui nas esferas públicas, as questões culturais e linguísticas, sinaliza que se tem um problema com a democracia, já que se tem que incluir a diversidade nos espaços públicos.

Através das diferentes propostas, debates, questionamentos sobre a noção da cidadania clássica e que se enquadram em um debate a partir da interculturalidade, seria necessário revisar o conceito de interculturalidade, já que se poderia pensar que o debate sobre interculturalidade trouxe uma dúvida para a cidadania. Assim, alguns trabalhos, além dos apresentados anteriormente, discutem esse conceito e o relacionam com a cidadania e outros temas como a educação, multiculturalismo, diversidade.

Os debates vão desde a interculturalidade, para pensar os desafios de uma nova forma de cidadania (ANSIÓN, 2007), assim como a discussão da interculturalidade, educação e política na América Latina (LOPEZ, 2009), à revisão do multiculturalismo, interculturalidade e diversidade na educação (DIETZ, 2008), o debate sobre falar de educação intercultural a fazê-la (GASCHÉ, 2010), e até onde abarca a interculturalidade (GASCHÉ, 2008).

Os diferentes trabalhos tentam esclarecer o conceito da interculturalidade relacionando-o com diferentes temas como educação e cidadania sob as noções de

diversidade, diferença, diálogo intercultural, contextos de dominação/exclusão dos povos indígenas na América Latina. A maneira de revisão se fará um mapeamento do conceito e o que significa para alguns autores a partir do contexto latino-americano.

2.3 O Conceito da Interculturalidade: Usos e Significados

Devido ao seu crescente uso discursivo, a interculturalidade não é um conceito homogêneo, é um conceito que se encontra em constante negociação e definição. A variedade de posições dinâmicas que a representam geralmente tem conflitos entre si.

Se ha difundido mucho el término interculturalidad, sin embargo, existe cierta confusión sobre su sentido preciso. Entre quienes buscan reconocimiento para su cultura, subordinada y despreciada a lo largo de siglos, algunos consideran que el término se introdujo como parte de una política destinada a integrar las culturas subordinadas a la cultura hegemónica por medio de la asimilación. La interculturalidad aparece entonces como una amenaza vinculada directamente a políticas de Estado o de organismos internacionales, que buscarían por ese medio apaciguar los movimientos étnicos en América Latina. Para otro, al contrario, la interculturalidad es utilizada como sinónimo de identidad cultural. Coincidiría entonces con la idea de que es necesario reforzar, reivindicar y revalorar las culturas ancestrales (ANSIÓN, 2007, p. 37).

Nesse sentido, como sinaliza Sartorello (2009) para analisar criticamente o conceito da interculturalidade no meio indígena na realidade latino-americana, é necessário fazer uma distinção entre dois polos de interpretação: um funcional ao modelo de Estado-nação neoliberal que segue a tradição do multiculturalismo anglo-saxã onde instituições internacionais neoliberais se apropriam do projeto intercultural por meio de um processo de oficialização, este polo de interpretação concebe as políticas interculturais como mecanismos assistenciais, que podem contribuir com o processo de integração dos grupos tradicionalmente excluídos das políticas públicas do estado, como o caso dos povos indígenas.

Por outro lado, existe a visão crítica do sistema político e econômico neoliberal que considera que a interculturalidade é um direito e um meio para lograr a reprodução das culturas em minoria (SARTORELLO, 2009). Assim, esta visão sinalizaria as concepções críticas da interculturalidade que surgem das lutas dos povos indígenas e sociedade civil que reivindicam novas formas de democracia e cidadania mais participativas.

Como existem polos de interpretação diferentes, a intencionalidade da revisão do conceito seria tentar esclarecer algumas perspectivas, desde a visão crítica da interculturalidade, e tentar delimitar e relacionar o debate com o que interessa, o da cidadania. O conceito de interculturalidade geralmente se relaciona com o reconhecimento da cultura e sua valorização ante uma sociedade nacional que tem excluído e dominado os grupos minoritários, neste caso os povos indígenas. Assim, a discussão se torna complicada, pois a

compreensão do conceito remete a uma realidade onde a discriminação ainda é visível e teria que ser debatida para poder gerar espaços de reconhecimento na sociedade.

Hacer interculturalidad crítica implica, primero, deconstruir las relaciones de discriminación para, segundo, generar espacios potenciales de reconocimiento. La interculturalidad crítica parte de la crítica social. Visibilizar el racismo y la estigmatización cultural, generar debates sobre la discriminación, introducir estos temas en las agendas públicas, son el punto de partida obligado de la interculturalidad crítica (TUBINO, 2009, p. 3).

Situando o conceito na perspectiva crítica, então, relaciona-se com aquele entendimento de não colocar a interculturalidade como algo que folcloriza ou celebra a cultura como estática e ornamental, como pode parecer no caso do multiculturalismo. Dessa forma, como já foi dito, o conceito se assumiria como aquele crítico ao neoliberalismo.

No se trata más de esa interculturalidad de celebración, deformada por el multiculturalismo ornamental y simbólico priorizado por el neoliberalismo, sino de una interculturalidad inscrita en la lucha contra el racismo y la discriminación, una interculturalidad que apunte hacia la igualdad pero con dignidad, una interculturalidad que cuestione y transforme nuestras formas de relacionamiento con la diferencia y diversidad. Es decir, una interculturalidad desde el conflicto que le es constitutivo, y por eso una interculturalidad que apunta a ser duradera (LÓPEZ, 2009, p. 201).

O conceito de interculturalidade, visto desde a hegemonia neoliberal, torna o conceito estratégico, pois substitui o discurso sobre a pobreza pelo discurso da cultura tentando esconder a importância da injustiça distributiva, as desigualdades econômicas e as relações de poder na construção de novas relações interculturais entre Estado e povos indígenas na América Latina (SARTORELLO, 2009). Os temas da dominação e exclusão fazem parte do conceito de interculturalidade. Prestar atenção às relações verticais ainda existentes é necessário, assim como prestar atenção às relações interculturais que estão permeadas pela dominação.

[...] no podemos pensar la interculturalidad sin la dominación/sumisión. Hablar de la interculturalidad como de una relación horizontal, no es más que un eufemismo para disfrazar relaciones verticales. La interculturalidad no es algo que hay que crear en el futuro, como algunos teóricos lo asumen, la interculturalidad existe ahora y ha existido en América desde la conquista. Pero la dominación/sumisión imprime a la relación intercultural, por un lado, condiciones económicas, sociales, políticas y legales, y por el otro, disposiciones, actitudes y valores asimétricos, desiguales pero complementarios y que en su complementariedad se reiteran y refuerzan diariamente a través de las conductas rutinarias, esquemáticas entre sujetos dominados y sujetos sumisos (GASCHÉ, 2008a, p. 373-374).

O conceito da interculturalidade a partir da perspectiva crítica se assume como aquele que tenta desentranhar, tanto na prática como na teoria, as relações assimétricas ainda existentes na sociedade e tenta transformar as formas de se relacionar com a diversidade e a diferença. Assim, qual seria o papel da cultura e como entra na discussão da

interculturalidade? Como foi esclarecido anteriormente, não se trata de pensar a cultura como algo ornamental, superficial ou folclorizado. Baseado nisso, a partir de onde e como pode ser referido o conceito de cultura? Não se pretende aqui esgotar o conceito de cultura, senão apenas retomá-lo. Existem variadas atribuições e concepções para o conceito. O conceito de cultura geralmente está atribuído a sua dinamicidade.

El relacionarse con el mundo en la cultura implica construir un mundo de significaciones compartidas por un grupo humano en un proceso histórico. La cultura es, en ese sentido, un modo de conocer, un modo de apropiarse el mundo, un modo de producir símbolos en respuesta a los múltiples retos planteados a lo largo del tiempo por el medio natural y social en el que se vive. Y, a lo largo del tiempo, la cultura es dinámica, se transforma en su relación con los problemas planteados (ANSIÓN, 2007, p. 39).

A cultura pode ser vista como produção de símbolos e significados onde o ser humano precisa de elementos para dar significado ao seu mundo e sobretudo para agir nele. Portanto, a cultura molda o ser humano e o inverso também acontece, não existe uma uniformidade constante no homem, a humanidade é variada (GEERTZ, 1978). Assim, de acordo com esta perspectiva, o homem tem que ter algum apoio no mundo para se resguardar e dar sentido a sua vida. A partir disto, deriva-se a especificidade e a diversidade de teias de significados, de culturas. O que distingue o ser humano de outras espécies é a capacidade de dar sentido às coisas, ao mundo.

Por outro lado, o conceito de cultura em relação ao tema da interculturalidade, se pode pensar a partir da posição de não pretender que a cultura é estática, ao contrário, é vivida pelos sujeitos e, portanto, não é independente dos sujeitos.

Oponemos a la visión paratáctica de la cultura que, con el propósito de inventariar elementos culturales y volverlos operativos pedagógicamente, yuxtapone una serie rubros debidamente etiquetados y denominados, una visión sintáctica de la cultura que articula lógicamente y con cierto rigor las categorías analíticas entre ellas y que deriva estas categorías del proceso productivo humano, es decir, de las actividades humanas. Desde luego, dentro de nuestra perspectiva alternativa, la cultura no es un conjunto de elementos, materiales y espirituales, que se trataría de inventariar y clasificar, para poder observarlos, examinarlos, comentarlos y explicarlos de alguna manera; sino ella es lo que los seres humanos producen en su proceso vivencial diario, en el cual crean sus medios de subsistencia, transformando la naturaleza, cooperando, interactuando y comunicándose entre ellos. En este sentido, la cultura es la cara manifiesta y el resultado de las actividades humanas (GASCHÉ, 2008b, p. 315-316).

Assim, segundo esta concepção da cultura, e referindo-se ao contexto indígena, os sujeitos não são tomados de forma isolada, mas tomados em situação e em seu papel de produtores, seja individualmente ou coletivamente, portanto socialmente. Parte desta concepção quer captar o conhecimento indígena e a cultura indígena em seu processo de produção: “el ser humano produce cosas yendo a la naturaleza a sacar sus materiales para

transformarlos con el fin de satisfacer una necesidad (de forma social).” (GASCHE, 2008b, p. 317).

Esta perspectiva é interessante, visto que se coloca a ideia de olhar as atividades indígenas, que são fonte de conhecimento indígena e da cultura indígena. Assim, a cultura não é captada como algo estático senão dinâmico que se gera em coletivo e se encontra em constante transformação de acordo com as necessidades do grupo.

Na tentativa de situar o conceito de cultura como essencial para entender a interculturalidade e entendendo, por sua vez, o debate atual da interculturalidade, na tentativa de sua construção ativa, responsável e crítica, é necessário, também, revisar o surgimento do multiculturalismo, como tradição anglo-saxã e europeia, para poder diferenciá-lo da interculturalidade. Nesse sentido, como primeiro discurso, o multiculturalismo coloca como base a discussão sobre o tema da diferença a partir do surgimento de movimentos sociais contestatários que, geralmente, estão vinculados às questões raciais, sexuais e culturais. Neste sentido, a problemática vai se situar na demanda de direitos civis e de respeito às “minorias culturais”.

Inicialmente sobre todo en los Estados Unidos, un conjunto altamente heterogéneo de movimientos contestatarios surgidos a partir del ya mítico “68” emprende el camino de la institucionalización social, política y académica. Las confluencias programáticas de estos “nuevos” movimientos sociales -afroamericanos, indígenas, chicanos, feministas, gay-lesbianos, “tercermundistas”, etc.- se han dado a conocer a partir de entonces bajo el a menudo ambiguo lema del “multiculturalismo” (DIETZ, 2008, p. 19).

A identidade e a defesa das culturas dos grupos minoritários estabelecidos como “diferentes” em relação à cultura geral ou homogênea tem sido o impulso desses movimentos para poder se sentir e pertencer ao resto da sociedade, assim como de seu reconhecimento dentro dela.

Temos que lembrar que o surgimento do multiculturalismo deu-se dentro de sociedades liberais, que se pensam ou autodenominam democráticas. Dentro do processo democrático, surge a necessidade de pensar uma sociedade que reconheça a pluralidade, estabelecendo um dos eixos reflexivos e discursivos, que colocam como tema substancial, a tolerância como valor fundamental de uma sociedade plural.

O questionamento político e, de certo modo, a responsabilidade social, no intuito de levar a cabo essa tolerância como portadora valorativa da diferença, passou a formar parte dos movimentos sociais e começou a estabelecer-se como problemática discursiva e prática política dentro dos Estado-nacionais. No entanto, esses movimentos sociais na prática social procuraram desligar-se do Estado tentando estabelecer relações sociais em outros âmbitos. O

Estado não ficou como o principal objetivo e, portanto, deixou de ser o principal poder social e político a transgredir.

Nuestra propuesta terminológica también incluye movimientos que no se dirigen abiertamente hacia el Estado, sino que buscan un interlocutor dentro de otros sectores de la sociedad. En su giro pedagógico, son sobre todo los movimientos multiculturalistas quienes explícitamente desarrollan una doble estrategia, dirigida al Estado por un lado, y a la sociedad y a la opinión pública en general, por otro (DIETZ, 2008, p. 21).

O surgimento de diferentes comunidades, associações e movimentos centraram-se no valor da reivindicação coletiva da diferença, estabelecendo, assim, identidades culturais definidas e fronteiriças. As diferentes ações coletivas buscaram demandas que, geralmente, relacionavam-se com a falta de algum recurso social, econômico ou cultural.

No intuito de refletir sobre as diferenças e estabelecer novas demandas de reconhecimento sociais, culturais e políticos, a questão do multiculturalismo também passou a formar parte da reflexão filosófica e epistemológica. Esta reflexividade teve uma orientação analítica e crítica que se orientou ao caráter subversivo e contra-hegemônico como próprio do multiculturalismo. Dentro desta ênfase, o caráter conceitual faz referência à ordem pós-moderna que discute o projeto da Ilustração e do universalismo.

La contribución “europea” al multiculturalismo no se limita a los análisis sociológicos de Touraine, Melucci, Giddens et al. Es el ámbito filosófico, y sobre todo epistemológico, en el que los movimientos multiculturalistas y su reivindicación de una nueva “política de la diferencia” encuentran un peculiar aliado académico: el giro “posmoderno”, inicialmente denominado a veces “neoestructuralista”, pero mayoritariamente “posestructuralista”, que ha protagonizado la filosofía francesa de los años setenta y ochenta (DIETZ, 2008, p. 30).

O caráter filosófico como aliado acadêmico do multiculturalismo e a práxis social foi uma das maiores preocupações dos movimentos sociais multiculturalistas para poder lidar com a reestruturação de um Estado tradicional.

Por outro lado, o multiculturalismo surgiu em contextos europeus e anglo-saxões e orientou-se em situações de migração de acordo com os parâmetros de uma sociedade global verticalizada. O desafio tornou-se, então, em como se deveria e poder-se-ia afrontar a diversidade a partir da sociedade ocidental moderna.

Os processos migratórios tem uma importância política dentro dos Estados-nacionais e de igual modo, através das reivindicações identitárias dos migrantes, se tem colocado e evidenciado a pluralidade cultural que questiona a cultura homogeneizadora potencializada de um Estado-nação tradicional. É nesse sentido que o multiculturalismo, junto aos processos migratórios, coloca uma reconfiguração política e social do Estado-nação. Assim, a partir da

diversidade cultural, surge o pensamento de como se vai ter que lidar com essa diferença e, sobretudo, como incorporar a mesma dentro da sociedade e dentro do Estado-nação.

Na perspectiva liberal, a defesa dos direitos é um apelo aos fundamentos teóricos dos Estados Nacionais para que possam cumprir o contrato social da modernidade, que não se concretizou. Por esse viés, o multiculturalismo permite conhecer e respeitar os direitos de cada povo e, assim, fornece bases para o surgimento de políticas de ação afirmativa e discriminação positiva, que têm como meta dar igualdade de oportunidades no sistema liberal (REPETTO, 2008a, p. 15).

Considerando o surgimento social e político do multiculturalismo, as críticas a este modelo começaram a surgir, pois, uma das características a debater é como este modelo começou a isolar as diferenças culturais. O isolamento dessas diferenças culturais evidenciou uma nova marginalização social e com isso as diferentes culturas ficaram como estáticas.

En este sentido, se supone que la “cultura” es algo virtualmente grabado en los genes de la gente, que distingue y separa para siempre. Siguiendo esta argumentación, una sociedad “multicultural” sería una especie de alberca de monoculturas delimitadas, eternamente divididas entre los nosotros y los otros. Esta visión es apoyada, a veces de forma abierta y otras veces de forma más sutil, por una gran variedad de discursos contemporáneos acerca de la cultura y a los que el discurso del multiculturalismo contribuye (DIETZ, 2008, p. 43).

Assim, a partir de uma visão folclórica ou liberal que “valoriza” e “tolera” as diferenças culturais, pontuando os aspectos exóticos e folclóricos que se introduzem dentro dos Estados-nacionais como genéricos e estáticos, o multiculturalismo liberal é acusado de omitir e ocultar as relações desiguais dentro da sociedade. Da mesma forma, se a ordem da incorporação e da tolerância das diferenças culturais tenta-se estabelecer como prioritária dentro da sociedade, uma questão que se tornou importante dentro das políticas multiculturalistas foi o tema educacional e de como os diferentes grupos minoritários poderiam se incorporar nesse sistema.

Es en ese marco de contradicciones que en los Estados Unidos, la propuesta de educación multicultural busca una educación menos autoreferida y etnocéntrica, más abierta, tolerante y respetuosa frente a las diferencias culturales y lingüísticas... No importa ni preocupa que se folclorice la cultura de los inmigrantes (y se escojan sólo algunas de sus manifestaciones, como la vestimenta, la comida, algunas canciones y celebrarlas en la escuela). En rigor, ese multiculturalismo “de closet” debe sí asegurar que los hijos de los inmigrantes sean incluidos en el mainstream y sean funcionales al sistema, aun cuando conserven algunos rasgos que pongan en evidencia su diferencia (LOPEZ, 2009, p. 184).

A crítica se faz, também, como, no intento de refletir e incorporar por meio da tolerância e do respeito às diferenças, essa universalidade converte-se num relativismo cultural que se poderia pensar que abriga uma nova sorte de colonialismo, de segregação social. Assim, no intento de refletir o discurso e a prática política e social do multiculturalismo o que se tenta mostrar ou esclarecer é como a partir da construção dele as contradições começaram a se tornar evidentes.

Y, desde luego, la forma ideal de la ideología de este capitalismo global es la del multiculturalismo, esa actitud que -desde una suerte de posición global vacía- trata a cada cultura local como el colonizador trata al pueblo colonizado: como "nativos", cuya mayoría debe ser estudiada y "respetada" cuidadosamente... En otras palabras, el multiculturalismo es una forma de racismo negada, invertida, autorreferencial, un "racismo con distancia": "respetar" la identidad del Otro, concibiendo a éste como una comunidad "auténtica" cerrada, hacia la cual él, el multiculturalista, mantiene una distancia que se hace posible gracias a su posición universal privilegiada (ZIZEK, 1998, p. 172).

O multiculturalismo corre o risco de desvirtuar a realidade social, isto é, devido a leitura que faz sobre a pluralidade e a diversidade social e que assume como pressuposto a incomunicabilidade das culturas (TALAVERA, 2011). Nesse sentido, para não ficar numa perspectiva que toma as culturas e as pensa em termos de algo que é externo e estático aos indivíduos, uma outra visão que poderia ajudar ao entendimento das diferenças culturais teria que partir de um olhar que entenda a interação e que se proponha a reconhecer identidades múltiplas e comunidades em processo e mudança. Este questionamento pode nos ajudar a repensar como imaginar as possibilidades de relações sociais e culturais na América Latina (REPETTO, 2008a).

Pensar que na América Latina existe uma pluralidade e diversidade cultural leva a questionar, como essas políticas multiculturais têm ajudado na América Latina? Como se relacionam com a questão indígena? Existe uma homogeneização dentro das políticas multiculturais para os setores indígenas? Se com a folclorização multiculturalista e reducionista que se encontra dentro da visão liberal dos Estados-nacionais, como se poderia lidar com esse universalismo e relativismo na América Latina que teve diferentes processos históricos, além dos europeus e anglo-saxãs? E de que modo se poderia pensar em outro projeto que não isole as diferenças culturais nem pretenda incorporá-las como diferenciadas? Como se poderia deixar de pensar naquele indígena genérico, estático e folclorizado? Que tipo de projeto se teria que pensar para poder descolonizar as visões políticas dentro da sociedade liberal? Quais tipos de políticas poderiam nos ajudar a repensar e a exercer outro tipo de cidadania que se insere em uma visão mais democrática e justa?

Si bien, las políticas multiculturales de los gobiernos han traído consigo una mayor participación política indígena, producto de la descentralización y vuelta a lo local, las acciones educativas desplegadas ponen en evidencia serias limitaciones. En diversos lugares, se tiende a folclorizar las manifestaciones culturales indígenas, sin tomar seriamente en cuenta lo conocimientos, saberes y valores que las subyacen. (LOPEZ, 2009, p. 188).

Essa discussão disciplinar e teórica faz referência à formulação de uma futura “antropologia da interculturalidade”, desde uma perspectiva crítica como já foi mencionado, olhando a diversidade não como um problema, senão como um conjunto de recursos para

estruturar as relações interculturais (DIETZ, 2008). Da mesma forma, temos que nos situar nos processos históricos dos povos indígenas que apresentam uma diferença dos processos históricos dos Estados Unidos e Europa. Por essa razão, faz-se necessário questionar o multiculturalismo com o intuito de poder ter outro tipo de olhar sobre as necessidades atuais dos povos indígenas, assim como de sua relação com o resto da sociedade.

Se os Estados-nacionais, vistos desde as sociedades liberais, tem contribuído para a segregação e dominação dos grupos minoritários, o que teríamos que considerar é que a situação dos povos indígenas da América Latina tem passado, ao longo da história, por formas verticalizadas de dominação e exploração. Apesar dessa dominação histórica desde a colônia até hoje, os diferentes movimentos indígenas que lutam por seus direitos, procuram outro tipo de relacionamento não só visto a partir da diferença, mas também visto a partir da diversidade cultural.

A partir dessa visão, a questão então teria que ser respondida não em termos de essencializar a diversidade cultural, nem isolá-la; pelo contrário, tem-se que ter um olhar crítico com essa diversidade e as relações que surgem a partir dos processos culturais, sociais e políticos para dar conta de um exercício cidadão diferente, que seja ativo democraticamente, e que poderia ser feito, também, a partir da perspectiva intercultural.

La situación indo-latino-americana es otra. Primero, aquí se trata de reconocer y aceptar la deuda histórica que tenemos para con nosotros mismos, respecto de las poblaciones indígenas originarias, y, por ende, estamos ante cuestiones de justicia socioeconómica y reparación histórica. Aquí no bastan la tolerancia y el respeto mutuo, se requiere más bien garantía de participación activa de la población subalterna en la toma de decisiones, en tanto parte del proyecto democrático, de cara a transformar la inequitativa distribución del poder...Se trata más bien de mirar críticamente esa diversidad para decidir, de un lado, cómo responder a ella y, de otro, cómo preparar a todos los educandos para que se desempeñen y vivan en una sociedad múltiple, compleja y diversa, además de empoderar a los subalternos para que asuman el ejercicio y la reivindicación de sus derechos (LOPEZ, 2009, p. 185)

A interculturalidade existe não só como algo desejável, existe nas relações interculturais de fato na realidade, assim a interculturalidade não deve ser confundida com um encontro não conflitivo. No entanto, a partir do encontro intercultural entre grupos e, apesar do conflito que muitas vezes está presente, a aprendizagem que se produz sempre se dá para ambas as partes.

El foco de la interculturalidad contiene un espejismo conceptual pues el problema no es solo cultural sino que va más allá e implica las relaciones y las fricciones interétnicas presentes en la vida cotidiana. En cuanto a la ciudadanía, es algo que, al igual que la interculturalidad, existe (BELLO, 2008, p. 42).

A interculturalidade não pode ser reduzida só ao aspecto cultural, como sinaliza Ansión (2007), se propõe reservá-la para situações de influências mútuas particulares, aquelas

onde os grupos culturalmente diferentes se veem obrigados pelas circunstâncias a conviver, compartilhar espaços geográficos e sociais comuns de modo cotidiano, permanente, intensivo.

As posturas sobre a interculturalidade são múltiplas e abarcam campos como da educação, política e cidadania. A postura crítica de Gasché (2010) onde se fala a partir da educação intercultural bilíngue (EIB), evidencia que existe uma falta concreta de fazer, tanto na escola, como na comunidade, a revalorização ou resgate à cultura e à língua indígena. Nesse sentido, questiona a “predica ética” já que a mesma se respalda e justifica moralmente no discurso, que se pretende político, sem que realmente as condições de vida das populações oprimidas melhorem. Assim, questiona aos expertos da EIB de manifestar uma posição dominante frente à sociedade indígena mediante formas de discurso.

El enfoque dominador de estos discursos se revela precisamente en su carácter general y abstracto: la sociedad indígena es reconocida como teniendo *su* cultura y *sus* valores, con los que es parte de la “diversidad cultural” en el panorama actual de la mundialización y globalización, pero esta *su* cultura y estos *sus* valores no son comprendidos como intrínsecamente afectados por la dominación de una sociedad que ejerce sobre ellos sus poderes político, económico e ideológico. La “cultura” indígena en los programas de EIB sigue siendo un conjunto de rasgos folclóricos y pintorescos –costumbres, ritos, mitos, artesanías, técnicas, cosmovisión...– cuyo sentido “propio”, en términos indígenas, escapa al experto, que se contenta con nombrarlos e inventariarlos en castellano y clasificarlos según criterios “antropológicos” occidentales (GASCHÉ, 2010, p. 113).

O discurso dominante da EIB, nesse sentido, só faz referência à sociedade indígena como um mundo diferente ao urbano, mas não compreende a sociedade indígena como um marco existencial de um sujeito que vive em condições e lógicas de vida subjetiva distintas a da sociedade dominante (GASCHÉ, 2010). Dentro desta visão crítica, a proposta seria compreender a sociedade e o sujeito-ator indígena em suas condições objetivas e lógicas subjetivas, para reconhecer a validade de um modelo social, econômico e político e um exercício da racionalidade diferente ao modelo social da racionalidade dominante.

Con el reconocimiento de la validez de un modelo social y una lógica de vida indígenas admitimos que existe un modelo de vida social alternativo que permite evaluar y cuestionar el modelo dominante. Esta situación y esta posibilidad quitan a la sociedad dominante y a sus mercenarios el fundamento de su pretensión de representar y encarnar los valores y la racionalidad *universales*. Toda afirmación de valores sociales, económicos y políticos *universales* se funda 1) en la ceguera frente a modelos de vida social alternativos existentes en el mundo, y 2) en la fobia ante el reto de comprender las alteridades socioculturales subjetivas (GASCHÉ, 2010, p. 114).

O que restaria dizer é que a partir dos debates sobre interculturalidade e multiculturalismo, se pretende ter, então, uma perspectiva crítica a partir da interculturalidade. A necessidade de entender os modelos alternativos de convivência, de relações sociais e de exercício da cidadania e direitos é fundamental para abrigar outro tipo de preocupações e

perguntas que permitam posicionar uma perspectiva que dê conta da análise e crítica que precisa ser feita em nossa sociedade contemporânea na América Latina.

Assim, para relacionar a interculturalidade com a cidadania, na seguinte seção se revisará o projeto que desenvolveu a Rede Internacional de Estudos Interculturais em diferentes países da América Latina e que tinha como desafio encontrar as convergências entre a noção de educação cidadã intercultural, os diferentes modos de exercer e pensar a cidadania e refletir e analisar sobre os direitos individuais e coletivos.

2.4 Revisão das Experiências do Projeto Educação Cidadã Intercultural para Povos Indígenas na América Latina - RIDEI

Os trabalhos que vem desenvolvendo a Rede Internacional de Estudos Interculturais (RIDEI) orientam-se a partir da preocupação, ainda existente, da carência de uma perspectiva que aporte uma melhor compreensão dos fatos sociais desde o reconhecimento das diferenças socioculturais em nossos países da América Latina. Assim, diante deste desafio, a RIDEI desenvolve estudos com instituições e pessoas que estejam comprometidas com a educação intercultural; sob esta perspectiva de estudo, vem trabalhando há nove anos com a Pontifícia Universidade Católica do Peru (PUCP). Assim, a RIDEI realiza estudos interdisciplinares que tem a ver com o exercício da cidadania em contextos de diversidade cultural e promove ações de educação intercultural.

O projeto chamado *Projeto Educação Cidadã Intercultural para os Povos Indígenas da América Latina em contextos de pobreza* (RIDEI)¹, que começou em 2004, iniciou-se primeiro com quatro países: Bolívia, México, Nicarágua, Peru. Posteriormente, em 2006, se integraram Equador e Brasil. O projeto buscou um alcance regional que respondera se à necessidade de construir cidadanias indígenas interculturais em contextos pluriculturais e assimétricos como os nossos (TUBINO, 2007).

O projeto teve relação com diferentes pesquisas que ajudaram a entender os diferentes contextos relacionados às diferentes percepções e discursos que existiram em cada um dos

¹ A RIDEI nasceu como fruto de uma iniciativa conjunta dos Departamentos de Humanidades e de Ciências Sociais da Pontifícia Universidade Católica do Peru (PUCP). Além da referida universidade, integram esta rede o Programa de Formação em Educação Intercultural Bilíngue para os países Andinos (PROEIB-Andes), da Bolívia; o Centro de Investigação e Estudos Superiores em Antropologia Social (CIESAS), do México; a Universidade das Regiões Autônomas da Costa Caribe Nicaraguense (URACCAN); a Universidade Politécnica Salesiana do Equador; e a Universidade Federal de Roraima (UFRR), do Brasil. A ideia de analisar o projeto da RIDEI teve a ver com a linha de pensamento em que se insere e que tenta explicar e entender a cidadania a partir da visão dos povos indígenas da América Latina em contextos assimétricos. Assim, a ideia foi a de retomar a pesquisa e o debate que deu-se em Roraima sobre a cidadania intercultural para entender e continuar com o debate que precisa ser retomado e revisado nos dias atuais.

países sobre a interculturalidade e a cidadania. Do mesmo modo, com esses estudos antropológicos e sociais se buscaram as diversas modalidades de exclusão e discriminação que existem, até hoje, na América Latina e impedem o exercício da cidadania dos povos indígenas. Assim, as diferentes pesquisas ajudaram a entender os contrastes e as convergências da interculturalidade e cidadania sobre dos diferentes contextos sociais, históricos, políticos e culturais.

El poder contrastar las diversas maneras de entender la interculturalidad y la ciudadanía en nuestros países nos permitió identificar nuestras diferencias y percatarnos de cómo la propia noción de líder y las de ciudadanía e interculturalidad, al margen de las similitudes continentales que podían existir, estaban fuertemente marcadas por las características sociohistóricas particulares de los contextos específicos en los que cada experiencia se llevaba a cabo (TUBINO, 2007, p. 9).

Conhecendo os países que se encontraram dentro do projeto, e compartilhando as diferentes experiências a partir de análises críticas e sistematizações sobre a interaprendizagem que foram feitos com lideranças tseltales, tsotsiles e ch'oles em México; dirigentes quechuas, aimaras, guarayos e afrodescendentes, na Bolívia; professores kiwchas e mestiços em Equador; dirigentes asháninkas e quechuas no Peru; lideranças e professores makuxi e wapixana no Brasil e lideranças miskitos, ramas, garífunas, creoles e mestizos na Nicarágua, o projeto mostra o debate atual que está sendo gerado em relação a educação cidadã intercultural.

As diferentes pesquisas demonstraram que, na prática, não podemos entender a interculturalidade como algo utópico ou idealizado, pelo contrário, temos que entender que a interculturalidade se encontra de fato na realidade, nas relações de poder e nos conflitos que se estabelecem sobre os povos indígenas e grupos minoritários que continuam sendo discriminados e excluídos no exercício cidadão.

Hemos aprendido así que la interculturalidad como ideal choca con la cruda realidad de nuestros países, en los cuales existe una relación de dominación política y cultural de grupos de poder sobre los pueblos indígenas y las comunidades étnicas minoritarias. Hemos aprendido también que, por ello, la interculturalidad ha empezado a entenderse no solamente como la aceptación de la alteridad o la convivencia armónica entre diferentes, sino como un proyecto político, a saber, como el acceder al poder, y, sobre todo, como saber compartirlo. El discurso de la interculturalidad en América Latina no plantea un ideal sin asidero en la realidad. Interculturalidad significa, en muchos lugares de nuestro continente, comprarse el pleito de la discriminación y el racismo. Significa asumir –desde la educación formal y no formal– la tarea de deconstruir las relaciones de discriminación para generar espacios de reconocimiento (TUBINO, 2007, p. 11).

O tema da cidadania também está presente e traz uma discussão forte no sentido de que os povos indígenas demandam pertencer coletivamente ao Estado-nação e simultaneamente a um grupo sociocultural específico. Nesse sentido, uma cidadania

intercultural deve atender aos aspectos que limitam as oportunidades para melhorar as condições de vida (TUBINO, 2007) entre os que estão no empobrecimento. Assim, a construção de cidadanias interculturais não se deve limitar ao reconhecimento e a valorização das diferentes culturas; torna-se, ainda, necessário que essa valorização seja vista na prática, na realidade tangível. Os que são discriminados poderiam participar como cidadãos na construção da sociedade e na tomada de decisões.

En las últimas décadas, la ciudadanía ha emergido como un marco de referencia para debatir y ubicar el papel que tienen los distintos sectores de la sociedad civil dentro de la comunidad en que se encuentran insertos. Se trata de un proceso en el que los sujetos han adquirido una mayor conciencia en cuanto a la necesidad de ser reconocidos como sujetos de derechos y deberes dentro de un contexto global que ha tendido muchas veces a socavar o debilitar los mecanismos con los que se articulaba el marco de convivencia política o pública en el que les ha tocado vivir (BELLO, 2008, p. 30).

Nos diferentes contextos das pesquisas, a mesma análise e crítica, têm relação com a educação dos direitos humanos, no sentido de que para os povos indígenas se deve mudar o pensamento e a prática, visto que a visão clássica da cidadania não possui um caráter intercultural pois encontra-se na base de um etnocentrismo cultural baseado na concepção clássica dos direitos individuais sem o reconhecimento dos direitos coletivos. As práticas e os planejamentos pedagógicos, neste sentido, teriam que responder não só à educação de enquadre intelectual senão, também, a uma educação que sensibilize.

El conocimiento no es de por sí eficaz. Para serlo debe estar integrado a los afectos e incorporado en la identidad de las personas como parte suya. Por ello, el punto de partida de la educación en derechos para pueblos indígenas es el fortalecimiento de la propia identidad, es decir, de la identidad personal, familiar y comunitaria, pues, es sobre ella que se construye la identidad ciudadana y no al revés. Para que las personas sometidas a un proceso de violencia simbólica y de discriminación sistemática puedan auto-reconocerse como ciudadanos con derechos inalienables y como sujetos con capacidad de agencia, deben empezar por fortalecer sus identidades propias (TUBINO, 2007, p. 13).

Para poder entender e redefinir o curso prático e crítico da cidadania, tem-se que revisar as diferentes percepções, propostas, críticas e análises nos diferentes países, para poder relacionar com os dias atuais, poder redefinir o curso e continuar aprendendo e analisando as falhas e os benefícios que pode trazer uma outra visão sobre o exercício da cidadania, a partir da visão dos povos indígenas, como grupos discriminados e excluídos dentro da sociedade atual.

2.4.1 Bolívia

Na Bolívia, o trabalho foi intitulado *El fortalecimiento de liderazgos indígenas para la gestión de la educación intercultural bilingüe en Bolivia. Sistematización de una experiencia*

en desarrollo apresentado por Luis Enrique López e Guido Machaca. Nele, apresenta-se uma sistematização de uma primeira experiência de formação de líderes indígenas. Com o PROEIB Andes, apoiou-se a consolidação da EIB e, desde seu início, o programa tem trabalhado com diferentes organizações indígenas, uma delas são os Conselhos Educativos dos Povos Originários da Bolívia (CEPOs). Assim, o PROEIB Andes e os CEPOs decidiram empreender conjuntamente a formação de líderes indígenas para o setor da educação.

A característica da Bolívia é que no país convivem 36 povos indígenas diferentes e, em termos gerais, dá conta do caráter multiétnico, multicultural e multilíngue do país. Dentro da Bolívia, o caráter das reivindicações indígenas começou a ter força, como indica Machaca e López (2007), a partir de 1980 e com maior força na década de 1990. Nesse período, o Estado boliviano começou a formular respostas para satisfazer de algum modo as reivindicações indígenas.

Si bien la noción que predominó en Bolivia, fundamentalmente desde las organizaciones indígenas y sus líderes, fue la de interculturalidad, en rigor las reformas estructurales de la década de 1990 se inscribieron más bien en la lógica del multiculturalismo anglosajón y europeo de esos tiempos. Tal vez por su ligazón estrecha con la demanda indígena y por el afán que los indígenas entonces ponían en su transformación, el sector educación fue el único en el cual la noción de interculturalidad echó raíces y tomó fuerza (MACHACA, LOPEZ, 2007, p. 22).

O projeto intercultural boliviano se desenvolveu nas escolas rurais do país que se encontraram ante um novo enfoque de educação intercultural bilíngue.

[...] las lenguas indígenas comenzaron a cobrar preeminencia en la vida escolar y, con ellas, también algunos elementos o componentes del conocimiento indígena y de las prácticas socioculturales de los tres pueblos indígenas con los que, sobre todo, se aplicaron las nuevas medidas: el guaraní, el aimara y el quechua (MACHACA, LOPEZ, 2007, p. 22).

Por outro lado, a questão indígena foi colocada no sentido de refazer o país através da Assembleia Constituinte. A presença indígena na constituinte estabelece-se como uma marca indiscutível. Assim, a reivindicação indígena na Bolívia encontra-se dirigida à construção de um Estado plurinacional, na qual o indígena possa atravessar todo o fazer nacional.

El trabajo sobre Bolivia, presentado por Luis Enrique López, plantea en lo central que el país atraviesa una etapa política nueva gracias a los consensos políticos alcanzados en el marco de la democracia liberal representativa en que se encuentra. En este marco se convocó a una Asamblea Constituyente con la misión de transformar el país e incluso refundarlo para que logre dar cuenta del carácter multiétnico, pluricultural y multilingüe de Bolivia (BELLO, 2008, p. 40).

Esse novo contexto situa outro modo de discutir sobre a cidadania boliviana em geral e sobre a questão da cidadania indígena.

Los procesos impulsados por la constituyente demostrarán la vigencia del Estado plurinacional boliviano y permitirán ver en qué medida los bolivianos, indígenas y criollo-mestizos, son capaces de convivir en un mismo territorio y construir

proyectos comunes de futuro, sin que eso suponga el abandono de los legados culturales y lingüísticos diferenciados que marca la particularidad de cada una de las naciones que componen este Estado (BELLO, 2008, p. 41).

As mudanças na Bolívia se deram pela demanda firme das organizações indígenas que, uma vez reconhecidas pelo Estado e suas instituições, começaram a exigir cada vez maiores e profundas transformações, e o sistema político tradicional viu-se ante a necessidade de modificar suas práticas. Dessa forma, incorporou-se dirigentes nas estruturas dos partidos políticos (MACHACA, LOPEZ, 2007).

É importante sinalizar que, através da história indígena da Bolívia, o retorno do índio, com sua presença e participação política, começou antes que o multiculturalismo liberal se estabelecesse na política nacional, nas instituições do país. A importância de reformular o Estado boliviano foi a base fundamental para dar importância à plurinacionalidade, assim como estabelecer a participação dos indígenas no exercício da atividade cidadã.

Respecto del tipo de Estado y de la condición plurinacional del mismo, la propuesta indígena explícitamente señala que: Bolivia es un país independiente, soberano, libre, participativo, social, comunitario y democrático. El Estado boliviano es unitario, plurinacional, pluriétnico, pluricultural, intercultural y plurilingüe, descentralizado en autonomías territoriales, indígenas, originarias y campesinas, en autonomías interculturales urbanas y en autonomías regionales, con respecto a formas de vida diferenciadas en el uso del espacio y territorio. Son principios del Estado plurinacional: unidad, equidad, reciprocidad, complementariedad, solidaridad, transparencia, redistribución, independencia, pluralismo jurídico, responsabilidad social, acción positiva para la equidad, integridad territorial, vivir bien y democracia participativa y de consensos. Son valores del Estado plurinacional: la libertad, la igualdad, el respeto a la vida y a la dignidad humana, y la preeminencia de los derechos humanos y los derechos colectivos (Asamblea Nacional de Organizaciones Indígenas, Campesinas y de Colonizadores de Bolivia (MACHACA, LOPEZ, 2007, p. 30).

Os indígenas bolivianos buscam transcender o modelo de Estado liberal e monocultural que se encontra nas bases do cidadão individual. Nesse sentido, a importância de sustentar sua proposta no reconhecimento dos direitos coletivos é fundamental para descolonizar as nações e os povos e poder reafirmar e fortalecer a autonomia e o exercício de todos os direitos.

O tema educacional em perspectiva intercultural foi o foco principal do trabalho que contribuiu para o melhoramento da qualidade educativa, principalmente da população indígena. Através da experiência da formação de líderes indígenas, o processo social, político e educativo pretendeu ajudar nas demandas tanto da comunidade como das organizações indígenas.

Los participantes, una vez que concluyan los cursos, deberán ser las personas que orienten los procesos político educativos de sus respectivos pueblos, deberán responder a las demandas de sus organizaciones y, en la medida de lo posible, volver y/o estar vinculados con sus comunidades de origen para que puedan orientar los

procesos y la gestión educativa con amplia y activa participación de los actores de la comunidad educativa (MACHACA, LOPEZ, 2007, p. 38).

A experiência da interculturalidade vivida pelos participantes contribuiu para o fortalecimento de sua identidade étnica e para questionar sua condição étnica. O líder indígena é o foco principal do seu fortalecimento através do trabalho; em termos gerais, é a pessoa que promove, orienta e dirige o processo de construção e desenvolvimento do projeto comunitário ou do povo indígena; que colhe as demandas e propostas políticas, econômicas, sociais e educativas das maiorias nacionais marginais e excluídas da tomada de decisões (MACHACA, LOPEZ, 2007).

Así mismo, se trata de aquella persona que se asume como indígena, está ligada periódica o permanentemente a su comunidad de origen, participa de forma activa y crítica del movimiento indígena buscando mayores espacios de poder para, desde allí, influir favorablemente en la consecución de las demandas de su comunidad o pueblo (MACHACA, LOPEZ, 2007, p. 76).

A finalidade do discurso do líder indígena está baseada fundamentalmente em melhorar as oportunidades e condições de vida para os indígenas e para que possam se relacionar com os não indígenas sem ser discriminados. A conformação de líderes indígenas é de suma importância para refundar o Estado-nação e, sobretudo, para poder exercer adequadamente sua cidadania como indígenas.

La ciudadanía entendida como la pertenencia colectiva al Estado y, simultánea y complementariamente, a un grupo sociocultural específico es una noción que demandan diversos pueblos indígenas, incluidos los 33 que habitan en las tierras bajas de Bolivia. Ello implica que la ciudadanía debe ser también concebida de forma diferenciada, diversa y heterogénea dentro del Estado; es decir, cuando se habla de respetar la pluralidad no cabe una ciudadanía única u homogénea: se trata, entonces, de hablar de una ciudadanía intercultural (MACHACA, LOPEZ, 2007, p. 77).

Para concluir, os autores ao descrever a experiência do fortalecimento dos líderes indígenas e discutir o processo histórico de conformação e reestruturação do Estado boliviano, deixam claro que a categoria de interculturalidade é retomada por parte dos indígenas e recupera a política e a cidadania intercultural.

Con la política de descolonización esbozada por el actual gobierno boliviano, este país rompe con el multiculturalismo liberal que su sistema político abrazó en la década de 1990 y se inicia un proceso de refundación nacional, en el que la categoría de interculturalidad recupera la esencia fundamentalmente política y crítica con la que vio la luz en América Latina y, en el caso boliviano, se enriquece con la fuerza que toma el sentimiento y la decisión intracultural. Así, los líderes indígenas que forma el PROEIB Andes no son sólo en sí mismos el germen de un nuevo tipo de ciudadanía sino que además deben constituirse en los promotores de la ciudadanía intercultural que, al parecer, la Asamblea Constituyente consagrará, de forma tal de reconocer y enriquecer lo que ya ocurre en la práctica: que un individuo pueda sentirse a la vez, y sin conflicto alguno, como indígena y miembro de un pueblo específico y también como ciudadano boliviano intercultural (MACHACA, LOPEZ, 2007, p. 79).

2.4.2 Nicarágua

No caso da Nicarágua, *Sistematização das boas práticas em matéria de educação cidadã intercultural para os povos indígenas da América Latina em contextos de pobreza* apresentado por Claribel Castillo, Guillermo Mc Lean, os autores indicam que a costa caribe da Nicarágua é uma região multiétnica, multilíngue e pluricultural habitada por povos indígenas e comunidades étnicas diferenciadas: sumo-mayangnas, miskitos, ramas, garífunas, creoles e mestizos, onde seus territórios têm sido historicamente excluídos e marginalizados do resto do país.

A Universidade das Regiões Autônomas da Costa Caribe Nicaraguense, URACCAN, tem desenvolvido reflexões sobre as formas de exclusão e discriminação, assim como as condições de pobreza e de suas precárias possibilidades de inserção cidadã em uma perspectiva intercultural que articule os direitos coletivos com os direitos individuais. Portanto, dentro desta problemática surgiu o *Projeto Educação Cidadã intercultural para os povos indígenas da América Latina em contextos de pobreza*, como uma iniciativa na construção de uma cidadania intercultural que possa empreender e lhes dar iniciativa aos grupos minoritários.

Mientras el Estado y otros actores promueven, o han promovido a lo largo de la historia, una ciudadanía nacional que excluye o ignora las diferencias culturales, desde las autonomías se busca la construcción de una ciudadanía que, como resultado de los procesos de descentralización promovidos por este régimen, promueva la capacidad de ejercer los derechos ciudadanos desde las comunidades, el municipio, las regiones autónomas y el país, lo que en la práctica significa la transferencia de competencias económicas y políticas del Estado hacia los sujetos. (BELLO, 2008, p. 38).

Nesse sentido, o modelo Educativo Autônomico Regional (SEAR), é o logro mais importante em educação já que incorpora os interesses e necessidades dos povos indígenas e comunidades étnicas do caribe nicaraguense, como indicam Castillo e Mc Lean (2007). Assim, o SEAR desde seu desenho participativo, promoveu e consolidou a autonomia na região. Do mesmo modo, os autores sinalizam que a investigação e as reflexões derivadas dela coincidem em que os eixos da autonomia e interculturalidade formam parte de um processo que dever ser revisado de uma maneira relacional.

Es en este contexto donde se da lo que los autores denominan ejercicio de la ciudadanía autonómica, cuyo logro es el reconocimiento y ejercicio de los derechos de los pueblos indígenas. Esta ciudadanía autonómica requiere transformar el Estado, incorporando un enfoque multiétnico e intercultural en la gestión pública. En efecto, como señalan Castillo y McLean, el ejercicio de la ciudadanía requiere la construcción de la autonomía “con una visión de poder compartido, como una dimensión de poder que aglutina en la diversidad” (BELLO, 2008, p. 39).

Os autores colocam ênfase em que no projeto ao redor da construção da cidadania intercultural tem-se a necessidade de relacionar a teoria com a prática, de aprofundar nos processos investigativos que, baseados na análise da realidade, ajudem as práticas nas aulas e na construção de conhecimento e, sobretudo, ajudem na melhoria e implementação das políticas públicas a questão educativa.

Si bien en América Latina y el Caribe se han registrado avances significativos en cuanto a la definición de políticas educativas y lingüísticas para atender la diversidad imperante en estas regiones, estos no han sido incorporadas en las políticas públicas, desde la visión que se requiere del Estado-Nación para que sean efectivas. Además, en el caso nicaragüense, muchas de las leyes que han sido aprobadas para beneficiar procesos importantes como la titulación y demarcación de las tierras, no se corresponden con la cosmovisión y con las que los pueblos esperan saldar una demanda histórica. Por lo anterior, surge la necesidad de impulsar, desde el diálogo y la concertación, la participación de nuestros pueblos como sujetos de cambio de esa realidad (CASTILLO, MC LEAN, 2007, p. 15).

É dentro desse marco que surge o projeto de educação intercultural como uma iniciativa na construção de uma cidadania intercultural que derive em processos de empoderamento.

El Proyecto parte del supuesto de que para la construcción de ciudadanía los pueblos necesitan instituciones referentes confiables, serias, capaces y comprometidas con la autonomía de sus pueblos. Instituciones que propicien espacios y oportunidades desde los cuales la población pueda acceder al conocimiento y manejo de las herramientas que le permitan defender sus derechos. URACCAN cumple con el rol y el compromiso que ha asumido en el proceso de consolidación de la Autonomía costeña (CASTILLO, MC LEAN, 2007, p. 15).

No contexto da educação cidadã intercultural para os povos indígenas em Nicarágua, os autores concordam que existem formas distintas de viver e sentir a cidadania intercultural. Por um lado, esta se encontra respaldada pelo aspecto jurídico que define um caminho e deseja uma nação intercultural com respeito; por outro lado, se reconhece que a assimilação do conceito se mostra desligado das práticas que constroem uma verdadeira cidadania intercultural. Para poder estabelecer uma cidadania intercultural, no caso da Nicarágua, pode-se pensar no planejamento e prática da autonomia.

La autonomía no debe entenderse como un fin en sí mismo sino como un proceso a través del cual se produce la constitución de un ciudadano autónomo, orientado a la transformación social, política y económica. Tal proceso se puede comprender a partir de las dinámicas étnicas, los conflictos con el Estado y la emergencia de nuevas demandas ciudadanas como las de los afrodescendientes, quienes confrontan su situación con la de los pueblos indígenas y exigen se reconocidos en su derechos específicos (BELLO, 2008, p. 39).

O modelo Educativo Autônômico Regional (SEAR), como já foi mencionado, a partir de seu modelo participativo, tem permitido promover o desenvolvimento da institucionalidade e consolidar a autonomia na região através de:

Construir las bases para una ciudadanía intercultural mediante procesos de reflexión, análisis y debates sobre nuestra propia realidad de pueblos históricamente desposeídos; promover y divulgar las lenguas y culturas autóctonas; innovar maneras de enseñar que mejoren el quehacer en el aula; transformar los currículum a todos los niveles del sistema educativo para mejorar la calidad y pertinencia de la educación; y ampliar la cobertura y la permanencia de los estudiantes en la escuela” (CASTILLO, MC LEAN, 2007, p. 21).

Para concluir, o estudo permitiu identificar, como sinalizam os autores, que no caso de Nicarágua e particularmente da Costa Caribe, que o conceito de cidadania não somente se relaciona aos direitos humanos individuais senão que está vinculado com os significados que vão desde o exercício pleno dos direitos humano individuais, coletivos e suas relações com outros conceitos como democracia, participação, educação, interculturalidade. Por outro lado, o sistema educativo deve constituir-se no meio eficaz para a construção da cidadania intercultural (CASTILLO, MC LEAN, 2007).

2.4.3 Peru

No caso do Peru, o trabalho intitulado *Sistematização das experiências andinas e amazônicas de intercambio educativo em cidadania e liderança intercultural* apresentado por Luis Mujica, Santiago Alfaro e Pilar Chinchayán, os autores colocam que em 2006 se desenhou e implementou um conjunto de cursos sobre cidadania e liderança intercultural com populações de origem indígena das regiões amazônicas e andinas do Peru. No caso da implementação das intervenções, estas foram em contextos diferentes. Por um lado, na região amazônica com jovens asháninkas e na região andina com líderes e dirigentes de comunidades e autoridades de municípios rurais da região do Cusco.

Um dado interessante é que na região amazônica a população asháninka se reconhece como indígena e tem levado sua diferença cultural e política através da organização de movimentos sociais; a população andina não se reconhece nem quer ser denominada como indígena, portanto as reivindicações étnicas não fazem parte da agenda pública local. Assim as lutas asháninkas, por pertencer à sociedade nacional passam pela reivindicação da educação bilíngue intercultural, a participação indígena nos governos locais, a delimitação de seus territórios ancestrais para combater a invasão de colonos andinos e a aplicação do Convênio 169 da OIT frente ao abuso de empresas madeireiras e petroleiras (MUJICA, ALFARO, CHINCHAYÁN, 2007).

Por outro lado, os autores colocam que os camponeses cuzquenhos, pelo contrário, olham a educação bilíngue intercultural como não válida já que muitos preferem que seus filhos saibam espanhol ao quéchua. Assim, sua participação nos governos locais não se

estabelece em termos culturais, demandam a delimitação de terras e não de territórios, e o Convênio 169 da OIT não é um instrumento jurídico que conheçam.

Sin embargo, más allá de estas y otras diferencias, en ambas regiones se buscó que los cursos-taller sean espacios de interaprendizaje. Vale decir que, se intentó construir relaciones horizontales con la población, asumiendo que el conocimiento puede ser construido interculturalmente y que la información, las experiencias y los marcos conceptuales científicos pueden ser cuestionados y complementados con los que poseen los asháninkas y campesinos cuzqueños (MUJICA, ALFARO, CHINCHAYÁN, 2007, p. 14).

Assim, tendo como base as diferenças contextuais, os autores procuraram abordar uma relação dialética entre a realidade e a teoria, entre a prática e a conceitualização, sabendo que determinados conceitos, como cidadania ou interculturalidade, só adquirem validade enquanto são ajustados aos distintos contextos em que se buscam aplicar.

Dessa forma, se criou o projeto Educação Cidadã Intercultural para os Povos Indígenas da América Latina em contextos de pobreza, projeto RIDEI, que foi proposto em 2004 por Mujica, Alfaro e Chinchayán (2007). Os autores colocam que o projeto propõe incentivar o debate entre comunidade acadêmica, lideranças indígenas, docentes que trabalham com povos indígenas da América Latina sobre as formas de exclusão, discriminação e pobreza desses povos e suas possibilidades de inserção cidadã diferenciada, em uma perspectiva intercultural que articule direitos coletivos étnicos com direitos individuais.

A proposta foi feita tendo em conta que uma parte os povos indígenas permanecem em contextos coloniais, em condições de injustiça e desigualdade dentro de um contexto econômico global que pretende uma homogeneização cultural, política e informativa. Por outra parte, surge também, a partir da constatação de que as políticas de Estado que pretendem atender às populações indígenas e tentam orientar-se sob a perspectiva intercultural, na prática, ainda mantém um modelo de Estado monocultural que não considera a diversidade e as cidadanias diferenciadas.

Tomando en cuenta esta situación, se consideró que había dos grandes tareas: una teórica y otra práctica. En la parte teórica, se debía revisar críticamente la concepción ilustrada de la ciudadanía vigente en los programas de educación ciudadana para los pueblos indígenas y revisarla desde las propias concepciones de los participantes. En la parte práctica, se requería de los elementos adecuados para emprender caminos de formación y reflexión destinados a construir ciudadanos con derechos diferenciados, con identidades fortalecidas y con acceso a los espacios públicos y a la representación política (MUJICA, ALFARO, CHINCHAYÁN, 2007, p. 17).

Assim, Mujica, Alfaro e Chinchayán (2007), enfatizaram que o objetivo foi lograr que os participantes reconhecessem os traços que caracterizam sua identidade coletiva, diferenciaram e relacionaram o sentido e importância dos direitos individuais e coletivos,

tendo em vista o enfoque intercultural como construção de relações com outras culturas em perspectiva do exercício da cidadania.

De esta manera, la experiencia buscó contribuir a reducir las brechas entre los discursos y los conceptos que giran alrededor de la interculturalidad y la ciudadanía con la intervención de los actores de la sociedad civil y el Estado: pueblos indígenas, comunidad académica, ONGs e instituciones públicas. Entre las metas esperadas estaban: fortalecer las relaciones entre instituciones académicas y organizaciones indígenas; precisar los temas centrales y fortalecer el debate en torno a los conceptos de interculturalidad y ciudadanía diferenciada; generar espacios para que los líderes de organizaciones indígenas conozcan mejor sus derechos desde una perspectiva intercultural; y promover que los líderes de instituciones privadas y públicas estén mejor informados para contribuir y sostener el proyecto (MUJICA, ALFARO, CHINCHAYÁN, 2007, p. 18).

Na perspectiva intercultural, em termos dos autores, busca-se a mudança social a partir dos direitos e não só a compreensão das realidades culturais. A mudança social implica a transformação dos espaços de representação e de ação: o Estado e suas instituições. Do mesmo modo, a noção de cidadania, em perspectiva intercultural, tem que ser motivo de uma intervenção nos espaços possíveis.

La noción de ciudadanía, plantea Alfaro, está en directa relación con los conceptos de Estado y nación, entendiendo el primero como la entidad política que define quién es ciudadano y que delimita territorialmente su actividad, y la nación como la identidad simbólica que conecta culturalmente el territorio estatal con la ciudadanía. Finalmente, la ciudadanía es el mediador, el principal vehículo del Estado y la nación para legitimarse. Al mismo tiempo, señala que la ciudadanía puede ser definida desde su estatus jurídico: la ciudadanía es una categoría mediadora entre los individuos o grupos y el Estado; como identidad cultural: da cuenta de una actividad dentro de un espacio denominado esfera pública articulado por el sentido de pertenencia a una nación; y como moral cívica: alude a una pautas de conducta y a unas reglas de comportamiento que deben orientar las acciones ciudadanas (BELLO, 2008, p. 44).

Finalmente, os autores colocam que a interculturalidade como projeto deve pensar que os processos sociais se constroem quando as partes são requeridas para participar na elaboração de projetos já que na atualidade são escassas as participações ativas para intervir na execução de programas ativos. Nesse sentido, as populações continuam sendo objeto de impacto dos projetos de desenvolvimento e não sujeitos com capacidades de interlocução e decisão.

2.4.4 México

No caso do México, temos o trabalho *Conflicto intercultural, educación e democracia activa no México. Ciudadania e direitos indígenas no movimento intercultural bilíngue em Los Altos, a Região Norte e a Selva Lacandona de Chiapas* apresentado por María Bertely (2007). A autora traz uma discussão sobre o papel da educação para o exercício da cidadania a partir

da subordinação política, econômica e cultural que tem sofrido os povos indígenas do México que exigem ter uma filosofia crítica em relação ao que a sociedade dominante tem definido como o exercício da democracia.

No contexto mexicano, a população indígena continua padecendo, em vários setores pobres da sociedade mexicana, formas de trabalho, de contratação, que exploram aos seres humanos, programas de governo e lógicas de mercado que afetam as sociedades indígenas e a conservação de seus recursos naturais, assim como um sistema jurídico que obstaculiza o exercício pleno de seus direitos individuais, sociais e coletivos em matéria civil e penal, agrária, laboral e educativa (BERTELY, 2007).

Com o surgimento do Exército Zapatista de Libertação Nacional (EZLN), o primeiro de janeiro de 1994, em resposta à reforma do artigo 27 da Constituição, para os povos indígenas do sudeste mexicano essa reforma afeta direitos sobre as terras comunais que ocupam porque permite a comercialização e a propriedade individual da terra. A partir desse momento, a luta do EZLN enfatizou o reconhecimento da autonomia dos povos indígenas e proclamou: “Nunca mais um México sem Nós”, com a necessidade política de reformar a Constituição Política dos Estados Unidos Mexicanos e de modificar o tratamento dos indígenas como sujeitos do interesse público, característico do indigenismo institucional que se estabeleceu depois da Revolução Mexicana de 1910, por sua consideração com entidades do direito público.

A partir de proyectos de autogestión en los campos de la salud, la educación, la comunicación, la agroecología y la comercialización de productos básicos, los pueblos indígenas fortalecieron primero los municipios autónomos y en julio del año 2005, once años después del levantamiento, el EZLN convocó en La Sexta Declaración de la Selva Lacandona a un movimiento nacional anticapitalista que se articulara a la lucha internacional de la izquierda no partidista y a los sectores pobres y marginados de México, incluidos los campesinos, los obreros, los maestros, los homosexuales y las mujeres (BERTELY, 2007, p. 17).

Com a aprendizagem política do movimento, indígenas não zapatistas e não indígenas fizeram diversos projetos autogestivos, autônomos e alternativos tentando a apropriação étnica da escolarização oficial, não só em Chiapas, senão em distintos estados do México. O interesse orientou-se, então, na crise do sistema democrático liberal que se tem em outros países da América Latina. Nesse sentido, o projeto estabeleceu diferentes perguntas para tentar dar conta da efetividade de outra perspectiva em relação a uma democracia social e participativa que enfrente a crise da legalidade formal e a debilidade da cultura democrática liberal e representativa. (BERTELY, 2007).

A educação, para exercer esse tipo de democracia, foi o tema principal na perspectiva intercultural. No ano de 1995, um grupo de educadores indígenas pensou em formular uma proposta alternativa de educação para as comunidades do Estado de Chiapas. Assim, a partir de pensar em implantar outro tipo de educação mais autônoma começaram outras perspectivas e apoios por parte de algumas instituições que ajudaram a estabelecer os novos projetos pedagógicos.

De esta manera, entre el año 2001 y el 2004, y con recursos donados por Don Miguel León Portilla, con la participación de educadores indígenas organizados en la UNEM, ECIDEA y Las Abejas, y bajo la coordinación del CIESAS, de la Organización de Estados Iberoamericanos (OEI) y de la Coordinación General de Educación Intercultural Bilingüe (CGEIB) de la SEP, se llevó a cabo el proyecto Tarjetas de Autoaprendizaje, como un material didáctico intercultural y bilingüe inspirado en la filosofía política y pedagógica de Jorge Gasché, quién fungió como el asesor del proyecto (BERTELY, 2007, p. 27).

Para este tipo de trabalho, surge a necessidade de promover uma educação ética e cidadã para o exercício da democracia ativa, resultando na importância de distinguir entre a democracia ativa liberal e a democracia ativa mais solidária. Portanto, com a ideia do pensamento do Jorge Gasché, a necessidade de ter ferramentas metodológicas para poder relacionar com a prática, o projeto levou a desenvolver um pensamento de uma filosofia política e não só pedagógica.

En consecuencia, la propuesta de ciudadanía intercultural de Bertely y Gutiérrez plantea la necesidad de construir un proyecto intercultural desde la praxis y no desde la abstracción; asimismo, señala la necesidad de considerar las condiciones económicas, el control de los recursos y la territorialidad indígena como marco para construir una ciudadanía distinta (BELLO, 2008, p. 38).

Por último, a proposta está longe de romantizar o mundo da vida indígena, e não ignorar o exercício do poder como característica humana, as características dos povos indígenas se expressam na vida prática como formas de resistência ativa às relações de dominação e submissão. Portanto, está aí a possibilidade de construir as bases de um projeto político democrático a partir da explicitação dos valores e práticas concretas que intervêm no controle do poder desses povos (BERTELY, 2007).

2.4.5 Equador

No caso do Equador, temos o trabalho *Curso de formação cidadania intercultural no Programa de Educação Intercultural Bilingüe. Análises e retos*, apresentado por Alexandra Martínez Flores e Sebastián Granda, o referido curso foi implementado na licenciatura de Educação Intercultural Bilingüe. O problema proposto pelo projeto teve relação com a inteligibilidade entre os distintos discursos e conceitos acerca da interculturalidade e da

cidadania estabelecidos por diferentes atores sociais como Estado, as ONG, organizações indígenas, instituições públicas e a comunidade acadêmica (FLORES, GRANDA, 2007). Essa situação torna-se difícil já que não permite propor alternativas educativas, de maneira unificada, para o desenvolvimento das capacidades dos povos indígenas e dos dirigentes em relação à defesa de seus direitos.

Así, la propuesta general del proyecto fue observar cómo los pueblos indígenas pensaban la ciudadanía intercultural y, a partir de esto, producir insumos metodológicos y materiales educativos tendientes a fortalecer el ejercicio de los derechos consignados en la mayor parte de las constituciones de los países latinoamericanos (FLORES, GRANDA, 2007, p. 13).

Uma questão importante que desenvolvem no trabalho está relacionada com o interesse em ajudar para fomentar a cultura como direito e, a partir dessa perspectiva, como é que a cidadania intercultural tem promovido entre os estudantes, o conhecimento, a reivindicação e o exercício dos direitos coletivos. Com intuito de responder se o curso da cidadania intercultural promoveu o conhecimento sobre os direitos coletivos, os autores enfatizam que um curso sobre cidadania intercultural deve fazer mudanças nas práticas e na ética das pessoas.

Esto implica dos movimientos: un proceso de descolonización del cuerpo, es decir, una reflexión sobre las identidades y subjetividades como personas, familias y pueblos; y un conocimiento del discurso de los derechos colectivos y de la manera en que se puede llegar a exigir su concreción (FLORES, GRANDA, 2007, p. 15).

O programa de Educação Intercultural Bilíngue respondia parcialmente aos interesses da população indígena, já que se preocupa mais pela formação técnico-pedagógica e não dava muita importância às particularidades culturais dos educandos. O programa não considerou os direitos coletivos e o tema da cidadania (FLORES, GRANDA, 2007). Assim, a necessidade de reconhecer uma cidadania que se interessa pelos direitos coletivos é fundamental.

[...] los expositores plantean una definición propia de ciudadanía intercultural, donde señalan que la ciudadanía étnica es aquella que reconoce la inclusión de la población indígena en la comunidad política como individuos pero también como nacionalidades. Una ciudadanía, por ende, que reconoce para la población indígena un conjunto de derechos colectivos además de los individuales (BELLO, 2008, p. 43).

Dentro do projeto, ressaltou-se a importância do conceito de cidadania, a descolonização ideológica, o autoreconhecimento e a autoavaliação como passos para ter uma nova cidadania. A questão que é colocada, como nos outros trabalhos, está relacionada com a dificuldade da ação na prática dentro da realidade concreta na questão da reivindicação e defesa dos direitos, devido que muitas vezes a defesa dos direitos ao território, à biodiversidade, à propriedade intelectual, entre outros, implica interatuar com atores sociais como o Estado, petroleiras, madeireiras etc.

En definitiva, la idea de que los derechos deben ser “enseñados” y “aprendidos” para garantizar un mínimo ejercicio de la ciudadanía debe ser analizada mirando no solamente lo que se enseña, sino también quiénes son los portadores de este conocimiento y de qué manera éstos se revisten de un poder simbólico y cultural, y, con ello, contribuyen, como dice Truffin, a reforzar el poder de ciertos actores que pueden identificar y confiscar el poder del Estado (Truffin 2006: 18) y a disminuir las posibilidades de ejercicio de los derechos de otros (FLORES, GRANDA, 2007, p. 38).

A discussão dos direitos e da cidadania deve dar-se, segundo os autores, não como uma abstração nem como uma história de logros; deve ser uma análise centrada nas potencialidades e nas falhas; também deve-se analisar de que modo, na prática, se concretiza o exercício desses direitos.

2.4.6 Brasil, revisão do projeto da RIDEI em Roraima

No caso do Brasil, o trabalho *Educação, cidadania e interculturalidade no contexto da escola indígena de Roraima*, apresentado por Fábio Almeida de Carvalho, Isabel Maria Fonseca e Maxim Repetto, reúne um debate que vem sendo realizado sobre a experiência do Projeto Educação Cidadã Intercultural. A finalidade do projeto teve relação com o interesse em promover o debate sobre os significados dos conceitos de cidadania e de interculturalidade no contexto das comunidades indígenas de Roraima. O projeto se enfocou nos estudantes e professores do ensino médio das escolas indígenas de Roraima.

As experiências aqui relatadas permitem vislumbrar que as noções de cidadania, e de suas conseqüentes relações com a interculturalidade, envolvem dimensões múltiplas da vida social, que têm a ver com as esferas da vida familiar ou comunitária, mas também com as questões do meio ambiente, da inserção no mundo do trabalho, da auto-sustentação das comunidades, da participação nos processos políticos e eleitorais, na definição dos direitos e dos deveres do cidadão indígena e, enfim, de uma gama variada de aspectos da vida em sociedade (CARVALHO, FONSECA, REPETTO, 2007, p. 19).

Os autores sinalizam que não pretendem dar respostas ou definições cristalizadas para o debate sobre as noções e os conceitos de cidadania e de interculturalidade. A finalidade é estimular e problematizar o debate e a reflexão coletiva, o foco se estabeleceu, como nos outros trabalhos, na necessidade de situar melhor os sujeitos no mundo e de fazer que tenham uma atuação ou agência nele.

No Brasil, e em Roraima, as últimas décadas foram marcadas pelas lutas das organizações, das lideranças e dos povos indígenas para transformar as escolas que funcionam nas comunidades em instrumentos de afirmação e de fortalecimento de suas identidades e culturas (CARVALHO, FONSECA, REPETTO, 2007). Nesse sentido, o fruto dessa luta por uma educação pública, o curso de Licenciatura Intercultural do Instituto Insikiran de

Formação Superior Indígena da Universidade Federal de Roraima vem, desde 2003, desenvolvendo uma proposta de formação de professores indígenas.

[...] foi elaborada de maneira participativa e que busca valorizar o saber local, a construção coletiva de conhecimentos e os conhecimentos tradicionais desses povos, em contraste com os saberes da sociedade não indígena (CARVALHO, FONSECA, REPETTO, 2007, p. 21).

A finalidade última do projeto foi a de promover uma discussão sobre as possibilidades da inserção cidadã dos povos indígenas, tentando articular direitos e deveres coletivos e individuais. O tema dos direitos humanos no âmbito da educação é um tema muito importante e um desafio atual, já que a luta dos povos tem a ver com a garantia dos direitos sociais, políticos, civis e culturais.

A partir de esto señala Repetto que hablar y discutir en torno a la ciudadanía indígena implica abordar la vida cotidiana de los sujetos, la preocupación por la historia local, el medio ambiente, la participación y la responsabilidad de participar, los procesos de préstamos interculturales, la educación, la participación en el Estado, el territorio y el control de los recursos. La ciudadanía, señala el autor, debe ser férreamente utilizada para construir una sociedad más justa, donde los derechos conquistados y reconocidos formalmente en las leyes pueden ser concretados dentro de las comunidades (BELLO, 2008, p. 42).

Fortalecer a sociedade civil organizada e construir outro tipo de alternativas para o exercício da cidadania é o projeto libertador que inclui a formação de sujeitos ativos e críticos. É importante sinalizar que a disseminação do assunto sobre os direitos humanos se dirigiu à escola, a questão da educação.

No processo de educação intercultural e formação de professores indígenas é preciso conhecer e interpretar a dinâmica existente no movimento indígena como também a relação deste com as ONGs e viceversa, na construção de um novo modelo de educação escolar indígena. Porque a interdisciplinaridade do conhecimento pressupõe ir além do saber departamentalizado, fragmentado, ou seja, que integra o meio acadêmico, mas a educação deve resgatar a visão de totalidade para que possa envolver o todo com as partes na formação do homem, tornando-o cidadão pleno, um cidadão planetário, conforme analisa Edgar Morin acerca da concepção de transdisciplinaridade (CARVALHO, FONSECA, REPETTO, 2007, p. 41).

Por outro lado, destaca-se que dentro da escola e dos textos escolares se deve prestar atenção às concepções que comumente veiculam a cidadania universal e ilustrada imposta pelo Estado-nação onde se encobre a participação social.

Essas noções têm servido para homogeneizar os povos indígenas e negar o reconhecimento pleno de sua história e de seus valores, sob a idéia de integração e tutela, negando a diversidade cultural. A cidadania universal abstrata cria identidades abstratas, desterritorializadas e subjugadas à hegemonia das forças que controlam o processo de construção do Estado Nacional (CARVALHO, FONSECA, REPETTO, 2007, p.45).

A educação indígena enfrenta grandes dificuldades. Em Roraima, como sinalizam os autores, é evidente a fragilidade do discurso do Estado frente a uma realidade local que é

marcada pelo preconceito e a desconsideração para com os estudantes e comunidades indígenas. Nesse sentido, o diálogo é um assunto que dificulta a reestruturação de uma sociedade mais justa e inclusiva.

O exercício e o reconhecimento da cidadania dos povos indígenas devem estar marcados pelo reconhecimento por parte da sociedade nacional, dos direitos e particularidades que os indígenas apresentam enquanto povo (CARVALHO, FONSECA, REPETTO, 2007).

Conclusão

Dentro dos diferentes projetos ou trabalhos apresentados e que desenvolveram pesquisas dentro do tema da cidadania, interculturalidade, educação, direitos individuais e coletivos em relação com os povos indígenas, a similaridade se dá na questão de construir, debater e exercer outro tipo de perspectivas que estabeleçam novas maneiras de praticar as particularidades dos povos indígenas dentro de uma sociedade que não reconhece muitas vezes as mesmas.

En los trabajos, hay un planteamiento común en cuanto a valorar los procesos que se dan en el marco de los espacios locales, comunales o regionales, espacios donde conviven las personas, donde se dan las relaciones cara a cara. En este sentido, la ciudadanía interpela no sólo a la transformación de las grandes estructuras o proyectos de nación sino que se resuelve también en el espacio de la cotidianidad, de las actividades diarias de las personas, de la vida social de las redes y las interacciones. La ciudadanía intercultural se encuentra presente en las prácticas sociales de los sujetos, prácticas que están atravesadas por las identidades sociales a las que las personas y comunidades se adscriben (BELLO, 2008, p. 46).

Por outro lado, é interessante, como nos trabalhos apresentados, o território se estabelece como um conceito que toma importância dentro da cidadania. O pertencimento territorial, a territorialidade, a modificação dos territórios e o reconhecimento destes, a conformação dos territórios da interculturalidade, demonstra a importância que tem o território no sentido da construção da cidadania intercultural.

A intencionalidade da revisão de cada um dos trabalhos se deu também para constatar as diferenças e similitudes em entender os conceitos de cidadania e interculturalidade por parte dos povos indígenas. A necessidade de levar a prática a esses conceitos para entender sua aplicação na realidade é de suma importância para poder adequar e tentar dar respostas imediatas às necessidades dos povos indígenas.

Na atualidade, a referência ao tema sobre direitos humanos e cidadania é um debate que ainda tem que ser revisado e discutido nos âmbitos acadêmicos, nas instituições e na sociedade civil para poder adequar e, sobretudo, levar à prática, políticas públicas que possibilitem uma melhor abrangência nas demandas reais. Nesse caso, dos povos indígenas. A

necessidade de debater e melhorar o acesso à justiça e ao total cumprimento dos direitos humanos para os povos indígenas, da América Latina, tem sido historicamente, e na atualidade, uma realidade ainda longe de ser alcançada, já que existem interferências e sobretudo assimetrias dentro das instituições nacionais e internacionais, que no geral, são compostas por múltiplas discriminações e exclusões. Nesse sentido, as lutas dos indígenas por reivindicar, defender seus direitos e lutar contra a exclusão e a discriminação, incluem o total acesso ao sistema jurídico e às políticas em matéria de direitos humanos demandando, assim, ao Estado-nação e a sociedade no geral, respeito e o cumprimento dos mesmos.

Esta situação convida a refletir o sentido da cidadania e dos direitos humanos na América Latina já que há uma presença de povos indígenas que tem reclamado os seus direitos a ter direitos humanos, sem esquecer, das suas condições de diversidade cultural e assimetria em relação à sociedade ocidental.

No caso do Brasil, e especificamente em Roraima, bem se revisou o projeto que se desenvolveu no caso de algumas escolas indígenas. O que se deve revisar é se existe uma diferença sobre o conceito de cidadania na atualidade e como é que os povos indígenas dessa região, através das organizações indígenas, tem se apropriado do conceito e sobretudo como levam a praticar o exercício do mesmo. Nesse sentido, no próximo capítulo se pretende explicitar essa troca entre teoria e prática sobre o conceito de cidadania dos povos indígenas em Roraima.

3 OS POVOS INDÍGENAS E AS LUTAS PELO EXERCÍCIO DA CIDADANIA E PELO RECONHECIMENTO DE SEUS DIREITOS

3.1 Brasil e os povos indígenas

No presente capítulo, revisaremos os diferentes processos históricos que foram marcantes na história do Brasil e propriamente no estado de Roraima em relação aos povos indígenas. A intencionalidade é a de, apenas, formar uma visão geral do panorama histórico, dos momentos importantes, das rupturas, dos relacionamentos entre os indígenas e não indígenas, as movimentações indígenas e a sua conformação como sujeitos políticos assim como a intensa luta pelo território e pela demarcação de suas terras. Nesse sentido, tendo um panorama geral ajudará a aproximar e situar, no tempo e no espaço, o debate que interessa, a saber, o da conformação da cidadania e dos direitos dos povos indígenas. Sabe-se que a história do Brasil indígena está marcada por diferentes processos políticos e sociais que envolvem situações e relações complexas entre os indígenas e os não indígenas. A história do período colonial, o imperial e republicano se encontram relacionados sob eixos indigenistas marcantes, sempre tentando absorver as diferenças culturais e enquadrá-las num cenário “novo” e etnocêntrico. Portanto, é importante entender e revisar rapidamente como é que dentro desses processos, os povos indígenas estiveram num campo cheio de contextos conflitivos, discriminatórios e assimilacionistas.

A partir do entendimento de como operam e tem operado as políticas indigenistas, da relação dos povos indígenas com o Estado e a sociedade nacional, com a Igreja e religião, ajudará a visualizar e a apoiar a ideia de que ainda existem conflitos e que a sociedade, apesar de conhecer um pouco mais a temática indígena continua sob pensamentos assimilacionistas e tutelares. Antes de tentar chegar a uma conclusão, o que se pretende revisar são os diferentes processos históricos para poder compreender a complexidade da situação indígena no Brasil. Nesse sentido, a ideia é retomar as principais fundamentações sobre a história do Brasil para, depois, poder revisar o período dos anos 70 até os dias de hoje, já que a partir desse período começou com mais força a movimentação dos indígenas na luta pelos seus direitos e pela sua cidadania.

3.2 Indigenismo e surgimento de Movimentos Indígenas no Brasil

As empresas e as instituições políticas que estabeleceram formas de poder totalizantes com os povos indígenas encontraram sua maior estratégia na invisibilidade, submissão, obediência, proteção, adestramento e a uma série de ideias voltadas para lidar, administrar e absorver os indígenas dentro da sociedade nacional. Apesar de ter projetos civilizatórios, de catequese e de integração nem sempre a invisibilidade e a sujeição do indígena permaneceu. Os povos indígenas do Brasil, ao tomar consciência histórica, ao organizar-se e reclamar seu direito e reconhecimento como comunidades culturais e políticas e com territórios próprios permearam dentro do Brasil novos caminhos de incidência para exercer sua cidadania e direitos.

A partir da história da colonização, aquela que abrigou diferentes concepções do mundo, aquelas que foram levadas de um cenário a outro marcando progressivamente controles territoriais, de conhecimentos, culturais até corporais, foi dentro da dominação e submissão do “novo mundo” que a colonização encontrou seu maior projeto de “nova sociedade”; as populações indígenas foram vistas como um obstáculo a mais e até como um instrumento de ajuda e de sujeição para o desenvolvimento colonial e imperial.

A nossa história tem sido sempre descrita como a história da colonização, como a narrativa da transferência de pessoas, instituições e conhecimentos para um novo cenário, não-europeu, sobre o qual estas vieram a estabelecer um progressivo controle, dando origem ao marco territorial atual. Nesse relato as populações autóctones entraram sobretudo marcadas pelo acidental, pelo exótico e pelo passageiro, como se a existência de indígenas fosse algo inteiramente fortuito, um obstáculo que logo veio a ser superado e, com o passar do tempo, chegou a ser minimizado e quase inteiramente esquecido (PACHECO DE OLIVEIRA, ROCHA FREIRE, 2006, p. 17).

Dentro da perspectiva de sujeição e de invisibilidade do indígena como algo esquecido ou como algo em vias de extinção, tem-se que lembrar que dentro da formação territorial, cultural, social e política do Brasil o indígena sempre foi uma parte essencial para a sua conformação. Assim, as práticas que representam a sociedade brasileira não podem ser compreendidas sem as populações indígenas com sua formação sociocultural (PACHECO DE OLIVEIRA, ROCHA FREIRE, 2006). Apesar de ser uma minoria em relação à sociedade nacional, os indígenas inseriram-se no imaginário nacional: “indeed, although they are a tiny minority- with the possible exception of Argentina’s, the Brazilian Indians are the smallest indigenous population in the Americas- they have the power to surrow deeply into the country’s imagination.” (RAMOS, 1998, p. 3).

As diversas modalidades de dominação que foram marcadas desde a colonização onde populações foram destruídas e submetidas através da guerra ou através de variados sistemas e modos de dominação hegemônicos pelo conquistador, passaram a ser objeto do poder tutelar (LIMA, 1995). A forma em que o Estado dominou e submeteu teve como primeira ordem a integração territorial e política das populações indígenas marcando, assim, complexas redes sociais entre distintos segmentos sociais.

Esta forma de poder de Estado pode ser vista como modo de integração territorial e política, operada desde um aparelho estatizado, parte do conjunto de redes sociais e relações componentes de um Estado o qual, em diferentes momentos do tempo e implicando múltiplas relações entre distintos segmentos sociais (logo configurações diferenciadas), tem procurado se representar como nacional (LIMA, 1995, p. 42).

O Estado e as diferentes empresas colonizadoras têm procurado representar e administrar os povos indígenas para a sua conveniência, deixando muitas vezes de fora as vozes e as demandas das populações indígenas. Para entender o estabelecimento das políticas destinadas aos povos indígenas, podemos revisar o campo das relações políticas que se estabelecem entre os índios e os brasileiros e que é chamado de indigenismo.

The political field of relations between Brazilians and Indians-call it contact zone, middle ground, or colonial situation-acquires in Brazil a magnitude that is not explained by a single cause, such as competition for material and symbolic resources. Rather, this field that I call Indigenism is the result of many overlapping factors that history has compounded in an extraordinary case of collective overdetermination (RAMOS, 1998, p. 5).

O termo indigenismo estabelece-se na produção literária latino-americana e designou-se, de início, como uma corrente de pensamento, mas seria no campo político mexicano que o significado do indigenismo ganharia estabilidade a partir da Revolução de 1910 e ganharia mais espaço com a instauração do chamado indigenismo interamericano em Patzcuaro, em 1940.

Solidificar-se-ia, no entanto, mediante a montagem de todo um sistema de agências e agentes encabeçado pelo Instituto Indigenista Interamericano... Este sistema é parte dos poderes de Estados nacionais latino-americanos, o termo ganhando corpo em instituições, tornando-se efetivamente uma forma de poder historicamente específica sobre as populações nativas da América (LIMA, 1995, p. 13).

Como definição operativa pode-se considerar o indigenismo.

O conjunto de ideias (e ideais, aquelas elevadas à qualidade de metas a serem atingidas em termos práticos) relativas à inserção de povos indígenas em sociedades subsumidas a Estados nacionais, com ênfase especial na formulação de métodos para o tratamento das populações nativas, operados, em especial, segundo uma definição do que seja índio.” (LIMA, 1995, p. 15).

O enquadramento do indigenismo, como base de um pensamento protetor e de absorção, encontra sua estratégia e sua ação nas políticas indigenistas onde seriam aquelas

que designam as medidas práticas formuladas por distintos poderes direta ou indiretamente sobre os povos indígenas (LIMA, 1995).

Vale ressaltar que o indigenismo, assim como as políticas indigenistas, encontra seu alvo no Estado e suas instituições para o seu funcionamento. O Estado pode ser considerado como aquele que concentra a preservação do poder e como aquela instituição ou conjunto de instituições especificamente relacionadas com a conservação da ordem.

La discusión acerca del estado puede iniciarse con la célebre definición que Max Weber diera de él, como el agente que detenta el monopolio de la violencia legítima dentro de la sociedad. La idea que subyace bajo esta definición es sencilla y atractiva: en las sociedades plenamente organizadas, como la mayoría de aquellas en que vivimos o deseamos vivir, la violencia particular o sectorial es ilegítima. El conflicto como tal no lo es, pero no puede resolverse de forma lícita mediante aquélla. Sólo puede hacer uso de la violencia la autoridad política central y aquellos en quien delega este derecho. De entre las varias formas autorizadas de mantener el orden, la última —la fuerza— sólo puede ser utilizada dentro de la sociedad por un agente especial, claramente identificado, fuertemente centralizado y disciplinado. Ese agente o conjunto de agentes *es* el estado (GELLNER, 1988, p. 16).

A ideia de que o Estado, através da centralização de diferentes técnicas de poder, totaliza e integra, encontra seu fundamento no período do final do século XIX e as primeiras décadas do século XX no Brasil onde aconteceu um delineamento de um formato sócio-político à definição básica de seus limites internacionais e expansão sobre o espaço geográfico e esse modo de relacionamento e governamentalização de poderes foi concebido para coincidir com uma única nação e é sob esse eixo que se denomina e se instaura o poder tutelar (LIMA, 1995). Os delineamentos jurídicos marcados pelo poder tutelar e por meio das políticas indigenistas lograram instaurar um modelo de integração para os povos indígenas. No entanto, as divergências sociais e políticas não faltaram e, portanto, o estabelecimento e surgimento de organizações indígenas com ajuda da agência de algumas organizações não indígenas ajudaram a delinear um novo horizonte para a luta e reivindicação indígena a partir de suas políticas sem visar a integração.

Uma vez tendo definições operatórias sobre o pensamento ou as ideias que permearam o Estado nacional, na primeira metade do século XX em relação aos povos indígenas, o que caberia revisar é como, através desses enquadramentos políticos e sociais, os povos indígenas tem reclamado e reivindicado sua posição como comunidades políticas dentro do atual Estado nacional e como se tem apropriado dos diferentes conceitos ou categorias tais como cidadania e direitos que são definitórias para o estabelecimento de políticas indígenas dentro dos aparatos estatais indigenistas. Sob esse eixo, o que interessa é revisar como, a partir dos movimentos indígenas de 1970, acunharam e apropriaram-se de uma série de categorias

culturais e sociais que proclamaram novos modos de exercer direitos e cidadania assim como a construção de organizações e movimentos indígenas.

The indigenous movement of the 1970s and 1980s reappropriated the term and infused it with a substantial dose of political agency. Hence, to say Indian in Brazil is, among other things, to acknowledge the existence of social actors who are ethnically and culturally differentiated from the national population (RAMOS, 1998, p. 6).

O período do século XX, e primordialmente da segunda metade, é um período de uma nova instauração política, histórica e social. A partir da instauração da Constituição de 1988, os indígenas passaram a ser comunidades políticas e culturais respeitadas e reconhecidas como tais. Para enquadrar o debate que desencadeou o surgimento de organizações e de outros modos de ver e perceber aos povos indígenas pretende-se revisar a transição do poder tutelar até o fim do seu período.

3.3 O Poder Tutelar

Entendendo o significado e a característica do poder tutelar, onde se estabelece como:

Uma forma de ação sobre as ações dos povos indígenas e sobre seus territórios, oriunda e guardando continuidades implícitas com as conquistas portuguesas e sua administração por aparelhos de poder que visavam assegurar a soberania do monarca lusitano sobre terras dispostas em variados continentes (LIMA, 1995, p. 74).

Ressalta-se a modalidade de um Estado que pretende abarcar e submeter a multiplicidade de comunidades étnicas diferenciadas; o poder tutelar encontra seu poder num aparelho de abrangência nacional. Nesse sentido, o poder tutelar encontraria sua ação e abrangência por meio de uma agência para a proteção dos indígenas, assim a criação do Serviço de Proteção aos Índios (SPI), em 1910, estabeleceu-se como o administrador e disciplinador dos indígenas.

In 1910 the first national agency for the protection of the Indians was created by an army officer, Cândido Mariano da Silva Rondon, a true believer in positivismo as a humanista philosophy. Faithful to the Comtean version of evolution, he was convinced of the need to preserve the lives of indigenous peoples so that they could ultimately decide to abandon their primitive ways and embrace Western civilization. As civilizing strategy, Rondon applied some army devices, such as furnishing titles and olive uniforms to Indian men who often had no local legitimacy. It was the modern period of the village “captains”. Official indigenismo was thus created, and the destiny of the Indians was sealed: slowly but surely, they were to relinquish their lifeways and integrate into national society (RAMOS, 1998, p. 80).

Nesse sentido, Rondon revelava à gente das cidades uma imagem do índio que aguardava a intervenção salvadora do governo. A nova política indigenista assentou-se na experiência de Rondon. Assim, o regime tutelar deu-se com o SPI (Serviço de Proteção aos Índios) que foi a primeira agência do Estado brasileiro a gerenciar povos indígenas.

A ação indigenista teria por finalidades: a) estabelecer a convivência pacífica com os índios; b) agir para garantir a sobrevivência física dos povos indígenas; c) fazer os índios adotarem gradualmente hábitos “civilizados”; d) influir de forma “amistosa” sobre a vida indígena; e) fixar o índio à terra; f) contribuir para o povoamento do interior do Brasil; g) poder acessar ou produzir bens econômicos nas terras dos índios; h) usar a força de trabalho indígena para aumentar a produtividade agrícola; i) fortalecer o sentimento indígena de pertencer a uma nação (PACHECO DE OLIVEIRA, ROCHA FREIRE, 2006, p. 112-113).

Para a administração do poder tutelar, o importante era rotular genericamente as populações e inseri-las num sistema de atribuições positivas e negativas. O indígena como categoria serviu de incidência para práticas e representações governamentalizadas e jurídicas.

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 relacionamentos possível entre um “eu” e um “outro” afastados 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 (LIMA, 1995, p. 43).

Sendo assim, o que atribui o significado ao poder tutelar dá-se no modo da complexidade dos diferentes relacionamentos e atitudes tomadas com os povos indígenas, se por um lado existia uma mediação sem entrar em disputas, por outro lado era benéfico aproveitar-se do próprio conflito.

Ou –para usar a expressão romana apropriada por Simmel –divide e impera intencionalmente produzindo o dissenso, são algumas das possibilidades interativas viáveis para se interpretar aspectos de seu exercício em análises de relacionamentos historicamente singularizados (LIMA, 1995, p. 55).

É interessante observar como o poder tutelar dentro de seu caráter jurídico tinha como fim legitimar e universalizar a própria administração para outros grupos e não às populações indígenas sobre as quais incidia-se. Contradizia-se, então, a forma de querer ampliar a relação entre o Estado e a cidadania tentando abrir a participação política para o indígena, já que muitas das vezes resultava e apontava na direção oposta.

Se a literatura especializada tem apontado a relação entre Estado nacional e expansão da cidadania- notadamente sob os aspectos de um acesso mais amplo por parte de certas classes e frações de classe aos direitos civis (sobretudo os sociais) e a uma suposta maior participação política-, a forma como é concebida a inserção dos indígenas na “comunidade política brasileira” aponta em direção muito distinta e oposta (LIMA, 1995, p. 75).

É interessante ressaltar que ao longo dos anos 1950, dentro da ação indigenista do SPI, somaram-se visões por parte de profissionais que estiveram envolvidos com as questões da antropologia social e cultural, com o mundo do pós-guerra e com a crítica dos nacionalismos e colonialismos que marcaram o século XX revelando-se nas descolonizações. Etnólogos do SPI.

Viram surgir a Declaração Universal de Direitos do Homem, de 10/12/1948, dos quais também redundaria a Convenção n.º 107, de 26 de junho de 1957, da Organização Internacional para o Trabalho (OIT), sobre a Proteção de Populações Indígenas e Tribais, de cujo processo de discussão participou o SPI (LIMA, 2005, p. 243).

Nesse sentido, surgiria a ideia de que as terras ocupadas pelos indígenas deveriam lhes assegurar uma transformação social e paulatina.

Disso surgiu a proposição e posterior criação de três *parques indígenas*, dos quais o mais conhecido é o do Xingu (hoje chamado terra indígena), regulamentados após muita luta, por Jânio Quadros, em 1961. Extensões de terras muito maiores suscitaram inúmeras oposições, sobretudo dos que se articulavam com a “indústria” de grilagem de terras na região de Mato Grosso e Goiás (LIMA, 2005, p. 243).

A dinâmica tutelar encontrou o seu maior produto nas reservas indígenas, a possibilidade do reconhecimento das terras das populações indígenas era necessário através da presença de um aparelho que os representasse politicamente.

O melhor produto da dinâmica tutelar seria, talvez, a figura das reservas indígenas, i.é., porções de terra reconhecidas pela administração pública através de seus diversos aparelhos como sendo de posse de índios e atribuídas, por meios jurídicos, para o estabelecimento e a manutenção de povos indígenas específicos. Territórios definidos às custas de um processo de alienação de dinâmicas internas à comunidade étnicas nativas compõem parte de um sistema estatizado de controle e apropriação fundiária que se procura construir como de abrangência nacional. Sua finalidade é disciplinar o acesso e utilização das terras, ao mesmo tempo mediando sua mercantilização, aplicando lhes sistemas de registro e cadastramento (LIMA, 1995, p. 76).

A crise do SPI ocorreu em meados dos anos 60, já que havia acusações de genocídio de indígenas, corrupção e ineficiência. No final de 1967, foram extintos o SPI e o Parque Nacional do Xingu e os acervos transferidos para a Fundação Nacional do Índio (FUNAI) criado para continuar o exercício da tutela do Estado sobre os indígenas. Assim, a FUNAI e seus princípios de ação encontraram-se baseados no mesmo paradoxo fundador do SPI (PACHECO DE OLIVEIRA, ROCHA FREIRE, 2006): respeito ao índio, à aculturação espontânea do índio e à educação dele para a sua progressiva integração à sociedade nacional.

O SPI extingue-se melancolicamente em 1966 em meio a acusações de corrupção e é substituído em 1967 pela Fundação Nacional do Índio (Funai): a política indigenista continua atrelada ao Estado e a suas prioridades. Os anos 1970 são os do “milagre”, dos investimentos em infraestrutura e em prospecção mineral — é a época da Transamazônica, da barragem de Tucuruí e da de Balbina, do Projeto Carajás (CUNHA, 2012, p. 21).

Com a substituição do SPI pela FUNAI, que tinha como objetivo a proteção das comunidades indígenas provendo-os de toda ação de estado necessária e com a proteção de suas terras e representando-os juridicamente, em pouco tempo a mesma estaria submersa sob ditadura militar, na expansão sobre a Amazônia e nos planos desenvolvimentistas de

integração nacional cujos impactos sobre os povos indígenas seriam internacionalmente denunciados ao longo dos anos 1970 e 1980.

No meio dessa conjuntura, um pouco para dar satisfação aos credores internacionais do “desenvolvimento brasileiro”, o regime militar aprovaria o Estatuto do Índio, lei 6.001/1973, de teor assimilacionista e tutelar, mas que, ainda assim, lançando as bases que permitiram a luta por um novo direito, sobretudo às terras que ocupavam os povos indígenas, em meio à desenfreada corrida às terras amazônicas (LIMA, 2005, p. 244).

As pressões internacionais na época estavam permeadas pelas ideias de anistia e direitos humanos. A ação de movimentos internacionais de defesa dos direitos humanos e sobre o meio ambiente desafiava o princípio desenvolvimentista.

Notadamente o Banco Mundial, repercutiu nos dispositivos financiadores da expansão governamental rumo à Amazônia, ameaçando cortar os recursos financeiros ao regime militar, moldando-se um padrão de interação conflitiva entre Estado brasileiro, movimentos internacionais e agências multilaterais de financiamento que marcaria a década posterior. A Funai, controlada pelas agências de segurança nacional, e tendo à sua frente presidentes militares, abriria, em certos momentos, campo à participação de um outro conjunto de atores presentes ainda hoje à cena indígenista: os antropólogos formados em um novo modelo de formação acadêmica, criada nos anos 1960. No âmbito latino-americano, a anteceder este momento, as críticas dos efeitos etnocidas das políticas desenvolvimentistas tiveram na Reunião de Barbados, em 1971, e depois na Reunião de Peritos sobre Etnodesenvolvimento e Etnocídio na América Latina, promovida pela articulação entre Unesco e FLACSO, em dezembro de 1981, em San José de Costa Rica, são eventos especiais na formulação de propostas para um “desenvolvimento alternativo”, marcado pelos projetos de futuro próprios aos povos indígenas, o *etnodesenvolvimento*, proposta da qual o antropólogo mexicano Rodolfo Stavenhagen foi um dos principais formuladores (LIMA, 2005, p. 244).

As associações civis de defesa aos índios e outras ONGs surgiram nos anos de 1970 e 1980. Na década de 1990, muitas dessas organizações foram executoras de políticas fundamentais no âmbito regional e local. A abertura de espaços e a criação de novas ideias marcaram, assim, uma nova discussão que abrangeria a questão da cidadania indígena e dos direitos indígenas. Sob esse eixo, nos anos 70, os indígenas começaram a ser vistos por outra perspectiva, discutindo e reivindicando seus direitos. Mário Juruna, índio Xavante, que questionava políticos e indigenistas, impulsionou o movimento pela cidadania indígena. Nas últimas décadas do século XX repercutiram com vigor as iniciativas e as demandas indígenas em relação ao território. O território foi a principal bandeira, e foi o que motivou a luta pela Constituição Federal, em 1988, quando as lideranças participaram ativamente para garantir os direitos. As mobilizações que apresentaram e abrigaram novos atores e novas formas de ação lograram colocar um contraponto no poder tutelar e abrir novos temas e prioridades para a agenda nacional em matéria de cidadania indígena.

Como estabelecem um jogo de compulsões próprias e abrem para os índios espaços bem diferentes do que aqueles existentes na política indigenista oficial (Oliveira, 2001), devemos considerá-las em separado, como conjuntos articulados de

compulsões e estratégias que geram novos modelos organizativos (isto é, formas associativas, papéis e articulações sociais, bem como lemas e bandeiras) (PACHECO DE OLIVEIRA, ROCHA FREIRE, 2006, p. 187).

A partir das mobilizações, o chamado movimento indígena tinha como fundamento quebrar com a crença fundamental de ter que aguardar ou solicitar a intervenção protetora para que o Estado reconhecesse seus direitos. Os indígenas precisavam de ter uma mobilização própria, estabelecendo vínculos e dando a conhecer a opinião pública suas lutas: “as décadas de 70 e 80 foram os momentos de maior visibilidade dessa modalidade de ação política, que se constituía à margem da política indigenista oficial, opondo Estado e sociedade civil, delineando progressivamente novas modalidades de cidadania indígena.” (PACHECO DE OLIVEIRA, ROCHA FREIRE, 2006, p. 187).

Após a consolidação do movimento indígena e com os novos direitos reconhecidos para os povos indígenas na Constituição brasileira de 1988, abriu-se a possibilidade de existir relações interétnicas menos assimétricas do que no passado (BAINES, 2008).

A década de 1970 representou o início de diversas alianças entre grupos indígenas para conquistarem direitos comuns. O Primeiro movimento que conseguiu reunir índios de diferentes etnias foi Conselho Indigenista Missionário (CIMI), reunindo em sua primeira assembléia, em 1974, 17 (dezesete) índios e em seu segundo encontro 60 (sessenta) índios. A mobilização da Igreja Católica a favor da causa indígena é consequência da II Conferência Geral do Episcopado Latino em Medellín (1968), em que a Igreja Católica assume que atuou, muitas vezes, junto ao colonizador contra aos povos indígenas e cria o Conselho Indigenista Missionário (CIMI), em 1972 (NASCENTE, 2010, p. 9-10).

O CIMI (Conselho Indigenista Missionário) tem apoiado desde os anos 70 alguns líderes indígenas que estavam voltados nas relações com a sociedade nacional.

O CIMI ampliou a articulação missionária latino-americana, respondendo por um boletim de comunicação continental (*Ameríndia*) entre as pastorais indígenas. Em 1992 e 2000 criou, junto com movimentos indígenas, campanhas de resistência e denúncia sobre a situação de setores marginalizados da população, entre os quais os índios. Por ter uma visão religiosa singular sobre os movimentos de resistência indígena, envolveu-se também em polêmicas e disputas com setores indígenas e indigenistas em 2000, definindo divergências sobre os rumos da luta política indígena (PACHECO DE OLIVEIRA, ROCHA FREIRE, 2006, p. 190).

Assim, o CIMI dedicou-se a atuar em áreas indígenas consoante com os desenvolvimentos missiológicos brasileiros e promovendo assembleias indígenas.

Dando campo a um tipo de associativismo pan-indígena que seria enfatizado, no plano retórico, como via privilegiada para a *autodeterminação indígena*. Esboça-se assim aquele que é o elemento a questionar mais fortemente as tradições de conhecimento de nosso arquivo colonial: o movimento indígena, onde o porta-voz branco, tutor, seja oficial ou não, deve ser ultrapassado e dar curso à polifonia indígena em nosso país (LIMA, 2005, p. 244).

As aberturas de discursos e ações por parte dos indígenas tiveram ressonância na sociedade e planteou-se a necessidade de criar uma sociedade menos assimétrica e que dera conta das demandas indígenas.

A mudança política, que se deu com o surgimento de movimentos indígenas, incluiu como necessário reivindicar a demarcação de terras e sua autodeterminação. A defesa de direitos questionava a tutela oficial e a importância das assembleias indígenas permitiram o conhecimento da diversidade de povos e culturas indígenas no Brasil. Assim, instrumentalizavam a categoria “índio” para unificar reivindicações e lutar por direitos. A questão tratava de ter e juntar uma causa comum (PACHECO DE OLIVEIRA, ROCHA FREIRE, 2006). Nesse sentido, as relações sociais entre os povos indígenas e a sociedade nacional e com o Estado mudaram e colocaram questionamentos na matéria do direito e na política brasileira; as críticas foram feitas para um modelo e sistema que baseava-se nas imensas desigualdades do poder através do qual a sociedade nacional expande-se sobre os territórios indígenas e com as perspectivas assimilacionistas.

O crescimento do movimento indígena a partir da década de 1970, a crescente pressão política por parte das lideranças indígenas a nível nacional e internacional para assegurar seus direitos, e uma intensa mobilização dos índios no processo constituinte junto com organizações de apoio, culminaram em várias modificações na Constituição brasileira de 1988. Estas modificações trouxeram potencial para mudar as relações entre os povos indígenas e o Estado. Duas inovações muito importantes, que representam uma inovação em relação às Constituições anteriores, são o reconhecimento dos direitos dos índios sobre suas terras como direitos “originários” pelo fato dos índios terem sido os primeiros ocupantes do Brasil, e o abandono da perspectiva assimilacionista que entendia os índios como uma categoria transitória destinada a desaparecer (BAINES, 2008, p. 8).

Um dado importante é que a Constituição de 1988 marca o fim das tentativas assimilacionistas e integracionistas do Estado, ao conceder o princípio de que os povos indígenas constituem-se em sujeitos coletivos de direitos coletivos.

Outra inovação importante é que se reconhece, no Artigo 232, que “Os índios, suas comunidades e organizações são partes legítimas para ingressar em juízo em defesa de seus direitos e interesses, intervindo o Ministério Público em todos os atos do processo”, dispensando a FUNAI de ser sua representação. Os povos indígenas passaram a ser considerados como sujeito de ação jurídica, seguindo a tendência internacional de constitucionalizar direitos indígenas (BAINES, 2008, p 8-9).

É somente no avançado século XX que se tem mais clara a importância da diversidade: “A Constituição de 1988 reconhece aos índios o direito de ser índio, de manter-se como índio, com sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições. Além disso, reconhece o direito originário sobre as terras que tradicionalmente ocupam.” (SOUZA FILHO, 2010, p. 107).

Depois da tutela do Estado, as resistências e as organizações políticas dos povos indígenas marcaram a história do Brasil. O crescimento de organizações indígenas tem sido um papel fundamental na pressão para a concretização e consolidação de direitos indígenas (BAINES, 2008).

No fim da década de 1970 multiplicam-se as organizações não governamentais de apoio aos índios, e no início da década de 1980, pela primeira vez, se organiza um movimento indígena de âmbito nacional. Essa mobilização explica as grandes novidades obtidas na Constituição de 1988, que abandona as metas e o jargão assimilacionistas e reconhece os direitos originários dos índios, seus direitos históricos, à posse da terra de que foram os primeiros senhores (CUNHA, 2012, p. 22).

Cabe ressaltar que o mais importante está no que o texto constitucional significa no reconhecimento dos direitos indígenas e no respeito a esses povos e como, a partir disso, a tutela foi quebrada.

Como a constituição estabeleceu o Ministério Público Federal como instância de defesa dos povos indígenas contra o Estado, a efetiva atribuição de capacidade processual civil pelo texto constitucional de 1988 às comunidades indígenas e suas “organizações” (no que para muitos foi o “fim” da tutela) significou a proliferação, desde então, sobretudo na Amazônia, de organizações locais – associações, federações, etc. –, e supralocais, congregando um grupo indígena específico, ou articulando diversos grupos de uma mesma região, etc., com funções de representação política e jurídica. Muitas dessas associações têm hoje vínculos e projeção internacionais, integrando um panorama heterogêneo e mal-conhecido. A Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (COIAB), o Conselho Indígena de Roraima (CIR), a Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN), Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo (APOINME), são quatro organizações de âmbito regional muito distinto com funções e ação muito diferentes dos modelos verticalizados e “sindicalistas” de associativismo que o senso comum tem em mente, e que têm percorrido o árduo caminho de construir novas possibilidades de interlocução. A elas junta-se a participação indígena em legislativos (municipais sobretudo) ao longo do país (LIMA, 2005, p. 246).

Nesse sentido, a questão indígena e com suas organizações de articulação regionais e nacionais, passa também a se discutir no âmbito internacional. Com as mobilizações a nível supranacional, os movimentos sociais indígenas tiveram maior força para lutar por direitos à propriedade de suas terras assim como outros direitos básicos como saúde e educação (NASCENTE, 2010). No entanto, se se reconhece que o modelo tutelar constituinte do SPI e da FUNAI encontrou seu fim legalmente com a Constituição de 1988 não se pode pensar que se criaram alternativas que o ultrapassassem.

Mas reconhecer o “fim jurídico” da tutela da União não basta: não acabaram de fato as formas tutelares de poder, moralidades e de interação; a Funai continua a existir segundo o modelo tutelar sem um novo projeto das funções de Estado para o relacionamento entre povos indígenas, poderes públicos e segmentos dominantes da sociedade brasileira, delineado e pactuado por todos os envolvidos, sobretudo pelos povos indígenas. A crença em certas palavras de ordem, muitas delas coincidentes com a agenda da cooperação técnica internacional, segundo as regras neoliberais, e uma dada destilação dos ideais de uma “democracia participativa” acabaram por

gerar um certo glossário de palavras de ordem significantes mais ou menos vazias (LIMA, 2005, p. 246).

Assim, se existe um vazio ou se existem lacunas e fronteiras entre o discurso e a prática, caberia questionar e analisar o funcionamento atual e as relações que se constroem entre os indígenas e a sociedade nacional.

3.4 Roraima e os Povos Indígenas: a transitoriedade

No intuito de refletir sobre os diferentes processos políticos e sociais na história dos povos indígenas de Roraima, a partir das lutas pelos seus direitos e com a finalidade de entender como esses processos têm influenciado no desenvolvimento de diferentes movimentos sociais indígenas que estabelecem uma forte ênfase na construção de sua cidadania, é necessário ter uma visão geral sobre os diferentes processos históricos que aconteceram na região.

Para começar, é importante trazer alguns trabalhos que fundamentam e colocam uma base histórica e social à pesquisa, estas mesmas estão inseridas no âmbito de uma análise dos processos de colonização até a análise dos procedimentos de corte legal e jurídicos que fazem parte de uma discussão pelo reconhecimento e homologação de terras indígenas assim como das demandas pelo reconhecimento dos direitos indígenas pelo Estado.

Os pesquisadores que desenvolveram trabalhos da realidade dos povos indígenas de Roraima abordam esta questão a partir de diferentes perspectivas sociais, históricas e políticas. Tais estudos definidos limitam-se às explicações desde a chegada dos portugueses, tendo em conta as estreitas relações coloniais, as relações comerciais entre as colônias, assim como a exploração portuguesa na região. Além disso, a escravidão, os serviços de mão de obra, a apropriação dos territórios indígenas, tem a ver com esta reconfiguração territorial e política que gerou novas dinâmicas de modos de ser e de agir dos indígenas dentro de sua vida cotidiana assim como na relação com os "outros".

Para ter uma visão geral e ampliada dos diferentes períodos sociais e políticos que aconteceram no estado de Roraima, pretende-se revisar as principais situações ou contextos que marcaram rupturas, decisões e movimentações dos povos indígenas e, sobretudo, a influência que tiveram os diferentes processos sociais e políticos para a tomada de decisões que dão conta do surgimento dos movimentos indígenas, assim como de suas organizações no nível regional e nacional. Nesse sentido, o percurso dessa história é importante e interessante para enquadrar e relacionar a temática sobre a cidadania indígena, como surge e por que

surge, já que não foi por acaso que a cidadania indígena se estabeleceu como importante no devenir histórico, social, cultural e político, na reivindicação dos povos indígenas.

A história de Roraima volta-se necessária para entender como, desde o período colonial até os dias de hoje nesse espaço regional, continuam se acentuando situações de conflito. Nesse sentido, a análise continua se centrando na realidade da população indígena e valeria ressaltar que as assimetrias ainda existentes, entre os povos indígenas e a sociedade nacional, devem ser discutidas e questionadas.

Refletindo sobre os contextos sociais e políticos, valeria dizer que as lutas dos povos indígenas têm ajudado à conformação social, cultural e política do que hoje é o estado de Roraima e continuam inserindo espaços de luta e negociação com a sociedade nacional e com o Estado-nacional. Para tentar entender os diversos contextos que sucederam e desencadearam lutas e reordenamentos territoriais devido à chegada dos europeus na região, é preciso sinalizar alguns aspectos gerais sobre a historicidade dela.

Roraima está localizado na fronteira norte do Brasil. O Monte Roraima é o acidente geográfico natural que serve de marco para delimitação dos territórios brasileiro, venezuelano e da República Cooperativista da Guayana. Distante dos grandes centros urbanos do Brasil, Roraima possui uma face voltada para Manaus e a outra para esta região de fronteiras internacionais, onde grupos de colonizadores europeus transitam desde o século XVIII, quando holandeses e espanhóis, antes da chegada oficial dos ingleses e portugueses, já tinham estabelecido relações com os habitantes originários destas paisagens sagradas (REPETTO, 2008b, p. 25)

A conformação e a ocupação dessa região surge numa parte, no vale do Rio Branco, assim como no vale amazônico; durante o século XVII a economia foi caracterizada pela atividade extrativista, as chamadas “drogas do sertão”, extraídas de fruto e raízes silvestres, assim utilizava-se, então, mão de obra indígena (ARANTES, 2000).

A exploração econômica colonial baseou-se na pecuária extensiva impulsionada, desde o final do século XVIII, por iniciativa oficial, visando à integração da região do rio Branco ao mercado interno colonial, para dela se apropriar. A partir dos séculos XVIII e XIX, vai intensificar-se a prática da grilagem, impulsionada por particulares, que se apropriaram de terras reconhecidas como estatais que, na verdade, recobriam os territórios indígenas (REPETTO, 2008b, p. 29).

Apesar da utilização da mão de obra indígena, cabe dizer que a ocupação colonial portuguesa do vale do rio Branco foi efetivada a partir de meados do século XVIII. Foi uma ocupação estratégico-militar que consistiu na construção do Forte São Joaquim em 1775, como tentativa de proteger e preservar a região das incursões de espanhóis, ingleses e holandeses: “que, na sua maioria, nesse momento, cultivavam relações amigáveis com os indígenas da região e, por isso mesmo, colocavam em risco a ocupação dessa parte do território colonial português.” (ARANTES, 2000, p. 46).

Neste período, a Coroa portuguesa começou a se interessar pela região já que a presença de espanhóis e holandeses, no rio Branco, incomodava à Coroa. Em 1770, se iniciam pequenos conflitos com espanhóis. Nesse sentido, em 1775, o Governador Manuel Sá Gama de Lobo D'Almada começou a criar os primeiros aldeamentos de índios e o Forte São Joaquim, na confluência dos rios Branco e Tacutu, e mandou fundar três fazendas nacionais: São Marcos, São Bento e São José (REPETTO, 2008b). Desse modo, o vale do rio Branco foi importante para o estabelecimento das relações coloniais, comerciais e territoriais. O poder centralizado nessa região marcou a verticalidade e opressão sobre os povos indígenas da região. O território e sua delimitação de poderio fez com que o jogo entre as potências coloniais disputassem o espaço e sobretudo disputaram através dos povos indígenas.

Os portugueses, na década de 70 do século XVIII, estabeleceram no rio Branco uma fortaleza e aldeamentos indígenas, como o claro objetivo de conter o que consideravam uma ameaça no seu domínio do vale amazônico: o tráfico de escravos índios que, polarizado pelos holandeses radicados na costa da Guiana, envolvia os povos indígenas naquela região. Assim sendo, a disputa em torno do território do rio Branco realizou-se através dos povos indígenas que o habitavam (FARAGE, 1991, p. 18).

A estratégia utilizada pelos portugueses para assegurar a posse do vale baseou-se no aldeamento da população indígena e através do estabelecimento de relações clientelísticas com os índios da região: “dentre as diversas etnias então aldeadas, os Macuxi comparecem, surpreendentemente, em pequeno número: temos notícia de apenas dois grupos locais que, entre 1786 e 1789, chegaram a aldear-se.” (SANTILLI, 1994, p 17).

O comércio e o tráfico de escravos indígenas promovido pelos holandeses foi o palco de uma velada disputa entre portugueses e holandeses pelo território do Branco, motivo básico na construção de um discurso colonizador português para essa área (FARAGE, 1991). Por outro lado, o tráfico de escravos índios é um tema fundamental na história da colonização, já que envolviam a intermediação ativa de grupos indígenas. Assim, essa imagem da história traz uma outra interpretação da situação do contato entre colonizadores e os indígenas que dá conta da complexidade da colonização.

Vale ressaltar que o perfil da história colonial de Roraima abrigava como questão prioritária a submissão dos povos indígenas em favor de uma geopolítica (FARAGE, 1991). Nesse sentido, a implementação de projetos governamentais para a ocupação da fronteira norte, sem respeitar aos povos indígenas e seus territórios, ajuda e torna fundamental a compreensão do contexto político da história colonial e da história indígena da região.

[...] dado o interesse estratégico na região do alto rio Branco, aliado ao fato de que a fisiografia desta área, em particular, não propiciava o extrativismo o projeto de estabelecer aldeamentos indígenas e colônias militares, enquanto forma de

preservação do território, continua presente durante o Império (SANTILLI, 1994, p. 17).

As relações da metrópole com os indígenas foram determinadas pelo projeto de dominação dos seus territórios, da exploração de mão de obra e das riquezas naturais (REPETTO, 2008b). Sob essa perspectiva colonial de querer proteger e estabelecer uma estratégia geopolítica e, através da construção de aldeamentos e fortalezas militares para índios, encontra-se a domesticação por parte de ordens religiosas comprometidas em preparar o processo educativo e de adestramento. Neste contexto, as populações indígenas foram utilizadas para demarcar os limites dos territórios coloniais.

A metáfora empregada por Farage para enfaixar o título de sua obra, “Murallas dos Sertões”, sumariza as intenções portuguesas para com os povos indígenas, os quais constituíram elemento de primeira importância na demarcação dos espaços de ação das diferentes nações colonizadoras, influenciando as disputas nacionais internacionais, desde então (REPETTO, 2008b, p. 26).

Por outro lado, vale ressaltar que dentro da história dos povos indígenas no Brasil, o Estado, desde a época colonial, tem sido um fator importante no estabelecimento de relações de poder entre os indígenas e não indígenas; observa-se que desde a perspectiva do Estado colonial português, a invasão de terras e a submissão pela parte dos indígenas como escravos deu origem a uma nova colônia, assim, o Estado serviu como o principal detentor das relações de assimilação para homogeneizar.

Em suma, da perspectiva do Estado português, o bom sucesso de sua empresa colonizadora tinha na assimilação um requisito básico: a população indígena haveria que se diluir em meio à sociedade colonial, sua singularidade engolfada pela nova ordem que o período pombalino impôs com vigor maior. A colônia ideal seria, acima de tudo, a réplica fiel do reino: um imenso Portugal (FARAGE, 1991, p. 43).

A ocupação portuguesa acarretou graves processos de extinção de alguns povos indígenas, mas também houve fortalecimento de outros. Os povos indígenas, apesar dessas situações conflitivas, tiveram processos de reagrupamento social e cultural assim como de um constante reagrupamento territorial que, até os dias de hoje, continua sendo marcante e grave (REPETTO, 2008b). Como se pode observar, o contexto que envolve as relações com os povos indígenas é extremamente conflitivo em Roraima. Vale mencionar que os projetos de dominação sobre as populações indígenas e sobre seus territórios tanto colonial como republicano instauraram diversas instituições sociais para legitimar suas práticas: fazendas, missões religiosas, escolas (REPETTO, 2008b). Nesse sentido, os mecanismos de colonização foram não só apenas os de ter ou criar mão de obra indígena mas também de colonizar e se apropriar de territórios, de almas, de corpos. Nesse sentido, o surgimento de conflitos de interesses presentes na região desde o período colonial até os dias de hoje marcam a

existência de diversos discursos e de vários grupos de interesse. Dentro de uma visão geral, por um lado se tem a questão dos conflitos pela terra, a demarcação das terras indígenas, a Igreja Católica envolvida nas decisões para a população indígena e o Estado nacional marcando uma situação de conflito com as terras indígenas impedindo sua demarcação pelo pensamento desenvolvimentista (VIEIRA, 2007).

Em Roraima, os enunciados produzidos pelo senso comum em relação ao mundo indígena vivificam a ideia do esquema cultural triangular, de Malinowski (1938): o Governo Estadual, a Igreja Católica e os índios. Este modelo promove dualismos tais que: a) índios aliados da igreja católica; b) índios contra governos estaduais; c) igreja contra governos estaduais. Acho importante ressaltar que o esquema dos três atores políticos independentes (índios-igreja-governo) confunde a complexa e rica realidade de Roraima. Ao aprofundar a micro análise das situações políticas, conforme Foucault (1990), aparecem diferentes posições políticas, e a situação torna-se quase um mosaico, com variadas posições, porque palco de uma complexa dialogia social (REPETTO, 2008b, p. 35).

Sob essa ótica, é interessante tentar compreender como essa complexidade da realidade em Roraima estabeleceu-se no relacionamento entre os indígenas e a sociedade nacional e como envolve diferentes posições, atos e políticas. Nesse sentido, é interessante voltar à análise a ideia de que o indigenismo não só esteve atrelado apenas aos aparatos formais do Estado já que durante muito tempo a Igreja Católica estava relacionada com o poder estatal e a política de aldear índios.

E, ainda que tenha havido uma diferenciação entre as posições da Igreja e do Estado, no transcurso dos séculos XIX e XX, a Igreja manteve ideias (e ideais) e ações voltados para as populações indígenas. E mesmo que não tivessem como objetivo central “integrar” estas pessoas nas estruturas nacionais, através da evangelização e da educação escolar, buscaram “integrar” os índios ao contexto “cultural” da sociedade nacional. Incidiram sobre a cultura indígena, transformando-a e tentando dirigir o processo histórico dos índios, segundo critérios que são compartilhados pela estrutura estatal/nacional e por amplos setores da sociedade (REPETTO, 2008b, p. 37).

As políticas de assimilação e as ações indigenistas estiveram presentes dentro dos processos sociais dos povos indígenas desde o período colonial. A urgência e a necessidade de estabelecer etnocentrismos esteve atrelada à ideia de adequar e absorver as diferenças para não ter nenhum conflito e poder agir numa sociedade homogênea. No entanto, os conflitos e as lutas sempre estiveram presentes e os reordenamentos dos povos indígenas marcaram espaços e territórios novos dando passo, assim, a novas aberturas de conhecimento e de reivindicações.

Para comentar como essas ações indigenistas estiveram presentes na história indígena do Brasil, e, no caso, no estado de Roraima, Santilli (1994) tematiza a história política do povo Macuxi, referenciada ao processo de colonização nacional no vale do Rio Branco no início do século XX; assim, também enfatiza as relações sociais que permeiam o contato entre

os indígenas e os agentes colonizadores, trazendo o papel da atuação das lideranças políticas locais no contexto específico das sociedades indígenas. Nesse sentido, existem dois períodos de intensificação das ações no campo indigenista em Roraima, o primeiro marcado pela instalação do Serviço de Proteção ao Índio (SPI) e pela chegada da nova missão Beneditina. Nesse período, se produz um avanço da economia pecuarista no norte do estado. O segundo se caracterizou pela consolidação de garimpeiros na região montanhosa.

Podemos, portanto, estabelecer como balizas temporais desta discussão, de um lado, a década de 1910, quando o avanço da economia pecuarista volta-se para o extremo nordeste da região de campos e se estabelecem as agências de contato, representadas pelo SPI e pela Missão Beneditina no rio Branco. De outro lado, o ciclo se completa nas décadas de 1940/50, com a consolidação da ocupação pecuarista e o refluxo do surto do garimpo, que teve início nos anos 30 e promoveu a exploração econômica da região montanhosa, ainda não atingida pelo gado, no extremo norte do território Macuxi. Além disso, outros fatores, tais como a criação do Território Federal de Roraima, subordinado administrativamente ao Governo Federal, em meados da década de 1940, a extinção da Missão Beneditina em 1947, e a decadência do SPI — cujas atribuições, em grande parte, seriam assumidas pelo Governo territorial —, vieram encerrar esta etapa do processo colonizador (SANTILLI, 1994, p 37-40).

Nesse sentido, destaca-se que no ano de 1915 instala-se o Serviço de Proteção aos Índios (SPI) através da criação de um posto na fazenda São Marcos, assim, com a instalação de postos do SPI na região do rio Branco os motivos tiveram a ver com articular-se à esfera mais global de ação do SPI que, enquanto órgão estatal, visava tanto a proteção formal às terras indígenas, quanto à disciplinarização da questão fundiária no país.

Vale notar, no entanto, que a história do SPI na área do rio Branco, desde seu início, vincula-se estreitamente à história da antiga Fazenda Nacional de São Marcos. Sob a esfera do Ministério da Fazenda no século XIX, as fazendas nacionais, já no período republicano, passariam sucessivamente pela administração do Ministério da Guerra e do Ministério da Agricultura que, por sua vez, as designaria à Superintendência da Defesa da Borracha e, em 1915, ao Serviço de Proteção aos índios, órgãos subordinados àquele ministério. As fazendas—embora este plural fosse apenas uma ficção já na década de 10—permaneceram sob a gestão do SPI até a extinção deste órgão em 1969, quando a Fazenda São Marcos, então devidamente caracterizada enquanto área indígena, tornou-se atribuição da Fundação Nacional do índio—FUNAI. Como veremos, discutir o processo de esbulho das terras da Fazenda São Marcos, ocorrido naquele início de século, é simultaneamente refletir sobre a interrelação do SPI com os outros agentes sociais em causa, sobretudo os fazendeiros, interessados no acesso àquelas terras (SANTILLI, 1994, p. 41).

No século XX, no contexto da proteção oficial republicana aos índios, o sertanista tornou-se o equivalente estatal do missionário, aquele que se especializava em técnicas de atração e de pacificação dos povos indígenas (LIMA, 2005). Nesse sentido, a criação do SPI serviu para dar conta da expansão e de atividades econômicas que penetravam em regiões ocupadas por povos indígenas.

Tendo os “silvícolas” sido incluídos entre os “relativamente incapazes”, junto a maiores de dezesseis/menores de vinte um anos, mulheres casadas e pródigos, através do artigo 6.º do Código Civil brasileiro, em vigor desde 1917, os

correligionários de Rondon formularam e encaminharam o texto aprovado como lei n.º 5.484, em 27 de junho de 1928, que atribuiu ao SPI a tarefa de executar a tutela de Estado sobre o *status* jurídico genérico de *índio*, sem deixar claros os critérios que definiam a categoria sobre a qual incidia. Inaugurou-se então o regime tutelar sobre os povos indígenas, marcado pelas mesmas idéias assimilacionistas de nosso arquivo colonial, em que os indígenas são categoria transitória, pois, uma vez expostos à civilização, deixariam de sê-lo. Por isso a idéia era reconhecer-lhes pequenas reservas de terras, o básico para se sustentarem, de acordo não com seus reais modos de vida, mas com aquilo que se pretendia ser seu futuro – pequenos produtores rurais ocupando o território brasileiro, isto é, *trabalhadores nacionais* (LIMA, 2005, p. 242).

No âmbito regional, as divergências concernentes à política indigenista oficial, conformada por funcionários do Estado, elite local e missionários religiosos, variaram ao longo da primeira metade do século XX. Nesse sentido, a forma de inserção desses agentes indigenistas no cenário local motivou a emergência de conflitos com os fazendeiros que se manifestaram em disputas em relação à posse da terra e a utilização de mão de obra indígena (SANTILLI, 1994).

Por outro lado, é interessante ressaltar que a atuação beneditina, como outro agente indigenista, disputava com o SPI o mesmo espaço institucional de mediação entre o Estado e a população indígena na área, na primeira metade do século XX.

A despeito das divergências no plano discursivo, a atuação da missão beneditina e do SPI possuíam o objetivo comum de gerar e exercer influência sobre a população indígena. Enquanto o papel do SPI era primordialmente sobrepor as fronteiras nacionais às fronteiras étnicas, fazendo dos índios "trabalhadores nacionais", a missão dos religiosos era alargar as fronteiras do catolicismo até as fronteiras nacionais, convertendo os índios em famílias cristãs. De modo importante, um ponto de convergência se destaca na atuação de ambas as agências de contato, que é o fato de haverem eleito a educação de crianças indígenas como seu alvo prioritário (SANTILLI, 1994, p. 55).

O domínio da língua portuguesa por parte dos índios foi o motivo principal do projeto indigenista proporcionado pela educação escolar. Nesse sentido, a ação de agências indigenistas na área do rio Branco teve um impacto político entre os Macuxi, já que o crescimento da população de certas aldeias foi o processo de mudança mais visível em que se evidencia esse processo. No entanto, não ocorreu em todas as aldeias o mesmo fenômeno.

Neste caso encontra-se ainda a aldeia Limão apesar dos esforços dos agentes do SPI e, sobretudo, dos beneditinos, que, na intenção de formar em uma liderança, haviam educado José Armando na escola da missão, não obtiveram os resultados esperados em virtude da longa recusa de José Armando em adequar sua prática política ao projeto indigenista (SANTILLI, 1994, p. 154).

Apesar das atuações das agências indigenistas que incidiram decisivamente sobre os grupos locais e através do estabelecimento das fazendas, o território Macuxi permanece demandando seu reconhecimento. Nesse sentido, em Roraima e no Brasil, apesar dos

exercícios e mecanismos de absorção dos povos indígenas dentro da sociedade nacional, tem existido pontos de quebra e ruptura que marcam, assim, novos espaços de pensamento e de ação que desencadearam o surgimento de outros modos de pensar a questão indígena.

O exercício infantilizante e cerceador da tutela destituindo, no plano da lei e muitas vezes da prática, os indígenas de uma cidadania completa, pensando-os como um coletivo transitório (os *índios*, e não os Xavantes, os Ticunas, etc.), ignorante dos modos de vida do Brasil, monopolizando as relações com quaisquer outros setores dos poderes públicos e da sociedade no Brasil, impôs todavia o conhecimento da variedade de situações históricas vividas pelos indígenas no Brasil, reconhecendo-as como parte de um mosaico social que não caminha inexoravelmente para a assimilação plena na sociedade brasileira. Ainda que deixem de ser os indígenas do nosso arquivo colonial, continuam a sê-lo de outros modos: os seus próprios. Esse foi o ponto de partida para uma visão nova, mais generosa, e menos colonial da questão indígena em nosso país (LIMA, 2005, p. 243).

Nesse sentido, a segunda metade do século XX marca um novo cenário mundial que vai ajudar a repensar as práticas políticas com os povos indígenas e, sobretudo, vão surgir políticas indígenas e organizações indígenas que estabeleceram novos caminhos de andar dentro da cidadania indígena e política indígena. No Brasil, esses novos cenários surgiram através das crises mundiais, mas também nacionais e regionais.

Ao longo dos anos 1950, a experiência pretérita da ação indigenista do SPI rondoniano somou-se à visão de jovens profissionais envolvidos com as questões de sua disciplina, a antropologia social e cultural, e o mundo do pós-guerra, com a consciência das doutrinas racialistas sob a forma do holocausto, a crítica dos nacionalismos e dos colonialismos que, transpassados do século XIX, marcaram o século XX, revelando-se nas descolonizações, nas ex-capitais de impérios europeus que se tornariam, pouco a pouco, as grandes cidades multiculturais européias e norte-americanas (LIMA, 2005, p. 243).

Por outro lado, o que aconteceu a partir de 1950 foi o surgimento e crescimento de um movimento político pan-Índio no Brasil (RAMOS, 1998). As primeiras reuniões regionais indígenas tiveram lugar nos anos de 1970 e foram auspiciadas pelo Conselho Missionário Indigenista (CIMI). As décadas de 1970, 80 e 90, por outro lado, foram caracterizadas pelo ressurgimento de ações indigenistas. Esse impulso se deu pela reação à grande invasão das T.I. Yanomami e da Raposa Serra do Sol que se processava devido à corrida do ouro (REPETTO, 2008b). O surgimento de organizações indígenas sob esse contexto veio com a necessidade de recuperar os territórios invadidos por garimpeiros e fazendeiros. Assim, com a extinção do SPI, em 1967 e com a sucessão da Fundação Nacional do Índio (FUNAI), e diante desse quadro de invasões, a Funai foi instituída com o objetivo de exercer o monopólio tutelar provendo a ação necessária para os indígenas em relação com a proteção a suas comunidades indígenas representando-as juridicamente (LIMA, 2005).

The humanitarian and careful attitude of the pioneer pacification teams decreased steadily as the Indian Protection Service (SPI) was replaced by the National Indian

Foundation (FUNAI) and the early positivista thrust that animated Rondon and his followers was gradually forgotten (RAMOS, 1998, p. 152).

Vale ressaltar que em 1985 os militares devolveram o governo federal aos civis durante o que foi chamado como a “nova república” (RAMOS, 1998). Assim, a questão indígena foi um inconveniente para os políticos e os grupos de interesse.

Amazonia came to the fore again as the last frontier; its abundant resources were now envisioned as the remedy to the cancerous growth of foreign debt. Backstage the military planned grandiose projects, such as the Calha Norte, designed to bring development to the northern region while controlling international orders and enclosing the indigenous populations within small pockets of their original lands. From behind the scenes the military continued to run indigenous policy, which for the military is inextricably tied to the development of Amazonia (RAMOS, 1998, p. 81-82).

Nesse sentido, a primeira organização indígena nacional, União Nações Indígenas (UNI), foi criada em 1980. Nesse tempo, a FUNAI como outras parte do governo eram dirigidas pelos militares. Sob esse contexto.

Neither the military nor a good many other's in the country's central administration accepted the designation of "Indian Nations". Brazil, they repeated, could not afford to have nations within nation. Besides, they insisted, the Indians are Brazilians and must define themselves as such. They are entitled to participate in the benefits of a developing country, so long as they don't attempt to create enclaves; they should cooperate in developing the Brazilian nation by having their natural resources properly exploited, preferably by non-Indians (RAMOS, 1998, p. 82).

Tentando enquadrar a análise dos conflitos locais dos povos indígenas de Roraima com os processos nacionais, pode-se pensar em relacionar e visualizar os desafios comuns marcados e manifestados que surgiram dentro dos acirrados contextos de assimilação, maltrato e tutela, tanto pelos povos indígenas como pela sociedade civil e alguns organismos independentes, “as associações civis de defesa aos índios e outras ONGs surgidas em torno de 1978/1980 tinham perfis e tomaram rumos muito distintos. Na década de 1990, muitas dessas organizações tornaram-se executoras de políticas fundamentais no âmbito regional e local.” (LIMA, 2005, p. 244); é a partir desses novos cenários de reordenamento social e político que tem criado novos espaços e novas propostas para exercer cidadania e direitos. Nesse sentido, têm surgido movimentos sociais indígenas que estabelecem demandas sobre a valorização da cultura, território, justiça, educação e direitos humanos. A partir das diferentes etapas políticas e sociais que fazem parte do exercício da cidadania dos povos indígenas, ajudam a entender essas relações que se estabelecem até hoje entre os indígenas e não indígenas e os diferentes modos de agir nessas relações verticais, nessa realidade tão complexa como é dos povos indígenas em Roraima.

Um tema importante que continua surgindo dentro de algumas análises é o caso de compreender, ao longo da história, como o território indígena tem sido desterritorializado e reterritorializado, marcando conflitos entre os indígenas e não indígenas e entre os próprios setores indígenas. Geralmente os conflitos fundam-se nas demandas e lutas por parte dos povos indígenas para a modificação do Estado, que não tem respeitado, na prática, os direitos indígenas, no caso da demarcação e homologação do território.

Roraima é o cenário de fortes conflitos territoriais que se cristalizam na definição de políticas indigenistas e indígenas, acarretam fortes atritos entre diferentes setores indígenas, mas também entre grupos não-indígenas detentores do poder local, bem como entre estes grupos de não-indígenas e os diferentes setores indígenas. (REPETTO, 2008b, p. 20).

O contexto político e a movimentação dos povos indígenas de Roraima teve um impulso a partir da década de 1970 quando as lutas e as reivindicações pelos direitos territoriais tiveram um forte embate e desdobramentos na realidade do estado e do país. Nesse sentido, as temáticas que são analisadas em algumas pesquisas surgem do interesse de entender como se originou a mobilização da sociedade civil na defesa pelos direitos territoriais dos povos indígenas, com ênfase especial na década 1970. Especificamente, os conflitos fundiários em território Macuxi, no estado de Roraima, que vão desde a década de 70 até 1990 (SANTILLI, 2001) são considerados um momento forte entre o reordenamento jurídico e institucional no país, no qual o reconhecimento das terras indígenas pelo Estado é incluído como necessário.

Para exemplificar alguns casos sobre os conflitos territoriais no estado de Roraima, poder-se-ia mencionar o caso da Raposa Serra do Sol, município de Uiramutã.

Raposa Serra do Sol is the traditional área of a number of indigenous peoples- Makushi, Wapishana, Ingarikó, Taurepang, and Patamona- with a total population of about twelve thousand Indians living in ninety-four villages. A proposal to demarcate its nearly 1.7 million hectares was sent to the Ministry of Justice in 1993 (RAMOS, 1998, p. 265).

A problemática concernente à Raposa Serra do Sol teve a ver com as relações conflitivas entre indígenas e não indígenas, nesse sentido com garimpeiros, fazendeiros, grupos de poder local. O garimpo desencadeou fatores de desequilíbrio ambiental como social. Até o final da década de 80 do século XX, o garimpo encontrava-se amplamente espalhado de forma ilegal na área Yanomami. Depois do fechamento do garimpo naquela área, a atividade provocou um deslocamento dos garimpeiros para a terra indígena na Raposa Serra do Sol. A terra, por não se encontrar regularizada enquanto Terra Indígena, sofreu um grande impacto por parte dos garimpeiros.

Na década de 1990, depois de fortes pressões para expulsar os garimpeiros da área Yanomami, estes passaram em massa para a T.I. Raposa Serra do Sol, afetando diretamente aos Makuxi, Taurepang e Ingarikó. O auge da extração de ouro e diamantes nos garimpos localizados nas terras indígenas Yanomami e Raposa Serra do Sol, trouxe consigo um crescimento na demanda de gêneros de consumo, e o conseqüente aumento do comércio e de invasões de terras (REPETTO, 2008b, p. 34).

A partir da chegada dos garimpeiros na Raposa Serra do Sol, a gravidade e a intensificação dos casos de violência adquiriram proporções alarmantes. Com isso, a inoperância das instâncias de governo responsáveis pela regularização das terras indígenas foi notável.

In Roraima government officials, members of Congress, and a substantial portion of the population have consistently discriminated against the state's indigenous population, whether in open conflicts such as assassinations, the burning down of indigenous houses and gardens, or as encouragement for invasions of Indian lands. Roraima's governments have promoted migrations, land titles, garimpeiro settlements, road construction, and even a hydroelectric dam within the Raposa-Serra do Sol indigenous area (RAMOS, 1998, p. 265).

Com a invasão das áreas Yanomami e Raposa Serra do Sol, não tardaram em surgir denúncias contra garimpeiros da situação de violência contra os índios, das doenças (REPETTO, 2008b). Por outro lado, vale lembrar que grande parte dos políticos locais da bancada de Roraima no legislativo, organizações corporativas, representantes da mineração e militares foram contrários à demarcação da Raposa Serra do Sol.

A situação permaneceu sem grandes avanços até janeiro de 2004, já no governo de Luís Inácio Lula da Silva. No início do referido ano houve uma série de intensas manifestações capitaneadas pelos grupos contrários à homologação de Raposa/ Serra do Sol em área contínua. Rizicultores e grupos de indígenas promoveram o bloqueio da estrada BR 174, o principal eixo rodoviário de Roraima, seqüestraram funcionários da FUNAI e fizeram protestos violentos no estado, enfim, foram momentos de grande tensão. O próprio governo estadual e algumas prefeituras têm sido enfáticos em suas posições, isto é, não admitem que parcelas de seus territórios sejam destinadas à Terra Indígena (FERNANDES, 2006, p. 42).

Apesar de todas as contestações jurídicas e conflitos promovidos por grupos contrários à homologação no ano de 2005, o Ministro da Justiça reconheceu a área contínua demarcada pela FUNAI.

A T.I. Raposa Serra do Sol foi homologada finalmente em abril de 2005. E o debate atual, em 2007, no momento em que se debate a retirada dos últimos fazendeiros invasores da terra indígena, volta a por em destaque a diferença de posições entre as organizações indígenas quanto ao processo de demarcação e homologação (REPETTO, 2008b, p. 94).

A FUNAI, nesse aspecto, tem sido um aliado das comunidades indígenas. Nesse sentido, muitos dos ataques aos índios em Roraima também o fazem para a FUNAI, já que é o agente que oficialmente ataca as pretensões dos invasores nas áreas indígenas. Por outro lado,

é interessante destacar que a demarcação das terras indígenas muitas das vezes pode ser vista como contrárias ao desenvolvimento.

Demarcar terras indígenas sempre foi visto como um atraso ao desenvolvimento econômico. Usa-se, nesse caso, o critério quantitativo, isto é, a insistência na tese de ser “muita terra para pouco índio”, o que é, no mínimo, estranho num país de latifúndio por excelência, onde também não são raras as fazendas maiores que alguns países europeus. Não custa nada lembrarmos que o Brasil possui uma estrutura fundiária extremamente concentrada, a maior que a história da humanidade já registrou (VIEIRA, 2007, p. 4).

Nesse sentido o acúmulo de terras é importante para o contexto de expansão capitalista em detrimento das terras indígenas.

Para a maioria das organizações indígenas, a demarcação de terras é condição indispensável para que se possa falar em “desenvolvimento” — aí entendido como melhorias das condições de vida das pessoas. No entanto, algumas organizações indígenas discutem as demarcações aceitando a permanência dos chamados “invasores”. Mas até mesmo entre os que aceitam a demarcação em “ilhas” há a consciência de que é imprescindível a criação de alternativas econômicas e sociais e que, além das demarcações dos territórios, necessitam de investimentos e, conseqüentemente, de entidades com as quais possam fazer parcerias para trabalhar em benefício das comunidades (REPETTO, 2008b, p. 88).

Outros casos interessantes que marcam a necessidade dos indígenas de demarcar suas terras tem a ver com o caso das terras pequenas e as maiores. Apesar dos conflitos entre indígena e não indígena também existem conflitos entre os próprios setores indígenas como foi mencionado anteriormente; isto deve-se ao fato de que algumas organizações preferem áreas contínuas e outras preferem “ilhas”.

Demarcar as terras indígenas em ilhas significa manter as propriedades particulares, como: fazendas, estradas federais e estaduais, as sede municipais com as comunidades indígenas — Proposta que não é aceita pelos índios ligados ao Conselho Indígena de Roraima (CIR) que, desde 1981, vem reivindicando a demarcação em áreas contínuas. Áreas contínuas equivalem demarcar as áreas indígenas onde estão localizadas as etnias, ficando de fora as fazendas, as sedes de municípios, as cidades, vilas, as estradas estaduais e federais (VIEIRA, 2007, p. 1).

Assim, comparando a situação das terras pequenas com as maiores como São Marcos ou Raposa Serra do Sol, podemos ver um fator político, uma vez que as terras em ilhas foram promovidas como formas de evitar conflitos, inclusive por agentes do Estado. A defesa de terras maiores era vista como um problema, pois prolongava os atritos (REPETTO, 2008b).

Diante desse quadro, a demarcação das terras indígenas, seja em áreas contínuas ou em ilhas, é a grande polemica que tem se desenvolvido, principalmente a partir da década de 1970 e mobilizado a opinião pública local, com repercussão nos planos nacional e internacional, colocando em questão um problema que nunca foi resolvido no Brasil, a situação dos povos indígenas e a demarcação das suas terras (VIEIRA, 2007, p. 5).

Como se pode observar até agora, uma parte da história de Roraima, tem sido a história do conflito entre os que defendem e entre os que são contra a demarcação de terras

indígenas. Para diversos grupos de interesse, assim como o Estado, a demarcação das terras indígenas inviabilizam o desenvolvimento econômico como foi mencionado antes. Portanto, essa questão em Roraima não é tão recente já que se remonta ao período colonial: “mais precisamente, às Reformas Pombalinas de 1757, quando se iniciaram as primeiras resistências indígenas pela liberdade das populações indígenas na região do Rio Branco.” (VIEIRA, 2007, p. 5).

A disputa pela terra, pelo reconhecimento dela como parte fundamental dos povos indígenas, como possuidores da mesma, é fundamental até hoje para entender uma boa parte do exercício da cidadania. No entanto, dentro do aspecto territorial, como parte da demanda indígena, também existem outros campos de debate que são destinados aos temas de saúde, educação, cultura e meio ambiente os quais estão dentro de um processo permanente de mobilização social e política.

Dentro das demandas indígenas por seus direitos em distintos âmbitos sociais, pelo seu fortalecimento e liderança, é importante entender que as relações de poder entre os indígenas e não indígenas se originam, no maior dos casos, nas políticas indigenistas que são feitas desde os setores não indígenas, como grupos, associações, Estado, Igreja e como as políticas indígenas, feitas desde os próprios movimentos indígenas, se contrapõem a elas dando origem a uma prática diferenciada que termina, muitas vezes, em conflitos sociais e políticos. As políticas indigenistas e as políticas indígenas, nesse sentido, devem ser debatidas para o estabelecimento do exercício cidadão e, sobretudo, analisadas para entender a complexidade de relações que delas se derivam.

Nesse passo, talvez seja interessante chamar a atenção para a distinção entre ideias (e ideais) voltados para os índios, das ações propriamente delas decorrentes. Creio que a ideia de indigenismo e de políticas indígenas não podem restringir-se apenas aos aparelhos formais do Estado. Até porque durante muito tempo a Igreja Católica, mesmo sem ser Estado, fazia parte da estrutura de poder estatal e a política de aldear índios e criar escolas e internatos correspondiam a um planejamento e a uma prática oficial. E, ainda que tenha havido uma diferenciação entre as posições da Igreja e do Estado, no transcurso dos séculos XIX e XX, a Igreja manteve ideias (e ideais) e ações voltados para as populações indígenas. E mesmo que não tivessem como objetivo central “integrar” estas pessoas nas estruturas nacionais, através da evangelização e da educação escolar, buscaram “integrar” os índios ao contexto “cultural” da sociedade nacional. Incidiram sobre a cultura indígena, transformando-a e tentando dirigir o processo histórico dos índios, segundo critérios que são compartilhados pela estrutura estatal/nacional e por amplos setores da sociedade. (REPETTO, 2008b, p. 37).

Nesse sentido, temos que entender que a partir da realidade complexa que existe em Roraima, tem-se que aprofundar na compreensão da realidade social dos povos indígenas para poder entender as diferentes dinâmicas que permeiam as relações entre os indígenas e não

indígenas. Assim, entendendo que não se pode estabelecer um sistema de relacionamento estático, entre os indígenas, o Estado, a Igreja, e a sociedade em geral, sem relacioná-los, deve-se tentar esclarecer e aprofundar como tem surgido e continuam surgindo relações complexas que entrelaçam, sem dúvida, os espaços sociais, históricos e políticos dos indígenas e não indígenas.

Sabe-se que continua existindo uma relação de poder entre os indígenas e não indígenas, entre o Estado e os indígenas, entre a Igreja e os indígenas. No entanto, a realidade é bem mais complexa do que contrapor simples dicotomias, o que se tem que entender é que através desses processos históricos os povos indígenas sempre se encontraram numa desvantagem quanto aos processos de dominação e discriminação e se esses relacionamentos sempre estiveram marcados por uma verticalidade, os desenvolvimentos históricos e sociais dos povos indígenas de América Latina, e do Brasil, devem estabelecer uma nova visão que desdobre um novo sentido de análise e debate para poder plasmar uma horizontalidade nos novos processos e dinâmicas entre os indígenas e não indígenas, para poder exercer outro tipo de cidadania e de direitos.

Conhecendo os diferentes processos históricos dos povos indígenas em Roraima, suas lutas, reivindicações, demandas, projetos, organizações e aqueles relacionamentos com os não indígenas, poder-se-ia começar a entender aquele interesse que tem surgido por construir, e sobretudo, viver uma cidadania diferente. Sob esta base histórica dos povos indígenas de Roraima, se nos permite compreender a dinâmica de expansão e colonização, assim como as relações sociais que os indígenas tiveram que construir a fim de adaptar-se, sobreviver e, algum grau, identificar-se com esses "outros" que estabeleceram um sistema vertical sobre eles. A discussão de como essa dominação se origina dá-se, em parte, pela utilização do território, na ocupação e apropriação deste e, como neste caso, tem gerado uma das grandes disputas a partir do reconhecimento dos direitos pelo território indígena.

Entende-se que a apropriação do território é dada em termos de instrumentalização (no sentido da utilização dos recursos naturais e da apropriação dos mesmos para desenvolver técnicas de sobrevivência). O território também se encontra envolvido em uma utilização política e administrativa, seja por parte do Estado ou por outros grupos sociais. Portanto, a partir desta relação dialética, o território apresenta uma importância enquanto objetivo político, social e cultural que, em muitos casos, gera conflitos em torno dele. Do mesmo modo, o território, tem adquirido um papel importante dentro da vida dos povos indígenas, pois a partir dele se tem estabelecido demandas e lutas que abrangem o exercício cidadão. Por

outro lado, existem ainda outros temas que, de igual maneira, devem ser atendidos e debatidos para poder ter uma cidadania plena.

É necessário entender que através dos relacionamentos diferenciados entre os indígenas e não indígenas surgiram novos debates e diálogos de incidência para ter acesso e reconhecimento a sua cidadania. Tem-se, por um lado, que debater como geralmente os direitos surgiram através das demandas que são inseridas dentro de uma lógica cidadã diferente, que se separa do sentido individualista de um modelo de Estado-nação, e que se relaciona, na maioria dos casos, com uma cidadania que possa dialogar e ser reconhecida coletivamente e sobretudo praticada e vivida plenamente.

Nesse sentido, como entendem e vivem a cidadania, os povos indígenas de Roraima em contraste com a cidadania que se estabelece na constituição do Estado? Quais os sentidos da cidadania para os diferentes grupos indígenas? Existe uma única forma de pensar a cidadania entre os diferentes movimentos, organizações e enunciados indígenas? Se a questão da cidadania tem a ver geralmente com os conflitos territoriais, o aprofundamento e o interesse dá-se no sentido de saber que existem diferenças entre as visões de cidadania entre os indígenas, diferentes posturas, assim o que seria ser um cidadão indígena?

Para poder entender a cidadania a partir dos povos indígenas, dar voz ao seu conhecimento e lutas é necessário entender suas perspectivas, seu discursos e, sobretudo, o surgimento dos movimentos indígenas e as lutas étnicas pelo reconhecimento e exercício de direitos e cidadania, assim, no próximo capítulo, se pretende aproximar e ampliar a temática e o debate central que seria o de olhar e entender as visões indígenas sobre a cidadania.

4 OS LIMITES E POSSIBILIDADES DE DISCUTIR A CIDADANIA INDÍGENA A PARTIR DAS EXPERIÊNCIAS EM RORAIMA

4.1 As Lutas Indígenas à Luz dos Movimentos Sociais

Para poder entender as ações, as lutas e as reivindicações dos povos indígenas e relacioná-las com a temática sobre cidadania, é interessante acunhar a ideia do movimento social. Assim, o movimento social é a conduta coletiva organizada que luta contra seu adversário pela direção social da historicidade em uma coletividade concreta. Vemos assim uma convergência das ideias dos novos movimentos sociais, com os movimentos sociais da América Latina (GOHN, 2002; 2003).

Nesse sentido, as orientações culturais estão relacionadas com o conflito social: “yo mantengo que el campo cultural, la historicidad de una sociedad es el lugar de los conflictos más importantes. La sociedad es producción conflictiva de ella misma.” (TOURAINÉ, 2006, p. 255). Para Touraine, na América Latina a análise social encontra-se dominada pelo estudo do sistema capitalista mundial, da troca desigual. Nesse sentido, sinaliza que os atores sociais populares ao interior das suas sociedades aparecem como desintegrados ou subsumidos pela dominação que vem do exterior. Vale ressaltar que a categoria de movimentos sociais ajuda a entender as condutas socialmente conflitivas, mas também culturalmente orientadas.

En fin, un movimiento social no puede ser el creador de una sociedad más moderna o avanzada que aquella que combate; él defiende, dentro de un campo cultural e histórico dado, otra sociedad. Es necesario remplazar el tema de la superación por el de la alternativa, dado que contradice las ideas evolucionistas que han liderado el pensamiento clásico social (TOURAINÉ, 2006, p. 258).

É interessante como se sinaliza a ideia de que o movimento social não só é uma afirmação, uma intenção; é uma dupla relação, tem um adversário e um enjeu².

El movimiento social se presenta como la combinación de un principio de identidad, un principio de oposición y un principio de totalidad. Para luchar, ¿no es necesario saber en nombre de quién, contra quién o sobre qué terreno se lucha? Reducir a estas simples ideas el esquema aplica a todas las conductas sociales puesto que todas colocan al actor en una relación y no hay relación sin campo social (TOURAINÉ, 2006, p. 259).

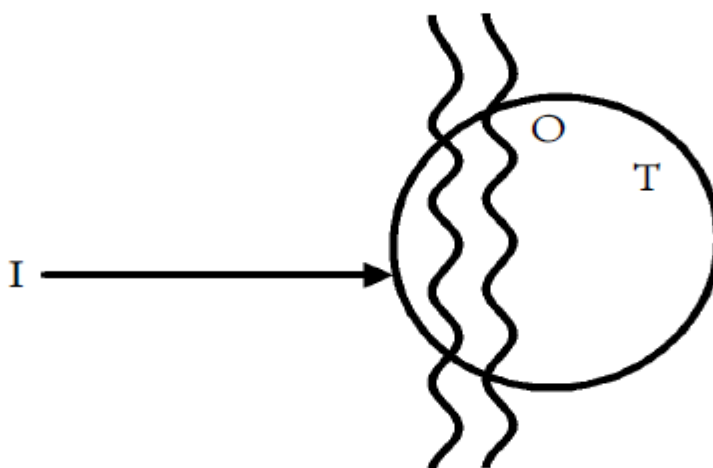
Um movimento social se situa dentro de um sistema social onde o mesmo questiona as forças dominantes e seus apoios políticos ou culturais. Touraine (2006) afirma que os movimentos sociais estão associados às práticas de luta, às formas de mudança social, mas a sua definição se estabelece sobre a análise do funcionamento das sociedades.

² Termo central da teoria de Touraine, o enjeu de um jogo ou uma luta é “o que está em jogo”, aquilo pelo que se luta; “aposta”, “objetivo”.

Un movimiento social no interviene solo y no está jamás separado completamente de reivindicaciones y de presiones, de crisis y de rupturas que dan nacimiento a unos tipos diferentes de luchas. Yo llamo luchas a todas las formas de acción conflictivas organizadas y conducidas por un actor colectivo contra un adversario por el control de un campo social. Un movimiento social es el tipo particular de lucha más importante (TOURAINÉ, 2006, p. 262).

As lutas devem estar organizadas e precisam de certa organização para que o movimento alcance integração; o adversário deve estar representado por um grupo social e, em termos abstratos, o adversário pode ser tanto o Estado como o capitalismo (TOURAINÉ, 2006).

Dentro das diferentes análises dos movimentos sociais assim como as diferentes lutas e as suas conformações, é ilustrativo o seguinte esquema que poderia concentrar a dinâmica dos movimentos indígenas. Nesse sentido, se sinaliza a ideia de que as lutas e as reivindicações dos indígenas ou grupos étnicos tentam abrir ou expandir o conceito de cidadania e de afirmação de direitos dentro dos Estados-nacionais: “El actor (I) no puede acceder al campo de decisión (T); este es ocupado por el adversario (O), quien vigila las puertas. El actor está en lucha directa contra su adversario pero busca forzar la entrada de una institución pues él no pone en tela de juicio la legitimidad.” (TOURAINÉ, 2006, p. 266).



TOURAINÉ 2006

Um movimento indígena poder estar relacionado com um movimento de corte cultural, o movimento cultural leva, ele mesmo, uma oposição social. Nesse sentido, está ligado às relações de dominação que outorgam duas expressões opostas à mesma ação geral de transformação cultural (TOURAINÉ, 2006). Estabelecendo que o movimento indígena faz parte dos novos movimentos sociais que surgiram na metade do século XX, devido ao passo e

a mudança nos Estado-nacionais onde a partir da abertura dos movimentos sociais para as minorias, as mulheres, grupos étnicos, estabelece-se outro modo de exercer cidadania e direitos.

La década de los noventa se reveló como un tiempo histórico rico en posibilidades y complejo en su interpretación y en cuyo interior se dio la eclosión de nuevos movimientos sociales y, entre estos, los movimientos indígenas. En toda América Latina, surge con mucha fuerza un entramado social y organizativo basado en la vida comunitaria de los pueblos indígenas, que servirá de sustento para la movilización social y política de muchos movimientos sociales en el continente (DÁVALOS, 2005, p. 17).

Na América Latina, a eclosão do movimento indígena situa-se em um contexto em que as políticas neoliberais geram graves fraturas sociais e vulneram a distribuição equitativa na sociedade. A presença dos movimentos sociais indígenas na América Latina outorga uma nova dimensão à participação e luta social e ao mesmo tempo incorpora temáticas novas na agenda política: “producto de ellos serán las movilizaciones en contra de la reforma estructural, pero también por la autonomía y el respeto a sus derechos, que protagonizarán los movimientos indígenas en todo el continente.” (DÁVALOS, 2005, p. 18).

En algunos países de América Latina el liderazgo indígena se ha puesto a la cabeza de movimientos políticos de carácter nacional e internacional y en contra de las políticas neoliberales, imperialistas y globales. Esto es así porque tales políticas han aumentado la desigualdad económica y la exclusión social, han impuesto formas de contratación que atentan contra los derechos humanos básicos, y han promovido programas de desarrollo, tecnologías y lógicas de mercado que afectan el control sobre los territorios y los recursos nacionales y locales, además de provocar todos los desastres implicados en el “calentamiento del planeta” (BERTELY, 2008, p. 277).

A presença política dos movimentos indígenas na América Latina tem-se estabelecido dentro de uma crise política e de imposição de políticas neoliberais; assim não só tem marcado uma posição de defesa de sua cultura e sua identidade senão também tem colocado propostas de reformular o regime político, de transformar o Estado, de mudar os sistemas de representação, de outorgar novos critérios à democracia, expandindo a participação comunitária (DÁVALOS, 2005). Nesse sentido, a partir dessas novas experiências políticas e de conformação de movimentos indígenas, o debate político tem-se enriquecido e tem incorporado novas temáticas que colocam o reconhecimento, a diferença e sobretudo a necessidade de construir uma participação social.

El discurso político que los pueblos indígenas plantean ahora no es de un rechazo al legado de la modernidad, sino la posibilidad de emprender un diálogo de saberes. Los pueblos indígenas plantean que se respete a la figura del sujeto comunitario, de la misma manera que en la matriz de la modernidad se han garantizado los derechos del individuo (como “derechos del hombre y del ciudadano”, etcétera). Una propuesta que aún está por ser desarrollada y debatida (DÁVALOS, 2005, p. 23).

Os povos indígenas através das suas lutas pretendem rearticular seu sistema de saberes dentro de um marco institucional próprio: “y dentro de un campo de luchas en el cual cobran validez tanto el reconocimiento como pueblos con identidades diferentes, como el establecimiento de universidades propias, o las demandas de educación intercultural.” (DÁVALOS, 2005, p. 24).

Vale ressaltar que a partir da constituição dos Estados nacionais, os indígenas seriam excluídos e dentro dos marcos constitucionais que se estabeleceram dentro das repúblicas latino-americanas, a figura do cidadão não contemplava a diferença e excluía de maneira explícita aos indígenas de todo o sistema de representação e de todo o aparato institucional do Estado: “las primeras constituciones de las repúblicas que se conformaron en América, a lo largo del primer y segundo tercio del siglo XIX, hablan del ciudadano pero en la acepción burguesa de los derechos políticos. Los indios simplemente no existen. El proyecto de la razón los había invisibilizado.” (DÁVALOS, 2005, p. 25).

Como já foi mencionado, é importante sinalizar que durante a metade do século XX a emergência dos movimentos indígenas vão se orientar ao caráter autônomo e de luta pela reformulação dos Estados-nacionais e do reconhecimento dos direitos indígenas assim como da participação cidadã na tomada de decisões. Nesse sentido, é importante ressaltar que uns dos acontecimentos significativos na década de 70 do século XX, no continente latino-americano, produziram-se levantamentos indígenas como no Equador e em janeiro de 1994 o movimento indígena zapatista, EZLN, no estado de Chiapas, México.

Emerge, asimismo, con mucha fuerza, un debate sobre la presencia de lo indígena, dentro de la misma matriz de la modernidad: ¿qué significa la presencia de lo indígena, o de los indios, en el campo del derecho? De esa pregunta va a nacer una rica discusión sobre la pluralidad jurídica, el derecho consuetudinario, el derecho indígena, los derechos colectivos como parte de los derechos de la tercera generación, etcétera. Pero esa misma pregunta llevada a sus últimas consecuencias indica una reformulación del mismo Estado: ¿qué contenidos debe asumir el Estado ante la demanda de soberanía de los pueblos y naciones indígenas? ¿Cómo procesar la noción de autonomía y libre determinación dentro del esquema del Estado-nación burgués? (DÁVALOS, 2005, p. 29).

A formulação de que o Estado-nação tem fracassado no seu intento de constituir sociedades homogêneas indica um debate no qual os movimentos indígenas tem um espaço prioritário. Nesse sentido, visa-se transformar um Estado excludente em um Estado pluralista, tolerante, participativo, e sob esse delineamento os movimentos indígenas encontram sua causa de luta.

Tentando esclarecer a temática teórica e de análise sobre os movimentos sociais e mais propriamente sobre os movimentos indígenas latino-americanos também é necessário a

análise sobre os grupos étnicos devido ao fato de se encontrarem relacionados pela parte de organização coletiva. Nesse sentido se poderia perguntar o seguinte: o grupo étnico pode encontrar sua causa em um movimento social? O grupo étnico encontra sua causa e encontra convergências com o movimento indígena? Ou os movimentos indígenas surgem dentro de determinados grupos étnicos? Poderia existir um enlace de análise entre o movimento indígena e os grupos étnicos se nos encontramos discutindo a questão das lutas, reivindicações e reconhecimento tanto dos direitos e da cidadania dos povos indígenas?

Para definir um grupo étnico se sinaliza o fato de que os grupos étnicos são categorias de pertença e identificação que são utilizadas pelos atores mesmos e têm a característica de organizar interação entre os indivíduos.

Si nos concretamos a lo que es, *socialmente* efectivo, los grupos étnicos son considerados como una forma de organización social. De acuerdo con esto, la característica de autoadcripción y adscripción por otros. Una adscripción categorial es una adscripción étnica cuando clasifica a una persona de acuerdo con su identidad básica y más general, supuestamente determinada por su origen y su formación. En la medida en que los actores utilizan las identidades étnicas para categorizarse a sí mismos y a los otros, con fines de interacción, forman grupos étnicos en este sentido de organización (BARTH, 1976, p. 14).

Por outro lado os conteúdos culturais das dicotomias étnicas abrangem duas ordens: por um lado, tem-se os sinais ou signos manifestos; isto refere-se aos rasgos diacríticos que os indivíduos mostram para indicar identidade e que no geral são a vestimenta, a língua, a forma de moradia ou no geral o modo de vida; por outro lado, encontram-se as orientações de valores básicos que tem a ver com a normas de moralidade e excelência pelas que se julga a atuação (BARTH, 1976). Nesse sentido, pertencer a uma categoria étnica implica ser certa classe de pessoas, com determinada identidade básica: “en otras palabras, las categorías étnicas ofrecen un recipiente organizacional capaz de recibir diversas proporciones y formas de contenido en los diferentes sistemas socioculturales.” (BARTH, 1976, p. 14)”. Sob esse ponto de vista, a análise dos grupos étnicos coloca-se no limite étnico que define o grupo e não só no conteúdo cultural que contém.

Por supuesto, los límites a los cuales debemos dedicar nuestra atención son límites sociales, aunque bien puedan contar con su concomitante territorial. El hecho de que un grupo conserve su identidad, aunque sus miembros interactúen con otros, nos ofrece normas para determinar la pertenencia al grupo y los medios empleados para indicar afiliación o exclusión. Los grupos étnicos no están basados simple o necesariamente en la ocupación de territorios exclusivos; necesitamos analizar los diferentes medios por los cuales logran conservarse, pues, no es sólo mediante un reclutamiento definitivo, sino en virtud de una expresión y una ratificación continuas (BARTH, 1976, p. 15).

É interessante entender que os limites étnicos canalizam a vida social que vai ocasionar complexas relações sociais. A identificação de um indivíduo como pertencente ao

mesmo grupo étnico estabelece critérios de valoração e de juízo. Vale ressaltar que a persistência dos grupos étnicos implica:

No sólo criterios y señales de identificación, sino también estructura de interacción que permita la persistencia de las diferencias culturales. El aspecto organizacional que yo sostendré, debe ser general para todas las relaciones interétnicas, es un conjunto sistemático de reglas que regula los encuentros sociales interétnicos.” (BARTH, 1976, p. 16).

Nesse sentido, pensar que os grupos étnicos são formas de organização social que se relacionam com a identidade dos indivíduos do grupo e que a partir dessas delimitações ou diferenças culturais estabelecem um ponto nodal que regula os encontros interétnicos, o que poderíamos relacionar seria o caráter político que muitas das vezes os grupos étnicos denotam dentro das relações ou encontros sociais interétnicos e que muitas das vezes vão ocasionar divergências. Assim, a linha de análise entre o movimento social indígena e os grupos étnicos encontra um ponto de alcance já que o sentido organizacional e político dá o processo de formação tanto dos grupos étnicos como dos movimentos indígenas e é isso o que interessa para pensar o debate sobre cidadania e direitos.

Pensar nas lutas dos grupos étnicos é pensar em uma amplitude de demandas e reivindicações que abrangem reconhecimentos, igualdades ou autonomias dentro de um Estado territorial existente e nesse sentido não é um fenômeno recente.

La lucha de los grupos étnicos por obtener reconocimiento, igualdad o autonomía dentro del marco de un Estado territorial existente, o por ser independientes de dicho Estado, no es un fenómeno reciente. Estos esfuerzos, que en ocasiones vienen aparejados con conflictos violentos, han sido inherentes al proceso de información de los estados y de construcción nacional, el cual se generó en el mundo occidental en los siglos XVIII y XIX (STAVENHAGEN, 2000, p. 7).

A luta dos grupos étnicos para obter reconhecimento dá-se dentro de um marco onde os intentos das elites dominantes de impor, preservar ou expandir sua hegemonia sobre outras etnias ou sobre o território que reclamam como próprio, é fundamental (STAVENHAGEN, 2000). Assim, a confrontação e as lutas políticas e conflitos civis são uma temática polêmica que abrange diversos grupos em diferentes partes do mundo. Vale ressaltar que a partir da perspectiva do Estado-nação moderno, a existência de grupos com diferenças étnicas representa uma ameaça potencial quando o poder do Estado reside em um grupo dominante ou quando a sociedade nacional constitui um sistema de estratificação étnica.

Es la idea misma del Estado-nación, concepto político que se originó en la Europa del siglo XIX y que aún se considera el principal componente del sistema mundial, la que carga con gran parte de la responsabilidad de los muchos conflictos étnicos del mundo, pasados y presentes (y también probablemente futuros).” (STAVENHAGEN, 2000, p. 8).

A problemática que se dá dentro dos Estados nacionais surge a partir da diversidade dos grupos étnicos que podem abrigar diferentes aspectos culturais, raciais, linguísticos e que não se identificam com o modelo predominante ou que não são aceitos por completo como membros desse Estado ou da nação que afirma ser ou representar, ou que são excluídos dela (STAVENHAGEN, 2000). Nesse sentido, a diversidade constitui um desafio para a governabilidade e para o conceito do Estado-nação; uns dos problemas é a falta de reconhecimento legal do pluralismo étnico. Portanto, é interessante ressaltar que os grupos étnicos podem receber o nome de comunidades, nações, nacionalidades, povos, minorias, tribos ou etnias que têm ou podem ter uma transcendência jurídica e política.

Algunas constituciones de América Latina reconocen y regulan a las “comunidades” indígenas y sus miembros. Ciertos pueblos son definidos como minorías en algunos países y numerosas minorías se consideran “pueblos”, pero la legislación internacional actual hace una clara distinción entre las “minorías” y los “pueblos”, y establece categóricamente que las minorías no tienen los mismos derechos que los pueblos (STAVENHAGEN, 2000, p. 11).

O termo “grupo étnico” tem um sentido neutral desde a perspectiva jurídica e política, ao passo que o termo “povo” tem um uso amplo na literatura jurídica e política e denota implicações particulares no direito internacional: “el ‘termino “minorías” también tiene un significado específico en el derecho internacional, aunque su uso es más amplio por sus connotaciones demográficas.” (STAVENHAGEN, 2000, p. 12). Dessa forma, se pensarmos nas lutas dos povos indígenas em matéria de direito e cidadania o termo “povo” seria o ponto nodal e relacional para orientar suas lutas tanto no âmbito nacional como internacional. No entanto, as implicações significativas tanto do termo “grupos étnicos” como do “povo” são meramente políticas, identitárias e jurídicas e sob essa significação poderíamos atribuir a relação da temática étnica com os movimentos indígenas a partir de sua origem política e de identidade.

Para esclarecer as lutas dos povos indígenas, no geral, considera-se um caso especial cuja situação pode ser similar, mas não idêntica à das minorias étnicas ou nacionais já que isto deve-se ao processo histórico em que os povos indígenas foram vítimas da conquista, colonização e o estabelecimento em suas terras originárias e tradicionais e tem casos em que a população indígena é, na realidade, uma maioria demográfica (STAVENHAGEN, 2000). A terminologia étnica na América Latina considera que as comunidades indígenas (ameríndios) encontram-se na escala baixa do desenvolvimento socioeconômico dentro dos Estados-nação unitários. O conceito de índio ou de grupos indígenas denota basicamente uma categoría cultural e socioeconômica: “los indígenas mismos prefieren ser reconocidos como “pueblos” más que “poblaciones”, “comunidades” o “minorías”, ya que como pueblos consideran que

pueden reclamar para sí ciertos derechos de acuerdo con los principios internacionales de derechos humanos.” (STAVENHAGEN, 2000, p. 28).

Vale ressaltar que na medida em que os novos Estados-nacionais, territoriais e o processo de modernização não têm cumprido as necessidades das identidades de numerosas populações, a etnicidade tem-se estabelecido como um ponto focal de organização e mobilização para os povos e grupos que lutam por obter reconhecimento (STAVENHAGEN, 2000).

Os movimentos indígenas nesse sentido, com seu caráter político e de luta, se relacionam com o caráter étnico já que tem a ver com a reivindicação cultural e de identidade e portanto a causa encontra a relação em um ponto comum que seria o do reconhecimento jurídico, do Estado e o reconhecimento cultural e identitário. A reformulação do Estado e a amplitude do conceito de cidadania encontra seu alvo nas demandas pelo direito a saúde, educação, território, moradia que dentro do direito chamariam a outorgar os direitos coletivos. Nesse sentido, coloca-se o debate de pertencer a suas comunidades e ao mesmo tempo ao Estado-nação. Do mesmo modos, a problemática das populações não se reduz só às carências de ordem material nem do desafio do desenvolvimento econômico e social.

Se trata de algo mucho más profundo y complejo: la posibilidad de sobrevivencia de más de cuatrocientos grupos étnicos indígenas del continente, que suman alrededor de treinta millones de habitantes, como colectividades con identidad étnica y cultura propias, en el marco de las sociedades nacionales (STAVENHAGEN, 1988, p. 2).

Nesse sentido, as violações aos direitos humanos dos grupos indígenas não só tem a ver com os processos de exploração e de despojo, tem a ver também com a negação sistemática da possibilidade de poder conservar suas próprias culturas incluindo línguas, costumes, modos de convivência e formas de organização social (STAVENHAGEN, 1988).

Vale ressaltar que a maioria dos indígenas na América Latina tem sofrido uma dupla exploração: por uma parte a exploração de classe por sua condição de camponeses pobres e marginais inseridos em sistemas de exploração da mão de obra. Por outra, por sua condição étnica, discriminados pelo racismo inerente e os sentimentos de superioridade cultural da sociedade nacional dominada pelos valores culturais ocidentais (STAVENHAGEN, 1988). Sob esses fatores, a exploração de classe e a discriminação étnica, apresentam-se violações de direitos humanos dos povos indígenas: genocídios, despojo de terras, não aplicação de garantias individuais nem coletivas constitucionais, discriminação na matéria de leis e de procedimentos judiciais, obstáculos para a participação.

Na temática sobre cidadania e direitos indígenas coloca-se o foco de debate nos movimentos indígenas. A través de suas lutas étnicas tentam reformular o Estado-nação e o

sistema jurídico, abrindo uma nova temática no que se refere à questão de participação cidadã e de reconhecimento dos direitos coletivos. Nesse sentido, o sistema jurídico como conjunto de normas reguladoras da vida social pelo geral tem homogeneizado e imposto o critério monoétnico de escasso respeito ao pluralismo jurídico e à diversidade cultural.

El Estado, como conjunto de elementos que sintetizan la vida social, ha impuesto "su" derecho nacional, sin considerar las categorías particulares de las comunidades indígenas. Estado y derecho han asumido una complicidad estructural en el tratamiento y normatividad de las etnias indígenas. El escaso estudio y reconocimiento del derecho consuetudinario así lo demuestra (STAVENHAGEN, 1988, p. 34).

A temática sobre o direito consuetudinário estabelece-se como prioritária dentro do aparato legal do Estado; o desconhecimento da legalidade indígena e do direito consuetudinário por parte da sociedade nacional, e por parte do Estado-nação, tem conduzido na maioria dos casos na violação dos direitos humanos.

Si por derecho consuetudinario entendemos las normas y reglas de comportamiento y de convivencia social que contribuyen a la integración de una sociedad, al mantenimiento del orden interno y a la solución de conflictos (incluyendo un sistema de sanciones para quienes violan estas normas), entonces cabe preguntarse cuál es el origen de estas normas y reglas que les dan legitimidad ante la población y que las mantienen como un sistema coherente. En la gran mayoría de las comunidades indígenas del continente latinoamericano, la legitimidad del derecho consuetudinario, entendido de esta manera, se encuentra en el sistema de parentesco, en las concepciones religiosas y en el vínculo social de la comunidad con la tierra (STAVENHAGEN, 1988, p. 82).

Uma das grandes temáticas que se relacionam com as lutas dos movimentos indígenas tem a ver com a identidade que se gera através do seu vínculo com a terra; a terra é considerada não somente com um meio de reprodução ou recurso econômico, senão como um elemento ideológico, religioso, político e cultural como se verá mais adiante. Nesse sentido, através da imposição, do despojo e de novas formas individualizadas da propriedade da terra, os governos têm sabido como agir intencionalmente e entram em conflito com as formas estabelecidas de convivência e organização social. Uma das questões a serem resolvidas dá-se no sentido de como reconhecer e dar legitimidade a formas diferentes da estrutura jurídica nacional.

El problema fundamental que plantea el derecho consuetudinario a las legislaciones nacionales tiene que ver con una problemática más profunda: ¿Hasta qué punto el Estado-nación contemporáneo puede reconocer y dar legitimidad a formas de comportamiento que no se amoldan a la estructura jurídica nacional? Y en caso de existir este reconocimiento ¿hasta qué punto reñiría con la concepción predominante del Estado y de la nación, tal como éstos han sido definidos por filósofos y politólogos de diversas tendencias? ¿Cuál es el Estado que se arriesga a desprenderse de estos elementos fundamentales de su "soberanía"? Pero por otra parte, en un Estado de derecho y democrático, basado en una filosofía de democracia pluralista ¿hasta qué punto pueden imponerse normas y sanciones rigurosamente codificadas, provenientes de determinadas tradiciones y concepciones jurídico-

políticas, a conglomerados humanos que desde el punto de vista histórico y cultural responden a normatividades y dinanismos distintos? ¿Cómo se pueden conciliar estos diferentes criterios? ¿Hasta qué punto se encuentran aquí imbricados problemas complejos relativos a los derechos humanos de grandes grupos sociales de nuestro continente? (STAVENHAGEN, 1988, p. 85).

Tendo como temática a questão dos movimentos sociais indígenas e as reivindicações étnicas, em se tratando de povos indígenas, o grande foco são as análises e discussões que se enquadram nos debates políticos, sociais e culturais; abarcam e abrangem as temáticas dos direitos e do exercício da cidadania. O pensamento que se expressa através dos grupos indígenas, em suas manifestações tem como pontos comuns:

La recuperación y valoración de las lenguas propias como vehículo y expresión de la conciencia colectiva de cada nacionalidad india; la recuperación y afirmación de la racionalidad de cada grupo indígena en sus relaciones con la naturaleza; la reactualización histórica de la idea y del proyecto de territorialidad étnica como sustento material y simbólico de cada grupo; la formulación de una política y de una práctica autónoma en todo lo que atañe a la vida en el interior del grupo (STAVENHAGEN, 1988, p. 125).

Por outro lado, vale ressaltar que o debate sobre os direitos coletivos demandados pelos movimentos indígenas é um tema de suma importância dentro da relação dos povos indígenas com o Estado-nação e com o sistema jurídico; geralmente, os direitos coletivos têm a ver com os direitos territoriais, políticos, educativos e linguísticos, a autodeterminação, sobre recursos naturais e saúde, mas uma das discussões centrais se estabelece na questão territorial.

Tomando en cuenta el tipo de propuestas que los movimientos y organizaciones indígenas realizan, se aprecia que la mayoría de sus alternativas se orienta a la construcción de un diálogo, más que a una ruptura, y sobre cuestiones puntuales, más que sobre un proyecto nacional global. Están dispuestos a negociar, a partir de relaciones políticas equitativas, con los poderes establecidos. Esta puntualidad de las demandas puede asimilarse, también, a la baja conciencia jurídica general de las organizaciones etnopolíticas y a que, todavía, no han hecho explícito, de manera global, un proyecto descolonizador, el cual está solamente prefigurado. Es necesario aclarar que el juicio sobre la baja conciencia jurídica se refiere exclusivamente a las legislaciones nacionales, no a los derechos consuetudinarios (STAVENHAGEN, 1988, p. 142- 143).

Discutir a questão da cidadania indígena e direitos indígenas supõe um campo amplo que dá conta de múltiplos processos sociais e políticos que abrangem variadas vozes de diversos sujeitos tanto indígenas como não indígenas. Os discursos variados e as interações que se encontram no relacionamento entre os diferentes sujeitos supõem um exercício de contextualização e de análise. Nesse sentido, não existe uma homogeneidade discursiva nem situações iguais, o que existe de semelhante é a luta comum que, geralmente os povos indígenas abrangem desde os anos de 1970 no Brasil e, especificamente, no estado de Roraima. Entender que a luta pelos direitos e a cidadania é um campo diverso, já que atinge

vários campos sociais, ajuda a diferenciar e analisar o conceito e adequá-lo ao contexto específico.

Pensar na possibilidade de entender e debater a cidadania a partir da perspectiva dos povos indígenas, desde as bases, ajuda a refletir outra maneira de apropriação do conceito e, sobretudo, entender que a unidade ou homogeneidade do conceito na prática difere no discurso tanto juridicamente como socialmente. A necessidade de entender, debater e exercer outro tipo de cidadania surge devido ao contraste que se tem com aquela cidadania liberal dos estados nacionais, aquela que é homogênea, unitária e monocultural. Assim, estabelece-se o interesse por analisar as novas dimensões do sentido da cidadania e do exercício de direitos para pensar na possibilidade de estabelecer outra ordem social, cultural e política dentro da sociedade e do Estado que continua discriminando e dominando os povos indígenas e grupos minoritários da América Latina.

Existem vários debates que procuram abrir o conceito sobre cidadania e que pretendem explicar e dar conta dos limites do termo assim como suas possibilidades na questão indígena. Como sinaliza Bertely (2008), existem debates entre os comunitaristas e os liberais onde as discussões estabelecem-se em torno do sentido ético, político e jurídico que deveria ter a luta atual dos povos indígenas pelo pleno reconhecimento de seus direitos humanos, democráticos e cidadãos. A democracia liberal, por outro lado, supõe a competência entre líderes que contendem o poder público e no marco da ordem constitucional –legalidade e justiça- sendo assim o povo soberano a instancia que impede a concentração do poder em seus líderes, representantes e governantes. Por outro lado, o enfoque democrático comunitarista se sustenta no cidadão comunitário que busca o mandato, o controle coletivo e o bem comum, uma forma de liderança exercido pelas pessoas e que fortalece a sociedade civil e as identidades coletivas.

El modelo comunitarista parece más compatible con las formas de vida, de gobierno y de justicia indígenas, deja fuera de sus consideraciones los conflictos, las negociaciones y la subordinación: ejercicio expresado –en nuestro caso- en el marco de las relaciones interculturales y, sobre todo, en las que establecen los pueblos indígenas con el Estado nacional y la sociedad envolvente. De algún modo, los comunitaristas descobijan legalmente a los pueblos indígenas y contribuyen al adelgazamiento del Estado nacional, porque suponen que las comunidades pueden encargarse de sí mismas y que las motivaciones de su proceder nada tienen que ver con las reformas a los marcos jurídicos nacionales, ni con la transformación de las disposiciones culturales y las posiciones políticas, sociales y económicas derivadas de la distribución inequitativa del poder (BERTELY, 2008, p. 284).

É interessante a outra postura que coloca Bertely ao explicar que o conflito pode levar a identificar em que contextos da vida indígena se exerce a dominação e submissão e como, a partir do conflito e das relações conflitivas, pode-se justificar a luta histórica.

Considero que, por una parte e hipotéticamente hablando, la exaltación de tipos culturales distintivos, no postulada en términos evolucionistas sino interrelacionados y en conflicto, nos puede llevar a identificar en qué rasgos de la vida indígena se ejerce la dominación y la sumisión, y cómo la relación conflictiva entre estos rasgos justifica una lucha histórica, además de posibilitar el contraste entre tipos de sociedad y modos de ejercer los valores y los derechos asociados con la vida democrática y ciudadana (BERTELY, 2008, p. 270).

Nesse sentido, o exercício cotidiano de formas de solidariedade e reciprocidade entre as pessoas, aprendido de uma geração a outra, assim como as maneiras particulares de viver, de auto representar-se e de controlar o território próprio –no povo de origem- sugere não unicamente a convivência respeitosa entre marcos legais, éticos e políticos distintos senão formas alternativas de exercer a democracia e a cidadania (BERTELY, 2008). Vale ressaltar que ao contraste com a posição romântica de corte multicultural, a perspectiva enfocada ao estudo das relações interculturais como conflito exige reconhecer os traços culturais propriamente indígenas, não pelo desconhecimento dos processos que imbricam as culturas e desvanecem as fronteiras étnicas, senão porque assume os efeitos que resultam da civilização dominante para todos, incluídos indígenas e não indígenas, e que são devastadores (BERTELY, 2008).

Concordo com a ideia de Bertely (2008) que se refere a que se naturalizamos o conflito e o exercício do poder e só observamos tanto a ruralidade citadina ou a distinção étnica urbana, estaremos respondendo mais às políticas pluralistas que à luta dos povos indígenas e nutrindo ao multiculturalismo neoliberal. Sinaliza os seguintes signos dessas posturas contemplativas.

- a) El realismo, la lamentación, la resignación y la denuncia informada ante lo dado, derivados de la supuesta imposibilidad de revertir –pero sí de aliviar y de apuntalar- los procesos de integración global progresiva, no obstante el impacto negativo de éstos sobre la integridad Sociedad-Naturaleza.
- b) El diseño de política públicas y de programas de gobierno que, aunque se definen como “interculturales”, “comunitarios” o “indígenas”, imponen nuevas formas de segregación y de control político y económico desde arriba sobre los pueblos, negándoseles la posibilidad de ser tratados como sujetos del derecho.
- c) La formación de “líderes indígenas” que, lejos de fortalecer el arraigo territorial y el ejercicio de formas propias de gobierno, justicia, democracia y ciudadanía se preparan para abandonar la vida campesina y comunitaria para, en su lugar, insertarse en alguna función pública o representativa que repercuta en beneficio personal.
- d) El impulso de proyectos de desarrollo gubernamentales, civiles y multilaterales que buscan prevenir la irrupción de conflictos políticos y armados en las regiones que son estratégicas para el capitalismo contemporáneo.
- e) El diseño de políticas multiculturales o interculturales de corte romántico, que neutralizan el sentido y el contenido de la lucha de los pueblos indígenas al pretender *dejar ser, hacer y vivir* al diferente. En este caso, *ser diferente* poco o nada tiene que ver con la base histórica, social y cultural que forja a las personas, porque las diferencias se subordinan a un amplio espectro de identificadores entre los que podemos encontrar desde los relativos al género y la adscripción religiosa, hasta los derivados a partir de características personales. Las posturas contemplativas que

inspiran estas políticas buscan garantizar la convivencia, el diálogo y el respeto entre todos y, al hacerlo, individualizan las diferencias (BERTELY, 2008, p. 274).

Com base nisso, para diferenciar essas posturas, a autora considera sinalizar os traços positivos da sociedade indígena e o que se teria que debater é tentar entender como se poderia desenhar um modelo de cidadania alternativo, participativo e solidário que possa enfrentar a crise do poder liberal e representativo e como envolver a participação entre indígenas e não indígenas para uma cidadania e uma democracia ativa e solidaria.

Aprendimos que lo que si necesitábamos, era:

- a) Trabajar juntos, los indígenas y los no indígenas, a partir de un intenso proceso de investigación, interaprendizaje y comprensión intercultural.
- b) Co-participar en situaciones sociales cotidianas y en las actividades prácticas que realizan los comuneros en sus espacios sociales, territorios y ambientes naturales.
- c) Explicitar juntos el discurso política indígena, el contenido práctico implícito en las conductas, las rutinas y las actividades de la vida diaria, así como su relación con los instrumentos jurídicos estatales, nacionales e internacionales en materia de derechos indígenas.
- d) Derivar lecciones éticas, territoriales y jurídicas situacionales, en base a la sistematización de las prácticas de resistencia activa al ejercicio de la dominación y la sumisión a que estamos sometidos tanto los indígenas, como los no indígenas.
- e) Buscar cómo fortalecer los rasgos éticos, territoriales y jurídicos positivos de las sociedades indígenas, para convertirlos en lecciones democráticas y ciudadanas para el mundo (BERTELY, 2008, p. 285-286).

Sob esta perspectiva e proposta, pretende-se resistir ao modelo democrático liberal e partidista para dar passo a um exercício cotidiano da autodeterminação, a autonomia, solidariedade, reciprocidade e a gestão social.

4.2 Pensar a Cidadania e Direitos a Partir dos Movimentos Indígenas de Roraima

O que caberia perguntarmos é: Qual o sentido que adquire a cidadania e os direitos humanos na sociedade atual? Existe uma interdependência entre a cidadania e os direitos humanos ou encontram-se separados? Quais os tipos de direitos que são respeitados e cumpridos para os povos indígenas? Pode-se falar de uma cidadania e direitos indígenas? Delimitar o campo da cidadania obrigatoriamente é delimitar o campo dos direitos humanos? Pode-se ter cidadania e não ter acesso a todos os direitos? A condição da cidadania é o elemento obrigatório para ter direitos humanos? O que podemos aprender de uma perspectiva indígena de cidadania como contribuição à compreensão dos direitos humanos?

Na atualidade, a referência ao tema sobre direitos humanos e cidadania é um debate que ainda tem que ser revisado e discutido nos âmbitos acadêmicos, nas instituições e na

sociedade civil para poder adequar, e sobretudo levar à prática, políticas públicas que possibilitem uma melhor abrangência nas demandas reais, nesse caso, dos povos indígenas. A necessidade de debater e melhorar o acesso à justiça e ao total cumprimento dos direitos humanos para os povos indígenas da América Latina, tem sido historicamente, e na atualidade, uma realidade ainda longe de ser alcançada já que existem interferências e sobretudo assimetrias dentro das instituições, nacionais e internacionais, que no geral, são compostas por múltiplas discriminações e exclusões. Nesse sentido, as lutas dos indígenas por reivindicar, defender seus direitos e lutar contra a exclusão e a discriminação, incluem o total acesso ao sistema jurídico e às políticas em matéria de direitos humanos demandando, assim, ao Estado-nação e à sociedade no geral, respeito e o cumprimento dos mesmos. Esta situação convida a refletir o significado e o sentido dos direitos humanos na América Latina já que há uma presença de povos indígenas que tem reclamado os seus direitos a ter direitos humanos, sem esquecer, das suas condições de diversidade cultural e assimetria em relação à sociedade ocidental.

Nesse sentido, para entender a temática sobre os direitos humanos e como se relacionam com os povos indígenas poder-se-ia tomar em conta que, através da história dos direitos humanos, tem existido diferentes processos e lutas para a consolidação dos mesmos. Assim, a primeira etapa está conformada pelos direitos individuais, civis e políticos, que surgiram através das lutas burguesas; a segunda são os direitos econômicos, sociais e culturais que surgiram pelas revoluções socialistas e a terceira refere-se aos direitos da diferença cultural, da paz e desenvolvimento provenientes das constantes demandas das minorias nacionais e grupos étnicos (GUERRERO, 2010). Na medida em que esses direitos não são respeitados, a crise paradigmática sobre a cidadania e direitos humanos é evidente. Assim, o que restaria entender e debater seria por que as demandas dos povos indígenas não resultam, na maioria dos casos, ser resolvidas ou atendidas? O que impede seu total cumprimento? E nesse sentido, quais os principais eixos dos direitos humanos exigidos por parte dos povos indígenas?

Apesar de ter organismos e instituições nacionais que tentam resguardar e procurar o bem-estar dos direitos humanos dos povos indígenas muitas vezes as necessidades não são atendidas e até demoram em ser cumpridas ou simplesmente são ignoradas. Nesse sentido, quando existem falhas e esgotam-se todas as possibilidades de atendimento e cumprimento dos direitos humanos, nos níveis estaduais e nacionais, pode-se acudir a alguns organismos internacionais que atuam no campo dos direitos humanos. Assim, aqueles organismos que

reconhecem o nível internacional dos direitos humanos e que atendem às demandas, promulgam o reconhecimento, respeito e cumprimento dos direitos indígenas: são a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho, a Organização das Nações Unidas e a Organização dos Estados Americanos, entre outras. Nesse sentido, é necessário debater por que as políticas estaduais e nacionais em matéria de direitos humanos as vezes não são levadas à prática; quais as falhas dentro das instituições e por que não se cumprem ou demoram no tratamento das demandas dos povos indígenas sendo que, nos últimos casos, as demandas têm que ser ampliadas e levadas aos organismos internacionais.

O nível de desconforto por parte dos setores indígenas demanda o reconhecimento de sua participação coletiva, podendo exercer seus direitos na sociedade e a reformulação dos Estados-nacionais. Nesse sentido, uns dos debates gira em torno da reestruturação social e política da sociedade que continua discriminando e excluindo os povos indígenas.

Com a criação de leis universalistas, existe uma contradição dentro do sistema político e jurídico que, na maioria dos casos, é inadequado para a defesa dos direitos humanos das populações mais vulneráveis. Nesse sentido, não existe um tratamento diferenciado e, portanto, não existe uma inclusão e respeito dentro do sistema jurídico pois a tradição do sistema jurídico está baseada num sistema liberal e individualista. Portanto, se existe uma crise em matéria de direitos humanos também existe uma crise na questão cidadã. Assim, é importante relacionar e tentar entender conjuntamente como funcionam os direitos humanos e os princípios da cidadania para poder debater o sentido da exclusão, da falta de consenso e cumprimento na prática, assim como pensar na possibilidade de contextualizar de acordo as necessidades e demandas dos indígenas, ou seja, sua atuação dentro do sistema jurídico. O acesso dos povos indígenas à possibilidade de defender e ter direitos coletivos e políticos é necessário para entender as falhas no sistema jurídico, nas instituições e nos sujeitos que se responsabilizam pelas mesmas.

No intuito de refletir sobre os diferentes processos políticos e sociais na história dos povos indígenas de Roraima, e com a finalidade de entender como esses processos têm influenciado no desenvolvimento de diferentes movimentos e organizações indígenas que estabelecem uma forte ênfase na construção de sua cidadania, o estudo orienta-se a entender esses diferentes exercícios da cidadania e na luta e reconhecimento de direitos indígenas.

A complexidade da realidade de Roraima se dá na existência de diferentes organizações indígenas que tem surgido dentro de certos eixos que permitem entender as diferentes dimensões da cidadania a partir das demandas pelos direitos ao território, saúde,

cultura, educação. Ao considerar que a questão territorial é um debate até hoje, é importante entender que os conflitos territoriais encontram-se dentro de um debate que tem gerado conflitos até nos próprios setores indígenas.

Através do conhecimento sobre os diferentes processos históricos dos indígenas de Roraima, suas lutas, reivindicações, demandas, projetos e organizações, se entende aquele interesse que tem surgido por construir, e sobretudo viver, uma cidadania diferente. Entende-se que existem diferentes temas a debater, por um lado se tem a preocupação da demarcação das terras indígenas, a questão da saúde, da cultura e da história, o desenvolvimento de projetos econômicos, a preservação dos recursos naturais, educação, reivindicação das mulheres, a defesa dos direitos dos indígenas, preservação e resgate de organização social, costume, língua, crença, tradições e direitos originários e reivindicação e luta dos indígenas na cidade. Nesse sentido, as organizações procuram diferentes temáticas e, sob essa ótica, pode-se observar as diferentes preocupações dos setores indígenas, assim, a questão dos direitos, território e cultura são os que impulsionam, em geral, o debate cidadão.

4.2.1 A Significação da Terra e Território

Para começar, um espaço pode ser entendido a partir do ponto de vista geográfico onde o mesmo tem uma posição de anterioridade com respeito ao território. Assim, o território é o espaço que se constrói para a reprodução tanto material como simbólica. Por exemplo, quando se considera o território como mercancia geradora de utilidades (valor de troca) ou fonte de recursos, meio de subsistência, está se enfatizando o polo utilitário ou funcional da apropriação do mesmo. Por outro lado, quando se lhe considera lugar de inscrição de uma história ou de uma tradição, a terra dos antepassados, recinto sagrado, repertório de geossímbolos, paisagem ao natural, destaca-se a dimensão simbólico-cultural (GIMENEZ, 2001). Em termos de Haesbert, o homem nasce com o território e vice-versa o território nasce com a civilização: “os homens, ao tomarem consciência do espaço em que se inserem (visão mais subjetiva) e ao se apropriarem ou, em outras palavras, cercarem este espaço (visão mais objetiva), constroem e, de alguma forma, passam a ser construídos pelo território.” (HAESBERT, 2007, p. 42).

O central é saber que o que conforma ao território se dá a partir da relação que se tem com o mesmo por meio das relações sociais e sobretudo por sua apropriação e uso tanto físico como simbólico, que dá conta das configurações e fluxo sociais que se concatenam e são determinados pelo contexto em que se produzem. Nesse sentido, o território participa não só

como contendor ou suporte material dos processos sociais, senão, também, como um elemento ativo que influi na estruturação mesma da sociedade.

O território é sempre, e concomitantemente, apropriação (num sentido mais simbólico) e domínio (num enfoque mais concreto, político-econômico) de um espaço socialmente partilhado (e não simplesmente construído, como o caso de uma cidade-fantasma no deserto norte-americano (HAESBERT, 2007, p. 42).

Inicialmente, deve-se ter claro que o território é uma construção histórica e social a partir das relações de poder. O interessante disto é que o território, por seu caráter histórico, possui uma dimensão subjetiva que abriga a identidade territorial e também uma característica objetiva em termos de ação política e econômica. Ressalte-se que essas duas características, tanto a simbólica como a funcional ou utilitária, não se encontram separadas, já que existe uma correlação que faz mais complexa a utilização e apropriação do território.

A relação e complexidade teórica do território também cria diferentes formas de organização e politização do mesmo, o território nesse sentido se concebe como uma específica forma de organização política e de pensamento político (ELDEN 2005, 2007). A territorialidade pode ser considerada como: “a strategy for influence or control. By human territoriality I mean the attempt to affect, influence, or control actions and interactions (of people, things, and relationships) by asserting and attempting to enforce control over a geographic area.” (SACK, 1983, p. 55).

Sob esta forma de conceber o controle ou a influência que se exerce por meio da politização de um lugar: “abstract space is, in short, the political product of state spatial strategies—of administration, repression, domination and centralized power.” (BRENNER, ELDEN, 2009, p. 359).

A partir da representação do espaço/território como contendor de processos sociais, culturais, econômicos e políticos, a conformação do mesmo vai se dar a partir da dialética que é gerada por meio das relações sociais.

Por outro lado, relacionando os processos que adquire o território tanto no modo de apropriação física como simbólica, a análise que interessa aqui dá-se em termos da pertença dos povos indígenas com o território, por uma parte entendendo a construção de sua identidade assim como a parte utilitária e funcional. A proposta dá-se em relacionar esses elementos, tomando em conta que para poder construir uma sociedade como a sua devem-se agrupar a partir da formação que de sua própria territorialização resulta o ponto central. Estabelece-se na unificação possível do seu território que está dotado de todos os sentidos possíveis como parte de um todo integrador: “pode-se dizer, assim, que enquanto o território mais estável nas sociedades tradicionais era em geral fragmentador e excludente em relação a

outros grupos culturais mas profundamente integrador e holístico no que se referia ao interior do grupo social.” (HAESBERT, 2007, p. 43).

Tomando em conta essa integração holística, passaremos a entender a base natural que faz parte do território indígena, considerando que a partir dessa relação, surge a gestão territorial, enquanto a função utilitarista, integrando a parte da cultura e conhecimento indígena, colocará um enraizamento maior no espaço já que a relação que estabelece com o mesmo tem a ver primeiramente com essa ordem da natureza.

[...] As diferenças naturais atuam em si mesmas como uma espécie de território [...] a diferenciação natural foi uma das primeiras bases para a formação de territórios (e ainda o é em certos espaços/grupos sociais, como os indígenas da Amazônia, os tuaregues do Sahara ou os nômades mongóis e tibetanos) (HAESBERT, 2007, p. 46-47).

Se a partir desses elementos os povos indígenas tem conseguido construir seu território, também é interessante entender como, a partir da construção histórica do território, as territorialidades -neste caso dos povos indígenas- também se formam ao longo do tempo e, através dessa formação, os processos de pertença ao espaço se acompanham. A partir dessa construção histórica, cabe ressaltar que a identificação do Estado-nação com o território é importante já que a partir da instauração moderna do mesmo, esta identificação é concebida como fonte de poder tomando em conta que a relação entre Estado e poder delimita o território e se apropria do mesmo, onde identidades e culturas locais tem que subordinar-se, por um longo período de tempo e espaço, frente a uma identidade cultural e nacional. Então, através dessa imposição de uma identidade nacional, que tem a ver com limites políticos, administrativos, sociais e culturais. Ante essa verificação, indaga-se: os povos indígenas, como tem podido manter-se através do aparato centralizador do Estado-nação? A partir da instauração do Estado-nação tem-se construído diferentes formas territoriais, que tem misturado diferentes identidades culturais e que tem levado a deslegitimar essa única identidade nacional.

O Estado e seu território tendendo a promover uma única identidade, construída, vale ressaltar mais uma vez, através do processo de construção de uma identidade nacional, seja do ponto de vista cultural que leva à asfixia de traços culturais e tradições minoritários, seja do ponto de vista da organização social como um todo. Por um largo período de tempo, portanto, diversas territorialidades, que hoje emergem com caráter de novas, foram subordinadas ou subjugadas coercitivamente, e permaneceram, por assim dizer, submersas[...] Cabe, portanto, questionar onde está a novidade (HAESBERT, 2007, p. 48).

Pode-se dizer que a novidade encontrar-se-ia na maneira de surgir dessas novas territorialidades tendo sido subjugadas sob o padrão do Estado-nação, redefinindo, dessa forma, seus limites político-territoriais e socioculturais. Assim, como se poderiam inserir

nesses novos surgimentos os povos indígenas? Como em termos do local transcenderiam a uma demanda nacional? E de que maneira o Estado-nação poderia entendê-las como autônomas? Vale destacar que a resistência cultural em termos de conhecimento indígena pela parte do território, assim como pela parte político administrativa e de gestão territorial tem podido causar um impacto dentro do papel normativo e regulatório do Estado-nação já que tem dado a conhecer que, apesar da fragmentação, existem modos de reelaborar-se e de reconstituir-se mesmo assim encontrando-se dentro de um padrão estatal e nacional.

No entanto, a partir dessas demandas ante o papel coercitivo do Estado-nação, um fator importante e decisivo tem a ver com o construir o território e as territorialidades –a partir da perspectiva dos povos indígenas- e de que modo a parte da construção da identidade joga um papel definitivo para a coesão e a pertença ao mesmo: “num sentido mais simbólico, o território pode moldar identidades culturais e ser moldado por estas, que fazem dele um referencial muito importante para a coesão dos grupos sociais.” (HAESBERT, 2007, p. 49.)

Então, de modo geral, essas territorialidades não podem ser entendidas sem a dialogia que se gera dentro de um território enquanto construto social e cultural- como parte fundamental da identidade individual e grupal.

4.2.2 Identidade e Território a Partir da Perspectiva Indígena

Partindo da análise exposta, levaremos em consideração a perspectiva cultural como parte fortalecedora na relação com o território, assim: como se constrói a identidade através do território? O que é que define uma identidade territorial? Quais poderiam ser os elementos simbólicos que se inscrevem dentro dessa dinâmica relacional? Primeiramente, deve-se começar entendendo que lugar é ser e que não há lugar sem homem nem homem sem lugar (CASEY apud MARANDOLA, 2009). Do mesmo modo: “somos nossos lugares, assim como eles nos são. Nós não estamos no espaço: nós somos sendo espacialmente.” (HEIDEGGER apud MARANDOLA, 2009, p.3).

Em termos de respaldo existencial e de identidade espacial, existe uma ligação essencial e ontológica com o território onde o sujeito depende do mesmo, já que estabelece e cultiva laços com seu lugar. Nesse sentido, a necessidade de se fixar –dos povos indígenas a seu território- ocorre em termos históricos, culturais e de natureza. Embora existam migrantes indígenas que se veem na necessidade de ter que se mobilizar para outro lugar, pensando em termos de rural/urbano, para poder ter uma vida melhor naquele espaço que poderia gerar melhor trabalho de acordo com os lineamentos do mercado global. Mas o que interessa aqui

não é esse desencaixe espacial, pelo contrário. Então pergunta-se: Como é que alguns povos indígenas tem podido reconstruir e continuar com seu modo de vida dentro de um espaço globalizado? Dentro de um mercado superposto pelos Estados nacionais e mais pelo sistema capitalista? Nesse sentido, enfocando-se a questão principal, deve-se ter como primeira linha, como sinaliza Marandola (2009), que a identificação com o lugar é crucial. Assim, o estabelecimento de laços e a sensação de pertencimento ocorre em um lugar onde as características sociais, culturais e de organização espacial não são desconhecidas. Do mesmo modo, os lugares que estão ligados à identidade territorial atraem a fixação. Assim, pode-se ver que essa integração dos povos indígenas com seu território parte de sua experiência com o mesmo.

A construção ser-lugar ocorre a partir da experiência. Através da percepção, sensação, cognição, representação e imaginação o lugar passa a ser internalizado e constitui-se como parte integrante do ser. A experiência tem como meio o corpo, grande mediador dessa relação (MELEAU-PONTY apud MARANDOLA, 2009, p. 4).

Ao se verem quebradas essas identidades territoriais, seja a partir de uma imposição pelo Estado-nação ou a partir, também, da ocupação por parte de outros sujeitos, surgem assim alteridades e lutas pelo direito à terra e pelo direito à autonomia indígenas. Há que se entender que as estruturas internas do território fundamentam a identidade territorial dando origem a diferentes microcosmos aonde se compartilham lugares, paisagens, signos e símbolos (MARANDOLA, 2009). Pensar que a identificação com um território implica ser parte de determinados círculos sociais, que partem de um pensamento e sentimento coletivo, ajuda à compreensão da organização socioespacial e à “carga” sociocultural dos lugares. Assim, poderia se falar de uma fragilização das identidades indígenas em relação ao território? E a partir disto, como se constrói a identidade indígena pelo território?

Para entrar no debate, vale ressaltar que a parte da identidade se constrói de maneira relacional com a autonomia, de um exercício constante de pertencimento com o território, de uma completa apropriação ao mesmo. Para os povos indígenas, a terra é poder pois ela é origem, dela procede toda a realidade e presença, já que em seu encontro, a paisagem se apresenta como algo que se renova e transmite com vigor e força (DARDEL apud CLAVAL, 1999). Assim, a identidade é construída a partir do território e os grupos existem pelo território com o que se identificam, pois dentro do sistema cultural, um território pode ser visto em termos sagrados, como aquele espaço de socialização de rituais e benevolência. O trecho abaixo talvez elucide:

Hongkey Yoon (1986) enfatiza que os conflitos entre a população de origem européia e os Maoris da Nova Zelândia resultam mais frequentemente da relação

diferente que os dois grupos mantêm com a terra: os primeiros (europeus) só vêm aí um bem que se modifica, como qualquer outro, enquanto que os segundos (Maoris) só existem pelo e para o lugar sagrado (o marae), onde se reúnem e dançam (CLAVAL,1999, p. 11).

Portanto, a identidade aparece como uma construção cultural, respondendo à necessidade existencial de quem sou eu? Embora, existam outros elementos que a caracterizam, que tenham a ver com os artefatos, os costumes, o meio, assim como as concepções da natureza e relações institucionalizadas: “a identidade implica referentes sem os quais ela não poderia ser definida. A narrativa identitária reconstrói quatro pilares da experiência humana: o tempo, o espaço, a cultura e os sistemas de crença.” (CLAVAL, 1999, p.16).

A construção da própria identidade de um indivíduo ou grupo se conforma por múltiplos elementos que o estruturam e fazem parte de um complexo sistema de relações. Se através do território se constroem identidades, se delimitam questões político administrativas, seria interessante entender que a partir dessas construções de identidade *com* e *no* território, as fixações são mais fortes.

Passaríamos então de construções culturais do eu e do nós percebidas como frágeis, e portanto plenas de territorialidades exclusivas e possessivas, para identidades fortemente estruturadas, mais resistentes aos contatos e aos intercâmbios e, portanto, mais facilmente associadas a territorialidades simbólicas, frequentemente descontínuas, em mosaico ou encaixadas (CLAVAL, 1999, p.18).

Nesse sentido, a identidade territorial dos povos indígenas passaria a instaurar como uma identidade tradicional que se encontra no “profundo” e no autêntico, em comparação com as sociedades contemporâneas que se inserem mais em uma mobilidade do jogo e do arbitrário (CLAVAL, 1999).

Se a partir das novas formas de viver o território – que levam a novos modelos de identificação e pertença identitária- se potencializa a relação identidade e território, esta torna-se uma ferramenta política para lutar e exercer autonomia em relação com algumas transformações políticas, socioculturais e econômicas. Com base nisso, indagaríamos: poder-se-ia dizer que existe uma autonomia territorial que pode transgredir o Estado-nação por meio das novas territorialidades que estão surgindo e estão construindo identidades coletivas que questionam a ordem estabelecida sob as perguntas que é a terra? Que é o direito a possuí-la? Que é ser parte dela? Que é aproveitar seus recursos? De onde surge a ideia da construção de uma identidade a partir da terra? A própria territorialidade e identidade que se constroem a partir do território delineiam um direito inigualável em termos de sua própria utilização?

Os povos indígenas tem construído uma série de elementos sociais e culturais, assim como ferramentas de trabalho que lhes tem permitido ter um conhecimento do território que constroem, a utilização dos recursos da natureza assim como de elementos culturais, como códigos de crenças, rituais, vivências e tradições, os tem levado a apropriar-se de seu próprio território e a identificar-se com o mesmo. Através dessa territorialidade, tem-se construído uma identidade enraizada em um construto social e cultural que têm desenvolvido os indígenas.

Esta territorialidad reclamada y exigida, según los casos, por las agrupaciones políticas de los indígenas, parte de una afirmación de permanencia como pobladores originales en espacios determinados. Espacios que son sustentos y componentes indisolubles de sus sociedades. Es en una territorialidad concreta en la que los grupos indígenas desarrollan su historia y sostienen su cotidianidad (STAVENHAGEN, 1988, p. 142).

Conhecer para valorizar, conhecer para transmitir, conhecer para apropriar-se, conhecer para respeitar. Nesse sentido, o exercício de sua autonomia se refere ao respeito por seu conhecimento indígena sobre o território. Então, a partir disso como se está gerando uma cidadania diferente que abrange a luta pelo território por parte dos indígenas? Como se está exercendo o direito e a valorização ante os “outros” e que se está gerando através da prática dessa autonomia? É de suma importância entender esses processos de reafirmação sobre o território e como os discursos identitários contemporâneos proclamam, assim, a necessidade para o grupo de dispor de um controle absoluto do território que se torna seu.

4.3 Visões e posições dos indígenas de Roraima sobre a temática da cidadania

Ao chegar a Boa Vista o começo do trabalho de campo se deu através do Professor Maxim Repetto e do trabalho com a Professora Maria Bárbara Magalhães Bethônico onde, participou-se e colaborou-se com os projetos PET/Intercultural e OBEDUC, como foi mencionado anteriormente, e se teve a oportunidade de visitar e acompanhar o debate sobre educação indígena, interculturalidade e cidadania em algumas comunidades como: Jatapuzinho (povo Wai Wai); Ilha, Darora, Pedra Preta, Maruwai, Fazenda São Marcos (povos Macuxi e Wapichana). A experiência permitiu entender e ter uma visão próxima sobre os debates atuais que estão sendo gerados nessas comunidades, os quais sempre estão relacionados com a temática da cidadania e do exercício de direitos.

Durante as oficinas que foram realizadas, nas diferentes e referidas comunidades, se acompanhou o debate que está sendo gerado atualmente na temática sobre educação indígena e interculturalidade, dessa forma, a cidadania indígena encontra seu alvo e se exerce a partir

das práticas que se realizam nas comunidades, através da universidade, das organizações indígenas e do relacionamento com a sociedade geral. Através dos debates que se conheceram nas comunidades, esses foram de suma importância para entender a organização tanto social como política que faz referência à temática sobre cidadania e direitos e que são sempre estabelecidos como os eixos principais onde a saúde, a educação, a terra, cultura, identidade ganham um espaço fundamental na temática. Para ilustrar as temáticas e os eixos de discussão geral que se debateram nas comunidades, se explicita o seguinte:

- Debater sobre a cidadania e sobre educação intercultural é fundamental;
- Pensar e debater sobre o conceito da educação;
- Debater a questão da cidadania e tentar conhecer os diferentes direitos indígenas;
- Refletir sobre a questão da educação cidadã intercultural;
- Entender e saber o que é território e terra indígena;
- Como relacionar identidade/cultura/educação;
- Valorizar os conhecimentos indígenas;
- Pensar em escolas diferenciadas;
- Debater e entender o conhecimento indígena e o conhecimento escolar;
- Pensar e refletir o conceito de interculturalidade;

Uma das temáticas que se debate muito, tem a ver como a educação indígena e, nesse sentido, existe uma preocupação em tentar resolver ou tentar conciliar o conhecimento indígena com o conhecimento escolar. Por um lado, a questão do conhecimento indígena ainda está precisando ser esclarecido pois ainda continua o questionamento do “que seria conhecimento indígena”. O conhecimento indígena, no geral, é relacionado com os conceitos de cultura e identidade e, é uma forma de explicitar a relação deles com seu território, com sua comunidade, com a natureza, portanto, o conhecimento indígena é um direito indígena que tem que ser exercido dentro da educação indígena, e é uma forma de ter uma educação cidadã intercultural. Assim, aprofundando na temática sobre educação se debate e se pensa nas comunidades o seguinte:

- Como se trabalha a escola indígena;
- Como está organizada;
- Existe uma forma diferente de organizar o conteúdo escolar;
- Pensar o conteúdo escolar;
- O conhecimento indígena não é igual ao que está ensinado na escola, pois no dia a dia é outra coisa;

A questão de ter essa troca intercultural ainda resulta complicado, o conhecimento indígena e o conhecimento escolar devem encontrar um ponto de relação. Ao saber que a educação indígena é um debate que fundamental para ampliar o sentido da cidadania convida a refletir que, assim como o território e a luta pela terra indígena é fundamental e necessário para o total exercício e cumprimento de direitos indígenas e de cidadania, ao mesmo tempo a educação é um ponto focal para entender o relacionamento intercultural.

Uma vez entendendo e conhecendo alguns dos debates que se geraram dentro de algumas comunidades também foi fundamental conhecer o debate que se dá nas organizações indígenas e no movimento indígena; a troca de experiências e de contextos foi fundamental para analisar e expandir o conceito de cidadania, assim, durante a realização do trabalho de campo na cidade de Boa Vista, entrevistando alguns indígenas que tiveram a ver com o movimento indígena, com algumas diferentes organizações indígenas e, sobretudo, que estiveram envolvidos na luta pelos direitos e pela prática da cidadania, enfrentou-se a complexidade de tentar estabelecer uma aproximação para realizar as entrevistas que às vezes podem ser sossegadas e outras vezes, conflitivas e divergentes. Nesse sentido, desde o início se tentou entrevistar vários coordenadores de algumas organizações indígenas e, pensando que seria fácil conseguir entrar na realidade política deles, foi mesmo um pouco constrangedor devido ao fato de ser antropóloga e estrangeira; nesse sentido, deparei-me com o fato de que tentando, não só fazer uma pesquisa antropológica senão entender e refletir sobre o próprio trabalho do antropólogo, cheguei a uma complexidade na qual entendi que falar sobre “pesquisa” ou “projeto de pesquisa” não era bem recebido, isso se deve ao fato da crítica à antropologia por parte dos indígenas, já que muitas vezes alguns antropólogos têm manipulado técnicas e metodologias para justificar atos invasivos nas terras indígenas. Sob esse contexto complexo e, apesar de alguns contrapontos ou divergências, conseguiu-se entrevistar algumas pessoas indígenas que, como foi colocado anteriormente, tem a ver com o movimento indígena.

A intencionalidade de conhecer as diferentes perspectivas indígenas sobre o conceito de cidadania e o exercício de direitos foi a base que fundamentou as entrevistas; pretendeu-se desde o começo estabelecer o marco histórico sobre como começaram as lutas no estado de Roraima e quais as lutas que estabeleceram o reconhecimento dos direitos coletivos. Vale ressaltar que, de entrada, o conceito de cidadania é genérico e não convida a estabelecer um diálogo aberto entre o entrevistador e os entrevistados, isto dá-se devido ao fato de que a categoria de cidadania encontra-se delimitada só por uma visão linear e fechada no sentido de

pensar que a cidadania só tem a ver com a pertença a um Estado-nação e delimita-se só ao campo dos direitos individuais.

Partindo desse suposto, o que se pretendeu foi desencaixar essa perspectiva ou conceito para dar passo a outro de maior abrangência e amplitude. Dessa forma, a amplitude do conceito pretende abrigar o reconhecimento dos direitos coletivos dos povos indígenas como comunidades políticas de direitos comunitários e individuais e, a partir disso, esse aporte pode ajudar a uma compreensão ampliada da cidadania para toda a sociedade, não apenas para os indígenas, mas que permita uma convivência sadia em sociedade.

Portanto, alguns trechos sinalizam perspectivas dos entrevistados que debatem a partir de posições e discursos diferenciados a questão da cidadania indígena e direitos indígenas. É interessante retomar a perspectiva da dialogia social que convida a valorizar a grande diversidade social de vozes que constroem a realidade.

A dialogia social permite, pois, superar as oposições dialéticas maniqueístas em favor da valorização da grande diversidade social de vozes que constroem a realidade. As diversas vozes que se cruzam e inter-relacionam, no seio do tecido discursivo-social, carregam relações não apenas lineares e unitemporais; antes, elas correspondem a diversos cronotopos, visto que são enunciadas em diferentes épocas e em diferentes espaços, que cada uma representa e no bojo do qual cada uma desenvolve seus conflitos e interesses. Os diferentes atores sociais dialogam ocupando diferentes posições e situações, através dos tempos. O cronotopo é, assim, fundamental para a definição dos diferentes papéis sociais (REPETTO, 2008b, p. 20).

O espaço semiótico e o papel contínuo da comunicação social como fator condicionante não aparecem em nenhum lugar de maneira mais clara e completa do que na linguagem: “*a palavra é o fenômeno ideológico por excelência. A realidade toda da palavra é absorvida por sua função de signo. A palavra não comporta nada que não esteja ligado a essa função, nada que não tenha sido gerado por ela. A palavra é o modo mais puro e sensível de relação social.*” (BAHKTIN, 2006, p. 34). As características da palavra enquanto signo ideológico fornece um adequado material para orientar o problema da interrelação das diferentes vozes marcadas em diversos campos sociais e políticos. Nesse sentido, é importante analisar os discursos enunciados pelos diferentes sujeitos indígenas já que cada um representa diferentes visões e ajudam a entender a complexidade dos conflitos e interesses tanto na relação dos indígenas com o Estado até dentro do próprio movimento indígena que se vai manifestar em diferentes posicionamentos das organizações indígenas.

Não é tanto a pureza semiótica da palavra que nos interessa na relação em questão, mas sua *ubiquidade social*. Tanto é verdade que a palavra penetra literalmente em todas as relações entre indivíduos, nas relações de colaboração, nas de base ideológica, nos encontros fortuitos da vida cotidiana, nas relações de caráter político, etc. As palavras são tecidas a partir de uma multidão de fios ideológicos e servem de trama a todas as relações sociais em todos os domínios. É portanto claro que a

palavra será sempre o *indicador* mais sensível de todas as transformações sociais, mesmo daquelas que apenas despontam, que ainda não tomaram forma, que ainda não abriram caminho para sistemas ideológicos estruturados e bem formados. A palavra constitui o meio no qual se produzem lentas acumulações quantitativas de mudanças que ainda não tiveram tempo de adquirir uma nova qualidade ideológica, que ainda não tiveram tempo de engendrar uma forma ideológica nova e acabada. A palavra é capaz de registrar as fases transitórias mais íntimas, mais efêmeras das mudanças sociais (BAHKTIN, 2006, p. 40).

Entender o significado das diferentes vozes entrevistadas ajudará a relacionar e dotar, de um novo sentido, o conceito de cidadania e de direitos. A finalidade é a de tentar expandir o conceito de cidadania através da perspectiva dos indígenas. Assim, através de algumas observações e entrevistas em Roraima, com alguns indígenas de algumas organizações, sobre a temática dos direitos e lutas que conseguiram a partir dos anos de 1970, as diferentes visões e perspectivas variam em alguns pontos, mas geralmente o ponto central estabelece-se na temática sobre o reconhecimento de seus direitos. Para ilustrar algumas temáticas sobre as entrevistas, de entrada, a questão que estabeleceu-se teve a ver com a luta que se deu pela terra tentando abrir o discurso político que criou-se a partir dos surgimentos dos movimentos indígenas assim como as lutas indígenas que começaram nos anos 70 em Roraima e no Brasil.

Para poder entender essas lutas, sabe-se que existem diferentes temas a debater por parte do movimento indígena assim como pela parte de algumas organizações indígenas como: a Associação dos Povos Indígenas da Terra São Marcos (APITSM), o Conselho Indígena Roraima (CIR), a Organização dos Professores Indígenas de Roraima (OPIR), a Organização das Mulheres Indígenas de Roraima (OMIR), a Sociedade de Defesa dos Índios Unidos do Norte de Roraima (SODIUR) e a Organização dos Indígenas da Cidade (ODIC). Por um lado, tem-se a preocupação da demarcação das terras indígenas, a questão da saúde, o resgate da cultura e da história, o desenvolvimento de projetos econômicos, a preservação dos recursos naturais, educação, reivindicação das mulheres, a defesa dos direitos dos indígenas, a preservação e resgate da organização social, costume, língua, crença, tradições e direitos originários e reivindicação e luta dos indígenas na cidade. Nesse sentido, o movimento indígena em Roraima e as diferentes organizações procuram diferentes temáticas, pode-se observar como o sentido da cidadania abrange diferentes preocupações dos setores indígenas, mas a questão dos direitos, território e cultura são os que impulsionam, em geral, o debate cidadão.

Vale ressaltar que as novas questões jurídicas, que tem a ver com o reconhecimento dos direitos coletivos e nas relações entre o Estado-nação e os indígenas, surgiram a partir da Constituição de 1988 que marca um novo paradigma na relação Estado, comunidades indígenas e sociedade nacional (MARÉS, 2002). A característica dos Estados-nacionais dá-se

no sentido de que elaboraram com ênfase um discurso de integração de todos os indivíduos como cidadãos e, nesse sentido, esqueceram a existência de povos.

Assim, os indígenas, bem como todos os pobres e não-proprietários, foram marcados no Estado nacional por uma exclusão de direitos apresentada sempre como o direito de adquirir cidadania. Em linguagem jurídica, isso significa que todos tem direitos iguais, desde que os adquiram segundo as regras legais- e sua aquisição se dá pela via patrimonial. Nessa linguagem hermética, “todos” quer dizer cada um, cada pessoa, cada titular de direitos, deixando de fora o coletivo: os grupos, as comunidades, as corporações, os povos (MARÉS, 2002, p. 49).

A Constituição de 1988 rompeu com esse paradigma e estabeleceu duas vertentes importantes onde a primeira é válida para todo o Direito e institui a possibilidade do reconhecimento dos direitos coletivos como: o direito ao meio ambiente equilibrado, ao patrimônio cultural, entre outros, e que encontram-se em contraposição aos direitos individuais. A segunda, é aplicável aos povos indígenas que romperam com o princípio que regeu a política indigenista, de integração.

A partir de 1988, portanto, o Direito brasileiro passou a reconhecer o direito dos indígenas de continuarem a ser índios, sem a necessidade de integração na sociedade nacional, afirmando sua titularidade de direitos coletivos (cf. Marés 1988). Essa ruptura, contudo, não foi prontamente entendida, interpretada e executada pelo Estado e seus poderes: o Executivo, o Judiciário e mesmo o Legislativo deixaram de atender aos novos preceitos constitucionais. Nesses 13 anos, o Legislativo tem se omitido de regulamentar os direitos criados, o Executivo insiste em interpretar as normas constitucionais segundo revogados paradigmas de integração e o Judiciário continua sua cruzada em defesa da propriedade privada individual, sobrepondo-a inconstitucional e injustamente à coletiva (MARÉS, 2002, p. 50).

O que caberia ressaltar é que apesar da ruptura que a Constituição criou com a tutela e a integração, juridicamente na estrutura tem algumas brechas ou armadilhas: “a primeira, provavelmente a maior e mais importante, é a formação de lacunas: o texto constitucional cria direitos, mas não os regulamenta, a ponto de impossibilitar sua pronta efetividade.” (MARÉS, 2002, p. 50). Parece importante sinalizar que através da impossibilidade da efetividade dos direitos, o movimento indígena tem-se organizado para fazer valer esses direitos e, nesse sentido, a institucionalidade e a sua efetividade, real, é questionada. Dessa forma, ressaltando e entendendo que apesar de que se reconheceram os direitos coletivos e existira um quebre com a visão tutelar, nos dias atuais, os povos indígenas continuam efetivando seus direitos e fazendo-os valer na prática e, sobretudo, tentando leva-los a seu total cumprimento real de acordo a seus contextos e suas realidades próximas. A cidadania dada a partir do Estado precisa ser ampliada no sentido de poder relacionar essas outras possibilidades de construir cidadania a partir da vida comunitária, a partir da construção real, da prática, que dá-se a partir dos enfoques e contextos indígenas. Assim, lidar com a tensão entre a cidadania nacional e comunitária ainda precisa ser revisada e debatida.

Dentro desse eixo, e entendendo esses debates sobre cidadania indígena, se reconhece que os povos indígenas em Roraima mostram, na prática e no discurso, essas outras possibilidades de construir cidadania a partir da vida comunitária e como a partir do seu relacionamento com a sociedade nacional geram-se debates e novas ampliações sobre a prática cidadã. Dessa forma, é ilustrativo como os movimentos indígenas, com suas respectivas organizações indígenas em Roraima, estabelecem a legitimidade e a importância da luta pelo reconhecimento dos seus direitos e, sobretudo, a importância do debate cidadão a partir de seu ponto de vista.

Para entrar em detalhe sobre essas perspectivas, membros de algumas organizações indígenas e outros indígenas que foram parte das mesmas e que contribuíram para o debate cidadão e de direitos, conversam sobre como surgiram suas lutas, a partir de que período histórico, onde surgiram e, sobretudo, por que decidiram lutar e abrir um novo debate social e político.

Geralmente, as entrevistas orientaram-se sob diferentes temáticas tais como: os conflitos territoriais na década de 1970, as lutas pelo acesso à educação e saúde, sobre o surgimento das organizações indígenas, sobre a questão da autonomia, a relação com o Estado, sobre a questão da demarcação e homologação das terras indígenas, sobre os conflitos entre algumas organizações indígenas em relação com o território, a relação atual dos indígenas com a FUNAI e sobre a cidadania indígena e os direitos indígenas. Devido à falta de algumas entrevistas e de vozes indígenas, apenas pretende-se dar a conhecer alguns pontos específicos que podem contribuir com o debate e, sobretudo, que permitiram entender como pensam a cidadania e ampliam o sentido do conceito.

A primeira entrevista deu-se com o vicecoordenador do Conselho Indígena de Roraima (CIR), uma das organizações indígenas de grande influência, tanto no nível estadual como regional. A conversa orientou-se sob a temática da movimentação indígena que se desencadeou a partir da década de 1970 que teve a ver com a luta pela terra indígena, principalmente, mas também com a questão da saúde e educação, como é que foi para eles a luta e, principalmente, o que conseguiram e como se pode relacionar com os dias atuais essas lutas que começaram em 1970. Assim, o trecho começa com a temática de como surgiu o movimento da luta pela terra, pelo reconhecimento dos seus direitos, o surgimento do Conselho Indígena de Roraima e sua função política e social, alguns conflitos que surgiram entre algumas organizações indígenas pela questão da terra, da demarcação e comenta a relação dos indígenas com o Estado, neste caso, de Roraima.

Antes nós tivemos a terra nossa invadida, né, foi invadida e tiveram muitas coisas que prejudicou a comunidade indígena, tanto a cultura, a autonomia das comunidades, muita, mexeu muito com a cultura indígena em relação a alimentos, saúde e tal, e aí veio a situação sobre a defesa da terra, a gente viu que nossa terra estava sendo cada vez invadida e a gente perdendo nossos direitos, perdendo a cultura, perdendo a tradição mesmo, língua, a dança, a crença, perdendo tudo, alimento, a nossa saúde, hoje já é muito diferente, em fim, e aí se tomou essa decisão de retomar, de reconhecer essa terra, né, principalmente a Raposa Serra do Sol, um tema muito grande a nível municipal, estadual, nacional até internacional, então uma terra que mexeu com tudo mundo, mas aí há outros interesses na Raposa Serra do Sol, né, há outros interesses, mas assim nós aí as lideranças, os tuxauas, os caciques resolveram, aí a gente vai ter que reconhecer demarcar essa terra em área contínua, e vem toda a história, então teve toda uma divisão de organização, porque aqui a organização mais forte que nós temos é o CIR, né, o CIR que defende primeiramente os direitos dos povos indígenas, defende a terra, defende a educação, a saúde e assim vai, o CIR é uma organização muito forte, e aí nasceram outras já pra impedir até lutar contra seu próprio direito, né, organizações indígenas que nasceram pra impedir a demarcação, pra reconhecer a terra, aí então houve muito essa situação, e a luta começou nos anos 70, né, a primeira luta foi reconhecer a terra de rio a rio, e foram anos e foram anos e a gente perdeu no decorrer desse tempo, até 2009, nós perdemos mais de 20 lideranças, né, foram assassinadas pela questão da terra, então porque que se defendeu a terra? até hoje se defende a terra porque com a terra nós temos a nossa autonomia, né, vai ter um projeto pra vida, pra se ter uma liberdade ali na sua terra, você vai fazer sua roça, você vai ter sua criação, você vai ter palha pra fazer sua casa, enfim, com a terra você tem tudo, né, tem a saúde, você tem a natureza, você tem o igarapé, tem tudo, então com a terra a gente viu isso e depois vem a luta pelos direitos, né, primeiro o direito desse daí, primeiro demarcar, reconhecer, homologar toda a terra e depois você tem o direito a educação, né, a educação, direito a saúde, direito a se organizar como povo, como indígena, por mais que você é indígena se você usa a roupa do homem branco você nunca vai deixar de ser índio, né; não vai mudar sua fisionomia, você não vai mudar nada; você vai continuar a vida de um indígena, aí o indígena ele é um cidadão, né, ele é um cidadão brasileiro então ele tem direito também a estudar a se formar pra conhecer mais aquilo que já é um direito dele, né, então muita coisa a gente não conhece, não conhecia e hoje com a educação, com a leitura que o indígena aprendeu hoje ele já sabe defender, ele já sabe se expressar, já sabe conversar com os governantes do Estado, mais aí aqui nós temos um estado que ele apesar que é banhado de indígenas, né, só povos indígenas, mas é um estado muito, é anti indígena, a gente sofre muito isso, nossos governantes são anti indígenas aí há uma discriminação muito grande, né, aqui no estado de Roraima e aí vem a discriminação, preconceito, né, “pra que que esses indígenas querem terra se o indígena é incapaz, se ele não trabalha, se ele não tem capacidade de se organizar, de administrar” e assim vai, e que o indígena “ele pra que ele quer terra se não trabalha, se não produz nada” é assim, é uma discriminação mesma e isso é lançado na mídia, né, não é que só pra o estado de Roraima é na mídia para o indígena, dizem que o indígena ele é incapaz em fim então mas isso acho que nós vamos aos poucos, vamos quebrar, o interesse nosso hoje é trabalhar, né, e organizar melhor as comunidades e as regiões porque as regiões tem regiões com potenciais diferentes, com culturas diferentes por exemplo Macuxi, Wapichana, Patamona, tem o Ingarikó, tem o Wai Wai, Yanomami, Sapará, são vários povos com suas culturas diferentes, então nós queremos fortalecer todo esse potencial que se tem na região, o CIR começou nos anos 70 lá com a assembleia dos tuxauas e aqui a organização no CIR começou nos anos 80, não sei se foi 85 ou 86, né, então o CIR cresceu bastante né os parceiros apoiaram o CIR pra defender a terra (Entrevista realizada o dia 19 de junho de 2015).

Como pode-se observar, as lutas indígenas adquirem maior força a partir da demanda pelo reconhecimento e demarcação das terras indígenas. Do mesmo modo, a partir da disputa pela terra abriram-se outras lutas como o reconhecimento à saúde e à educação. No constante

discurso do reconhecimento pelos direitos e pelo exercício da cidadania, observa-se a contínua demanda pelo reconhecimento cultural o que abrangeria, nesse caso, aos direitos coletivos. Dessa forma, a partir da perspectiva das organizações indígenas, para o reconhecimento e defesa de direitos, a luta começa a partir da instauração deles como comunidades políticas, como movimento indígena que se interessa em fazer com que a institucionalidade legal e jurídica do Estado respeite e leve à prática as considerações e demandas que fazem as organizações indígenas e, no geral, os movimentos indígenas que estabelecem como ponto em comum o respeito dos direitos coletivos pelo Estado e a lei.

Do mesmo modo, é interessante ressaltar, que a questão da terra toma uma importância maior ante os outros direitos coletivos, como anteriormente discutiu-se teoricamente a perspectiva do território. Nesse sentido, o entrevistado deixa claro que com a criação do CIR conseguiu-se defender os direitos coletivos começando pela questão da terra. Cabe ressaltar, então, que a ideia que cada povo indígena tem, em relação ao território, varia de acordo com as suas crenças, mas sabe-se que a ligação com a terra e o território é fundamental nessa relação identitária e cultural e, portanto, estabelece como um direito coletivo intrínseco às demandas indígenas.

Assim, cada povo indígena tem uma ideia própria de território, elaborada por suas relações internas, com os outros povos e com o espaço onde lhes coube viver. Por isso mesmo, estão incluídos nos direitos territoriais os direitos ambientais, que tem estreita ligação com os culturais, uma vez que significam a possibilidade ambiental de reproduzir hábitos alimentares, farmacologia própria, arte e artesanato (MARÊS, 2002, p. 53).

A terra, então, é uma parte fundamental para o exercício da cidadania dos povos indígenas em Roraima e, sobretudo, faz parte do direito originário como parte essencial dos povos indígenas. A demarcação das terras supõe o total cumprimento do direito coletivo e delimita aquela relação entre a cidadania comunitária e nacional, assim, a tensão que se gera no debate sobre o pertencimento a uma comunidade indígena e a sociedade nacional se traduz nessa relação conflitiva entre a demarcação e reconhecimento das terras indígenas como propriedades comunais dos povos. Assim, o vicecoordinador do CIR comenta ao respeito.

A nossa demarcação ainda também está muito confusa, né, eles falam “não, o indígena tem direito, é o direito originário que eles tem pela terra, só que a terra não é deles a terra é da união”, né, então é assim é muito complicada essa situação mas o importante é que eles reconhecem que o indígena tem o direito originário sobre aquela terra ali (Entrevista realizada o dia 19 de junho de 2015).

Pode-se observar que a questão dos direitos coletivos é complicada devido a que apesar de existir um reconhecimento sobre os territórios indígenas, ainda, existem contrariedades e conflitos já que as lacunas e as fronteiras entre o discurso e a prática continuam sendo visíveis.

Por outro lado, é ilustrativa outra perspectiva que relata o surgimento da luta indígena nos anos de 1970 e que é a do senhor José Adalberto, Macuxi, de Roraima e que hoje trabalha como diretor no departamento da DAPI, Departamento de Apoio para o Professor Indígena, na Secretaria do Estado do Índio, mas antes de trabalhar na Secretaria do Índio comenta que trabalhou no CIR e foi um dos fundadores.

Eu trabalhe muito no CIR fui uns dos fundadores do CIR nos anos 80, atuei mais em 1985, 86, 88, na mudança da constituinte, eu era bem jovem, acompanhei a mudança da constituição brasileira que interessava aos povos indígenas naquele momento sobre os direitos dos povos indígenas, né, outra lei anterior tratava a gente como criança, tutela, né, pra mim comprar camisa, pra mim comprar alguma outra coisa tinha que ter ajuda da FUNAI, na época SPI, isso pra a gente na época, né, isso era muito ruim o início do estado tratava a gente assim, né, de coitadinho e isso nós brigamos muito na constituinte no 88, teve muitos índios, muitos deputados, senadores, não aceitavam ser chamados de povos indígenas, tinham que ser chamados como sociedade indígena e a intenção deles era até o ano 2000, agora nós estamos no 2015, o projeto deles até o ano 2000 era integrar os índios na sociedade e nós lutamos muito por isso na constituinte conseguimos, né, com muita luta nós tínhamos muitos índios e cada liderança, cada senador, cada deputado no seu estado foram pra convencer aqueles deputados pra que mudasse a constituição sobre o direitos dos povos indígenas, até hoje ainda o estatuto do índio que é um projeto de lei paralelo a constituição onde esse estatuto define papel de cada direito dos povos indígenas, a questão da terra, a questão da mineração, saúde, educação, tudo trata desses direitos dos povos indígenas, até hoje tudo foi aprovado assim um pouquinho depois nessa construção dessa constituição de 88 eles criaram a COIAB, Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia, a nível da Amazônia, ai foi indo, depois passa a constituinte nos anos 90, 91, eles criaram CAPOIB, Conselho de Articulação dos Povos Indígenas do Brasil, exatamente para que as lideranças ficassem em Brasília pra que acompanhassem o Estatuto do Índio, em aquela época houve muito apoio do CIMI, da igreja católica e de outras instituições do Brasil, fora do Brasil pra acompanhar, nós queríamos que esse Estatuto fosse aprovado junto com a Constituição, fizemos muito viagem fora debatendo esses direitos indígenas mas ninguém conseguiu porque depois o foco não foi mais o Estatuto do Índio, o Brasil inteiro eles se enfocaram muito na demarcação das terras, aqui no caso da Raposa Serra do Sol, né, então essa Raposa Serra do Sol, mesmo que a lei diz que os índios tem esse direito de demarcação aonde foi dado pela análise, pelo estudo antropológico dizendo que aquela terra pertence aos índios, mesmo assim que a lei falasse assim, não foi cumprida essa lei, essa lei foi cumprida por 30 anos de muita briga, de muita morte dos índios em aquele território e eu fui uma das lideranças na época, trabalhei 20 anos no CIR, eu liderei mais a nível internacional buscando apoio, campanha pra que essa lei fosse cumprida, conversei com cada presidente de cada país, político, deputado, senadores, lá nas Nações Unidas, na OEA, foi quando a Joenia entrou, nós acompanhamos junto com a Joenia esse processo e o Estatuto ficou parado porque o foco tudo foi na demarcação das terras indígenas não só Raposa Serra do Sol, como área Yanomami que foi também uma campanha muito grande, assim como outras terras indígenas no Brasil e claro que com muita luta conseguimos que a lei cumprisse esse direito dos povos indígenas, foi toda uma luta contra o Estado, contra os políticos, contra a grande máquina do governo e hoje nós estamos aqui no governo mas antes ninguém queria conversar com o governo, né, quando nós criamos essa organizações indígenas a nível do Brasil depois de vir a COICA, né, a Coordenação das Organizações Indígenas na bacia amazônica, né, ai se envolvendo todos os países da América Latina nessa questão de luta pelos direitos indígenas, em cada país, Colômbia, Venezuela, Guiana, fizemos várias conferências nesses países até discutindo a criação de uma universidade indígena, né, e foi uma luta muito grande e existem comissões ainda trabalhando, grupo de antropólogos com os índios mas é muito devagar, tem que estudar bem, saber bem, nós temos a Constituição brasileira nas Nações Unidas lá em Bruxelas, o Brasil é um dos

melhores na elaboração dos direitos dos povos indígenas, na constituição do Brasil, só que não funciona, né, é uma lei que não funciona, tá bem, tá no papel (Entrevista realizada o dia 22 de junho de 2015).

A situação da tutela, como já foi discutido, foi deslegitimada, a partir das lutas e movimentações tanto indígenas como da sociedade civil, de sua institucionalidade em matéria legal sobre os povos indígenas. Com a criação da Constituição, avançou-se na questão do reconhecimento de direitos coletivos e a visão do Estado-nação foi marcada pela pluralidade social. No entanto, não significa que a situação da tutela foi deslegitimada por completo já que continuam existindo visões padronizadas sob a visão tutelar e de proteção ao indígena sob o pensamento preconceituoso. O que realmente se tem que fazer é realmente cumprir os direitos coletivos que já foram reconhecidos. Nesse sentido, concordo com as seguintes considerações que poderia tratar uma nova política indigenista.

Prosseguir com a demarcação das terras indígenas em restrita obediência ao direito dos povos, definindo o território pelo usos, costumes e tradições de cada povo. Demarcar áreas suficientemente extensas para os povos sem contato e promover a proteção da área sem buscar contatá-los. Corrigir os erros e as injustiças do passado, redefinindo as terras que foram demarcadas a menor, procurando chegar o mais próximo possível da necessidade indígena atual. Essas áreas devem ser recuperadas do ponto de vista não só da ocupação, mas também do ambiental, porque o direito indígena é possuir não uma terra agriculturável, mas uma que permita a sobrevivência segundo seus usos, costumes e tradições, evidentemente já alterados pelos anos de contato. A aplicação dessa política geral se concretiza localmente, pois é impossível ter uma receita para todos os povos e regiões (MARÉS, 2002, p. 55).

Por outro lado, não só se encontra nas entrevistas a situação histórica sobre o conflito territorial, apesar de ter uma ênfase contínua nos discursos indígenas, é interessante continuar e ressaltar a visão do senhor José Adalberto sobre como surgiu a luta pela terra indígena nos anos de 1970 no estado de Roraima já que a visão dele orientou-se e deixou em claro a complexidade das relações que se criou entre a Igreja, Estado e indígenas e como a partir da quebra entre o Estado e a Igreja e a luta com os indígenas pelos seus direitos.

Nos anos 70, o Estado Amazonas ele tinha muito vínculo com a Igreja católica, o que que esse estado fez pra que a Igreja católica viesse pra aca? era pra que a Igreja católica viesse aqui pra eles dar o nome de amansar aos índios, né, trazer os índios, a Igreja foi uma peça que trouxe o Estado, trouxe a Igreja pra trazer os índios pra o Estado amansar os índios e tal, ai o que o Estado fez? eles criaram vários prédios aqui no São Marcos lá no Surumu, existem internatos onde eles botaram os índios pra estudar, esse era o papel da Igreja trazido pelo Estado, o Estado do Amazonas, mas com tempo depois essa Igreja começou comprar terras ao nível de amansar o índio, eles começaram cobrir fazendas então aqui tinha muitos fazendeiros, ai eles falavam “olha a igreja não está amansando os índios, não estão comprando terras” ai então quando foi na época no anos 70, já nos anos 70 o Estado rompeu com a Igreja católica então o que que a Igreja católica fez? pegou os índios, né, pra não ficar sem nada pegou os índios e foi lutar pelos direitos dos índios, foi a primeira vez que a Igreja começa a trabalhar com os direitos dos índios, nos anos 70 fala sobre os direitos dos povos indígenas, até lá os índios não sabiam, né, desse direito e a Igreja começa a implantar esse direito dos povos indígenas, direito a educação, direito a saúde, então existia o SPI que tratava dessa questão indígena, que a Igreja católica começa a falar sobre os direitos dos povos indígenas e começa a brigar com o

Estado agora direto mas até hoje, né, então ali não se deram bem a Igreja e o Estado e então foram criando lideranças indígenas, foram criando comunidade e lideranças indígenas para contrapor o governo, né, sobre esse direito já no início dos anos 80 então eles começam criar essa organização que é o CIR hoje, né, que na época era o CINTER, criaram esse movimento para bater sobre o direito dessa terra, primeiro a questão da terra, né, e o problema foi muito nessa discussão dessa terra da Raposa Serra do Sol, como os índios foram subindo pra lá, né, aquela eram aldeias, foram saindo pra ir pra o norte então onde tinha muitos índios era lá quando o general Rondon andava por aqui, ele encontro muitos índios lá, né, por isso na passagem do general Rondon ele mesmo demarcou muitas terras indígenas, tem lá cimento, tem divisores aqui é a marca, né, aonde vai ser a terra de vocês, mas não tinha nada no papel só tinha lá uma rodada é isso que deu o parecer antropológico que o próprio general Rondon diz que na época aquilo lá era território indígena, ele reconheceu que aquilo lá eram territórios indígenas, foi baseado nisso que vários estudos antropológicos do Paulo Santilli, Nádia Farage e outro antropólogos, né, deram parecer, nesses anos 80 eu era muito novo e na época pra lá não tinha professor então nós conseguimos ter um professor indígena lá, eu estudei até sexta série primaria, ai saiu o professor, ai acabou o professor, ai eu fui o único aluno que sabia ler, era eu lá nessa região das serras, lá no Uiramutã, era naquela comunidade, né, e então na época eu fui nomeado pelo ministro interior pra acompanhar esse processo da demarcação, né, desde os fazendeiros, fazer levantamento dos 20 fazendeiros e também acompanhei o estudo antropológico com Paulo Santilli, andava por ai nessas comunidades, né, falando sobre direito indígena, ouvindo o Paulo falar perguntas, né, então eu tive um processo nesse acompanhamento dos territórios quando foi jogada a Raposa Serra do Sol, então quando foi criado esse movimento indígena qual era nossa prioridade? Nossa prioridade era a questão da demarcação, nós tínhamos três prioridades, primeiro era a demarcação, definir a demarcação, lutar pra a demarcação, segundo pela educação, que nós tínhamos muitos professores indígenas lá que iam lá e depois não voltavam mais, né, e que era investir na educação indígena para que forma-se os índios pra que voltassem a suas comunidades dar aula, e o terceiro a questão da saúde então isso era nossa prioridade, a demarcação, também discutíamos a questão da saúde, ninguém discutia a questão da produção. (Entrevista realizada o dia 22 de junho de 2015).

O movimento indígena de Roraima e a complexidade da região situam, de fato, o conflito territorial como principal contendor de lutas políticas; indígenas, fazendeiros, Igreja, Estado e sociedade civil encontram-se numa teia de relações conflitivas que ressaltam a multiplicidade de visões e perspectivas sobre a questão indígena. Embora a Constituição de 1988 tenha estabelecido que os direitos coletivos territoriais indígenas são originários, nasceram antes da própria Constituição, pertencendo à categoria de direitos naturais e não necessitando de lei para terem vigência e reconhecimento, ainda existem conflitos, mesmo sendo considerados como direitos originários; daí que exista a interpretação da contradição entre a aplicação da lei no sistema judiciário e na prática do exercício do direito.

O professor Alvino Andrade da Silva, Macuxi, da comunidade Boqueirão, comenta que trabalhou no CIR no final dos anos 90 e na APIRR de 2000 até 2006 e depois trabalhou na Secretaria do Índio: “trabalhei como assessor e depois eu fui trabalhar numa secretaria de administração do planejamento do governo do Estado e ai saindo da secretaria eu voltei para universidade estadual até 2015”. Ao perguntar sobre quando começou a questão dos conflitos

territoriais, sobre o surgimento do movimento indígena e como ele teve seu primeiro contato com esse debate, ele relatou.

Olha, o movimento indígena propriamente dito não é recente, ele é anterior dos anos 70, muito além dos anos 70, eu nasci nos anos 70 e nesse espaço de tempo o meu pai e alguns mais velhos das comunidades eles andavam em reunião, eles já se reuniam em outras regiões com outras lideranças para discutir essa questão da qualidade de vida, tanto é que no Boqueirão, a escola, que é uma escola oficial começou ai nos anos 50, a escola que não era oficial, oficial mesmo começou em 58 lá no Boqueirão que se chamou escola general Rondon, só que nos anos 70 com essa discussão do congresso que aconteceu, não sei se na cidade do México, que foi um momento, que foi quem iniciou essa discussão já com pesquisadores, né, em relação a essa questão indígena que começou dar ênfase, o Estado começou dar ênfase nesse movimento, e aqui em Roraima, nos anos 70 já começou a fase das grandes assembleias regionais depois as assembleias estaduais nas discussões e tanto é que essa discussão, vamos dizer que a base do movimento indígena hoje no Brasil, Roraima foi quatro linhas de trabalho, por exemplo a educação, saúde, projetos alternativos econômicos que ficou como quarto elemento, mas o primeiro elemento foi essa questão da terra, a terra foi o elemento principal da grande discussão, não foi a educação, a saúde, não foi os projetos que deram tanto conflito o que deu muito conflito foi a questão da terra, foi a partir de que houve uma necessidade de instituir organizações legal no sentido jurídico e ai saiu as primeiras organizações, segundo alguns relatos a primeira organização em Roraima surgiu para regularizar o garimpo que foi a associação APIRR, não foi o CIR, depois foi o CIR que já foi numa discussão mais universal que pegava a educação e outros elementos (Entrevista realizada o dia 19 de junho de 2015).

Pensar que a questão da terra e a do território continua marcando e abrindo conflitos, atuando como o principal foco de luta por parte dos movimentos indígenas em Roraima, serve para retomar a ideia de que o território constitui um espaço simbólico, daí que resulte importante entender as territorialidades que surgem a partir da apropriação do território e que exercem formas específicas do poder sobre o mesmo.

Tendo em vista que os territórios físicos nos quais esses grupos estão reunidos se constituem em espaços simbólicos de identidade, produção e reprodução cultural, não sendo portanto algo exterior à identidade, mas imanente a ela, as políticas públicas, com as cautelas prévias de inteligibilidade e respeito à diferença, devem ser efetivadas. Enfim, diante dessas territorialidades, que geram cada qual formas de poder e conseqüentemente formas específicas de direito, está imanente o princípio de limitação dos poderes do Estado (DUPRAT, 2002, p. 46-47).

Por outro lado, a organização estatal brasileira em relação aos povos indígenas sempre esteve ligada à questão territorial: “e a nova disposição constitucional, portanto, deve necessariamente alterar as políticas indigenistas.” (MARÉS, 2002, p. 54). Uma perspectiva que ajuda a entender o ponto de vista do direito indígena tem a ver com a visão do advogado Davi Maia, Wapixana, que primeiro começa relatando como é que decidiu ser advogado e explica desde seu horizonte de pensamento a questão da luta indígena.

Eu sou Wapixana natural da Serra da Moça, eu me formei em direito, em Santa Catarina e naquela ocasião eu ouvi realmente as histórias dos povos indígenas de Roraima, que são principalmente da demarcação da área indígena Raposa Serra do Sol, me veio aquela vontade de querer de alguma maneira contribuir para que as populações indígenas pudessem ter esse direitos respeitados e atualmente sou

advogado e como advogado a gente atua defendendo os interesses fundamentais inerentes de qualquer ser humano, especificamente neste caso existem muitas demandas que estão relacionadas com a temática indígena, isso porque muitos indígenas vem ao escritório muitas vezes porque a Fundação Nacional do Índio, que é a FUNAI, o órgão responsável pela tutela, pela proteção dos indígenas, não supre as necessidades dos mesmos...Na verdade eu acho que a luta pela terra começou não em 1970, começou a partir da chegada dos europeus devido aos interesses comerciais da Europa...em termos constitucionais nunca houve uma constituição que realmente proteja-se os indígenas, na década de 70, especificamente as populações indígenas estavam muito embrionária nessa luta e obviamente que nós temos que observar a situação econômica, social e política do Brasil porque vimos uma ditadura militar e uma ditadura militar que não permitia que se manifestasse a defesa dos direitos fundamentais e principalmente a liberdade então a história dos povos indígenas está diretamente relacionada a história do Brasil daquela época, o espelho daquela época, então com o avanço, com a redemocratização é que realmente as populações indígenas tiveram oportunidade e realmente tiveram o espaço maior para que fosse efetivamente demarcada e o seus direitos efetivamente respeitados...eu vejo que a constituição de 1988 ela foi realmente um avanço significativo mas o estado brasileiro ainda precisa avançar significativamente na homologação das terras indígenas em especial o poder judiciário brasileiro que precisa ter essa atuação ou dar esse diferenciado ainda mais evidente (Entrevista realizada o dia 13 de julho de 2015).

A perspectiva dos advogados indígenas ajuda a entender a interlegalidade que se apresenta dentro do sistema judiciário onde existem divergências e diversas visões sobre a questão dos direitos indígenas.

En el caso de los abogados indígenas, Julie Devineau (2004) sostiene que en un extremo los defensores de oficio privilegian las normas y las garantías constitucionales sobre los usos y las costumbres indígenas que, en el caso de leyes poco precisas, pueden convertirse en fuentes del derecho secundarias y subsidiarias. En el otro extremo, mientras tanto, los usos y las costumbres aparecen a los legistas como un sistema político y de impartición de justicia que se opone del todo al sistema jurídico estatal. Estos “extremos” sugieren, en el primer caso, la existencia de una interlegalidad expresada en el interjuego entre los usos y las costumbres de facto y las normas y la garantías constitucionales positivas y, en el segundo, la presencia de conflictos entre marcos de interlegalidad por derecho distintivos que, en el contexto de la lucha indígena y los derechos de la tercera generación, exigen reformular las bases constitucionales y el mismo concepto de Estado nación (BERTELY, 2008, p. 280).

Nesse sentido, a contraposição de visões dentro do sistema judiciário deve ser revisada e debatida para poder estabelecer um enquadramento que possibilite o total cumprimento dos direitos indígenas.

Continuando no debate sobre o movimento indígena, a contribuição de Eliandro Wapixana, atualmente aluno de antropologia da UFRR e um dos fundadores da ODIC, Organização dos Índios da Cidade, relata um pouco como surgiu essa organização e define os conflitos indígenas não só a partir dos anos de 1970 senão os relaciona com a chegada dos colonizadores.

Essa organização na verdade ela surgiu primeiramente como um pequeno movimento, a ideia era que a gente pode discutir e ter essa Universidade Federal de Roraima e diante essa ideia a gente conseguiu fazer uma pesquisa chamado de

diagnóstico dos indígenas da cidade de Boa Vista, a gente apresento umas 11 questões sociais que os indígenas enfrentam, né, de exclusão e diante essa situação a gente decidiu fundar a organização e com tudo a gente vai defendendo esses direitos os quais os indígenas estavam sendo excluídos, a ODIC surgiu como movimento em 2005 a 2006, a gente fundou a ODIC, né, diante das situações que a gente percebeu...Bom esses conflitos na verdade existem desde a chegada dos colonizadores que com certeza quem venceu foram nossos antepassados, mas a gente hoje estamos experimentando esses conflitos de uma forma já disfarçada, né, vamos dizer assim, esses conflitos eu vejo que vem negar a existência desses indígenas principalmente na cidade de Boa Vista, justamente pra negar esses direitos que tem a ver muito com a terra, né, e aqui ainda tem um discurso que ainda diz que aqueles que moram na cidade que os que não moram mais na comunidade não são mais indígenas, né, uma mesma forma de negar esses direitos e a gente vem discutindo que ser indígena não tem nada a ver com a terra, apesar que alguns anciões que moram na cidade tem essa noção de que estando na cidade era terra indígena entendeu, então a gente vem discutindo isso de que na verdade a gente não veio, na verdade não invadiu a cidade, na verdade nós estamos ocupando uma terra que era nossa, a gente tem mais ou menos uma ideia disso, uma consciência sobre isso, e esses conflitos a gente percebe pela própria estrutura do Estado de que os indígenas eles na verdade são necessários na questão da exploração da mão de obra só que indesejado ao mesmo tempo, né, e a gente acha isso contraditório e ai vem negando os direitos o não reconhecimento que são indígenas por isso que a organização tem batido muito de frente com a FUNAI que muitas vezes não reconhece e a gente tem tentado dialogar com eles mas é difícil (Entrevista realizada o dia 14 de julho de 2015).

Uma das questões que surgiu durante as entrevistas teve a ver com a questão da relação da FUNAI com os indígenas e com as organizações indígenas. Pela parte do vicecoordinador do CIR, comentou a parceria e a relação da FUNAI nos dias atuais com os indígenas.

Olha a FUNAI antes quando começou era muito ruim, né, era muito relacionada do lado dos fazendeiros, hoje não, hoje a FUNAI está buscando entender melhor e apoiar às comunidades indígenas, né, a FUNAI é a maior parceira, não sei se é número um ou número dois, eu não sei mas ela é uma parceira que é pra fortalecer a organização indígena seja local, regional, estadual, ela é pra fortalecer, agora a FUNAI não tem, não faz muito porque ela não tem recurso também, ela depende do governo federal, ela é um órgão federal, né, o que a gente sabe vão reduzindo, vão cortando recurso da FUNAI (Entrevista realizada o dia 19 de junho de 2015).

A perspectiva de Eliandro sobre a FUNAI é mais conflitiva e tem divergências de acordo com o relacionamento da FUNAI e os indígenas da cidade.

Olha a FUNAI quando digo a FUNAI a gente tem uma dificuldade de discutir políticas públicas para os indígenas da cidade, a FUNAI se coloca bem clara “nossa política não tem nada a ver com indígena da cidade, que nossa política indigenista está ligada a terra, ou seja, nosso compromisso é com os indígenas que estão ligados à terra” a FUNAI na verdade todas as ações deles é voltado pra as comunidades indígena; nada a cidade eles são bem claros (Entrevista realizada o dia 14 de julho de 2015).

É interessante ver como não se dá esse relacionamento entre os indígenas da cidade e a FUNAI, como existe um conflito e uma ausência por parte do Estado e do governo já que não existe uma discussão real e uma preocupação por atender as demandas dos indígenas na cidade, dessa forma, não se está considerando a cidadania indígena, no entanto, a organização

dos indígenas da cidade, lutam pelos seus direitos e tentam exercer sua cidadania indígena na cidade, mesmo seja ou não reconhecida por parte do Estado e a sociedade geral.

O lineamento ou a perspectiva por parte do Estado e por parte das políticas indigenistas e, neste caso por parte da FUNAI, não atendem as demandas dos indígenas na cidade devido ao fato de que o indígena tem que morar na sua comunidade para poder ser abrangido pelas políticas do Estado e para o cumprimento do seus direitos. A instrumentalização da categoria índio, nesse sentido, é utilizada para fins convenientes, no caso do Estado e governo, é indígena só quem mora na comunidade, os indígenas na cidade não tem direito a ser indígena e não tem direito a pedir que se reconheça sua condição de indígenas na cidade. Assim, a questão dos indígenas na cidade é mais complexa e conflitiva e é uma situação que tem que ser debatida nos espaços públicos. A cidadania indígena, então, dever ser aberta e flexível, a cidadania indígena é independente da comunidade, deve existir cidadania indígena para os indígenas tanto da cidade como das comunidades, ao final, o indígena ou a instrumentalização da categoria “índio” é uma política identitária que deve ser colocada nessa relação com o Estado e com a sociedade nacional, o cumprimento dos direitos indígenas dever ser respeitado.

Durante as diferentes entrevistas, geralmente encontraram-se pontos em comum sobre o aspecto geral do surgimento do movimento indígena e a questão dos conflitos entre as próprias organizações; a impossibilidade de definir o conceito de cidadania de entrada levou a construir um diálogo que abrangeria um marco geral que possibilitasse a definição de cidadania através das temáticas discutidas. Nesse sentido, no final a questão da cidadania e direitos foi perguntada para tentar esclarecer e encontrar divergências, pontos em comum sobre o conceito. Assim, o vicecoordinador do CIR comentou o seguinte.

Olha eu não sei se vou ser preciso, né, saber explicar, sim primeiro que nós somos cidadãos brasileiros, nós somos filhos nativos da terra, isso ai está claro o indígena nasceu lá e somos lá e tal, agora claro nós precisamos se organizar bem melhor daquilo que nós estamos hoje, né, então o que nós precisamos pra a gente alcançar nossa cidadania é um povo que é organizado, um povo que tem sua tradição, sua cultura, que tem respeito, né, claro porque assim a gente tem nosso respeito tanto pelas pessoas que vão que respeitam aquele povo lá e olham aquele povo lá que tem sua cultura, tem sua terra e são organizados, a gente quer ter esse orgulho das pessoas elogiar os indígenas como autônomo, como pessoa cidadã daquela região, como pessoa que trabalha que tem capacidade e que cada dia eles vão crescendo e isso a gente quer isso, a gente quer ouvir seja dos parlamentares, seja do governo, seja do parceiro sabe, a gente quer ouvir isso, então pra a gente chegar a essa nossa cidadania um povo com liberdade, a gente precisa de apoio, precisa muito apoio, qual é esse apoio pra a gente? Primeiro é a estrada a gente tem reclamado muito sobre a estrada, outra a questão de organizar um centro como que fosse um município mas não é município, como que fosse um município, organizar um centro que nós já temos centro na região, nas regiões nós temos centro, então precisamos organizar aquele centro lá, com várias atividades, né, seja ela uma cooperativa que vai capturar recursos que recurso vai comprar produto dos indígenas, os indígenas

tem pra vender, tem, ele tem gado, tem farinha, tem beijú, tem tapioca, tem tudo, então ele tem pra vender, tem então essa seria uma autonomia nossa lá, né, como cidadão brasileiro tá, precisa o que? Um banco, precisa um banco, a gente já discutiu isso, lá nós temos aposentado, tem profissionais da educação, da saúde, então tem que ter um banco, precisa, aí nós vamos, eu vou colocar mais duas coisas juntos nós precisamos, precisamos, precisamos parceira? Precisa, mas vai pra dentro de uma comunidade indígena vai, tem como? Tem, tem parceiro pra apoiar? Tem, então a gente quer fazer isso, só que a gente ainda não conseguiu, mas nós vamos conseguir daqui pra frente tá, então a gente vê isso, né, vê que nós temos que se organizar, nós temos onde nos organizar, não é acompanhando o município do governo do Estado não, mas o indígena tem como se organizar eles dão esse direito, nós temos esse direito, eles já garantem esse direito, que nós temos a nossa diferença, como se organizar o povo lá na sua comunidade então assim a gente está em busca disso, né, pra a gente conseguir a nossa cidadania. (Entrevista realizada o dia 19 de junho de 2015).

A questão da cidadania está relacionada ao vínculo com a terra, com a cultura, as tradições, mas também encontra-se relacionada com a organização em coletivo dos povos indígenas, das comunidades, da autonomia, da produção; a cidadania contém essas duas esferas políticas, a da comunidade, da pertença e da apropriação indígena e à pertença ao Estado-nação; daí que se derive o debate sobre como lidar com essa cidadania indígena e de direitos indígenas. Como sinaliza Alvinho Andrade onde para ele a situação dos direitos e cidadania indígena é complexo.

Pois é, é outra situação que é bastante complexa a questão do direito indígena, os direitos indígenas eles são escritos bonitos na constituição mas quando se trata na prática desses direitos não existe...e cidadania indígena que que isso? Porque você vai, olha o que que é a cidadania, o termo dela, o que fundamenta a cidadania o que que é, é um dever e uma obrigação, né, é um dever, exerce um dever no modelo democrático mas também mesmo exercendo o dever você tem obrigações, esse talvez fundamente a cidadania, isso aí e aí o cara define o cidadão é exercer com dignidade a sua cidadania mas quando chega na prática essa questão do exercício da cidadania aí é o que o bicho pega, aí que dá o desentendimento, porque primeiro para você entender o que que é esse modelo democrático da cidadania dentro de seu modelo você precisa ter uma compreensão da leitura mesmo, ter lido literatura ao respeito dessa questão e nós não lemos, a dificuldade de compreender a prática da cidadania é a falta da leitura, da literatura que existe até da própria lei da constituição, como funciona esse engrenagem do Estado e sociedade talvez vamos compreender porque senão a cidadania só vai ser compreendida pelos professores só pelos estudiosos pelos pesquisadores não pela massa (Entrevista realizada o dia 19 de junho de 2015).

Por outro lado, Eliandro comenta.

É bem genérica pra a gente poder...bom penso eu que a cidadania na visão indígena na forma que eu vejo na verdade que o Estado o governo federal reconhece direitos aos povos indígenas isso na constituição brasileira de 88, só que o cumprimento desses direitos do jeito que está lá é perfeito, a gente vai ler é muito bom na constituição só que na prática, eu acho, pra ser que os indígenas possam desfrutar dessa cidadania era realmente reconhecimento na prática desse direito que foi reconhecido, né, e o respeito aos povos indígenas, ou seja, os povos indígenas desfrutam dessa liberdade até mesmo de ir e vim de seus territórios que é um pouco recente, agora outra seria na questão do respeito, não preconceito que ainda é muito forte o preconceito as pessoas ainda conseguem o pensam que os indígenas por não terem conhecimentos científicos ocidentais podem ser vistos como inferiores, não há um superior ou inferior, eu acho que a cidadania é essa questão do respeito e do

reconhecimento a esses direitos e a prática disso e a liberdade de expressão lá na cidade, a cidadania pra mim realmente haveria cidadania para os povos indígenas se realmente essas políticas públicas fossem cumpridas, aqui na cidade nós queremos uma escola indígena pra que pudesse ministrar as aulas na língua Wapixana e Macuxi se torna-se na prática era uma questão de cidadania a qual a secretaria de educação se nega, não tem estrutura suficiente pra fazer isso, outra forma seria realmente que os indígenas tivessem pessoas preparadas pra atender os postos de saúde que não tem ninguém preparado pra receber e outra seria que o governo pudesse na prática tentar resolver essa dívida que o Estado tem com os povos indígenas da cidade, porque a gente sabe que o estado foi levantado graças ao esforço dos indígenas e hoje o indígena é visto como um empecilho, eu acho que acabando essas coisas e lá na prática... acho que não se tem a cidadania indígena plenamente não, nesse sentido do não reconhecimento das políticas públicas não há cidadania mas como pessoas que tem plena convicção de que eles são indígenas, de que eles lutam que tentam agir de certa forma expor suas ideias nesse sentido eu acho que há um pouco de cidadania (Entrevista realizada o dia 14 de julho de 2015).

Cabe ressaltar que umas das questões ou temáticas que também surgiram nas entrevistas tiveram a ver com a questão dos conflitos entre as próprias organizações indígenas. Por um lado, existe uma temática comum que abrange o respeito e reconhecimento dos direitos à terra, saúde, educação, meio ambiente equilibrado e moradia que o demandam para o governo e o Estado. No entanto, apesar de ter essas convergências, surgiram dentro de algumas organizações brigas entre elas devido às divergências na questão da demarcação das terras. Por exemplo, o vicecoordinador do CIR comenta.

Falam que a gente tem muitos direitos e pra que que o indígena quer muita terra pra pouco índio, essa terra a gente usa ela em coletivo, eu tenho explicado bastante pra as pessoas quando vem fazer entrevista com a gente, por exemplo, porque que a gente pegou essa terra em área contínua, porquê? porque tem região que não tem mata, que não tem buritizais, lago e outras região tem, né, então o indígena ele pode sair de aqui pra a região do Surumu e pescar lá e não vai ter dificuldade é por isso que é área contínua, ele vai pra a região da Raposa lá também tem lago, buritizal, ele poder tirar peixe e pode tirar palha, não vai ter problema porque é área contínua, né, se você faz em bloco seria em ilha, uma pequena área e ai por exemplo se eu fosse tirar palha lá na área do outro tuxaua ele não ia concordar porque a área é deles, então é assim, tem muita divisão, tem muito problema, a SODIURR atacava muito forte, eu conheço bem que o que tem batido contra seu próprio direito é a SODIURR e a ALIDICIR (Entrevista realizada o dia 19 de junho de 2015)

Vale ressaltar que o contexto que envolve as relações entre as organizações indígenas é, às vezes, conflitivo. Essa situação expõe problemas e conflitos de ordem pessoal e institucional e dá conta da existência simultânea de diferentes propostas de articulação política e se fala não só de uma única posição política. Nesse sentido, Eliandro, um dos fundadores da ODIC sinaliza algumas diferenças e as relações entre algumas organizações de Roraima.

Olha no início quando a ODIC apareceu, 2005 a 2006, as próprias organizações como o CIR, principalmente o CIR e a OMIR, tentaram ter contato, no início a gente teve uma resistência, no início a gente colocou bem claro a existência da organização pra defender aos povos indígenas, os direitos dos povos indígenas principalmente os que estão na cidade, que a gente estava para somar forças e a gente tem apoiado nas manifestações, a gente tem colocado os índios na cidade, até

mesmo participamos nas assembleias lá no Surumu ou Caracarana, temos mantido uma relação mais amistosa e hoje a ODIC, principalmente com o CIR, tem uma relação boa, né, eles nos convidam pra seus eventos e a gente discute e a gente tem participado muito na formação que o CIR tem feito, já a relação com a SODIURR, não temos contato com a SODIURR, eu acredito que é mais pela posição da SODIURR, de que está a favor com o Estado e a gente nesse sentido não tem contato com eles, nenhum momento, um convite, nada, mas agora eu vejo da seguinte forma, vejo que com a terra demarcada eu acho que agora cabe as organizações ver quais são as políticas públicas mais urgentes, ver o que que é necessário, já que a terra era o principal, e foi feliz conseguindo essa demarcação e vimos um clima mais amistoso, né, a tensão diminuiu (Entrevista realizada o dia 14 de julho de 2015).

As diferentes posições das organizações, em referência ao tema da terra, tem feito com que as lutas e o reconhecimento dos direitos coletivos sejam focalizados só a uma parte, deixando de lado alguns pontos a discutir. O advogado Davi Maia comenta como é que começou a diferença entre as posições políticas de algumas organizações indígenas e devido ao que.

Olha, na verdade hoje em dia existem as principais organizações que é o Conselho Indígena de Roraima, existe a SODIURR, existe a ODIC, existem inúmeras organizações que procuram defender os direitos indígenas, na época da homologação da Raposa Serra do Sol foi mais evidente essa disputa envolvendo a demarcação porque a SODIURR era oposicional, a favor da retirada dos indígenas e o CIR a favor da retirada dos arroteiros, honestamente na época que eu acompanhava hoje eu vejo que sim que a decisão mais acertada no tribunal federal foi em retirar os arroteiros daquela região, eu não tenho menor dúvida disso, hoje se observa essa luta em que está sendo realmente retomado pela desinvasão da cidade de Pacaraima que fica na fronteira de Santa Elena Uairén e realmente essas manifestações de diferenças começam a aparecer, muito embora existe um diálogo entre as lideranças em delimitar a terra para invadir aquele perímetro pra que não ultrapassem, então é um consenso das organizações especialmente CIR e SODIURR, onde aquela barreira onde começa e termina a terra os não indígenas não invadam ainda mais, não passem da margem, então a SODIURR defende a permanência dos não indígenas, a compensação por uma outra terra e também o valor pecuniário em decorrência daquela terra, já os indígenas de Roraima defendem justamente o contrário, a total livre retirada, acusam aos invasores e ao momento que tem diversos atores políticos locais que atuam nesse sentido de estar influenciando, interagindo tanto a favor como contra, né, então como envolve essa questão territorial, eu vejo mais assim uma diferença, agora quando envolve por exemplo lei de educação, direito a saúde, direito à moradia, direito a previdência, vejo uma certa unanimidade maior entre as organizações (Entrevista realizada o dia 13 de julho de 2015).

Nesse sentido, pode-se falar que as organizações indígenas encontram pontos em comum quando se fala sobre a questão da educação, da saúde, da moradia, do meio ambiente e os conflitos se tornam acirrados quando a questão da terra entra no debate; a idealização do bem comum, então, não abrange todas as temáticas. Como se pode observar, Alvinho Andrade comenta que ainda existem conflitos entre algumas organizações e uma das principais razões ou causas tem a ver com a religião.

Sabe que entrou aí que tal vez ninguém está atento para isso? entrou a questão religiosa que ninguém talvez se atreve com essa questão que eu estou pensando agora também, sabe porque, o CIR ele iniciou de uma ala da igreja chamada teologia

da libertação que eu sou aluno de essa ala da igreja, né, da teologia da libertação, dessa pastoral da terra e tal começou por aí essa questão, da SODIURR ela foi uma organização que foi criada ideologicamente e política e a maioria desses sujeitos desses Macuxis eles eram ala católica e ala evangélica ou protestante por isso que sempre houve um conflito aqui em Roraima, era muito acirrado o conflito de pastor com padre, onde o pastor entrava o padre não ia onde o padre entrava o pastor não entrava, é como se fosse um domínio ali, “este é meu domínio”, não entrava, tanto é que lá no Boqueirão quando o pastor chegava o padre ia embora, se o pastor chegasse lá o padre ia embora, por isso foi, e depois que aconteceu esse grupo da SODIURR era um grupo que já tinha um conflito mesmo com os grupos porque tinha algumas comunidades que tinham parceiras entre si que trabalhavam e tal mas tinha outras comunidades que eram totalmente o clã de conflitos entre si e aí o Maturuca desporto e por outro lado flechou porque é a mesma região, e esses caras são inimigos férreos, ainda são! Tem conflito, tem muito e porquê? Porque eles se apegaram muito na questão religiosa, não foi na questão de bem comum e de cidadania não, e aí o que que aconteceu quando o grupo político de empresários e políticos de Roraima que já tinha uma resistência muito grande com a questão da Igreja e com a questão do Conselho Indígena e aí ele reforça a SODIURR, vendeu aparatos econômicos para ele, para a SODIURR, aí eles ficavam contra o grupo do CIR, no primeiro momento eles começaram derrubar, cercar, derrubar torres, esse negócio o CIR aí quando veio uma resposta da SODIURR já queimou a missão porquê? Porque era da igreja, porque na concepção deles não era o grupo que o CIR representava, aí o CIR ficou odiado, aí o CIR ficou como se fosse o diabolô para esse grupo de políticos e tudo mais. (Entrevista realizada o dia 19 de junho de 2015).

Tendo em consideração que as contraposições das perspectivas políticas indígenas marcaram uma contradição dentro de algumas organizações indígenas, vale ressaltar que os conflitos internos, mesmo levando conflitos acirrados e estabelecendo lacunas tanto nos discursos como nas práticas indígenas, o sentido de pertença a uma comunidade política, a um grupo étnico, a um movimento indígena, no geral, legitima a luta, já que se encontra no fato de que seu campo de ação não se limita às questões só políticas e sociais senão também se amplia ao campo da cultura e da educação (REPETTO, 2008). Nesse sentido, sinalizam-se condutas coletivas de historicidades projetadas sobre diversos níveis: o sistema institucional, o sistema organizacional e o sistema de ação histórica (TOURAINÉ, 2006). Por esse viés, as organizações indígenas fazem parte de um contexto maior de mobilização que contém um forte caráter cultural.

Vale ressaltar e tentar orientar a análise sobre como as diferentes organizações indígenas se relacionam de modo diferente com o governo e com os diferentes sujeitos sociais assim, é entender que existem diversos modos de atuar, existem diversos interesses que podem levar a cooptação, conflitos e submissão tanto dentro das organizações indígenas como fora delas, o relacionamento entre os setores indígenas as vezes não é idôneo assim como do mesmo modo com a sociedade nacional.

Uma outra temática que é interessante e que pode ilustrar a questão dos direitos indígenas, em relação à terra, tem a ver com o parecer que se deu sobre a demarcação da Terra Indígena Raposa Serra do Sol onde o Supremo Tribunal Federal decidiu, por maioria, pela demarcação contínua do território indígena. No caso, os ministros decidiram, por maioria, pela demarcação contínua do território indígena e pela saída dos produtores rurais que ocupavam a região. Dando parcial provimento ao pedido, a decisão estabeleceu, porém, condições com o objetivo de garantir a soberania nacional e o controle da União sobre as terras demarcadas. Um dos votos contrários à demarcação foi pela parte do ministro Joaquim Barbosa, que julgava totalmente improcedente a ação e, por outro lado, teve o ministro Marco Aurélio, que a julgava inteiramente procedente. Nesse sentido, a questão foi levada ao Supremo Tribunal Federal pelo então senador Augusto Affonso Botelho Neto em face da União; para Botelho Neto, a demarcação contínua da área indígena, nos moldes da portaria, prejudicava a segurança nacional e os próprios os índios.

A área em que se situam os municípios de Uiramutã e Pacaraima registrava, à época do julgamento, a presença dos índios Macuxi, Ingaricó, Taurepang, Wapixana e Patamona; e também a presença de fazendeiros detentores de títulos de propriedade das terras cadastradas pelo Incra. Esse contexto, para o ministro Marco Aurélio, não poderia ser ignorado pelo Supremo, lembrando o fato "*de índios e não-índios serem todos brasileiros*". Dessa forma, o voto contrário teve a ver com a permanência de um discurso que legitimava uma visão excludente na legalidade, cidadania e direitos indígenas. Nesse sentido, a partir da luta por parte das organizações indígenas como o CIR pela demarcação da Raposa Serra do Sol e com os votos dos ministros se conseguiu demarcar a Terra Indígena, o cumprimento da legalidade e o cumprimento dos direitos indígenas como parte de sua cidadania foi pleiteado e no final foi exercido. É ilustrativo como a partir de diferentes lutas indígenas e através da organização indígena e dos movimentos indígenas se marcam novas formas de aceder à cidadania, novos panoramas que dão conta da complexidade e da necessidade de debater a temática sobre cidadania e direitos.

Para concluir, ao conhecer um pouco a realidade e da história sobre os povos indígenas em Roraima e a partir do trabalho de campo, surgiram alguns questionamentos que tem a ver em analisar se o Estado coopta aos movimentos indígenas e, nesse sentido, como dão se esses processos de cooptação, o que acontece com alguns movimentos indígenas nos dias atuais, o que acontece com o clientelismo entre outros questionamentos.

5 CONCLUSÕES

No desenvolvimento do trabalho, analisou-se o conceito de cidadania e tentou-se revisar como, através de diferentes processos históricos e políticos, se estabeleceu a visão ou perspectiva geral sobre este conceito. Sob essa ótica, e a partir dessa significação e apropriação social e política, ressalta-se e se questiona aquela cidadania homogênea e genérica que enquadra as sociedades contemporâneas aos Estados- nacionais.

Nesse sentido, a partir da noção clássica da cidadania, ou seja, aquela que é monocultural, homogênea e unitária, têm surgido debates que tentam ampliar o sentido do conceito para explicar e entender a existência de cidadanias alternativas, que circunscrevem as complexas relações entre os povos indígenas e a sociedade nacional e que destacam como ponto crucial a questão da legalidade e do cumprimento e exercício de direitos coletivos e culturais dentro das sociedades da América Latina.

Do mesmo modo, o debate orientou-se em entender e localizar alguns pontos centrais da discussão que está se gerando e se desenvolvendo a partir de alguns contextos específicos de alguns países que abrangem uma diversidade de povos indígenas na América Latina. O debate sobre a cidadania intercultural dá conta do exercício complexo e denso a partir da perspectiva dos povos indígenas, e também dos contextos específicos; acima de tudo, enfatiza-se a ideia de que a cidadania é uma temática contextualizada e demanda pontos específicos de acordo com o contexto em que se produz. A cidadania é um campo aberto e flexível, não é fechado e não se dá a partir do Estado-nação.

A questão da legalidade ou das políticas do governo para os povos indígenas não resolve as demandas ou temáticas que se geram dentro do movimento indígena. Embora tenha reconhecimento dentro de algumas constituições na região, às quais mostram um caráter pluricultural, plurinacional e de diversidade étnica, na prática, muitas vezes se estende para além das pacatas definições construídas dentro da legalidade do Estado. Efetivamente falando, essas realidades divergem das orientações das políticas públicas e estabelecem fronteiras, tanto simbólicas, como sociais e políticas. Nesse sentido, existe uma grande brecha entre a legalidade institucional e a prática social e cultural no cumprimento das demandas dos povos indígenas.

Referentemente aos pontos supramencionados, surge um dilema que merece atenção: encontra-se em saber como lidar ou resolver as demandas indígenas que, por um lado obedecem a regras e reivindicações étnicas; por outro, demandam ao mesmo tempo o reconhecimento e a pertença à sociedade nacional.

As cidadanias indígenas e as cidadanias interculturais encontram um ponto em comum no sentido de tentar resolver os conflitos e as assimetrias que surgem dentro dos contextos nacionais.

Ao buscar entender a temática geral sobre a cidadania e a interculturalidade, em nível da América Latina, diríamos que a análise macrossocial ajuda a mapear e identificar os quadros específicos e as temáticas pertinentes que sinalizam as diferenças conceituais produzidas nos diversos contextos e das diferentes perspectivas no debate. Tais diferenças, entretanto, apresentam alguns pontos em comum e sinalizam uma confluência de ordem valorativa; sob esse prisma, as populações indígenas, apesar de terem diferentes tratamentos na questão dos direitos e cidadania, encontram aqui o reforço da identidade e cultura; a ação política e social se traduz na amplitude que se gera e caracteriza a partir de suas culturas e identidades.

Sabendo que as sociedades da América Latina abrangem uma multiplicidade de povos indígenas com diferentes culturas e com diferentes relacionamentos com a sociedade nacional, tentou-se enlaçar o caso do Brasil e mais especificamente de Roraima com a questão do relacionamento dos povos indígenas com o Estado e com a sociedade nacional. Isto posto, como entender os conflitos a partir de uma delimitação temporal (propriamente a partir do século XX), onde as políticas indigenistas e o estabelecimento de um sistema tutelar levou a um tipo de absorção hegemônica dos povos indígenas sob o paradigma do progresso?

Nesse sentido, o campo indigenista construiu-se a partir da relação de diversos sujeitos sociais, não só apenas os relacionamentos ou políticas estatais, senão também a partir de diversas situações que envolveram os diversos sujeitos com os povos indígenas; o campo indigenista tem a ver com aspectos culturais, discursivos, das relações de poder mantidas entre os povos indígenas e a sociedade nacional. A partir do conhecimento e análise sobre o sistema tutelar e de políticas indigenistas, o interesse orientou-se em analisar e explicar, de uma certa forma, o surgimento dos movimentos indígenas no Brasil e em Roraima, que marcaram uma outra relação com a sociedade nacional e mais propriamente com o Estado.

As relações entre os diferentes sujeitos sociais que se envolveram com os movimentos indígenas dá conta e ressalta a complexidade de vozes, de discursos e apropriações que delimitaram o campo de lutas sobre direitos e de exercício cidadão. A partir do surgimento da Constituição de 1988, a quebra ou ruptura legal da tutela colocou uma nova discussão que se traduz em uma nova visão para a cidadania e direitos indígenas. O problema reside em que, apesar de que houve um avanço no sistema judiciário ou de legalidade sobre o

reconhecimento dos direitos coletivos dos indígenas e da quebra da tutela, ainda na prática se evidencia uma falta de cumprimento por parte do governo e do Estado sobre a aplicação devida de leis que possam atuar e permitir o relacionamento intercultural.

Em Roraima, especificamente, as lutas indígenas e o movimento indígena, surgiram a partir da luta pela terra, no geral os conflitos indígenas com os não indígenas tem a ver com a invasão de terras e com a utilização e exploração das mesmas, ainda hoje a questão da luta pela terra é evidenciada em várias partes da América Latina. Nesse sentido, tentou-se mapear alguns conflitos pela terra e algumas reivindicações dos indígenas de Roraima, a conformação de algumas organizações indígenas e a base política e de reivindicação que estabelecem com a sociedade nacional.

Sabendo que existe uma complexidade em Roraima, devido aos diferentes sujeitos sociais que se encontram circunscritos com a questão indígena, pode-se observar que ainda a questão tutelar e de ação indigenista encontra-se presente em alguns contextos. A partir da realização de algumas entrevistas, tentou-se analisar e evidenciar, primeiro, os diferentes relatos sobre como surgiu a questão da luta indígena e do movimento e a partir de que situação histórica, segundo, tentou-se entender o debate que houve e as divergências entre algumas organizações e devido a que se originaram as mesmas. Pensar que existe um movimento indígena, que envolve diferentes organizações e que entre elas existem as mesmas reivindicações poderia levar a uma armadilha.

Existem temáticas em comum dentro do movimento indígena que, como foi mencionado, geralmente tem a ver com a questão da cultura e identidade; já dentro das organizações com seus distintos líderes e grupos de trabalho, existem diferenças e diferentes modos de atuar e de discutir a questão da cidadania e direitos, o agir ou a prática às vezes difere do discurso. Nesse sentido, a evidência de que existe uma luta pela terra, pela demarcação e homologação define um ponto central, um foco de luta comum, mas que algumas das vezes existem contradições e conflitos em como levar a cabo esse reconhecimento ou demarcação, neste caso da terra.

Diante do exposto, ressalte-se que há divisão de opiniões, isto é, alguns entrevistados comentaram que não existe conflito entre as organizações; outros comentaram que sim; outras visões consistiram em analisar e entender as diferentes perspectivas sobre o conceito de cidadania e direitos; a questão da cidadania geralmente evidenciou a pertença a sua comunidade e a sua própria organização como povos.

Para se ter ou ampliar o sentido da cidadania na prática deve existir organização e autonomia, mas pode existir um vínculo com o Estado. Então se define, em termos conceituais, a questão que foi retomada sobre a cidadania indígena e intercultural; sob esse eixo pode-se pensar que o sentido da cidadania intercultural amplia, se adequa e retoma os pontos principais e específicos que demandam os povos indígenas, neste caso os povos indígenas de Roraima.

A cidadania como conceito teórico evidencia as fronteiras que existem entre a prática, seu uso, sua definição e, sobretudo, sua apropriação seja por parte dos indígenas e não indígenas. A questão da cultura e identidade emerge como categorias que se relacionam com a cidadania para dar passo ao estabelecimento de políticas indígenas que são definidas pelo movimento indígena e que pretendem dar conta tanto do caráter comunitário, da vida cotidiana como do caráter nacional e de inserção no sistema judiciário e de leis que abriga o Estado-nação.

As lutas indígenas abriram campo e um panorama diferente à noção e o entendimento da cidadania e dos direitos; geralmente o panorama gira na complexidade sobre a interdependência entre o Estado e os processos políticos indígenas. Geralmente as intervenções dos indígenas nos processos nacionais têm a ver com a democratização através das cidadanias redefinidas ou contextualizadas e ao mesmo tempo de cidadanias alternativas. Nesse sentido, a cidadania intercultural ou a noção dela, é abstraída da ideia de alguns líderes indígenas e que sugere e permite uma conceitualização mais densa devido ao fato de se encontrar na base de uma teoria política e que é uma forma local de conceitualizar o tipo de cidadania desejável dentro dos diferentes contextos assimétricos. A cidadania intercultural propõe adquirir competências interculturais para poder exercer plenamente os direitos que são outorgados pela Constituição para os indígenas e que pode ser visto como um mecanismo para exercer os mesmos dentro da cultura dominante. Assim, dentro dessa visão se propõe um sentido de renovação nos sistemas políticos que os enquadram. Do mesmo modo, a visão da cidadania intercultural tenta deslegitimar as visões essencialistas que se enquadram na política do Estado e que se expressa nas leis. Os contextos de dominação e de exclusão ajudam a entender a visão alternativa de outra cidadania.

REFERÊNCIAS

ANSIÓN, J. La interculturalidad y los desafíos de una nueva forma de ciudadanía. In: Ansión, J. et al. **Educación en ciudadanía intercultural. Experiencias y retos en la formación de estudiantes universitarios indígenas**. Lima: Fondo editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2007. p. 37-59.

ARANTES, E. M. **Mulheres Macuxi: da aldeia para o cenário político indígena e indigenista do século XX**. 2000. 355p. Dissertação (Mestrado) -Faculdade de Ciências e Letras de Assis, Universidade Estadual Paulista, 2000.

BAINES, S, G. Identidades indígenas e ativismo político no Brasil: depois da Constituição de 1988. **Série Antropologia**, Brasília, v. 418, (s.n), p. 6-18, 2008.

BAKHTIN, M. **Marxismo e filosofia da linguagem**. 12ª Ed. (s.l): HUCITEC, 2006. 201 p.

BARTH, F. Introducción. In: BARTH, F. (comp.). **Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales**. México D.F.: FEC, 1976. p. 9-49.

BELLO M, Á. Ciudadanía Intercultural en América Latina: la búsqueda de un marco conceptual. In: ALFARO, S.; ANSIÓN, J. & TUBITO, F. (Org.). **Ciudadanía Intercultural. Conceptos y pedagogías desde América Latina**. Perú: Fondo Editorial PUCP, 2008. p. 29-48.

BERTELY, M. **Conflicto intercultural, educación y democracia activa en México. Ciudadanía y derechos indígenas en el movimiento intercultural bilingüe en Los Altos, la Región Norte y la Selva Lacandona de Chiapas**. México – DF: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social - Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2007. 92 p.

_____. Educación Intercultural para la Ciudadanía y la Democracia Activa y Solidaria. Una crítica de la Otra educación al multiculturalismo neoliberal y comunitarista. In: GUNTHER, D, MENDOZA, R.; TELLEZ, S. (Editores). **Multiculturalismo, educación intercultural y derechos indígenas en las Américas**. Quito: Abya-Yala, 2008. p. 267-302.

BRENNER, N.; ELDEN, S. Henri Lefebvre on State, Space, Territory. **International Political Sociology**, (s.l), v.3, (s.n), p. 353-377, 2009.

CARVALHO, F. A.; FONSECA, I. M.; REPETTO, M. (Org.). **Educação, cidadania e interculturalidade no contexto da escola indígena de Roraima**. Boa Vista: Universidade Federal de Roraima / Núcleo Insikiran de Formação Superior Indígena - Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2007. 102 p.

CASTILLO, C.; MC LEAN, G. **Sistematización de las buenas prácticas en materia de educación ciudadana intercultural para los pueblos indígenas de América Latina en contextos de pobreza**. Nicaragua: Universidad de las Regiones Autónomas de la Costa Caribe Nicaragüense (URACCAN) - Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2007. 60 p.

CLAVAL, P. O território na transição da pós-modernidade. **GEOgraphia**, (s.l), (s.v), n. 2, p. 7-26. 1999.

COMPARATO, F, C. **A afirmação histórica dos direitos humanos**. São Paulo: Saraiva, 2013. 598 p.

CUNHA, M, Carneiro da. **Índios no Brasil: história, direitos e cidadania**. São Paulo: Claro Enigma, 2012. 158 p.

DAVALOS, P. Movimientos Indígenas en América Latina: el derecho a la palabra. In: **Pueblos indígenas, estado y democracia**. Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2005. p. 17-33.

DEMANT, P. Direitos para os excluídos. In: PINSKY, J.; PINSKY, C, B. (Org.). **História da cidadania**. São Paulo: Contexto, 2003. p. 343-383.

DIETZ, G. **Multiculturalismo, interculturalidade e diversidade em educación: uma aproximación antropológica**. México: Fondo de Cultura. 2008. 171 p.

DUPRAT, D. O Estado pluriétnico. In: LIMA, A. C.; HOFFMANN, M. B (Org.). **Além da tutela: bases para uma nova política indigenista III**. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria/LACED, 2002. p.41-47.

ELDEN, S. Governmentality, Calculation, Territory. Environment and Planning. **Society and Space**, (s.l), v. 25, n.3, p. 562–580. 2007.

_____. Missing the Point: Globalization, Deterritorialization and the Space of the World. **Transactions of the Institute of British Geographers**, (s.l), v. 30, n.1, p. 8–19. 2005.

FARAGE, N. **As Muralhas dos Sertões: os povos indígenas no Ríó Branco e a colonização**. Rio de Janeiro: Paz e Terra/ANPOCS, 1991. 197 p.

FERNANDES NETO, P. **A Demarcação da Terra Indígena Raposa/ Serra do Sol (Roraima): conflitos entre territorialidades (1993 – 2005)**. 2006. 130p. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2006.

FLORES, M. A.; GRANDA, S. **Curso de formación ciudadanía intercultural en el Programa de Educación Intercultural Bilingüe. Análisis y retos**. Ecuador: Universidad Politécnica Salesiana del Ecuador - Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2007. 51 p.

FUNARI, P, P. A cidadania entre os romanos. In: PINSKY, J.; PINSKY, C, B. (Org.). **História da cidadania**. São Paulo: Contexto, 2003. p. 49-79.

GASCHÉ, J. De hablar de la educación intercultural a hacerla. **Mundo Amazónico**, (s.l), v. 1, (s.n.), p. 111-134. 2010.

_____. La motivación política de la educación intercultural indígena y sus exigencias pedagógicas. ¿Hasta dónde abarca la interculturalidad?. In: BERTELY, M.; GASCHÉ, J.;

PODESTÁ, R. (Coord.). **Educando en la diversidad cultural. Investigaciones y experiencias educativas interculturales y bilingües.** Quito: Abya yala, 2008a. p. 367-397.

_____. Niños, maestros, comuneros y escritos antropológicos como fuentes de contenidos indígenas escolares y la actividad como punto de partida de los procesos pedagógicos interculturales: un modelo sintáctico de cultura. In: BERTELY, M.; GASCHÉ, J.; PODESTÁ, R. (Coord.). **Educando en la diversidad cultural. Investigaciones y experiencias educativas interculturales y bilingües.** Quito: Abya yala, 2008b. p. 279- 365.

GEERTZ, C. **O Impacto do Conceito de Cultura sobre o Conceito do Homem. A Interpretação das Culturas.** Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978.

GELLNER, E. **Naciones y nacionalismo.** Madrid: Alianza Editorial, S. A., 1988. 188 p.

GIMÉNEZ, G. Cultura, territorio y migraciones. Aproximaciones teóricas. **Alteridades**, (s.l), (s.v), (s.n), p.7. 2001.

GONH, M, G. **Movimentos Sociais na atualidade: manifestações e categorias analíticas.** In: GONH, M. G. (Org.) **Movimentos sociais no início do século XXI: antigos e novos atores sociais.** Petrópolis: Vozes, 2003.

_____. Teorias dos Movimentos Sociais **paradigmas clássicos e contemporâneos.** 3ª Edição, São Paulo: edições Loyola, 2002. 383 p. ISBN 85-15-10597-8.

GUARINELLO, N, L. Cidades-estado na antiguidade clássica. In: PINSKY, J.; PINSKY, C, B. (Org.). **História da cidadania.** São Paulo: Contexto, 2003. p. 29-47.

GUERRERO, A. L. Derechos humanos y ciudadanía en América Latina. **Latinoamérica. Revista de estudios Latinoamericanos**, (s.l), v. 51, (s.n), p. 109-139, 2010.

HAESBAERT, R.; LIMONAD, E. O território em tempos de globalização. **Etc, Espaço, Tempo e Crítica, Revista Eletrônica de Ciências Sociais Aplicadas e outras coisas**, (s.l), v. 4, n. 2, p. 1-15. 2007.

LIMA, A, C. Os povos indígenas na invenção do Brasil: na luta pela construção do respeito à pluralidade. In: LESSA, C. (Org.). **Enciclopédia da brasilidade: auto-estima em verde amarelo.** Rio de Janeiro: Casa da Palavra Produção Editorial, 2005, p. 234-247.

_____. **Um grande cerco de paz: poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil.** Petrópolis: Vozes, 1995. 335 p

LOPEZ, L. E. Interculturalidad, educación y política em América Latina: perspectivas desde el Sur pistas para una investigación comprometida y dialogal. In: LOPEZ, L. E. (Ed.). **Interculturalidad, educación y ciudadanía. Perspectivas latinoamericanas.** Bolivia: FUNPROEIB, Andes/PLURAL, 2009. p. 129-218.

MACHACA, G.; LÓPEZ, L. E. **El fortalecimiento de liderazgos indígenas para la gestión de la educación intercultural bilingüe en bolivia. Sistematización de una experiencia en desarrollo.** Bolivia: Programa de Educación Intercultural Bilingüe para los Países Andinos - Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2007. 81 p.

MARÉS, C. As novas questões jurídicas nas relações dos Estados nacionais com os índios. In: LIMA, A. C.; HOFFMANN, M. B (Org.). **Além da tutela: bases para uma nova política indigenista III**. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria/LACED, 2002. p. 49-61

MARANDOLA, JR. E.; DAL GALLO, P. M. Ser migrante: implicações territoriais e existenciais da migração. In: VI ENCONTRO NACIONAL SOBRE MIGRAÇÕES, Belo Horizonte. **Anais...** Belo Horizonte, 2009. p. 1-15.

MUJICA, L.; ALFARO, S.; CHINCHAYÁN, P. **Sistematización de las experiencias andinas y amazónicas de intercambio educativo en ciudadanía y liderazgo intercultural**. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2007. 88 p.

NASCENTE, L. Política e construção da identidade nacional: os índios na história do Brasil. **Revista Litteris - Ciências Humanas – Antropologia**, (s.l), (s.v), n. 6, p 1-15, novembro. 2010.

ODALIA, N. A liberdade como meta coletiva. In: PINSKY, J.; PINSKY, C, B. (Org.). **História da cidadania**. São Paulo: Contexto, 2003. p. 159-169.

OLIVEIRA, R, G. A presença holandesa na Amazônia Caribenha entre os Séculos XVI e XVII: da Costa Selvagem ao Rio Branco. In: OLIVEIRA, R, G. **Dos Caminhos históricos aos processos culturais entre Brasil e Guyana**. Boa Vista: Editora da UFRR, 2012. p. 19-44.

PACHECO DE OLIVEIRA, J., da ROCHA FREIRE, C, A. **A Presença Indígena na Formação do Brasil**. Brasília: Ministério da Educação/Secretaria de Educação Continuada/Alfabetização e Diversidade/LACED/Museu Nacional, 2006. 268 p.

PINSKY, J.; PINSKY, C, B. **História da cidadania**. 2 ed. São Paulo: Contexto, 2003. 591 p.

RAMOS, A, R. **Indigenism: Ethnic politics in Brazil**. United States of America: The University of Wisconsin Press, 1998. 336 p.

REPETTO, M. Marco Conceitual do Projeto Educação Cidadã Intercultural no contexto da escola indígena em Roraima-Brasil. In: REPETTO, M. et al. **Propostas educativas em cidadania intercultural**. Boa Vista: UFRR, 2008a. 13-24 p.

_____. **Movimentos indígenas e conflitos territoriais no estado de Roraima**. Boa Vista: Editora da UFRR, 2008b. 193 p.

SACK, R. Human Territoriality: A Theory. **Annals of the Association of American Geographers**, (s.l), v. 73, n. 1, p 55-74. 1983.

SANTILLI, P. **Fronteiras da República História e política entre os Macuxi no vale do rio Branco**. São Paulo: NHII/USP/ FAPESP, 1994. 119 p.

_____. **Pemongon Patá: Território Macuxi, rotas de conflito**. São Paulo: Editora UNESP, 2001. 225 p.

SARTORELLO, S. T. Una perspectiva crítica sobre interculturalidad y educación intercultural bilingüe: El caso de la Unión de Maestros de la Nueva Educación para México (UNEM) y educadores independientes en Chiapas. **Revista Latinoamericana de Educación Inclusiva**, Chile, v. 3, n. 2, p. 77-90, sept. 2009.

SIMPLÍCIO, M. L., MAXIMINO DA SILVA, N., TAVARES DE ALMEIDA, F. **Atlas escolar. Terra Indígena São Marcos**. Editora: Universidade Federal de Roraima, 2009.

SOUZA FILHO, C, F, M. **O Renacer dos Povos Indígenas para o Direito**. Curitiba: Juruá, 2010. p

STAVENHAGEN, R. **Conflictos étnicos y estado nacional**. México: Siglo XXI, 2000. 396 p.

_____. **Derecho indígena y derechos humanos en américa latina**. México: IIDH instituto Interamericano de Derechos Humanos- El Colegio de México, 1988. 332 p.

TALAVERA, P. Diálogo intercultural y universalidad de los derechos humanos. **Rev. IUS**, (s.l), v.5, n.28, p. 7-38. 2011.

TOURAINÉ, A. Los movimientos sociales. **Revista colombiana de sociología**, (s.l), (s.v), n. 27, p. 255-278. 2006.

TUBINO, F. Apresentação. In: CARVALHO, F. A.; FONSECA, I. M.; REPETTO, M. (Org.). **Educação, cidadania e interculturalidade no contexto da escola indígena de Roraima**. Boa Vista: Universidade Federal de Roraima / Núcleo Insikiran de Formação Superior Indígena - Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2007. p. 9-13.

_____. No una sino muchas ciudadanías: una reflexión desde el Perú y América Latina. **Construyendo Nuestra Interculturalidad**, Lima, v. 4, n. 5, p. 1-13, nov. 2009.

VIEIRA, J, G. **Missionários, Fazendeiros e Índios de Roraima: a Disputa pela Terra-1777 a 1980**. Boa Vista: UFRR, 2007. 224 p.

ZIZEK, S. Multiculturalismo o la lógica cultural del capitalismo multinacional. In: JAMESON, F.; ZIZEK, S. **Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo**. Buenos Aires: Paidós, 1998. p. 137-188.

APÊNDICE



Evento em memória a luta
dos povos indígenas-
Fazenda São Marcos



Meninas observando e participando da comemoração-Fazenda São Marcos



Maloca Comunidade Jatapuzinho



Plenária Oficina Calendário Cultural-Comunidade Jatapuzinho



Mulheres fazendo phapha – comunidade Jatapuzinho



Oficina Calendário Cultural-Comunidade Maruwai



Oficina Calendário cultural – Comunidade Pedra Preta



Crianças-Pedra Preta



Escola indígena – Comunidade Pedra Preta



Tuxaua Edmilson-Comunidade Darôra. T.I. São Marcos



Jatapuzinho-T.I. Trombetas Mapuera



Abrindo ouriço de castanha da Amazônia – Comunidade Jatapuzinho