

Direitos Humanos e povos indígenas: universalidades e diversidades

(II ENADIR, GT 5 – Antropologia e direitos humanos)

Graziele Acçolini

(Docente FCH e PPGAnt/UFMG; Fundação Araporã)

Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas

A Assembléia Geral:

Guiada pelos propósitos e princípios da Carta das Nações Unidas, e a boa fé no cumprimento das obrigações assumidas pelos Estados de acordo com a Carta.

Afirmando que os povos indígenas são iguais a todos os demais povos e reconhecendo ao mesmo tempo o direito de todos os povos a ser diferente, a considerar-se a si mesmos diferentes e a ser respeitados como tais.

Afirmando também que todos os povos contribuem na diversidade e riqueza das civilizações e culturas, que constituem o patrimônio comum da humanidade.

(...)

Destacando a contribuição da desmilitarização das terras e territórios dos povos indígenas para a paz, o progresso e o desenvolvimento econômico e social, a compreensão e as relações de amizade entre as nações e os povos do mundo.

(...)

Reconhecendo que a Carta das Nações Unidas, o Pacto Internacional de Direitos Econômicos, Sociais e Culturais e o Pacto Internacional de Direitos Cívicos e políticos, Assim como a Declaração de Viena e o programa de Ação, afirmam a importância fundamental do direito de todos os povos, à livre determinação, em virtude da qual estes decidem livremente sua condição política e perseguem livremente seu desenvolvimento econômico, social e cultural.

(...)

Pretendo apresentar, de maneira sucinta, casos que envolvem povos indígenas ameaçados, considerando as discussões sobre igualdade, diversidade e grupos sociais vulneráveis e o (possível) desenvolvimento autossustentável de tais populações, inseridas no contexto dos Direitos Humanos e da recente Declaração Universal dos Direitos dos Povos Indígenas.

O objetivo é chamar a atenção para situações de violação dos direitos humanos e de direitos mais específicos inseridos na nova Declaração, como doenças transmitidas pelos não-índios, epidêmicas na maioria das vezes, conflitos de terras e a conseqüente violência física e psicológica, devastação ambiental (a posse da terra pelo latifúndio e a monocultura,

desmatamentos, queimadas), dentre outras. É conveniente mencionar que tais questões não dizem respeito apenas aos povos indígenas; trata-se de problemas globais que envolvem direta ou indiretamente, todos os povos, inclusive os ocidentais.

Particularmente, pretendo discorrer sobre o caso emblemático que envolve os Guarani Kaiowá do MS a fim de ilustrar tais situações.

Os povos indígenas possuem histórias de contato com segmentos da sociedade colonial, posteriormente nacional há séculos; histórias de sujeição e violência, tanto pelas armas, quanto pela “cruz”, objetivando a liberação e ocupação do território para fins exploratórios. É interessante mencionar Beatriz Perrone-Moisés (1992, p.129), quando a antropóloga coloca que: “se não se pode tratar a todos os indígenas do Brasil do mesmo modo, é porque eles não reagem à colonização do mesmo modo”, frase que demarca as especificidades que existem entre as sociedades indígenas e que marca mais uma vez a diversidade.

Apesar da Declaração Universal dos Direitos Humanos, o que já remete a discussões sobre a categoria ‘universal’, que tem como referência a sociedade ocidental e que carrega noção também própria, relativa, do que seja igualdade, diversidade, universalidade; apesar da Constituição Federal Brasileira consagrar os direitos dos povos indígenas; apesar da Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) indicar aos governos, e não obrigar aos governos, o respeito à importância que possui para determinadas culturas a relação com os territórios que ocupam ou utilizam de alguma forma e, apesar da recente Declaração Universal dos Direitos dos Povos Indígenas proclamada em 13 de setembro de 2007 pela Assembleia Geral da ONU, que inegavelmente se constitui em um avanço no marco dos governos e das normas internacionais, o que se assiste é o desrespeito e descaso constante às leis e condutas asseguradas.

Há décadas, a situação vivenciada pelos Kaiowá no sul do Mato Grosso do Sul se constitui em um exemplo de violação dos direitos humanos ‘universais’; situação que se complexifica e se contradiz ainda mais tendo em vista a recente Declaração Universal dos Direitos dos Povos Indígenas e o que ocorre efetivamente desde a ocupação intensiva das terras deste Estado.

Vivendo em pequenas áreas indígenas superlotadas, demarcadas de forma descontínua e cercadas por latifúndios agropastoris que se apropriaram - especialmente a partir da década de 1950 - de parte do território do Mato Grosso do Sul, os Kaiowá são um dos povos mais afetados pela intrusão devastadora do que se pode chamar, sem a pretensão de aprofundar o tema, de ‘capital’, mais especificamente, o agronegócio.

Com esse processo de ocupação de território e uma política de liberação de terras a partir da aglutinação de parte dos Kaiowá às áreas destinadas pelo SPI, antecessor da Funai, essa população começou a vivenciar dois sérios problemas: a desnutrição, diretamente associada aos índices de mortalidade infantil, e o suicídio.

Os Kaiowá ocupavam um extenso território de mata fechada entre os rios Apa, serra de Maracajú, rio Brillhante, rio Ivinhena, rio Paraná, rio Iguatemi e também a fronteira com o Paraguai (VIETTA e BRAND, 2004, p.220-221).

Os pequenos núcleos populacionais, formados por uma ou algumas poucas famílias extensas, base organizacional dos Kaiowá, chefiadas por seu tekoharuvicha (tekoha, comunidade, aldeia; chefe de aldeia), ou Ñanderu (nosso pai), mantinham entre si diversas relações matrimoniais. Esses núcleos eram relativamente autônomos e o que os caracterizava era a mobilidade que mantinham, ocupando dessa maneira todo seu amplo território. Tais deslocamentos na maioria das vezes era gerado por conflitos entre as parentelas e pela busca de expansão de território, o que retrata o próprio modo de ser Kaiowá.

Com o passar do tempo, a população foi se acomodando nas reservas à medida que não tinham mais onde se estabelecer frente a ocupação do território.

Segundo Katya Vietta e Antonio Brand (2004) e também Lévi Marques Pereira (2003), as primeiras frentes de expansão os alcançaram a partir de 1880 com a chegada da Companhia Mate Laranjeiras e algumas poucas fazendas de gado. Nesse período, apesar do contato e do trabalho dos Kaiowá na colheita da erva mate, sua estrutura social se viu pouco alterada, posto que tal trabalho era realizado por famílias que se deslocavam em grupos para alcançar distantes ervais. Também se deve mencionar que esta companhia não questionou a posse das terras ocupada pelos índios.

Nas décadas de 1910 e 1920 o governo federal reconheceu legalmente oito reservas para que os núcleos Kaiowá que se encontravam dispersos fossem instalados em locais permanentes liberando assim o restante das terras; nem todos os núcleos foram à ocasião convencidos a ocupar as reservas (VIETTA e BRAND, 2004).

A nova situação de reserva alterou profundamente o padrão tradicional de assentamento das parentelas e aldeias fazendo com que perdessem autonomia sobre sua forma própria de vida, seu ñhandereko, ou Kaiowáreko (PEREIRA, 2003).

Mas os problemas se agravaram a partir da década de 1940 quando a região gradativamente começa a ser atingida pelas frentes pastoril e agrícola e, com o encerramento do contrato com a Cia. Mate Laranjeira, as terras públicas são consideradas devolutas e passaram a ser vendidas a particulares forçando muitas aldeias Kaiowá a desocupar os locais

onde estavam instaladas. Além disso, tem-se a política implementada em 1943 por Getúlio Vargas, a Colônia Agrícola Nacional de Dourados que objetivava o acesso à terra para famílias de colonos e migrantes de outras regiões. Schaden (1974 apud VIETTA e BRAND, 2004, p.222) relata que, com o impacto da ocupação maciça do território, os índios “passaram a executar danças religiosas com o fito de apressarem a destruição do mundo...”.

Com a frente de colonização, além da ocupação das terras e o deslocamento forçado dos núcleos de parentelas, cresceu sobremaneira a incidência de tuberculose, febre amarela, DSTs, sarampo, alcoolismo, dentre outras, agravada pelo alto índice de desnutrição e a falta de assistência pelo órgão responsável, dois elementos persistentes até a atualidade.

A partir da década de 1950, as fazendas de gado começaram a tomar posse da região, incluindo as áreas de mata fechada e atingindo diretamente as parentelas. A aglutinação dessas parentelas nas reservas chegou ao auge nas décadas de 1970 e 1980, com o surgimento de novos problemas e situações inéditas para os índios, como a superpopulação e a sobreposição de parentelas e lideranças, ocasionando conflitos internos e ao mesmo tempo fortalecendo a autoridade de não-índios sobre tal realidade. Vale lembrar que tal processo continua até a atualidade.

É nesse cenário que se põe o quadro de mortalidade por desnutrição e os suicídios, problemas relacionados à falta de terras, à demarcação descontínua das áreas e a falta de acesso aos recursos naturais, bem como ao contato intenso com a população não-indígena em ‘pé de desigualdade’.

Sociedades como a dos Kaiowá, cujo modo de produção se relaciona à caça e coleta, pautam-se nas chamadas economias de “punção”, ou seja, economia em que o homem retira do meio-ambiente somente o necessário para a sobrevivência do grupo. Assim, os animais caçados e os produtos coletados são submetidos a rígidas regras, a partir dos ritos e dos tabus cuja preocupação é a reprodução do sistema adaptativo e, por conseguinte, a preservação do próprio grupo.

Nessas sociedades, encontra-se a figura do Trickster, importante personagem arcaica, herói cultural que ensinou as técnicas de sobrevivência e entidade mítica cuja função simbólica é a de se colocar como reequilibrador das relações homem-natureza. As ações do trickster pautam-se no modelo da prática de “reposição negativa”, ou seja, numa economia baseada na punção o homem não devolve à natureza de forma direta o que dela retirou, como na agricultura pelas sementes plantadas. Nesse sentido é que o trickster cuida dos recursos da natureza punindo quem extrapola. E na visão de mundo da comunidade, a morte da caça, por

exemplo, é “compensada” com a morte dos seres humanos. É isso que se poderia chamar de “trocas negativas” ou “reposição negativa”:

... Admitindo-se que este princípio seja a necessidade de estruturação de uma representação das trocas ou relações, poderíamos considerar num dos pólos a comunidade humana e, no outro, o mundo exterior (a Natureza) de que a humanidade tira seu sustento. As atividades de subsistência poderiam ser representadas como relações negativas (de “punção” na terminologia de Meillassoux) uma vez que os seres humanos “arrancam” da Natureza os animais caçados e os produtos coletados. ... as próprias ações dos “tricksters” são, em linhas gerais, o modelo superestrutural dessa prática de “reposição negativa”. (CARVALHO, 1985, p.177, 178, 179)

Esses elementos parecem demonstrar que, numa sociedade baseada neste tipo de economia, a limitação do território em termos de extensão e em termos de acesso aos recursos dessa natureza significa a própria desestruturação de uma visão de mundo, de uma filosofia de vida. A caça se integra aos ideais de conduta masculina, de liderança, prestígio através do conhecimento dos animais e da floresta que demonstra a virilidade de um jovem e o habilita ao matrimônio. A roça, mba`ety (mba`e, que significa “coisa” e ty, “agrupamento de coisas”) também é parte de um tekoha (aldeia), principalmente a lavoura de milho que estimula os encontros rituais relacionados a rezas e benzimentos. Nesse caso, um tekoha sem plantação não tem como exprimir o Ara Pyau (Ano Novo) para seus integrantes (GODOY, 2003).

Sobre os suicídios, as primeiras notícias entre os Kaiowá surgiram em 1985-1986. Coincide com o período de dinamização econômica do Mato Grosso do Sul, devido à separação do Estado de Mato Grosso em 1978 que provocou um redimensionamento fundiário, levando vários outros tekoha (comunidades, aldeias) a serem expulsos de seus locais tradicionais e levados para as reservas já existentes, superlotando-as cada vez mais (VIETTA e BRAND, 2004).

O suicídio pode ser visto como uma ação individual e social, visto que tradicionalmente não se tem notícias de suicídio entre os Kaiowá e os casos possuíam muitas características semelhantes, como a de estar relacionada principalmente aos jovens. Dessa forma, o suicídio parece se colocar como um sintoma; parece representar uma solução a uma situação onde os princípios e valores Kaiowá não podem se realizar.

O grande contingente de suicídios ocorreu na área de Dourados adentrando a década de 1990, área ao lado do município de mesmo nome onde a situação econômica ainda é muito grave, com um alto índice de alcoolismo, interferência de religiões como o protestantismo e o pentecostalismo além, claro, da igreja católica presente no contexto indígena desde a

colonização, exploração da mão-de-obra indígena e a falta de terras para a plena realização do modo de vida Kaiowá. Enfim, nesse contexto de exploração, fome, violência, como ser um verdadeiro Kaiowá? Como concretizar os princípios éticos que regem o Kaiowáreko?

Assim, o suicídio parece exprimir o desejo de viver de acordo com este kaiowáreko, com sua ética e valores próprios; uma manifestação do apego a determinada visão de mundo.

Como expõe M. Marta Azevedo,

... a terra para os Kaiowá é uma terra específica, para plantarem ... para realizarem sua cultura. Ñande Ivy é a nossa terra, entendida como nosso mundo, do qual fazem parte nossos antepassados (já que quando se morre se volta para a terra) e nossos filhos. Portanto, essa concepção específica de terra, e não qualquer terra e de qualquer tamanho, é o esteio da identidade deste povo ... (1991, p. 20).

Apesar de o suicídio parecer, em princípio, peculiaridade dos Kaiowá, já que não atinge os Guarani Mbyá e nem os Ñhandeva, como também não atingiu a população Terena, que pertence a outro tronco lingüístico-cultural e que convive com os Kaiowá, a situação de transformação social, estrutural, não constitui, de forma alguma, característica desse povo, mas uma situação que envolve todos os povos indígenas brasileiros. Situação essa que aparentemente envolve somente a questão de terras, mas de fato envolve a questão da diversidade e da possibilidade de existência de modos de vida distintos da ocidental dominante.

Nesse sentido, apesar da crescente preocupação com os direitos humanos dos povos indígenas, o que não é pouco focando, por exemplo, a ênfase presente na Declaração Universal dos Direitos dos Povos Indígenas acerca da mudança de perspectiva de “direitos universais individuais” para “direitos humanos coletivos”, a ‘universalidade’ contida no discurso sobre os direitos humanos, direitos esses que em sua elaboração nem ao menos contou com a participação da maioria dos povos do mundo, mas apenas com determinadas nações, iguala a todos, tenta igualar inclusive a alteridade, a diversidade humana; não reconhece na prática visões de mundo distintas do modelo ocidental hegemônico e totalizador; não reconhece o “outro”. (DUSSEL, 1977)

Assim, parece contraditório assegurar e legitimar supostas ‘universalidades’ onde de fato encontram-se diferenças, diferenças estas que deveriam ser enfocadas como possíveis alternativas de vida e não como formas minoritárias que tendem, sob a direção da sociedade ocidental representada pelos Estados majoritários no sentido político-econômico, a sucumbir e se homogeneizar, proposta implícita na Declaração como em tantos outros documentos que se propõem a assegurar a dignidade e a autonomia dos tantos povos existentes.

A fim de corroborar tal colocação, retomo os fragmentos iniciais da Declaração expostos aqui como mote de discussão: o ‘outro’ possui o direito a autodeterminação social, política, econômica e cultural, contanto que seja no marco da paz, do progresso e do desenvolvimento concebidos ocidentalmente, “*Destacando ... as relações de amizade entre as nações e os povos do mundo. ...*” (Declaração Universal dos Direitos dos Povos Indígenas, 2007); relações de amizade entre essas nações, cujos parâmetros e valores são os referenciais de tais documentos como a nova Declaração, e os demais ‘outros’ do mundo!

Dessa forma, as situações sucintamente relatadas sobre os Kaiowá, situações que podem ser estendidas a outras sociedades, servem para evidenciar que esse modelo em que vivemos é hegemônico, mas não é o único existente a ser seguido; a diversidade humana oferece opções.

Referências Bibliográficas

- AZEVEDO, Maria Marta. Suicídio Kaiowá. Revista Terra Indígena/CEIMAM (Centro de Estudos Indígenas Miguel A Menéndez), v.8, n.58, Araraquara/SP, 1991, p. 6-28.
- CARVALHO, Silvia M. S. O trickster como personificação de uma práxis: São Paulo, Perspectiva, n. 8, 1985, pp.177-186.
- SCHADEN, Egon. Aculturação indígena. São Paulo: Ed. Da Universidade de São Paulo, 1969.
- DUSSEL, Enrique D. Filosofia da libertação na América Latina. São Paulo: Ed. Loyola, 1977.
- GANDIN, Luis A. e HYPOLITO, Álvaro M. Dilemas do nosso tempo: globalização, multiculturalismo e conhecimento (entrevista com Boaventura de Sousa Santos). Currículo sem Fronteiras, v.3, n.2, Jul/Dez 2003, pp.5-23. Disponível em: <www.curriculosemfronteiras.org> Acesso em: 09 abril 2010.
- GODOY, Marília G.G. O misticismo Guarani Mbya na era do sofrimento e da imperfeição. São Paulo: Terceira Margem, 2003.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. Tristes trópicos. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- LEVCOVITZ, Sergio. Kandire: o paraíso terreal. O suicídio entre os índios Guarani do Brasil. Rio de Janeiro: Ed. Espaço e Tempo, 1998.
- PEREIRA, Levi Marques. Assentamento e formas organizacionais dos Kaiowá atuais. Revista Tellus, ano 3, n.4, Campo Grande/MS, abril/2003, p. 137-145.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. Índios livres e índios escravos. Os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI a XVIII). In: CUNHA, Manuela C (Org.). História dos índios no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

VIETTA, Katya e BRAND, Antonio. Missões evangélicas e igrejas neopentecostais entre os Kaiowá e os Guarani em Mato Grosso do Sul. In: WRIGHT, Robin (Org.). Transformando os deuses V.2. Campinas/SP: Ed. da Unicamp, 2004.