



Serviço Público Federal
Ministério da Educação
Fundação Universidade Federal de Mato Grosso do Sul



JULIANA MIRANDA ALFAIA DA COSTA

**O RESSOAR DAS VOZES KINIKINAU E AS TRAMAS DO
DISCURSO INDIGENISTA CONSTITUCIONAL**

TRÊS LAGOAS - MS

2023

JULIANA MIRANDA ALFAIA DA COSTA

**O RESSOAR DAS VOZES KINIKINAU E AS TRAMAS DO
DISCURSO INDIGENISTA CONSTITUCIONAL**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras (Área de Concentração: Estudos Linguísticos) do Campus de Três Lagoas da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul- UFMS, como requisito final para obtenção do título de Doutora em Letras.
Área de concentração: Estudos Linguísticos.

Orientadora: Prof.^a Dra. Claudete Cameschi de Souza

TRÊS LAGOAS - MS

2023

BANCA EXAMINADORA

Presidente e Orientadora: Prof.^a Dra. Claudete Cameschi de Souza
Universidade Federal de Mato Grosso do Sul

Prof.^a Dra. Queila Barbosa Lopes
Universidade Federal do Acre

Prof. Dr. Sérgio Ifa
Universidade Federal de Alagoas

Prof. Dr. Fabrício Tetsuya Parreira Ono
Universidade Federal de Mato Grosso do Sul

Prof.^a Dra. Icléia Caires Moreira
Universidade Federal de Mato Grosso do Sul

Prof.^a Dra. Silvane Aparecida de Freitas
Universidade Estadual do Mato Grosso do Sul
Suplente Externo

Prof.^a Dra. Celina Aparecida Garcia de Souza Nascimento
Universidade Federal de Mato Grosso do Sul
Suplente Interno

Dedico este trabalho em especial ao meu avô Benedito Elpídio Miranda (*in memoriam*) e aos meus familiares ancestrais indígenas.

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal do Mato Grosso do Sul-UFMS, Câmpus de Três Lagoas, por me possibilitar alcançar novos horizontes de conhecimento, que me foram proporcionados durante o trajeto do Doutorado.

À minha orientadora, Prof.^a Dra. Claudete Cameschi de Souza, por sua sensibilidade e afeto, por sua condução pedagógica e por ampliar tanto os meus olhares sobre temas tão essenciais para a discussão acadêmica. Agradeço por enxergar em mim potencial que eu mesma desconhecia, e por me dar a honra de ser sua orientanda.

Ao Prof. Dr. Fabrício Ono e à Prof.^a Dra. Ana Duboc, que se fizeram tão marcantes em minha qualificação. Obrigada por seus ensinamentos, direcionamentos, contribuições, e percepções em meu trabalho.

Agradeço também desde já a banca de defesa desta minha tese de Doutorado, pelas possíveis contribuições e reflexões.

Gostaria ainda de agradecer aos professores que fizeram parte do Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal do Mato Grosso do Sul-UFMS, Campus de Três Lagoas, por me permitirem refletir sobre conteúdos tão essenciais para a construção da minha tese.

Aos amigos que a pós-graduação me possibilitou, em especial à Michelle, por me ajudarem tanto durante o cumprimento dos créditos, compartilhando leituras, viagens, congressos, e até mesmo, nos percalços durante a pandemia de COVID-19. Sou muito grata por tê-los em minha vida.

Aos meus alunos e ex-alunos de graduação em Direito, por sempre me motivarem a me tornar uma profissional melhor, me possibilitando não apenas ensinar, mas aprender com eles diariamente. Se eu busco cada dia mais conhecimentos e informações novas, com toda certeza, faço isso também por vocês.

À minha família, em especial, minha mãe Ilzamar, meu irmão Henrique e minha avó Elzira por não medirem esforços no incentivo aos meus estudos, por todo amor incondicional que dedicam a mim, sendo luz em meu caminho, inclusive nos momentos mais difíceis e mesmo com a distância entre cidades, sendo cúmplices, financiadores e fiéis apoiadores de minha jornada acadêmica.

À Deus por me planejar caminhos pelos quais eu jamais sonhava percorrer. Se não fossem os desvios da vida, eu não teria descoberto os gratificantes horizontes da pesquisa científica. Obrigada por me dar força para chegar até este momento, e me possibilitar tantos aprendizados e lições durante o trajeto.

Por fim, pode parecer estranho, mas gostaria de agradecer a mim mesma, pois só eu sei a (re)construção que ocorreu em mim durante a minha trajetória. Não foi um percurso tranquilo, mas foi fundamental para o meu crescimento e amadurecimento como profissional e como ser humano. Por isso, sou grata por minha persistência, (re)existência e as pitadas de teimosia, que me fizeram estar aqui hoje.

[...]
Quando ninguém acredita em você,
ELE acredita só.
Quantas vezes desacreditei,
Fechou uma porta, ele abriu seis,
Olha de onde eu vim,
E olha onde eu cheguei.
[...]

(Hugo & Guilherme). *Planejei*,
2023

COSTA, Juliana Miranda Alfaia da. **O ressoar das vozes kinikinau e as tramas do discurso indigenista constitucional.** 2023. 230 f. Tese (Doutorado em Letras) - Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, Três Lagoas-MS, 2023.

RESUMO

Partindo da premissa de que os discursos são palavras em movimento, a partir das quais os enunciados atravessados, pelo (inter)discurso, possibilitam a formação de identidades, as representações dos sujeitos, além de promover mecanismos de controle da produção social, nos propomos neste trabalho, a identificar, sob o viés discursivo, as relações existentes entre o discurso indígena Kinikinau e o discurso oficial da Constituição Federal. Buscamos problematizar os dizeres kinikinau, constituídos por documentos finais de seis Assembleias (2014-2019) em contraponto ao discurso constitucional, para rastrear por meio da materialidade discursiva, a existência de marcas de (in)exclusão e manutenção da subalternidade do sujeito indígena Kinikinau, em relação ao demais brasileiros, além de apurar as representações criadas discursivamente pelo dizer indígena Kinikinau para compreensão de suas implicações ideológicas, que contribuem para os conflitos de relações de poder existentes entre o discurso hegemônico e os discursos marginalizados e invisibilizados. Assim, o objetivo desta pesquisa é problematizar as implicações do discurso indigenista da Constituição Federal no dizer das assembleias Kinikinau considerando possíveis marcas de subalternidade frente ao discurso constitucional e contribuir para que as vozes Kinikinau sejam escutadas. Levantamos a hipótese de que os dizeres das seis Assembleias Kinikinau realizadas entre 2014 a 2019 trazem marcas de subalternidade frente ao poder hegemônico do Estado brasileiro, e ao mesmo tempo, que levantam um discurso de militância, se submetem aos ideais da colonialidade, contribuindo para a normati(li)zação do discurso constitucional, que formado por mecanismos de controle/disciplina mantém os povos indígenas, e em especial no caso, os Kinikinau, submersos em suas estratégias de poder. A tese ancora-se no referencial teórico da Análise do Discurso de origem francesa, tendo por base Pêcheux (1990), Orlandi (2015), Coracini (2007) e Gregolin (2004). Sob o viés transdisciplinar, perpassa alguns conceitos dos estudos culturalistas com Bhabha (2003), Castells (1999), Canclini (2006, 2013), Bauman (1998, 2005, 2010), Hall (1990, 2002, 2003), dentre outros, e pelo arcabouço foucaultiano, por meio da arqueogenealogia, além de algumas contribuições das epistemologias de sul tomando por base Sousa-Santos (2007), Mignolo (2008), Walsh (2013), Dussel (2016), Andreotti (2013), Grosfoguel (2010), Quijano (1992, 2010), Candau (2010). Numa organização metodológica, a tese se divide em quatro capítulos: o primeiro vem tratar sobre os povos indígenas brasileiros, em especial sobre o povo Kinikinau e a sua criação de Assembleias como meio de visibilizarem-se enquanto grupo étnico e alcançarem a demarcação de seu território ancestral; o segundo capítulo traz sobre a construção dos discursos oficiais que tratam da questão indígena no Brasil, com ênfase na Constituição Federal; o terceiro capítulo traz o arcabouço teórico-metodológico; e por fim o quarto capítulo que realiza o processo analítico dos recortes que constituem os dizeres Kinikinau e as repercussões frente ao discurso constitucional.

Palavras-chaves: Análise do discurso; Kinikinau; Discurso indigenista constitucional.

COSTA, Juliana Miranda Alfaia da. **The resound of Kinikinau voices and the plots of constitutional indigenous discourse.** 2023. 230 f. Thesis (Doctoral thesis) - Federal University of Mato Grosso do Sul, Três Lagoas-MS, 2023.

ABSTRACT

Starting from the premise that discourses are words in movement, from which the statements crossed, by (inter)discourse, enable the formation of identities, the representations of subjects, in addition to promoting mechanisms for controlling social production, we propose in this work, to identify, from a discursive perspective, the relationships that exist between the Kinikinau indigenous discourse and the official discourse of the Federal Constitution. We seek to problematize the Kinikinau sayings, constituted by final documents from six Assemblies (2014-2019) in counterpoint to the constitutional discourse, to track, through discursive materiality, the existence of marks of (in)exclusion and maintenance of the subalternity of the Kinikinau indigenous subject, in relation to other Brazilians, in addition to investigating the representations created discursively by the Kinikinau indigenous saying to understand its ideological implications, which contribute to the conflicts of power relations that exist between the hegemonic discourse and the marginalized and invisible discourses. Thus, the objective of this research is to problematize the implications of the indigenous discourse of the Federal Constitution in the words of the Kinikinau assemblies, considering possible marks of subalternity in relation to the constitutional discourse and contributing to the Kinikinau voices being heard. We raise the hypothesis that the statements of the six Kinikinau Assemblies held between 2014 and 2019 bear signs of subalternity in the face of the hegemonic power of the Brazilian State, and at the same time, which raise a discourse of militancy, submit to the ideals of coloniality, contributing to the normatization (li)zation of constitutional discourse, which, formed by control/discipline mechanisms, keeps indigenous peoples, and especially in this case, the Kinikinau, submerged in their power strategies. The thesis is anchored in the theoretical framework of Discourse Analysis of French origin, based on Pêcheux (1990), Orlandi (2015), Coracini (2007) and Gregolin (2004). Under a transdisciplinary bias, it permeates some concepts from culturalist studies with Bhabha (2003), Castells (1999), Canclini (2006, 2013), Bauman (1998, 2005, 2010), Hall (1990, 2002, 2003), among others, and through the Foucauldian framework, through archaeogenealogy, in addition to some contributions from southern epistemologies based on Sousa-Santos (2007), Mignolo (2008), Walsh (2013), Dussel (2016), Andreotti (2013), Grosfoguel (2010), Quijano (1992, 2010), Candau (2010). In a methodological organization, the thesis is divided into four chapters: the first deals with Brazilian indigenous peoples, especially the Kinikinau people and their creation of Assemblies as a means of making themselves visible as an ethnic group and achieving the demarcation of their territory. ancestral; the second chapter discusses the construction of official discourses that deal with the indigenous issue in Brazil, with an emphasis on the Federal Constitution; the third chapter presents the theoretical-methodological framework; and finally the fourth chapter that carries out the analytical process of the excerpts that constitute the Kinikinau sayings and the repercussions in relation to the constitutional discourse.

Keywords: Discourse analysis; Kinikinau; Constitutional indigenous discourse.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

- AD** – Análise do Discurso de origem francesa
- ACP** – Ação Civil Pública
- APIB** – Articulação dos Povos Indígenas do Brasil
- CF**- Constituição Federal
- CC** – Código Civil
- CIMI** – Conselho Indigenista Missionário
- FD** – Formação Discursiva
- FI** – Formação Ideológica
- FUNAI** – Fundação Nacional do Índio
- OEA** – Organização dos Estados Americanos
- OIT** – Organização Internacional do Trabalho
- ONU** – Organização das Nações Unidas
- SESAI** – Secretaria de Saúde Indígena
- SPI** – Serviço de Proteção ao Índio

LISTA DE IMAGENS

Imagem 1: Garimpo na terra ianomâmi.

Imagem 2: protesto de mulheres munduruku contra a atividade ilegal.

Imagem 3: Não ao marco temporal.

Imagem 4: II Marcha das Mulheres Indígenas, ANMIGA, 2021.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	7
CAPÍTULO 1 O PERCURSO DO POVO KINIKINAU: DE CHANÉ-GUANÁ A POVO INDÍGENA BRASILEIRO	16
1.1 Dos povos originários brasileiros: os sujeitos indígenas	17
1.2 De Chané-guaná à Kinikinau: indígenas brasileiros	31
1.3 Etnogênese, cultura e língua: o permanecer Kinikinau	41
1.4 A criação de Assembleias e os movimentos de apoio aos povos indígenas	47
1.5 As Assembleias do Povo <i>Koinukunoen</i> (Povo Kinikinau)	57
CAPÍTULO 2 A CONSTRUÇÃO DOS DISCURSOS OFICIAIS QUE TRATAM A QUESTÃO INDÍGENA NO BRASIL	64
2.1 O percurso dos documentos oficiais que tratam sobre a questão indígena no Brasil	64
2.2. O Estatuto do Índio (Lei 6.001/1973) como documento indigenista subsidiário	72
2.3 O documento oficial brasileiro: a Constituição Federal de 1988	76
2.4 O papel dos órgãos indigenistas oficiais brasileiros: Do Serviço de Proteção ao Índios (SPI) à atuação da FUNAI como agentes de proteção indígena	84
CAPÍTULO 3 DO ARCABOUÇO TEÓRICO E METODOLÓGICO.....	91
3.1 A trajetória histórica da Análise do Discurso e sua aplicação no Brasil.....	92
3.1.1 Do discurso, interdiscurso, memória, arquivo e acontecimento discursivo	96
3.1.2 Sujeito, Esquecimento e a Heterogeneidade Constitutiva	101
3.1.3 A questão da ideologia, das formações discursivas e das formações ideológicas	104
3.2 O estar “entre culturas” como <i>lócus</i> de discussão de identidades	106
3.3 Os diálogos com as epistemologias do sul: entre críticas e sinalizações de futuros decoloniais	116
3.4 A arqueogenealogia e as relações de saber/poder: contribuições foucaultianas	125
CAPÍTULO 4 O PROCESSO ANALÍTICO: AS VOZES DAS ASSEMBLEIAS KINIKINAU E AS TRAMAS DO DISCURSO INDIGENISTA DA CONSTITUIÇÃO FEDERAL.....	132
4.1 O despertar Kinikinau: representação de si e do outro	134
4.2 A questão da identidade, cultura, língua e crença.....	147

4.3 Estratégias discursivas que perpassam a demarcação do território tradicional	156
4.4 A luta por direitos constitucionais	164
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	174
REFERÊNCIAS	178
MEMORIAL DESCRITIVO	202
ANEXOS:	204
1ª ASSEMBLEIA KINIKINAU (2014):	204
2ª ASSEMBLEIA KINIKINAU (2015):	207
3ª ASSEMBLEIA KINIKINAU (2016):	212
4ª ASSEMBLEIA KINIKINAU (2017):	215
5ª ASSEMBLEIA KINIKINAU (2018):	219
6ª ASSEMBLEIA KINIKINAU (2019):	221

INTRODUÇÃO

Koinukunoen, despertando para os seus direitos! Nós estamos aqui!
(1ª Assembleia do Povo Kinikinau, 2014)

Os povos indígenas brasileiros desde a chegada dos portugueses em 1500 passaram por diversas lutas, extermínios, (re)construções, (trans)formações em suas culturas, línguas, crenças, costumes, identidades, além da perda constante de seus territórios originários. E se já é difícil ser indígena no Brasil, a complexidade aumenta quando se está diante do reconhecimento de direitos dos indígenas kinikinau.

O povo que atribui para si a denominação de *Koinukunoen* (Kinikinau) é descendente dos indígenas Chané-Guaná, de família linguística Aruak, que provindos de terras paraguaias, encontraram em território brasileiro, um lugar para ser considerado seu bem viver e criar raízes.

No entanto, assim como outros povos indígenas brasileiros, o povo kinikinau que serviu como aliados em momentos relevantes do Estado brasileiro, após a guerra da Tríplice Aliança (guerra do Paraguai) passou a ser considerado povo extinto e invisibilizado por processos de assimilação com os brancos, de “misturas” com outras etnias (Kadiweu e Terena), além de constantes migrações para territórios flutuantes. Até hoje, sofrem com ataques interétnicos, e com a demora da demarcação de seu território tradicional, próximo a região do Agachi, no Estado do Mato Grosso do Sul.

A partir do ano de 2014, numa tentativa de fazer com que suas vozes fossem ouvidas, as suas reivindicações, reunidos na Aldeia Cabeceira, na Terra Indígena Nioaque (com predominância de indígenas Terena), o povo kinikinau realizou a 1ª Assembleia Kinikinau, elaborando, ao final, um documento que visava o encaminhamento ao Estado brasileiro. Este foi o primeiro de outros cinco documentos finais, elaborados em Assembleias do Povo Kinikinau realizadas nos anos que se seguiram de 2015 a 2019, os quais podem ser encontrados no endereço eletrônico do CIMI – Conselho Indigenista Missionário¹. Por isso, o presente trabalho se pauta nos documentos finais elaborados

¹ Disponível em: <https://cimi.org.br/2018/11/5a-grande-assembleia-do-povo-kinikinau-fortalece-luta-por-demarcacao-de-territorio/>

entre os anos de 2014 a 2019, pois não se conseguiu êxito de contato com os indígenas Kinikinau, dado a pandemia de COVID-19, além das dificuldades que tal povo encontra em ter acesso a telefone e internet.

De outra ponta, foi com a Constituição Federal de 1988 que o Brasil, pela primeira vez, trouxe um Capítulo próprio para tratar sobre as questões indígenas. O texto foi fruto de grande conquista para os povos indígenas que tiveram direitos expressamente previstos na Magna Carta. Porém, a previsão normativa provém de grandes movimentos, mais intensificados durante a Constituinte de 1987, quando líderes de diversas aldeias do país reuniram documentos que foram entregues ao Congresso Nacional, com o objetivo da regularização de direitos e garantias aos povos originários. A luta foi centrada no reconhecimento das terras tradicionalmente ocupadas, ancorada no apoio de diferentes segmentos da sociedade brasileira (antropólogos, juristas, religiosos, ONGs, etc). (SILVA, 1995). Mas o que em um instante foi digno de comemoração, logo na sequência, já foi absorvido por novos dilemas e lutas, seja pelo efetivo cumprimento dos direitos indígenas, seja pela manutenção e não perda do que já se tinha conquistado em direitos no discurso indigenista constitucional.

Afinal, se a todos os cidadãos brasileiros é garantido os direitos fundamentais, conforme prevê o artigo 1º e 5º da Constituição Federal (1988), o texto constitucional, ao menos, de um modo geral, deveria já ter suplantado e garantido todos os direitos inerentes aos povos indígenas. Porém, não é esse o cenário sócio-cultural-político brasileiro.

Concentrando-se nessa direção, podemos (você leitor e eu) observar que a constituição dos saberes, dos poderes e das verdades (FOUCAULT, 2018) que permeiam o sujeito indígena ainda são atravessadas por estratégias do poder hegemônico. E para o estabelecimento dessas relações de saber/poder, os discursos que não são neutros, constituem os sujeitos estabelecendo representações de si e do outro como mecanismos de fortalecimento/enfraquecimento dos poderes (CHARTIER, 2011).

Isso porque “ [...] o percurso que o indivíduo traça desde a elaboração mental do conteúdo a ser exteriorizado é orientado socialmente, buscando-se sempre adaptar-se ao contexto imediato do ato da fala e sobretudo a interlocutores concretos” (BRANDÃO, 1993, p. 10). O discurso, portanto, aborda muito mais do que o seu próprio enunciador pretendia.

O discurso e o poder se inter-relacionam, fazendo com que as relações de poder formatem a produção do discurso, de modo que o poder se sobressaia frente ao texto.

No contexto indígena brasileiro, a hierarquia dos sujeitos tendo o branco como superior é originária desde a colonização pelos europeus. Apesar de novas roupagens de estratégias de poder, e ainda pela ótica da transdisciplinaridade (CORACINI, 2007), é possível ainda verificar o processo colonizador com repercussão em diversas vozes (QUIJANO, 2007), não observando a condição entre lugar dos sujeitos indígenas (BHABHA, 2013).

Assim, nosso olhar parte da premissa de que é o discurso que constitui as identidades e as relações de poder, e com isso, levantamos a hipótese de que o discurso das Assembleias Kinikinau de 2014 a 2019 traz marcas de subalternidade/invisibilidade frente ao poder hegemônico do Estado brasileiro, visto que ao mesmo tempo que levanta um discurso de militância, os indígenas Kinikinau se submetem aos ideais da colonialidade, contribuindo para a normati(li)zação do discurso constitucional que por meio de mecanismos de controle/disciplina mantém os povos indígenas, e mais particularmente, os Kinikinau, submetidos em suas estratégias de poder. Durante este estudo, vamos nos pautar em responder às seguintes questões de pesquisa: Que tipo de relação pode ser estabelecida entre o discurso dos documentos finais elaborados em Assembleias Kinikinau (2014/2019) e o discurso indigenista da Constituição Federal? É possível identificar em ambos os discursos, qual seja, o discurso indígena e o indigenista constitucional marcas de (in)exclusão, discriminação ou mecanismos colonialistas? Qual(ais) representação(ões) são criadas sobre o sujeito indígena Kinikinau em ambos os discursos (indígena/indigenista)? O discurso constitucional contribui para a normati(li)zação da condição de marginalizado/invisibilidade indígena? O ressoar das vozes Kinikinau nos documentos finais das Assembleias conseguem alcançar a visibilidade pretendida nas reuniões realizadas entre 2014/2019?

Para demonstrar o ineditismo da pesquisa, foi realizada consulta no Catálogo de Teses e Dissertações da Capes ², onde foi inserido as palavras-chave que compõem este trabalho, na intenção de se ter uma visão mais ampla das pesquisas realizadas no país, que atingem direta ou indiretamente o presente trabalho.

² Pesquisa atualizada em 09.07.2023. Ver <http://catalogodeteses.capes.gov.br>

Com a inserção do item “Kinikinau”, a ferramenta de pesquisa identificou 15 resultados, dos quais se relacionam as áreas das Ciências Ambientais, História, Sociologia e Letras. Ao restringir o filtro para “Área de Conhecimento: Linguística, Letras e Artes”, o número de pesquisas é reduzido para 3, dos quais dois trabalhos se voltam para os Estudos Linguísticos e o outro tem como área de concentração a Linguística e Transculturalidade, sendo todos os trabalhos do tipo Dissertações de mestrado. Além disso, dois trabalhos são voltados para a questão escolar e material didático, enquanto o outro se volta para aspectos sociolinguísticos e fonológicos.

Assim, a dissertação de Katiana Azambuja Silva, que tem por título *Língua “Kinikinau na construção do material didático: Wexeowo Kuatiti Xane”*, e defendida para o Programa de Pós- Graduação em Letras da Universidade Federal do Mato Grosso do Sul – UFMS, tem o objetivo de analisar as concepções de língua, linguagem e as questões identitárias que perpassam o discurso dos professores envolvidos na construção do material didático do povo Kinikinau residentes na Aldeia São João, em Porto Mortinho-MS. A pesquisa tem por referencial teórico a Análise do Discurso de linha francesa e a Linguística Aplicada, além de ser orientada pela arqueogenealogia de Foucault. Desta forma, o trabalho é voltado para o discurso dos professores e a construção do material didático dos indígenas Kinikinau. (SILVA, 2015)³

Por seu turno, a dissertação de Daniele Lucena Santos, defendida para o Programa de Pós- Graduação em Letras da Universidade Federal do Mato Grosso do Sul – UFMS intitulada “Entre o discurso oficial e o discurso kinikinau: representações de escola e território, possui foco no discurso do documento oficial das Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Escolar Indígena na Educação Básica”, lançadas em 2012, e no discurso do povo Kinikinau, visando problematizar a construção identitárias dos Kinikinau a partir das representações de escola e território que perpassam esses discursos. A pesquisa tem ancoragem em autores como Orlandi (2008; 2009), Pêcheux (1988, 1990), Authier- Revuz (1998), Coracini (2003, 2007), Foucault (1998, 2012), Raffestin (1998; 2005), Haesbaert (2005), Bhabha (2007), Bauman (2005), Canclini (2015),

³ SILVA, Katiana Azambuja. **Língua Kinikinau na construção do material didático: Wexeowo Kuatiti Xane**. Dissertação de Mestrado. UFMS, 2015.
https://sucupira.capes.gov.br/sucupira/public/consultas/coleta/trabalhoConclusao/viewTrabalhoConclusao.jsf?popup=true&id_trabalho=3175331

Castells (2010) e Hall (2005; 2013), para subsidiar as reflexões sobre condições de produção, sujeito, formação discursiva, interdiscurso, arquivo, memória, território, (des)(re)territorialização, identidade e cultura. (SANTOS, 2017)⁴. Porém, o trabalho é também voltado para as representações de escola e suas implicações no discurso Kinikinau, o que se diferencia desta tese.

O terceiro trabalho de dissertação, de Gabriel Barros Viana de Oliveira, com o título “Língua Kinikinau – Descrição de Aspectos Sociolinguísticos e Fonológicos”, defendido para o Programa de Pós-Graduação da Universidade Federal da Grande Dourados- UFGD, tem por objetivo a descrição dos aspectos sociolinguísticos e fonológicos da língua Kinikinau – língua Aruák, localizada no pantanal sul mato-grossense. (OLIVEIRA, 2017). Logo, se volta para a etnografia do povo Kinikinau,⁵ distanciando-se das finalidades desta nossa pesquisa.

Já no tocante a pesquisa da análise do discurso indigenista constitucional, não foi encontrado até o momento nenhum registro para o termo buscado. Os trabalhos existentes, com a restrição do filtro para “Área de Conhecimento: Linguística, Letras e Artes” são voltados para outros documentos oficiais, a destacar a tese de doutorado de Sheila da Costa Mota Bispo, defendida para o Programa de Pós- Graduação em Letras da Universidade Federal do Mato Grosso do Sul – UFMS, que tem por título A (des)construção do discurso indigenista oficial brasileiro da 1ª Conferência Nacional de Política Indigenista: uma análise discursiva. Sob o viés discursivo, faz análise dos documentos elaborados em 2015, da 1ª Conferência Nacional de Política Indigenista, a saber, Documento Base, Caderno de Orientações Metodológicas – Etapas Locais, Caderno de Orientações Metodológicas – Etapas Regionais e a fala do presidente da FUNAI, na época, João Pedro Gonçalves da Costa chamando à participação da 1CNPI. (BISPO, 2020)⁶

⁴ SANTOS, Daniele Lucena. **Entre o discurso oficial e o discurso kinikinau: representações de escola e território.** Dissertação de Mestrado. UFMS, 2017. Disponível em: https://sucupira.capes.gov.br/sucupira/public/consultas/coleta/trabalhoConclusao/viewTrabalhoConclusao.jsf?popup=true&id_trabalho=5385221

⁵ OLIVEIRA, Gabriel Barros Viana de. **Língua Kinikinau – descrição de aspectos sociolinguísticos e fonológicos.** Dissertação de Mestrado. UFGD, 2017. Disponível em: https://sucupira.capes.gov.br/sucupira/public/consultas/coleta/trabalhoConclusao/viewTrabalhoConclusao.jsf?popup=true&id_trabalho=5992780

⁶ BISPO, Sheila da Costa Mota. **A (des)construção do discurso indigenista oficial brasileiro da 1ª Conferência Nacional de Política Indigenista: uma análise discursiva.** Tese de Doutorado. UFMS,

E também a tese de doutorado de Silvia Regina Tacla, que tem por título “Análise de Discurso e Direito: o preâmbulo constitucional de 1988 e seus entornos”, e foi defendida para o Programa de Pós-Graduação da Universidade Estadual de Londrina - UEL. A pesquisa se volta a análise da produção de sentidos do Preâmbulo de 1988 e seus entornos, abrangendo os Preâmbulos das outras Constituições do Brasil.⁷ Desse modo, não tem por base uma análise do discurso constitucional frente a temática indígena, limitando-se a análise do preâmbulo da Constituição de 1988.

Existe ainda artigo científico de autoria das professoras Dra. Claudete Cameschi de Souza e Dra. Celina Aparecida G.S. Nascimento, intitulado Discursos kinikinau: terra, território, exclusão e processos identitários, publicado nos Cadernos de Linguagem e Sociedade, no ano de 2015⁸, assim como um capítulo da obra Nas tramas do discurso, onde as mesmas autoras trazem o texto com título “Os Kinikinau: processos identitários e a luta pela terra”, no ano de 2017. Porém, os trabalhos publicados não promovem a análise do discurso Kinikinau frente ao discurso indigenista constitucional, limitando-se a análise de três recortes da 1ª Assembleia do Povo Kinikinau, realizada em 2014, problematizando as representações sociais de terra, território e exclusão que constituem o discurso do documento indígena, e tomando por base a arqueogenealogia de Foucault⁹.

Assim, a pertinência desta pesquisa se constitui não apenas pela escassez de trabalhos que abordem a temática indígena, em especial, com referência ao povo Kinikinau, bem como no tocante ao discurso indigenista constitucional e suas repercussões no discurso indígena. Inclusive não há pesquisa diagnosticada que trate do discurso indigenista constitucional, com análise para a temática indígena na Constituição

2020. Disponível em: https://sucupira.capes.gov.br/sucupira/public/consultas/coleta/trabalhoConclusao/viewTrabalhoConclusao.jsf?popup=true&id_trabalho=10889861

⁷ TACLA, Silvia Regina. **Análise de Discurso e Direito: o preâmbulo constitucional de 1988 e seus entornos**. Tese de Doutorado em Estudos da Linguagem. UEL, 2018. Disponível em: https://sucupira.capes.gov.br/sucupira/public/consultas/coleta/trabalhoConclusao/viewTrabalhoConclusao.jsf?popup=true&id_trabalho=7622991

⁸ Souza, C. C. de, & Nascimento, C. A. . G. de S. (2015). **Discursos kinikinau: terra, território, exclusão e processos identitários**. Cadernos De Linguagem E Sociedade, 16(2), 33–52. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/les/article/view/7477>

⁹ TORCHI, Gicelma da Fonseca Chacarosqui. LIMBERTI, Rita de Cássia Pacheco. MELO, Silvia Mara de. **Nas tramas do discurso**. Aspectos culturais e ideológicos. (Orgs.), Florianópolis: Insular, 2017.

de 1988, assim como há escassez de pesquisas que relacionem tais discursos para a Análise do Discurso de origem francesa.

Desse modo, o objetivo geral da presente tese é problematizar as implicações do discurso indigenista da Constituição Federal, nas vozes indígenas Kinikinau dos documentos finais das Assembleias Kinikinau de 2014 a 2019, considerando possíveis marcas de subalternidade do sujeito indígena Kinikinau, além de buscar meios de contribuir para que as vozes Kinikinau sejam escutadas.

Com isso, como objetivos específicos se almeja rastrear nas relações existentes entre o dizer Kinikinau nas suas Assembleias (2014/2019) e o discurso oficial da Constituição Federal que tratam sobre os direitos indígenas, para identificação dos possíveis motivos que tem levado a demora na demarcação do território tradicional e as deficiências no seu reconhecimento étnico.

Além disso, se busca apontar no discurso Kinikinau e no discurso constitucional por meio de recortes da materialidade discursiva, a existência de possíveis marcas de (in)exclusão, e tentativas de manutenção da subalternidade do sujeito indígena Kinikinau em relação ao demais sujeitos brasileiros.

Busca-se também identificar as diferentes formações discursivas que atravessam a materialidade discursiva *do corpus* de pesquisa e seu papel na criação de efeitos de sentido. E ainda a apuração das representações criadas discursivamente pelo discurso Kinikinau em contraponto ao discurso constitucional, para compreensão de suas implicações ideológicas, dado os conflitos de relações de poder existente entre o discurso hegemônico e os discursos dos marginalizados.

Para tanto, o referencial teórico-metodológico deste trabalho tem ancoragem na Análise do Discurso de origem francesa, tendo por base Pêcheux (1990), Orlandi (2015), Coracini (2007) e Gregolin (2004). Sob o viés da transdisciplinariedade dialoga com alguns conceitos dos estudos culturalistas com Bhabha (2003), Castells (1999), Canclini (2006, 2013), Bauman (1998, 2005, 2010), Hall (1990, 2002, 2003), dentre outros, além da arqueogenealogia, e de algumas contribuições das epistemologias de sul de Sousa-Santos (2007), Mignolo (2008), Walsh (2013), Dussel (2016), Andreotti (2013), Grosfoguel (2010), Quijano (1992, 2010), Candau (2010).

Numa organização metodológica, a tese foi dividida em quatro capítulos. O primeiro capítulo está voltado para as condições de produção dos discursos que vão compor a materialidade discursiva do *corpus*, ou seja, se traça um percurso do povo Kinikinau desde a sua constituição como Chané-Guaná até a consideração como povo indígena brasileiro. Nesse contexto, vamos passar por um rastreio dos povos indígenas brasileiros desde a época da chegada dos portugueses até o presente momento sociocultural político brasileiro. Traçamos um trajeto que aborda sobre a etnogênese, a cultura e a língua enquanto permanecer Kinikinau, e alcança a criação das Assembleias Kinikinau e o apoio dos movimentos em prol dos indígenas brasileiros.

O segundo capítulo, ainda no intuito de alicerçar as condições de produção, se faz um percurso sobre a construção dos documentos oficiais que tratam a questão indígena no Brasil, a partir de sua trajetória histórica regulamentar, com ênfase nos documentos oficiais brasileiros em vigência, qual seja, a Constituição Federal de 1988, e de forma complementar/subsidiária o Estatuto de Índio (Lei n. 6.001/1973), além de discorrer sobre os principais órgãos indigenistas oficiais, que vão do extinto Serviço de Proteção aos Índios (SPI) a atuação da Fundação Nacional dos Povos Indígenas (FUNAI), como agentes de proteção indígena.

O terceiro capítulo vem tratar sobre o nosso aporte teórico-metodológico que tem por base na Análise do Discurso de origem francesa, e pautado em Michel Pêcheux (2008) traz as noções de discurso, interdiscurso, memória e acontecimento discursivo, além dos conceitos de sujeito, esquecimento e a heterogeneidade constitutiva de Authier-Revuz (1990). Ademais, se discorre sobre a questão da ideologia, das formações discursivas e ideológicas. E dado o viés transdisciplinar se busca nos estudos culturalistas as contribuições para o estar “entre culturas” como lugar de discussão das identidades indígenas, e no caso, dos sujeitos Kinikinau. Ainda na trama das contribuições de outras disciplinas, busca-se estabelecer diálogos com as epistemologias do Sul, apontando as críticas existentes e as sinalizações de futuros decoloniais, além dos aportes da arqueogenealogia de Michel Foucault, dados as relações de saber/poder.

Por fim, o quarto capítulo preocupa-se com o nosso processo analítico, trazendo os recortes da materialidade discursiva que compõem as vozes Kinikinau dos documentos finais das Assembleias de 2014 a 2019, em contraponto ao discurso indigenista da

Constituição Federal. Com isso, se ancora em quatro sub tópicos, que de forma mais específica tratam sobre a representação de si e o outro, pelo despertar do sujeito Kinikinau; a análise quanto as questões que envolvem a sua identidade, cultura, língua e crença; as estratégias discursivas que (re)constroem os discursos sobre a demarcação do território tradicional, e por último, a análise das tentativas de luta pela conquista/efetivação de seus direitos constitucionais.

São analisados um total de 24 recortes, distribuídos em quatro eixos temáticos, qual seja: representação de si e do outro; identidade, cultura, língua e crença; demarcação de território e direitos buscados pelos indígenas kinikinau. A divisão dos recortes é feita com base nos documentos finais das Assembleias Kinikinau (2014/2019), e nos enunciados dos artigos 231 e 232 da Constituição Federal.

Chamamos de R1, R2, R3 e R4 os recortes que correspondem aos documentos finais das Assembleias Kinikinau e para a análise dos recortes dos artigos 231 e 232 da Constituição Federal denominamos de DCF, e marcá-los pela sequência A, B, C, D e seguintes a depender do eixo temático.

CAPÍTULO 1 O PERCURSO DO POVO KINIKINAU: DE CHANÉ-GUANÁ A POVO INDÍGENA BRASILEIRO

A trajetória dos sujeitos indígenas no Brasil é palco de grandes conflitos, lutas, (re)construção de culturas, identidades e por processos de colonização. E se já é difícil ser indígena brasileiro, mas complexo ainda se torna o reconhecimento étnico, cultural, linguístico, territorial, dentre outros, dos indígenas da etnia Kinikinau.

Em fuga dos conflitos no Paraguai, os descendentes dos Chané-Guaná encontraram no Brasil um lugar para considerar seu território, seu bem viver, onde poderiam criar suas raízes e estabelecer um futuro tranquilo e harmônico entre os seus. Porém, mesmo com as alianças estabelecidas com o Estado brasileiro, o seu território original foi retirado de sua posse, por fazendeiros, e segundo eles, “por força do próprio Estado brasileiro”¹⁰. O grupo que foi praticamente extinto com a Guerra do Paraguai, passou por quase 100 anos vivendo como forasteiros, em territórios indígenas flutuantes, emprestados, sendo instados a silenciar sua língua, sua identidade, a reconhecer-se como sujeitos de outras etnias, num entre lugar de culturas, fronteiras e com deficiências de representação (CASTRO, 2017).

Assim, por meio das condições de produção, começamos a observar o modo de construção, estruturação, modo de circulação e os diversos gestos de leitura que vão constituir os sentidos do discurso. “ A partir desse momento estamos em condição de desenvolver a análise, a partir dos vestígios que aí vamos encontrando, podendo ir mais longe, na procura do que chamamos de processo discursivo”. (ORLANDI, 2020, p.65).

Por isso, neste capítulo, nos propomos a realizar um percurso sobre a questão indígena no Brasil, trazendo seus principais pontos de discussão, e em especial, apresentando a abordagem de um de seus povos, qual seja, os indígenas da etnia Kinikinau, para enfatizar suas lutas, conquistas e reivindicações. Nesta esteira, também vamos elencar como nossas condições de produção os movimentos de apoio indígenas que se formaram no país, e ainda sobre a elaboração de documentos indígenas Kinikinau, oriundos de Assembleias do Povo Kinikinau, ocorridas entre os anos de 2014 a 2019. No

¹⁰ Trecho extraído do documento final da 1ª Assembleia do Povo Kinikinau, realizado na Aldeia Cabeceira, Terra Indígena Nioaque, nos dias 06 a 09 de novembro de 2014.

total, foram realizadas seis Assembleias do Povo Kinikinau, sendo a 1ª Assembleia Kinikinau realizada na Aldeia Cabeceira, Terra Indígena Nioaque-MS, nos dias 06 a 09 de 2014; a 2ª Assembleia realizada na Aldeia Cabeceira Terra Indígena Nioaque-MS, nos dias 15 a 18 de outubro do ano de 2015; a 3ª Assembleia realizada na Aldeia São João, Terra Indígena Kadiweu, em Porto Mortinho-MS, nos dias 13 a 16 de outubro de 2016; a 4ª Assembleia realizada na Aldeia Cabeceira, Terra Indígena Nioaque-MS, nos dias 11 a 14 de outubro de 2017, a 5ª Assembleia realizada na Aldeia Mãe Terra, Terra Indígena Cachoeirinha, em Miranda-MS, nos dias 13 a 17 de novembro de 2018; e a 6ª Assembleia realizada na aldeia Mãe Terra, Terra Indígena Cachoeirinha – Miranda/MS, nos dias 07 a 11 de outubro do ano de 2019. Todos os documentos finais estão disponíveis para acesso no endereço eletrônico do CIMI – Conselho Indigenista Missionário¹¹.

Desde já se registra que nesta tese houve grande dificuldade de contatar os indígenas Kinikinau, seja por se encontrarem dispersos de seu território original, seja pelas deficiências de acesso à internet ou de contato telefônico/presencial. Houve ainda dificuldade em se tomar conhecimento se houve ou não novas Assembleias Kinikinau realizadas após o período de pandemia (COVID-19), e desse modo, nossa pesquisa se limita ao acesso via Conselho Indigenista Missionário -CIMI, dos 6 (seis) documentos finais das Assembleias realizadas entre os anos de 2014 a 2019, e que são nosso objeto de análise e integram nossos recortes.

1.1 Dos povos originários brasileiros: os sujeitos indígenas

A existência dos sujeitos indígenas em terras brasileiras decorre de muito antes dos anos de 1500, marco conhecido pela narrativa histórica oficial. Sua origem remonta de milhares de anos, sendo constituído por diversos grupos étnicos, com línguas, crenças, costumes, culturas, em diversas condições. Pelo olhar antropológico, as pesquisas arqueológicas indicam a ocupação do território brasileiro por populações paleoíndias há mais de 12 (doze) mil anos (OLIVEIRA; FREIRE, 2006).

¹¹ Todos os documentos finais das seis Assembleias Kinikinau podem ser consultadas no site: <https://cimi.org.br/2018/11/5a-grande-assembleia-do-povo-kinikinau-fortalece-luta-por-demarcacao-de-territorio/>

Algumas teorias buscam explicar sua origem, sendo dentre as mais difundidas, a Asiática. Donato (2015, p.12) explica que “[...] ela ensina que, aproveitando o congelamento das águas do Estreito de Bering, entre a Sibéria e o Alasca, ondas sucessivas de mongóis dirigiram-se para a América. Lentamente, teriam descido pelo litoral do Pacífico, fixando-se aqui e ali, formando culturas e nações”.

Nesse processo de dispersão humana, os grupos foram se formando e cada povoamento estabeleceu sua forma de organização, crença, língua, dentre outras questões. Mas se na época em que os portugueses chegaram ao país, em 1500, existiam diversos povos indígenas no território, constituindo grandes famílias linguísticas, como os tupi-guarani, jê, karib, aruák, xirianá, tucano, etc.- com diversidade geográfica e de organização social (OLIVEIRA; FREIRE, 2006), há discussão quanto a estimativa da população indígena naquele momento histórico. Tanto é assim, que diversos métodos foram adotados para reportar a quantidade de indígenas, que aqui habitavam.

Donato (2015, p. 13) assevera que existia “em abril do ano de 1500, de 1,5 milhão a 2 milhões de indígenas, vivendo em aldeias que raramente somavam mil habitantes, falando mais de trezentas e cinquenta línguas, estavam por todo o Brasil”. Já Oliveira e Freire (2006) explicam que o historiador John Hemmning estimou cerca de 2.431.000 de indígenas em 1500, mas ressalvam que o trabalho sofreu críticas por ter transportado os dados populacionais de séculos posteriores para 1500, além de constar grupos que não estavam naquele local na época. Oliveira e Freire (2006), seguindo a especialista em demografia histórica Maria Luiza Marcílio, lembram o extermínio e escravidão sofrido pelos indígenas, além do contágio de doenças que dizimaram grupos inteiros.

Catherine Walsh (2012, p.62), ressalta que

Fue a penas hace menos de dos décadas atrás que América del Sur empieza reconocer “oficialmente” su diversidad étnico-cultural; una diversidad histórica enraizada en políticas de exterminio, esclavización, deshumanización, inferiorización y también en la supuesta superación de lo indígena y negro – ésta última parte de la mestización (o “creolización”) y, en países como Brasil, República Dominicana y el Caribe colombiana y venezolana, la mal llamada “democracia racial”¹²

¹² Faz pouco menos de duas décadas que que a América do Sul começou a reconhecer “oficialmente” sua diversidade étnico-cultural; uma diversidade histórica enraizada em políticas de extermínio, escravidão, desumanização, inferiorização e também na suposta superação dos indígenas e negros – a última parte da mestiçagem (ou “crioulização”) e, em países como Brasil, República Dominicana e Caribe colombiano e venezuelano, a erroneamente chamada “democracia racial”. (tradução minha).

Como explica Gonzaga (2021, p.93) “dizem que os indígenas são os primeiros brasileiros da história. Na verdade, os **silvícolas** são um dos últimos a terem sua cidadania reconhecida”. (Grifo meu)

Conforme narra Ribeiro (2001), Cabral realizou consulta com seus homens mais experientes, veteranos de viagens aos Oriente, mas estes nada souberam explicar sobre tais povos, pois evidentemente não eram negros, e indianos também não aparentavam ser, mas mesmo assim, ficou-lhes pelos tempos a fora, a denominação de índios. Munduruku (2018) esclarece que as palavras “índio” e “indígena” não são sinônimos, não derivando a segunda da primeira, como acredita a maioria das pessoas.

Os indígenas receberam o nome de índios quando Cristóvão Colombo chegou à América em 1492 e convencido de que havia chegado à Índia, nomeou os nativos americanos do modo como os espanhóis assim nominaram os nativos da Índia, e por isso, chamá-los de índios (GONZAGA, 2021).

A descrição trazida por Pero Vaz de Caminha em 1500, quanto aos seus habitantes e quanto a terra, indicou os indígenas em comparativo ao Jardim do Éden. Sujeitos inocentes, e que precisavam de catequização para torná-los cristãos. Segundo Caminha (1999), se os indígenas degredados ali ficassem, poderiam aprender a língua (portuguesa) e assim a entendendo, com certeza se fariam cristãos, por serem gente boa e simples. Inclusive seriam adeptos a influenciarem-se pelas intenções da realeza, crendo que o Senhor Deus os mandou até eles.

Diversos autores da época buscaram trazer a “novidade” para o cenário europeu, chegando inclusive a levar vários indígenas para Portugal e para a França. Enquanto alguns escreviam sobre as condições, os costumes e o modo de vida indígena, outros como Gabriel Soares de Souza (1971) ressaltavam a falta das letras F, L. e R na língua, o que na concepção destes representava uma sociedade sem fé, sem lei e sem rei. Os relatos que se pode extrair é que tais povos não eram regidos por um Direito interno (OLIVEIRA; FREIRE, 2006). Tanto que as diferenças gritantes entre os costumes dos indígenas e dos portugueses, provocaram a indicação de que as práticas daqueles eram bárbaras, selvagens, canibais e desumanas.

Orlandi (2008) explica que os indígenas eram tidos por selvagens, tanto que os europeus tinham identificado o indígena a essa “semianimalidade”, com a crença de que

eram peludos como bichos, e a perplexidade frente a nudez do indígena, e pela não demonstração do menor sinal de vergonha e não serem negros. O homem ameríndio foi visto com desprezo e a aversão mais completos, sendo escravizados sempre que possível, apesar de adotarem alguns de seus hábitos culturais, como o uso da rede de dormir, o gosto pelo banho e a substituição do pão pela mandioca.

Pode-se dizer que havia a formação da dualidade de concepções desses povos, ora tidos como um olhar positivo, de sujeitos gentis, ora tidos como seres inferiores, animais, que não deveriam se tornar cristãos, mas tão somente escravizados e mortos. É nesse contexto, que foi germinada a discriminação e o preconceito estruturais em relação a esses povos, e que até hoje pode ser diagnosticada na sociedade brasileira.

Souza Filho (2021) explica que talvez essa diferença dos primeiros contatos entre espanhóis e os indígenas tenham sido determinantes para que os espanhóis nomeassem esta nova realidade como “conquista”, mesmo após a proibição de tal expressão pela bula real. Enquanto isso, os portugueses preferiram utilizar do termo “achamento” e “descobrimento”, sendo mais sutis em seu dizer, apesar de terem provocado na prática, o extermínio, a dominação e o exercício de crueldade frente aos povos indígenas.

Além disso, a subjugação dos europeus em terras brasileiras foi ganhando força no instante em que intervinha na procriação social, pois os indígenas passaram a ser o foco dos missionários religiosos e de evangelização. Houve ainda limitação do espaço de movimentação dos povos, com pressão das divisas interétnicas (GONZAGA, 2021).

Se de um lado existia a luta e resistência por manter sua terra, seus costumes, suas crenças, de outro, os indígenas foram movidos pela “descoberta” de seres diferentes do que até então conheciam, e dos quais chamava a atenção, instigava o conhecimento e a vontade de compartilhar experiências. Oliveira e Freire (2006) relatam que o projeto colonial português dividiu a população autóctone em dois grupos: os aliados e os inimigos, para os quais se dirigiam ações e representações contrastantes de força, luta e escravidão.

Souza Filho (2021, p. 44) conta que os povos caiapós, por exemplo, sempre foram presentes na delimitação de seu território, lutando contra invasores, sejam eles indígenas ou brancos. Enquanto outros povos acabam convivendo com os invasores no dia a dia, só os vendo como ameaça, a partir do instante que o problema territorial tomava a frente, e

os indígenas assustados e indefesos terminam sendo expulsos de seus sítios e lugares que para eles são sagrados.

Assim, cada povo indígena, por si só, carrega sua própria ideia de território, ou de limite de seu império, formada por suas relações internas de povo e externas com outros povos. Isso colaborou para o cenário de extermínio. Se de um lado existia resistência, de outro, existiam indígenas atraídos pelos sujeitos europeus.

Gonzaga (2021) explica que os indígenas não se encontravam no Brasil à disposição dos que vinham da Europa, e se vários os receberam de modo receptivo e amistoso, com presentes, comida e até mesmo oferecendo companheiras sexuais, não agiram por credulidade ou estupidez. A receptividade à aproximação é traço cultural de várias coletividades indígenas, especialmente a Tupi. De outra ponta, os Guaicurus, os Muras e os Aimorés já apresentavam feições culturais diferentes, sendo que alguns agiam de forma arredia e hostil frente a desconhecidos.

Os portugueses, de outro lado, mesmo antes de adentrarem de forma pormenorizada na exploração da América já tinham dividido o local conquistado, tanto que Martim Afonso de Souza, trouxe consigo três cartas régias, quando chegou ao Brasil no ano de 1530, sendo uma para o cargo de capitão-mor, outra para tomar posse das terras em nome da Coroa portuguesa e a terceira para distribuição das terras a quem nelas quisesse produzir. Ao invadirem, conquistarem e colonizarem as Américas, os portugueses ignoraram qualquer conceito indígena sobre territorialidade, investindo contra tais povos, impondo-lhes inimizades imaginadas, falsas alianças forçadas, além de dividi-los (SOUZA FILHO, 2021).

O que os portugueses não contavam é que a ideia de dominação e adequação a configuração europeia resultaria em grande dificuldade de imposição as populações autóctones em regimes de trabalho. Souza Filho (2021) narra que os indígenas em sua organização, costumes e pleno conhecimento com o território e natureza local tinham motivos suficientes para não atender aos anseios portugueses. Primeiro porque já habituados com a caça, pesca, colheita de forma livre, não tinham razões para trabalhar nas lavouras e plantações de produtos trazidos pelos europeus e dos quais desconheciam a produção. Segundo, porque conscientes de seu território sabiam para onde fugir, por

conhecer as matas, e ter parentes, conseguiam resistir naquela natureza tão inóspita e desconhecida para os portugueses.

Assim, pelo olhar indígena, seu povo, seu território, seus costumes, organização, crenças foram sendo dizimados, invisibilizados e substituídos pelas regras portuguesas. Apesar das tentativas de extinção, a luta se mantém ativa, e o “problema indígena” (SILVA; GRUPIONI, 1995), longe de terminar.

A narrativa oficial traz a redução da população indígena, como consequência de oferecerem resistência à colonização dos europeus, sendo mortos por meio de guerras sangrentas, seja pelos grandes deslocamentos para escapar à escravidão e às moléstias trazidas, seja pelo processo de homogeneização, característica do começo do século XXI (CARNEIRO, 1987).

De 1500 até hoje, a população indígena brasileira decresceu acentuadamente e muitos povos foram extintos. Para Gonzaga (2021), muita gente procura uma projeção do indígena originário, purificado, ao qual se insere autenticidade e um status de indígena real, de verdade. São alimentados pelo imaginário social que mantem a figura do indígena nu, ornamentado com penas, cocares, braceletes, pinturas corporais, de forma generalizada e estática como nos livros de história. Porém, essa representação está associada ao passado e a uma situação fixa e inalterável que não provém do acaso. Desde o período colonial brasileiro, políticas do Estado vêm sendo praticadas para absorver e enquadrar o sujeito indígena à sociedade brasileira, mas com isso, invalidam sua identificação étnica.

Nas últimas três décadas, os povos indígenas alcançaram conquistas de ordem política, jurídica, social e global. Conforme Gonzaga (2021), o movimento indígena e das organizações indígenas, desde a década de 1970, trouxe a temática para a discussão pública em ordem nacional e internacional, tanto que o ápice jurídico foi a promulgação da Constituição de 1988, e a Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas, em 2007.

Mesmo diante das dificuldades, os sujeitos indígenas permanecem resistentes na luta por seus direitos. Junto às conquistas acirraram ainda mais as discussões quanto convalidação dos direitos, seja com a demarcação das terras, das áreas que seriam

garantidas aos indígenas, e ainda conflitos decorrentes da exploração dos recursos naturais e avanços sociais nesses territórios.

À título de exemplo, a PEC 187/16¹³ em tramitação atualmente visa que as comunidades indígenas possam praticar os atos necessários para as atividades agropecuárias e florestais em suas terras, e ainda a comercialização da produção. Em contrapartida, os indígenas atuam contra as PEC 187 e 343. A PEC 187/16 não altera os direitos e a autonomia indígena frente ao uso das terras, enquanto que a PEC 343/17¹⁴ prevê parceria da FUNAI com terceiros para a exploração do potencial agropecuário, hídrico e mineral de até 50% (cinquenta por cento) das terras indígenas. Tais PECs estariam em contrariedade as previsões contidas na Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) (MACHADO; SOUZA; SIQUEIRA, 2022).

Os autores ainda trazem que dados da FUNAI apontam que atualmente 567 áreas indígenas estão regularizadas e ocupam cerca de 117 milhões de hectares no país. De outro lado, outras 115 áreas estão sob estudo da fundação e 6 estão interditadas, dado restrições de uso e disputas com ingresso de terceiros, o que compromete a proteção de povos indígenas, especialmente dos povos isolados (MACHADO; SOUZA; SIQUEIRA, 2022).

Além disso, a questão indígena teve duas tentativas de transferência de órgãos responsáveis pelas demarcações de terra. O governo anterior (Bolsonaro) tentou transferir o encargo da FUNAI, órgão do Ministério da Justiça e Segurança Pública, para o Ministério da Agricultura, Pecuária e Abastecimento, mas a mudança foi recusada pelo Congresso. Depois, o tema foi retomado com a Medida Provisória 886/19, que também foi derrubada por decisões do Congresso e do STF (MACHADO; SOUZA; SIQUEIRA, 2022).

¹³ A PEC 187/2016, em sua ementa pretende acrescentar ao artigo 231, da Constituição Federal, um §8º a fim de permitir às comunidades indígenas a prática de atividades agropecuárias e florestais em suas terras, bem como, comercializar aquilo que foi produzido e gerenciar sua renda. Está disponível em: <https://www.lexml.gov.br/urn/urn:lex:br:camara.deputados:proposta.emenda.constitucional:pec:2016-02-18:187>

¹⁴ A PEC 343/2017, em sua ementa prevê nova redação ao artigo 231, da Constituição Federal para tratar da implantação de parceria agrícola e pecuária entre a FUNAI – Fundação Nacional dos Povos Indígenas e terceiros. Está disponível em: <https://www.lexml.gov.br/urn/urn:lex:br:camara.deputados:proposta.emenda.constitucional:pec:2017-07-05:343>

E em meio a toda essa discussão, Borges (2022) explica que a FUNAI tem atuado junto ao IBAMA, para abrir espaço para a produção agrícola no interior de terras indígenas, utilizando-se de Instruções Normativas, para permitir tais produções não só por indígenas, mas também por meio de associações com outros produtores não indígenas. A manobra é de proibir apenas o arrendamento puro e simples, qual seja, o aluguel de terras indígenas para produtores de fora. No entanto, a proibição legal não tem impedido a prática de acordo de produtores com aldeias espalhadas em todo o país, havendo várias terras indígenas promovendo esse tipo de atividade irregular.

Pelo que se apura, o estado do Tocantins é onde se encontra o maior caso de irregularidades. A Ilha do Bananal, considerada a maior ilha fluvial do planeta, formada pelos rios Araguaia e Tocantins, abriga cerca de quase 4 mil indígenas de diferentes etnias, que vem recebendo mesadas para abrir suas terras a criadores de gado de corte. Estima-se que as margens da ilha de 1,3 milhão de hectares são cobiçadas dado a qualidade do pasto, e devido ao do fluxo dos rios. Enquanto isso, a região Sul do país é onde se concentra a maior predominância de explorações ilegais. De modo que das vinte e duas terras indígenas constituídas com atividades ilegais, cerca de sete concentram-se no Rio Grande do Sul e uma no Paraná (BORGES, 2022).

Kretã Kaingan, coordenador executivo da Articulação dos Povos Indígenas do Brasil - APIB lembra que o arrendamento de terras indígenas, desde a época do Serviço de Proteção ao Índio – SPI, é feito com incentivo do Estado, certo que aqueles que se mostravam contrários, ou eram expulsos, presos ou assassinados. Após, com a criação da Fundação Nacional do Índio- FUNAI, na década de 70, a violência permaneceu. Os conflitos se intensificaram, a partir da década de 80, quando os Kaingang iniciaram a prática de arrendamento das terras e a violência se agrava até hoje, alimentadas pela política do agronegócio e perseguições de lideranças indígenas (APIB, 2022).

Com isso, as populações indígenas são cercadas por procedimentos capitalistas que forçam os avanços de exploração das terras, expansão do agronegócio e circulação de riquezas naturais. Nesse impasse, os indígenas, por vezes, ficam divididos entre manter-se em suas terras com possibilidades ínfimas de subsistência ou ceder às pressões de produtores não indígenas, por vezes, até trabalhando como empregados em suas próprias

terras para garantir a permanência e existência de suas etnias, bem como proximidade aos seus ancestrais.

Mais recentemente, em janeiro de 2022, o Ofício Circular de n.18 de 29 de dezembro de 2021, por meio da FUNAI informou às Coordenações Regionais, aos Serviços de Gestão Ambiental e Territorial (SEGATs) e às Coordenações Técnicas Locais (CTLs) sobre o entendimento jurídico da Procuradoria Federal Especializada (PARECER n. 00013/2021/COAF-CONS/PFE-FUNAI/PGF/AGU) “acerca da execução de atividades de Proteção Territorial em Terras Indígenas (TIs) não homologadas”. O documento prevê que a execução de atividades de proteção territorial deve ocorrer somente após o término do procedimento administrativo demarcatório, ou seja, apenas depois da homologação da demarcação por Decreto presidencial e do registro imobiliário em nome da União (APIB, 2022).

Assim, o parecer abre espaço para a continuidade das invasões em territórios indígenas por grileiros, madeireiros, garimpeiros, mineradoras, pecuaristas, dentre outros que visam a exploração de terras indígenas. Estima-se, segundo a APIB, que a medida vai atingir cerca de 139 terras indígenas e 114 povos indígenas em isolamento voluntário e cujos territórios estão pendentes de homologação (APIB, 2022).

E no que toca a exploração de garimpo, a Agência Senado (2022), por meio do pesquisador do Instituto Socioambiental Antonio Oviedo, alerta que a mineração na Amazônia Legal degradou 39,6 mil hectares de terras públicas e privadas, sendo que de 2017 a 2021, cerca de 8,7 mil (22%) somente tratavam-se de áreas indígenas. A destruição alcançou 20,9 mil hectares em unidades de conservação federal e cerca de 9,5 mil em terras fora de áreas de proteção. Os dados foram extraídos do sistema denominado Deter (Detecção de Desmatamento em Tempo Real), que promove levantamento rápido de alertas de evidências de mudanças da cobertura florestal na Amazônia e é operado pelo Instituto Nacional de Pesquisas Espaciais (Inpe). O Deter dá suporte ao Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis (Ibama) e demais órgãos ligados ao tema na fiscalização e no controle do desmatamento e da degradação florestal.

Também se questiona o uso de Projetos de Lei que facilitam o desmatamento, em especial na Amazônia Legal. Atualmente existem o PL 2.159/2021 que trata de

licenciamento ambiental, e o PL 191/2020, que cuida de condições específicas para a realização de pesquisa e lavra de recursos minerais e hidrocarbonetos para aproveitamento de recursos hídricos e geração de energia elétrica em território indígena (OLIVEIRA, 2022).

Além disso, há diferenças entre a mineração industrial e o garimpo. Desastres como o ocorrido nos acidentes em Mariana e Brumadinho (MG), embora ofereçam danos, a primeira está mais voltada à dilemas com a fiscalização, em contraponto ao alto grau de informalidade da procura desenfreada por ouro, que é o mineral mais buscado pelos aventureiros. (AGÊNCIA SENADO, 2022).

Por seu turno, a produção de ferro (25,4%) e alumínio (25,3%) respondem por metade da área de mineração industrial, 86,1% da área garimpada está relacionada à extração de ouro. A área ocupada pelo garimpo em terras indígenas cresceu 495%, entre 2010 a 2020. Nas unidades de conservação, o crescimento foi de 301%. Só no ano de 2020, 40,7% da área nacional do garimpo concentrava-se em unidades de conservação ou em terras indígenas (9,3%), sendo que as maiores áreas de garimpo em território indígenas estão em território caiapó (7.602 hectares) e mundurucu (1.592 hectares), no Pará, e ianomâmi (414 hectares), no Amazonas e em Roraima. (AGÊNCIA SENADO, 2022).

No Pará concentram-se oito atividades garimpeiras, em áreas que deveriam ser de conservação. As três maiores são a Unidade de Proteção Ambiental (APA) do Tapajós (34.740 hectares), a Floresta Nacional (Flona) do Amaná (4.150 hectares) e o Parque Nacional (Parna) do Rio Novo (1.752 hectares). (AGÊNCIA SENADO, 2022).

Além disso, cerca de dez municípios com maior área garimpada localizam-se no sul do Pará e norte de Mato Grosso, com as cidades de Itaituba, Jacareacanga e São Félix do Xingu no ranking das três primeiras posições (AGÊNCIA SENADO, 2022).



Imagem 1 e 2:

Garimpo na terra ianomâmi e protesto de mulheres munduruku contra a atividade ilegal (fotos: Bruno Kelly/Amazônia Real e Movimento Iperegayu) Fonte: Agência Senado

Desse modo, o enfraquecimento de instituições como o IBAMA e até mesmo da Agência Nacional de Mineração que dado os poucos recursos não conseguem êxito nas operações de fiscalização e combate a tais irregularidades, dificulta ainda mais o progresso dessas questões.

O último relatório organizado pelo Conselho Indigenista Missionário (CIMI), sobre violência contra os povos indígenas no Brasil, com dados de 2019, aponta um total de: 65 casos de desassistência geral; 66 casos de desassistência na área de educação escolar indígena; 85 de desassistência na área de saúde; 20 povos indígenas com disseminação de bebida alcoólica e outras drogas; 31 povos que tiveram mortes decorrentes de desassistência à saúde; e ainda um total de 825 casos de mortalidade na infância e cerca de 133 casos de suicídios de indígenas (CIMI, 2019, p. 213). De fato, tais dados foram colhidos antes da pandemia de Covid-19, certo que o próximo relatório deverá apresentar números ainda mais significativos da desassistência e desrespeito aos povos indígenas brasileiros.

Outras artimanhas promovidas pelos representantes no poder, que visam ferir direitos conquistados pelos indígenas com relação aos seus territórios, ainda podem ser mencionadas, tais como: o Decreto n. 1775/96, que alterou o procedimento administrativo de demarcação de Terras Indígenas; ou a Proposta de Emenda à Constituição (PEC) 215, que transfere a competência da demarcação das terras para o Congresso Nacional; ou a Portaria n. 303/2012 da Advocacia Geral da União (AGU), visando regulamentar as salvaguardas institucionais às terras indígenas conforme o entendimento fixado pelo STF na Petição 3.338 RR. (MOURA, 2021).

Obstáculos que se estendem até hoje, como a discussão sobre o conceito surgido em 2009, de “marco temporal”, quando o então ministro do STF Ayres Britto propôs a adoção da tese ao realizar julgamento de um caso sobre a demarcação da Terra Indígena Raposa Serra do Sol, em Roraima. Dado conceito já vinha sendo debatido por um Decreto Presidencial de n. 3.912/2001 que regulamentava a criação de territórios quilombolas. Mas o ideal estendeu-se pelos ruralistas como meio de atingir as comunidades indígenas. Apesar da revogação do Decreto, dois anos após, com a elaboração de novo n.4.887, que

extinguiu a exigência de que as comunidades estivessem no local reivindicado em 1988, no ano de 2018, uma Ação Direta de Inconstitucionalidade (ADI), movida pelo partido político PFL (atual DEM), chamou o STF para decidir se o novo decreto cumpriria os preceitos constitucionais (FELLETT, 2022).

O assunto tomou ainda mais força, pois o STF determinou que a decisão possui repercussão geral, ou seja, nos termos do artigo 1.035, §1º do Código de Processo Civil, tem motivo para análise porque apresenta questão relevante sob o ponto de vista econômico, político, social e/ou jurídico que ultrapassa os interesses subjetivos do processo de modo individualizado.

O processo *sub judice* ainda está em tramitação, e o julgamento já foi adiado por diversas vezes. Se o reconhecimento da inconstitucionalidade não for provido, a decisão servirá de base para que outras comunidades reivindiquem territórios dos quais teriam sido expulsos e/ou retirados antes de 1988.

Outro tema que afronta os indígenas brasileiros é o julgamento pela Câmara dos Deputados do Projeto de Lei 490. Dentre outros assuntos, o projeto visa considerar como marco temporal das comunidades indígenas a data de 1988. Assim, os indígenas só poderiam reivindicar a demarcação das terras onde já estivessem naquele ano de 1988.

Na luta pela não consideração do marco temporal, diversas lideranças indígenas vêm promovendo manifestos em Brasília-DF (capital do país), visando fazer ser ouvida a voz indígena e dar efetividade aos seus direitos estabelecidos em 1988. Porém, quanto aos movimentos e órgãos de apoio aos direitos indígenas, trataremos da temática em tópico próprio.

A olhar para o contexto do estado do Mato Grosso do Sul, local da luta do povo kinikinau, objeto de nossa análise, registra-se que o estado é o que possui maior conflito entre indígenas e não indígenas, assim como também é um dos maiores em concentração de terras. Conforme Souza (2021), a concentração fundiária sul-mato-grossense é de 0,84, conforme o índice de Gini, só perdendo para o da Bahia (0,85) e acima da média brasileira, de 0,73. Registre-se que o indicador é calculado tendo por base uma escala de 0 a 1, onde 0 representa a igualdade total, ou seja, situação em que todos têm a mesma quantidade de terra, e 1 significa a desigualdade máxima. Nesse ponto, as áreas privadas ocupam cerca de 92% do território estadual, enquanto as Terras Indígenas (TIs) se

concentram em apenas 2,5%, conforme a análise de dados georreferenciados. As grandes fazendas, que abrangem mais de mil hectares, perfazem 83% da extensão total dos imóveis rurais, ficando as pequenas propriedades com apenas 4%. O Mato Grosso do Sul, entre 2003 e 2019, concentrou 39% dos 1.367 assassinatos de lideranças indígenas ocorridos no Brasil, só em 2019, registrou 10 mortes, sendo o maior número entre as 35 constatadas nacionalmente.

Segundo Santos; Amado; Pasca (2021, p. 5), apenas “13,89% do território nacional estão destinados atualmente ao usufruto exclusivo dos povos indígenas, conforme previsão da Constituição Federal de 1988, que define os direitos dos indígenas sobre suas terras como sendo originários, anteriores à criação do próprio Estado”.

Conforme levantamento da FUNAI, em 2020, apenas 485 terras foram homologadas e regularizadas:

Brasil - Situação das Terras Indígenas - 2020 (FUNAI)

Situação jurídica	Nº	Área (ha)
Em estudo	119	--
Interditada	6	1.080.740
Encaminhada como RI	19	11.294
Delimitada	43	2.183.990
Declarada	75	7.612.681
Homologada	9	334.546
Regularizada (TI, RI, DI)	476	107.026.788
TOTAL de Terras no Sistema	747	118.250.039
Reivindicações sem estudos	480	--
TOTAL GERAL	1.227	118.250.039

Fonte: FUNAI, setembro de 2020.

Porém, outras organizações como o Conselho Indigenista Missionário – CIMI, registra um número maior de terras indígenas sem providências e reivindicadas, conforme abaixo:

Brasil - Situação das Terras Indígenas - 2019 (CIMI)

Situação geral	Nº	%
Sem providências: terras reivindicadas	536	41,3
A identificar: com GT constituído	162	12,5
Com portaria de restrição: Interditada	6	0,5
Identificada (Delimitada)	48	3,7
Declarada	63	4,8
Homologada	14	1,1
Regularizada (Registrada: 408; Reservada: 40; Dominial: 21)	469	36,2
TOTAL	1.298	100

Fonte: CIMI, 2020.

Desse modo, haveria uma redução da porcentagem de terras homologadas e regularizadas. Junte-se a isso que não existem dados atualizados sobre a população indígena do Brasil, por conta da pandemia. No entanto, com base no Censo de 2010 (517.383 pessoas em TIs), e nos dados da SESAI (2018: 760.350 pessoas em TIs), estima-se que atualmente cerca de 800 mil indígenas vivem nas terras indígenas. É neste contexto que se insere a realidade dos povos indígenas do Mato Grosso do Sul. Com uma área total de 904.586 ha, as 48 terras indígenas delimitadas atualmente representam apenas 2,5% da extensão territorial do Mato Grosso do Sul, que soma 35.714.553 ha. Além destas, 15 terras se encontram em estudo (SANTOS; AMADO; PASCA, 2021).

Mato Grosso do Sul - Situação das Terras Indígenas - 2020

Situação jurídica	Nº	Área (ha)
Em estudo	15	--
Delimitada	4	129.123,0
Declarada	10	145.392,8
Homologada	5	28.165,8
Regularizada (TI, RI, DI)	29	601.904,3
TOTAL	63	904.585,9

Fonte: FUNAI, setembro de 2020.

Além das terras indígenas em algum estágio de reconhecimento, o levantamento identificou um grande número de ocupações precárias: 22 acampamentos Guarani e Kaiowá (791 famílias em 9 municípios), 30 retomadas Terena (6 municípios) e uma retomada Kinikinau. Tais comunidades indígenas reocupam seus territórios originários de forma autônoma, diante da inoperância do Estado encontrando-se em situação de extrema vulnerabilidade econômica, social e psicológica. A estimativa em 2021 é que existam cerca de 85 mil indígenas vivendo em terras indígenas do estado do MS (SANTOS; AMADO; PASCA 2021).

Importante ainda considerar que mesmo as terras indígenas homologadas estão sendo questionadas judicialmente, como é o caso da terra indígena Limão Verde, terra indígena Ñande Ru Marangatu e terra indígena Arroio Korá. A discussão só faz demonstrar a pressão do Estado brasileiro, não apenas em barrar os processos de regularização em curso, como também dificultar a posse dos indígenas das terras já delimitadas (SANTOS; AMADO; PASCA, 2021).

1.2 De Chané-guaná à Kinikinau: indígenas brasileiros ¹⁵

Ao se buscar a origem dos Kinikinau, estes assim como a maioria dos povos indígenas foram constituídos por “trajetos, deslocamentos e travessias”, expressão usada por Klor de Alva (1995), para indicar a realização de movimentos não somente temporais e espaciais, mas também de afirmação e redefinição identitárias no curso do tempo. (CASTRO, 2017)

Até meados do século XVIII, os povos de língua Aruak que viveram na região conhecida como Gran Chaco entre os séculos XVI e XVIII foram considerados de forma genérica como povos Chané-Guaná. Dentre eles, situavam-se os Kinikinau, que pelo conhecimento histórico implicava em considerar seu pertencimento ao grupo Chané-Guaná dado a dinâmica sócio-política constituidora daquela parte da América Meridional, em especial por parte do antigo império colonial espanhol. (CASTRO, 2010)

Raras eram as menções específicas aos subgrupos que viveram a maior parte do período colonial inseridos no colonialismo espanhol, tanto que só a partir do final do século XVIII é que passaram a ter relações mais estáveis com os luso-brasileiros, e em meados do século XVIII as referências etnonímicas, diferenciando os Guaná, conforme os subgrupos existentes se tornaram mais comuns. Os registros que passaram a mencioná-los consolidaram-se os etnônimos: Terena, Kinikinau, Layana e “Guaná” (Echoaladi), que forneceu bases para a composição de uma carta etnográfica das populações indígenas do Baixo Paraguai, configurada no século XIX, no contexto da vigência do Regimento das Missões, de 1845, quando o primeiro Diretor Geral de Índios, da Província do Mato Grosso, Joaquim Alves Ferreira, apresentou o quadro etnográfico da região, em 1848, afirmando a existência de 33 comunidades, dentre os quais esta a identificação específica dos kinikinau (CASTRO, 2017).

Assim, o povo Kinikinau surge no espaço luso-brasileiro como herdeiros das pautas culturais dos Guaná-Aruak. Estabelecem-se por meio da conjugação de diversos fatores

¹⁵ A construção do presente tópico teve por respaldo os estudos de Íara Quelho de Castro, que é Doutora em Ciências Sociais (Etnologia Indígena) pela UNICAMP e Mestre em História pela UFMS. A autora, em sua tese de doutorado, abordou sobre os kinikinau desde sua perspectiva histórica, etnicidade, travessia, desaparecimento e persistência em (re)existir. Utilizamos dos estudos da presente autora, pelo fato de a maioria dos textos que versam sobre os Kinikinau adotarem suas pesquisas como referência histórica pelo trabalho pormenorizado, é que nos socorremos de seu trabalho na construção de nossas condições de produção.

e da presença de diferentes agentes sociais, além dos militares, missionários e outros funcionários reais que atuaram e circularam na região do Alto Paraguai. Outro fator que possibilitou a manifestação das estruturas e princípios gerais de sua organização e atuação é por suas tendências aliancistas, apropriadoras e integradoras, quando se converteram em súditos portugueses, e, em seguida, como um dos grupos indígenas da emergente nação brasileira (CASTRO, 2017).

Primeiramente, os Kinikinau buscaram os agentes da Coroa portuguesa, sendo acolhidos por eles nas proximidades dos fortes militares da província de Mato Grosso, hoje Mato Grosso do Sul, atuais regiões de Corumbá e Miranda. Sob o ponto de vista dos luso-brasileiros formava-se uma estratégia para assegurar a ocupação de fronteiras recentemente estabelecidas e que coincidia com a movimentação dos Guaná na transposição do rio Paraguai. O movimento foi muito bem recebido pelos luso-brasileiros, dado a instalação dos indígenas para as suas margens orientais, como se vê nos documentos da época (CASTRO, 2017)

Dado o empreendimento, os kinikinau se articularam, conquistando espaço como aliados e povoadores, ficando próximos aos fortes militares, missões religiosas e aldeamentos oficiais. E o Império brasileiro, por sua vez, manteve os indígenas no Baixo Paraguai com a perspectiva de ter a simpatia e aliança dos indígenas na ocupação da área de fronteira na raia do extremo Oeste, enquanto de outra ponta, os kinikinau os enxergavam como novos aliados, com a conquista de novos parceiros e novas oportunidades. Ademais, os registros indicam que a motivação da travessia dos Kinikinau para o território luso-brasileiro deveu-se a necessidade de proteção e fuga contra a pressão dos Mbayá-Guaikuru, que exerciam uma política predominante e de ameaças (CASTRO, 2017).

Os kinikinau foram transformados em um “objeto étnico” a partir da aceitação do seu assentamento em aldeias, apropriando-se dessa condição de aldeados, reorganizando-se e reelaborando sua relação entre passado e sua nova territorialidade, daí demarcando o seu espaço. Tiveram como centro, portanto, o aldeamento oficial, que representaram os “lugares” onde os Kinikinau foram vistos, considerados e requisitados pelo Império brasileiro (CASTRO, 2017).

A experiência do aldeamento dos kinikinau foi realizada a partir do trabalho de missionários capuchinhos italianos, na província do Mato Grosso, na região de Albuquerque, na Missão Nossa Senhora da Misericórdia, criada pelo Frei José Maria de Macerata, na Aldeia –Missão Nossa Senhora do Bom Conselho, dirigida pelo Frei Mariano Bagnaia, e em Miranda, correspondendo à aldeia de Agaxi. Castro fazendo referência a Taunay (1931, p.20) em seu capítulo sobre os índios de Miranda, alerta que “ os Kinikinau aldeavam-se no ‘Euagaxigo’, a sete léguas N.E. de Miranda” (CASTRO, 2017).

Com a instituição do aldeamento, a experiência transformou-se em marco de referência do novo centro do poder do Estado luso-brasileiro. As aldeias instituídas, deslocadas para reivindicar, protestar, negociar, como sujeitos reconhecidos, faziam com que os Kinikinau se situassem sob um novo contexto histórico, pois estavam articulando-se com a sociedade brasileira (CASTRO, 2017).

O aldeamento, foi adotado como um dos dispositivos do Império Brasileiro, para controlar e administrar os povos indígenas, podendo, portanto, ser entendido como um processo de “territorialização”, dado a conjugação de ações desenvolvidas pelo Estado imperial luso-brasileiro com as ações indígenas. Inclusive pode ser percebido quando os próprios Kinikinau solicitaram o seu ingresso na Missão Nossa Senhora da Misericórdia, na região de Albuquerque, antiga província de Mato Grosso. E com a extinção dessa missão, os Kinikinau permaneceram na região, construindo um assentamento no local, que foi chamado de Mato Grande. Assim, a tendência incorporadora dos Kinikinau, se manifestou também na apropriação de noções da sociedade envolvente, como um movimento possibilitado pela situação sócio-histórica do contato (CASTRO, 2017).

Assim, na medida em que os Kinikinau constituíram suas aldeias, em Albuquerque e Miranda, realizaram suas reivindicações de tudo que consideravam merecedores, demarcaram o seu espaço sociopolítico no interior da sociedade. Tanto que a reivindicação ou aceitação do aldeamento do qual os Kinikinau eram portadores, correspondeu a uma política indigenista, conformado por influências recíprocas entre os aldeamentos, as missões religiosas e as nomeações de capitães (CASTRO, 2017).

Mas se para as autoridades da época do Império brasileiro havia uma necessidade de manter a relação pacífica com os indígenas, por meio do “adestramento do trabalho e

criação da dependência”, para os indígenas tratava-se de reciprocidade como condição de aliados, para aquisição de novas habilidades e técnicas que iriam servir como sobrevivência no novo contexto sociopolítico brasileiro. Assim, a tática revelava-se conveniente para ambos os lados (CASTRO, 2017).

Os kinikinau, inclusive, fizeram parte de missões religiosas como a de Nossa Senhora da Misericórdia, originalmente formada pelos Echoaladi (Guaná), localizada em Albuquerque. Sua participação foi tão significativa dado que não existiam missões em outros aldeamentos na época, bem como que a iniciativa de adesão dos próprios kinikinau correspondiam as tendências de povos tradicionalmente abertos em relação a outros e tidos como propensos à civilização, tendo a igreja como um meio de ligação entre esses indígenas e o mundo das “coisas dos civilizados” (CASTRO, 2017).

Outra forma de relacionamento estabelecida entre os Kinikinau e o Império Brasileiro, foi a prestação de serviços, por meio do comércio. Os indígenas saiam das aldeias para desenvolverem uma série de serviços dos quais foram preparados pelos missionários. O governo imperial via na aquisição de habilidades pelos indígenas uma meta a ser atingida, enquanto para os indígenas representava uma forma de sobrevivência na sociedade mais ampla, pois boa parte deles, homens e mulheres, empregavam-se nas vilas próximas às aldeias e nas fazendas da região (CASTRO, 2017).

Além da experiência como trabalhadores, os Kinikinau se apropriaram de outra instituição oficial, que era a Diretoria Geral de Índios, visando resolver seus interesses próprios, tais como requisitar recursos de bens que não produziam, como ferramentas e armas de fogo, e até mesmo para atuação intermediária para intervir em rixas intertribais e conflitos regionais. Ao assumir a condição de aliados do Império brasileiro, os kinikinau passaram a reivindicar os “seus direitos” nesse novo estatuto, acionando sua condição de colaboradores no sentido que de outro lado, o Império também devia lhe retribuir (CASTRO, 2017).

Como última situação eleita para a percepção da atuação dos Kinikinau enquanto uma formação socioindígena, fundada em uma estrutura geral caracterizada pelos princípios da reciprocidade e da aliança, destaca-se o evento da Guerra do Paraguai, também chamada de Guerra da Tríplice Aliança, ocorrida entre 1864 e 1870, que envolveu os povos indígenas. Na região do extremo Oeste, o Império brasileiro contou

com a participação dos povos descendentes dos Guaná e daqueles descendentes dos Guaikuru, que outrora haviam migrado do Chaco.

A Guerra da Tríplice Aliança, tornou-se outra referência pela qual os kinikinau se fizeram percebidos, tornando-se outro espaço de sua visibilidade. Quando o conflito se iniciou, os kinikinau foram um dos primeiros grupos indígenas a se envolver diretamente, tanto que foram atingidos no aldeamento de Albuquerque e no de Miranda. Além disso, não se devem desconsiderar, que houve interesses indígenas para o seu envolvimento no conflito, ou seja, buscavam além da defesa do território em que viviam, visavam a possibilidade de existir um sentimento de lealdade ao Império brasileiro (CASTRO, 2017).

O envolvimento dos kinikinau na guerra acabou sendo trágico, visto que embora não se tenha muito esclarecimento sobre o destino de ao menos 450 kinikinau, existentes na Aldeia de Bom Conselho, na região de Albuquerque, os documentos existentes sugerem que a maioria teria sido conduzida ao Paraguai e lá pereceu, tendo o restante se dispersado pela região. Assim, os vestígios de tais grupos da região de Albuquerque não possuem documentação na Aldeia de São João, onde os remanescentes kinikinau habitam. O registro que se tem é das lembranças do grupo no território brasileiro correspondente à região de Miranda, onde estava situada a aldeia de Agachi, que dessa forma, emerge como seu “território de origem”, a terra dos seus antepassados, conforme revelam as conversas e entrevistas dos próprios kinikinau, que perguntados sobre o evento mais significativo do grupo, remetem a lembrança da expulsão de Agachi (CASTRO, 2017).

Com o fim da guerra do Paraguai, os kinikinau sofreram com a devastação, dispersão, destruição de aldeias, e seus interesses voltaram-se para a questão da perda das terras por eles anteriormente ocupadas. Porém, além do evento trágico em suas memórias, estes tiveram que se deparar com outro fator, qual seja, o fato de que a percepção da sociedade frente as experiências dos kinikinau com o aldeamento oficial, as missões, o comércio dentre outros, foram pensadas como fatores de extinção por assimilação. Para os kinikinau, o resultado foi a tarefa histórica de reiniciar a sua própria e difícil reconstrução enquanto grupo étnico (CASTRO, 2017).

Assim, de um povo que sentia um grande pertencimento como integrante da sociedade brasileira, dado as alianças e reciprocidades promovidas com o Estado

brasileiro, percebeu-se de uma hora para a outra, como diásporas, porém, forte o suficiente para persistir por seu bem viver.

Até o final do século XX, os kinikinau não eram considerados em sua existência no cenário brasileiro como grupo étnico. Até mesmo historiadores e antropólogos como Darcy Ribeiro, Roberto Cardoso de Oliveira o consideravam extintos. Até o nome “Kinikinau” era desconhecido. Os indígenas esquecidos, relegados estiveram assentados em um canto de terra pertencente aos indígenas Kadiwéu, aldeia São João, situada na serra da Bodoquena, município de Porto Mortinho, Mato Grosso do Sul. Dado a perda do território com o fim da guerra do Paraguai, passaram por cerca de 100 anos em plena invisibilidade (SOUZA, 2017).

Foi em 09 de março de 1993, durante um encontro promovido pela Secretaria de Estado e Educação, para tratar de educação bilíngue em escolas de aldeias, que um dos indígenas se levantou e se identificou como Kinikinau, para espanto de todos os presentes, após as apresentações dos representantes locais e respectivas escolas, pois essa etnia era considerada extinta há quase um século (SOUZA, 2017).

Ocorreu que após a guerra, houve uma intensificação das terras do antigo sul de Mato Grosso pelos criadores de gado. Assim, os fazendeiros expulsavam os indígenas, quando não os eliminava simplesmente. Por isso, os indígenas da época tiveram que enfrentar uma nova guerra, qual seja, contra os invasores de suas próprias terras (SOUZA, 2017).

Registra-se que dos subgrupos Chané que participaram da guerra, apenas os Terena, dado serem mais numerosos e reticentes é que conseguiram resistir ao etnocídio de seu povo contra os invasores de terra, mantendo-se como grupo e demarcando suas terras. Em contrapartida, os kinikinau sobreviveram em número bem reduzido, não conseguindo garantir a manutenção de seu território. Assim foram dados como desaldeados, diluídos entre os Terena e considerados “extintos”. Eles próprios que se juntaram aos Terena se identificavam como Terena, para garantir um lugar onde fixar residência. As crianças nascidas eram registradas como Terena, e até mesmo a FUNAI os registrava como Terena. No entanto, nem todos tinham a sorte de ter um abrigo, ou mesmo preferiam arriscar-se a sorte na busca de um lugar kinikinau para viver, sendo mais um fator do

enfraquecimento e perda de vários elementos culturais de identificação dos kinikinau (SOUZA, 2017).

Nos anos 1940, parte do grupo concordou em estabelecer moradia ‘provisória’ em uma terra Kadiwéu, reunindo ali várias famílias. Mas diversos foram os problemas advindos, e ainda hoje não há uma resolução quanto ao território. A invisibilidade, ignorada até por aqueles que deveriam reconhecê-los e protegê-los: seus parentes e as instituições, fez do povo Kinikinau, indígenas com estratégias próprias para resistir e sobreviver (SOUZA, 2017).

Esse acolhimento em terras kadiweu, por exemplo, foi pautada em termos e condições para a aceitação dos kinikinau no grupo indígena. Em relato do kadiweu Martinho da Silva, o estabelecido era que os kinikinau ficariam em uma parte do território, com a obrigação de comunicar sobre qualquer irregularidade percebida, além da obrigação de plantar milho, arroz, feijão, o que pudessem e em contrapartida, os kadiweus iriam comercializar os produtos obtidos com as colheitas (CASTRO, 2010).

Outra versão da fundação da Aldeia de São João é dada pela anciã kinikinau dona Zeferina e seu marido Gabriel. Segundo relata Ilda de Souza (2008, p.26):

“[...] no final da década de 1940, os kinikinau formavam um grupo de índios poke’e, ako peti e yonoheoti xane, sem teto, sem terra e sem rumo, que vagava na região de Miranda, sempre carregando as tralhas na cabeça e as crianças escarranchadas no quadril. Então um capitão da tribo kadiweu foi até eles e os convidou para morar em um pedaço de suas terras. A proposta foi aceita por parte deles, os mais velhos, cansados do nomadismo. Estes se mudaram para lá imediatamente”.

Oliveira (2023), ao questionar o Frei Klenner Antonio, missionário do Cimi Regional do Mato Grosso do Sul, traz que os Kinikinau são criadores de gado e agricultores. A saída dos indígenas Kinikinau, foi pressionada pelos Kadiwéu que passaram a pressionar com uso de violência, intimidações e humilhações. Houve, inclusive situações de assassinatos e de muita pressão contra os Kinikinau. Com isso, os indígenas passaram a sair da aldeia São João, que fica dentro da Terra Indígena do povo Kadiwéu. A maior parte dos Kinikinau foi para a aldeia Mãe Terra, dos indígenas terena, em Miranda-MS, estabelecendo um agrupamento, que embora em terras emprestadas, tentam viver com um pouco mais de paz.

Assim, segundo afirma Chamorro e Combès (2015), existem 11 etnias indígenas no Mato Grosso do Sul, sendo: a) Atikum; b) Ayoreo; c) Chamacoco (*Ishir*); d) Guarani (Kayowá); e) Guarani (Ñandeva); f) Guató; g) Kadiwéu; h) Kamba; i) Kinikinau; j) Ofayé; e k) Terena.

Os kinikinau vêm de muito tempo buscando o reconhecimento de seus direitos ao território tradicional, tanto que em questão jurídica, o tema foi objeto de Inquérito Civil de n. 1.21.000.001998/2013-15, que passou a formar o Procedimento Administrativo de n. 1.21.000.002202/2020-62, e via de consequência transformou-se em Ação Civil Pública de n. 5006194-79.2022.4.03.6000, em trâmite pela 1ª Vara Federal de Campo Grande-MS (TRF da 3ª Região), que tem por réu a Fundação Nacional do Índio – FUNAI e a AGU União Federal. A ação judicial visa a obrigação de fazer dos entes do Estado brasileiro, no sentido de adotar providências para que o processo demarcatório da terra tradicionalmente ocupada pelo povo indígena Kinikinau, com a retomada imediata, a fim de que essa população tenha seus direitos a terra homologadas resguardados de maneira célere, seguindo os princípios da legalidade, da moralidade, da eficiência e o princípio da finalidade (TRF3, 2023).

O procedimento foi instaurado em outubro de 2013, tendo como primeira expedição o ofício de n. 388/2013 – MPF/PRMSKS à presidência da Funai, requisitando a informação se já havia algum procedimento instaurado com a finalidade de identificar/demarcar as terras de referido povo. No entanto, a justificativa do órgão indigenista foi de existir um grande número de procedimentos demarcatórios, e pouco número de profissionais, e por isso, não houve tempo para o ato. Dado o lapso temporal de 18 meses na época, sem qualquer previsão de instauração do procedimento, foram enviados novos ofícios, porém, sem lograr sucesso frente às requisições do MPF. (TRF3, 2023).

Já em dezembro de 2018, os indígenas da etnia Kinikinau compareceram na sede da Procuradoria da República para protocolizar o documento intitulado “Relatório Antropológico de Fundamentação para a Identificação e Delimitação da Terra Indígena Kinikinau do Agachi”, elaborado pelo Antropólogo Gilberto Azanha, o qual já havia sido entregue à 6ª Câmara de Coordenação e Revisão/MPF e na FUNAI, nos dias 27 e 28 de novembro respectivamente. Inclusive foi nessa oportunidade, que por meio do relatório

elaborado, que foi possível notar um equívoco quanto ao local onde se encontrava a Comunidade Indígena Kinikinau. Isso porque, no início do inquérito, havia-se compreendido que a comunidade se encontrava em Porto Murtinho/MS, contudo, pelo trabalho antropológico feito, foi corrigido o local das terras tradicionalmente ocupadas pela Comunidade Indígena Kinikinau para o Município de Miranda, também no Estado do Mato Grosso do Sul (TRF3, 2023).

Em resposta, a FUNAI relatou que as informações encaminhadas foram suficientes para caracterizar a terra ocupada pelo povo Kinikinau como qualificada e apta a ingressar no planejamento anual de trabalho de tal fundação. Em seguida, relatou que para o ano de 2019 já havia um grande número de Grupos Técnicos em curso, sendo assim, a constituição do Grupo Técnico para o estudo de identificação e delimitação da terra reivindicada pelo povo kinikinau seria incluída no planejamento do próximo Plano Plurianual. Ocorre que nada foi feito (TRF3, 2023).

Com isso, passados mais de 7 (sete) anos de tramitação do Inquérito Civil, o procedimento reivindicatório do povo Kinikinau ainda não havia tido nenhuma fase concluída. Dada a demora, é que se instaurou o Procedimento Administrativo de Acompanhamento de Políticas Públicas n.1.21.000.002202/2020-62, objetivando o acompanhamento, a instauração e o andamento do processo de identificação e demarcação da terra tradicionalmente ocupada pelos Kinikinau, localizada no Município de Miranda/MS. O procedimento foi instaurado em novembro de 2020 (TRF3, 2023).

Em decorrência da falta de informações prestadas pela FUNAI, bem como, a onerosa demora quanto a conclusão da primeira etapa do processo demarcatório das terras ocupadas pela Comunidade Indígena Kinikinau, sobrestou o Procedimento Administrativo de Acompanhamento de Políticas Públicas n. 1.21.000.002202/2020-62 e verificou-se a necessidade de ajuizamento da Ação Civil Pública, ocorrida em julho de 2022 (TRF3, 2023).

Recentemente, por meio do Agravo de Instrumento (202) n. 5025414-21.2022.4.03.0000 ao TRF da 3ª Região, houve decisão de antecipação de efeitos de tutela de urgência, determinando para a FUNAI a retomada imediata do procedimento demarcatório das terras ocupadas pela comunidade indígena Kinikinau (n. 08620.100718/2015-02), localizada em Miranda/MS, com a elaboração de estudo

antropológico de identificação, coordenado por antropólogo de qualificação reconhecida, nomeado por Portaria da FUNAI, e que deveria ser concluída no prazo máximo de 6 (seis) meses, bem como que houvesse o cumprimento de todos os atos posteriores que estão inseridos no procedimento administrativo de demarcação de terras indígenas no âmbito de sua competência, respeitando os prazos previstos no Decreto 1.1775/96, com a apresentação, em juízo, de cronograma das fases necessárias à conclusão da demarcação, sob pena de multa diária de R\$ 50.000,00 (cinquenta mil reais). A liminar foi decidida em data de 21/09/2022. Informe-se que, até o momento, o caso se mantém sem resolução (TRF3, 2023).

Em colaboração ao assunto, o atual Ministério dos Povos Indígenas, na data de 19/04/2023, na ocasião das comemorações do Dia dos povos indígenas, apresentou a notícia via imprensa/mídias sociais da publicação de Portaria GM/ n.101, de 18 de abril de 2023, constituindo a criação de grupo de trabalho com a finalidade de propor as medidas para solucionar a questão fundiária dos kinikinau (MACIULEVICIUS, 2023).

O Grupo de Trabalho é composto pela atual ministra dos Povos Indígenas, Sonia Guajajara, e por representantes da secretaria-executiva, secretaria de Direitos Territoriais Indígenas, departamento de Mediação e Conciliação de Conflitos Indígenas, consultoria jurídica e ainda integrantes da sociedade civil, por meio da Articulação dos Povos Indígenas do Brasil - APIB (MACIULEVICIUS, 2023).

Em entrevista à Paula Maciulevicius, para a Secretaria de Estado de Turismo, Esporte, Cultura e Cidadania do Mato Grosso do Sul – SETESCC, Genilson Roberto Flores asseverou que a população kinikinau em Mato Grosso do Sul é de cerca de 600 pessoas, atualmente, que ocupam territórios “emprestados” de povos como os terenas e os kadiweu nas cidades de Porto Murtinho, Miranda e Nioaque (MACIULEVICIUS, 2023).

Dentre as tentativas de reocupação de seu território tradicional, no ano de 2019, cerca de 200 a 500 indígenas do povo kinikinau chegaram à fazenda Água Branca, no município de Aquidauana-MS, no intuito de cobrar a demarcação de terras de seu povo. Porém, o episódio resultou de conflito com a Polícia Militar do Mato Grosso do Sul. Visando a retomada do seu território tradicional, reivindicado há pelo menos 100 anos, cerca de 500 lideranças do povo kinikinau, no Mato Grosso do Sul, realizaram uma retomada na Fazenda Água Branca, município de Aquidauana. Mas o retorno ao local onde estão suas referências e

raízes ancestrais, com direito de ocupação reservado pela Constituição Federal, durou poucas horas, pois foram retirados por cerca de 130 homens da Polícia Militar, apoiados por dois helicópteros, agindo com bombas e tiros de bala de borracha contra crianças, idosos e mulheres, chegando de surpresa em uma operação não esperada pelos Kinikinau, sem aviso prévio, e sem autorização judicial (CIMI, 2019).

E conforme relato da APIB (2019) as lideranças Kinikinau seguem resistindo ao redor do território na Fazenda Água Branca e convocaram também por meio de áudio as demais lideranças e guerreiros indígenas para auxiliar os parentes na região e prestar solidariedade ao povo Kinikinau.

Atualmente, os Kinikinau ainda não ocupam seu território ancestral. O documento final da 6ª Assembleia Kinikinau realizada após o retorno ao território da Fazenda Água Branca – região do Agachi, identifica um maior protagonismo e força no discurso do documento elaborado em outubro de 2019, de que almejam o retorno o quanto antes ao território (6ª Assembleia Kinikinau, 2019).

1.3 Etnogênese, cultura e língua: o permanecer Kinikinau

A noção de etnogênese, nesta pesquisa, é trazida pela transdisciplinaridade com os estudos antropológicos. Isso, porque o conceito de etnogênese contribui para caracterizar diversos processos de transformações identitárias e políticas ao longo do tempo. Dando ênfase, no nosso contexto, nas capacidades de adaptação e criação de povos indígenas, que, por sua vez, almejam estabelecer espaços de autonomia, onde possam realizar suas próprias decisões, avaliações e traçar suas estratégias para produzir novas configurações sociais. Tais mudanças refletiam não só “as pressões coloniais como também as escolhas dos próprios índios” (GOYA FONTELLA, 2019, p. 21).

No Brasil, o termo etnogênese passou a ser mais utilizado, sobretudo, por João Pacheco de Oliveira, no final da década de 1990. Pela abordagem de seu estudo, o autor analisa a emergência de grupos indígenas no contexto contemporâneo, ou “o fato social que nos últimos vinte anos vem se impondo como característico do lado indígena do Nordeste” (OLIVEIRA FILHO, 1998, p. 53). Com isso, a noção de etnogênese passou a

ser associada ao ressurgimento de etnias que ao longo dos processos de conquista foram desaparecendo ou deixando de se autodenominarem etnicamente, a exemplo do povo Kinikinau. (DOMINGUES BRASIL, 2021).

No contexto dos Kinikinau, a etnogênese pode ser considerada quando o grupo assume para si uma série de elementos identitários provenientes das redes de relações que os tornam diferentes das demais parcialidades Chané-Guaná, e compreender esse processo permite desvelar o protagonismo da sua etnia na história. Relevante ainda é a observação da proximidade do etnônimo “Equiniquinao”, de origem no idioma Guaykuru, e “Koinukonoen” que no idioma Kinikinau “quer dizer ‘índio guerreiro’” (SILVA, 2003, p. 152) e é a autodenominação do grupo até os dias atuais. (DOMINGUES BRASIL, 2021).

Tal perspectiva é essencial, pois a escolha de traços culturais vai garantir a distinção do grupo enquanto tal, que depende dos outros grupos em presença e da sociedade em que se acham inseridos. Os sinais diacríticos devem poder se opor, por definição, a outros de mesmo tipo. (CUNHA, 2009).

Necessário também contextualizar e historicizar etnogêneses visto que “todo uso efetivo das ideias culturais é em parte reprodução das mesmas, mas qualquer uma dessas referências também é, em parte, uma diferença” já que “as coisas devem preservar alguma identidade através das mudanças” (SAHLINS, 2011, p. 13).

As mudanças ocasionadas desde as migrações do Chaco ao Pantanal e outras que continuaram ocorrendo ao longo da primeira metade do século XIX, em multiterritórios mato-grossenses, especialmente quanto à redefinição das redes de relações, foram cruciais para a formação identitária do grupo Kinikinau e em sua decisão política de incorporar e adotar um etnônimo que foi apropriado pelos órgãos oficiais e a sociedade para se referirem a eles e que existiam desde o Chaco (DOMINGUES BRASIL, 2021).

Souza (2008) explica que muitos indígenas kinikinau passaram a se identificar como Terena em busca de sobrevivência, para garantir a fixação de morada. Quando os filhos nasciam, eram registrados como terena. Outros, que seguiam em busca de um lugar, e vagavam pela região de Miranda, a FUNAI identificava e registrava como terena deliberadamente, inclusive os filhos que destes nasciam. Com isso, os próprios kinikinau, na busca de sobrevivência, contribuíram para sua invisibilidade como povo indígena.

Submersos nesta aglutinação de outras etnias que pudesse progredir a extinção, já que muitos aspectos da cultura e língua se perderam. Os kinikinau despertam um sentimento adormecido, em 1990, no instante em que a FUNAI deixa de se responsabilizar pela educação escolar oferecida nas aldeias. A partir daí, é que Inácio Roberto e João Moreira Anastácio ao acessar os arquivos do Posto da FUNAI, que se encontravam no interior da aldeia, constataram que os documentos de seus ascendentes não eram da etnia Terena e, sim Kinikinau. Assim, tem-se início a luta deste povo para o reconhecimento da sua verdadeira identidade étnica (SOUZA; NASCIMENTO, 2015).

O início da exposição da sua real identidade étnica foi levando a partir de 1997, quando em reuniões feitas pelas prefeituras de Porto Murtinho, em conjunto com a Secretaria Municipal de Educação, Cultura e Esporte foi implantada a educação escolar indígena em terras dos kadiweu. As reuniões tiveram a participação de três etnias: a kadiweu, a terena e a kinikinau. Questionados para a criação e implantação, os kinikinau ainda com timidez, esclareceram que queriam uma escola kinikinau, sendo este o primeiro manifesto público dos kinikinau em busca de sua identidade étnica e de seu reconhecimento pelo Estado brasileiro (SOUZA; NASCIMENTO, 2015).

A mobilização sociopolítica dos Kinikinau intensificada no final dos anos 1990, reivindica por uma etnicidade própria e distinta dos indígenas Terena, com quem foram/quando ainda não o são confundidos e de quem tem parentesco linguístico e cultural. Um dos sinais mais adotados pelo grupo para se autoafirmar *Koinukunôen* (autodenominação) é a produção de cerâmica, inspirada na conhecida cerâmica Kadiwéu (RIBEIRO, 2021).

A “vontade de diferença” se revela na fabricação de cerâmica pelas mulheres, dentre outras práticas culturais. Conforme Silva (2019, p. 109), “os Kinikinau não desejam ser Kadiwéu por terem habitado terras desses índios e muito menos Terena, de quem estão próximos cultural e linguisticamente, oriundos do mesmo grande grupo Guaná/Chané no passado”.

As práticas culturais Kinikinau permitem compreender aspectos acerca de importantes aspectos dos Chané-Guaná, em suas atividades agrícolas e artesanais. Os mais velhos falam cotidianamente a língua, filiada à família linguística Aruak, e a

maioria, constituída por crianças, jovens e adultos, comunicam-se apenas pela língua portuguesa, sendo na atividade artesanal, a sua grande referência.

As mulheres kinikinau nos últimos 10 anos destinaram à venda a cerâmica produzida por elas, que acompanham o estilo ancestral de seu povo, que era transmitido de suas mães e avós. Tal processo revela uma identidade étnica própria, ainda que no início foram cerâmicas muito rudimentares, pesadas e sem acabamento. Porém, com o auxílio de seus familiares, tiveram o apoio para continuarem com o trabalho. Isso já demonstra o exemplo desse povo de demonstrar seu diferente dos demais grupos indígenas com quem se envolveram ou se viram obrigados a se envolver.

“Tornando-se relevante ao reconhecimento kinikinau, mesmo que limitada ao comércio regional, esta produção de cerâmica foi escolhida por elas como um dos itens que ajudariam a recompor a cultura material de seu povo, sendo que estes objetos já haviam caído praticamente em desuso até serem finalmente recuperados por esta pequena sociedade” (BOLZAN, 2017, p.27).

Todavia, cumpre tratar que as primeiras tentativas de comercialização da cerâmica kinikinau em lojas de *souvenirs* na cidade de Bonito não foram exitosas. Na maior parte das lojas, há predominância de objetos de cerâmica dos povos terena e kadiweu, e devido a semelhança da cerâmica com os kadiweu, as ceramistas kinikinau nas primeiras tentativas de venda foram acusadas de plagiarem a arte de seus vizinhos, sendo questionadas até mesmo quanto a autenticidade indígena das peças. O relato só remete à memória, em especial àquela apresentada no turismo local, de que valorizou-se por muitos anos a presença e existência destes dois grupos étnicos, e, possivelmente, isso se deu por não terem caído na invisibilidade e no anonimato da história ‘oficial’, como ocorreu com os Kinikinau. (BOLZAN, 2017).

O grafismo kinikinau apresenta alguns traços parecidos com os kadiweu, porém, são frutos da arte própria dos kinikinau, representando como estes observam a natureza, os rios e florestas. (SOUZA, 2012).

Ademais, como alertado acima, hoje a língua kinikinau não é tão falada no ambiente familiar, não é transmitida naturalmente a crianças pelos adultos, porque está em desuso. O costume é a adoção da língua portuguesa como língua materna. No entanto, agora, ela tem sido ensinada artificialmente na escola, como segunda língua (L2) ou língua adicional (LA). Além disso, existem outras dificuldades, pois não há material didático, e nem assessoria pedagógica, projeto político pedagógico, e também, os professores não

recebem nenhum treinamento por este trabalho. A língua kinikinau tem perdido sua função social e ritualística. (SOUZA, 2021).

Outra dificuldade é a possível confusão entre Kinikinau e Terena, pois são línguas irmãs, originárias de uma mesma língua: a Chané. Porém, apesar do parentesco e semelhanças, ambos os povos possuem trajetórias diferentes, e a língua é reflexo da história e cultura; “por isso devem ser também estudadas, descritas e documentadas pelos seus respectivos falantes, preferencialmente. Kinikinau não é Terena, assim como o Português brasileiro não é o Português europeu [...] a língua é um dos mais fortes elementos da cultura, que identifica e distingue um povo de outros povos, uma espécie de DNA de um povo”. (SOUZA, 2021, p. 80). Por isso, a manutenção da língua kinikinau e a necessidade de sua documentação linguística se mostra emergente, visto que se trata de uma língua ameaçada.

O percurso histórico dos kinikinau e a perda do território são fortes condicionantes para o enfraquecimento de sua língua, mas em registro de pedido aos próprios kinikinau, a autora Ilda de Souza complementa que “o falar kinikinau é uma decisão, coletiva ou individual, o que se apresentar como mais viável” e seguindo diz que confia “na capacidade dos kinikinau que hoje são falantes passivos da língua de seus pais e avós. Os kinikinau são capazes de acordar a língua adormecida na memória”. (SOUZA, 2021, p. 93).

Rosaldo de Albuquerque Souza (2017, p. 134) indígena kinikinau declarou que “atualmente o nome do meu povo é motivo de curiosidade para muitos, até mesmo dentro das universidades, pois falar em ser índio é comum, mas ser kinikinau ainda é pouco conhecido. É preciso ensinar nas escolas que esse povo não foi extinto, e sim, que utilizou de uma estratégia capaz de preservar a vida, a cultura e garantir a existência de um grupo, cuja história e memória estão vivas”. E ainda complementa que os indígenas kinikinau, não têm e nunca tiveram vergonha de ser indígenas. Se atualmente eles não fazem uso do idioma original é porque não o aprenderam. Se o soubessem, certamente seria falado com muito orgulho e não cairia no esquecimento (SOUZA, 2017). Registra-se que atualmente devem existir cerca de 213 indígenas pertencentes a etnia Kinikinau (IBGE, 2023).

Por seu turno, o professor kinikinau Inácio Roberto declara que trabalhar a questão cultural é uma tarefa complexa e ao mesmo tempo gratificante. Nas aulas de artes, os

professores ensinam as crianças para reconhecer as cores e desenhos de sua etnia, de forma a distinguir o que seja kinikinau, Kadiweu e Terena. (SOUZA, 2017).

Rosaldo de Souza ainda declara que a dança kinikinau passou a ser praticada na escola na década de 1980, devido ao interesse dos professores e da própria comunidade, sendo que agora se organizam para realizarem as apresentações. Na comemoração ao dia do índio, diferentemente dos Terena, os homens kinikinau dançam junto com as mulheres, não havendo dança só para um ou outro. Raramente os adultos participam das atividades de dança cultural. As modalidades da dança são acompanhadas por dois instrumentos musicais, a caixa, feita de couro bovino e madeira; e a flauta de taquara, chamada de pifi. Os músicos sempre ficam à frente do grupo de dança (SOUZA, 2017).

No contexto da religião e mitologia, a aldeia dos kinikinau possui três igrejas em funcionamento: a Assembleia de Deus, a Jerusalém Avivamento e a Deus é amor. Não há registros de igreja católica, centros espíritas ou outras vertentes religiosas. Também não há pajés declarados, mas alguns fazem benzimentos para diversas enfermidades. Os kinikinau acreditam em vários fenômenos espirituais, como o Saci, a Mãe dos morros que protege as matas e animais, o Pé de garrafa, que passeia pelos córregos e pega crianças desobedientes, o canto da ave Acauã que acreditam seu som traz mau agouro; a coruja buraqueira, que se acredita canta próximo daqueles que vão morrer muito breve (SOUZA, 2017). A fé por eles praticada é resultado de transculturalização.

Quanto a alimentação, pode-se dizer que a alimentação tradicional indígena já não é mais encontrada, dado o avanço social e a inserção de produtos industrializados. Hoje, os kinikinau se alimentam de mandioca mansa, milho, batata doce, feijão fava, palmito, peixes, carne bovina e de caça, açúcar e óleo de soja. Tais produtos são adquiridos na cidade ou em cestas alimentares oferecidas pelo governo estadual em conjunto com o governo federal. Além disso, passaram a criar bovinos e equinos, além do uso de arroz na alimentação, considerando que sempre foram exímios agricultores, e quando tinham a terra farta e abundante praticavam do sistema de capoeira. Também é comum encontrar criação de galinhas, seja para consumo, seja para produção de ovos. Além disso, fazem uso da produção e consumo de mel (SOUZA, 2017).

Por sua vez, a sustentabilidade é questão muito tratada pelos professores da aldeia para que não haja destruição das florestas e manutenção das riquezas naturais, apesar das

mudanças que vem transformando tais sujeitos. A grande esperança por parte da comunidade kinikinau é que possam viver em uma terra onde sejam livres para criar seus animais e não sofram ameaças, sendo felizes para plantar, colher e comercializar suas artes, garantindo tranquilidade para a futura geração (SOUZA, 2017).

De toda forma, os kinikinau a partir do espaço das reuniões em territórios emprestados, da escola, da sua arte e língua contribuíram para a manutenção da sua autodeterminação enquanto sujeitos indígenas.

1.4 A criação de Assembleias e os movimentos de apoio aos povos indígenas

Em pleno período da ditadura, mesmo com todo o paradigma integracionista, a luta indígena não seria aniquilada. O cenário acabou dando margem para o surgimento de várias motivações para a criação de movimentos indígenas. Em resposta às pressões, intensificadas no contexto ditatorial, as lideranças de diversos povos indígenas começaram a se reunir na tentativa de se organizarem.

O Instituto Vladimir Herzog (2022) ressalva que, no período da ditadura, as comunidades indígenas encontraram entre os sertanistas, os antropólogos e os missionários ligados ao Conselho Indigenista Missionário – CIMI, os seus principais apoiadores à resistência frente às ameaças e às violências cometidas pelo regime, pelos donos de terras, pelos colonos e trabalhadores do garimpo.

O surgimento e o papel das assembleias de líderes indígenas, nesse período de 1970 a 1980, foi no sentido de fortalecimento da organização e do movimento indígena pelo país, isso promoveu o protagonismo de várias lideranças indígenas, que serviram para organizar e ordenar as assembleias em diferentes regiões brasileiras. Essa conjuntura foi também um despertar para a necessidade de união entre os diversos povos indígenas e de sua aliança com outros segmentos sociais, e maior consciência estratégica para alianças táticas para formação de uma rede indígena voltada para defesa de seus direitos (MOURA, 2021).

A ideia das Assembleias surgiu pela iniciativa de dois Jesuítas, Egydio Shwade e Thomaz Lisboa após receberem um informativo da CRIC- Confederação Regional

Indígena do Cauca, Colômbia. Conforme Moura (2021, p. 51) “Deste Boletim surgiu a inspiração de incluir na Programação do Cimi a realização de assembleias indígenas, iniciativa que contou com o apoio do primeiro Presidente do Cimi, Pe. José Vicente, bem com o apoio de D. Tomás Balduino”.

Lacerda (2008) explica que depois da Declaração de Barbados I e, em pleno período de recrudescimento do regime militar, um grupo formado por 12 bispos e missionários católicos denunciou de forma contundente e inédita a realidade de massacres e esmagamento cultural com os quais os indígenas viviam no país, por meio do documento “Y-Juca-Pirama – O índio: aquele que deve morrer”, de 25 de dezembro de 1973. Os compromissos assumidos pelos religiosos e o documento de viés progressista marcam o início dos trabalhos de apoio e do processo de intercâmbio entre os povos indígenas.

Vale considerar que durante a Ditadura Militar, a Igreja era um solitário canal de veiculação de denúncias e articulação de resistência ao regime autoritário militar. Nesse contexto, não se deve dar crédito ao CIMI somente pela realização das primeiras assembleias, e que deu início ao movimento indígena hoje existente, mas ainda a sustentação, em organização, de uma atividade indigenista que possibilitou a articulação de diversos segmentos da sociedade civil, que solidários com a causa indígena, ampliaram como entidades de apoio, a resistência ao governo militar no País (MOURA, 2021).

Em abril de 1974, na cidade de Diamantino (MT), foi realizada a primeira assembleia, de um total de cerca de 57 assembleias de líderes indígenas, em 15 diferentes estados e no Distrito Federal, do período entre 1974 a 1984. E dentre a frequência e participação dos povos nas assembleias, destaca-se a participação dos Xavantes (MT) e Wapixana (PR), com 16 participações; os Makuxi (RR); Guarani (MS-ES-SP-RJ-PR-SC-RS); Paresi (MT) e Apurinã (AM-AC) com 15 participações, e em terceiro lugar, os Terena (MS-SP) e Tukano (AM) 14 participações. O alto índice dos Xavantes dava-se por intercalarem a presença de Xavante de São Carlos, Sangradouro, Pimentel Barbosa e Parabubure. Enquanto povos como os Makuxi e Wapirana, dado várias assembleias regionais, terem ocorrido próximo aos seus povoados, e ainda os Terena e os Tukano por ser povos bem numerosos e distribuídos em diversas aldeias e assim marcavam sempre presença nas reuniões (MOURA, 2021).

Em 1980, foi formada a União das Nações Indígenas (UNI), tendo por dirigentes Lino Miranha e Ailton Krenak, que ainda que não participaram de todas as assembleias, estiveram presentes em, no mínimo, oito delas.

Dentre os assuntos tratados nas reuniões, destaca-se 10 temas gerais, assim como sua frequência em apanhado trazido por Moura (2018): terra, saúde, educação, autodeterminação e organização, cultura, desenvolvimento e projetos agrícolas, relações com a Funai e autoridades, depredação de recursos naturais, outros relacionamentos com os brancos e desunião.

Nos anos de 1970, um dos destaques da liderança indígena na luta por demarcação de terras foi o cacique xavante Mário Juruna. No ano de 1982, este foi eleito deputado federal e no Congresso, pretendeu a volta dos militares aos quartéis além da entrega da direção da Funai aos indígenas. Ele também auxiliou na criação da comissão permanente de assuntos indígenas no Congresso. Após, já no fim da ditadura, as mortes de duas importantes lideranças, bem como os massacres contra os Tikuna e os Yanomami, chamaram a atenção para a luta do movimento indígena pela recuperação de suas terras. Tanto, que já em 1980, o cacique Angelo Kretã Kaingang, ex-vereador pelo Movimento Democrático Brasileiro (MDB), que lutava no Paraná, morreu após um acidente de carro, sem que houvesse concretas explicações. A morte de Kretã jamais foi esclarecida. Outro indígena, o líder Guarani Marçal de Souza Tupã I, que denunciava a invasão e a exploração ilegal de madeira nas terras de seu povo no Mato Grosso do Sul, foi assassinado por pistoleiros em 1983, no município de Antônio João (MS). Anos antes, Marçal tinha realizado encontro com o Papa João Paulo II, para quem denunciou pessoalmente o genocídio dos povos indígenas no Brasil e as ameaças contra líderes indígenas (HERZOG, 2022).

No entanto, a organização indígena e sua resistência para defender seus territórios, suas culturas e vidas não se iniciaram apenas na década de 1970. Houve a Confederação dos Tamoios, que congregou vários povos indígenas do Rio de Janeiro e de São Paulo no combate aos portugueses por cerca de 11 anos (1556-1567). Outros marcos foram: a luta dos Guarani nas reduções do Sul do Brasil, nos séculos XVII e XVIII; a revolta dos “Tapuias” no Nordeste, que durou sete anos, a partir de 1712, nos estados do Piauí, Ceará e Maranhão, contra os portugueses; a resistência de Ajuricaba e dos guerreiros Manao,

na terceira década do século XVIII; a organização e aliança travada entre os Xavante, Xerente e Karajá, em 1813, na então Província de Goiás, para destruir o presídio de Santa Maria do Araguaia, construído em 1812 para proteger o comércio realizado através do rio Araguaia; além de outros exemplos de organização indígena frente aos seus opressores. Essa resistência é a mesma que presente nos conflitos dos povos indígenas atuais, que reivindicam seus direitos territoriais, o direito à diferença e o direito a ter direitos (MOURA, 2021).

Roberto Cardoso de Oliveira (1982, p. 9-10, grifo do autor), narra que as assembleias propiciaram “a criação de condições do surgimento de uma política indígena, isto é, divergente da política indigenista oficial [...]”, e “[...] tiveram o mérito de conscientizar os povos indígenas sobre os seus direitos e organizar suas lideranças para a luta política”.

Assim, as assembleias indígenas da época foram um contraponto à política indigenista oficial que buscava a assimilação dos indígenas à sociedade nacional. Com a experiência das Assembleias os indígenas passaram a perceber a importância da imprensa e da necessidade de produção de documentos que serviriam de instrumento de reivindicação e denúncias (LACERDA, 2008).

Porém, dado a sua porcentagem em termos de população total brasileira, indispensável que o movimento indígena não seria suficiente para alcançar os direitos almejados. Por isso, as alianças entre classes e táticas foram essenciais para o comprometimento na causa indígena.

Nesse contexto, deu-se a estruturação de muitas das organizações nacionais de apoio aos povos indígenas, tais como: as associações nacionais de apoio ao índio (ANAI), o Conselho Indigenista Missionário (CIMI), as comissões pró-índio (CPI), o Centro de Trabalho Indigenista (CTI), a Operação Amazônia Nativa (OPAN), o Centro Ecumênico de Documentação e Informação (CEDI) e o Núcleo de Direitos Indígenas (NDI) (SANTOS; COELHO; BRITO; COSTA, 2021).

A concretização dessas alianças tornou-se evidente durante o processo constituinte de 1987/1988, quando a sociedade teve a oportunidade de participar da elaboração do texto constitucional e exigir direitos tidos por fundamentais.

A Associação Nacional de Ação Indigenista – ANAI, trata-se de uma organização não governamental. Dedicar-se à defesa e à promoção dos direitos dos povos indígenas, de sua autodeterminação, seus valores culturais e da forma mais ampla de reconhecimento e respeito à sociodiversidade e a diversidade cultural no país. Ela foi criada em 1979, e com sede em Salvador-BA, esta associação promoveu um movimento para um novo indigenismo, pautado em novas bases políticas de relacionamento entre indígenas e não indígenas, visando superar os paradigmas da tutela estatal e a assimilação dos povos indígenas. Sua área de atuação envolve mais especificamente a região Nordeste – Leste do país e sobre a política indigenista no Brasil e no mundo.

Segundo a ANAI (2023), desde o início de seu trabalho, no final da década de 1970, existiam na região do Piauí a Minas Gerais e Espírito Santo, cerca de 14 povos indígenas reconhecidos, e uma população de no máximo 15 mil indivíduos. Atualmente, nos estados do Nordeste – Leste do Brasil, se pode apurar mais de 70 diferentes grupos étnicos indígenas, com uma população maior que 250 mil pessoas. A apuração resulta de vastos processos de afirmação étnica e, de intensas lutas pelo reconhecimento, defesa e garantia de seus direitos, em especial o direito à posse dos seus territórios tradicionais.

Entre os anos de 1987 e 1989, a ANAI teve forte participação na elaboração de propostas para reconhecimento e garantia de direitos indígenas junto às assembleias constituintes nacional e estadual. Tanto, que junto com as organizações e lideranças indígenas, conseguiram promover uma Ementa Popular que serviu de base para o texto do capítulo “Do Índio” da Constituição Estadual baiana. Com a promulgação da Constituição Federal de 1988, houve uma intensificação de atividades indigenistas, tendo atuado em parceria com políticas públicas governamentais, em especial nas áreas de regularização fundiária, educação e saúde.

A ANAI possui uma dedicação especial à educação e à saúde nas comunidades indígenas regionais, atenta às omissões e precariedades das políticas públicas governamentais, além de buscar pela mobilização de meios alternativos, complementares ou mesmo oficiais. Uma de suas grandes conquistas foi, em 2021, a criação de um o Curso Pré-Universitário Jenipapo Urucum para mulheres indígenas de todo Brasil.

Por seu turno, o Conselho Indigenista Missionário- CIMI é um organismo vinculado à Conferência Nacional dos Bispos do Brasil – CNBB, com atuação

missionária, vinculado ao trabalho da igreja católica frente aos povos indígenas. Foi criado em 1972, em meio ao período da Ditadura Militar e com um ideal integracionista, buscou a articulação entre aldeias e povos, por meio de grandes assembleias indígenas, fazendo surgir os primeiros discursos de luta desses povos.

Em sua prática junto aos povos indígenas, o CIMI coloca como objetivo: o testemunho e o anúncio profético; estando a serviço dos projetos de vida dos povos indígenas e atuando para denunciar as estruturas de dominação, violência e injustiça, a partir do estímulo a prática do diálogo intercultural, inter-religioso e ecumênico, apoiando as alianças desses povos entre si e com a sociedade.

Sua estrutura é constituída por 11 regionais distribuídas pelo país e um Secretariado Nacional, localizado em Brasília. Cada regional visa orientar e coordenar o trabalho das equipes nas áreas indígenas. Enquanto isso, o Secretariado Nacional tem a função de articular várias instâncias em nível nacional, possibilitando assessoria jurídica, de comunicação e antropológica, seja aos missionários, aos povos indígenas ou as suas organizações um grupo. Além disso, conta com uma Assessoria Teológica. O Cimi atualmente conta com aproximadamente 171 missionários e missionárias, dentre leigos e religiosos (CIMI, 2023).

Quanto as Comissões pró-índio (CPIs) é relevante destacar a trajetória da Comissão Pró-Índio de São Paulo (CPI-SP). Fundada em 20/10/1978, por um grupo de antropólogos, advogados, médicos, jornalistas e estudantes para defender os direitos dos povos indígenas frente às crescentes ameaças do regime ditatorial vigente naquela época, destaca inúmeras realizações. Dentre as principais, é possível citar: as primeiras mobilizações contra a “falsa emancipação dos índios”, em 1978; a presença marcante na Constituinte, entre 1986 e 1988; a luta contra os megaprojetos hidrelétricos e a favor dos atingidos pelas barragens e a proposição de alternativas para a política energética no Brasil; dentre outras (CPISP, 2023).

Além desses órgãos de apoio, podemos ainda trazer o Conselho de Missão entre Povos Indígenas (COMIN), que é um órgão que assessoria e coordena trabalhos junto aos povos indígenas. Foi criado em 1982, com o objetivo de apoiar as prioridades colocadas pelos povos e comunidades indígenas. Atua na criação de parcerias e na oferta de apoio nas áreas de educação, saúde, terra, organização, sustentabilidade e defesa de direitos. O

COMIN é vinculado à Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil (IECLB) e, atualmente, é um dos programas da Fundação Luterana de Diaconia (FLD), devido sua incorporação, em 2018. Os trabalhos do COMIN são realizados em quatro campos de trabalho: Acre e sul do Amazonas, Rondônia, leste e norte de Santa Catarina e Rio Grande do Sul. O órgão atua também através do PROFORDI, o Programa de Formação e Diálogo Intercultural e Inter-religioso, que visa mostrar a realidade dos povos indígenas aos não indígenas para que possam respeitá-la e valorizá-la (PIB SOCIOAMBIENTAL, 2023).

O Centro de Trabalho Indigenista- CTI, foi fundado em 1979, por meio dos programas que atuam diretamente com as comunidades indígenas Guarani, Terena e Timbira, vale do Javari, repassando recursos e assessoria técnica. Seus programas são elaborados a depender de demandas locais identificadas em conjunto com esses indígenas. A sua intenção é que as comunidades reduzam a dependência em relação ao Estado e a outras agências assistenciais, para assumir o controle de todas e quaisquer intervenções em seus territórios.

Por sua vez, a Articulação dos Povos Indígenas do Brasil - APIB foi criada durante o Acampamento Terra Livre (ATL), no ano de 2005, e tem ampla mobilização nacional todos os anos, desde 2004, buscando a conscientização da questão indígena, quanto aos seus direitos e árdua reivindicação ao governo brasileiro do cumprimento de suas demandas. Dentre sua estrutura regional, destaca-se: Conselho do Povo Terena, Articulação dos Povos Indígenas do Sudeste (ARPINSUDESTE), Articulação dos Povos Indígenas do Sul (ARPINSUL), Grande Assembleia do Povo Guarani (ATY GUASU), Articulação dos Povos Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo (APOINME), Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (COIAB) e Comissão Guarani Yvyrupa.

Já o Instituto Socioambiental – ISA foi criado em 22 de abril de 1994, incorporando ao patrimônio material e imaterial de 15 anos de experiência do Programa Povos Indígenas no Brasil do Centro Ecumênico de Documentação e Informação (PIB/CEDI) e o Núcleo de Direitos Indígenas (NDI) de Brasília, ambas amplamente reconhecidas nas questões dos direitos indígenas no Brasil. Atualmente, o ISA possui quatro programas envolvidos diretamente com a defesa e a garantia dos povos indígenas situados no Brasil, bem como em projetos de formação e intervenção social em diversas áreas: programa de

monitoramento de áreas protegidas, programa de política e direito socioambiental, programa rio negro e programa parque indígena do Xingu (PIB SOCIOAMBIENTAL, 2023).

Atualmente o denominado “Acampamento terra livre” e a “Marcha das Mulheres Indígenas” são movimentos que ganharam repercussão internacional. Acampados em Brasília-DF, os indígenas permanecem diariamente reivindicando contra o marco temporal e outros direitos indígenas.

Por meio da Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB), vários manifestos vindo sendo realizados, como o Levante pela Terra, realizado no mês de junho de 2021, com visões ao enfrentamento contra a violência de vidas indígenas. Em agosto de 2021, a APIB deu início ao acampamento Luta pela Vida, que reforça a luta indígena por seus direitos (APIB, 2022).

E em meio a pandemia de COVID-19, a APIB começou o chamado “Primavera Indígena”, que vem ocupando Brasília-DF, de forma presencial e constante, além de seguir com mobilizações pelas redes sociais e nos territórios mobilizados.



Imagem 03: Não ao marco temporal! Sim ao direito originário”

Foto – APIB 14/01/2022

Outro movimento importante tem sido a Articulação Nacional das Mulheres Indígenas Guerreiras da Ancestralidade (ANMIGA), que é composta por mulheres indígenas originárias, e de todos os biomas do Brasil, com seus saberes, tradições e com lutas que se somam em prol da garantia dos direitos indígenas e da vida de seus povos.

Conforme a ANMIGA (2022), em abril de 2019, reunidas no XV Acampamento Terra Livre, foi construído um espaço orgânico de atuação. Pautas importantes para o centro do debate da mobilização foram levantadas, o que resultou na primeira Marcha das Mulheres Indígenas, formada pela união de 2500 mulheres de 130 povos, na capital do

país, Brasília-DF, valendo-se do dia Internacional dos Povos Indígenas, em 9 de agosto daquele ano, para marcar ainda mais o intuito de visibilidade indígena. A Marcha, que tem por lema “Território: nosso corpo, nosso espírito”, já tinha sido pensada desde 2015 como resultado de um processo de formação e fortalecimento das ações de articulação com diversos movimentos.



Imagem 4:
“ II Marcha das Mulheres Indígenas” ANMIGA, 2021.

Além desses movimentos, pela primeira vez na história os povos indígenas foram diretamente ao tribunal de Haia, por meio de seus advogados indígenas na luta por seus direitos. Segundo a frente jurídica da APIB (2022), foi protocolado no dia 9 de agosto de 2021, um comunicado no Tribunal Penal Internacional (TPI), para denunciar o governo Bolsonaro por Genocídio, Crimes contra a Humanidade e Ecocídio. Mais uma vez, utilizando-se da data que marca o dia Internacional dos Povos Indígenas, a organização solicitou que a procuradoria do tribunal de Haia examinasse os crimes praticados contra os povos indígenas pelo presidente vigente na época, Jair Bolsonaro, desde o início do seu mandato, janeiro de 2019.

Ainda em 2020, a APIB propôs a ADPF 709 ao Supremo Tribunal Federal, para que diante do contexto de pandemia, os povos indígenas tivessem garantidos seu direito fundamental à vida. A Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental (ADPF) n. 709, proposta pela APIB e outros seis partidos políticos (PT, PSOL, PDT, REDE, PC do B e PTB), visa determinações para que o governo brasileiro adote medidas de proteção

para os povos e comunidades indígenas diante da situação de extrema vulnerabilidade ante o vírus covid-19¹⁶.

Isso sem contar outras questões enfrentadas como a atuação dos próprios órgãos que deveriam atuar em prol dos indígenas, como a FUNAI, órgão atualmente vinculado ao Ministério da Justiça e Segurança Pública. Em 2021, a APIB ingressou com Ação Civil Pública na Justiça Federal visando o afastamento do presidente da FUNAI (APIB, 2022).

A APIB (2022) destaca trecho da ACP de que “a permanência de Marcelo Augusto Xavier da Silva na presidência da Funai, semeando a destruição das estruturas estatais de proteção dos direitos indígenas, como se vê em diversos outros órgãos do atual governo, é a falência do Estado Democrático de Direito” O caso ainda está em análise e pendente de decisão judicial.

Mais recentemente, em junho/2022, a discussão ganhou maior destaque midiático e internacional dado o assassinato do indigenista e ex servidor da FUNAI, Bruno Pereira e do jornalista Dom Phillip, no Vale do Javari, no estado do Amazonas. O processo criminal ainda está em trâmite, mas a denúncia inicial apresentada conta com cinco acusados e a narrativa de possível emboscada seguida de morte após o indigenista e o jornalista tentarem conseguir fotografar provas de ocorrência de prática de pesca ilegal na região (RODRIGUES, 2022).

Enquanto isso, ainda em junho, pelos menos dois indígenas guarani Kaiowá, no Mato Grosso do Sul foram mortos em conflito com policiais na cidade de Amambai (MS). O episódio ficou conhecido como Massacre de Gwpo’y, que ocorreu em ação que fazia parte de uma retomada de terra que para referidos povos fazem parte do território Guapoy (terra pertencente aos seus ancestrais), e que lhes teria sido roubada pela subtração de parte da reserva (MONCAU, 2022). Atualmente a propriedade rural pertence ao grupo VT Brasil (CÂMARA, 2022). Diante disso, a luta indígena aparenta ainda estar longe de encerrar.

E se para os indígenas brasileiros há grande dificuldade de alcance na consecução dos seus direitos, muito maior é a luta do povo indígena kinikinau. No intuito de ganhar

¹⁶ A ADPF 709, STF que possui número único: 0097227-03.2020.1.00.0000, até o fechamento desta tese ainda não foi julgada, podendo o processo ser acompanhado pelo site: <https://portal.stf.jus.br/processos/detalhe.asp?incidente=5952986>

maior visibilidade, encontrou na realização de Assembleias, um lugar de fala e de ressoar suas vozes indígenas, conforme se passa a expor no tópico a seguir.

1.5 As Assembleias do Povo *Koinukunoen* (Povo *Kinikinau*)

A primeira Assembleia do povo kinikinau ocorreu em novembro do ano de 2014, ocasião em que se reuniram na Aldeia Cabeceira, Terra Indígena Nioaque, para expor a público a sua situação.

Os identificados como povo Koinukunoen relataram no documento final que são originários em território brasileiro, tendo vivido durante séculos cultivando suas terras com seu povo, sua língua, costumes e organização próprias. Mas que, durante muito tempo, foram forçados a ficar na invisibilidade devido a ação de posseiros, fazendeiros e do próprio Estado brasileiro, que teriam retalhado suas terras e desmembrado o seu povo, colocando-os como forasteiros e obrigados a realizar migrações forçadas. Na busca por abrigo, foram acolhidos pelos indígenas terena e kadiwéu.

No entanto, apesar da acolhida, estavam em territórios alheios, longe do seu território tradicional, sustentando que o povo brasileiro possui essa dívida para com eles. Por isso, exigiam a devolução e demarcação do território tradicional, constituindo naquele momento, o Conselho do Povo Kinikinau, organização tradicional do povo Kinikinau, que o representaria judicial e extrajudicialmente na defesa de seus direitos constitucionais.

Na ocasião da 1ª Assembleia, exigiram também que a FUNAI constituísse o grupo de trabalho (GT) para iniciar a identificação e delimitação do território tradicional do povo Kinikinau, solicitando ainda que FUNAI, a SESAI e o MPF atenderiam o seu povo em suas especificidades e decisões internas. O Conselho foi composto por Nicolau Flores, Rosângela Mattos, Flaviana Roberto Fernandes, Albino Pereira Cece, Joel Marques, Zeferino Albuquerque, Geltrudes Anastácio Rosa, Genilson Roberto Flores, Rosaldo Albuquerque Souza, Edina Marques da Silva e Inácio Roberto.

Cabe registrar que a presença kinikinau já vinha acontecendo em outras oportunidades, onde o nome kinikinau foi levado, em especial pelas vozes do professor Inácio Roberto, que falou sobre os Kinikinau em dois grandes eventos de nível nacional: I Encontro Nacional dos Povos Indígenas em Luta pelo Reconhecimento Étnico e Territorial (Olinda/ PE, 15 a 19/05/2003) e Seminário dos Povos Resistentes (Corumbá/MS, 10 a 12/12/2003): A presença indígena em MS. Em 2004, na cidade de Bonito/MS, durante o Seminário “Povo Kinikinau: Persistindo a resistência (16 a 18 de junho), os kinikinau se destacaram com um manifesto em busca de seus direitos. Esses eventos foram fundamentais para esclarecer os motivos do suposto desaparecimento do grupo e a luta que estavam promovendo em busca de reconhecimento de sua identidade étnica (SOUZA; NASCIMENTO, 2015).

Dez anos depois, a luta empreendida não tinha alcançado grandes repercussões, inclusive tornavam cada vez mais incômodos os conflitos com outros povos sul-mato-grossenses, sobretudo, após a morte de Oziel Gabriel (cacique terena), em maio de 2013, o que aflorou e fez nascer a realização das Assembleias ¹⁷.

A 2ª Assembleia do Povo Kinikinau foi realizada em outubro de 2015, na Aldeia Terena de Cabeceira, em Nioaque, tendo sido elaborada uma carta do povo kinikinau ao Estado brasileiro, buscando por respeito aos seus direitos e pela identificação do seu território tradicional.

A carta é iniciada com o discurso que reforça a invisibilidade dos kinikinau, embora entre eles sempre existisse o conhecimento de sua origem. Reafirmam que seu povo existe, está organizado e articulado com outros grupos dos povos do MS para que o Estado brasileiro cumpra com a dívida impagável que tem para com eles, ou seja, a devolução de seu território tradicional, como garantia de direitos previstos na Constituição Federal (1988).

Salientam que foram forçados a se deslocarem, tendo um pequeno grupo se fixado na aldeia de São João em terras pertencentes ao Povo Kadiwéu, mas que outros grupos tiveram muito mais estragos, certo que tiveram de viver de ‘empréstimos territoriais’ e transformados pelo Estado brasileiro em um povo ‘forasteiro’. Retratam que ainda sofrem

¹⁷ Para saber mais sobre o caso, é possível acessar: <https://noticias.uol.com.br/cotidiano/ultimas-noticias/2013/05/31/pmataram-um-guerreiro-nosso-diz-cacique-terena-apos-morte-durante-desocupacao-em-sidrolandia-ms.htm>

violência física e psicológica em alguns territórios que ocupam, não conseguindo se enraizar nas terras acolhidas.

Denunciam que tiveram negado o reconhecimento étnico pelos próprios órgãos indigenistas oficiais, como o SPI e a FUNAI, e que não bastassem as perseguições tiveram que enfrentar a invisibilidade de sua etnia nos documentos oficiais, trocando sobrenomes e os retirando dos documentos e registros, assumindo de modo forçado a identidades alheias e destinos impróprios. Mas que o silêncio foi apenas de quem os viu de fora, pois internamente sabiam muito bem quem eram, cultivando em si próprios a tradição e a sabedoria de seus anciãos, pois sabiam que cedo ou tarde, iriam novamente despertar.

Exigiram mais uma vez a presença da FUNAI em suas assembleias e o reconhecimento do Conselho Kinikinau como instrumento legítimo do seu povo na interlocução junto ao Estado brasileiro. Visaram, ainda, o respeito ao povo kinikinau para que fossem constados nos planejamentos, reuniões, encontros e atividades da FUNAI, bem como que fosse constituído o grupo de trabalho (GT) para identificação, reconhecimento e delimitação de seu território tradicional. Além disso, pediram a garantia de medidas de segurança nos territórios que ocupavam frente aos conflitos interétnicos. Mais uma vez, exigiram da FUNAI, da SESAI e do MPF que fossem atendidos em suas especificidades, que fosse agendada reunião para tratarem das demandas territoriais e de segurança, além de que imediatamente se constassem nos documentos oficiais da FUNAI e civil, a sua identificação-étnica como povo Kinikinau.

Já a 3ª Assembleia Kinikinau, realizada em outubro de 2016, tratou-se inicialmente de reafirmar terem sido tratados como forasteiros e alertar sobre a violência e pressão que estava vivendo na aldeia São João, em território kadiwéu. Que mesmo sendo considerados inexistentes e declarados mortos, que o povo kinikinau resistia.

Contando com a solidariedade do povo Terena, se reuniram na terra indígena Mãe Terra, dos Terena, no município de Miranda. A reunião contou com a presença de outros povos indígenas, como os Terena, os Kaiowa, os Guarani e Kadiwéu para juntos reafirmarem o compromisso em prol da luta em comum de resistência originária.

Nos documentos anteriores afirmaram sua existência, mas que nessa reunião afirmariam que continuariam resistindo, inclusive frente a PEC 215, PEC 241, Portaria

303, Marco Temporal e outras questões, visando o cumprimento da Constituição Federal e a demarcação dos seus territórios.

Exigiram a reparação para com o seu povo com o reconhecimento de seu território tradicional e a tomada de medidas para garantir sua segurança. Exigiram mais uma vez a criação do GT para identificação de seu território real, alertando inclusive que estavam unindo forças com outros parentes de outros povos para buscar o alcance de seus direitos. Solicitaram ainda a realização de reunião com a FUNAI e Ministério da Justiça, e repudiaram a ausência dos órgãos estaduais como a FUNAI e SESAI nas assembleias anteriores.

Como ressalta o documento final

[...] O povo Kinikinau nunca deixou de existir. O estado tentou no levar para longe, mas nós ficamos. Tentou nos separar, mas nos reunimos. Tentou nos calar, mas nós conversamos. Nos oprimiu, mas nós resistimos. Tentou nos transformar forasteiros, e agora dizemos que estamos dispostos a ir até as últimas consequências para recuperar o que sempre foi nosso, nosso território tradicional, nosso lar ancestral que sabemos onde está. O povo Kinikinau está novamente em marcha, em marcha para casa. [...] (3ª Assembleia Kinikinau, 2016).

Por sua vez, a 4ª Assembleia do Povo Kinikinau ocorreu em outubro de 2017, na Aldeia Cabeceira, Terra Indígena Nioaque. A reunião contou com a participação de representantes dos povos Terena, Guarani, Kaiowá, Kadiwéu e Aitkun, além do povo Xavante, do estado do Mato Grosso.

Reafirmam que desde 1940 estão em terras emprestadas do povo Kadiwéu e Terena, tendo sua existência negada por pelo menos 100 anos, pelos órgãos públicos e sociedade brasileira, sendo obrigados, muitas vezes, a assumir a identidade de outros povos e que continuam sendo negados pelo Estado, tendo seus direitos violados.

Mais uma vez, reforçam a exigência da criação de um GT (Grupo Técnico) para identificação do território tradicional do povo Kinikinau. Relatam que seus anciões estão morrendo, sem reaver os territórios onde nasceram e cresceram com seus antepassados e que suas crianças não estão tendo as referências das terras tradicionais de seu povo, certo que a Constituição Federal (1988) garante os direitos a cultura, tradição, língua e a terra demarcada, e enquanto isso não ocorre, que permanecem sendo humilhados nas terras alheias.

Em face do exposto, alertam que já protocolaram pedido de providência junto ao Ministério Público Federal requerendo tomadas de medidas administrativas e judiciais para obrigar a Funai a proceder na demarcação de seu território; alertando que o Ministério Público Federal atue também na busca da demarcação da Terra Indígena Kinikinau. Na ocasião, também elegeram Giovani José da Silva e Aila Vilela Bolzan para atuarem, junto ao Ministério Público Federal no estudo antropológico do Povo Kinikinau.

Neste limiar, ainda reforçam que para que haja a intermediação da SESAI junto ao (SISREG) no (SUS), para atendimento da saúde indígena, além de políticas públicas para fortalecimento do Povo Kinikinau. Exigem também que os órgãos públicos, como a SESAI e FUNAI, enviem seus representantes para as reuniões do Povo Kinikinau. E ainda pedem o apoio dos aliados para realizar a publicação do Dicionário da Língua Kinikinau. Repudiam a aplicação do Marco Temporal, as tentativas dos órgãos públicos e autoridades públicas em promover a divisão do povo indígena por meio de apoios isolados e ilusórios a grupos específicos.

A 5º Assembleia Kinikinau realizada na Aldeia mãe terra, Terra Indígena Cachoeirinha, município de Miranda, Mato Grosso do Sul, nos dias 13 a 17 de novembro de 2018, contou com a presença de lideranças kaiowá/guarani e terena, além do povo kinikinau. Na ocasião, reafirmaram o compromisso de continuar lutando contra os retrocessos de seus direitos, com o apoio do movimento indígena nacional. Reafirmaram o compromisso e integração frente a APIB, e defenderam o fortalecimento da FUNAI frente aos ataques da bancada política ruralista e evangélica. A reunião ainda contou com a lembrança de que foram expulsos de seu território tradicional, vivendo de favores em outras comunidades, sendo considerados povo extinto, mas que são povo que resiste e que nunca fugiram a luta, mostrando que ainda estão resistindo. Dos encaminhamentos, reconheceram o acolhimento do membro Elias Gois e o apoio a comunidade laranjeira em Rio Brillhante na luta por seu território tradicional. Exigem esclarecimentos da FUNAI e SESAI pelas suas ausências nas reuniões da 5º Assembleia. Questionaram ainda que os seus outros quatro encaminhamentos e solicitações das últimas quatro assembleias não teriam sido cumpridas, e que por isso, exigiam o arquivamento da tese do marco temporal e repudiaram a morosidade do Estado brasileiro em reconhecer o seu território tradicional (5º Assembleia Kinikinau, 2018).

A última Assembleia que se tem registro é a 6ª Grande Assembleia Kinikinau, realizada entre os dias 07 e 11 de outubro de 2019, na aldeia Mãe Terra – Terra Indígena Cachoeirinha, na cidade de Miranda-MS. A reunião contou com representantes Terenas e Kaiowá e Guarani de MS, além da presença de organizações Indígenas e Indigenistas como o CIMI, o CTI, e desta vez estiveram participando o CONDISI/MS e o MPF na pessoa de Dr. Emerson Kalif Siqueira e sua equipe.

Já de início, o documento final narra que, desde 2014, reivindicaram a criação de um GT para fazer o estudo ao território tradicional, sendo que até 2019 não haviam tido retorno do Estado brasileiro. Assim, cansados de esperar em 01 de agosto de 2019, decidiram retornar ao nosso território tradicional. A própria liderança kinikinau, retrata a sensação de estar em seu território ancestral, ao dizer que “pisei no nosso território e senti renovação e senti a presença de nossos ancestrais” (6ª Assembleia Kinikinau, 2019). Em sequência, reafirmam que foram expulsos, mas que não iriam esperar mais o Estado e que em breve retornariam ao seu território.

Repudiaram as ações do governo federal da época, expondo ataques de diversas formas de violência, dado invasões às comunidades, assassinatos de lideranças, crimes ambientais, mercantilização e “envenenamento da Mãe Terra”. Afirmaram ainda serem contrários a tese do Marco Temporal, e considerando a Convenção da OIT, condenaram as indicações políticas para a ocupação dos cargos da educação escolar e da saúde indígena, sem consulta a comunidade indígena; a exoneração do coordenador do DSEI/MS Fernando Souza, apoiador da política de saúde indígena do MS; os cortes no orçamento público para políticas públicas específicas para os povos indígenas como a saúde e a educação.

Novamente exigiram a criação do Grupo Técnico para a identificação da terra indígena Kinikinau do Agachi conforme parecer favorável emitido pela Coordenação de Identificação e Delimitação (CGID) da Diretoria de Proteção Territorial da Funai publicado em abril de 2019; a urgência do governo federal para a SESAI implantar condições de saúde indispensáveis à saúde indígena; a reparação da estrutura física do posto de saúde da aldeia Mãe Terra; o desenvolvimento pelo DSEI/MS de ações de prevenção e cura com o uso das medicinas tradicionais indígenas; a total transparência na relação do DSEI e CONDISI/MS com o povo Kinikinau e suas representações nestes

espaços. Além disso, reforçaram o apoio e solidariedade a comunidade Guyraroka do povo Kaiowá e Guarani dado o julgamento da ação rescisória pelo STF; e reforçaram o pedido para que MPF continue atuando no reconhecimento de nosso direito territorial bem como pedimos a continuidade do apoio do povo terena e demais povos de MS na defesa de nossas terras tradicionais do Agachi.

Desse modo, foi por meio da realização das Assembleias Kinikinau que a visibilidade deste povo ganhou força e suas vozes passaram a ressoar cada vez mais fortes, conquistando aliados e apoio de diversos grupos e movimentos indígenas para a luta por seus direitos, em especial pelo resgate de seu território ancestral.

E como é no/pelo discurso que a materialidade discursiva se revela, no capítulo a seguir passaremos a tratar sobre a questão indígena nos discursos oficiais brasileiros, dado ser indispensável o rastreamento sobre quais direitos os kinikinau são legitimamente assegurados pelo ordenamento jurídico brasileiro e quais destes direitos não estão sendo atendidos.

CAPÍTULO 2 A CONSTRUÇÃO DOS DISCURSOS OFICIAIS QUE TRATAM A QUESTÃO INDÍGENA NO BRASIL

Os povos indígenas tiveram uma trajetória marcada por séculos de discriminação e preconceitos, e na própria história do Brasil, foram colocados à margem, em papéis inferiorizados, de invisibilização, inclusive, porque o apagamento indígena era consequência da construção do país como nação.

Partindo desse pressuposto, necessário iniciar nossa reflexão, consignando que a expressão “direitos dos povos indígenas” abrange dois planos: um voltado para as questões relativas aos indígenas, suas comunidades e organizações, em defesa de seus direitos, o que é tido por direito indígena. Basta lembrar que quando os colonizadores aqui chegaram, já existiam diversas comunidades indígenas, cada uma com sua língua, crença, costumes, e um sistema próprio de resolução de conflitos. Tinham entre si, seu próprio direito, pautado em seus costumes. De outra ponta, o direito indigenista, que é o nosso foco neste capítulo, trata do conjunto de normas elaboradas pelos não indígenas (discurso do branco) para os indígenas, tal como o Estatuto do Índio de 1973, o Código Civil (1916/2002), a Convenção 169 OIT, a Constituição Federal de 1988 e vários outros dispositivos legais esparsos no ordenamento jurídico brasileiro. (AMADO, 2015)

Além disso, esta distinção é fundamental tendo em vista que o ordenamento jurídico brasileiro prevê a possibilidade de aplicação ao caso concreto tanto do direito indigenista, como do direito indígena.

Assim, nesta abordagem sobre os documentos que tratam dos povos indígenas no Brasil, trataremos sobre o percurso da legislação indigenista, mostrando os momentos em que referidos povos passaram a ser reconhecidos e disciplinados pela legislação brasileira.

2.1 O percurso dos documentos oficiais que tratam sobre a questão indígena no Brasil

Antes de se adentrar a problematização da regulamentação dos povos que preexistiam no país, é preciso identificar que a questão indígena não decorre da sua simples existência. Como assevera Ribeiro (2017), o problema indígena não pode ser

entendido fora da sociedade brasileira, mesmo porque só existe onde e quando indígena e não-indígena entram em contato. É, pois, um dilema de interação entre etnias tribais e a sociedade nacional. Assim, as tensões são geradas pela interação com sujeitos não considerados indígenas originários, além de questões mais abrangentes como território, língua, crenças, culturas, meio ambiente e outros pontos de atrito.

De início, dentre os documentos que evidenciaram a existência de povos na América, em especial na América do Sul, se destaca pela história oficial, a Carta de Pero Vaz de Caminha, em 1500, como sendo o primeiro “documento oficial” a discorrer sobre os povos originários encontrados no Brasil.

Anos depois, a Bula Papal *Veritas ipsa*, de 1537, preservou-lhes a proteção da dignidade humana, de modo a não os considerar sujeitos sem alma, apenas pela não conversão ao cristianismo. Nesta Bula, o papa pronuncia-se afirmando que os indígenas, assim como as demais nações que fossem descobertas pelos cristãos, por mais que carecessem de fé, não poderiam ser privados de liberdade e do domínio de seus bens, devendo ser livres para usar, gozar e desfrutar de seus domínios e suas liberdades (CUNHA, 1987).

Na época, os reis cristãos influenciados pelas escrituras sagradas, contavam com a obrigação de tirar os povos indígenas de um estado de idolatria. A obrigação permitiria a legitimidade ao direito de conquista, estabelecido por lei. Porém, aqueles que não acatassem a lei, poderiam sofrer a guerra justa dos reis cristãos, com a avaliação da justiça da guerra, que caberia aos clérigos (SOUZA FILHO, 2021).

Portugal, por sua vez, por meio do regimento de 1548 e de 1570 reiterou na legislação “[...]proibindo a escravidão dos indígenas, mas, ao mesmo tempo, buscando fórmulas mágicas de os submeter ao trabalho produtivo segundo os parâmetros da colonização” (SOUZA FILHO, 2021, p. 55).

Desde o início da colonização, a Coroa portuguesa tratou da posse dos índios aos territórios que ocupavam, por meio de atos normativos. No decorrer do período colonial, a legislação fundiária aplicada foi baixada de modo descontinuado, dispersas em um amplo número de avisos, resoluções administrativas, cartas de doações, forais e textos das Ordenações (NOZOE, 2006).

A Carta Régia de 30/07/1609, com promulgação por Felipe III, já admitia a posse dos indígenas sobre as suas terras como legítimas e soberanas (CAMPOS, 2007). Em mesmo sentido, a Carta Régia de 10/09/1611, que assegurava os gentios como “senhores de suas fazendas nas povoações, como o são na serra, sem lhes poderem ser tomadas, nem sobre elas se lhes fazer moléstia ou injustiça alguma” (CUNHA, 1987, p.58).

D. João V, em 09/03/1718, promulgou uma nova carta, declarando os indígenas livres e isentos de sua jurisdição, não os podendo obrigar a saírem de suas terras, se assim não quisessem (FARIA, 2005).

Porém, é de considerar que a posse dos indígenas ao seu território sempre foi vista como obstáculos ao dito “desenvolvimento”. Segundo Amado (2015, p. 68) “se por um lado reconhecia-se a posse indígena, essa proteção na prática só era tida enquanto não colidisse com os interesses desenvolvimentistas ou como alguns costumam chamar de ‘interesse nacional’ nos dias de hoje”.

Ainda segundo o autor, o Alvará de 1º de Abril de 1680 previa que os indígenas estavam isentos de tributos sobre as terras das quais eram primários e naturais senhores. Alcântara, Tinôco e Maia (2018) expõem que o marco regulatório do direito dos indígenas às terras de ocupação tradicional foi estável ao longo dos séculos, como consta do Alvará Régio de 1680; da Lei de Terras de 1850 e da Lei de Terras dos Índios de 1928.

Neste aspecto, “o diretório dos Índios de 1758 expressamente aplica o mesmo Alvará de 1680 para o caso das povoações indígenas, inclusive as que foram então elevadas a lugares e vilas, onde prevaleceria o direito dos índios sobre os brancos porventura residentes” (CUNHA, 1987, p. 62).

No entanto, referido alvará não foi respeitado, e isso porque as terras indígenas continuaram a ser alvos de processos de esbulho por parte dos “conquistadores”, e quando não raro, com o apoio das autoridades. A exemplo da Carta Régia de 1808 que declarava como devolutas as terras que fossem conquistadas “em guerras justas” pelos indígenas, certo que tais guerras eram promovidas pelo próprio governo da época contra os povos indígenas que não se submetiam a Coroa Portuguesa (AMADO, 2015).

Anos depois, a Constituição portuguesa de 1822 trazia cerca de cinco projetos sobre a civilização dos índios, encaminhados por deputados brasileiros, mas que apenas mencionavam os indígenas ao recomendar apoio das Cortes do governo para instituições

caridosas, incluídas as que se preocupavam com a civilização dos índios. A Constituinte brasileira de 1823 pouco se diferenciou da anterior previsão legal, voltando-se tão somente para a catequização e civilização indígena (CUNHA, 1987).

Lacerda (2008) explica que vigorava no país nessa época, um projeto de homogeneidade racial e cultural. Assim, em relação aos indígenas, a assimilação – racial, cultural, religiosa, econômica e política poderia trazê-los ao âmbito dessa unidade nacional.

No entanto, a Constituição em 1824, primeira estabelecida pelo Império agora brasileiro, de mesma maneira que as leis da colônia ficaram silentes quanto à questão das garantias de direitos indígenas. A Assembleia Constituinte de 1824 recomendou apenas “[...] ‘o cuidado de criar estabelecimentos para a catequização e a civilização dos índios’, que só constou do ‘Ato Adicional à Constituição do Império’, promulgado durante a Regência” (RIBEIRO, 2001, p.82/83). Em nova lei, mas sem alterar a política integracionista, o Império brasileiro em 1831 exonerou de servidão todos os indígenas que assim se encontrassem até aquela data.

Nessa perspectiva, a Carta de 1824 e as demais que se seguiram, não contaram com nenhuma participação popular em sua elaboração. As contribuições para os trabalhos constituintes relativos à questão indígena, surgiram de representantes de setores de elite, como exemplo, do padre Francisco Muniz Tavares (1793-1876), do escritor, historiador e parlamentar Domingos Borges de Barros (1780-1855), o Visconde de Pedra Branca; e José Bonifácio de Andrada e Silva (1763-1838), tido como o patriarca da independência (LACERDA, 2008). Assim, levando em conta que as regras eram estabelecidas sem participação popular, a elite “resolvia” o que se aplicaria melhor para o país, ou seja, a “civilização do indígena” com a homogeneização cultural.

Em 1850, iniciou-se uma política de “preocupação” com as terras indígenas. Desse modo, a Lei 601, de 18/09/1850, conhecida como Lei das Terras revogou a lei portuguesa e estabeleceu novos conceitos jurídicos que inclusive perduram até hoje, denominadas terras devolutas, registro de imóveis e reserva indígena.

Foi nesse momento que o território brasileiro foi dividido em terras públicas, ou seja, de domínio do Estado, e terras particulares. Para os grupos indígenas foram concedidas terras, desde que provenientes de título legítimo de propriedade ou de posse

legalizada. Assim, pela “manobra” legislativa, os próprios índios não conseguiram legalizar via cartório os seus territórios, seja por desconhecerem os anseios da elite, seja por não se incluírem nos moldes da “unidade nacional” (LACERDA, 2008).

Na prática, a referida lei reduzia o direito indígena aos territórios dos aldeamentos. No regulamento que tratava sobre o aldeamento, editado em 1845, a responsabilidade foi atribuída aos missionários religiosos, a quem cumpria a tarefa de catequizar e adaptar os indígenas ao convívio com a sociedade brasileira, numa proposta notadamente integracionista (AMADO, 2015).

A legislação do Império (Decreto n. 1318, de 30 de janeiro de 1854) manteve a distinção dos dois tipos de “terras dos índios”, aquelas possuídas pelos indígenas estabelecidos em seus territórios originais, e aquelas reservadas para a colonização “das hordas selvagens” em terrenos diversos da ocupação original (AMADO, 2015).

A primeira Constituição republicana brasileira de 1891 foi omissa quanto aos povos indígenas, mas trouxe ao menos a discussão sobre a sua possível soberania. Tanto que a tese de maior força foi no sentido de que se precisaria de uma lei especial para tratar do assunto, pois não seria cabível tratar em Códigos e nem na Constituição.

Com esses debates, o país se conscientiza sobre o problema indígena, e adota logo duas correntes opostas. Uma, de cunho religioso, que defendia a catequese católica como única solução para a formação do povo brasileiro. Outra leiga, cuja defesa pautava-se na assistência protetora indígena como atribuição privativa ao Estado. A assistência deveria ser leiga, ou seja, a par da igreja, mesmo porque mais de uma religião era professada pelo povo e a plena liberdade de consciência deveria partir do sujeito indígena, para uma vez capacitado, escolher sua própria fé (RIBEIRO, 2017).

Souza Filho (2021) acrescenta que o século XIX gerou a ideia de que todas as pessoas estariam convertidas em cidadão, ou ao menos tinham direito de se tornar cidadão, traduzindo, assim, o processo de assimilação, absorção ou integração dos povos culturalmente diferenciados. A integração resistia no discurso dos textos das leis.

Voltando ao olhar para as Constituições brasileiras, foi a Constituição de 1934 (art. 129) em que se agregou maior segurança jurídica aos direitos dos índios, seguida por todas as demais Constituições, que expressamente reconheceram aos indígenas o direito

à posse sobre suas terras (CF 1937, art. 154; CF 1946, art. 216; CF 1967, art. 186) (ALCÂNTARA; TINÔCO; MAIA, 2018).

Foi também a Carta de 1934 que trouxe a primeira menção da existência de indígenas no país. Não de modo a reconhecê-los com identidades próprias a serem respeitadas, mas com a submissão passageira (de silvícolas), a serem conduzidos pelas mãos do Estado para o seio da comunhão nacional (LACERDA, 2008). A redação de 1934, dizia em seu artigo 5º, inciso XIX, alínea “m”, que competia privativamente à União, legislar sobre a incorporação dos silvícolas à comunhão nacional (BRASIL, 1934).

A mesma previsão restou contida nas Constituições de 1946 e 1967, e no texto da Emenda Constitucional n. 1 de 1969, promovendo a sincronização da perspectiva integracionista. Lacerda (2008) ainda explica que a expressão “silvícola”, ou seja, “habitante da selva” foi introduzida com o Código Civil de 1916, como representação de um conceito de “índio” que ainda não estava assimilado à sociedade. Na qualidade de “silvícolas”, estes eram incluídos entre os incapazes, relativamente a certos atos, ou à maneira de os exercer (art.6º). Na visão do referido Código, a incapacidade cessaria na medida em que fossem se “adaptando à civilização”.

Veja-se que até a promulgação do Código Civil, o indígena tinha identificação junto às pessoas totalmente incapazes e ficava sujeito à tutela dos juízes de órfãos. Também lhes era vedado a realização de atos civis fundamentais como a identificação, o casamento, a transmissão de propriedades.

Como explica Cunha (1987, p. 80) “[...] seis anos após a criação do SPI, mas no fundo gestado no mesmo período, é aprovado o Código Civil que declara os índios incapazes (art.6, iv). [...] Bastará aqui lembrar que essa tutela orfanológica foi passada ao Estado a partir de 1928”.

Assim, o Decreto n. 5.484/1928 revogou a tutela orfanológica em que os indígenas estavam submetidos. E a partir da década de 1960/70 a produção acadêmica se intensifica sobre a questão indígena, proporcionando críticas e diferentes perspectivas a serem adotadas pelas políticas indigenistas desenvolvidas pelo Estado (KUJAWA, 2015).

Posteriormente, o Código Civil de 2002 trouxe a previsão no artigo 4º, parágrafo único de que os índios teriam tratamento conforme lei especial, porém, mantendo-os junto a temática dos incapazes. O texto previa que são considerados incapazes de forma relativa

a certos atos ou a maneira de os exercer, trazendo que a capacidade dos índios seria regularizada por legislação especial (CÓDIGO CIVIL, 2002). Mais recentemente, em 2015, o Estatuto da pessoa com deficiência (Lei 13.146, de 6 de julho de 2015) promoveu mudanças na legislação civil que passou a ter a redação com previsão de que a capacidade dos indígenas será regulada por legislação especial, idealizando ainda o obsoleto e preconceituoso paradigma integracionista (HEEMANN, 2017).

O texto de 2015 dispõe em seu artigo 4º, parágrafo único que a capacidade dos indígenas vai ser regulada por legislação especial (CÓDIGO CIVIL, 2002)

Como bem assevera Darcy Ribeiro (2017, p. 182) “apesar da copiosa legislação que lhe diz respeito, o índio brasileiro, em face da lei, é cidadão por omissão e tem uma situação jurídica imprecisa, que dá lugar a uma série de problemas”. Assim, o gozo dos direitos e a atribuição dos deveres relativos à capacidade individual do indígena e a comunidade indígena em geral, ainda é direcionado para legislação especial.

Especial, mesmo que no âmbito internacional, o Brasil é signatário de diversas Convenções Internacionais que preveem garantias aos interesses dos povos indígenas.

Em 1948, a Declaração dos Direitos do Homem, estabeleceu que todos os homens nascem livres e iguais em dignidades e direitos. Por sua vez, a Convenção 107 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), em 1957, tratou da proteção e integração das populações tribais, recebendo adesão brasileira no ano de 1966.

O Brasil também aderiu a Convenção para a Prevenção e Sanção de Delito de Genocídio, estabelecida pela ONU em 1948. Também assinou em 1966, apesar de conter restrições, a Convenção Internacional sobre Eliminação de Todas as Formas de Discriminação Racial. Posteriormente aderiu a Convenção 169 da OIT, que trata de questões étnicas e multisocietárias, mas tão somente no ano de 2003, após a ratificação desenvolvida pelo Decreto Legislativo n. 143.

E dentre os principais textos normativos internacionais como Tratados, Convenções e Declarações, ainda se pode destacar a Convenção Relativa à Proteção das Crianças e à Cooperação em Matéria de Adoção Internacional – Resolução n. 12 da Secretaria Especial de Direitos Humanos, em 2008; A Declaração das Nações Unidas sobre os direitos dos povos indígenas – ONU, no ano de 2007; O Pacto Internacional de Direitos Econômicos, Sociais e Culturais e o Pacto Internacional de Direitos Cívicos e Políticos – ONU – Decreto

n. 591/1992 e n.592/1992; Além da Convenção Americana sobre Direitos Humanos – OEA – Pacto de São José da Costa Rica, Decreto n. 678/1992 (CIMI, 2022).

Registra-se que a necessidade de discussão sobre o tema indígena no cenário internacional ocorreu de forma tardia, só tendo se iniciado em 1982, após estudos do relator especial da ONU, o Sr. José R. Martínez Cobo. Em seu relatório, ficou demonstrado que houve graves abusos e discriminações sofridas pelos povos indígenas. Devido ao seu estudo, o Conselho Econômico (ECOSOC) estabeleceu o *Working Group on Inspection Practices* (WGIP), para desenvolver uma padronização dos direitos humanos que fossem voltados para os povos indígenas, dando margem aos preparativos da minuta da Declaração da ONU sobre os Direitos dos Povos Indígenas, que foi apresentada oito anos depois à Subcomissão de Prevenção da Discriminação e Proteção das Minorias (SANTOS; COELHO; BRITO; COSTA, 2021).

De fato, foi a Constituição Federal de 1988 que rompeu os paradigmas existentes ao assegurar importantes normas em favor dos povos indígenas, inclusive por ter dedicado um capítulo inteiro aos direitos dos “índios”. Houve o reconhecimento dos direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam e a explicitação do respeito à diferença cultural e linguística, bem como a obrigatória consulta aos interesses dos índios nos casos de aproveitamento de recursos hídricos ou exploração minerais de suas terras. A previsão está contida nos artigos 231 e 232 da CF/88, capítulo VIII. Mas para tanto, foi necessária uma grande luta de articulação da defesa indígena. Nesse momento social e político, o papel de líderes indígenas e a colaboração de geólogos e da imprensa foi fundamental para que a redação da Carta 1988 contivesse os atuais direitos dos indígenas.

Mas antes de se adentrar numa abordagem mais aprofundada da Carta Magna de 1988, que atualmente é o documento oficial em vigor em direito indigenista, é fundamental o gesto analítico do conhecido Estatuto do Índio (Lei 6.001/1973), que tem profundas implicações no ordenamento jurídico brasileiro, ainda sendo aplicada de forma subsidiária à atual Constituição Federal.

2.2. O Estatuto do Índio (Lei 6.001/1973) como documento indigenista subsidiário

A elaboração do Estatuto do Índio (Lei 6.001/1973) foi feita durante o período da ditadura militar no Brasil, qual seja, período compreendido entre 1964 e 1985, em que os militares estiveram no poder. O propósito integracionista fez com que se criasse em consonância com a Emenda Constitucional n. 1/69 uma legislação especial que tratasse especificamente sobre os indígenas, surgindo assim, a Lei 6.001, de 19 de dezembro de 1973, que dispõe sobre o Estatuto do Índio.

Conforme Lacerda (2008), o intuito era cuidar de sua proteção, concretizando a sua integração à sociedade nacional envolvente. A identidade indígena fora considerada como algo transitório, de modo que o Estatuto os dividia entre ‘isolados’, ‘em vias de integração’ e ‘integrados’, a depender da escala conforme o grau de integração do indígena.

Freitas (2007) ainda observa que a promulgação do Estatuto, durante o governo militar, foi resultado em grande parte de cobranças e pressões internacionais que questionavam medidas efetivas de proteção das populações indígenas, que foram consideradas ameaçadas na época por ações praticadas pelo próprio Estado como por particulares, dado o processo de expansão da colonização e da territorialização do país.

Porém, a redação da lei “[...] não compreendeu a profunda extensão de uma tutela de direito público e confundiu conceitos e atrapalhou-se na forma” (SOUZA FILHO, 2021, p.102). Logo em seu artigo primeiro dispõe sobre a situação jurídica dos indígenas ou o que consideravam silvícolas e das comunidades indígenas, com o propósito de preservação da cultura e integração progressiva e harmonicamente à comunhão nacional. (Estatuto do Índio, 1973).

Na redação do texto já se depreende a expressão integração, que a rigor não deve ser confundida com assimilação. Como bem observa Freitas (2007, p. 168) “[...] objetivo da integração é o de articular socialmente os indígenas e a coletividade dominante, ao mesmo tempo possibilitando que mantenham a condição de índios. Esse é o paradoxo fundamental do Estatuto: aspirar à integração dos índios em bases humanitárias”. “Essa articulação não supõe sua assimilação, sua diluição na sociedade envolvente. Grupos

índigenas continuam com sua identidade étnica distinta e no entanto articulam-se com a sociedade nacional” (CUNHA, 1987, p. 26).

Nesse ponto, seguindo Oliveira Filho (1998), o Estatuto foi elaborado por um círculo fechado de juristas, que visou incorporar os ideais protecionistas e integracionistas herdados das legislações anteriores. Estabeleceu categorias e requisitos, conforme a língua, a compreensão dos usos e costumes da comunhão nacional, para aferir o grau de assimilação e assim considerar se seriam considerados capazes e liberados da tutela.

Ademais, a compreensão da extensão da capacidade civil do índio exige, antes de qualquer coisa, se considerar a diferenciação que a lei faz entre os próprios índigenas, os denominando de isolados, semi integrados e ou integrados. E como não se tem lei tratando da capacidade indígena promulgada após a entrada em vigor do NCC, em 12 de janeiro de 2003, com base no princípio *Lex posterior generalis non derogat priori speciali* o “Estatuto do Índio” (Lei n. 6.001/73), ainda que anterior ao código, é o que se presta a disciplinar sobre a temática, já que é lei especial ainda em vigor (MOURA, 2009).

Conforme o Estatuto, caso haja índigenas ainda não integrados ou em processo de integração à comunidade brasileira, ainda é necessário que estes se sujeitem ao regime tutelar. E para aqueles que interagem, e por isso, emancipados, a capacidade civil será tida por plena, conforme dispõe o Código Civil.

Isso porque, na época, pelo Código Civil datado de 1916 (Lei n. 3.071 de 1.1.1916, art.6º, IV) os índios eram considerados relativamente incapazes para exercer certos atos da vida civil. Sendo relativamente capazes, estes deveriam ser tutelados (CUNHA, 1987).

Moura (2009) ainda observa que a tutela é atribuída à União, que a exerce por meio da Fundação Nacional do Índio – Funai, instituída pela Lei n. 5.371, de 5 de dezembro de 1967. Dentre as competências da Funai está o exercício dos poderes de representação ou assistência jurídica inerente ao regime tutelar indígena, na forma elencada na legislação civil ou em leis especiais. Tal regime tutelar não pode ser confundido com o instituto da “tutela” constante no Código Civil, pois nele não há previsão para o caso indígena. Daí porque a tutela indígena está a significar mais uma proteção genérica daquele que a lei considera mais fraco. Ademais, devem-se aplicar, no que couberem, os princípios e normas da tutela de direito comum (art. 7º da Lei 6.001/73).

Já Gonçalves e Liberato consideram muito [...] “preconceituoso conceder direitos civis apenas após esta integração, pois para um **índio** poder ter a possibilidade de proteger os direitos de sua comunidade, primeiro ele deveria fazer parte da sociedade repressora, para então poder observar seu povo ” (2013, p. 101, grifo meu).

Conforme o Estatuto do Índio, em seus artigos 9º e 11, a emancipação ocorre sempre por iniciativa dos interessados, seja, por meio dos indígenas de forma individual, ou de suas comunidades de forma coletiva. Para tanto, é necessário o conhecimento da língua portuguesa, a habilitação para o exercício da atividade útil na sociedade nacional, além da compreensão dos usos e costumes adotados na comunhão nacional. Significa, portanto, que a tutela vai conferir os atos para a vida civil, como celebração de contratos, venda de recursos madeireiros, produção agrícola, sendo anuláveis sempre que se mostrarem lesivas aos indígenas (CUNHA, 1987).

Em complemento, o Estatuto do Índio prevê em seu artigo oitavo que “são nulos os atos praticados entre o índio não integrado e qualquer pessoa estranha à comunidade indígena quando não tenha havido assistência do órgão tutelar competente” (BRASIL, 1973).

A noção de tutela demanda, portanto, a assistência legal de tutor, que não pode substituir sua vontade à do tutelado, mas apenas assisti-lo para que exerça sua própria vontade. Porém, na prática a tutela tem sido amplamente usada como coação, e essa prática não é fortuita, mas deriva de uma contradição estrutural básica. Entre o interesse público geral, que é o interesse das classes dominantes, e o direito dos índios, a União faz prevalecer o primeiro em detrimento de seu tutelado. Além disso, a figura da tutela pode sugerir à opinião pública uma ideia de suposta ‘infantilidade’ dos indígenas ou um desenvolvimento mental incompleto ou deficiente (CUNHA, 1987).

E se são nulos, pode-se considerar que os indígenas estão ainda assegurados por uma legislação integracionista, pautada em processo de assimilação e etnocida de sua pluralidade cultural.

Ademais, um dos problemas graves da definição de comunidade indígena, estabelecido no Estatuto do Índio, mas propriamente no seu artigo 3º, é o de excluir as comunidades ditas como ‘integradas’. Isso porque, o art. 4º, III, define ‘integrados’ aqueles indígenas que forem incorporados à comunhão nacional e reconhecidos no pleno

exercício dos direitos civis, mesmo que preservem seus usos, costumes e tradições característicos de sua cultura. Assim, o critério da integração é simplesmente a emancipação legal, de modo que uma comunidade indígena emancipada não se constitui mais legalmente uma comunidade indígena, e com isso nada justificaria seus direitos territoriais especiais garantidos na Constituição (CUNHA, 1987).

Lacerda (2008, p.16) elenca que “o aparente sucesso do paradigma assimilacionista foi decantado por quase todo o século XX, e refletiu-se no discurso corrente dos índios e de suas culturas como personagens e contribuições de um passado remoto, sem lugar próprio no Brasil contemporâneo”.

E malgrado ter sido concebido e estar em vigor até os dias atuais, este deve ser interpretado à luz dos dispositivos da Constituição Federal de 1988. Isso ocorre em respeito ao plano de validade e eficácia do estatuto legislativo em comento. Conforme Amado (2015), o Estatuto do Índio trata-se de norma de natureza infraconstitucional. E mesmo não tendo sido recepcionada pela Constituição Federal de 1988, esta não foi revogada expressamente, ou seja, a existência de uma Lei Maior em vigor faz com que alguns dispositivos do Estatuto do Índio, se encontrem com a eficácia de aplicabilidade suspensa por força do comando constitucional.

Isso significa que todos os artigos que não estão de acordo com a Constituição de 88 não devem ser aplicados. E como grande parte dos dispositivos do Estatuto do Índio estão em desacordo com o que prevê a CF/88, isso leva a compreensão de que não devem ser aplicados, justamente por ser a Magna Carta, norma hierarquicamente superior ao Estatuto (AMADO, 2015).

Como exemplo é possível citar a abolição do regime tutelar do indígena. A Constituição Federal atribui a responsabilidade de tutela à União, que por sua vez, a exerce por meio do órgão federal de assistência aos indígenas – a FUNAI.

Com a promulgação da atual Constituição Federal, a visão integracionista e a tutela do indígena perdem o efeito, pois o documento oficial em vigor reconhece o direito a diferença e capacidade civil do indígena, sua comunidade e sua própria organização, conforme se passa a tratar.

2.3 O documento oficial brasileiro: a Constituição Federal de 1988

O processo para democratização do Brasil, no período da década de 1980, não apenas permitiu como incentivou a discussão para a questão indígena pela sociedade civil e pelos próprios indígenas, que nesse momento, fomentaram uma maior conscientização e busca de organização política para participação no processo democrático (SOUZA FILHO, 2021)

As lutas contra os projetos do regime militar de emancipação compulsória dos indígenas, entre os anos 1978 e 1980, e a definição de “critérios de identidade étnica”, representaram um marco histórico no processo de articulação entre o recém-formado movimento indígena e as forças progressistas que vinham em apoio à causa indígena. A questão indígena que, até então, era vista como um tema restrito a antropólogos e missionários, começou a abranger um círculo maior de interessados, como sociólogos, cientistas políticos e juristas. Os envolvidos se voltavam para a luta pela democratização do país, aliados a defesa dos Direitos Humanos (LACERDA, 2008).

Os eventos que traziam em pauta a questão indígena destacavam a necessidade de superação da perspectiva assimilacionista do Estado em relação a tais povos, e a consideração dos indígenas como cidadãos brasileiros. Para tais segmentos não bastava a restauração da democracia, devendo haver uma pluralidade da sociedade brasileira e possibilidade de participação concreta de ativa participação política, não apenas individual, mas coletiva (LACERDA, 2008).

Como explica Santos (1995, p.87) “o capítulo VIII da Constituição Federal (CF), intitulado Dos Índios, em seus artigos 231 e 232 e respectivos parágrafos, delineou as bases políticas em que se devem efetivar as relações entre os diferentes povos indígenas e o Estado Brasileiro”. José Afonso da Silva (2006, p.851) pontua que a Constituição federal revela um grande esforço “[...] no sentido de preordenar um sistema de normas que pudesse efetivamente proteger os direitos e interesses dos índios. E conseguiu num limite bem razoável. Não alcançou, porém, um nível de proteção inteiramente satisfatório”.

Mas antes de se pautar na dinâmica da atual Constituição de 1988, necessário trazer a noção jurídica de constituição. Como assevera Ferdinand Lassalle (1933, p.13) “[...] no

espírito unânime dos povos, uma Constituição deve ser qualquer coisa de mais sagrado, de mais firme e de mais imóvel que uma lei comum”. Já para Canotilho (1993, p.35) “Constituição é uma ordenação sistemática e racional da comunidade política, plasmada num documento escrito, mediante o qual se garantem os direitos fundamentais e se organiza, de acordo com o princípio da divisão de poderes, o poder político”. Por certo, cabe à Constituição garantir o espaço próprio do pluralismo político, assegurando o funcionamento de forma adequada dos mecanismos democráticos (BARROSO, 2009).

A Constituição Federal de 1988 é tida como o marco divisor na linha de evolução do direito indigenista. Trouxe um capítulo específico denominado “Dos Índios”, o que faz romper com a visão integracionista. Além disso, reconhece o direito à diferença das comunidades indígenas, a capacidade processual indígena, suas comunidades e suas organizações, além de conferir ao Ministério Público o dever de garantir os direitos indígenas. Reconheceu ainda os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, tanto que no que corresponde aos territórios indígenas, o tratamento dado pelo texto constitucional, lhes confere espaços indispensáveis ao exercício de direitos identitários desses grupos étnicos, tratando as noções de etnia/cultura/território como indissociáveis (AMADO, 2015).

Assim, a redação do artigo 231 da CF prevê o reconhecimento aos índios de sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens.

Ficou, nesse momento, manifestado a intenção dos constituintes de projetar para o ordenamento jurídico normas que reconhecessem a existência dos povos originários, incorporando a tese de existência de relações jurídicas entre índios e as terras anteriores à constituição do Estado brasileiro (SANTOS, 1995).

Se antes existia uma política de integração à comunhão nacional, agora, a Constituição de 1988 reconhece o direito de ser diferente. O sujeito indígena tem o direito de ser o que quiser, do jeito que quiser, seja na aldeia ou na cidade. Tem o direito de preservar sua cultura, sua língua e manter suas crenças e tradições. Não precisa deixar de ser indígena para ser integrado na sociedade nacional, visto que ele já tem sua própria sociedade com organização própria. Consagra o direito à diferença, pondo fim a política

integracionista. Reconhece ainda o direito a organização social própria de cada povo e/ou comunidade indígena, de forma que eles próprios é que devem decidir o seu futuro e eleger quais são suas prioridades (AMADO, 2015).

O texto de 1988 inovou com relação aos requisitos para definição de terra indígena. Se anteriormente era tido como requisito a “imemorialidade”, o *caput* do artigo 231 trouxe como requisito fundamental a “tradicionalidade”, o que significa dizer que os povos indígenas têm direito sobre seus territórios tradicionais. Nesse ponto, nas lições de José Afonso da Silva, (1993, p. 47) “o tradicionalmente refere-se não a uma circunstância temporal, mas ao modo tradicional de os índios ocuparem e utilizarem as terras e ao modo tradicional de produção”.

O próprio texto constitucional traz em seu §1º o conceito de tradicionalidade, quando prevê que “são terras tradicionalmente ocupadas pelos índios as por eles habitadas em caráter permanente, as utilizadas para suas atividades produtivas, as imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários a seu bem-estar e as necessárias à sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições”. (BRASIL, 1988).

Celso Ribeiro Bastos (1999) critica a interpretação contrária aos moldes da Constituição. Nesse sentido, considera que muitos criticam os critérios adotados dado que se feitas as demarcações, o que não aconteceu integralmente até o momento, as terras indígenas iriam representar em torno de 10% do território nacional. Assim, considera que a demarcação das terras indígenas deve ser feita com objetividade e obediência a previsão constitucional. E que a sua exorbitância, vai promover sérios gravames, seja para os próprios indígenas, seja para a própria Nação brasileira.

Porém, por outro lado, a obrigação de demarcar as terras indígenas trata-se do reconhecimento do direito à terra. Essa obrigação vinha sendo descumprida pela União, desde o Estatuto do Índio (Lei n. 6.001, de 1973) que já tinha previsto prazo para a demarcação. Por sua vez, a Constituição de 1988 estabeleceu o prazo de cinco anos para concluir a demarcação das terras indígenas no artigo 67, do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias, no entanto, também sem sucesso (DODGE, 2018).

O que se vê das atuais reservas indígenas é que estão bem longe do que traçou a Constituição de 1988, logicamente porque terra indígena reservada é diferente de terra indígena demarcada.

Tem-se observado que a sociedade brasileira passou a discutir com veemência nas últimas décadas sobre a questão da demarcação de terras indígenas. De um lado, encontram-se os que se demonstram radicalmente contra tal ato, por entenderem que se trata de um ultraje ao direito de propriedade. De outro, estão as comunidades indígenas e seus adeptos, que buscam a consolidação dos direitos territoriais indígenas que lhes foram assegurados pelo artigo 213, da CF (GONZAGA, 2021).

Para o autor, “ o termo ‘terra indígena’ é constantemente empregado de maneira equivocada, tornando ainda mais difícil o progresso a fim de que se obtenha uma solução para os entraves causados em torno dos procedimentos de reconhecimento e demarcação de terra” (GONZAGA, 2021, p. 40).

Nas últimas décadas do século XX, os conflitos fundiários envolvendo indígenas e não indígenas se acirraram, reacendendo a discussão nacional e internacional sobre os direitos dos povos originários. Os anseios desses povos foram parcialmente atendidos em âmbito internacional e em que pese o vigor do texto constitucional, ele de forma isolada não é hábil para garantir a efetividade dos direitos que prevê (GONZAGA, 2021).

A origem de algumas reservas indígenas se deu no contexto de pós guerra da Tríplice Aliança contra o Paraguai. Na ocasião, o Brasil utilizou-se de vários empenhos para ocupar com não-indígenas a área de fronteira com o Paraguai e em razão disso, os indígenas foram forçados, em decorrência de várias motivações, a deslocar-se para aldeamentos instituídos pelo governo. As reservas se tornaram tipos de centros assistenciais para onde se encaminhava e ainda hoje se encaminha fundos públicos para atendimento das comunidades indígenas (GONZAGA, 2021). Ainda em tempos atuais, a discussão quanto a demarcação das terras indígenas permanece sem resolução.

Para promover ainda mais tensão à temática, existe uma ação no Supremo Tribunal Federal, conhecida como Marco Temporal da Terra Indígena, que pretende que comunidades indígenas apenas podem requerer e reivindicar espaços e terras que já ocupavam à época (data) da promulgação e entrada em vigor da Constituição Federal (05/08/1988). Os que defendem tal argumento são grupos e corporações ligadas a atividade agropecuária, enquanto os coletivos indígenas receiam perder o direito ao uso e ocupação de espaços que se encontram em processo de demarcação (GONZAGA, 2021).

A tese surgiu no ano de 2009, em parecer da Advocacia-Geral da União sobre a demarcação da reserva Raposa-Serra do Sol (Petição 3.388), em Roraima, quando esse critério foi usado (CÂMARA DOS DEPUTADOS, 2023). O julgamento trata de uma ação (atual Recurso Extraordinário com repercussão geral – RE-RG 1.017.365) envolvendo a Terra Indígena Xokleng Ibirama Laklaño, dos povos Xokleng, Kaingang e Guarani, e o estado de Santa Catarina. Segundo a tese, “as terras que estavam desocupadas ou ocupadas por outras pessoas naquela data não podem ser demarcadas como terras indígenas. Esses territórios podem ser considerados propriedade de particulares ou do Estado, e não mais dos povos originários que a habitam” (APIB, 2023, p. 6).

Ainda hoje o feito não foi julgado, a última sessão do Plenário do Supremo Tribunal sobre o caso ocorreu em 07/06/2023, que foi suspenso por pedido de vista do ministro André Mendonça (STF, 2023).

Conforme a FUNAI (2023):

Terra Indígena (TI), de acordo com a Constituição Federal de 1988, é um território demarcado e protegido para a posse permanente e o usufruto exclusivo dos povos indígenas. Essas terras são reconhecidas como patrimônio da União e são destinadas à preservação de sua cultura, tradições, recursos naturais e formas de organização social, além de assegurar a reprodução física e cultural dessas comunidades. A demarcação das terras indígenas é um direito constitucional e visa garantir a autodeterminação, a autonomia e a proteção dos direitos dos povos indígenas, bem como sua participação ativa na gestão e preservação desses territórios.

Cumpra ainda tratar que o Marco Temporal diz respeito apenas às terras indígenas tradicionalmente ocupadas. Isso, porque existem outras três modalidades de terras indígenas: as reservas indígenas, as terras domaniais e as interditadas.

Reservas Indígenas: São terras doadas por terceiros, adquiridas ou desapropriadas pela União, que se destinam à posse permanente dos indígenas. São terras que também pertencem ao patrimônio da União, mas que não se confundem com as terras de ocupação tradicional.

Terras Domaniais: São as terras de propriedade das comunidades indígenas, havidas por qualquer das formas de aquisição do domínio, nos termos da legislação civil (FUNAI, 2023).

Enquanto isso, as interditadas constituem espaços territoriais interditados pela Fundação Nacional do Índio – FUNAI com o intuito de proteção de grupos indígenas em situação de isolamento com o estabelecimento de restrição de entrada e circulação de terceiros na área. A interdição do espaço pode ocorrer ou não de forma

concomitantemente com o processo de demarcação regido pelo Decreto n. 1.775/96. (GONZAGA, 2021).

Desse modo, é possível que haja o reconhecimento de novas terras indígenas no país, mas para que isso ocorra é necessário que a FUNAI inicie processos próprios de identificação e delimitação da área, devendo posteriormente ser ouvidos os demais entes federativos, e um estudo ser encaminhado ao Ministério da Justiça. Sendo aprovadas, ocorre o reassentamento de ocasionais não-indígenas, por meio do INCRA. Por fim, cabe ao Presidente da República a aprovação da criação de nova terra indígena por meio de decreto (CERQUEIRA, 2016).

Por sua vez, em continuação às previsões do artigo 231 da CF, o seu 2º parágrafo, expõe que cabe aos índios o usufruto exclusivo das riquezas do solo, rios e lagos, das terras em que eles ocupam e que destinam a sua posse de forma permanente.

E, no 3º parágrafo é elencado sobre o aproveitamento dos recursos hídricos e reservas energéticas, garantindo que a pesquisa e a lavra das riquezas minerais somente se efetivem mediante autorização do Congresso Nacional, ouvidas as comunidades afetadas, com possível participação dos resultados da lavra. Nesse ponto, Santos (1995, p.88) assevera que “[...] constituiu-se numa inovação legislativa, destinada a assegurar a sua relativa autonomia. Trata-se aqui de reconhecer que essas populações têm o poder de vetar tais projetos, ou seja, o Estado não pode simplesmente decidir e impor como fazia até recentemente”.

O texto do §4º traz que as terras indígenas são inalienáveis e indisponíveis, e que são imprescritíveis os direitos sobre elas exercidos. Enquanto o §5º o enunciado traz que é vedada a remoção dos grupos indígenas de suas terras a não ser nos casos de catástrofe ou epidemia que coloquem em risco a sua população, após referendo do Congresso Nacional, ou quando houver interesse da soberania do país, também com deliberação do Congresso Nacional, garantindo o retorno logo após cesse o risco.

Após, no parágrafo 6º é tido por nulos e extintos, sem produção de efeitos jurídicos os atos que tenham por objeto a ocupação, o domínio e a posse das terras ou a exploração das riquezas naturais do solo, rios e lagos nela existentes, com ressalva do interesse público da União, segundo disposição de lei complementar, não sendo indenizadas as benfeitorias derivadas de ocupação de boa-fé.

Por fim, o §7º elenca não se aplicar as terras indígenas o que dispõe o artigo 174, §§ 3º e 4º da Lei Maior. A Magna Carta ainda assegurou o direito à educação, ao reconhecimento das línguas nativas e dos seus processos de aprendizagem, assim como a proteção às suas manifestações culturais, nos termos dos artigos 210 e 215, da CF.

No mais, o artigo 232 trata que os indígenas, assim como suas comunidades e organizações são consideradas partes legítimas para ajuizar medidas judiciais para defesa de seus direitos e interesses, devendo o Ministério Público intervir em todos os atos do processo.

Trouxe a redação do dispositivo que cabe ao Ministério Público a função de defesa judicial dos interesses indígenas. Aliás, a Lei Maior atribui a competência para processar e julgar as disputas sobre direitos indígenas à Justiça Federal, nos termos do artigo 109, inciso XI, da Constituição de 1988, por isso, a atribuição ao Ministério Público Federal para cuidar dos assuntos relacionados a estes povos, como prevê o artigo 129, inciso V, da CF.

Nesse ponto, a atuação do Ministério Público Federal na defesa de direitos indígenas às suas terras tradicionais é anterior a Constituição de 1988. O Ministério Público Federal, de 1967 a 1993, além de realizar a defesa da ordem jurídica, também fazia a defesa jurídica da União. E, dada essa atribuição, terminava por atuar em defesa das terras indígenas, demandando que fossem reconhecidas, demarcadas e desobstruídas (DODGE, 2018).

Assim, já é possível diagnosticar que a atuação do Ministério Público em causas indígenas sempre existiu no cenário brasileiro, e mesmo diante do reconhecimento de diversos direitos para os povos indígenas, a intervenção do ente do Estado ainda não é realidade no contexto atual.

Sem contar que durante os períodos de 1993 e 1994, a Constituição passou por um processo de revisão, para fazer cumprir a previsão do artigo 3º dos Atos das Disposições Constitucionais Transitórias, cinco anos após a promulgação da lei vigente.

Nesse momento, os interesses de grupos econômicos específicos sobre as terras indígenas, e de outros segmentos tradicionais da sociedade dominante, se fizeram presentes no Congresso na tentativa de eliminar os direitos conquistados pelos povos indígenas. Registra-se cerca de mais de duzentas emendas que foram encaminhadas ao

Congresso, ameaçando conquistas indígenas (SANTOS, 1995). Assim, caso houvesse alteração dos dispositivos constitucionais o reconhecimento das especificidades culturais e sociais dos diversos povos indígenas, suas terras tradicionalmente ocupadas afrontariam os princípios de direito.

Por certo, a revisão não logrou êxito. Mas os riscos não desapareceram de forma definitiva. Isso porque a Constituição pode sofrer modificação por meio de Emenda Constitucional, desde que haja a aprovação de 2/3 dos congressistas. Por isso, a necessidade de intenso acompanhamento das atividades dos entes brasileiros, na ânsia de identificar possíveis articulações que ameacem os direitos e garantias indígenas.

Ademais, cada vez mais têm surgido setores não-indígenas, paralelamente à organização do movimento indígena, com interesse em apoiar a luta desses povos. Porém, é preciso observar que devemos entender a presença indígena no Brasil de hoje – como um contexto de conflito permeado por desinformação, preconceito e intolerância. De um ponto, existe um movimento indígena e uma opinião pública voltados para um melhor futuro indígena, enquanto outros setores, enxergam os indígenas como entraves ao progresso brasileiro (MEC, 2023).

Mesmo com os diversos esforços, a comunicação e conhecimento das questões indígenas ainda são pouco conhecidas efetivamente, quando não são estereotipadas na sua veiculação a respeito da temática.

Neste cenário, o caráter de verdade das representações circulantes predispõe os episódios ocorridos no contexto brasileiro. Discursivamente, as estratégias aplicadas terminam por manter o indígena na condição dependente do Estado, numa relação de subalternidade. Exemplo disso, é o papel desempenhado pelos órgãos indigenistas oficiais do Brasil, que ao mesmo tempo que protegem os indígenas e suas comunidades, não deixam de exercer ordens pelo bem maior estatal, qual seja, manter seus sujeitos sob controle e vigilância. É o que se passa a tratar a seguir.

2.4 O papel dos órgãos indigenistas oficiais brasileiros: Do Serviço de Proteção aos Índios (SPI) à atuação da FUNAI como agentes de proteção indígena

No ano de 1906, a lei determinou a criação de um serviço público federal dos índios, que apenas foi reconhecido em 1910 e denominado de Serviço de Proteção aos Índios e Localização dos Trabalhadores Nacionais (SPI). A política aqui estabelecida na lei ainda era a de integração desses povos, justificando-se na tentativa de com isso torná-los cidadãos brasileiros (SOUZA FILHO, 2021).

Na ocasião “[...] foi chamada doutrina da proteção fraternal ao silvícola, sistematizada, divulgada e colocada em prática pelo engenheiro militar Cândido Mariano da Silva Rondon, primeiro dirigente do SPI” (SILVA; GRUPIONI, 1995, p. 65).

O Serviço de Proteção aos Índios e Localização dos Trabalhadores Nacionais (SPI)

[...] era um órgão do Estado Brasileiro cuja atribuição era desempenhar a proteção e assistência aos povos indígenas nas diversas áreas da vida cotidiana, como a saúde, a educação e a demarcação das terras indígenas, além de ter a função de atender aos indígenas com recursos e inseri-los no cerne do processo civilizatório do homem branco, na medida em que visava introduzir os povos indígenas à sociedade, capacitando-os para novos tipos de trabalho (GONZAGA, 2021, p.84/85)

A sua criação representou à época a tentativa de superar a questão crucial de ocupação territorial e de incremento econômico no contexto brasileiro. Como o desenvolvimento agrícola, a colonização do Brasil e construção de estradas e ferrovias não poderiam ser feitas com a resistência indígena, assim havia duas alternativas: a repressão ou o extermínio dos grupos indígenas pelo exército, ou métodos mais brandos, como o afastamento desses grupos, destinando-lhes áreas específicas de ocupação (KUJAWA, 2015).

Segundo Resende (2014), o Marechal Cândido Mariano da Silva Rondon, foi o primeiro dirigente do SPI, dando início um novo poder estatizado a ser exercido sobre populações indígenas e territórios, visando assegurar o controle legal sobre esses povos e ao mesmo tempo afastar a Igreja Católica da catequese indígena. A nova orientação da política indigenista adequava-se a separação Igreja-Estado, influenciado pelo Positivismo vigente nos primeiros anos da República.

A colaborar para o cenário, Rondon, no período de 1909, preocupou-se com a instalação do telégrafo que se estendeu até a região Amazônica com o fim de ligar referida área com o restante do país. A determinação foi feita pelo presidente da época, Afonso Pena, que tinha desde a Guerra do Paraguai (1865-1870), a política de integrar a nação brasileira, com isso, “ligando os dois Brasis”. A preocupação justificava-se por Paraguai ter conseguido invadir o país pelo sul do Mato Grosso dado a grande extensão territorial e a ausência de comunicação com as áreas consideradas desertas do país. Com isso, a implantação da tecnologia via telégrafos permitiria uma melhor comunicação e integração dos brasileiros (MOREL, 2009).

Conforme Morel (2009), Rondon percorreu um total de 50 mil quilômetros nas instalações das linhas telegráficas e na demarcação de fronteiras. Suas áreas de atuação incluíram grande parte dos atuais Estados do Mato Grosso e do Mato Grosso do Sul – que possuem por paisagem característica o Cerrado e o Pantanal – e os Estados do Amazonas, de Rondônia, do Amapá e de Roraima, na região Amazônica. Por consequência a expedição contribuiu para a integração indigenista, como para o extermínio de grupos, seja pelas doenças trazidas, seja pela falta de alimentos, e diversas outras questões.

Durante as incursões pelas selvas e sertões, muitas doenças acometeram os grupos que acompanhavam Rondon. Por exemplo, doenças como o sarampo, causaram a morte de muitos indígenas, assim como a malária, a febre palustre, dentre outras, que foram causadores de muitas baixas entre os soldados. E mesmo que os grupos indígenas tenham seus conhecimentos próprios sobre os cuidados com saúde e doença, em alguns casos, o enfrentamento das moléstias contraídas por meio do contato com os não indígenas foi e ainda promove consequências desastrosas (MOREL, 2009).

Todavia, os caminhos de Cândido Mariano da Silva Rondon se confundiam com os caminhos do Brasil. A implantação dos telégrafos, permitiu o estabelecimento das comunicações, a identificação e nomeação de rios. As expedições propiciaram teias e ligações que consolidavam a nação brasileira. Ao mesmo tempo, os contatos com a natureza e com as populações durante o percurso, propiciavam conhecimentos e abriam possibilidades de preservação, mas também de destruição. “Eram os dilemas da vida e da sociedade nacional que chegavam junto com seus passos, guiados por sua visão pacifista e defensora do progresso” (MOREL, 2009, p. 26).

Dentre as contribuições de Rondon, pode ser destacado: a criação do Dia do Índio (19 de abril) levantada por Cândido Rondon e apoiada pelo Presidente da República Getúlio Vargas, com o Decreto-lei 5.540, em 1943 que instituiu a comemoração da data no país. A ideia é resultado de discussões ocorridas no Congresso Indigenista Interamericano, em 19 de abril de 1940, no México, que tinha por justificativa valorizar e difundir a imagem histórica dos povos indígenas e incluí-las nas celebrações nacionais. Outra contribuição de iniciativa de Rondon foi o Museu do Índio, no Rio de Janeiro, inaugurado em 19 de abril de 1953, enquanto era presidente do Conselho Nacional de Proteção ao Índio (CNPI) (MOREL, 2009).

No entanto, a atuação dos servidores do SPI não poderia ser considerada tão protetora assim. Tanto que nas aldeias em que o SPI estava localizado, a sensação provocada é de que muito pouco se cuidava da economia comunitária, dos próprios indígenas. Na maioria dos casos, havia incompatibilidade entre os funcionários do SPI e dos missionários evangélicos (ABREU, 2023).

Anos depois, a partir de 1950, o SPI entrou em processo de decadência administrativa, oriunda de situações de corrupção, pelo uso indevido das terras indígenas e suas utilidades, além de venderem atestados de inexistência indígena falsos, favorecendo o extermínio e a usurpação das terras, e com isso, tornaram-se mecanismo de opressão do Estado contra as populações indígenas, atuando na contramão dos objetivos pelos quais tinha sido criado há 40 anos (SOUZA FILHO, 2021).

Conforme explica Ramos (1998), a relação entre indígenas-Estado-sociedade nacional, por meio do SPI, foi transferida de Ministério para Ministério, ou seja, passou do Ministério da Agricultura, onde havia sido fundado em 1910, para o do Trabalho, Indústria e Comércio, em 1930, para o da Guerra, em 1934, para então retornar ao Ministério da Agricultura em 1939, onde ficaria até sua extinção em 1966, devido a vários escândalos de corrupção. Assim, em 1967, o SPI foi extinto e em seu lugar, em plena ditadura militar foi criada a Fundação Nacional do Índio – FUNAI.

Seus objetivos seguiram os mesmos princípios de ação que fundamentavam o SPI: “o respeito à pessoa do índio e às instituições e comunidades tribais associado à ‘aculturação espontânea do índio’ e à promoção da educação de base apropriada do índio

visando sua progressiva integração na sociedade nacional” (OLIVEIRA; FREIRE, 2006, p. 131).

A nova política indigenista permaneceu ambígua quanto ao reconhecimento das peculiaridades culturais dos indígenas, visto que se almejava proteger as diferentes culturas indígenas e ao mesmo tempo promover sua integração na sociedade brasileira. Assim, os avanços alcançados não foram suficientes para garantia de amplos direitos, pois a função de tutela continuou sendo exercida pelo Estado, destoando o reforço da relação paternalista e intervencionista com as comunidades indígenas, num círculo de submissão e dependência. Essa tentativa de integração compulsória inaugurou o processo que se chamou de emancipação (SOUZA FILHO, 2021).

Atualmente, a FUNAI é o órgão indigenista oficial do Estado brasileiro. Foi criada pela Lei n. 5.371, de 5 de dezembro de 1967, e está vinculada ao Ministério dos Povos Indígenas. Exerce a função de principal executora da política indigenista do Governo Federal, tendo por missão institucional a proteção e promoção dos direitos dos povos indígenas no Brasil. Dentre as suas atribuições, cabe a FUNAI promover estudos de identificação e delimitação, demarcação, regularização fundiária e registro das terras tradicionalmente ocupadas pelos povos indígenas, além de monitorar e fiscalizar as terras indígenas. Também coordena e implementa políticas de proteção aos povos isolados e recém-contatados (FUNAI, 2023).

Compete a ela promover políticas voltadas ao desenvolvimento sustentável das populações indígenas, estabelecer a articulação interinstitucional voltada à garantia do acesso diferenciado aos direitos sociais e de cidadania aos povos indígenas, com o monitoramento das políticas voltadas à seguridade social e educação escolar indígena, além do fomento e apoio aos processos educativos comunitários tradicionais e de participação e controle social (FUNAI, 2023).

A atuação deste órgão é orientada por diversos princípios, dentre os quais se destaca o reconhecimento da organização social, costumes, línguas, crenças e tradições dos povos indígenas, buscando o alcance da plena autonomia e autodeterminação dos povos indígenas no Brasil (FUNAI, 2023). Tem em vigor o Estatuto da Fundação Nacional do Índio (Funai) o Decreto n. 9.010, de 23 março de 2017, e seu Regimento Interno dado pela Portaria n. 666/PRES, de 17 de julho de 2017.

No entanto, conforme Batista (2021), tanto a condição de extrema vulnerabilidade da população indígena quanto o quadro de enfraquecimento generalizado da FUNAI revelam as prioridades estabelecidas pelo Estado, refletindo diretamente a forma como os recursos públicos são distribuídos pela Administração Pública. Como exercício dos direitos depende da alocação orçamentária, a escassez de repasses financeiros vem inviabilizar o desempenho de políticas públicas que se voltam para a população indígena e o eficaz funcionamento e consecução das funções atribuídas à FUNAI institucionalmente.

Por outro lado, há aqueles que defendem que o problema da questão indigenista no Brasil não se resume ao “sucateamento” da FUNAI, mas a uma necessidade de reformar o próprio indigenismo. Assim, não seria o caso de só reformar o órgão indigenista, mas de reconhecer uma nova atuação no seu campo indigenista, junto a necessidade de ultrapassar alguns obstáculos com que se defronta esse padrão diferenciado de forças e relações sociais. Mesmo que esse padrão tenha, na administração pública, pouca força funcional no plano da intervenção, o suposto “sucateamento” da FUNAI, com a reduzida dimensão da regularização fundiária, não elimina os postos indígenas, as administrações regionais e outras circunscrições que não só continuam a existir, como interligam-se em estrutura de redes e interesses variados, inclusive indígenas (SOUZA LIMA; BARROSO; HOFFMANN, 2002).

Além da FUNAI, no ano de 2010, foi criada a Secretaria de Saúde Indígena (SESAI), que vinculado a Fundação Nacional de Saúde - Ministério da Saúde (FUNASA), e tem por função coordenar e executar a Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas e todo o processo de gestão do Subsistema de Atenção à Saúde Indígena (SasiSUS) no Sistema Único de Saúde (SUS). A SESAI é responsável pela atenção primária à saúde e ações de saneamento, respeitando as especificidades epidemiológicas e socioculturais dos povos indígenas.

Sua estrutura é dividida e compreende os seguintes pontos: departamento de Atenção Primária à Saúde Indígena – DAPSI; Departamento de Projetos e Determinantes Ambientais da Saúde Indígena – DEAMB; Distrito Sanitário Especial Indígena – DSEI; Coordenação Geral de Planejamento e Orçamento – CGPO; e a Coordenação Geral de Participação Social na Saúde Indígena (CGPSI).

Dentre suas atribuições, a SESAI é encarregada das:

[..] ações de gestão da informação e de atenção à saúde materno-infantil, à saúde bucal e às doenças negligenciadas como malária, tracoma, tuberculose e doenças diarreicas agudas, entre outras. Os desafios da Sesai também são amplos. Além da saúde, abrangem o saneamento ambiental, a segurança e a soberania alimentar, a fixação dos profissionais de saúde no campo de trabalho e o diálogo permanente com as lideranças indígenas (CCMS,2023).

A criação da SESAI decorre de exigências estabelecidas na Lei n. 9.836/99, conhecida como Lei Arouca, que instituiu o Subsistema de Saúde Indígena como componente do Sistema Único de Saúde –SUS, buscando organizar a atenção básica para a população indígena em todo o território nacional. Referida legislação estabeleceu a organização de uma rede de serviços, por meio dos Distritos Sanitários Especiais Indígenas, com fundamento na realidade local e as especificidades da cultura dos povos indígenas, com atenção diferenciada. Atualmente, estão implantados 34 DSEI para organizar as ações da atenção básica (CCMS, 2023).

Mais recentemente, no ano de 2023, por meio do Decreto de n. 11.355/2023 foi criado o Ministério dos Povos Indígenas, pela primeira vez, dentre os ministérios de um governo eleito brasileiro. Seu sistema de organização, tem por estrutura órgãos de assistência direta e imediata aos povos indígenas, por meio da Ministra nomeada Sônia Guajajara, que já durante a cerimônia de posse, anunciou a mudança do nome da FUNAI e informou que o órgão passaria a se chamar Fundação Nacional dos Povos Indígenas, e seria presidido pela primeira deputada federal indígena, Joenia Wapichna (CARLA, 2023).

Como órgão da administração federal, seu objetivo é a implantação da política indígena e indigenista, partindo do reconhecimento, garantia e promoção dos direitos dos povos indígenas; reconhecimento, demarcação, defesa, usufruto exclusivo e gestão das terras e dos territórios indígenas. Preocupa-se também com o bem viver dos povos indígenas, a proteção dos povos indígenas isolados e de recente contato; além de visar o atendimento aos acordos e tratados internacionais, em especial a Convenção n. 169 da OIT, no tocante às questões que envolvem os povos indígenas (MINISTÉRIO DOS POVOS INDIGENAS, 2023).

Desse modo, a precocidade da nova gestão com um Ministério administrado por próprios representantes de grupos indígenas permite vivenciar novos contextos da política indigenista e de possibilidades dentro os direitos indigenistas.

CAPÍTULO 3 DO ARCABOUÇO TEÓRICO E METODOLÓGICO

Este capítulo tem por objetivo a construção do nosso aparato teórico e metodológico que vai servir para a possibilitar a problematização e análise dos recortes dos dizeres kinikinau nos documentos finais elaborados nas reuniões das Assembleias do Povo Kinikinau, dos anos de 2014 a 2019 e sua relação com o discurso indigenista da Constituição Federal de 1988.

Este estudo tem fundamento metodológico a transdisciplinaridade, fazendo-se uma abordagem das concepções trazidas pela Análise do Discurso (AD) de linha francesa, com base em Pêcheux (2015), Orlandi (2020), além de perpassar por alguns conceitos dos estudos culturalistas, do arcabouço foucaultiano, por meio da arqueogenealogia, e contribuições de alguns teóricos voltados para os estudos das epistemologias do sul.

Como explica Coracini (2010) se busca propor uma nova forma de produzir uma teoria discursiva, na qual um gesto transdisciplinar seja capaz de abranger as nuances discursivas com o *corpus*. Assim, se opta por uma análise discursiva que considera a linguagem em sua incompletude, não a concebendo em uma ordem específica, mas puxando os fios necessários para com eles compor uma teia teórica que é transformada ao mesmo tempo que nosso olhar é por eles transformado.

Dessa forma, o desafio transdisciplinar é de que não existem fronteiras entre as disciplinas, ou seja, não se visa privilegiar uma teoria em face da outra, mas se utilizar de uma e outra para com o olhar discursivo evocar as próprias nuances que saltam do *corpus*.

A construção discursiva, é, portanto, despida de neutralidade e objetividade (GROSFOGUEL, 2010) e (re)vestida de interpretação (ORLANDI, 2020) e provisoriamente.

Conforme Bispo (2020), os sentidos são provisórios porque são resultado de uma equação onde vários elementos estão presentes, como a posição-sujeito do enunciador e as condições de produção dos discursos, não se tem como traçar um único caminho até a interpretação do discurso. A análise discursivo-desconstrutiva não se trata de movimento singular a ser realizado de forma uniforme para qualquer materialidade discursiva e com base na aplicação de dados conceituais. Se está diante de questão muito mais complexa, e

isso porque cada materialidade compreende elementos únicos, de modo que, para se analisá-la, se faz preciso a construção de um aparato teórico singular.

À vista disso, é por meio da Análise do Discurso (AD) que se vamos problematizar “os enunciados concretos em sua historicidade, descrevendo e analisando os fatores que permitiram que esses enunciados se inter-relacionassem, se negassem, se excluíssem, se substituíssem” (SOUZA, 2011, p. 112). E ao (re)colocar os discursos, na construção de determinados saberes, nas relações de poder, ou seja, a subjetividade, nos empreendimentos de nossa cultura, na produção e nos efeitos identitários, se aprecia a (in)tenso articulação teórica e o diálogo epistêmico com os demais campos (ALMEIDA, 2019).

Em outras palavras, adotamos o arcabouço teórico da AD dado a provisoriedade dos sentidos e a opacidade pela qual os discursos são construídos, estando em constante movimentos de significação, e também por seu diálogo aberto com outros saberes, que permitem a construção de uma teia própria, sem, contudo, deixar de lado a possibilidade de outros deslocamentos de interpretação.

Nessa análise de “entremeio”, ou seja, buscando se entrelaçar e se relacionar com outras esferas epistemológicas (ORLANDI, 2020), é que se passa a tratar dos mecanismos teóricos e metodológicos que constroem as tramas dos gestos interpretativos deste presente trabalho, seja no discurso indigenista oficial da Constituição Federal e no discurso fruto dos documentos finais das Assembleias Kinikinau.

3.1 A trajetória histórica da Análise do Discurso e sua aplicação no Brasil

A Análise do Discurso (AD), de origem francesa, tem por marco inicial a década de 1960, século XX, pelas releituras de Saussure, Marx e Freud (tríplice aliança), que foram realizadas por vários pesquisadores, como Althusser, Pêcheux e Foucault. Surge em “um momento de conflitos e tensões políticas, em meio a questionamentos sobre a transparência dos sentidos e das normatizações. Trata-se de uma disciplina que se articula com a Linguística (Saussure), o Marxismo (releitura de Althusser) e a Psicanálise” (OLIVEIRA, 2015, p.55).

Segundo Bispo (2020), se atribui o ato fundador da AD a Michel Pêcheux, que inicialmente sustentou filosófica e politicamente sua obra no pensamento de Althusser. Este teria mobilizado sua obra em temas como discurso, ideologia, sujeito e o sentido. Por seu turno, Foucault também teria mantido forte relação com Althusser, o considerando como um de seus maiores interlocutores. Daí porque se poderia dizer que a Análise do Discurso se sustenta sobre esses três pensadores.

Gregolin (2004), tratando sobre a AD, divide a trajetória tanto de Pêcheux quanto de Foucault em três fases.

A trajetória de Michel Pêcheux pode ser confundida com as três fases da AD. (BISPO, 2020). Gregolin explica que quanto as três fases da trajetória de Pêcheux “[...] sua entrada em uma teoria e análise do discurso ocorreu em dois textos nos quais trata das diferenças entre uma ‘análise do conteúdo’ e uma ‘análise do discurso’”. (2004, p. 61). A primeira época teria se iniciado com o Livro *Analyse Automatique du Discours* (1969), que trata de uma proposta teórico-metodológica tida pela releitura feita de Saussure, deslocando o objeto, pensando a *langue* como a base dos processos discursivos. E pautando-se nas teses althusserianas propõe que o sujeito é atravessado pela ideologia e pelo inconsciente.

Em autocrítica, Pêcheux vai considerar que o princípio metodológico teve por efeito o primado do Mesmo sobre o Outro, levando análise da busca das invariâncias, das paráfrases de enunciados sempre repetidos. Assim, as críticas levam a considerada “segunda época”, quando se dá o início do movimento para à heterogeneidade ao outro, com a re-interpretação do conceito de formação discursiva de Foucault (1969) e que Pêcheux refina a análise das relações entre língua, discurso, ideologia e sujeito, formulando a teoria dos “dois esquecimentos”.

Por fim, a “terceira época”, período de 1980 a 1983, denominada como aquela da “desconstrução dirigida”, Pêcheux se afasta de posições dogmáticas sustentadas anteriormente, e abre várias problemáticas sobre o discurso, a interpretação, a estrutura e o acontecimento. (GREGOLIN, 2004).

Já considerando Foucault, a autora vem discorrer que as suas três épocas podem ser assim divididas: em um primeiro momento, voltado para pesquisas em diferentes modos de investigação que procuravam aceder ao estatuto de ciência, e que produziam, como

efeito, a objetivação do sujeito. Sua atenção ficou voltada para a história da loucura, da medicina e de certos campos do saber, que abordam sobre a vida, a linguagem e o trabalho. Investigava os saberes, por meio do método arqueológico.

Em um segundo momento, este estudou o sujeito dividido no interior dele mesmo, e dividido dos outros por técnicas disciplinares. Empreende a análise das articulações entre os saberes e poderes, a partir da genealogia do poder, derivando dessas ideias que o poder se pulveriza na sociedade por meio de inúmeros micro poderes (*Microfísica do poder*) (FOUCAULT, 2018). Em um terceiro momento, Foucault investigou a subjetivação pelas técnicas de si, da governamentalidade – governo de si e dos outros, orientando suas pesquisas para a sexualidade, e a constituição histórica de uma ética e estética de si. (*História da sexualidade – 3 volumes*).

Foucault coloca o sujeito como pilar de sua obra. “O sujeito é, portanto, o lugar para onde Foucault olhará na construção de sua obra. Ele é o seu objeto, seja enquanto objeto de saber, seja enquanto objeto do poder, seja enquanto objeto de construção identitárias” (GREGOLIN, 2004, p. 58).

Nesse sentido, o sujeito vai ser constituído na e pela linguagem, sendo atravessado pela produção histórica e pelas verdades construídas que o compõe e que o representam enquanto sujeitos, ao mesmo tempo, que se materializam em estratégias de controle, disciplina e poder. Há um entrecruzamento entre discurso, sociedade e história, com articulação dos saberes e poderes, de modo que o sujeito é o resultado de uma construção realizada.

No Brasil, a AD cresceu e se desenvolveu por meio de várias perspectivas. Primeiramente se estabeleceu pelas pesquisas de Eni Orlandi (2020). Depois, foi de desdobrando via outros autores. Uma das mais pertinentes, é a perspectiva discursivo-desconstrutiva, proposta por Maria José Coracini (2007, 2010). A autora propôs um estudo discursivo que tem por base a arqueogenealogia foucaultiana, a psicanálise lacaniana e a desconstrução derrideana.

Com isso vislumbrou que esses três teóricos, cada um em sua peculiaridade, problematizavam o pensamento vigente na modernidade partindo da busca pela compreensão das práticas sociais que constituem o sujeito do/no discurso e na/pela

linguagem propondo deslocamentos conceituais e questionando “verdades” cristalizadas (BISPO, 2020).

Sob a perspectiva discursiva, vê-se que as articulações não promovem uma metodologia pronta e acabada, com uma rígida fixação dos sentidos. Para a análise do gesto analítico se faz preciso a construção de um dispositivo teórico que vá além da busca dos aspectos da materialidade linguística, seja na descrição, seja na interpretação, e que se (entre)lancem nos efeitos de sentido provocados. Por isso, não há como deixar de ser atravessado por outras epistemologias.

É nesse diálogo, que ao mesmo tempo gera tensões e conflitos, que a organização do *corpus* se constitui. Os recortes, os enunciados, dada as condições de produção, a enunciação, os objetivos, as hipóteses vão desencadear os resultados que se espera (ALMEIDA, 2019).

Ademais, seguindo Coracini (2010, p. 92) “[...] as Análises de Discurso em geral são por natureza transdisciplinares, isto é, originaram-se da confluência de teorias oriundas de outras disciplinas ou áreas do conhecimento”.

Essa perspectiva denominada discursivo-desconstrutiva liga-se aos postulados de Foucault, Derrida e Lacan, autenticando-os como desconstrutores. O termo “desconstrutivo” se dá por questionar, na linguagem, os saberes, as verdades, a constituição dos sujeitos e dos discursos (ALMEIDA, 2019). Tal perspectiva busca compreender as relações, laços ou práticas sociais que, como tais, implicam a constituição do sujeito no/do discurso e na/pela linguagem (ROSA; RONDELLI; PEIXOTO, 2015).

E pautando-se nesse viés discursivo, com a articulação de outros tipos de conhecimentos, é que este trabalho vai interligar-se ainda aos aspectos dos estudos culturalistas, da arqueogenealogia foucaultiana e das contribuições e críticas das epistemologias do Sul, que dado a abertura de olhares de outros saberes pela AD, permitem essa interação para a análise da materialidade discursiva.

Transdisciplinarizar, não se trata de socorrer-se a outras disciplinas, muito menos se serve de enquanto analista do discurso, do uso de cada uma em sua integralidade, ou de certa interdisciplinariedade, mas é o movimento de puxar os fios dos quais são necessários, para com eles, ser tecida a nossa própria rede teórica (CORACINI, 2010).

Conforme Almeida (2019, p. 140) “[...] enquanto ‘método’ de uma perspectiva discursiva, transdisciplinarizar é analisar um enunciado como efeito dos discursos, cuja singularidade só pode ser notada mediante determinadas condições de produção (ou de enunciação)”. Com isso, o termo “[...] transdisciplinar se diferencia de multidisciplinar ou interdisciplinar porque representa mais do que o encontro de disciplinas variadas, ele nos dá a ideia de atravessamento e movimento. É necessário salientar que as disciplinas trazidas para a análise discursivo-desconstrutiva não o são em sua integralidade” (BISPO, 2020, p. 74).

A questão do analista do discurso, que preza pela perspectiva discursiva de origem francesa, seria a problematização desses efeitos advindos dos discursos que emergem em espessuras materiais, ou seja, o motivo pelo qual os discursos acabam tornando essa materialidade um “problema” a ser investigado.

Pautado nessa noção inaugural, é que se passa a tratar dos principais pontos do arcabouço teórico metodológico que vão interligar a AD de linha francesa, neste trabalho que tem por base o estudo pecheutiano, que é transpassado por equívocos, tendo a língua como local de falhas, o sujeito movido pelo inconsciente e pela ideologia, e a história vista como contraditória e não linear.

Em abordagem transdisciplinar se concilia outros teóricos, como Foucault, Canclini, Derrida, Souza Santos e outros, aprofundando-se a discussão a respeito dos conceitos que são objeto desta pesquisa, a saber: discurso, interdiscurso, memória, arquivo, acontecimento discursivo, sujeito, esquecimento, heterogeneidade constitutiva, formação discursiva e a formação ideológica.

3.1.1 Do discurso, interdiscurso, memória, arquivo e acontecimento discursivo

Para a AD, a noção de discurso vai muito além de um conceito, visto que concebe efeitos de sentidos (ORLANDI, 2020) entre os interlocutores, não se limitando a uma análise puramente estrutural, sintática, etc., pois não há um sentido único, mas um jogo simbólico do qual o sujeito está inserido ocupando posições discursivas.

Para Pêcheux (2015), o discurso é marcado pela fala, com a manifestação da liberdade do locutor, ainda que bem entendido seja proveniente da língua, em sequência que se coloca de forma sintaticamente correta.

Para Orlandi (2020, p.13) “na análise de discurso, procura-se compreender a língua fazendo sentido, enquanto trabalho simbólico, parte do trabalho social geral, constitutivo do homem e da sua história”. Há algo que sempre escapa à univocidade, pois a língua compreende a ordem do não todo. Authier-Revuz (1990), por sua vez, explica que as palavras são porosas, trazendo consigo discursos incorporados, e com sentidos multiplicados.

Conforme Foucault (2014, p. 132-133), o discurso é “[...] um conjunto de enunciados, na medida em que se apoiem na mesma formação discursiva; ele não forma uma unidade retórica ou formal, indefinidamente repetível e cujo aparecimento ou utilização poderíamos assinalar (e explicar, se for o caso) na história”. Este não pode mais ser concebido como um conjunto de signos, mas como uma junção de saberes, organizando-se como práticas discursivas que revelam, por meio de escolhas lexicais, qual relevância ou qual silenciamento discursivo deve ser dispensado a determinados acontecimentos (FOUCAULT, 2014).

Assim, a AD trata do discurso, como palavra em movimento, prática da linguagem que torna possível tanto a permanência e a continuidade quanto o deslocamento e a transformação do homem e a realidade em que vive (ORLANDI, 2020, p. 13).

Os estudos discursivos promovem a mediação entre o sentido do tempo e espaço, descentrando a noção de sujeito e relativizando a autonomia do objeto da linguística. Não se separa forma e conteúdo e se busca entender a língua não apenas como uma estrutura, mas também como acontecimento (PÊCHEUX, 2015). Logo, o discurso é o próprio objeto teórico da análise do discurso (MUSSATO, 2021).

O discurso se materializa especificamente na/pela língua em que o sujeito se mostra presente. Por esse motivo, ao se analisar um discurso, se está construindo um ponto teórico formado pelas práticas sociais da linguagem e que se materializam pela produção de sentidos, numa relação língua-discurso-ideologia.

A AD, na realidade, soube dar um aspecto revolucionário a forma como abordou o papel da linguagem; distanciou-se do aspecto meramente formal e categorizador a ela

atribuído pela visão estruturalista mais redutora em sua origem. Sob a ótica discursiva, a linguagem ganha um traço fundacional na constituição do sujeito e do sentido e vai diferenciar-se também da condição que lhe confere a psicanálise (FERREIRA, 2003).

Para Pêcheux (1997, p.160) “o sentido de uma palavra, de uma expressão não existe em si mesmo, mudando de sentido segundo as posições sustentadas por quem os emprega”. Então, a produção de sentidos é uma prática que se liga a exterioridade, pois a materialidade linguística se forma pela construção da língua em conjunto com os aspectos do tempo e espaço, ou seja, da reunião do processo histórico social que repercute sobre os sujeitos e que promove o significar da enunciação.

A AD “busca trabalhar com os processos de produção do sentido e de suas determinações histórico-sociais, de modo que o analista considere indissociavelmente, o funcionamento linguístico (ordem interna), e as condições de produção em que ele se realiza (exterioridade)” (MUSSATO, 2021, p. 74).

As condições de produção compreendem os sujeitos e a situação, da qual a memória também faz parte da produção do discurso (ORLANDI, 2015). Podem ser consideradas em sentido estrito, do qual se extrai as circunstâncias da enunciação, ou seja, seu contexto imediato. E também podem ser analisadas em sentido amplo, onde as condições de produção vão relacionar o contexto histórico, social e ideológico.

São responsáveis pelo estabelecimento das relações de força no interior do discurso e mantêm com a linguagem uma relação necessária, constituindo com ela o sentido do texto. As condições de produção fazem parte da exterioridade linguística, segundo preconiza Orlandi (2015).

Assim, as condições de produção colocam o sujeito diante de suas contradições, de seus esquecimentos/já ditos, da exterioridade, de suas ideologias e condições social-histórico-político que alimentam sua prática discursiva.

Já a memória, por seu turno, implica por suas características no discurso. Orlandi (2015) explica que na hipótese discursiva, ao contrário do modelo chomskiano, o atestado é ponto de partida, não o testemunho da possibilidade de uma frase, e a memória não restitui frases escutadas no passado, mas julgamentos de verossimilhança sobre o que é reconstituído pelas operações de paráfrase. Tais considerações deslocam o estatuto do

que é provável historicamente. A memória suposta pelo discurso é sempre reconstruída na enunciação.

Isso porque a memória discursiva se traduz como aquilo que se inscreve na constituição do sujeito e, assim, sustenta o (in)dizível desse sujeito, pois onde se produz memória produz-se linguagem (CORACINI, 2003).

Para Orlandi (2015, p. 31), “a memória, por sua vez, tem suas características, quando pensada em relação ao discurso. E, nessa perspectiva, ela é tratada como interdiscurso”. Assim “[...] a memória discursiva é o saber discursivo que torna possível todo dizer e que retorna sob a forma do pré-construído, o já-dito que está na base do dizível, sustentando cada tomada de palavra” (ORLANDI, 2015, p. 31).

A memória discursiva é onde se restabelecem os implícitos, os pré-construídos que compõem os dizeres dos sujeitos, como um gatilho do discurso, configurado na reconstrução da enunciação. E ao evocar o contexto da enunciação, é que podemos entender o interdiscurso.

A noção de interdiscurso, permite a compreensão daquilo que é dito antes, do já dito, o que é considerado como memória discursiva. Para Orlandi (2020, p. 29) “é o saber discursivo que possibilita todo dizer e que retorna sob a forma do pré-construído, o já-dito que está na base do dizível, sustentando cada tomada da palavra”.

Por isso, o interdiscurso possibilita dizeres que influem em como o sujeito vai significar uma situação discursiva. E isso porque o dizer não é algo próprio, independente, particular. O sujeito não tem controle sobre o que fala, pois, as palavras não são apenas dele, mas fruto de outras vozes que o constituíram. Não há acesso ou controle sobre como os sentidos se constituíram e determinaram a utilização de determinada palavra e não outra, ou até mesmo o seu não dizer.

Conforme Orlandi (2015), pelo olhar discursivo, o implícito atua sobre a base de um imaginário que o representa como memorizado, enquanto cada discurso, ao pressupô-lo, promove a sua (re)construção, sob a restrição de que eles respeitem as formas que permitam sua inserção por paráfrase. Mas não se pode provar ou supor que esse implícito (re)construído tenha existido como discurso autônomo em algum lugar.

O dizer, vem se confrontar nesses dois eixos, qual seja, o da memória na sua constituição e o da atualidade na sua formação. Com isso, se extrai os sentidos.

Assim, do interdiscurso, da historicidade, das condições de produção é que se determina o que será importante para a discursividade. Aliás, é no interdiscurso que ocorre a especificação das condições que tornam um acontecimento histórico capaz de vir a se inscrever na continuidade interna e repercutir na memória. Afinal, para que algo tenha sentido é necessário que já tenha feito sentido anteriormente.

E o discurso carregado pelos “implícitos”, ou seja, pelos pré-constituídos, pelos citados e relatados, vão conduzir pela repetição a uma regularização discursiva, que tende a formar a lei da série do legível, e que pode vir a romper-se sob o peso de um acontecimento discursivo novo, que vem perturbar a memória.

Nesse ponto, precisamos trazer a noção de arquivo, que conforme Derrida (2001) realiza o processo de corte e seleciona os dizeres, dentro de uma esfera psicanalítica de memória. O arquivo é lugar de autoridade no qual se interligam a comunicação e a psicanálise. Nele se percorre diversos processos de negação, repressão, censuras, apagamentos, ressignificações, se dando sempre em um lugar instituído, de impressão, material e virtual simultaneamente. Trata-se de suporte que não só registra os enunciados, como também os ordena dentro das várias séries discursivas (MOREIRA, 2020).

Seguindo a visão derrideana arquivo vai designar ao mesmo tempo começo e comando. Coordena aparentemente dois princípios, sendo um voltado para a natureza ou história, onde as coisas começam (princípio físico, histórico ou ontológico), e outra voltada para a lei, onde dali os homens/deuses comandam, no exercício de autoridade, da ordem social (princípio nomológico) (DERRIDA, 2001). Nesse processo desconstrutivo de interpretação um novo olhar é dado sobre a ideia de arquivo, que vai sair da visão de que é o conteúdo do arquivo que produz o arquivamento, mas sim a técnica de arquivamento que vai marcar o que vai ou não ser arquivado, o que deve ser renovado ou esquecido (MOREIRA, 2020).

Essa análise é fundamental, pois o nosso trabalho abrange tanto o arquivo Kinikinau como o arquivo da Constituição Federal, sendo indispensável, pela perspectiva discursivo-desconstrutiva a sondagem das bases dos discursos que compõem os corpora da pesquisa, sem que com isso, tais arquivos se percam dado os gestos de interpretação e os efeitos de sentido provocados.

Para Bispo (2020) o arquivo existe, pois, o esquecimento e a finitude rondam a memória, e por isso, se torna uma tentativa de conservação dos discursos. Por seu turno, a memória termina por absorver o acontecimento, prolongando-se e conjeturando o termo seguinte em prol do começo da série, como se fosse uma série matemática, mas aqui como acontecimento discursivo. E que ao provocar interrupção, pode desfazer essa regularização e produzir retrospectivamente uma outra série sob a primeira, ou desmascarar o aparecimento de uma nova série ainda não constituída, e que é assim o produto do acontecimento (PÊCHEUX, 2015).

Assim, o acontecimento modifica e desregula os implícitos associados pela regularização discursiva anterior. Permite o rompimento com a estrutura vigente, instaurando um novo processo discursivo, uma nova rede de dizeres possíveis.

3.1.2 Sujeito, Esquecimento e a Heterogeneidade Constitutiva

Pelos estudos da AD, não tem como deixar de relacionar sujeito e ideologia. Assim é “que se considera que o sujeito se constitui como sujeito por ser afetado pelo simbólico” (ORLANDI, 2015, p. 54). O sujeito precisa sujeitar-se a língua para ser sujeito de algo. E uma vez constituído, este sofre diversos processos de individualização e de socialização.

O sujeito não é fonte absoluta do significado, do sentido, não é a origem, visto que se forma pelos dizeres de outros sujeitos, fruto da interação das várias vozes, da relação com o sócio ideológico, o que o faz ter um caráter heterogêneo, sabendo que “por trás de uma aparente linearidade, da emissão ilusória de uma só voz, outras vozes falam” (AUTHIER-REVUZ, 1990, p. 141).

Mussato (2021) explica que o sujeito do discurso é aquele determinado sócio historicamente, e que é afetado pela ideologia, atravessado pelo inconsciente, e uma vez numa dada formação social (estratificada, antagonicamente, em classes sociais), interpela os indivíduos em sujeito, dado a ideologia. Assim, a relação do inconsciente com a ideologia liga-se ao fato de que o sujeito não tem a percepção de tal interpelação,

adotando a como naturalidade das relações sociais, e corroborando a noção de assujeitamento.

Esse atravessamento pelo inconsciente liga-se ao assujeitamento ideológico. Assim, o sujeito materializa na língua os efeitos de evidência por meio de ilusões em que se imagina capaz de dizer e controlar o que diz ou os sentidos do que se diz. É o que se vem chamar de esquecimentos.

Conforme Pêcheux (2015) é necessário distinguir duas formas de esquecimento no discurso: o esquecimento número dois que é da ordem da enunciação, da impressão denominada ilusão referencial que faz acreditar que o que se fala e o que se faz provém de uma relação direta entre o pensamento, a linguagem e o mundo, sendo uma relação natural entre palavra e coisa.

Já o esquecimento número um, chamado também de esquecimento ideológico, é resultado do quanto se é afetado pela ideologia, pois se tem a ilusão de que o que se fala e se faz é fruto de uma autoria do sujeito (inicial absoluta da linguagem), quando na realidade trata-se de um retorno a sentidos preexistentes. Como explica Orlandi (2020, p. 33) “[...] quando nascemos os discursos já estão em processo e nós é que entramos nesse processo. Eles não se originam em nós. Isso não significa que não haja singularidade na maneira como a língua e a história nos afetam. Mas não somos o início delas”.

Já Coracini (2007, p. 32) ressalta que ambos os esquecimentos são marcados pela impossibilidade de controle de si e dos efeitos de sentido e seu dizer.

E como pondera Mussato (2021, p. 81), “[...] buscando distanciar-se da conceituação de forma-sujeito pela qual Pêcheux mantém a ideia de uma luta de classes, Foucault (1995) observa os modos diferentes de constituição do sujeito estabelecendo três distintas formas de objetivação de sujeito”.

Desse modo, na primeira configuração o sujeito se conhece por meio da ciência, na condição de seu próprio objeto de estudo, parte de sua história biológica e natural. Já na segunda forma de objetivação, Foucault analisa o sujeito dividindo-o em si mesmo e em relação aos outros sujeitos, ou seja, em averiguação de quem seriam normais e anormais (loucos). Por fim, a terceira configuração que consagra o conhecimento de si mesmo e as práticas de si que levam os indivíduos a constituírem-se como sujeitos (FOUCAULT, 1997).

Para a AD, a compreensão do sujeito no discurso, portanto, demanda a compreensão do entrecruzamento dos diversos discursos e sentidos que permeiam o sujeito e das vozes que fazem ecoar em sua própria voz. O sujeito, logo, não é homogêneo. Assim, é constituído por várias vozes, não sendo fonte absoluta dos sentidos. É fruto da ligação do social e o ideológico, e, portanto, de caráter heterogêneo. Conforme Authier-Revuz (1990, p. 141) “[...] por trás de uma aparente linearidade, da emissão ilusória de uma só voz, outras vozes falam”.

Nesse ponto, Authier-Revuz (1998) distingue duas ordens de heterogeneidade: a heterogeneidade constitutiva, pautada na possibilidade de captar linguisticamente a presença do outro no sujeito e a heterogeneidade mostrada, que aponta a presença do outro no discurso do locutor. A heterogeneidade mostrada, por sua vez, ainda, divide-se em duas modalidades: a marcada, da ordem da enunciação e visível na materialidade linguística; e a não-marcada, da ordem do discurso e não provida de visibilidade.

O que se pretende analisar, é a forma da heterogeneidade constitutiva do sujeito e de seu discurso (AUTHIER-REVUZ, 1998), pois mesmo que o sujeito não tenha a percepção, há nele um atravessamento de dizeres outros que o constituem e o fazem reproduzir em seu próprio dizer. As palavras não são exclusivas de um enunciador, mas são sempre selecionadas levando em consideração as palavras de um “outro” (OLIVEIRA, 2015).

Coracini (2007) traz que a heterogeneidade constitui uma das características mais proeminentes para a maioria das teorias do discurso, heterogeneidade essa que não se encontra apenas fora, no outro interlocutor, mas é constitutiva do próprio sujeito, isto é, do seu inconsciente, do próprio discurso – vozes que se interpenetram, se embaralham, se adentram umas nas outras – e, conseqüentemente, do próprio texto.

Logo, o sujeito não é uno e completo, é descentrado, cindido, clivado, heterogêneo e perpassado por diferentes vozes que de forma inconsciente o constituem. Seu discurso é atravessado pelo interdiscurso, espaço discursivo e ideológico onde são desenvolvidas as formações discursivas.

3.1.3 A questão da ideologia, das formações discursivas e das formações ideológicas

Quando Pêcheux traz para a Análise do Discurso a noção de formação discursiva, ele vincula o conceito à questão da ideologia e da luta de classes. Para o autor a formação discursiva é “aquilo que, numa conjuntura dada, determinada pelo estado de luta de classes, determina o que pode e deve ser dito (articulado sob a forma de uma arenga, de um sermão, de um panfleto, de uma exposição, de um programa, etc.” (PÊCHEUX, 1995, p.160).

Orlandi (2020, p. 41), por sua vez traz a definição de formação discursiva como “[...] aquilo que numa formação ideológica dada – ou seja, a partir de uma posição dada em uma conjuntura sócio-histórica dada – determina o que pode e deve ser dito”. Assim, as formações discursivas podem ser vistas como regionalizações do interdiscurso, e ainda por sua referência compreender no funcionamento discursivo, os diferentes sentidos. A ideologia é a própria materialidade do que as pessoas pensam, [...] “trata-se de estudar as ideologias como um conjunto de práticas materiais necessárias à reprodução das relações de produção. O mecanismo pelo qual a ideologia leva o agente social a reconhecer o seu lugar é o mecanismo da sujeição” (ALTHUSSER, 1985, p. 8).

O conceito de sujeição surge como mecanismo onde o agente vai se reconhecer como sujeito e se as-sujeita a um sujeito absoluto, formado num conjunto de práticas, de rituais que se encontram em conjunto de instituições concretas. A ideologia vai exercer a função de reprodutora das relações de produção, o que auxilia a AD na análise dos processos discursivos que passam a designar o sistema de relações entre os elementos linguísticos em uma Formação Discursiva (FD) (MUSSATO, 2021).

Uma FD controla o que é dito e representa, nos discursos, formações ideológicas em relação a diversos outros traços ideológicos, que não são encontrados na essência das palavras, mas na discursividade, nos efeitos de sentidos produzidos pela ideologia materializada nos discursos (ORLANDI, 2020).

O sujeito é interpelado pela ideologia para que se produza o dizer. Por seu turno, a evidência do sujeito apaga deste o fato de ser afetado pela ideologia. São tais evidências que possibilitam aos sujeitos a realidade como sistema de significações percebidas e

experimentadas, mas que também funcionam pelos esquecimentos, dando a subordinação-assujeitamento a forma de autonomia.

Porém, a ideologia não se mostra como ocultação, mas sim função indispensável entre a linguagem e o mundo. O trabalho ideológico é papel da memória e do esquecimento. Conforme Pêcheux a formação discursiva é definida como “[...] aquilo que, numa conjuntura dada, determinada pelo estado de luta de classes, determina o que pode e deve ser dito” (PÊCHEUX, 1995, p. 160). Tanto que a forma-sujeito histórica representa uma contradição, vez que o sujeito é ao mesmo tempo livre e submisso. Pode dizer tudo desde que se submeta à língua.

De forma diversa a Pêcheux, o filósofo francês Michel Foucault em consideração a formação discursiva explica que quando há

[...] entre um certo número de enunciados, semelhante sistema de dispersão, e no caso em que entre os objetos, os tipos de enunciação, os conceitos, as escolhas temáticas, se puder definir uma regularidade (uma ordem de correlações, posições e funcionamentos, transformações), diremos, por convenção, que se trata de uma **formação discursiva**. (FOUCAULT, 2008, p. 43, grifo do autor).

Desse modo, para Foucault a formação discursiva é tida por regras anônimas que vão determinar o modo de pensar, agir, e interpretar determinado tempo e lugar. Para o autor “um enunciado pertence a uma formação discursiva, como uma frase pertence a um texto, e uma proposição a um conjunto dedutivo” (FOUCAULT, 2008, p. 135). O discurso desse modo, se caracteriza por um conjunto de enunciados, conforme se apoiem na mesma formação discursiva (MUSSATO, 2021).

O discurso se constitui em seus sentidos, pois o sujeito se inscreve em uma formação discursiva e não em outra, as palavras não têm um sentido nelas mesmas, pois derivam seus sentidos das formações discursivas das quais se inscrevem (ORLANDI, 2020).

Outro conceito relevante para a AD é o de formação ideológica (FI) que forma o processo discursivo e se insere como um dos fios que transcendem o sentido de um discurso, ou seja, estão no interior do discurso, determinando o que pode ou não ser dito em dada situação, e que também repercutem na exterioridade ao dar a ilusão de que o sujeito tem o domínio do que fala.

A formação ideológica é elemento suscetível de intervir como uma força em confronto com outras forças na conjuntura ideológica, característica de uma formação

social. Pêcheux (1975) afirma que as palavras, expressões, proposições, mudam de sentido segundo as posições sustentadas por aqueles que as empregam, sentidos esses que são determinados, então, em referência às formações ideológicas nas quais se inscrevem tais posições.

Desse modo, o desenvolvimento da produção dos sentidos é formado pelo jogo discursivo das formações discursivas, das práticas discursivas, e ainda pelo jogo do processo sócio-histórico-ideológico em que as palavras são produzidas (GREGOLIN, 2004).

O processo discursivo, segue-se, portanto, no percurso traçado pelas marcas ideológicas, constituído inicialmente por uma formação discursiva que vai condicionar sua existência a um já dito construído pelo conjunto de efeitos de sentidos que são produzidos em determinadas condições.

3.2 O estar “entre culturas” como *locus* de discussão de identidades

Neste trabalho se busca problematizar o modo como as formações discursivas (discurso do branco, discurso oficial jurídico, discurso religioso, etc) atravessam o sujeito indígena interferindo na constituição de sua própria formação/representação identitária. Para tanto, se faz pertinente trazer os estudos culturalistas, nessa trama transdisciplinar, uma vez que tais estudos são desenvolvidos com foco na representação, na subjetividade e nos processos identitários, inclusive dos sujeitos que se encontram no entre-lugar cultural.

Como suportes teóricos, para as reflexões postas pelos estudiosos em relação a cultura, às representações e ao processo de constituição de identidades destacam-se: Bhabha (2003), Castells (1999), Canclini (2006, 2013), Bauman (1998, 2005, 2010), Hall (1990, 2002, 2003), dentre outros.

Mussato (2021, p. 94) explica que “[...] os estudos culturalistas não formam uma “disciplina”, mas se constituem em uma área em que diferentes disciplinas interatuam, projetando- se ao estudo de aspectos culturais na sociedade, o que os tornam originários no campo dos estudos sobre a marginalidade”.

Para dar início a discussão, é preciso trazer a noção do que se entende por cultura, e respeitando a sua etimologia, o termo é derivado do latim *colo-cultum-colere*: cultivar, habitar, e, por extensão, viver. Assim, os primeiros vestígios das matrizes formadoras de cultura de uma gente levam em conta o modo de cultivar, na forma de morar e no jeito de viver. Porém, cultura não significa, apenas, a ilustração e progresso, mas ideias e comportamentos, especialmente fórmulas de ação sobre a natureza para prover a subsistência (OITICICA FILHO, 2023).

Para Canclini (2013), cultura significa "um processo social de produção". É produto coletivo da vida humana que não pode ser compreendido sem referência à realidade social de que faz parte. Para o autor, a cultura é lugar estratégico e privilegiado na definição política de modelos sociais e econômicos.

Ele redefine cultura em uma nova pedagogia tendo por base os hibridismos. Em seu trabalho de investigação e reflexão sobre o papel da indústria cultural na relação entre os binômios subalterno/hegemônico, tradicional/moderno e suas margens borras, especialmente no tocante a cultura latino-americana, seu *locus* discursivo, o autor considera que esses movimentos de desorganização e reorganização são resultado de manifestações culturais que não se encaixam nem na classificação tradicional e nem na classificação culta, pois são geradas e desenvolvidas no entrecruzamento das duas vertentes, o que ele vai chamar de hibridação intercultural (BISPO, 2020).

Por isso, se propõe um deslizamento de sentidos, onde a hibridização intercultural pode ser adotada para definir a relação entre-culturas dos povos indígenas, visto que os comportamentos culturais por vezes não se encaixam no que foi herdado de seus antepassados, mas também não se constituem como assimilação integral da cultura do branco (BISPO, 2020).

Canclini (2013, p. 290) assevera que “a cultura urbana é reestruturada ao ceder o protagonismo de espaço público às tecnologias eletrônicas”. Com o avanço e universalização da mídia, esta se mantém preponderante na relação entre as pessoas. E se essa movimentação de rede interfere na sociedade, deslocando a reflexão para os sujeitos indígenas, estes a partir do momento que estabeleceram contato com o “branco”, e posteriormente já quando passaram a viver nas cidades, e estas se aproximaram dos locais

onde se encontram suas aldeias, é relevante considerar que foram “impactados” pela hibridação cultural.

Canclini (2013), por sua vez, discute também sobre os fenômenos da (des)territorialização e da (re)territorialização, ou seja, a perda da relação da cultura com o território geográfico e social e a mudança territorial de novas e velhas produções simbólicas por meio da análise das migrações e da globalização que ele chama de “transnacionalização de mercados simbólicos”.

Por fim, o autor considera que todas as culturas são em menor ou maior grau híbridadas, tidas como cultura de fronteira. São formadas e se mantêm pelas diferenças.

O paradigma monocultural da época da modernidade e que tanto se abordou sobre igualdade, deu lugar ao paradigma multicultural, na pós-modernidade, fundamentado nas diferenças.

Hall (2003) distingue o multicultural do multiculturalismo. Enquanto o multicultural é um termo qualificativo (plural), que descreve características sociais e problemas de governabilidade apresentados por qualquer sociedade, onde diferentes comunidades culturais tentam conviver e construir uma vida em comum ao mesmo tempo que buscam reter sua identidade original, o termo multiculturalismo é substantivo. Ele se refere a estratégias e políticas que são adotadas para governar ou administrar problemas de diversidade e multiplicidade provocados pelas sociedades multiculturais.

Para o autor, os termos são interdependentes, não sendo possível separá-los. Contudo, aponta que o multiculturalismo não é uma única doutrina, não representa um estado de coisas já alcançado, descrevendo uma série de processos e estratégias políticas sempre inacabadas (HALL, 2003).

Assim, haveria diversas sociedades multiculturais e multiculturalismos bastante diversos, podendo distingui-los como: multiculturalismo conservador: pautado na assimilação da diferença às tradições e costumes da maioria; o multiculturalismo liberal: que integra os diferentes grupos culturais, baseando em uma cidadania individual universal, mas que tolera certas práticas culturais particularistas apenas no domínio privado. Além desses, haveria o multiculturalismo pluralista: que avalia diferenças grupais e concede direitos de grupos distintos a diferentes comunidades numa ordem política comunitária; o multiculturalismo comercial: que considera que se diversidade dos

indivíduos em distintas comunidades é publicamente reconhecidas, os problemas de diferença cultural são resolvidos sem que se tenha a necessidade de redistribuição de poder e recursos; o multiculturalismo corporativo: que visa administrar as diferenças culturais da minoria, buscando atender os interesses do centro (pode ser público ou privado). Por fim, ainda traz o considerado multiculturalismo crítico/revolucionário: que dá foco ao poder, privilégio e hierarquia das opressões e movimentos de resistência (HALL, 2003).

O multiculturalismo é profundamente questionado e contestado, seja pela direita conservadora, seja pelos liberais, pelos modernizadores e ainda o desafio de várias posições de esquerda. “[...]os antirracistas argumentam que, erroneamente, o multiculturalismo privilegia a cultura e a identidade, em detrimento das questões econômicas e materiais. [...] divide, em termos étnicos e racialmente particularistas, uma frente racial e de classe unida contra a injustiça e a exploração” (HALL, 2003, p.54).

Pautado no efeito transruptivo que a questão multicultural exerce sobre a compreensão da cultura, o autor explica ainda que as culturas tradicionalmente colonizadas permanecem distintas, mas inevitavelmente se tornaram “recrutadas da modernidade”. Não são mais fixas, orgânicas, autônomas e autossuficientes. São resultado da globalização em seu sentido histórico amplo, se tornando formações mais “híbridas”. O hibridismo seria adotado para caracterizar as culturas cada vez mais mistas e diaspóricas dessas comunidades. Não seria uma referência à composição racial mista de uma população, mas se torna cada vez mais evidente nas diásporas multiculturais e em outras comunidades minoritárias e mistas do mundo pós-colonial (HALL, 2003).

Esse hibridismo se apresenta como um processo de tradução cultural, contínuo e que não se pode exceder. Não é questão de apropriar-se ou adaptar-se. Trata-se de um processo, por meio do qual se busca nas culturas uma revisão de seus próprios sistemas de referência, normas e valores, dado o distanciamento de suas regras habituais ou indispensáveis a suas transformações. Como cada ato de tradução cultural é acompanhado de ambivalência e antagonismo, a negociação com as diferenças do outro vai revelar uma insurgência radical dos próprios sistemas de significado e significação (BHABHA, 2003).

Canclini (2003, p. 114) argumenta que “um dos méritos da hibridação é ela minar as formas binárias de pensar a diferença”. Diferença esta que se estabelece sempre em

função do outro e da qual o hibridismo negocia um processo cultural de uma diferença que desloca-se dentro da outra, sendo a cultura “teia de significados”.

O multiculturalismo, mostra-se, desse modo, em crise. Afinal, não basta compreender as diferenças, pois a ideia de multicultural só fez aumentar o discurso conservador e ideais de que apenas um grupo se sobressai, e que aqueles contrários devem ser erradicados.

Bispo (2020), seguindo as ideias de Hall (2006), assevera sobre a “proliferação subalterna da diferença”, como sendo efeito paradoxal da globalização contemporânea, e que apesar de as coisas parecerem cada vez mais semelhantes entre si, acontece a proliferação das diferenças. O local seria diferente do global, visto que o local é o exterior constitutivo do global e resiste ao fluxo homogeneizante. O local é fronteira que caminha em direção ao centro.

A diferença, todavia, é tida como deficiente, quanto mais parecido com a cultura que se mostra dominante mais aceito o sujeito será. Cada grupo, ao se apoiar numa identificação, caminha como se houvesse uma homogeneidade interna, visando um reconhecimento social de sua identidade. Mas sendo a cultura dinâmica, as consequências provocadas pelas fronteiras geradas pelos sujeitos em seu processo de identificação fazem dele um sujeito isolado em um grupo em que se sente pertencente, podendo ignorar que sua identidade também é formada pelos processos de suas relações com outros grupos. Surge, por isso, o risco do processo de aculturação, em que toda uma cultura se perde em detrimento de outra que se sobressai.

Seguindo Ortiz (1983) e Rama (2008), a transculturação não deve ser confundida com a aculturação, consistente num processo de submissão social, e nem mesmo de deculturação, no qual há uma total substituição de um elemento cultural por outro, ou na adoção gradual de um elemento novo em prol de outro mais antigo. A transculturação não faz inexistir uma cultura em detrimento de outra, mas faz configurar a partir do contato entre grupos culturais interagentes, que se tornam entremeadas pelos traços em contato, borrados apenas em suas margens culturais. Há ganho de novas feições e reformulação de valores do sistema cultural.

Hall (2006, p. 95) vem dizer que há uma “tendência em direção à ‘homogeneização global’, pois, tem seu paralelo num poderoso revival da ‘etnia’”. Segundo o autor “esta

formação de ‘enclaves’ étnicos minoritários no interior de estados-nação do Ocidente levou a uma ‘pluralização’ de culturas nacionais e identidades nacionais. (HALL, 2006, p. 83).

Nesse ponto, a proporção étnica da identidade se fundamenta no fato de que os integrantes dos grupos étnicos são vistos uns pelos outros como sujeitos confiáveis e humanos, enquanto que os forasteiros assim não o são. Assim, o grupo étnico vem proporcionar refúgio frente a um mundo hostil, de desprezo. Essa comunidade, étnica, religiosa, política ou de outro tipo vai ser compreendida como uma mistura de diferenças e de companhia, particularidade que não é alcançada na solidão. A sua imagem e sedução são mostradas tão incongruentes como naquele mundo de ambivalência universal contra o qual se espera conseguir abrigo. (BAUMAN, 1999).

O antropólogo Kebengele Munanga (2003) em abordagem sobre as noções de identidade e etnia, alerta que o conteúdo da etnia é sócio-cultural, histórico e psicológico. A etnia seria um conjunto de indivíduos que de forma histórica têm um ancestral comum; uma língua em comum, religião ou cosmovisão; cultura e residem num mesmo território.

Considerando, desse modo, a definição de etnia, é possível o diagnóstico que algumas etnias constituíram por si só algumas nações. Partindo dessa perspectiva, temos como exemplo as várias sociedades indígenas brasileiras, que são constituídas por diversas etnias. Bispo (2020) alerta que a maioria dessas etnias, à exceção dos povos isolados vão adotar a língua do colonizador, preterindo as originárias de suas etnias, além de apresentar outros diversos traços da cultura do branco. Passaram, portanto, por um “processo de branqueamento”, mas ainda assim não assimilaram por completo a nova cultura, mantendo traços culturais de seus antepassados. Por isso, o estar entre culturas é ser indígena e ser brasileiro.

Não há divergências quanto a essa posição (entre-lugar), no entanto, este estar “entre culturas” se torna complexo, visto não ser homogêneo. Cada povo indígena passou por diferentes influências, assim com cada sujeito acaba sendo em sua individualidade, diferentemente influenciado.

Isso acontece porque o processo de formação dos sujeitos e a constituição de suas identidades são permeadas desde o nascimento, com o seu desejo de expressar pensamentos, sentimentos e desejos. Conforme o sujeito vai se desenvolvendo, este vai

sendo perpassado por diversos discursos, crenças, cultura, língua que irão fazer o sujeito de hoje, diferente do que foi ontem e do que será amanhã. O homem não sobrevive sozinho, e por isso sua relação com o social o modifica constantemente.

O comprometimento cognitivo, emocional e de aprendizagens mais significativas na vida de uma pessoa, geralmente se estruturam até os três anos de idade. Com o passar do tempo, outras pessoas e objetos vão diminuindo a dependência estabelecida com as figuras familiares e dão espaço a novas experiências que vão além dos liames do parentesco, e relativizam essa percepção ao receber outros estímulos e outras imagens sobre si mesmo e sobre os outros (QUENTAL, 2016, p. 97).

A cada interação, o indivíduo é atravessado pelo outro, promovendo uma mudança do ser, do pensar, do existir. A identidade, portanto, não é inata, mas criada discursivamente por meio de dizeres e silenciamentos que circulam na sociedade (ORLANDI, 2020). Ao falarmos de um sujeito ou de um povo, lhes atribuímos características conforme o modo como os vemos, e o *locus* social que lhes pretendemos atribuir e com isso lhes concedemos a possibilidade de existir (CORACINI, 2007).

Sua construção é feita a partir do olhar do outro, ou seja, a “[...] identidade é uma ficção construída para nós mesmos a partir da nossa percepção do olhar do outro; ela se dá por meio de representações, impressões que temos do vivido e que vão se modificando por meio de nossos relacionamentos, leituras, experiências” (MOREIRA, 2016, p.65)

A ideia de identidade é fruto da crise do pertencimento e do esforço que esta desencadeou no sentido de transpor a brecha entre o “deve” e o “é”, e erguer a realidade ao padrão dado pela ideia, recriando assim, essa realidade (BAUMAN, 2005). Como diria Hall (2003), trata-se de celebração móvel, sempre em formação.

Por isso, não há como desvincular identificação dos sujeitos por si próprio e pelos outros sem deixar de lado a relação como este sujeito se identifica e de como ele é constituído em sua existência por tudo que o cerca. A noção de identidade não pode ser definida como fixa, fechada, sistematizada, mas como algo que envolve o movimento da história, o deslocamento de posições-sujeito (GALLI, 2010).

A explicação do momento que atravessamos, para mais provável que se encontre na miscigenação, no conflito provocado pelo atravessamento de vozes dissonantes, heterogêneas, que vão se mesclar no desejo de unidade e sua impossibilidade, entre direito

e avesso, centro e margens, e que extingue as fronteiras, fluídas e arbitrárias, entre os indivíduos, os povos, os grupos sociais, e as nações (CORACINI, 2007).

Ademais, a identidade é fruto de um processo de construção de significado com base em atributos culturais inter-relacionados, os quais prevalecem sobre outras fontes de significado. Essa pluralidade é fonte de tensão e contradição tanto na auto representação quanto na ação social (CASTELLS, 2013). Isso porque os sujeitos são dependentes desse olhar de fora e que de mesma maneira o delimita e legitima sua existência. Ainda quando sozinho, as impressões, sentimentos e vivências que são estabelecidas são fruto do que fora internalizado e da linguagem que o indivíduo adquiriu até então. (QUENTAL, 2016, p. 96).

É nisso que a identidade consiste, ou seja, a identidade só possível na ilusão, na promessa suspensa da coincidência consigo mesmo, do pertencimento imaginado, inventado de uma nação, de um grupo que se iguala ou assemelha aqueles que são desiguais. A identidade pode ser imposta, ou ser resultado de uma relação de poder, ser efeito de dominação, pode ser lugar onde alguém fala em nome do outro, responde pelo outro, ou diz pelo outro (CORACINI, 2007).

Por isso, ela é processual, de modo que a representação feita pelo outro de nós interfere na constituição da nossa identidade, ou essa interferência na construção da nossa identidade é a forma como nos imaginamos representados no discurso do outro (BISPO, 2020).

Castells (2013) ainda assevera que toda construção social da identidade é marcada por relações de poder. Para o autor, existem três formas e origens de construção da identidade: a identidade legitimadora, que é introduzida pelas instituições dominantes da sociedade, visando a expansão e racionalização da sua dominação frente aos atores sociais; a identidade de resistência, gerada por atores que se encontram em posições/condições desvalorizadas e/ou estigmatizadas pela lógica da dominação, construindo, assim, muros de resistência e sobrevivência pautados em princípios diferentes do que permeiam as instituições da sociedade, numa política de identidade; e por fim, a identidade de projeto, adotada por atores sociais, que se utilizam de qualquer tipo de material cultural ao seu alcance para construir uma nova identidade capaz de

redefinir sua posição na sociedade, fazendo-o buscar a transformação de toda a estrutura social.

Encontramos, na definição de identidade de resistência proposta pelo autor, uma referência importante para a compreensão do nosso objeto de análise, uma vez que o discurso indígena do povo kinikinau é perpassado pelas estratégias de resistência, na tentativa de (re)afirmação de uma identidade homogênea (com a construção de uma identidade defensiva). Já a terceira identidade, a de projeto, também pode ser diagnosticada dado os meios adotados (Documentos finais realizados em Assembleias Kinikinau) que exigem e reivindicam direitos de uma legislação oficial (Constituição Federal), e da qual redefine sua posição como grupo numa sociedade hegemônica, onde até então se encontram como grupo à margem, subalternizados.

Conforme Guerra e Souza (2013, p. 41) “as identidades transitam por fronteiras, nem sempre marcadas de maneira clara, pois os limites se confundem e as referências se misturam”. Por isso, a identidade constitui não apenas a si próprio, mas a visão que se estabelece ao outro pela ilusão que nos atinge de verdade.

Para Derrida (1996), a identidade se mostra como um sentimento (ilusão) de pertencimento, ou seja, de pertencer a um grupo, a uma nação, a uma língua, a uma cultura, marcada sempre pela e na historicidade. Mas Benites (2010, p.152) coloca que “a questão da identidade é, necessariamente, posta pelo jogo de relações entre as diferenças, mesmo que haja políticas que queiram fixar as identidades”.

Guerra e Souza (2013) ainda apontam diversos mecanismos que possibilitam a supremacia de algumas identidades sobre outras, como quando ocorre a busca de um novo padrão identitário, que faz alguns grupos sociais saírem de sua condição de invisibilidade. Os participantes desse grupo social, quando se associam a um determinado modo de vida, seja usando roupas, expressões, ou frequentando lugares comuns, podem experimentar a sensação de que estão inseridos numa sociedade que os discrimina o tempo todo, a depender da cor da sua pele, sua escolaridade ou renda. Quando tais participantes se encontram com seus grupos tido por iguais, a percepção de invisibilidade desaparece ainda que temporariamente, e permite a esses grupos, por intermédio dessa identidade comum, uma nova forma de se inserirem em comunidade.

A identidade assim, vincula-se diretamente a noção de representação, pois ao nomearmos um objeto, o estamos trazendo para o real; de mesma maneira, ao representarmos uma etnia (no caso, os Kinikinau), de acordo com determinada imagem, é comum que grande parte dela assuma tal representação como identidade. Para Coracini (2007, p. 240), a construção da identidade se relaciona com a questão da representação e essa noção, para a autora, é inerente às relações estabelecidas pelo sujeito com o outro, com o que lhe é exterior. Nas suas palavras: “[...] toda representação se constrói a partir das experiências pessoais, mas não apenas, elas se constroem a partir das experiências dos outros, daqueles que nos cercam e que nos levam a crer nisto ou naquilo, que nos dizem quem somos”.

Dessa forma, a identidade (MUSSATO; SOUZA, 2019) é resultado de representações imaginárias que os sujeitos fazem de si e do outro, e com isso se tem uma ficção ou ilusão de unidade e totalidade sobre si mesmo, nesse espaço de entre-meio. Entendemos, portanto, que os sujeitos são construídos por identidades que são perpassadas, podendo se sobrepor a identidades e culturas que os moldam, os (des)constroem e os (re)significam.

Bhabha (2013) aponta que o entre lugar é espaço de identidade, e se constrói num espaço-tempo simultaneamente real e virtual, caracterizando-se como uma fronteira, um limiar, que une e separa, que abrange e delimita, que abre horizontes e restringe possibilidades. Dessa forma, inclusão e exclusão não são polos opostos, pois compõem a dinâmica da sociedade globalizada, cuja as margens impedem demarcações rígidas, na produção de um entre lugar, onde se pode resultar em in (ex)clusão.

No contexto indígena, por se encontrarem em um espaço de deslocamentos, especialmente os Kinikinau, (dado seu território flutuante), é de se considerar que estão numa condição de entre lugar, pois apesar de seu longo percurso em um contexto de migrações, ainda persistem e (re) existem na luta pelo retorno ao seu território originário.

3.3 Os diálogos com as epistemologias do sul: entre críticas e sinalizações de futuros decoloniais

Neste tópico, reforçando o caráter transdisciplinar deste trabalho, que possibilita pelo viés da AD o diálogo com outras teorias, é que passamos a tratar de algumas contribuições das epistemologias de sul para nossa análise do entre lugar dos sujeitos indígenas. Tem-se por base: Sousa-Santos (2007), Mignolo (2008), Walsh (2013), Dussel (2016), Andreotti (2013), Grosfoguel (2010), Quijano (1992, 2010), Candau (2010).

Iniciamos com o postulado tratado por Mignolo (2005, p.75) de que “a colonialidade é constitutiva da modernidade, e não derivada”. Modernidade e colonialidade são faces da mesma moeda, pois se não fosse a colonialidade, a Europa não produziria as ciências humanas, em modelo único, universal, e objetivo na produção de conhecimentos, deserdando todas as epistemologias da periferia do ocidente. (CANDAU, 2010).

Conforme Boaventura Sousa Santos (2007), a linha abissal, é caracterizada fundamentalmente, pela co-presença dos dois lados da linha. Nesse sentido,

[...] a visibilidade assenta na invisibilidade de formas de conhecimento que não se encaixam em nenhuma dessas modalidades. Refiro-me aos conhecimentos populares, leigos, plebeus, camponeses ou indígenas do outro lado da linha, que desaparecem como conhecimentos relevantes ou comensuráveis por se encontrarem para além do universo do verdadeiro e do falso (SOUSA SANTOS, 2007, p. 72-73).

O autor se utiliza da metáfora do abismo para que possamos entender o que vem a ser o que ele chamou de pensamento abissal. Do “lado de cá”, a Europa e os colonizadores, o considerado “Primeiro Mundo”, e do outro lado, a América Latina, Ásia, e África, como os colonizados, do Terceiro Mundo. E no meio, um abismo, tão grande e profundo que não permite a quem esteja do “lado de cá” de enxergar os que estão do “lado de lá”. Assim, quem não se enxerga não se reconhece, e, portanto, ignora como se não existisse. Esse seria o pensamento abissal que se caracteriza pela impossibilidade de reconhecimento dos dois lados do abismo, sacrificando-se o outro lado para a universalização do “lado de cá” (BISPO, 2020).

Sousa-Santos (2007), em seus estudos desenvolve uma epistemologia do Sul, a partir do qual chama o movimento de regresso do colonial e regresso do colonizador e o

contra movimento de cosmopolitismo subalterno. Para ele, enquanto o regresso do colonial é um ato de rebeldia dos que se consideram do “lado de cá” contra o colonizador, como é o caso do imigrante ilegal, dos refugiados, o regresso do colonizador consiste na retirada do Estado com sua função de regular a sociedade e o controle de grandes populações, transferindo tais atribuições a atores não estatais, no que vem chamar de governo indireto. Enquanto isso, o contra movimento se basearia na resistência do subalterno em face da resistência política da tal colonialidade do poder (BISPO, 2020).

A colonialidade, é definida por Grosfoguel (2010 p. 467) como “um processo fundamental de estruturação do sistema-mundo moderno/colonial, que articula os lugares periféricos da divisão internacional do trabalho com a hierarquia étnico-racial-global”. Já para Quijano (2010) colonialismo e colonialidade apesar de relacionados são distintos. O colonialismo é mais antigo, enquanto a colonialidade é mais profunda e duradoura.

Para Nelson Maldonado Torres (2007), o colonialismo provém de uma relação econômica e política que tem na soberania de um povo, o poder sobre outro povo ou não, e que vai constituir a nação de dado império. Por outro lado, a colonialidade se liga a um padrão de poder, que é fruto do colonialismo moderno. No entanto, ao invés de se limitar a uma relação formal de poder entre dois povos ou nações, suas relações são voltadas para o conhecimento, a autoridade, as relações intersubjetivas articuladas entre si pelo mercado capitalista, a questão do trabalho e a ideia de raça. Desse modo, ainda que o colonialismo anteceda a colonialidade, esta última sobrevive ao colonialismo, mantendo-se viva nos textos didáticos e acadêmicos, assim como na cultura, na autoimagem dos povos, nas ambições dos sujeitos e outros aspectos da experiência moderna. Respiramos cotidianamente a colonialidade na modernidade.

A colonialidade sobrevive, mesmo com a descolonização ou emancipação das colônias latino-americanas, asiáticas e africanas nos séculos XIX e XX. Candau (2010) aborda sobre as lições de Quijano (2010) que trata sobre o conceito de colonialidade do poder e do saber. Ela explica que o termo colonialidade do poder faz alusão à invasão do imaginário do outro, ou seja, sua ocidentalização. Diz respeito, de modo mais específico, a um discurso que se insere no mundo do colonizado, mas que também se reproduz no *locus* do colonizador. Nesse contexto, o colonizador destrói o imaginário do outro, invisibilizando-o e subalternizando-o, enquanto reafirma o próprio imaginário. Com isso,

pode-se afirmar que a colonialidade do poder construiu a subjetividade do subalterno. Por seu turno, a colonialidade do saber é entendida como repressão a outras formas de produção do conhecimento não-europeias, o que nega desse modo, o legado intelectual e histórico de povos indígenas e africanos, os reduzindo a categoria de primitivos e irracionais, pertencentes a “outra raça”.

Quanto a noção de raça, Quijano (2007) a trata como uma abstração, uma invenção que nada se relaciona aos processos biológicos. A colonialidade é vista como um dos elementos constitutivos e específicos que padronizam mundialmente o poder capitalista. Tem fundamento na imposição de uma classificação da população mundial como base deste padrão de poder pautado na racial/étnica.

Assim, o eurocentrismo vai tornar-se uma metáfora para descrever a colonialidade do poder, pelo olhar da subalternidade. De uma perspectiva epistemológica, o saber e as histórias locais europeias foram consideradas como projetos globais e por isso, situa-se a Europa como ponto de referência. A expansão ocidental após o século XVI não foi apenas econômica e religiosa, mas também de formas hegemônicas de conhecimento, estabelecendo, a colonialidade do saber (MIGNOLO, 2007).

Oliveira e Candau (2010, p. 10), ao tratarem sobre a decolonialidade, explicam que esta

[...] implica partir da desumanização e considerar as lutas dos povos historicamente subalternizados pela existência, para a construção de outros modos de viver, de poder e de saber. Portanto, decolonialidade é visibilizar as lutas contra a colonialidade a partir das pessoas, das suas práticas sociais, epistêmicas e políticas. A decolonialidade representa uma estratégia que vai além da transformação da descolonização, ou seja, supõe também construção e criação. Sua meta é a reconstrução radical do ser, do poder e do saber.

As práticas de endireitamento da sociedade, tratadas por Vanessa Andreotti (2013), aparecem em tempos atuais. São práticas locais e globais, que geram dificuldade em aplicar uma perspectiva decolonial. Aliás, tratando sobre decolonização e descolonização Vanessa *et al.* (2019) vêm explicar que adotam o termo decolonização para empregar a imposição de se separar entre a dita natureza e o dito homem a interrupção do sentido de continuidade entre corpo, terra e cosmos, que vão ir além do tempo linear. Se diferencia da descolonização, na medida em que esta última é normalmente entendida como a superação da dominação territorial e/ou administrativa sobre um determinado povo ou

território. O conceito decolonização, traz consigo também de uma série de hábitos de ser, desejar e consumir que são próprios da modernidade sobretudo insustentáveis e violentos.

As propostas que permitem futuros decoloniais nem sempre possuem forma lógica ao diagnóstico da colonização, especialmente num contexto contemporâneo onde a autoridade epistêmica é crescentemente descentralizada e condicionada a conflitos identitários, frequentemente contraditória, e onde as opiniões individuais são forjadas por conveniência de leituras seletivas e não por modelos teóricos coerentes (ANDREOTTI *et al.*, 2019).

Andreotti *et al.*, (2019) ainda se pautam em cartografias onde buscam identificar e interromper padrões de decolonização com a orientação em desejos de consumo com base em hábitos coloniais de existência, de modo que se possa reorientar os esforços decoloniais para o entendimento do que ansiamos por conexão com base em outras possibilidades de (co) existência. Esta cartografia é organizada por diferentes abordagens sobre a modernidade, ilustrando como cada espaço de reforma identificado vê a relação entre modernidade e colonização, em abordagens diferentes, e, com isso, oferecem uma visão diversa da decolonização.

A autora em coletivo, ainda trata de outra cartografia onde explica as implicações das diferentes relações com a modernidade, que se desdobram em três diferentes abordagens para as mudanças sociais, o que vão chamar de “reforma sutil”, “reforma radical” e “além da reforma”.

A reforma sutil (*soft-reform space*) tem por foco a inclusão de populações tradicionalmente marginalizadas nas existentes instituições. A colonização, nestes espaços, inicialmente é diagnosticada como um problema de exclusão das benesses da sociedade moderna. A mobilidade social é ofertada pelo capitalismo; o pertencimento e a ordem pelos Estados-nação; a autonomia, a autoridade e o individualismo possessivo pela separação dos humanos da Terra e uns dos outros. A inclusão é condicionada a um consentimento orientado por objetivos compartilhados e coerência ao redor de suporte contínuo para normas políticas, sociais e econômicas existentes. O ideal aqui é incorporar formas de diferença que não promovam diferença, os que estejam sendo incluídos acabam sendo “absorvidos” pelas instituições existentes. As possíveis alternativas para organizar

relações e recursos dessas normas são deslegitimadas ou consideradas ilegíveis (ANDREOTTI *et al.*, 2019).

Já a reforma radical (*radical-reform space*) identifica a colonização como produto de representações excludentes e redistribuição inadequada. A colonização é orientada por análises sistêmicas que criticam relações desiguais de produção de conhecimento, que por seu turno, promovem distribuições desiguais de recursos, trabalho e valor simbólico. As críticas pautadas nesse espaço tendem a desarticular e priorizar uma ou as vezes até duas dimensões do colonialismo, ao invés de entender as interconexões entre essas dimensões. Nisso, os mecanismos modernos produzem desigualdades duradouras para refazer a modernidade em si. As estratégias propostas para decolonizar estes espaços envolvem o empoderar, amplificar e centralizar a voz de sujeitos marginalizados, e redistribuir recursos (ANDREOTTI *et al.*, 2019).

Por seu turno, a “além da reforma” (*beyond-reform space*) ocorre no reconhecimento de que a adição de outras formas de saber e a redistribuição de recursos não é suficiente para alterar as infraestruturas que sustentam o sistema moderno/colonial. Aqui, o colonialismo não é visto apenas como a ocupação de territórios, subjugação de povos e distribuição desigual de recursos ou saberes excludentes, como condição para a própria existência da modernidade. O colonialismo é percebido como lado obscuro, antiético e insustentável, e por isso, impossível de ser reformado. Isso não significa que reformas imediatas para instituições modernas com estratégias de redistribuição e representação não sejam relevantes, mas que estas instituições não podem ser reformadas se o objetivo é acabar com a colonização. As teorias da mudança enraizadas nessa modalidade de reforma geralmente se encaixam em uma de três alternativas, sendo que cada uma oferece possibilidades e limitações, além de poderem ser usadas em conjunto, sendo conhecidas por: “saída”, “substituição”, “hackeamento”, ou “cuidados paliativos” (ANDREOTTI *et al.*, 2019).

Os que sustentam o "sair" ou “substituir” ao sistema moderno, geralmente buscam alternativas aos sistemas e instituições modernas que ofereçam garantias. Mas tais alternativas podem restar comprometidas com uma garantia de desfecho que ainda pode estar enraizada em ao menos algum dos desejos coloniais, como o progresso, a inocência,

e serem romantizadas a um ponto que suas carências, erros e contradições inevitavelmente sejam ignoradas. (ANDREOTTI *et al.*, 2019).

Ademais, a opção por "sair" ou não do sistema tem contraste com aqueles que não possuem esta opção, visto já estarem de início estruturalmente excluídos do sistema e sujeitos a x mais puras formas de violência. Já aqueles que se propõem a "hackear" as instituições modernas buscam redirecionar os recursos de dentro do sistema para nutrir outras possibilidades, seja em esforços educacionais para identificar os limites destas instituições, seja em suporte a sistemas alternativos, ou até mesmo por ambos. É uma abordagem compreendida como "um pé dentro, um pé fora," que demanda que alguém "jogue o jogo" da instituição enquanto tenta curvar as regras para outros fins além da "vitória". No entanto, nesta abordagem fica difícil a percepção de quando alguém está manipulando o sistema ou sendo manipulado por ele (ANDREOTTI *et al.*, 2019).

Já a última proposta nomeada de "cuidados paliativos", reconhece o fim das insustentáveis e antiéticas instituições da modernidade, mas se pauta nas lições aprendidas por meio dos erros do sistema convalescente, lições essas que podem ser aplicadas enquanto presenciamos o nascimento de algo diferente. Referida abordagem também defende a aplicação de cuidados paliativos aos nossos próprios investimentos nas promessas da modernidade, sem rejeitá-la ou tentar controlar os termos de sua dissolução, o que pode paradoxalmente reproduzir muitos padrões coloniais de consumo. Na interface entre estas mortes e nascimentos está o imperativo de andar firmemente no "olho da tempestade" sem saber de forma clara para onde se está indo, se está muito rápido ou muito devagar, se poder ser varrido e atirado no vórtice da mudança (ANDREOTTI *et al.*, 2019).

Mais recentemente Andreotti (2021) tratando sobre as violências promovidas pelo projeto colonial, e discorrendo sobre os estudos de Souza Santos, explica que ele chama nossa atenção para o questionamento de que o pensamento moderno é abissal, dado a criação de linhas de inteligibilidade e existência. Se de um lado dessa linha existe o conhecimento visto como universal e ilimitado, de outro, existiram modos de existência não registrados pela modernidade como inexistentes ou inferiores, por não caberem na ontoepistemologia moderna. Daí as críticas de Souza Santos a linha abissal e o epistemicídio provocado por ela.

Para tanto, a autora aponta duas respostas para essa análise crítica, sendo a primeira pautada no fato de que precisamos de um pensamento que não vá gerar essas linhas, ou seja, um pensamento pós-abissal, que tenda a possibilitar o aprendizado com outras epistemologias, como as do Sul e/ou as Indígenas. O problema é apenas para que não se fique calcado nas outras visões de mundo partindo apenas de uma crítica epistemológica apenas (onto-metafísica da modernidade). (ANDREOTTI, 2021).

Para a autora, a onto-metafísica da modernidade/ colonialidade trata-se de uma maneira de existir que vai ser definida pela linguagem e pela razão, fundindo o ser ao saber, passando a enxergar outras visões de mundo, a partir dessa configuração. Já a segunda resposta, é justificada pela necessidade de precisarmos antes de entender outras epistemologias, de termos a conscientização dos limites cognitivos, afetivos e relacionais da onto-metafísica, em que fomos hipersocializados. Seria preciso entender quais são os limites das implicações de como o sujeito se entende como universal/ilimitado, e a consideração de que não consegue sozinho (adotando somente a crítica) para desfazer esses limites. É preciso entender não apenas que não entendemos ainda, mas que também não temos a capacidade de entender outras maneiras de existir e a existência em si, pois somos resultado do apego a universalidade e do modo relacional de existir, e não só de pensar que foi normalizado pela modernidade/colonialidade. Nesse contexto, o processo não vem no sentido de tornar visível o que a modernidade invisibilizou, mas sim tornar essas invisibilidades visivelmente ausentes (ANDREOTTI, 2021).

Todas essas afirmações e críticas podem ser aplicadas ao contexto dos indígenas, e no nosso caso, dos indígenas brasileiros, especialmente aos kinikinau quando do seu ressoar nos documentos finais das Assembleias realizadas entre 2014 a 2019.

Catherine Walsh em seus estudos, traça na interculturalidade um caminho para se pensar a partir da diferença e por meio da descolonização e da construção e constituição de uma sociedade radicalmente distinta. Considera que o fato desse pensamento não transcender a diferença colonial, mas viabilizar e articular novas políticas da subjetividade e de uma diferença lógica o torna crítico, capaz de modificar o presente da colonialidade do poder e do sistema-mundo moderno colonial (WALSH, 2019). Segundo a autora, “desde os anos 1990, o movimento indígena vem, cada vez mais, evidenciando suas estratégias de visibilização e rearticulação da diferença colonial, mesmo que essas

estratégias se tenham modificado no decorrer do tempo (WALSH, 2019, p. 27). As mobilizações permitiram uma política de resistência que fez alterar a percepção generalizada sobre os povos indígenas.

Mas não é somente a interconexão entre a interculturalidade e os problemas da colonialidade do poder que interessam, mas como tais interconexões fornecem os alicerces para o “posicionamento crítico fronteiriço”. Essa noção do posicionamento crítico fronteiriço pode ser extraída da noção de pensamento fronteiriço trazido por Mignolo (2007, p. 69-70)), qual seja, uma forma "de pensar a outridade, de se mover através de uma "outra lógica", em suma, de mudar os termos não só no sentido de se manter uma conversação".

A interculturalidade é exemplo valioso do potencial epistêmico de uma epistemologia fronteiriça. O trabalho de uma epistemologia que atua no limite do conhecimento indígena, que se subordina pela colonialidade do poder e é marcado pela diferença colonial, num ambiente marginalizado e com conhecimento ocidental acabado sendo transferido para a perspectiva indígena, afetando sua concepção ética e política. (WALSH, 2002)

Assim, falar sobre um posicionamento crítico fronteiriço é reconhecer a capacidade de movimentos de entrar em/ir para, entre espaços sociais, políticos e epistêmicos, que antes eram negados. Reconhecer que tais espaços respondem a persistência de uma recolonização do poder, com o olhar para uma criação de civilização alternativa (WALSH, 2019). Prova disso é a existência de indígenas ocupando universidades, atuando como médicos, professores, advogados, políticos, estando em lugares antes só ocupados por brancos.

Esses movimentos indígenas coincidiram com outro importante movimento surgido nas décadas de 1970/80 que no intuito de repensar a história dos povos subalternizados durante o período colonial, criticando a modernidade eurocentrada, e visando entender a desconstrução discursiva do mundo colonizado, e elaborada pelo olhar do colonizador. O movimento gestado em países asiáticos vai chegar a América Latina no final de 1980 e início de 1990, numa aversão ao uso das epistemologias dos autores europeus (SILVA; BICALHO, 2018).

Nesse período, surgem autoras como Spivak (2014, p. 12) que define o sujeito subalterno como aquele pertencente “às camadas mais baixas da sociedade constituídas pelos modos específicos de exclusão dos mercados, da representação política e legal, e da possibilidade de se tornarem membros plenos no estrato social dominante”. Ainda no âmbito dessas discussões a respeito dos estudos e críticas aos pós-coloniais, é preciso fazer uma diferenciação sobre discurso hegemônico e discurso subalterno, uma vez que passaremos sobre tais noções por diversas vezes neste trabalho.

Seguindo Souza-Santos (2013), entendemos o discurso hegemônico como aqueles voltados para a manutenção da ordem colonialista, marxista e capitalista, o considerado discurso eurocêntrico que se liga diretamente aos que estão do “lado de cá” do abismo. Por outro lado, o discurso subalterno tem base nos dizeres produzidos por aqueles sujeitos cuja a voz não pode ser ouvida, ou seja, por aqueles que estão do “lado de lá” do abismo, e que não podem falar (SPIVAK, 2014).

Por fim, cumpre ressaltar que por mais que este trabalho se volte para o discurso subalterno, é imperioso considerar que como discurso, este se mostra altamente heterogêneo, e por isso, vamos nos ater ao discurso indígena, reforçando o raciocínio que até mesmo o discurso indígena não apresenta uma representação homogênea, dado as diversas etnias, culturas, lutas e anseios de seus diferentes povos.

Também é preciso asseverar que não se busca o posicionamento de porta voz de referido discurso indígena, pois redundaria numa posição hegemônica onde o sujeito seria novamente silenciado, ou seja, não se busca um “agenciamento”, ou representação dos subalternos, pois o agenciamento na realidade liga-se ao desejo do “eu” e não ao do outro (SPIVAK, 2014). Busca-se fugir dessa normalidade que inventa a si mesma para, logo, massacrar, encarcerar e domesticar todo o outro” (SKLIAR, 2003, p. 153).

Essa alteridade deficiente é resultante de uma invenção e fruto de um discurso historicamente construído, daí ser preciso que voltemos a olhar para o que nos representa como alteridade deficiente, percebendo como esse outro foi produzido, governado, inventado e traduzido em nós mesmos. É necessário ter “novos” olhares, um “voltar a olhar bem”, pois já não há espaços e nem mais tempo para ser deficiente (SKLIAR, 2003)

3.4 A arqueogenealogia e as relações de saber/poder: contribuições foucaultianas

Nosso gesto de interpretação, com natureza transdisciplinar, busca nas obras de Michel Foucault (2018, 2015) suas contribuições teóricas para desestabilizar os significados do discurso indígena (no caso do povo kinikinau) e sua relação com o discurso indigenista oficial, para realizar deslocamentos de sentidos capazes de analisar as materialidades discursivas.

O filósofo francês realiza estudos em diversos campos do saber, e seu método se desenvolve por três deslocamentos delineados por ele, por meio da arqueologia do saber, a genealogia do poder e a genealogia da ética, na produção de saberes e poderes, os efeitos da biopolítica e as estratégias adotadas pelo Estado.

Neves e Gregolin (2021) destacam que a arqueogenealogia preserva a estrutura do método arqueológico, voltado em assinalar as regularidades e as dispersões do discurso numa história descontínua comprometida com a problematização da verdade. Porém, novos conceitos foucaultianos se somam às análises, e as fazem avançar e passar de uma arqueologia do saber, para uma arqueogenealogia do saber-poder. Nessa transição, as práticas discursivas podem ser adotadas como estratégias de governamentalidade, a ordem do discurso passa a ser também entendida como processos de normalização e dispositivos de poder e saber, ganham centralidade nas análises dos enunciados das políticas que envolvem o corpo.

Foucault já apresentaria essas transformações nas direções de suas análises já em 1970, em sua aula inaugural ministrada no *Collège de France*. (posterior publicação da obra “A Ordem do Discurso”, em 1971). Assim, para o autor, a genealogia seria uma atitude filosófica que pressupõe a insurreição dos saberes dominados contra a hierarquização científica do conhecimento e seus efeitos de poder intrínsecos, enquanto a arqueologia trata-se de método de análise capaz de visibilizar as discursividades locais. (NEVES; GREGOLIN, 2021).

Inclusive, Foucault (2005) denomina de arquivo o somatório de todos os discursos possíveis, buscado as regularidades do discurso, sem estabelecer hierarquia de valores. O que lhe interessa no método arqueológico são os discursos sobre o direito, a psiquiatria e a medicina, rejeitando qualquer unificação da memória coletiva, e da linearidade

histórica, buscando na descontinuidade e na dispersão os fundamentos de sua pesquisa. Já na genealogia, o autor problematiza as relações de poder instauradas nos interdiscursos, resultando nas possíveis representações, dado que tais relações de poder denunciam a existência de discursos estereotipados que rotulam e negam o jogo da diferença, do hibridismo, da alteridade que está na base da identidade (MUSSATO, 2021). Pode-se então tomar a arqueogenealogia, como um referencial teórico, uma atitude analítica e ao mesmo tempo um método de análise (NEVES; GREGOLIN, 2021).

Nos pautando nas concepções provindas da Análise do Discurso (AD) e das contribuições dos estudos culturalistas e das epistemologias do sul, buscamos com base em Foucault (2007) “escavar” as camadas descontínuas dos discursos.

Ademais, Foucault traz o conceito de dispositivo, relacionando-o à produção de saberes, poderes e subjetividades. Em “Sobre a história da sexualidade”, o autor traz três facetas do dispositivo: caracterizando-o como um conjunto heterogêneo "que engloba discursos, instituições, organizações arquitetônicas, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais, filantrópicas" (FOUCAULT, 1999, p. 244). Após, discorre que sempre há um jogo de poder entre os elementos heterogêneos, e que em determinado momento histórico, o dispositivo teve por principal função atender a uma urgência, ou seja, a *uma função estratégica dominante*. (NEVES; GREGOLIN, 2021, grifo das autoras).

No entanto, no contexto indígena, o que chama a atenção é o conceito de dispositivo colonial, que se relaciona a colonização europeia e até hoje se mantém constante, em uma espécie de arquivo colonial. Com isso, a produção de verdades sobre os conflitos coloniais se instaurou desde a chegada das primeiras embarcações, seja nas cartas dos cronistas e/ou nos textos elaborados pelos primeiros religiosos, com a palavra escrita em línguas europeias. Em vários momentos da colonização, foi necessário encontrar formas de relacionarem-se com as sociedades indígenas, sem que com isso precisassem exterminá-las, daí se valerem de tecnologias de poder para transformá-las. Nestas perspectivas, para colocar em ação o Dispositivo Colonial, desde o início, se adotou o governo da língua e sua associação ao poder pastoral (NEVES; GREGOLIN, 2021).

Assim, o governo dos corpos e da língua foi e, ainda continua sendo, historicamente exercido pelo dispositivo colonial, por meio da rede de outros dispositivos, como o

religioso, o jurídico, o escolar, o midiático, o bélico-militar (NEVES; GREGOLIN, 2021).

A movimentação dos jesuítas e posteriormente da Coroa portuguesa em relação aos povos indígenas reproduz os diferentes interesses do dispositivo colonial e como afetaram a vida dos sujeitos indígenas brasileiros, por meio da intervenção nos seus territórios, nas suas práticas culturais e no uso da língua.

A historiografia brasileira tem se dedicado, aos aspectos econômicos, políticos e administrativos, sem, no entanto, integrar a trajetória histórica das línguas ou a evolução de suas funções como objeto de análise. As formas e reprodução tanto da língua portuguesa como das indígenas em território brasileiro, e, sobretudo, os contatos entre elas, também não tiveram a atenção dos historiadores. Embora não se considerasse relevante, o contato é que possibilitou o processo de interação ainda que conflituoso entre colonizadores e indígenas, ou proporcionaram os componentes formadores da nacionalidade (BESSA-FREIRE, 2004).

A “produção de verdades” sempre foi adotada pelos colonizadores, assim como diversas “tecnologias de poder” para que os povos indígenas fossem “civilizados” em território brasileiro. A exemplo das missões religiosas, da inclusão de indígenas em guerras, como a da Tríplice Aliança, da criação de escolas, mas com a adoção da língua portuguesa como primeira língua para tais comunidades, das tentativas de assimilação com o branco, dentre outras.

Para Mussato (2021), a técnica foucaultiana contribui para a constituição de um modo de ler e interpretar, que procura cercar efeitos de sentidos lançados no discurso e explicar como o sujeito, os objetos do saber, da verdade, do poder e os enunciados se desenvolvem, se constituem, se modificam observando como se deslocam ao longo do tempo.

Como o próprio autor menciona “[...] suponho que em toda sociedade a produção do discurso é ao mesmo tempo controlada, selecionada, organizada e redistribuída por certo número de procedimentos que tem por função conjurar seus poderes, dominar seu conhecimento aleatório [...]” (FOUCAULT, 2014, p. 8-9)

Seguindo Bispo (2020), podemos considerar o discurso como uma série de segmentos descontínuos, instáveis e que não são uniformes. Não se pode imaginar um

mundo dividido entre um discurso admitido de um lado, e o discurso excluído do outro, ou entre um discurso dominante e o outro dominado, pois se é algo mais complexo. Há uma multiplicidade de elementos discursivos que podem apresentar-se em estratégias diferentes. Daí porque a variação de efeitos de sentido deve ser considerada, e obtida a depender de com quem se fala, qual sua posição de poder, qual o contexto institucional que se localiza, os deslocamentos e reutilização de fórmulas tidas por idênticas, mas voltadas para objetivos que são opostos.

Com base nos discursos e práticas discursivas, Foucault (1990) estuda a função do poder na sociedade. Para ele, discurso e poder se inter-relacionam, de forma que as relações de poder permeiam a produção do discurso e o poder surge como prática metodológica, visto estar em todas as partes atravessando as relações pessoais e sociais (MUSSATO, 2021).

Se nos localizarmos no nível de uma proposição, dado o interior de um discurso, a divisão entre o que é falso e verdadeiro não será modificável, nem institucional, nem arbitrária ou violenta. Mas se formos buscar em nossos discursos essa vontade de verdade que atravessou nossa história, ou em sua forma geral, o tipo de separação que vai guiar nossa vontade de saber, é talvez como um mecanismo de exclusão que vamos passar a desenhar, seja pelo sistema histórico, institucional ou arbitrário (FOUCAULT, 2014).

Ademais, dedicado em analisar como ocorria a disciplinarização nas instituições, o pensador estuda as relações entre saber e poder, apresentado em seu livro *Vigiar e Punir* (1987). Inclusive, ao fazer referência a prisão/detentos traz em sua análise o conhecido efeito panóptico, que segundo ele vai induzir a um estado de permanente visibilidade e consciência que assegura o funcionamento automático do poder. É fazer com que a vigilância seja permanente em efeitos, mesmo sendo descontínua a sua ação. Seu aparelho arquitetural é visto como máquina capaz de sustentar uma relação de poder que independe de quem o exerce. Pode ser usado como mecanismo para experiências, para mudar comportamentos ou treinar e retreinar sujeitos (FOUCAULT, 1999).

Assim, a disciplina aqui não pode se identificar como uma instituição ou aparelho, visto que se trata de um tipo de poder, uma forma de exercê-lo que reúne um conjunto de técnicas, instrumentos, procedimentos e níveis de aplicação (FOUCAULT, 1999). No entanto, em Foucault encontramos o termo “disciplina” pautada em dois usos, qual seja,

o do poder, conforme visto acima, no qual um conjunto de técnicas, das quais os sistemas de poder têm o objetivo de singularização dos indivíduos, e de outra ordem, pautada no saber, consubstanciada na forma discursiva de controle da produção de novos discursos) (CASTRO, 2016).

A partir desses estudos, surgem as ideias de que os poderes estão distribuídos em sociedade, dando margem a noção de micro poderes, o que resultou na obra *Microfísica de poder* (1979). Para ele não existe o poder, visto que este é um feixe de relações que mais ou menos se organizam, mais ou menos se coordenam e se piramidalizam. Para se construir uma teoria do poder, ter-se-ia que existir sempre uma necessidade de considerá-lo como algo surgido em determinado ponto e momento, de qual se deve fazer a gênese e após a dedução. O problema é a realização de uma análise dessas relações do poder (FOUCAULT, 2018). “É preciso ver como as grandes estratégias de poder se incrustam, encontram suas condições de exercício em micro relações de poder” (FOUCAULT, 2018, p. 370/371).

Caso contrário, não seriam necessários os “mecanismos de controle e vigilância” (GREGOLIN, 2006, p. 136). Ademais, “enquanto as relações de poder são uma relação desigual e relativamente estabilizada de forças, é evidente que isso implica um em cima e um em baixo, uma diferença de potencial” (FOUCAULT, 2018, p. 372).

Foucault (2018), ainda traz que a governamentalidade, representa, de sobremaneira as tecnologias de controle social. É graças a ela, que o Estado é o que é hoje. As manobras é que permitem ao governo definir o que deve ou não competir ao Estado, o que deve ser público ou privado, o que deve ou não estatal. O Estado para sobreviver e estabelecer seus próprios limites, funciona por meio dessas táticas gerais da governamentalidade.

Importante ainda ao nosso contexto são as noções de resistência e de luta trazida pelo filósofo. Tratando sobre a resistência, para ele a análise dos mecanismos de poder não tende a demonstrar que o poder é anônimo e vencedor sempre. Pelo contrário, os modos de ação de cada um, e suas posições é que vão possibilitar a resistência e o contra-ataque de uns e outros. Logo, onde há poder, há resistência. E para resistir, é necessário que a resistência atue como o poder e que se distribua estrategicamente. (FOUCAULT, 2018).

Quanto a noção de luta, o autor faz uma crítica ao dizer que a palavra “luta” especialmente em discursos políticos, aparece com bastante frequência. E que é preciso analisar essas “lutas” como as peripécias de uma guerra, em relação a cada caso, seus sujeitos, a respeito de que e como se desenrola, qual o lugar e os instrumentos adotados. Para Foucault (2018, p. 342) “ se o objetivo for levar a sério a afirmação de que a luta está no centro das relações de poder, é preciso perceber que a brava e velha "lógica" da contradição não é de forma alguma suficiente para elucidar os processos reais”.

Por fim, Foucault ainda trata sobre as noções de verdade, vontade de verdade e jogo de verdade, entendendo entre duas histórias de verdade, sendo uma interna, a qual se corrige a partir dos seus próprios princípios de regulação, e que se leva a cabo na história das ciências. A outra, de ordem externa, que parte das regras do jogo que, numa sociedade, fazem nascer determinadas formas de subjetividade, domínios de objetos e tipos de saber. Dentre as formas de exclusão discursiva, o autor enumera a divisão entre o verdadeiro e o falso (CASTRO, 2016).

Conforme Vieira e Brito (2015) a construção da verdade parte do ponto de vista da realidade, conforme os estudos de Foucault, havendo em suas premissas o uso de uma vontade de verdade que se aproxima ao conceito de verdade tratado por Nietzsche, e compreendida como uma metáfora morta. Tendo por base os ensinamentos foucaultianos, não podemos dizer sobre uma verdade universal, mas é possível falar de verdades sociais, construídas por meio de processos ligados à normatização (modelo legal de poder) e às relações (modelo da guerra).

Quanto aos jogos de verdade, o autor os estuda numa relação de si consigo mesmo e a constituição de si mesmo como sujeito, considerando como domínio de referência e campo de investigação o que se poderia chamar de história do homem de desejo (CASTRO, 2016).

Desse modo, no próximo capítulo se apresenta o processo analítico da materialidade discursiva que por meio da arqueogenealogia nos permite percorrer a constituição descontínua dos saberes que perpassam o discurso indígena do povo kinikinau, em sua relação com discurso indigenista oficial brasileiro. Problematiza-se também as relações de saber/poder que esses discursos estabelecem com outras práticas sociais, políticas e

culturais, e os efeitos de sentido lançados “escavando” as camadas descontínuas dos discursos.

CAPÍTULO 4 O PROCESSO ANALÍTICO: AS VOZES DAS ASSEMBLEIAS KINIKINAU E AS TRAMAS DO DISCURSO INDIGENISTA DA CONSTITUIÇÃO FEDERAL

Este capítulo busca promover o gesto analítico que (des) constrói o discurso das vozes kinikinau inscritas nos documentos finais das Assembleias Kinikinau realizadas entre os anos de 2014 e 2019, e suas implicações frente ao discurso indigenista previsto na Constituição Federal de 1988, em especial no Capítulo VII que trata sobre “Os índios”. Vamos rastrear como o documento oficial brasileiro, qual seja a Constituição Federal em vigor, atravessa a representação de si e do outro enquanto sujeito indígena, na construção dos discursos Kinikinau; as influências que afetam o que permeia a luta pelo reconhecimento étnico, da cultura, da língua, das crenças, dos costumes, e mais precisamente da demarcação do território tradicional do povo kinikinau (*Uti Koinukonoen*).

Para tanto, se faz um retorno ao conceito de heterogeneidade constitutiva (AUTHIER – RÉVUZ, 1990), onde as palavras são porosas e com sentidos multiplicados, numa emissão ilusória de uma só voz, mas onde outras vozes falam. Não se pode interpretar os dizeres dos sujeitos sem considerar a história e a língua, pois compreender o lugar onde e interpretação é empregada, nos ajuda a esclarecer a relação entre a ideologia e o inconsciente, usando-se da língua como *locus* onde a materialidade se concretiza. (ORLANDI, 2020).

Orlandi (2020, p. 59), ainda nos lembra que para um gesto analítico deve-se contrapor o dito e o não dito, pois o que o sujeito diz em um lugar é compreendido de outro modo em outro lugar. O que é dito de uma forma, pode ser entendida de outra, até mesmo naquilo que o sujeito não diz.

Desse modo, para a construção do gesto de leitura, passamos a considerar que os enunciados presentes nos artigos 231 e 232 da Constituição Federal/88 se manifestam por meio de uma memória discursiva da formação discursiva indigenista sendo ressignificados no discurso indígena Kinikinau (Assembleias Kinikinau dos anos de 2014 a 2019).

Com base nessas premissas, vamos problematizar e analisar os documentos elaborados pelo discurso indígena, e o quanto estes são atravessados pelo discurso inscrito na Constituição Federal, no que corresponde a temática indígena, e com isso, mesmo travestida de reconhecimento de direitos aos povos indígenas, possui a tendência de manutenção do Estado brasileiro em uma modernidade pautada numa reforma sutil (*soft-reform space*) (ANDREOTTI *et al.*, 2019).

As formas de diferença são incorporadas de modo a não promovem propriamente diferenças e onde os incluídos acabam sendo “absorvidos” pelas instituições existentes. Com isso, o sujeito indígena Kinikinau pode permanecer numa condição de marginalizado/invisibilizado e longe de um ideal mais atrelado para uma modernidade com foco para além da reforma (*beyond reform*).

Como forma de melhor organizar a análise dos recortes que formam o *corpus* deste trabalho, vamos analisar trechos constantes nos seis documentos finais elaborados por ocasião das Assembleias Kinikinau, realizadas respectivamente nos anos de 2014 a 2019, assim como também vamos extrair para análise discursivo-desconstrutiva os enunciados apresentados nos artigos 231 e 232, da Constituição Federal de 1988.

Para facilitar a análise dado a demasiada repetição dos temas que são reproduzidos nos seis documentos finais das Assembleias Kinikinau, dividimos os tópicos a seguir em quatro eixos temáticos. No primeiro é feita uma abordagem sobre a representação de si e do outro, pela voz kinikinau que desperta depois de quase 100 anos de silêncio no intuito de busca por seus direitos. O segundo eixo se preocupa em tratar da questão da identidade, da cultura, da língua e crença que ressoa da voz Kinikinau em contraponto à redação dos artigos 231 e 232 da Constituição Federal. No terceiro eixo, as vozes kinikinau são trazidas no viés discursivo das exigências e reivindicações da demarcação de seu território tradicional, ocasião em que se faz o rastreo também das estratégias discursivas do discurso indigenista constitucional frente à temática. Por fim, o último eixo temático concentra-se na apuração da materialidade discursiva que permeia a luta por direitos constitucionais pelo povo kinikinau e como suas vozes podem ser visibilizadas para efetivação dos seus direitos.

Vamos chamar de R1 os recortes que correspondem aos documentos finais das Assembleias Kinikinau que tem por tema a representação de si e do outro; de R2 os

recortes dos documentos kinikinau das Assembleias que tratam sobre identidade, cultura, língua e crença; de R3 os recortes kinikinau que tratam sobre território e de R4 no que diz respeito aos recortes que abordam sobre a luta por direitos. Somado a tais identificações, os recortes R1, R2, R3 e R4 são marcados por A, B, C, D e assim sucessivamente, para enumerar o total de recortes em cada eixo temático do capítulo.

Enquanto isso, para a análise dos recortes dos artigos 231 e 232 da Constituição Federal vamos chamar de DCF, e marcá-los pela sequência A, B, C, D e seguintes a depender do eixo temático.

Desse modo, o primeiro eixo é composto por um total de 10 recortes, sendo 8 deles: R1-A, R1-B, R1-C, R1-D, R1-E, R1-F, R1-G e R1-H, e 2 recortes sendo DCF-A e DCF-B. O segundo eixo é composto por 5 recortes, sendo R2-A, R2-B, R2-C, R2-D, R2-E, em contraste aos recortes DCF-A e DCF-B trazidos anteriormente. O terceiro eixo é composto de 3 recortes de R3-A, R3-B e R3-C em contraponto a novos dois recortes de DCF, qual seja, DCF-C e DCF-D, totalizando a análise de 5 recortes. Por fim, o último eixo comporta os recortes R4-A, R4-B, R4-C, R4-D em rastreamento aos recortes de DCF-A e DCF-B. Portanto, nosso gesto analítico é formado por um total de 24 recortes envolvendo tanto os documentos finais das Assembleias Kinikinau (2014/2019), como os enunciados dos artigos 231 e 232 da Constituição Federal.

4.1 O despertar Kinikinau: representação de si e do outro

A partir da análise dos recortes da materialidade discursiva, as vozes que ressoam dos documentos finais desenvolvidos devido as reuniões das Assembleias Kinikinau (2014/2019), tornaram a realização da análise da representação de si e do outro, enquanto despertar Kinikinau uma necessidade, especialmente por conta das implicações do discurso indigenista previsto na atual Constituição Federal (1988).

A primeira Assembleia Kinikinau, realizada em novembro de 2014, problematiza situações cruciais pelas quais passam o povo kinikinau, inclusive porque inaugura uma série de outros documentos finais que vão compor as Assembleias Kinikinau que se seguiram nos anos posteriores, retirando esse povo da invisibilidade e dando voz para a

reivindicação de seus anseios enquanto sujeitos indígenas, como se passa a tratar inicialmente em R1-A:

R1-A: **Nós, povo kinikinau, para nós Koinukunoen**, reunidos na Aldeia Cabeceira, Terra Indígena Nioaque, **nos dias 06 a 09 de novembro de 2014**, por ocasião da 1ª Assembleia do Povo Kinikinau, **viemos a público expor nossa situação** (1ª Assembleia Kinikinau -2014, grifos meus).

O recorte acima trata do primeiro documento elaborado em Assembleia realizada por indígenas Kinikinau, onde foi constituído o Conselho do Povo Kinikinau, organizado e formado por lideranças deste povo tradicional.

Em R1-A, logo no início do documento, tem-se o uso da representatividade daqueles que se fizeram presentes na reunião, qual seja, do povo kinikinau, mais especificamente, “povo Koinukunoen”. O uso da repetição do pronome pessoal do caso reto, de primeira pessoa do plural “nós”, indicador de um conjunto de pessoas, de uma comunidade, de um povo, no nosso caso, dos Kinikinau, que produz marcas de um discurso de senso comum entre indígenas que falam a mesma língua (kinikinau), que assim se reconhecem, e que se diferenciam de indígenas de outras etnias, (re) afirmando assim já no começo de fala um discurso político, de luta pelo poder, pelo direito de voz de um povo num contexto de reivindicação de visibilidade. O povo kinikinau se apresenta para a sociedade, para o povo presente, para representantes do Estado brasileiro, em uma voz que pretende ser ouvida, respeitada e reconhecida.

Marcam também o discurso o registro de local e data. O local é relevante, pois já registra a ausência de espaço territorial próprio para a realização da Assembleia, retratando que naquele momento a fala é feita em ambiente, *in locus*, que não lhes pertence, mas que ainda assim, vão passar a dizer, vão ressoar seu dizer, ainda que reunidos na Aldeia Cabeceira, Terra Indígena Nioaque-MS, com predominância de indígenas kadiweu. A data contida no documento, “de 06 a 09 de novembro de 2014”, representa o marco inicial do despertar kinikinau para os seus direitos, de que ainda (re)existem enquanto sujeitos indígenas e assim se representam como kinikinau.

Seguindo o gesto analítico, a discursividade silenciada (ORLANDI, 2020), aflorada pela opacidade da linguagem, é perpassada em R1-B:

R1-B: **Reafirmamos que somos povo indígena originário** desta terra e iremos retomar nossa dignidade de vida. **Nossos anciãos, mulheres e jovens clamam pelo nosso território.** [...]

Estamos aqui e exigimos a devolução e demarcação de nosso território tradicional (1ª Assembleia Kinikinau -2014, grifos meus).

O R1-B trata de forma específica das exigências e reafirmações do povo indígena kinikinau, enquanto agentes mobilizadores de seus interesses, seja formulando exigências, seja realizando encaminhamentos visando a garantia de seus direitos constitucionais. Isso seria uma inovação, já que historicamente esses povos não tinham “voz” perante o Estado brasileiro.

A historiografia colonialista e neocolonialista credita o sucesso aos governantes coloniais na formação do elitismo e desenvolvimento da consciência nacionalista. Seguindo Foucault (1999), ao tornar visível o que não é visto, pode significar uma mudança de nível, ou seja, dirigindo-se a uma camada de material, que até então não tinha tido relevância histórica e que não havia sido reconhecida como tendo valor moral, histórico ou estético. Esse processo de produção, tornando o indivíduo vocal, termina por incluir o subalterno. (SPIVAK, 2014). O recorte remete às tradições originárias do povo ao convidar para o discurso as práticas discursivas dos anciões, a manutenção da cultura passada de pai para filho, assim como o uso da língua materna (no caso kinikinau quase extinta), o que os insere na semelhança de costumes e tradições específicas dos povos tradicionais, ao mesmo tempo que marcam também a sua singularidade.

O uso do verbo “clamar” no discurso kinikinau, conforme o dicionário Michaelis Online corresponde ao ato de proferir em alta voz, bradar, gritar, e também pode significar ato de protesto, de reclamação e exigência. Logo, o enunciador insere no discurso uma exigência coletiva de seu grupo, ao especificar que “nossos anciões, mulheres e jovens”.

Para o R1-A e R1-B, o processo de significação de si na voz discursiva, atravessa o dizer do próprio sujeito- enunciador, que ao assumir a função de sujeito da enunciação, foi movido pelo equívoco, que representa a marca de resistência pelas falhas, lapsos do seu dizer. E como todo o enunciado pode sempre tornar-se outro, uma vez que seus sentidos podem ser muitos, mas não qualquer um (PÊCHEUX, 1995). Com isso, o enunciador apaga a não-coincidência do eu e do tu, adotando o outro ao seu próprio querer, pela assimilação de um “nós-enunciador” e que está sendo estabelecido imperativamente por ele, com o uso de palavras que ele escolhe. (injunção no “dizer numa só voz”) (AUTHIER-REVUZ, 1998).

Os enunciados carregam uma heterogeneidade constitutiva (AUTHIER-REVUZ, 1998) dada pela memória discursiva da apreensão dos diversos discursos que circundam a formação discursiva do sujeito, que tem a ilusão de que escolhe o dizer, mas “esquece” (PÊCHEUX, 2015) que dentro do discurso existe o sujeito e os outros que o constituem.

Tanto em R1-A como em R1-B, o enunciador faz uso do pronome pessoal “nós”. Percebe-se pelo não dito no fio discursivo que há uma concordância de todo o grupo/povo kinikinau na (re) afirmação como povo originário e na (re) tomada da sua dignidade.

O considerado “despertar” kinikinau surge deste momento onde o acontecimento discursivo mobiliza os sujeitos que são edificados e conduzidos por outras práticas discursivas. Isso porque determinadas materialidades não são mais vistas como simples ocorrências, mas como aparições que vão funcionar como uma estratégia necessária. (ALMEIDA, 2019.) A partir do instante que a voz kinikinau ressoa em sua representação de si, a representação do outro é também atravessada e (des)(re)construída pelo sujeito enunciador indígena.

Considerando as relações conflituosas que se estabelecem pela tomada/manutenção do poder (FOUCAULT, 1995), e o interdiscurso, com as outras vozes que nos precedem e atravessam (ORLANDI, 2015), mobilizamos a memória discursiva, que possui elementos muito conflituosos que surgem desse relacionamento entre militantes e o Governo, a quem o sujeito enunciador representa (BISPO, 2020). O discurso de militância aqui empregado traz um discurso, todavia, subalterno, que vai de encontro ao discurso hegemônico em resistência (FOUCAULT, 1995).

No decorrer da história indígena, as decisões políticas tomadas em benefício dos brancos, fizeram com que tais povos sofressem a perda de seus direitos, provocando a tomada de suas terras, a perda de sua cultura e até mesmo o extermínio de seus povos (QUIJANO, 2007). O grande hiato temporal que se estabelece entre 1988, ano em que a Constituição Federal foi promulgada e a primeira Assembleia realizada em 2014 (26 anos depois), estabelece a ocorrência de acontecimentos discursivos que interligam o discurso fomentado pelos indígenas Kinikinau ao comportamento estatal.

Mas por trás da aparente positividade da materialidade linguística “[...] vemos emergir a constante luta pelo poder com o objetivo de demarcar “lugares fixos para os sujeitos criarem e desenvolverem sua identidade ‘em segurança’” (GUERRA, 2010,

p.38). Para os kinikinau, o estabelecimento da demarcação em seu território ancestral é que os fará ter segurança em todos os sentidos que os constituem enquanto sujeitos indígenas.

O documento final da 3ª Assembleia Kinikinau realizada em 2016, também traz à tona o ressurgir Kinikinau:

R1-C: Isso acontece porque há mais de cem anos o Estado resolveu tirá-la de nós, e depois nos declarar mortos, **inexistentes**. Fantasmas, presentes só nos livros. Mas, das “*cinzas de um povo extinto*”, **como afirmaram os documentos oficiais e as palavras dos poderosos, nós nos reafirmamos**, como temos feito por todo um século de **resistência: somos Kinikinau!** (3ª Assembleia Kinikinau – 2016, grifos meus).

Ao tratar sobre silenciamento a partir de Orlandi (2007), Bispo (2020) ressalta que este colaborou para o acirramento das relações de poder, trabalhando em prol dos interesses de grandes grupos econômicos e latifundiários, e assim, contribuiu para a normalização da subalternização dos povos indígenas e hegemonia do discurso do branco. Conforme Souza Santos (2007), a divisão é tamanha que o outro lado da linha desaparece, enquanto realidade, é produzido como inexistente. Essa inexistência significa que sob qualquer forma não será relevante ou compreensível.

Assim, o R1-C marca o indígena kinikinau enquanto sujeito que foi “extinto”, “morto”, “em cinzas”, sem importância e por isso, “inexistente”, impedido em seus direitos, o que contribui para o acirramento de seu enfraquecimento e prolongamento de sua situação de marginalidade. “Como sujeito subalterno e marginal sua voz é cada vez mais enfraquecida, silenciada e o discurso hegemônico cada vez mais fortalecido e amplificado, num círculo vicioso que contribui para a manutenção das posições de poder” (BISPO, 2020, p. 103). Isso pode ser identificado na adoção pelo enunciador indígena em dizer “como afirmaram os documentos oficiais e as palavras dos poderosos”.

Documentos oficiais são aqueles decorrentes de atos oficiais, resultado dos atos da Administração Pública, ou seja, oriunda de atuação do Estado brasileiro, enquanto que as palavras dos poderosos só vem reforçar o discurso de que ele/kinikinau atende/sujeita-se as palavras de alguém que detém de poderes, qual seja, dos que estão no poder, que remete diversos efeitos de sentido de instituições como o Estado, a igreja, a escola, dentre outras instituições que fomentam o saber/poder.

Além disso, é de se considerar que desde 1500 a população indígena brasileira decresceu acentuadamente e muitos povos foram extintos. O seu desaparecimento passou

a ser visto como uma contingência histórica, algo a ser lamentado, porém inevitável. As relações foram vistas como de dominação e submissão, de modo que uma cultura se impôs sobre a outra anulando-a (ALMEIDA, 2010).

No caso do povo Kinikinau, estes foram considerados desaparecidos nas primeiras décadas do século XX, considerando-se que os poucos remanescentes teriam se fundido com os indígenas Terena, aldeados na região de Anastácio, Miranda e Nioaque, antigas terras paraguaias quando aí se fixaram no século XVIII. Para os não indígenas, ou seja, para a sociedade envolvente, a distintividade reivindicada pelos Kinikinau não teria o mesmo reconhecimento, e isso, por conta da posição adotada pelos órgãos oficialmente encarregados de administrar os povos indígenas, já que o próprio SPI e depois a FUNAI o obrigavam a registrar-se como Terena, e para os próprios kinikinau durante algum tempo acabou sendo uma estratégia de sobrevivência a toda espécie de perseguições a que foram submetidos (CASTRO, 2010, p. 247).

Segundo Amado (2020, p. 71) as memórias e as narrativas indígenas foram desprezadas em prol de uma supervalorização de fontes textuais de viajantes, missionários, militares, e administradores a serviço do governo brasileiro.

Neste ponto, a representação do sujeito indígena pelo discurso indigenista do artigo 231 e 232, vai de encontro aos recortes de R1-A, R1-B e R1- C, o que vamos considerar como DCF-A e DCF-B:

DCF-A: Art. 231, CF. **São reconhecidos aos índios** sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, **competindo à União** demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens.

DCF-B: Art. 232, CF. **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.

Assim, a Constituição Federal de 1988, atualmente em vigor previu em seu Capítulo VIII – Dos Índios, as disposições sobre o reconhecimento indígena, prevendo direitos e garantias.

Pelo olhar de todo o transcurso de luta indígena, é de considerar que a previsão de tais povos no documento oficial brasileiro tornou-se motivo de conquista. Pelo discurso indigenista, a Constituição Federal passou a reconhecê-los em sua organização social,

costumes, línguas, crenças e tradições, além de lhes concederem legitimidade para defesa de seus direitos e interesses judicialmente.

O legislador alcança o imaginário de que as perdas da época de 1500 estariam sendo compensadas com uma redação de reconhecimento de que tais comunidades são originárias de nosso país e de que deveriam ser respeitadas.

Tal previsão normativa seria uma inovação, dado que historicamente os povos indígenas sofreram com decisões políticas constantemente tomadas em prol dos brancos e em detrimento de seus direitos, o que ocasionou a tomada de suas terras, a mutilação de sua cultura e até mesmo a dizimação de seus povos (QUIJANO, 2007).

Coracini (2007, p. 59) inclusive explica o quanto somos constituídos pelas representações que os outros fazem de nós, pois “assim como nomear é dar realidade ao objeto” falar sobre um povo é “dar-lhes existência”.

Foi uma grande conquista o alcance da temática indígena na redação constitucional, pois até então nenhuma outra constituição teria tratado de forma expressa que os indígenas tinham alguma relação de brasilidade ou de pertencimento ao território brasileiro. Porém, apesar de a lei promover um efeito de objetividade que se liga ao discurso jurídico-científico, a linguagem da lei não tem em si uma objetividade (ALMEIDA, 2019).

Pelo que se extrai tanto de DCF-A como de DCF-B é que o enunciador do discurso indigenista constitucional, manteve a utilização do termo “índios”, para nomear o Capítulo da temática, e ainda traz a expressão em repetição nos artigos 231 e 232.

A adoção do termo “índios” em uma redação que deveria ter sido inclusiva, receptiva, preservadora de direitos e garantias fundamentais já emerge por meio da memória discursiva na formação discursiva indigenista uma ressignificação no interior do discurso indigenista oficial brasileiro.

O termo “índio” é oriundo da época do “descobrimento”, quando os portugueses aqui chegaram. Foram nomeados dessa forma dado a crença de terem chegado as Índias. Assim, “[...] a palavra índio deriva do engano de Colombo que julgara ter encontrado as Índias, o ‘outro mundo’, como dizia, na sua viagem de 1492. [...] A palavra foi utilizada para designar, sem distinção, uma infinidade de grupos indígenas” (IBGE, 2022). Porém

pelo senso comum o termo fora associado a pessoas primitivas ou “selvagens”. Logo, extremamente preconceituosa e pejorativa.

Nos anos de 1970, com o nascimento do movimento indígena o termo “índio” passou a ser usado como instrumento de luta. Para Gonzaga (2021) o uso da palavra “índio” é adotada por grande parte da sociedade brasileira, e nota-se que vem atribuída de um sentido de desdém do apelido, quando não de forma pejorativa, traduzindo um pensamento que o leva ao sujeito estereotipado, que macula a imagem do indígena. O emprego pelo termo índio termina por classifica-lo como individuo menos humanizado, minimizando-o.

A terminologia indígena passou a ser considerada, quando a questão indígena se tornou objeto de crescente atenção global, tendo maior destaque quando da aprovação da Convenção sobre Povos Indígenas e Tribais (Convenção 169 da OIT), em 1989, pela Organização Internacional do Trabalho (OIT), e agência das Organizações das Nações Unidas (ONU). Além dos direitos já previstos na Constituição brasileira, a Convenção trouxe a definição de quem são os povos indígenas, e estabeleceu como obrigação dos Estados signatários a definição de procedimentos para proteção aos povos indígenas (OIT, 1989).

Logo, seguindo Andreotti *et al* (2019) estamos aqui diante de um discurso pautado na reforma sutil (*soft-reform space*) onde a inclusão do sujeito indígena, e o reconhecimento de seus direitos acabam sendo “absorvidos” pela “dependência” da atuação das instituições existentes. Trata-se de um atuar pelas diferenças, sem contudo, efetivamente incluir tais diferenças.

Há um “efeito de verdade” que induz a um estado consciente e permanente de visibilidade, e que assegura o funcionamento automático do poder hegemônico do Estado brasileiro – efeito panóptico (FOUCAULT, 1999).

Isso porque além da ressignificação do sujeito indígena como aquele da época da colonização, o reconhecimento dos direitos e seu pleno exercício é condicionado aos “mecanismos de controle” das instituições do próprio Estado, qual seja do DCF-A, que confere à União a competência para demarcação, proteção e respeito aos bens indígenas, enquanto que em DCF-B, atribui ao Ministério Público a interferência no tocante a

legitimidade indígena em juízo, ou seja, somente poderão buscar direitos e os defender se forem “fiscalizados/acompanhados” pelo membro do *parquet*.

A redação traz, portanto, os verbos demarcar, proteger, fazer respeitar, todos transitivos diretos. Buscando no dicionário o verbo demarcar significa “fixar os marcos, os limites de; delimitar, circunscrever”, enquanto o verbo proteger significa “dar proteção, amparo, ajuda material, assistência médica” e o verbo fazer respeitar denota “demonstrar acatamento ou obediência a; cumprir, observar”.

O rastreio pelos verbos demonstra que o legislador reproduz no discurso a escolha de verbos que trazem a necessidade de ter alguém no controle para fixar os limites, e promover amparo, assistência ao mesmo tempo que tem o outro sob acatamento, obediência e observação.

Tem-se aqui os dois tipos de disciplina trazidos por Foucault (1999), qual seja, o de disciplina de poder, onde o Estado mantém os indivíduos indígenas sob “controle”, pois cabe a União a demarcação, proteção e reconhecimento, e a disciplina com base no saber, quando por meio do discurso jurídico atribui que não são “capazes para legitimar-se” sozinhos, sendo dependentes do auxílio do Ministério Público que é constituído do saber jurídico.

Instalado no interdiscurso, o discurso do passado se materializa na Lei Maior em vigor, e nessas condições de produção, promove a repetição do processo de inferiorização e incapacidade. Os elementos linguísticos nos fazem constatar a relação constitutiva, o atravessamento ideológico que afeta o documento oficial brasileiro (CF/88).

Visualiza-se que o discurso do colonizador ainda se mantém enraizado na reprodução de um texto que inclui o reconhecimento de direitos aos indígenas, e ao mesmo tempo os mantém em relação de dependência, controle e determinação do que podem e do que não podem fazer, num processo de (in) exclusão dos sujeitos (SKLIAR, 2003).

Analiticamente, o mecanismo discursivo do enunciado constitucional tenta abranger as diferenças dentro de um discurso uniforme, unificado e que, ao realizar esse gesto, ao tirar a necessidade de melhor delinear as particularidades dos sujeitos, acaba por trazer enormes implicações para as fronteiras jurídicas, políticas e culturais. (ALMEIDA, 2019).

E se há essas artimanhas no discurso constitucional que atingem a todos os sujeitos indígenas, quiçá se dizer dos indígenas kinikinau, ou seja, se o reconhecimento como indígena já é dificultoso, mais difícil é a articulação de visibilidade e representação perante o outro do sujeito kinikinau.

Mas em seu discurso indígena kinikinau, o sujeito enunciador traz em R1-C que das “cinzas de um povo extinto”, trazendo a memória do ressurgir do pássaro fênix. Referida ave, que segundo o mito, quando sentia que ia morrer, montava um ninho com incenso e ervas aromáticas para ser incinerada pelos raios do sol. De suas cinzas, nasceria uma nova ave. Assim que se sentia forte, a nova fênix embalava as cinzas de onde surgiria novamente. Além disso, conforme a mitologia, essa ave poderia viver mais de mil anos e durante todo o período só existiria uma única fênix (SUPER ABRIL, 2023). Desse modo, os kinikinau adotando referida cultura se representam como fênix, ou seja, sujeitos capazes de resistir a qualquer obstáculo.

O gesto analítico pode ser visto ainda no recorte R1-D, inscrito na 3ª Assembleia Kinikinau, em 2016:

R1-D: [...] **O povo Kinikinau nunca deixou de existir. O estado tentou no levar para longe, mas nós ficamos. Tentou nos separar, mas nos reunimos. Tentou nos calar, mas nós conversamos. Nos oprimiu, mas nós resistimos.** [...], e agora dizemos que estamos dispostos a ir até as últimas consequências para recuperar o que sempre foi nosso, nosso território tradicional, nosso lar ancestral que sabemos onde está. (3ª Assembleia Kinikinau – 2016)

O sujeito enunciador em R1-D, utiliza do verbo “tentar”, que segundo o dicionário *Michaelis Online* significa “1. Empregar meios para atingir certos objetivos; diligenciar, intentar”, para marcar que as manobras adotadas pelo Estado não surtiram efeito, e que o povo kinikinau resiste. Os efeitos de sentido aqui remontam as memórias discursivas ao falar em “separação”, da dispersão desses povos indígenas, que se reuniram/reencontraram em aldeias de outras etnias. Ao dizer sobre “tentativa de calar”, remonta aos períodos em que foram considerados “extintos” e silenciados, mas que agora conversam, inclusive dado a formação do Conselho do povo Kinikinau e a realização das Assembleias, e na “tentativa de opressão”, ao serem impedidos de se identificarem como grupo étnico, resistiram e hoje são identificados como kinikinau.

A formação discursiva é reforçada na 3ª Assembleia, conforme o R1-E:

R1-E: [...] **E se ontem** tivemos que escrever documentos para o Estado **afirmando que nós existimos, hoje, escrevemos para dizer** que nós e todos os demais povos **continuaremos resistindo!** (3ª Assembleia Kinikinau, 2016).

Segundo o dicionário *Michaelis Online*, “resistir” significa: “1. Não ceder à pressão de outro corpo. 2. Oferecer resistência, geralmente a um poder ou força superior, 3. Não aceitar (algo); negar-se, recusar-se. 4. Manter-se firme; não sucumbir. 5. Agir em defesa própria”. Com isso, o povo kinikinau demonstra que desde a 1ª Assembleia do Povo Kinikinau segue firme, agindo em defesa de seu grupo, não aceitando o destino adotado pelo Estado brasileiro.

Inclusive surge aqui na trajetória kinikinau um acontecimento discursivo, pois se antes se escrevia documentos ao Estado para afirmar sua existência, hoje esse reconhecimento, é substituído por uma escrita de luta/resistência. “Isto é, do intradiscursos (enunciado) emergem efeitos de sentidos de sofrimento, de luta, de submissão, de dominação em decorrência da sua relação com o interdiscursos (pré-construído, já-la) (PÊCHEUX, 1988), buscado nos resquícios da memória discursiva”. (ALMEIDA, 2019, p. 238).

Como toda memória traz em sua essência formações discursivas, aqui se faz presente a formação discursiva colonial, indicando as dores, as feridas e sequelas dos confrontos coloniais.

Na 2ª Assembleia Kinikinau, realizada no ano de 2015, e a 5ª Assembleia Kinikinau, realizada em 2018, o enunciador reforça a formação do Conselho do Povo Kinikinau, e traz suas alianças, conforme se extraí do R1-F e R1-G:

R1-F: Nós, Povo Kinikinau, para nós Koinukunoen, ainda sem a posse de nosso território tradicional, reunidos na Aldeia Terena Cabeceira, terra indígena Nioaque, **Povo Kinikinau, unidos a representantes e lideranças do Povo Terena e do Grande Conselho do Povo Terena e a representantes e lideranças do Povo Guarani e Kaiowá e do Grande Conselho Aty Guasu**, viemos a público expor nossa situação e reivindicar o cumprimento e a garantia dos nossos direitos (2ª Assembleia Kinikinau, 2015).

R1-G: O Conselho do povo kinikinau é a organização tradicional que tem por objetivo congrega as lideranças em torno da luta pelo território tradicional e a constante busca do bem viver. Neste momento, reafirmamos **nosso compromisso de continuar lutando**, em sintonia com **o movimento indígena nacional** contra todos os retrocessos de direitos. Reafirmamos, **nosso compromisso de integrar a Articulação dos Povos Indígenas do Brasil – APIB**, juntamente com as **demais organizações de base do movimento indígena** (5ª Assembleia Kinikinau, 2018).

No transcorrer das Assembleias, de 2014 a 2019, o povo kinikinau alcançou aliados na luta por seus direitos, tanto que em 2015 o ressoar das suas vozes alcançou alianças com os as lideranças do povo Terena, Guarani, Kaiowá e Aty Guasu. Após, em 2018, fortificando o seu ressoar passa agora atuar em conjunto com o Movimento Indígena Nacional, além de outros apoiadores.

Se antes a luta era de apenas um povo *Koinukunoen*, mais recentemente, o documento final de 2018 e 2019, é constituído de um povo kinikinau que atua com o apoio da Articulação dos Povos Indígenas do Brasil – APIB e outras organizações que defendem o movimento indígena. Há aqui um não dito de que apesar de não terem sido ouvidos pelos órgãos oficiais, que ao menos estão tendo voz/ecoando dizeres frente a outras etnias e movimentos de articulação e apoio indígena.

E o romper dessa invisibilidade kinikinau frente aos órgãos do governo do Estado é marcada na última Assembleia Kinikinau que se tem registro, qual seja, a 6ª Assembleia Kinikinau de 2019, onde pela primeira vez, as reuniões contaram com a participação de não somente dos representantes Terenas, Kaiowá e Guarani de MS, mas também de organizações Indígenas e Indigenistas como o CIMI, o CTI, o CONDISI/MS e o MPF.

R1-H: De 07 a 11 outubro de 2019 na aldeia Mãe Terra, Terra Indígena Cachoerinha – Miranda/MS, nós povo Kinikinau, realizamos a nossa VI Uti Koinukonoen Gonokopatimo mboke'exa (assembleia do povo Kinikinau). Nossa Assembleia contou com a participação de representantes Terenas e Kaiowá e Guarani de MS, estiveram presentes também organizações Indígenas e Indigenistas como o CIMI, o CTI, O CONDISI/MS e o MPF na pessoa de Dr Emerson Kalif Siqueira e sua equipe (6ª Assembleia Kinikinau, 2019).

Percebe-se que de um povo “extinto”, os indígenas kinikinau pela primeira vez na história tiveram em sua Assembleia Kinikinau a participação tanto de órgãos indígenas como indigenistas, como é o caso da presença do MPF, a qual relatam o comparecimento do Dr. Emerson Kalif Siqueira e sua equipe.

Parte daí a problematização de que “finalmente” o Estado brasileiro estaria disposto a regularizar o território indígena, em especial, do povo kinikinau? Perpassando o contexto histórico que os kinikinau vivenciaram em 2019, suas lideranças buscaram a retomada em agosto daquele mesmo ano do seu território tradicional junto a fazenda Água Branca-MS, o que resultou em confronto com a polícia militar do estado do Mato Grosso do Sul, e ganhou repercussão midiática. Sem contar a existência de processos judiciais,

como a Ação Civil Pública de n. 5006194-79.2022.4.03.6000, que visa a providências para o processo demarcatório kinikinau, conforme já abordamos no Capítulo 1.

Logo, há de se constatar que foi a resistência/persistência indígena Kinikinau que permitiu que representantes do Estado brasileiro, fossem “forçados” a adotar um “novo olhar” sobre tal povo. Desse modo, saíram de uma condição de invisibilizados para uma condição de possível visibilidade, o que não significa que o ressoar de suas vozes farão alcançar a plena efetividade de seus direitos.

Para Derrida (2010), o direito não é a justiça. Os direitos podem estar previstos na norma para determinados povos, mas o alcance da justiça desse direito não é preciso, pois a decisão entre o que se considera justo e injusto nunca vai ser garantido por uma regra.

No entanto, a presença dos órgãos indigenistas faz emergir outro poder disciplinar que é a vigilância (FOUCAULT, 2008), pois a presença dos “olhos do poder” governamentais na reunião da Assembleia Kinikinau é travestida de uma assistência técnica, amparada num ideal de inclusão e promoção de políticas públicas de reparação. Conforme Machado (2018, p. 18) “não uma vigilância que reconhecidamente se exerce de modo fragmentar e descontínuo; mas que é ou precisa ser vista pelos indivíduos que a ela estão expostos”.

A vigilância é uma característica do poder disciplinar que está diretamente ligada ao custo do poder (FOUCAULT, 1999). Afinal, é menos dispendioso vigiar, do que controlar uma “nova revolta” / “retomada de território” pelos kinikinau, por exemplo. Assim, verificamos que a presença estatal por meio do MPF nada mais retrata do que uma estratégia de poder baseada nos princípios do poder disciplinar, que possibilitou conhecer as reivindicações de resistência para controlá-la, garantindo a produção de um conhecimento, de um saber-poder.

De mesmo modo, necessário trazer para a apuração, o discurso das assembleias kinikinau que se interligam as questões de sua identidade, cultura, crença, línguas, dentre outros pontos relevantes, que a seguir somam-se ao nosso traçado analítico.

4.2 A questão da identidade, cultura, língua e crença

Para abordagem deste tópico, iniciamos a análise a partir das questões que perpassam a identidade e de como esta serviu como mecanismo de luta, sobrevivência e (re) existência do povo kinikinau. Isso porque seguindo Orlandi (2007), as identidades não são inatas, mas criadas discursivamente por meio de dizeres e silenciamentos que circulam na sociedade. Assim, ao falarmos de um sujeito ou de um povo, lhes concedemos a possibilidade de existir após apreciarmos algumas características, como a forma como os vemos, e o *locus* social que lhes atribuímos (CORACINI, 2007).

Ademais, é relevante nesse ponto, os estudos culturalistas, dado a abordagem e discussões que envolvem as “subculturas” (negras, indígenas, imigrantes e religiosas), a preocupação com a segregação das minorias e com o hibridismo cultural. O advento das pesquisas sócio antropológica permite considerar as influências da vida em sociedade com a constituição da identidade do sujeito, de como ele é afetado pelo mundo externo e de como interage com este. Daí porque as identidades não são fixas e permanentes, mas sim móveis (HALL, 2006).

Considerando essas premissas teóricas preliminares, partimos para a análise do R2-A:

R2-A: Houve tempo que **ninguém mais falava em nossa existência, o próprio órgão indigenista oficial não reconhecia o povo Kinikinau**, fomos forçados a **retirar nossos nomes originários dos documentos e riscados dos documentos oficiais como se não tivéssemos história**, mas entre nós sempre soubemos de nossa origem e reafirmamos que estamos aqui! (1ª Assembleia Kinikinau, 2014).

O R2-A inicia com a formação discursiva de que “ninguém” falava na (nossa) existência kinikinau. Vê-se como a visão do outro era fundamental para o reconhecimento do “eu” enquanto sujeito kinikinau. Inclusive vem marcado pelo dêitico temporal “tempo”, que indica o passado e o presente que significa e traz a ilusão da verdade em sua voz, de povo esquecido, apagado.

Conforme Bauman (2005), o pertencimento e a identidade não possuem a solidez de uma rocha, nem mesmo são garantias para a vida toda, sendo negociáveis e revogáveis. São fatores cruciais as decisões que o próprio indivíduo toma, os caminhos que percorre e a maneira como age, além da determinação de se manter firme a tudo isso.

No caso dos kinikinau, o seu desaparecimento foi ancorado na teoria das perdas culturais, hegemônica até o final da década de 1970, e da conseqüente crença de que com o processo de civilização as culturas nativas seriam extintas. Os próprios antropólogos Roberto Cardoso de Oliveira e Darcy Ribeiro decretaram teoricamente o desaparecimento dos Kinikinau por meio do processo de fusão (CASTRO, 2010). Tal fato contribuiu para o sentimento de não pertencimento à identidade Kinikinau, o que pode ser extraído do dizer de que “ninguém mais falava em nossa existência”.

Nesse ponto, remete a noção de Canclini (2013) do fenômeno da (des)territorialização e (re)territorialização, dado a perda da cultura em seu território não só geográfico, mas também social. A expressão “ninguém”, que pelo dicionário Michaelis Online significa pronome indefinido “nenhuma pessoa”, apesar de significar referência a terceira pessoa do discurso de forma vaga, ou genérica, no discurso kinikinau, o não dito emerge efeito de sentidos de que os Kinikinau se identificavam pelos dizeres de diversas instituições: Estado, igreja, escola, outras etnias. O que é seguido pelo dizer de “nossa existência”, retomando ao discurso de que há silenciado em si o pertencimento enquanto sujeito kinikinau. O retorno ao “nós” que traz a identificação do grupo, enquanto etnia que se diferencia dos terena e kadiweu.

E ainda quando dizem “fomos forçados a retirar os nossos nomes originários dos documentos e riscados dos documentos oficiais como se não tivéssemos história”. Aqui a memória discursiva remete aos arquivos do Posto da FUNAI, que no interior da aldeia, os registravam como Terena, num processo forçado de assimilação a outra etnia que não a sua. O enunciador é perpassado pelos sentidos de uma identidade pautada num passado histórico, e que pelo não dito sai da esfera predeterminada e incontestável, (re)configurando-se nessa mesma identidade um momento presente de identificação kinikinau.

Para Oliveira (2007) o caso dos Kinikinau pode ser considerado como *surrendered identity*, ou seja, uma identidade latente que vai ser renunciada devido as circunstâncias, mas que a depender do momento pode ser invocada. Nesse contexto, o grupo Kinikinau, se fechou em sua parentela, se apoiaram numa ideologia étnica, até que “no ressurgir”, retomando a mitologia da fênix, tornando-se capazes e fortes, e desestabilizados por conflitos interétnicos, com os kadiweu, por exemplo, ou com os Terena, que sempre

insistiram na consideração de tê-los como hóspedes em seus territórios, emergem da invisibilidade e silenciamento.

A estratégia de sobrevivência dá lugar ao resgate de sua identidade kinikinau, e de que possuem direitos assim como as demais etnias com quem passaram a conviver desde o período do esparramo. O incômodo fortificado pelas violências psicológicas/físicas promove o movimento kinikinau, ao ponto de saírem do cenário de invisibilidade.

O trecho que diz “o próprio órgão indigenista oficial não reconhecia o povo Kinikinau” marca a formação discursiva que controla/é controlado pelo dito do órgão indigenista – FUNAI, de quem deve e quem não deve ser indígena, quicá de quem pode ser sujeito kinikinau, num processo de formação ideológica do enunciador.

Afinal, o uso da expressão “riscar dos documentos oficiais” remete a memória discursiva de retirar, suprimir, apagar aquilo que não serve ao discurso, e no caso, o que não tem serventia ao discurso oficial indigenista.

Ademais, o documento final da 2ª Assembleia Kinikinau, realizada no ano de 2015, vem reforçar o discurso de subalternidade/marginalidade:

R2-B: [...] acabamos por ter de viver de uma espécie de “empréstimos territoriais”, sendo acolhidos por solidariedade em meio a terras e grupos indígenas Terena. Assim, nós, os Kinikinau fomos transformados pelo Estado em um povo “forasteiro”.

Até hoje, nós sofremos violência física e psicológica constantes em alguns dos territórios que ocupamos.

[...] vivemos até hoje como um povo que “vive de favor” entre outros povos indígenas. Jamais conseguimos nos enraizar de maneira plena, sendo por vezes nossos membros menosprezados por alguns ocupantes tradicionais destas terras (2ª Assembleia Kinikinau, 2015).

As fontes permitem considerar que os primeiros vinte anos do século XX foram cruciais para a sobrevivência dos Kinikinau. Os dados do Relatório da Inspeção do Serviço de Proteção aos Índios de Mato Grosso, de 1920, que apontava a existência de cerca de 400 kinikinau em Agachi, foi seguido por um progressivo e contínuo processo de dispersão (CASTRO, 2010). O período foi marcado pela crescente política interessada na questão das terras, e que tratava de restringir o acesso tão somente a propriedade fundiária (CUNHA, 1992).

Daí a expressão no R2-B de “empréstimos territoriais”, afinal, para os kinikinau a busca por abrigo em terras kadiweu e terena não significava que aquele seria seu território. A visão dos Kinikinau era de que o reagrupamento era necessário para mediar relações

conflituosas com a sociedade da época. Logo, algo provisório, mas não permanente. Com isso, o grupo remanescente passou a construir sua existência em territórios flutuantes.

Além disso, o uso do verbo “acabamos” por ter que viver, ressoa a falta de alternativas pelas quais os kinikinau se deparam naquele contexto histórico-social-político. O verbo acabar indica o fim, o esgotamento de todas as possibilidades, de modo, que não enxergaram outras opções.

Ademais, a expressão “acolhidos por solidariedade” no documento remete a questão de que tanto o enunciador como outros povos indígenas partilham dos mesmos valores simbólicos, refletindo um elo de identidade grupal, em contraponto daqueles que estão excluídos dos valores simbólicos da sociedade hegemônica (SOUZA; NASCIMENTO, 2015).

Pelo gesto analítico se apura que mais uma vez há uma preferência dos kinikinau no sentido de atuar em aliança aos órgãos oficiais do Estado brasileiro, o que remonta ao poder disciplinar promovido pelo Estado. A atuação do SPI permitiu que o poder disciplinar (FOUCAULT, 2018) fosse empregado, como no panóptico de Bentham, que abrange suas três características principais, quais sejam: a organização dos indivíduos no espaço, o controle do tempo e a vigilância.

O SPI conseguiu reunir os indígenas “sobreviventes” kinikinau em um único lugar, mantendo o controle de seus atos em constante mecanismo de vigilância que num “efeito de verdade” transmitia a ideia de que estariam seguros e vivos.

O episódio kinikinau é diverso do comportamento de outras etnias, como o caso dos terena que mesmo participando da Guerra da Tríplice Aliança, conseguiram manter-se unidos e relutantes na demarcação de seu território original, inclusive por seu maior número de sobreviventes.¹⁸ A escolha estratégica kinikinau de aliar-se ao Estado brasileiro lhes rendeu por consequência a manutenção do poder disciplinar dos órgãos oficiais.

Com isso, o gesto interpretativo remete a expressão contida no R2-b de “viver de favor”. Afinal, a aceitação de estabelecer-se em outro território, que não é o seu, pode

¹⁸ Eloy Terena Amado, que é terena da Aldeia Ipegue, advogado e doutor em Antropologia Social- UFRJ, relata em sua obra *Vulkápanavo: o despertar do povo terena para os seus direitos – movimento indígena e confronto político*. Rio de Janeiro: E-papers, 2020, que logo após a guerra, a população Terena era estimada entre 3 mil e 4 mil indígenas.

associar-se a necessidade do grupo kinikinau de indicar que são hóspedes/convidados, e nessa condição, em algum momento teriam que retornar aos seus antigos territórios. Tal ponto é transpassado pelo trecho que diz “jamais conseguimos nos enraizar de maneira plena” – R2-B. O anterior ato de acolher dá lugar ao sentido inverso, qual seja, de exclusão social dos sujeitos kinikinau.

Nesse cenário visualiza-se a noção de hospitalidade/hostilidade de Jaques Derrida, quando diz que “o sujeito é hospedeiro, depois, anos mais tarde, o sujeito é refém” (DERRIDA, 2003, p. 97). Não há hospitalidade, sem soberania de si para consigo, assim como não há hospitalidade sem finitude, de modo que a soberania só pode ser exercida com filtros e escolhas. A injustiça e mesmo um certo perjúrio começam a partir do limiar do direito à hospitalidade (DERRIDA, 2003). Isso porque, em troca da acomodação os kinikinau precisaram produzir e vigiar as terras kadiweu, e/ou submeter-se a cultura e aos costumes dos indígenas terena.

O não dito permeia a formação discursiva do “criar raízes” dado pela expressão “não nos enraizar de maneira plena”. A construção discursiva remete a analogia do cultivo, onde o semear, germinar, brotar e desenvolver-se promove no sujeito o ideal de que ali é o seu lugar, onde se estabiliza, onde produz frutos (novas gerações), mas que no caso Kinikinau não se reflete num enraizamento permanente. Não é no território do outro o seu lugar de bem viver. Há uma impossibilidade de preservar uma identidade pessoal e coletiva no entre-espço de forças antagônicas da etnia Kinikinau e Terena (OLINTO, 2002).

Outro gesto analítico ressoa no trecho “ até hoje sofremos violência física e psicológica constantes em alguns territórios que ocupamos”. O discurso aqui traz os constantes conflitos dos kinikinau e outras etnias, como é o caso dos hospitaleiros kadiweu, que na época de 2015 e ainda hoje entram em atrito e desqualificam os kinikinau no território que ocupam¹⁹. Questionam desde a reivindicação de suas terras, e retorno dos kinikinau ao seu território originário, até mesmo brigas por questões que envolvem suas crenças, língua e cultura que apesar de parecidas, não são as mesmas, se

¹⁹ Em março deste ano de 2023, houve o assassinato do vice-cacique Kadiweu Elísio Rosa, sendo investigado pelo MPF atualmente possível conexão com rixa política pelo comando da aldeia São João, além de outros conflitos internos. Para saber mais: <https://correiodoestado.com.br/cidades/mpf-investiga-rixa-politica-que-teria-provocado-morte-de/412746/>. Acesso em 13 jul 2023.

diferenciando em alguns aspectos. A lembrar das artes kinikinau e suas semelhanças com a cerâmica kadiweu.

Na 3ª Assembleia realizada em 2016, o enunciador do documento final reproduz novamente o sofrimento kinikinau:

R2-C: Somos **tratados como forasteiros e sofremos muita violência e pressão na aldeia São João**, localizada dentro da terra indígena Kadiweu, onde a maioria de nós vivia até pouco tempo. **Hoje, não podemos plantar, criar animais, desenvolver nossas vidas e nem manifestar nossas culturas sem que sejamos agredidos e saqueados. A violência está aumentando**, e tememos que isso possa **custar as nossas vidas**, se nada for feito (3ª Assembleia Kinikinau, 2016).

O gesto interpretativo direciona para um ambiente de sofrimento, violência, momentos de tensão, e risco de vida²⁰. Neste ponto, os kinikinau relatam sobre a tragédia já anunciada, o que vem acelerar a sua saída de terras kadiweu em nova marcha para o território original (região do Agachi), onde vive a matriarca de seu povo, dona Zeferina.

O dizer de ser “tratados como forasteiros” que se repete no R2-B e R2-C marca o gesto analítico do quão foram considerados estrangeiros, alheios àquele lugar.

A hospitalidade dos kinikinau em outras aldeias dá lugar a hostilidade, de modo que as etnias não mais se toleram, afinal, uma hora o hospede precisa ir embora.

O mesmo é retratado na 4ª Assembleia Kinikinau, no ano de 2017:

R2-D: [...] povo Kinikinau, não temos mais 100 anos para esperar o reconhecimento, por parte do Estado brasileiro, de nossa etnia, **não temos como continuar a vida na aldeia São João em Bonito/MS**, onde vivemos por quase 80 anos, mesmo com esse tempo de vida lá dentro, **a terra é dos Kadiwéu e eles a querem de volta, isso tem gerado conflito interétnico entre os dois povos**, a falta de nossas terras levou muitos de nossos parentes a **se deslocarem para outras aldeias do povo Terena como Nioaque e Mãe Terra e a muitos de nós só restou enfrentar os desafios da vida nas cidades**. Os nossos anciões estão morrendo, sem reaver os territórios onde nasceram e cresceram com seus antepassados e **as crianças Kinikinau nascem sem as referências das terras tradicionais de nosso povo** (4ª Assembleia Kinikinau, 2017).

No entanto, no trecho “a muitos de nós só restou enfrentar os desafios da vida nas cidades”, remete ao processo de hibridização cultural (CANCLINI, 2013), e de integração dos indígenas à comunhão nacional. Durante décadas os documentos oficiais brasileiros indicavam para essa necessidade, tratando a condição de indígena como temporária.

²⁰ Diversas são as manchetes de notícias que envolvem os conflitos envolvendo indígenas no estado do mato grosso do sul. Para saber mais: <https://g1.globo.com/mato-grosso-do-sul/noticia/2016/06/indio-e-morto-e-pelo-menos-5-ficam-feridos-em-confronto-em-ms-diz-pm.html> . E também: <https://terrasindigenas.org.br/es/noticia/166451> Acesso em 07 jul 2023.

Assim, a “integração” promove o desaparecimento dos indígenas, em obediência ao Estatuto do Índio de 1973, categorizando o indígena e reforçando o pensamento hegemônico do discurso indigenista oficial.

Assim, em um olhar sobre permanência do indígena kinikinau, a re-existência aparenta ser uma das alternativas para fazer com que tais povos originários do Brasil continuem a existir. Por mais que a identidade seja móvel, formada e transformada continuamente frente às formas pelas quais somos representados e interpelados nos sistemas culturais que nos rodeiam, sua definição é histórica, e não biológica (HALL, 2006).

O mesmo se diga da língua. Com a morte dos anciãos, e a permanência em território “emprestado”, os kinikinau também vivenciam o drama da perda de sua língua.

Para Santos (2021), a reflexão sobre a construção identitária dos kinikinau é um desafio, pois os processos que envolvem esses sujeitos são bem complexos. A convivência kinikinau com outros povos, sofre influência dos diferentes costumes e línguas, formando um interstício, ou seja, um ponto de convergência no processo seu identitário.

O transitar pelos diferentes territórios, culturas línguas e saberes provocam nesses indígenas uma miscelânea de processos identificatórios, visto que as fronteiras entre indígenas e brancos não são mais rígidas como no passado, e esse processo proporciona diversos deslocamentos e (des)construções (MUSSATO, 2021).

Nesse ponto, novamente há uma necessária implicação dos dispositivos do texto constitucional quanto a temática indígena, em especial a Kinikinau, e isso, porque o artigo 231 reconhece (vide recorte DCF-A) a “organização social, costumes, línguas, crenças e tradições”.

O discurso constitucional elenca tais direitos, de uma maneira universal, deixando incidir uma formação discursiva etnocêntrica, na qual são reconhecidos a organização social, as línguas, os costumes, as crenças e as tradições sob um mesmo rótulo, desconsiderando que cada etnia comporta em si suas especificidades.

Essa incompletude que perfaz o dizer da lei, no que tange o a abrangência de sua proteção, atravessa o dizer do indígena, aspecto este que aponta para o quanto a discursividade de uma lei pode ser segregadora (ALMEIDA, 2019).

O discurso indigenista constitucional é um dizer homogêneo, de cunho generalista, que por mais que reconheça direitos, os estabelecem sem considerar as peculiaridades de cada grupo. Se para um povo indígena, a exemplo dos Yanomani, que há cerca de 30 anos já tiveram homologados suas terras²¹, para os Kinikinau nem mesmo o seu território foi reconhecido e homologado. Seu reconhecimento étnico foi silenciado por mais de 100 anos. Por isso, a configuração de que se promove uma heterogeneidade em um discurso politicamente homogêneo. Há remissão ainda de que o não dito do discurso constitucional teve por enunciador um sujeito branco, com formações discursivas dos ideais da colonialidade saber/poder, que no esforço político promove visibilidade indígena (ausente), pautada numa *soft reform* (reforma branda).

Por isso, a 4ª Assembleia (2017), traz em seu documento, a necessidade de publicação de um Dicionário da Língua Kinikinau:

R2- E: que se **faz necessário o fortalecimento da cultura do Povo Kinikinau**, esta assembleia vem a público pedir o apoio dos aliados para realizar **a publicação do Dicionário da Língua Kinikinau** (4ª Assembleia Kinikinau, 2017).

Após mais de um século de invisibilidade, o povo Kinikinau, estrategicamente escolheu o espaço da Educação como *locus* de reelaboração, afirmação e legitimação da identidade étnica. Atualmente, a língua kinikinau não é mais falada no ambiente familiar, e nem transmitida naturalmente a crianças pelos adultos, pois caiu em desuso. Hoje é ensinada artificialmente na escola, como segunda língua (L2) ou língua adicional (LA). Porém, os indígenas enfrentam a inexistência de material didático, falta de assessoria pedagógica, e de projetos político pedagógico (SOUZA, 2017).

É como proceder a participação daqueles que foram e são “tomado[s] como o outro (o corpo do outro) sempre como objeto inerte na cultura e nunca como um corpo vivo e capaz de produzir conhecimento, saberes e seu próprio discurso” (NOLASCO, 2016, p. 54), sendo que a própria lei é produzida sob a vigilância dos responsáveis pelo Estado brasileiro.

O discurso constitucional carrega em si a marca da colonialidade e que se faz presente no contexto indígena, reforçando bem o que Souza Santos (2014, p. 186) nos explica sobre os direitos de quem sofre opressão social: “a ficção jurídica fundamental

²¹ Sobre as lutas yanomami ver: <https://www.socioambiental.org/noticias-socioambientais/conheca-historia-e-luta-do-povo-yanomami-e-ajude-segurar-o-ceu> Acesso em 13 jul 2023

permite que coexistam, sem interferência, duas ideias mutuamente contraditórias de legalidade, desde que as respectivas jurisdições se mantenham separadas”.

No caso kinikinau, há um discurso militante (BISPO,2020) de seu reconhecimento étnico e com isso, estar assegurado conjuntamente sua cultura, crença, costumes e língua. Logo, ao simbolizar que precisa ser fortalecida a cultura kinikinau, há também a simbologia da sua situação de discriminados, marginalizados e do persistente preconceito em relação a sua identidade enquanto sujeito indígena.

Lagazzi (1988), assevera que se por um lado é possível constatar o escamoteamento das diferenças, por outro, é possível denunciar que há uma hierarquia de autoridade do Estado e, porque não, uma hierarquia de autoridade entre as próprias pessoas (indígenas/brancos). E por que não dentro de seu próprio grupo, ou seja, dentre indígenas.

Agamben (2004, p. 18) explica que “esse estado de exceção não pode ser observado somente como uma técnica de governo, nem uma medida excepcional”. Deve ser entendido então, como uma natureza do paradigma constitutivo da ordem jurídica, no qual o sujeito indígena kinikinau pertence a um grupo (indígenas do Brasil), sem estar automaticamente incluído nele, dado as deficiências do seu reconhecimento étnico, linguístico e cultural.

Logo, o sujeito indígena kinikinau está “[...] exposto e colocado em risco no limiar em que vida e direito, externo e interno, se confundem” (AGAMBEN, 2010, p. 35). Nessa luta por direitos e deveres iguais, não se está lutando pelo fim dos privilégios de uns em detrimento de outros, mas por uma igualdade que conduz, pelo não reconhecimento das singularidades do sujeito (LAGAZZI, 1988). É como se tais singularidades pudessem ser tidas como universais e as particularidades indígenas como idênticas entre si, o que de fato não o são (ALMEIDA, 2019).

Por outro lado, o dizer kinikinau de colocar o seu “fortalecimento” cultural e de “vir a público pedir apoio” para a publicação de dicionário em sua língua kinikinau promove o discurso político e de luta para que sua voz, agora ouvida (para alguns), seja atendida. Ao mesmo tempo em que remete o dizer (não dito) de que não consegue o alcance de tais direitos sozinhos, encontrando a “força necessária” no apoio dos aliados. O discurso aqui remete as lideranças indígenas, em especial naquele momento (2017) presentes: terena, kaiowá guarani, kadiweu, Atikun e Xavante do Mato Grosso.

O ato de vir a público promove o efeito de irradiar a sua voz para além das fronteiras indígenas, num gesto de protagonismo indígena, para alcançar a voz e visibilidade do público em geral, especialmente do ente estatal, e não apenas de seu povo kinikinau e dos apoiadores ali reunidos.

Assim, o discurso kinikinau empregado promove estratégias discursivas que envolvem diversos pontos de discussão para a luta por seus direitos, não restringindo-se apenas a aspectos da sua identidade, cultura, crenças, línguas e a representação de si e do outro. Perpassam também o principal vetor que os movimenta para o ressoar kinikinau, qual seja, a demarcação do seu território ancestral. É o que passamos a discorrer a seguir.

4.3 Estratégias discursivas que perpassam a demarcação do território tradicional

O discurso semelhante nos documentos finais das Assembleias Kinikinau (2014/2019) promove um questionamento do modelo de desenvolvimento do Estado brasileiro dentro de uma lógica que parece natural e aceitável, mas que exclui/inclui/exclui ao delimitar fronteiras. Estabelece espaços entre um e outro, e distingue quem se encontra dentro dos valores simbólicos da sociedade hegemônica e quem fica de fora (no caso os kinikinau), dado as relações de poder (SOUZA; NASCIMENTO, 2017).

Segundo Amado (2020, p. 71) " o pensamento deleuziano propicia-nos olhar para tal processo de desterritorialização dentro desse sistema mundo, onde as relações de poder estatal, alinhadas aos interesses do capital, subjugaram os povos indígenas". Houve uma espécie de limpeza territorial, no qual os indígenas passaram de senhores do território, a mão-de-obra explorada pelos fazendeiros.

Desde a 1ª Assembleia Kinikinau, o documento final indica a ação praticada pelo outro, qual seja, pelo branco, dando início, ao nosso gesto analítico pelo recorte:

R3-A: Nosso bem viver tem como fundamento nossa mãe terra, nosso território tradicional de onde fomos retirados à força, com o aval do braço estatal. O Estado brasileiro está em dívida com o povo Kinikinau, pois durante muito tempo nos negou o reconhecimento enquanto povo e até hoje nos nega o acesso ao nosso território tradicional (1ª Assembleia Kinikinau, 2014).

A luta pelo “bem viver com fundamento em sua mãe terra, e território tradicional” de onde “foram retirados a força” remonta ao não dito da Guerra do Paraguai. O interdiscurso aqui traz à tona o fato de que a maioria dos indígenas kinikinau foram para a guerra e quando retornaram, os poucos sobreviventes, encontraram seus territórios ocupados por fazendeiros, latifundiários e pecuaristas que aproveitaram o episódio para adentrar as terras e ali ocupá-las. Por serem grupo minoritário, não tiveram força para retomar seu território tradicional, e com isso, para não serem dizimados, como alternativa tiveram refúgio e acolhimento em território indígenas de outras etnias, razão pela qual até hoje estão obrigados e conviver em território Terena e Kadiweu.

Ao ser “obrigado”, “forçado” o dito confere o efeito de sentido de discurso de vitimização, que por sua vez, emana o efeito de sentido de que os Kinikinau foram e estão sendo sacrificados por interesses da sociedade hegemônica e do Estado brasileiro, logo, são preteridos em prol de interesses alheios. Deflagra-se nesse instante, o conflito instituído pela fronteira discursiva que também é histórica, social e cultural (SOUZA; NASCIMENTO, 2017).

Daí o discurso de “o Estado brasileiro estar em dívida com o povo kinikinau”. Os relatos kinikinau é de que as trocas estabelecidas entre o governo brasileiro da época e a chamada para guerra, promoveriam ao final dos embates, o reconhecimento do território habitado pelos kinikinau, que seriam legitimamente demarcados pelos órgãos oficiais a este povo (CASTRO, 2017). Promessa até então “não paga”. No contexto jurídico, estar em dívida promove o discurso de quem precisa adimplir alguém por decorrência de contraprestação realizada, fruto de negócios bilateralmente celebrados. Logo, o efeito de cobrança provém do preenchimento de requisitos como o inadimplemento, que significa o ato de não cumprir, no tempo e/ou no lugar com o que fora pactuado.

A importância da questão do território e territorialidade para os kinikinau é identificada logo no início do discurso quando utilizando do uso do “nosso” amplia a força argumentativa do dito, para no jogo discursivo estabelecer que o seu bem viver tem como fundamento a mãe terra, seu território tradicional. Assim, faz uso dentro de uma perspectiva de ocupação do espaço, em seu caráter simbólico, onde há construção de seu território, obedecendo sua formação sócio-histórica (DIETERICH, 2014). A repetição do uso do pronome “nosso” aqui refere “[...] não apenas ao povo que reside na comunidade,

mas a todo aquele que, desde a saída do Chaco Paraguai, luta pela sobrevivência do grupo, assim como restringe a representação de terra a ser descrita apenas aos Kinikinau” (SANTOS, 2021, p. 120).

Além disso, o uso da palavra mãe vem descrever a representação de território para a comunidade. Para Bechara (2011, p.799), a expressão “mãe” designa conotativamente “pessoa extremamente cuidadosa, zelosa”. O dicionário *Michaelis Online* reforça o discurso ao também considerar a acepção como linguagem figurada de “Causa ou origem de algo. Lugar onde uma coisa teve origem e cujo desenvolvimento proporcionou aperfeiçoamento e ramificações”. O sentido empregado pelo enunciador do discurso metaforiza a representação do território como uma relação única, de cuidado, do seu local de origem e do qual não é possível se desfazer, pois inerente a ele desde seu nascimento, como a relação mãe e filho. A representação de território na figura da mãe-protetora-provedora permeia todo discurso kiniknau, sendo mais que um território para construção de suas moradias, representa o lugar onde a identidade se fortalece (SANTOS, 2021).

O enunciador busca na memória discursiva e no arquivo a narrativa de que se constituem enquanto sujeitos indígenas, devendo haver atendimento de seus direitos pela legislação brasileira, em especial a Constituição Federal, daí a necessidade de serem reconhecidos. No contexto indígena, a representação de terra é a mesma, qual seja, a representação da figura materna “mãe terra”, e com isso, o arquivo selecionado remete a Derrida (2001), Moreira (2020) e outros que concebe o enunciado enquanto acontecimento singular, e enquanto determinante do que deve ou não ser arquivado, reflete o discurso que resiste nos povos indígenas nos processos identitários frente as relações de poder estatal.

Ainda sobre as atuações do Estado brasileiro, o povo Kinikinau, em sua 2º Assembleia, realizada em outubro de 2015, discorre em seu documento final:

R3-B: Pelas mãos do Estado fomos expulsos de nossas terras tradicionais, acabamos por ter de viver de uma espécie de “empréstimos territoriais”, sendo acolhidos por solidariedade em meio a terras e grupos indígenas Terena.

Por conta das políticas do Estado, que deixaram nossas terras na mão dos invasores, vivemos até hoje como um povo que “vive de favor” entre outros povos indígenas. **Jamais conseguimos nos enraizar de maneira plena,** sendo por vezes nossos membros menosprezados por alguns ocupantes tradicionais destas terras. (2ª Assembleia Kinikinau, 2015)

A R3-B traz a memória discursiva, por meio da repetição dos enunciados, formando a regularidade discursiva de que os indígenas kinikinau atribuem ao Estado brasileiro a responsabilidade pela perda de suas terras tradicionais (também inscrito no R3-A).

No caso dos Kinikinau, se está diante do que Dieterich (2014) chama de território flutuante. Isso porque seguindo Haesbaert (2007), o território possui várias noções, que sintetizadas em três seriam resumidas em: política, cultural e econômica. A noção política relaciona-se a questão da delimitação física e as relações de controle e poder, enquanto a cultural relaciona-se ao simbólico e se constitui pela relação do indivíduo com o seu território. Já a econômica se volta para as relações de trabalho e as fontes de recursos. Assim, a noção de território é construída a partir do seu uso em sociedade.

Dado possuírem um forte pertencimento étnico e conservarem sua identidade (princípio espiritual), mesmo sofrendo com processos de expulsão e de transculturação, os kinikinau não foram extintos. Com o fim da Guerra da Tríplice Aliança, com os desterritorializadores e os kinikinau como desterritorializados; as reterritorializações são identificadas, nos mais diversos territórios distintos onde estes se territorializaram e constroem o seu território flutuante. Tais territorializações foram mediadas pelo Estado como forma de controle maior sobre a etnia, mas agora é buscado uma nova reterritorialização, em seu território tradicional, o que corresponde a resistência desse povo (DIETERICH, 2014). Daí o sentido de “enraizar de maneira plena”, ou seja, fixar-se de forma permanente em um lugar que lhe pertence de forma tradicional.

O discurso ainda é marcado pelo uso do termo “invasores”. O interdiscurso kinikinau é perpassado pelo momento no qual ao retornarem da guerra da Tríplice Aliança encontraram seu território original ocupado por fazendeiros, posseiros e pecuaristas. Para os kinikinau estes são os invasores de suas terras, que assim o fizeram por “conta da política estatal”, o que vem reforçado no início quando diz “pelas mãos do Estado”. É latente o discurso de sofrimento frente a atitude do Estado brasileiro que não cumpriu com sua dívida, após saírem vencedores na guerra paraguaia.

O discurso é reproduzido também na 5ª Assembleia kinikinau, realizada em 2018, que reforça:

R3-C: Repudiamos a morosidade do Estado brasileiro em reconhecer nosso direito ao território tradicional. Esta demora tem causado danos estruturais a vida de nosso povo de nossos modos de vida tradicional tem sido fortemente abalada, inclusive o nosso direito a saúde e educação

diferencial previstos na Constituição Federal (tem sido impedido de acontecer). Demarcação já do território kinikinau (5ª Assembleia Kinikinau, 2018).

O direito ao território é o direito a uma cultura, a um modo de vida e identidade própria. Expressa um conjunto de práticas e representações sociais que formam um núcleo simbólico diferenciando esses grupos sociais do conjunto da sociedade. Quando afirmamos que tais grupos não lutam apenas pela terra, mas por território, estamos considerando suas concepções de emancipação e justiça de forma mais complexa, abarcando dois eixos simultaneamente: o eixo da redistribuição e o eixo do reconhecimento. O território agrega os conteúdos históricos e existenciais desses grupos, com suporte material da cultura, da memória, da ancestralidade e dos saberes acumulados historicamente (CUNHA, 1987).

Enquanto isso, a territorialização vai englobar todo o processo de habitação que perpassa o grupo e do qual este age sobre o território que vai passar a habitar (DIETERICH, 2014)

Mais uma vez o discurso kinikinau é marcado pela atribuição da responsabilidade estatal pelo não alcance de seus direitos indígenas. O R3-C enaltece o “repúdio a morosidade do Estado brasileiro” contrapondo-se a urgência do processo de territorialização plena, especialmente quando diz “Demarcação já do território kinikinau”, e do receio de que seu povo seja extinto.

A ação praticada pelo outro (Estado brasileiro), reforça o sacrifício de que estão sendo forçados em prol de interesses alheios. O sujeito-enunciador passa pela ordem do assujeitamento, adotando o discurso do outro (Estado) como critério de dependência/subalternidade, colaborado por um sentimento de exclusão.

Nesse entremeio, no que se refere às terras indígenas, a CF/88 estabelece que “as terras tradicionalmente ocupadas pelos indígenas pertencem à União (art. 20, inc. XI), e determina a competência exclusiva da União para legislar sobre populações indígenas (art. 22, inc. XIV)” (SANTOS FILHO, 2011, p. 45). Além disso, há previsão nos §§1º e 2º do artigo 231, da Constituição Federal, que consideraremos como DCF-C e DCF-D respectivamente:

DCF-C: Art. 20, CF: **São bens da União:** [...] XI - **as terras tradicionalmente ocupadas pelos índios.**
Art. 22. Compete **privativamente à União** legislar sobre:

XIV - populações indígenas;

DCF-D: Art.231, CF: [...]

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

§ 2º **As terras tradicionalmente ocupadas pelos índios destinam-se a sua posse permanente**, cabendo-lhes o usufruto exclusivo das riquezas do solo, dos rios e dos lagos nelas existentes.

Verifica-se que há no discurso constitucional uma estratégia discursiva que busca manter o poder, ou seja, sua vontade de verdade em construir um saber favorável a temática indígena, porém promove a interdição de outras vontades/dizeres a não ser a sua própria. É como afirma Foucault (1995, p.10) quando diz que “por mais que o discurso seja aparentemente bem pouca coisa, as interdições que o atingem revelam logo, rapidamente, sua ligação com o desejo e com o poder”.

O discurso indigenista constitucional atribui a União a competência sobre as terras e populações indígenas na previsão de que “São bens da União as terras tradicionalmente ocupadas pelos índios”.

A territorialidade, no contexto indigenista, não deixa de ser o exercício de um poder que se constitui jurídico-político-econômico. Tanto que pelo viés da Constituição Federal, as terras ainda que tradicionalmente indígenas “pertencem” são de “domínio” da União.

Esse discurso que constitui a formação discursiva indigenista é fruto do poder arcôntico exercido pelo arquivo. Tal poder permite que o arquivo unifique, reúna e classifique os discursos no intuito de estabelecer a repetibilidade que fará com que eles, se mantenham na memória discursiva de determinada formação discursiva (DERRIDA, 2001).

O item lexical “permanecer”²², segundo o dicionário *Michaellis On-line*, tem o significado, entre outros possíveis de “conservar-se, ficar”. O mesmo dicionário define o vocábulo “ficar” como “estar situado; localizar-se; abrigar-se num determinado lugar;

²²[https://michaelis.uol.com.br/palavra/BVkgV/permanecer/#:~:text=1%20Continuar%20sendo%2C%20permanecer%20existindo,%E2%80%A6%5D%E2%80%9D%20\(%20JU%20\)%20](https://michaelis.uol.com.br/palavra/BVkgV/permanecer/#:~:text=1%20Continuar%20sendo%2C%20permanecer%20existindo,%E2%80%A6%5D%E2%80%9D%20(%20JU%20)%20). Acessado em 26 mai 2023.

alojar-se”²³. Assim, permanecer, portanto, não pode ser considerado algo definitivo, pois estar situado pode estabelecer uma necessidade de mudança.

Logo, para que os direitos territoriais indígenas, se efetivem juridicamente é necessário que a posse e o usufruto das Terras Indígenas se legitimem por meio do Estado brasileiro. Inclusive, até mesmo para o sentido jurídico posse se apresenta diferente de propriedade/domínio.

Para o doutrinador jurídico Carlos Roberto Gonçalves “o conceito de posse, no direito positivo brasileiro, indiretamente nos é dado pelo art. 1.196 do Código Civil, ao considerar possuidor “*todo aquele que tem de fato o exercício, pleno ou não, de algum dos poderes inerentes à propriedade*” (2019, p. 57, grifo do autor). Enquanto que a noção de propriedade é extraída considerando o enunciado no artigo 1.228 do Código Civil, e do qual “ [...] pode-se *definir* o direito de propriedade como o poder jurídico atribuído a uma pessoa de usar, gozar e dispor de um bem, corpóreo ou incorpóreo, em sua plenitude e dentro dos limites estabelecidos na lei, bem como de reivindicá-lo de quem injustamente o detenha” (GONÇALVES, 2019, p. 208). Com isso, dentre os elementos que constituem a propriedade estão a possibilidade de usar, usufruir e até mesmo dispor de um bem caso assim queira.

No contexto indígena, portanto, não lhe cabe dispor do território, pois o dispositivo constitucional “apenas lhe garante/permite” a posse em caráter permanente. A estratégia discursiva aqui adotada foi uma escolha do inconsciente por meio do qual é difícil admitir o direito originário do indígena ao seu território. É como traz Sousa-Santos (2007), de que existe um abismo que impede o branco a aceitação do não-branco. O sujeito enunciado do discurso constitucional é representante do discurso hegemônico, enquanto “do outro lado” não existem direitos, e por isso é tão difícil a aceitação dos direitos territoriais dos povos indígenas.

Guerra (2010) explica que a hospitalidade precede a propriedade. No contexto da globalização, ao mesmo tempo que se pressiona o ser humano para o deslocamento e desenraizamento, rompendo pontos que para o homem são fundamentais, também lhe nega o direito à hospitalidade. Há um dito onde a hospitalidade absoluta rompe com a lei da

²³ <https://michaelis.uol.com.br/moderno-portugues/busca/portugues-brasileiro/ficar/> Acessado em 26 mai 2023.

hospitalidade como direito e dever (DERRIDA, 2003). No contexto indígena, por isso, sempre houve este sucumbir ao Estado, onde o indígena é acolhido, e sob uma estratégia de proteção estatal contra possíveis desrespeitos e discriminações.

Inclusive o trecho “as terras tradicionalmente ocupadas pelos índios” reforça o que já foi apurado no DCF-A e DCF-B, com o uso do termo “índios”. Nesse excerto a imagem do indígena mais uma vez é associada a figura do “silvícola”, do “selvagem”, enquanto sujeito estereotipado. Emprega-se no discurso constitucional a norma(ti)lização pela qual o poder se manifesta pela identidade e diferença. O “índio” enquanto referência, e as outras identidades como a diferença.

Nos voltemos ainda para o uso do advérbio “tradicionalmente” vinculado ao termo terras. O recorte de DCF-A e o DCF-C e DCF-D repetem a expressão “terras tradicionalmente ocupadas”. O gesto analítico nos devolve a noção de Terra Indígena (TI) que é explicada pela FUNAI (2023), a também às discussões jurídicas que envolvem a decisão sobre o Marco Temporal (PL 490/2017), e que já abordamos no tópico 2.3 deste trabalho.

Logo, ainda hoje o discurso indigenista oficial não encerrou a discussão quanto ao que seria considerado como “terra tradicionalmente ocupada” pelos indígenas, que pelo discurso da lei é homogêneo/geral e extensível a todos os indígenas.

Em consequência, no contexto dos indígenas Kinikinau, a própria demora de resolução da Ação Civil Pública que determinou o procedimento demarcatório das terras mediante a elaboração de estudo antropológico de identificação, além de outras determinações liminares que compõe o feito judicial, também é reflexo dos impasses do próprio Estado brasileiro.

Destacamos ainda outro ponto do recorte DCF-D, quando o enunciador constitucional diz que são também de direito indígena as terras “utilizadas para suas atividades produtivas, as imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários a seu bem-estar e as necessárias à sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições”.

A estratégia discursiva empregada pelo discurso constitucional pode ser rastreada como a explicitação do texto legal de suas condições de produção. Apura-se uma escolha do enunciador em prever no texto constitucional a possibilidade de atividade produtiva

nas terras, a preservação ambiental, e o que fosse necessário para reprodução física e cultural a depender dos usos, costumes e tradições dos povos indígenas. As condições de produção que levaram a promulgação da Constituição Federal estabelecem no recorte DCF-D a marca de validação, para aplicação efetiva do texto jurídico.

Contudo, o discurso está inserido num espaço de universidade atemporal, que marca os discursos lógico-formais, o que permite desconhecer/apagar os fatos históricos concretos e já existentes na ordem do social, e da qual provém a discussão política que resulta juridicamente com o discurso inserido no texto constitucional (GUERRA, 2010).

Essa atividade produtiva, ou o emprego da preservação ambiental ou no que corresponde a reprodução física e cultural vai depender dos interesses de cada grupo. Cada etnia enxerga e emprega seus usos, costumes e tradições de uma maneira, tem interesses e anseios diferentes, distanciando-se do adotado no discurso legal. Já tratamos inclusive sobre as semelhanças, diferenças e peculiaridades encontradas entre os indígenas kinikinau, os terena e os kadiweu – item 1.3 deste trabalho.

A interculturalidade comporta como uma das suas mais relevantes dimensões o desenvolvimento de políticas públicas que se voltem para os povos indígenas e que impliquem na relação entre sistemas políticos e administrativos diferenciados, com novas formas de interação onde o Estado possa superar as relações de supremacia frente aos diversos sistemas que os povos originários possuem (KRENAK; PIMENTA, 2019).

Enquanto isso não acontece, de um lado, o discurso indigenista da Constituição Federal deixa transparecer as nuances do pensamento colonialista no qual seu sujeito enunciativo está imerso, de outro o discurso indígena Kinikinau é transpassado pela formação discursiva do que compõe a norma constitucional, resignificando o reforço de que mesmo num discurso de militância por seus direitos, estes sujeitos ainda obedecem ao poder hegemônico do Estado brasileiro.

4.4 A luta por direitos constitucionais

Neste eixo temático passamos à apuração dos contrapontos dos direitos constitucionais previstos para os sujeitos indígenas, e os mecanismos de (in) exclusão que

atravessam os indígenas Kinikinau. O rastreio tem por ponto de partida, a falta das garantias legais ao seu direito a demarcação de terras, além da morosidade do atendimento a direitos fundamentais como saúde, educação, reconhecimento étnico e cultural, a persistência e conquistas da criação do GT de identificação do seu território tradicional e o futuro de tais povos.

Passado e presente se interligam nos recortes que a seguir serão analisados, e produzem o efeito de sentido de que os enunciadores dos discursos constitucional/kinikinau, buscam no passado, meios para lidar com os conflitos até então atuais.

Os documentos finais elaborados nas Assembleias Kinikinau (2014 a 2019) são um registro da reivindicação dos direitos kinikinau, fazendo-se ouvir por meio do discurso, e traçando novas configurações no interior do próprio documento mediante “unidades, conjuntos, séries, relações” (FOUCAULT, 2008, p. 07).

Tendo em vista a grande abrangência de exigências e reivindicações que permeiam os documentos finais das Assembleias objeto de nosso trabalho, separamos quatro recortes que dado as regularidades e os sentidos provocados, marcam em repetição, as relações de força, numa perspectiva foucaultiana.

Em R4-A, o gesto analítico é extraído da 2ª Assembleia Kinikinau (2015):

R4-A: Exigimos e reivindicamos:

- Que a **Funai** reconheça oficialmente e de imediato o Conselho Kinikinau como instrumento legítimo do nosso povo na interlocução junto ao Estado e Governos Brasileiros. Que as decisões deste conselho sejam **respeitadas** e que as demandas entregues por este conselho sejam garantidas.
- Que a **Funai** **respeite** nosso povo e que de imediato faça constar em seu planejamento, com orçamento e previsão de estruturas necessárias, as agendas originárias de nosso povo, nossas reuniões, assembleias, encontros e atividades.
- Neste sentido, baseado nas demandas acima listadas solicitamos urgentemente, uma reunião/audiência entre representantes de nosso Conselho, a 6ª. Câmara/MPF, presidente da **Funai**, Ministério da Justiça, com acompanhamento de órgãos e secretarias defensoras dos Direitos Humanos, para tratarmos de nossas demandas territoriais e de segurança.
- **Exigimos** ainda que a **Fundação Nacional do Índio (Funai)**, Secretaria Especial de Saúde Indígena (Sesai), Ministério Público Federal (MPF), órgãos e secretarias responsáveis pela educação em todas as esferas, atendam o Povo Kinikinau **respeitando** nossas especificidades, organização e decisões internas, observando os princípios da consulta e consentimento prévio, livre e informado; o princípio da identidade cultural; princípio de nossa autodeterminação da Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (2ª Assembleia Kinikinau, 2015).

Considerando que é no/pelo discurso que se estabelece a relação entre poder e resistência, o discurso sugere a representação de todo o povo kinikinau, já que é utilizado do pronome “nosso” – povo, reunião, demandas e especificidades. Assim considerando que o silêncio é constitutivo do dizer (ORLANDI, 2020), o enunciador deixa marcas de um discurso de senso comum entre indígenas de que, é o seu povo quem exige e reivindica. Tanto que o discurso é todo inscrito na terceira pessoa do plural.

Além disso, o verbo “exigir” para o dicionário *Michaelis Online* significa “reclamar ou requerer em função de direito legítimo ou suposto”, enquanto “reivindicar” exprime a ideia de “tentar recuperar algo de que foi privado; reclamar em função de direito, legítimo ou não”. Assim, somos levados a considerar que nesse momento o discurso kinikinau é de sujeito militante (BISPO, 2020), que no/pelo discurso busca que sua voz seja atendida perante o poder hegemônico do Estado brasileiro.

Nesse entremeio, a subalternidade é mantida visto que o enunciador atribui a FUNAI a responsabilidade de reconhecimento oficial e legítimo como Conselho Kinikinau. Seguindo Spivak (2014) quanto aos “agenciamentos”, a representação dos subalternos é feita por outras classes sociais, no caso, a FUNAI, que historicamente e pela lei tem a função de representá-los e defender seus interesses. Porém, o agenciamento na realidade liga-se ao desejo do “eu” e não ao do outro. Por isso, o não atendimento/reconhecimento dos kinikinau tende a mantê-los, no liame da exclusão.

Mais uma vez, o povo kinikinau ao mesmo tempo que reivindica, acaba se mostrando como corpos dóceis (FOUCAULT, 1987), frente ao poderio estatal. Isso ocorre, dado os papéis que são atribuídos a FUNAI, pelo Estado brasileiro, como o de promover estudos de identificação, delimitação, demarcação, registro das terras tradicionalmente ocupadas pelos povos indígenas, regularização fundiária, além do monitoramento e fiscalização das terras indígenas (FUNAI, 2023).

A voz kinikinau é afetada pela norma(ti)lização do discurso de que seu direito é dependente de um fazer oficial, que tem por consequência a legitimação pelo órgão indigenista.

Assim, ao exigir respeito das decisões de seu Conselho para que a FUNAI cumpra com os diversos aspectos do documento: como constar a pauta Kinikinau em seu orçamento, que compareça as suas reuniões, e respeite suas especificidades, organização

e decisões internas, o sujeito enunciator questiona o papel do Estado brasileiro como ente interessado em resolver os problemas relacionados ao povo kinikinau.

O efeito de sentido do recorte R4-A produz um ideal de igualdade de direito que a todos são garantidos constitucionalmente, ao mesmo tempo em que oculta pelo interdiscurso sua realidade de desigualdade/marginalidade étnica, frente a outros grupos indígenas.

Os implícitos que se encontram no interdiscurso remetem a memória discursiva de que os Kinikinau sempre “obedeceram” aos comandos dos órgãos indigenistas, seja por meio do SPI, seja por meio da FUNAI, ainda que se sentissem desprezados e violados por estes órgãos do governo. Na história Kinikinau até o momento, não se tem registros de qualquer revolta/invasão ou movimento mais agressivo praticado pelo grupo diretamente em face de tais órgãos oficiais. Os kinikinau optaram pelo discurso político com aspectos diplomáticos para que o ressoar de suas vozes fossem atendidas.

Mas o questionamento que se faz aqui é: o ressoar das vozes no discurso contido nas Assembleias Kinikinau (SPIVAK, 2014) faz com que suas reivindicações sejam atendidas?

Desde a auto reapresentação Kinikinau ocorrida em 2003 com o primeiro documento onde os kinikinau se posicionaram frente ao Estado brasileiro, exigindo seu reconhecimento étnico e o direito ao seu território próprio até hoje não foi atendido. Assim, por mais que o R4-A do documento final da Assembleia realizada em 2015 especifique os anseios do povo Kinikinau, esta busca por um diálogo não se dá entre iguais. O pedido de exigência, reivindicação e respeito vem carregado de um discurso de sofrimento, de rejeição e desamparo.

Inclusive esse não dito de rejeição e falta de reconhecimento/respeito é reafirmado no trecho “Exigimos ainda que a Fundação Nacional do Índio (Funai), Secretaria Especial de Saúde Indígena (Sesai), Ministério Público Federal (MPF), órgãos e secretarias responsáveis pela educação em todas as esferas, atendam o Povo Kinikinau respeitando nossas especificidades”. Nesse ponto, o enunciator kinikinau traz outros personagens para o discurso. Além da FUNAI, ele também elenca a SESAI, o MPF, os órgãos e secretarias responsáveis pela educação em todas as esferas. Seu dizer é marcado pelo

verbo “exigir” na intenção de respeito as especificidades do grupo, com a adoção do emprego do pronome “nosso”.

Logo, há no interdiscurso kinikinau que a deficiência de seu reconhecimento étnico e do atendimento aos seus direitos vai além do órgão indigenista oficial, qual seja, FUNAI. O enunciador enumera outros órgãos oficiais que atuam em rede à FUNAI no que corresponde a temática indígena. As ramificações se estendem para um desrespeito aos seus direitos em temas como Justiça, dado o direcionamento ao MPF, à saúde, dado a inserção do SESAI – Secretaria de Saúde Indígena, e à educação, dado o dizer que deveria atingir todos os órgãos e secretarias responsáveis pela educação.

O não dito aqui sobressalta problemas cruciais que perpassam o grupo kinikinau: Justiça – demarcação de seu território tradicional; saúde – cuidados básicos e sobrevivência para futuras gerações kinikinau; educação – a preocupação com a perda da língua, deficiência de material didático e a elaboração de dicionário kinikinau.

No final do recorte R4-A, o enunciador finaliza as exigências numa estratégia discursiva de que seu direito vai além da esfera nacional, reportando para as conquistas internacionais, quando traz “ princípio de nossa autodeterminação da Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho”.

Nesse entremeio do discurso Kinikinau e o discurso indigenista constitucional, os kinikinau buscam o atendimento do que é previsto no recorte DCF-A quanto a previsão jurídica universal de que “são reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam”. Essa tensão entre poder e resistência se mantém dos ideais colonialistas, mas agora se promove pelo discurso. De um lado, o Estado brasileiro e seus órgãos oficiais permanecem nos mesmos papéis de atuar no efeito Panóptico (FOUCAULT, 2018), enquanto do outro, os indígenas enfrentam a militância de terem suas vozes atendidas.

Seguindo com o olhar analítico, no documento final da 3ª Assembleia Kinikinau realizada no ano de 2016, o discurso se torna mais enfático quanto a ausência da FUNAI, e quanto aos direitos que a Constituição Federal vigente lhes garantem. As exigências são reafirmadas também na 4ª e 5ª Assembleia Kinikinau, ocorridas respectivamente em 2017 e 2018:

R4-B: **SOLICITAMOS, de forma imediata, uma reunião** entre presidência da Funai, Ministério da Justiça, representantes de nossos Conselho Kinikinau e demais conselhos indígenas do Mato Grosso do Sul para tratarmos do tema; **REPUDIAMOS a ausências dos órgãos estatais FUNAI e SESAI** em nossa assembleia e **exigimos** que nas próximas, eles compareçam com **pessoas imbuídas de poder de decisão** (3ª Assembleia Kinikinau, 2016).

R4-C: Considerando, que os órgãos públicos têm o dever constitucional de trabalhar pelo povo indígenas, consultando-o, **a exemplo da Funai, Sesai e outros órgãos, e que esta assembleia remeteu convite**, antecipadamente, a todos os órgãos que possuem atribuição de trabalho na questão indígena **e mesmo assim não se teve o respeito de comparecer durante qualquer dia de realização de nossa assembleia**; exigimos dos órgãos públicos, a exemplo da Sesai e Funai, **que enviem em todas as reuniões do Povo Indígena representante com poder de tomada de decisão para os devidos encaminhamentos** (4ª Assembleia Kinikinau, 2017).

R4-D: **Exigimos esclarecimentos formais sobre as ausências de órgãos indigenistas federais FUNAI e SESAI**, nas pessoas de seus efetivos representantes legais **em nossa assembleia**, os mesmos foram confirmados oficialmente por documentos encaminhados por nosso conselho. **Exigimos que imediatamente se cumpra os encaminhamentos e solicitações feitas por nossas quatro assembleias anteriores** para melhorias nas vidas de nosso povo e dos povos indígenas do Mato Grosso do Sul e do Brasil (5ª Assembleia Kinikinau, 2018).

O texto contido no R4-B explicita em caixa alta os verbos em terceira pessoa do plural “solicitamos” e “repudiamos”, que remete a memória discursiva de chamar a atenção para a escrita, numa ideia de realçar/reforçar que seu enunciador seja visibilizado e conseqüentemente atendido. Inclusive se faz uso da expressão “de forma imediata”, o que sugere pressa, urgência para tratativa do tema.

Há repúdio do povo kinikinau frente a ausência dos órgãos estatais FUNAI e SESAI na Assembleia, o que já vinha ocorrendo nas Assembleias anteriores. Nesse ponto, o anunciador faz a exigência de que haja o comparecimento do órgão indigenista na próxima reunião, e que o representante que comparecer tenha poder de decisão. Aqui o enunciador sugere uma tentativa de “fechar o cerco” em face do órgão indigenista, para que este se comprometa com referido povo. Tanto que usa do marcador temporal “próxima reunião”. O que remete a ideia de conferir um “ultimato” ao órgão indigenista oficial.

O que se constata do R4-C e R4-D é que passados dois anos (2016-2018), os órgãos indigenistas FUNAI e SESAI se mantiveram ausentes nas Assembleias. Por isso, imperiosa a constatação da manutenção da invisibilidade do povo indígena kinikinau, ignorado, desprezado pelo poder hegemônico do Estado.

A colaborar o trecho em que exige “o imediato cumprimento das solicitações feitas nas quatro Assembleias anteriores”, comprovando assim o discurso de que são invisibilizados e sem importância, devido a interesses outros do governo brasileiro. Para Borges (2014, p. 83) “é possível dizer que o processo de rejeição aos povos indígenas vem se mantendo durante séculos e se efetiva pelos mecanismos mais variados, dos quais a linguagem, com a violência simbólica que ela representa, é um dos mais poderosos”.

O trecho é marcado pela colonialidade presente em diversos fatores que contribuem para o distanciamento do reconhecimento do outro como igual.

Por isso, o sujeito kinikinau é mantido como ser “moldado”, (re) constituído pela cultura do outro, pela língua do outro, (no caso o branco), visto que as técnicas de poder que lhe perpassam o fazem mascarar o seu “eu”. Os efeitos de sentido fazem emergir um sujeito ainda do período da colonização que precisa de amparo Estatal, que ainda demanda de mecanismos de auxílio, assistência e acompanhamento, reforçando o discurso de que são incapazes de legitimar-se de forma autônoma e independente.

De outro lado, não agir dos órgãos indigenistas, como empregado nos recortes acima, faz reforçar o discurso do colonizador, que ainda se mantém enraizado numa política discursiva que inclui o reconhecimento de direitos aos indígenas, e ao mesmo tempo os mantém em relação de dependência, controle e determinação do que podem e do que não podem fazer. O discurso “do branco”, reflete os mecanismos de controle do Estado que aparenta um efeito de verdade de reconhecimento, quando na realidade mantém o sujeito indígena em condições de subalternidade. Por isso o ato de excluir/incluir/excluir o indígena.

Conforme Gomes (2012) o regime tutelar, proposto pela FUNAI, envolve a representação de que os povos indígenas precisam de alguém para dar auxílio. E ainda Guerra e Santos (2020, p. 15), quando explicam que “esse sujeito é considerado incapacitado de realizar as tarefas sociais do não indígena, visto que se acredita que os indígenas não têm competência para inserir-se na cultura do não indígena sozinhos e/ou conviver próximos a ela ou com ela”.

Conforme já abordamos anteriormente, a própria Constituição Federal em seu artigo 231 e 232 (recortes DCF-A e DCF-B) conferem ao sujeito indígena a legitimidade de atuação para busca de seus direitos. No entanto, a própria lei confere ainda a

necessidade de que a defesa dos direitos e interesses fica obrigada a intervenção do Ministério Público em todos os atos do processo. O ciclo vicioso que permeia a condição do sujeito indígena *versus* poder hegemônico ainda persiste também no discurso jurídico.

E pensando na constituição dos sujeitos, e destes com os demais em suas interrelações “[...] na conjuntura ideológica do capitalismo, incluídas as relações de força e de sentidos que os interligam, os interrelacionam. Relações que, ao mesmo tempo, juntam e dividem, um significando em relação aos outros. Relação de entremeio entre eu, tu e ele” (ORLANDI, 2017, p. 299). Esse entrecruzamento mantém o indígena, no caso dos Kinikinau, sujeitos ainda prisioneiros em seu próprio ser.

A última Assembleia Kinikinau (2019), mesmo com a presença dos órgãos indígenas e indigenistas, manteve o discurso de repúdio a demora do retorno ao seu território tradicional.

O gesto analítico se constata do R4-E:

R4-E: Nós povo Kinikinau, **desde nossa primeira assembleia realizada em 2014** reivindicamos a criação de um GT para fazer o estudo de nosso território tradicional, **até 2019 não tivemos do Estado Brasileiro uma posição efetiva sobre reivindicação**, [...].

Fomos expulsos de novo de nosso território tradicional, mais não iremos esperar mais o Estado e em breve retornaremos. **A Constituição Federal de 1988 garante o nosso território**, as nossas línguas, a nossa cultura, as nossas danças e as nossas crenças e **nós não iremos mais viver distantes de nossos direitos fora de nosso território tradicionais** (6ª Assembleia Kinikinau, 2019).

Há aqui um discurso de espera, para não se dizer uma obediência ao Estado brasileiro, por uma resolução aos direitos sobre o seu território tradicional. E mesmo expulsos do local ao qual “adentraram” em agosto de 2019, apresenta-se uma demasiada esperança/expectativa no discurso indígena kinikinau de que acreditam/confiam nos direitos inseridos na Constituição Federal, e que por isso, em breve poderão estar em seu território tradicional.

Por isso, o pedido para que o MPF continue atuando no reconhecimento do direito territorial e a continuidade do apoio do povo terena e demais povos de MS na defesa de suas terras tradicionais na região do Agachi. O discurso aqui remete ao fato da existência da Ação Civil Pública de n. 5006194-79.2022.4.03.6000, que busca judicialmente o plano de demarcação do território kinikinau. (item 1.2 deste trabalho).

O discurso também é marcado pelo tempo no trecho que diz “desde nossa primeira assembleia realizada em 2014 reivindicamos a criação de um GT para fazer o estudo de nosso território tradicional, até 2019 não tivemos do Estado Brasileiro uma posição efetiva sobre reivindicação”. Pelo transcorrer o tempo 2014/2019 passaram-se 5 (cinco) anos sem que suas solicitações e exigências fossem atendidas.

Seguindo Andreotti *et al.* (2021), aqui estamos diante da crítica feita ao pensamento absissal, de que vivenciamos um apego/afetivo à universalidade ao modo (relacional) de existir, e não só de pensar, normalizando a modernidade/colonialidade. Nesse cenário, o Estado brasileiro torna por meio da modernidade os indígenas kinikinau que eram invisibilizados, em visibilidade ausente, onde a reforma sutil (*soft-reform space*) prepondera em face da “além da reforma” (*beyond-reform space*), anseio pretendido pelos kinikinau.

Por fim, no trecho “a Constituição Federal de 1988 garante o nosso território, as nossas línguas, a nossa cultura, as nossas danças e as nossas crenças e nós não iremos mais viver distantes de nossos direitos fora de nosso território tradicional”, o enunciador kinikinau resgata para o público leitor do documento final da Assembleia realizada em 2019 que conhece seus direitos previstos na Constituição Federal, que sabe que tem por garantia o seu território, sua língua, sua cultura, dança e crenças, o que vem marcado pelo pronome “nosso” enfatizando o dizer de todo o grupo kinikinau.

O ressoar kinikinau aqui é aflorado no dizer de que “nós não iremos mais viver distantes de nossos direitos fora do nosso território tradicional”, o que remete ao discurso político e militante, e de não ser mais sujeito invisível, por isso o uso do termo “distante de nossos direitos”. Os sujeitos kinikinau no último documento promovem um acontecimento em seu discurso de que não ficarão ou serão silenciados na luta por seus direitos. Há um demasiado empoderamento kinikinau, um discurso de protagonista de seu dizer e de suas lutas.

Inclusive, o discurso é marcado pela esperança de que estes direitos sejam alcançados quando estiveram “dentro” de seu território tradicional, dado o antagonismo fora/dentro.

Desse modo, o olhar do passado e a visão de futuro bom e próspero, no momento presente se mesclam, confirmando a assertiva de que se no passado os kinikinau estavam

invisibilizados, silenciados, o percorrer de sua (re)existência não deixa dúvidas de sua persistência e o seu ressoar cada vez mais ativo força o ente estatal a sair da inércia estratégica para um olhar mais atento para o atendimento dos direitos kinikinau.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

À guisa de conclusão, este trabalho, pelo viés discursivo-desconstrutivo promoveu um tecer de tramas constituídas pelo discurso indígena kinikinau e pelo discurso indigenista constitucional, que em diversos instantes provocou tensões, conflitos, e irradiou efeitos de sentidos que (des)(re)construíram os sujeitos envolventes nessas teias de discussões.

O objetivo proposto foi problematizar as implicações do discurso indigenista da Constituição Federal no discurso indígena Kinikinau, considerando possíveis marcas de subalternidade do sujeito indígena Kinikinau ao discurso constitucional, além de contribuir para que as vozes Kinikinau sejam ouvidas.

A pesquisa desenvolvida resultou na comprovação da hipótese levantada de que o discurso indígena Kinikinau traz marcas de subalternidade frente ao poder hegemônico do Estado brasileiro, pois ao mesmo tempo que levanta um discurso de militância, os Kinikinau se submetem aos ideais da colonialidade, contribuindo para a normati(li)zação do discurso constitucional que por meio de mecanismos de controle/disciplina mantém os povos indígenas, e no caso, os Kinikinau, submetidos em suas estratégias de poder.

A comprovação desta hipótese foi possível devido a apuração das condições de produção e a construção de um aparato teórico, que foi essencial para o levantamento das análises da materialidade discursiva contidas nos recortes constituídos pelos documentos finais das seis Assembleias Kinikinau, realizadas respectivamente nos anos de 2014 a 2019, e dos enunciados dos artigos 231 e 232 da Constituição Federal, no tocante a temática indigenista oficial.

O trabalho foi pautado em um total de 24 recortes, sendo 20 voltados para o discurso kinikinau e 4 recortes voltados para os enunciados dos artigos 231 e 232 da CF.

Nesse sentido, respondemos às perguntas de pesquisa que nos auxiliaram a pensar e nortear este trabalho:

- 1- Que tipo de relação pode ser estabelecida entre o discurso dos documentos finais elaborados em Assembleias Kinikinau (2014/2019) e o discurso indigenista da Constituição Federal?

2- É possível identificar em ambos os discursos, qual seja, o discurso indígena e o indigenista constitucional marcas de (in)exclusão, discriminação ou mecanismos colonialistas?

3- Qual(ais) representação(ões) são criadas sobre o sujeito indígena Kinikinau em ambos os discursos (indígena/indigenista)?

4- O discurso constitucional contribui para a normati(li)zação da condição de marginalizado/invisibilidade indígena?

5- O ressoar das vozes Kinikinau nos documentos finais das Assembleias conseguem alcançar a visibilidade pretendida nas reuniões realizadas entre 2014/2019?

As análises nos permitiram constatar que o discurso indígena kinikinau ressoado nos documentos finais das Assembleias Kinikinau (2014/2019) são discursos de militância, que ao mesmo tempo que ganham segurança e alcançam voz, são de mesma maneira excluídos, numa visibilidade ausente, dado as estratégias de poder ao qual ainda se submetem frente ao Estado brasileiro (poder hegemônico).

O discurso contido na lei é um dizer que se pauta numa objetividade/universalidade que homogeneiza os sujeitos, generalizando-os, enquanto que para os povos indígenas, estes por si só carregam heterogeneidades que os diferenciam uns dos outros, e o que já dificulta o alcance na luta por direitos, tornando ainda mais complexo o trajeto do povo kinikinau, desde o seu despertar para o reconhecimento étnico de sua existência até a fortificação com apoio de lideranças e movimentos de apoio da causa indígena para a efetiva luta por seus direitos.

Nesse ínterim, em ambos os discursos, seja o indígena, seja o indigenista é possível rastrear marcas de (in)exclusão e discriminação dos sujeitos. De um lado, os kinikinau ao tentar se incluir no discurso de luta, militância, ao mesmo tempo se mantém na condição de dependentes do agir do Estado, ainda no aguardo de que seu território lhe seja entregue/demarcado, mantendo os ideais da colonialidade, e das relações de saber/poder que ainda perpassam o discurso indigenista constitucional, dado o pensamento formatado nos discursos hegemônicos, e de mobilização ainda colonial.

A representação criada pelo indígena kinikinau remete ao sujeito que sai da invisibilidade para ressoar sua voz, mas isso não significa que esta será atendida, o que

foi reiteradamente constatado nos documentos finais das Assembleias Kinikinau de 2014 a 2018, até o romper da invisibilidade em 2019, quando na reunião da Assembleia contam com a presença não apenas de lideranças indígenas e dos movimentos de apoio a causa indígena, mas também de representantes dos órgãos indigenistas oficiais, especialmente do MPF.

Durante as análises foi possível a constatação do quanto os indígenas kinikinau se (des)(re)construíram enquanto sujeitos, seja quanto a suas representações de si e do outro, seja na própria identidade kinikinau que sofreu constantes processos de (des)(re)territorialização, e afetados pelo hibridismo cultural, seja pela convivência com os brancos, seja pela sobrevivência com outras etnias como exemplo dos terena e dos kadiweu.

O ressurgir kinikinau tornou visível sua língua, sua cultura, seus costumes e a militância por seu território tradicional na região do Agachi, no estado do Mato Grosso do Sul, o que não significa que sua autodeterminação seja respeitada perante os órgãos oficiais indigenistas do país.

O ressoar kinikinau para o Estado é representado como motivo para agir em vigilância, na intenção de restaurar a disciplina e manter o controle sobre tais povos indígenas, para que não se rebelem/revoltem e maculem as estratégias de poder adotadas pelo Estado brasileiro.

Com isso, o discurso constitucional contribui para a normati(li)zação das condições de marginalidade do sujeito indígena, inclusive, dos que se considerem kinikinau. A atuação indígena ainda é dependente da “intervenção” do “auxílio” do Estado, por meio de seus órgãos oficiais, qual seja, FUNAI, Ministério Público, Ministério dos Povos Indígenas, dentre outros. O próprio texto dos artigos 231 e 232 são marcados por verbos que impedem/comprometem a autonomia, a propriedade e a livre iniciativa pelos sujeitos indígenas, promovendo a ilusão de uma verdade de alcance de direitos.

De toda forma, foi por meio dos documentos finais dada as reuniões das Assembleias Kinikinau dos anos de 2014/2019 que o ressoar das vozes kinikinau foram visibilizadas, rompendo conforme os anos se passaram a memória discursiva de que se tratavam de um povo extinto, sem cultura, sem língua, sem costumes e crenças.

Ainda que permaneçam atualmente ainda em territórios “emprestados”, longe de seu território tradicional, os indígenas kinikinau vieram alcançando força e apoiadores em sua luta por direitos. E se houve um tempo que ninguém falava de sua existência, hoje o seu ressoar incomoda/afronta e força uma atuação emergente do Estado brasileiro.

REFERÊNCIAS

ABREU, Alzira Alves. **Serviço de Proteção aos Índios (SPI)**. Disponível em: <https://cpdoc.fgv.br/sites/default/files/verbetes/primeira-republica/SERVI%C3%87O%20DE%20PROTE%C3%87%C3%83O%20AOS%20C3%8DNDIOS.pdf>. Acesso em 14 jul 2023.

AGAMBEN, G. **Homo Sacer**: o poder soberano e a vida nua. Trad. Henrique Burigo. 2. ed. Belo Horizonte: UFMG, 2010.

AGAMBEN, Giorgio. **Estado de exceção**. Trad.: de Iraci D. Poleti. 2. ed. São Paulo: Boitempo, 2004.

AGÊNCIA SENADO. **Garimpo na Amazônia revolta indígenas, assusta estudiosos e mobiliza senadores**. Disponível em: <https://www12.senado.leg.br/noticias/infomaterias/2021/09/garimpo-na-amazonia-revolta-indios-assusta-estudiosos-e-mobiliza-senadores>. Acesso em 20 jan 2022.

ALMEIDA, Maria Regina Celestino. **Os índios na história do Brasil**. Série História FGV de bolso. 15. Ed. FGV, Rio de Janeiro, 2010.

ALMEIDA, Willian Diego de. **Mulher indígena e Lei Maria da Penha**: uma análise discursiva transdisciplinar para apreender a constituição da subjetividade fronteriza. Tese de Doutorado em Letras- UFMS, 2019.

ALTHUSSER, Louis. **Aparelhos ideológicos de Estado**: notas sobre os aparelhos ideológicos do Estado. Trad. Valter J. Evangelista; Maria L. V. de Castro. 2. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1985.

AMADO, Luiz Henrique Eloy. **Vukápanavo: o despertar do povo terena para os seus direitos: movimento indígena e confronto político**. Rio de Janeiro: E-papers, 2020.

AMADO, Luiz Henrique Eloy. **Terra indígena e legislação indigenista no Brasil**. Cadernos de Estudos Culturais. Povos Indígenas. v.7, n. 13, 2015.

ANAI. **Associação Nacional de Ação Indígena**: apresentação. 2023. Disponível em: <https://anaind.org.br/apresentacao/>. Acesso em: 07 jul. 2023.

ANDREOTTI, V. O. **Conhecimento escolarização, currículo e a vontade de “endireitar” a sociedade através da educação**. Revista Teias v. 14 • n. 33 • 215-227 • (2013): Dossiê Especial, 215-227.

ANDREOTTI, V. O. SILVA, Jhuliane Evelyn da. JORDÃO, Clarissa Menezes. Nossa casa está caindo... **E agora, Vanessa? Capitalismo, decolonialidade e futuros re-imaginados**. Trabalhos de Linguística Aplicada. V.60, n.2, 2021. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/tla/a/ZSmbvdZfLbCfdbHMWfdqwTC/?lang=pt>

ANDREOTTI, Vanessa. STEIN, Sharon. SIWEK, Dino, CARDOSO, Camila. CAIKOWA, Tereza. PATAXÓ, Ubiracy. PITAGUARY, Benicio. PITAGUARY, Rosa. KUI, Ninawa Huni. JIMMY, Elwood. **Sinalizando rumo a futuros decoloniais: observações pedagógicas e de pesquisa e campo**. Sinergias- diálogos educativos para a transformação social, n. 9, 2019. Disponível em: <https://2013-2021sinergiased.org/index.php/revista/item/280-sinalizando-rumo-a-futuros-descoloniais-observacoes-pedagogicas-e-de-pesquisa-de-campo>

ANMIGA. **Manifesto das primeiras brasileiras**. As originárias da terra: a mãe do Brasil é indígena. Disponível em: <https://anmiga.org/manifesto/>. Acesso em 12 fev 2022.

APIB. **Articulação dos Povos Indígenas do Brasil**. Disponível em: <https://apiboficial.org/2021/10/17/basta-de-arrendar-vidas-indigenas/>. Acesso em 29.01.2022.

APIB. **Mobilização indígena**. Disponível em: <https://apiboficial.org/>. Acesso em: 07 jul. 2023.

AUTHIER-RÉVUZ, J. **Palavras incertas**: a não coincidência do dizer. Trad. Pfeiffer, C. R. e outros. Campinas: Editora da UNICAMP, 1998.

AUTHIER-REVUZ, Jaqueline. Heterogeneidade(s) enunciativa(s). Trad. Celene Cruz e W. Geraldí. **Caderno de Estudos Linguísticos**, n. 19. Campinas: Editora Unicamp, 1990.

BANIWA, Gersem dos Santos Luciano. **O Índio Brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje**. Brasília, Ministério da Educação, Secretaria da Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; LACED/ Museu Nacional, 2006.

BARROSO, Luís Roberto. **Curso de direito constitucional contemporâneo – os conceitos fundamentais e a construção do novo modelo**. Saraiva: São Paulo, 2009.

BASTOS, Celso Ribeiro. **Curso de direito constitucional**. 20 ed. Saraiva: São Paulo, 1999.

BATISTA, Júlia Gabrielle de Lima. **Orçamento indigenista federal: um olhar sobre o comportamento dos recursos financeiro-orçamentários das políticas públicas direcionadas à garantia e à promoção dos direitos dos povos indígenas no Brasil, à luz das gestões presidenciais do governo federal e da FUNAI (2000-2021)**. – Monografia apresentada para conclusão de curso de Direito – Mackenzie – 2021).

BAUMAN, Zygmund. **Identidade: entrevista a Benedetto Vecchi**. Tradução Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

BECHARA, E. **Dicionário da língua portuguesa**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2011.

BENITES, Flávio Roberto Gomes. **O rasqueado mato-grossense: prática identitária e memória social**. Disponível em: <https://www.monografias.com/pt/trabalhos908/o-rasqueado-mato/o-rasqueado-mato2.shtml>. Acesso em 08 jn 2022.

BESSA-FREIRE, José Ribamar. **Rio babel: a história das línguas na Amazônia**. EdUERJ, 2004.

BHABHA, Homi K. **O local da cultura**. Tradução: Myruam Ávila, Eliane Lourenço de Lima Reis e Gláucia Renate Gonçalves. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013.

BISPO, Sheila da Costa Mota. **A (des)construção do discurso indigenista oficial brasileiro da 1ª Conferência Nacional de Política Indigenista: uma análise discursiva**. Tese de Doutorado. UFMS, 2020. Disponível em: https://sucupira.capes.gov.br/sucupira/public/consultas/coleta/trabalhoConclusao/viewTrabalhoConclusao.jsf?popup=true&id_trabalho=10889861

BOLZAN, Aila Vilela. Arte e resistência kinikinau. In: SILVA, Giovani José. BOLZAN, Aila Vilela. SOUZA, Rosaldo de Albuquerque. **Kinikinau: arte, história, memória & resistência**. v.1. CRV: Curitiba, 2017.

BORGES, André. **Funai e Ibama liberam a entrada do agro em terra indígena**. In: Terra. Disponível em: <https://www.terra.com.br/noticias/ciencia/sustentabilidade/meio-ambiente/funai-e-ibama-liberam-a-entrada-do-agro-em-terra-indigena,efcddb1457e3942c462575a29b7c2c4ea7a05u5p.html>. Acesso em 29.01.2022.

BRANDÃO, Maria Helena N. **Introdução à análise do discurso**. ed 2. Campinas: Editora Unicamp, 1993.

BRASIL. **Constituição Federal de 1988**. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm . Acesso em 07 jun 2021.

BRASIL. **Constituição Federal de 1934**. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao34.htm . Acesso em 07 jun 2021.

BRASIL. **Constituição Federal de 1946**. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao46.htm . Acesso em 07 jun 2021.

BRASIL. **Lei n. 6.001**, 19 de dezembro de 1973. Estatuto do Índio. Brasília, DF, 1973. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l6001.htm . Acesso em 07 jun 2021.

BRASIL. **Lei n. 10.406**, de 10 de janeiro de 2002. Código Civil. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2002/110406.htm. Acesso em: 07 jun. 2021.

BRASIL. **Lei n. 13.146**, de 6 de julho de 2015. Estatuto da pessoa com deficiência. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2015-2018/2015/lei/l13146.htm. Acesso em: 07 jun.2021.

CÂMARA DOS DEPUTADOS. **O que é marco temporal e quais são os argumentos favoráveis e contrários**. Disponível em: <https://www.camara.leg.br/noticias/966618-o-que-e-marco-temporal-e-quais-os-argumentos-favoraveis-e-contrarios/>. Acesso em: 07 jul. 2023.

CÂMARA, José. **Entidade diz que dois indígenas foram mortos em conflito entre policiais em Amambai**. In: G1. Disponível em: <https://g1.globo.com/ms/mato-grosso->

do-sul/noticia/2022/06/25/entidade-diz-que-dois-indigenas-foram-mortos-em-conflito-entre-policiais-em-amambai.ghtml Acesso em 24.07.2022.

CAMINHA, Pero Vaz de. “Carta de Pero Vaz de Caminha”. In: Pereira, Paulo Roberto (org.). **Os três únicos testemunhos do descobrimento do Brasil**. Rio de Janeiro: Lacerda Editores, 1999 [1500].

CAMPOS, Kátia Maria Nunes. **Elo da história demográfica de Minas Gerais: reconstituição e análise inicial dos registros paroquiais da Freguesia de N. S.a DA Conceição do Antônio Dias 1763-1773**. Dissertação de Mestrado – UFMG/Cedeplar. Belo Horizonte, MG. 2007.

CAMPESTRINI, Hildebrando; GUIMARÃES, Acyr V. **História de Mato Grosso do Sul**. Campo Grande: Instituto Histórico e Geográfico MS, 2002.

CANCLINI, N. G. Culturas híbridas: poderes oblíquos. In: _____. **Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade**. Trad. Heloisa Pezza Cintrão e Ana Regina Lessa. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2013, p. 283-351.

CANDAU, V. M. Direitos humanos, educação e interculturalidade: as tensões entre igualdade e diferença. *Revista Brasileira de Educação*, V. 13 n. 37, 45-56, jan./abr. 2008.

CANOTILHO, José Joaquim Gomes. **Direito constitucional**. 6 ed. Livraria Almedina: Coimbra, 1993.

CARLA, MARIA. **História | Primeiro Ministério dos Povos Indígenas se torna realidade no Brasil**. SINPRODF. Disponível em: <https://www.sinprodf.org.br/historia-primeiro-ministerio-dos-povos-indigenas-se-torna-realidade-no-brasil/>. Acesso em: 07 jul. 2023.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. **Etnicidade: da cultura residual, mas irreduzível [1979]**. In: *Cultura com aspas*. CUNHA, Manuela Carneiro da (Org.). São Paulo: Cosac Naify, 2009. p. 235-244. p. 237.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. **Antropologia do Brasil: mito, história, etnicidade**. 2 ed. São Paulo: Brasiliense, 1987.

CASTELLS, M.. A transformação do mundo na sociedade em rede In: **Redes de indignação e esperança**. Rio de Janeiro: Zahar, 2013, p. 161-178.

CASTRO, Iara Quelho. De Chané-guaná a Kinikinau: da construção da etnia ao embate entre o desaparecimento e a persistência. Tese de doutorado. UNICAMP, Campinas - 2010.

CASTRO, Iara Quelho de. Travessia: de Guaná a Kinikinau. In: SILVA, Giovani José. BOLZAN, Aila Vilela. SOUZA, Rosaldo de Albuquerque. **Kinikinau: arte, história, memória & resistência**. v.1. CRV: Curitiba, 2017.

CASTRO, E. **Vocabulário de Foucault**. Trad. Ingrid Müller Xavier. Revisão técnica Alfredo Veiga-Neto e Valter Omar Kohan. 2 ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.

CAZES, Leonardo. **Para Slavoj Zizek, tolerância entre culturas é necessariamente limitada**. Disponível em: <http://oglobo.globo.com/cultura/livros/para-slavoj-zizek-tolerancia-entre-culturas-necessariamente-limitada-18102924#ixzz3s7py3lWK>. nov.2015.

CCMS. **Saúde Indígena: Respeito e Cuidados**. Disponível em: <http://www.ccms.saude.gov.br/saudeindigena/quemsaoeles/respeitoecuidados.html>. Acesso em: 07 jul. 2023.

CERQUEIRA, Bruno da Silva Antunes de. **A demarcação territorial indígena e o problema do “Marco Temporal”**: o Supremo Tribunal Federal e o indigenato do Min. João Mendes de Almeida Junior (1856 -1923). Monografia de graduação para a Faculdade de Ciências Jurídicas e Sociais do Centro Universitário de Brasília. Brasília: UniCEUB, 2016. Disponível em: <https://repositorio.uniceub.br/jspui/handle/235/10699>

CHARAUDEAU, Patrick. *Dicionário de análise do discurso*; Trad. Fabiana Komesu, 3 ed., 1 reimpressão. – São Paulo: Contexto, 2014.

CHARAUDEAU, Patrick. Dize-me qual é teu corpus, eu te direi qual é a tua problemática. **Revista Diadorim**, Vol. 10, 2011.

CHARTIER, R. Defesa e ilustração da noção de representação. **Fronteiras**, Dourados, MS, v. 13, n. 24, p. 15-29, jul./dez. 2011.

CIMI. **Conselho Indigenista Missionário**. Disponível em: <https://cimi.org.br/o-cimi/>. Acesso em: 07 jul. 2023.

CIMI. **Relatório Violência Contra os Povos Indígenas no Brasil – Dados de 2019**. In: Conselho Indigenista Missionário. Disponível em: <https://cimi.org.br/wp-content/uploads/2020/10/relatorio-violencia-contra-os-povos-indigenas-brasil-2019-cimi.pdf> . Acesso em 24.07.2022.

CIMI. **“O direito é nosso, posso até derramar sangue no meu território, eu não vim de outro país”, afirma liderança Kinikinau**. 2023. Por Adi Spezia. Disponível em: <https://cimi.org.br/2019/08/o-direito-e-nosso-posso-ate-derramar-sangue-no-meu-territorio-eu-nao-vim-de-outro-pais-afirma-lideranca-kinikinau-apos-despejo-violento-no-ms/>. Acesso em: 07 jul. 2023.

CPISP. **Comissão Pró-Índio de São Paulo**. Disponível em: <https://cpisp.org.br/quem-somos/historia-comissao-pro-indio-de-sp/>. Acesso em: 07 jul. 2023.

CONVENÇÃO n. 169. **Sobre povos indígenas e tribais e Resolução referente à ação da OIT/ Organização Internacional do Trabalho**. - Brasília: OIT, 2011 Disponível em: http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Convencao_169_OIT.pdf. Acesso em junho 2022.

CORACINI, Maria J. **A celebração do outro: arquivo, memória e identidade: línguas (materna e estrangeira), plurilinguismo e tradução**. Campinas: Mercado de Letras, 2007.

CUNHA, Manuela Carneiro da. **Os direitos do índio**. Ensaios e documentos. São Paulo, Brasiliense S.A., 1987.

DERRIDA, Jaques. **O monolinguismo do outro ou a prótese de origem**. Trad. Fernanda Bernardo. Porto: Campo das Letras, 2001.

DERRIDA, J. **Mal de Arquivo**. Trad. Cláudia de Moraes Rego. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.

DERRIDA, Jacques. **Anne Dufourmantelle convida Jacques Derrida a falar da hospitalidade**. Tradução: Antonio Romane. São Paulo: Escuta, 2003.

DIETERICH, João Evaldo Ghizoni. **Territorialidade kinikinau: estudo sobre a desterritorialização/territorializante da etnia.** Anais do VII CGB, Vitória-ES, 2014. Disponível em: http://www.cbg2014.agb.org.br/resources/anais/1/1404673353_ARQUIVO_TERRITORIALIDADEKINIKINAU_trabalhoJoaoEvaldoGhizoniDieterich_.pdf. Acesso em 26 jun 2022.

DODGE, Raquel Elias Ferreira. **Os índios e seu direito originário à terra no Brasil.** In: ALCÂNTARA, Gustavo Kenner. TINOCO, Lívia Nascimento. MAIA, Luciano Mariz. Índios, direitos originários e territorialidade. ANPR: Brasília, 2018.

DOMINGUES BRASIL, João Filipe. **Protagonismo kinikinau: etnificação e etnogênese no mato grosso oitocentista.** ANPUH- BRASIL – 31º Simpósio Nacional de História, Rio de Janeiro-RJ, 2021. Disponível em: https://www.snh2021.anpuh.org/resources/anais/8/snh2021/1627655574_ARQUIVO_0130e2d1f9429448b0c9e287e2f8a143.pdf Acesso em 07 nov 2021.

DONATO, Hernâni. **Os povos indígenas no Brasil.** São Paulo: Melhoramentos, 2015.

DUSSEL, E. **Transmodernidade e interculturalidade: interpretação a partir da filosofia da libertação.** Revista Sociedade e Estado, v. 31, n.1, 2016, 51-73.

FARIA, Ivani Ferreira de. **Expropriação da identidade e da terra indígena no Brasil.** Disponível em <https://ppg.revistas.uema.br/index.php/cienciageografica/article/view/2926>. Acesso em 23 set 2022.

FELLET, João. **A decisão sobre quilombolas de 2018 que pode definir futuro de indígenas.** In: BBC News Brasil, 01 set 2021. Acesso em: <https://www.bbc.com/portuguese/brasil-58403759#:~:text=O%20conceito%20de%2022marco%20temporal,Serra%20do%20Sol%2C%20em%20Roraima>. Acesso em 29.01.2022.

FERREIRA, Maria. C. L. **O quadro atual da Análise de Discurso no Brasil.** Cadernos de Comunicação (UFSM), Santa Maria - RS, v. 1, 2003, p. 39-46.

FILHO, F. O. Rama, Canclini, Ribeiro: o intelectual na América Latina. **Leitura**, [S. l.], v. 2, n. 22, p. 71–91, 2019. Disponível em: <https://www.seer.ufal.br/index.php/revistaleitura/article/view/7618>. Acesso em: 9 jul. 2023.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Tradução e Organização de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal Ltda. [Trabalho original publicado em 1979], 1999.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Tradução e Organização de Roberto Machado. 8 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2018.

FOUCAULT, Michel. **Arqueologia do saber**. Tradução de Luiz Felipe Baeta Neves. 7 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

FOUCAULT, Michel. **A verdade e as formas jurídicas**. Tradução Eduardo Jardim e Roberto Machado. 4 ed. Rio de Janeiro: Nau, 2013.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e Punir: nascimento da prisão**. Tradução: Raquel Ramallete. Petrópolis: Vozes, 1987.

FOUCAULT, Michel. **A ordem do Discurso**. Trad. Laura Fraga de Almeida Sampaio, 24 ed. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

FOUCAULT, Michel. **Ditos e escritos II: Arqueologia das Ciências e História dos Sistemas de Pensamento**. Tradução de E. Monteiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.

FREITAS, Rodrigo Bastos de. **Direitos dos índios e Constituição: os princípios da autonomia e da tutela-proteção**. Dissertação de Mestrado. UFB, 2007. Disponível em: <https://repositorio.ufba.br/bitstream/ri/9173/1/RODRIGO%20BASTOS%20DE%20FREITAS%20-%20disserta%C3%A7%C3%A3o.pdf> Acesso em 23 de mar 2023.

FUNAI. **A FUNAI**. 2023. Disponível em: <https://www.gov.br/funai/pt-br/acesso-a-informacao/institucional/Institucional>. Acesso em: 07 jul. 2023.

FUNAI. **Demarcação de terras indígenas**. Disponível em: <https://www.gov.br/funai/pt-br/atuacao/terras-indigenas/demarcacao-de-terras-indigenas>. Acesso em: 07 jul. 2023.

GALLI, Fernanda C. S. Escrita: (re)construção de vozes, sentidos, “EUS”. In: CORACINI, M. J.; ECKERT-HOFF, B. M. (orgs.). **Escrit(ur)a de si e alteridade no espaço papel-tela**: alfabetização, formação de professores, línguas materna e estrangeira. Campinas: Mercado de Letras, 2010.

GREGOLIN, M. R. **Foucault e Pêcheux na Análise do Discurso**: diálogos e duelos. São Carlos: Claraluz, 2004.

GUAJAJARA, Sônia. Depoimento. In: APURINÃ, Francisco. GUAJAJARA, Sônia. JINTIACH, Juan Carlos. REIS, Clovis Rufino. **Povos Indígenas e Participação nas Negociações do clima**. Depoimentos de quem viveu a experiência e teve a chance de compartilhar em sua aldeia. COP 17. 2012. Disponível em: https://ipam.org.br/wp-content/uploads/2012/08/povos_ind%C3%ADgenas_e_participa%C3%A7%C3%A3o_nas_negoc-1.pdf. Acesso em julho 2022.

GUERRA, Vania Maria Lescano. **O indígena de mato grosso do sul: práticas identitárias e culturais**. São Carlos: Pedro & João Editores, 2010.

GUERRA, Vania Maria Lescano e SANTOS, Grazielle Ferreira. Um olhar discursivo-desconstrutivo sobre representações na Carta Aberta “Contra o genocídio da população indígena” In: **RUA** [online]. Volume 26, número 2 –p. 631-652–e-ISSN 2179-9911–Novembro/2020. Consultada no Portal Labeurb –Revista do Laboratório de Estudos Urbanos do Núcleo de Desenvolvimento da Criatividade. Disponível em <https://www.labeurb.unicamp.br/rua/artigo/pdf/283-um-olhar-discursivo-desconstrutivo-sobre-representacoes-na-carta-aberta-contr-o-genocidio-da-populacao-indigena>. Acesso em 14 nov 2021.

GUERRA, Vânia Maria Lescano. SOUZA, Claudete Cameschi. **Entre o (dis)curso e a identidade, a emergência de uma epistemologia crítica para entender o jogo da diferença**. In: NOLASCO, Edgard César; GUERRA, Vânia Maria Lescano (Org.). O sol se põe na fronteira: discursos, gentes e terras, São Carlos: Pedro & João Editores, 2013, p. 37-66.

GOYA FONTELLA, L. **O conceito de etnogênese: o dinamismo histórico das identidades coletivas**. Revista História: Debates E Tendências, 20(1), 2019, 19 – 35.

GOMES, Mércio P. **Os índios e o Brasil: passado, presente e futuro**. São Paulo: Contexto, 2012.

GONÇALVES, Carlos Roberto. **Direito Civil Brasileiro. Direito das coisas**. V.5. 14ª ed. São Paulo: Saraiva, 2019.

GONZAGA, Álvaro de Azevedo. **Decolonialismo Indígena**. São Paulo: Editora Matrioska, 2021.

GROSSFOGUEL, R. Descolonizando los universalismos occidentales: el pluriversalismo transmoderno decolonial desde Aimé Césaire hasta los zapatistas. In: CASTRO-GOMEZ, S., GROSSFOGUEL R. (ed.) **El giro decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global**. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007, 63-77.

GROSSFOGUEL, R. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. In: MENESES, Maria P. (org.). **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Cortez, 2010, p. 455-491.

HAESBART, Rogério. **Território e multiterritorialidade: um debate**. GEOgraphia, v. 9, n. 17, 2007. Disponível em: <https://periodicos.uff.br/geographia/article/view/13531>. Acesso em 22 jun 2022.

HALL, Stuart. **Da diáspora: identidades e mediações culturais**. Belo Horizonte: Editora UFMG; Brasília: Representação da UNESCO no Brasil, 2003.

HALL, S. A questão multicultural. In: **Da diáspora: identidades e mediações culturais**. Org. Liv Sovik. Trad. Adelaine La Gurdia Resende et al. Belo Horizonte: Editora da UFMG. 2006.

HERZOG, Instituto Vladimir. **Instituto Vladimir Herzog promove debate sobre a questão indígena no Brasil**. Disponível em: <https://vladimirherzog.org/instituto-vladimir-herzog-promove-debate-sobre-a-questao-indigena-no-brasil/> Acesso em 10 dez 2022.

HEEMANN, Thimotie Aragon. **Por uma releitura do direito dos povos indígenas: do integracionismo ao interculturalismo**. Revista de Doutrina Jurídica. TJDFT. V.109, n. 1,

2017. Disponível em: <https://revistajuridica.tjdft.jus.br/index.php/rdj/article/view/164>
Acesso em 09 de jun 2022.

IBGE. **Indígenas – Gráficos e tabelas.** 2021. Disponível em:
<https://indigenas.ibge.gov.br/graficos-e-tabelas-2.html>. Acesso em 07 junho 2021.

IBGE. **Estudos especiais - O Brasil Indígena:** povos/etnias. povos/etnias. 2023.
Disponível em: <https://indigenas.ibge.gov.br/estudos-especiais-3/o-brasil-indigena/povos-etnias.html>. Acesso em: 07 jul. 2023.

IBGE. **Brasil 500 anos.** Nomes e classificação dos índios. Disponível em:
<https://brasil500anos.ibge.gov.br/territorio-brasileiro-e-povoamento/historia-indigena/nomes-e-classificacao-dos-indios.html#:~:text=%C3%8Dndio%3A%20A%20palavra%20%C3%ADndio%20deriv a,gentio%20foi%20utilizado%20pelos%20jesu%C3%ADtas>. Acesso em 07 junho 2021.

INTERESSANTE, Super. **Onde surgiu e o que representa a mitológica ave fênix?**
Disponível em: <https://super.abril.com.br/mundo-estranho/onde-surgiu-e-o-que-representa-a-mitologica-ave-fenix>. Acesso em: 07 jul. 2023.

KRENAK, Ailton. PIMENTA, Angelise Nadal. **Uma colônia nos trópicos.** In: Culturas indígenas, diversidade e educação. SESC. v.7. Rio de Janeiro-RJ, 2019. Disponível em:
<https://cdnsesc.azureedge.net/assets/2021/09/Educac%CC%A7a%CC%83o-em-Rede-Vol.-7.pdf> Acesso em 03 jul 2023.

KUJAWA, Henrique. **Conflitos envolvendo indígenas e agricultores no Rio Grande do Sul: dilemas de políticas públicas contraditórias.** Revista Ciências Sociais Unisinos, 2015. Disponível em <https://www.redalyc.org/pdf/938/93838249009.pdf>. Acesso em 16 de abr 2023.

LACERDA, Rosane. **Os povos indígenas e a Constituinte. 1987-1988.** Cimi – Conselho Indigenista Missionário: Brasília, 2008.

LAGAZZI, Suzy. **O desafio de dizer não.** – Campinas, SP: Pontes, 1988.

LASSALLE, Ferdinand. **Que é uma Constituição?** Trad. Walter Stonner. Edições e Publicações Brasil: São Paulo, 1933.

LIBERATO, Ana Paula. GONÇALVES, Ana Paula Rengel. A proteção dos indígenas na Constituição de 1988. In: SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés. BERGOLD, Raul Cezar (Orgs.). **Os direitos dos povos indígenas no Brasil: desafios no século XXI**. Curitiba: Letra da Lei, 2013.

MACHADO, Ralph. SOUZA, Murilo. SIQUEIRA, Carol. **Arrendamento de terras indígenas gera polêmica na CCJ**. In: Agência Câmara de Notícias. Disponível em: <https://www.camara.leg.br/noticias/574485-arrendamento-de-terras-indigenas-gera-polemica-na-ccj/>. Acesso em 29.01.2022.

MACHADO, Roberto. Por uma genealogia do Poder. In: FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Trad. Roberto Machado. 25ed. Rio de Janeiro: Graal, 2008.

MACIULEVICIUS, Paula. **Criação de GT é o primeiro passo para aldeia kinikinau voltar a existir**. 2023. Disponível em: <https://www.setescc.ms.gov.br/criacao-de-gt-e-o-primeiro-passo-para-aldeia-kinikinau-voltar-a-existir/>. Acesso em: 07 jul. 2023.

MALDONADO TORRES, Nelson. Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSGOUEL, Ramón (eds.). **El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global**. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007. p. 127-168. Disponível em: <http://www.unsa.edu.ar/histocat/hamoderna/grosfoguelcastrogomez.pdf>. Acesso em: 17 out 2021.

MATTOS, Andrea Machado de Almeida. **Narrativas, identidades e ação política na pós-modernidade**. Educ. Soc., Campinas, v. 31, n. 111, p. 587-602, jun. 2010. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-73302010000200015&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em 04 ago 2020.

MEC, Ministério da Educação. **O governo brasileiro e a educação escolar indígena**. Disponível em: <http://portal.mec.gov.br/seb/arquivos/pdf/gbee1.pdf> Acesso em 17 de nov 2022.

MIGNOLO, W. El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura – un manifiesto. In: CASTRO-GOMEZ, S., GROSGOUEL R. (ed.) **El giro decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global**. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007, 25-46.

MINISTÉRIO DOS POVOS INDÍGENAS. **Institucional**. Disponível em: <https://www.gov.br/povosindigenas/pt-br/aceso-a-informacao/institucional>. Acesso em: 07 jul. 2023.

MONCAU, Gabriela. **Em emboscada, mais um indígena Guarani Kaiowá é assassinado em Amambai (MS)**. In: Brasil de Fato. Disponível em: <https://www.brasildefato.com.br/2022/07/15/em-emboscada-mais-um-indigena-guarani-kaiowa-e-assassinado-em-amambai-ms> . Acesso em 24 jul 2022.

MOREIRA, Icléia C. **O processo de subjetivação do indígena em material didático subsidiado pelas (novas) tecnologias**. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Letras. Universidade Federal de Mato Grosso do Sul. 2016.

MOREIRA, Icléia C. **Os (des)caminhos da in-exclusão: histórias e culturas indígenas no cenário educacional brasileiro**. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Letras. Universidade Federal de Mato Grosso do Sul. 2020.

MOREL, Cristina Massadar. **Almanaque Histórico Rondon: a construção do Brasil e a causa indígena**. Brasília : Abravideo, 2009.

MOURA, Marlene Castro Ossami de. **As assembleias de líderes indígenas no Brasil (1974-1984)**. IN: BRIGHENTI, Clovis Antonio (Org.), HECK, Brighenti Egon Dionisio (Org.). **O movimento indígena no Brasil: da tutela ao protagonismo (1974-1988)**. Foz do Iguaçu: EDUNILA, 2021.

MUNANGA, Kabengele. **Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia**. Disponível em: <https://www.ufmg.br/inclusaosocial/?p=59>. Acesso em 3 mai 2023.

MUNDURUKU, Daniel. **Índio ou indígena?** 2018. (06m04s). Disponível em: <https://youtu.be/4Qcw8HKFQ5E>. Acesso em 22 out 2020.

MUSSATO, Michelle Souza. SOUZA, Claudete Cameschi. **Índio surdo e educação básica em suas (des)identificações: um estudo de caso**. Revista Letras, linguística e artes: perspectivas críticas e teóricas. Ed. Atena, 2019. Disponível em: <https://www.atenaeditora.com.br/catalogo/post/indio-surdo-e-educacao-basica-em-suas-desidentificacoes-um-estudo-de-caso>. Acesso em 03 mai 2022.

MUSSATO, Michelle Souza. **O que é ser índio sendo surdo?** Um olhar transdisciplinar. Campo Grande: UFMS, 2021.

NEVES, Ivânia dos Santos. GREGOLIN, Maria do Rosário. **A arqueogenealogia Foucaultiana como lente para a análise do Governo da Língua Portuguesa no Brasil: continuidades e rupturas.** Revista Moara/Estudos Linguísticos. Ed. 57, v.2, 2021. Disponível em: <https://periodicos.ufpa.br/index.php/moara/article/viewFile/9898/6932> . Acesso em 02 de jun 2023.

NOLASCO, Edgar C. O método do discurso fronteiriço: por uma aproximação do sujeito da exterioridade. In: GUERRA, V. M. L.; ALMEIDA, W. D. (Orgs). **Povos indígenas em cena: das margens ao centro da história.** Campo Grande: OMEP/BR, 2016, p.52-66.

NOZOE, Nelson. **Sesmarias e Aposseamento de Terras no Brasil Colônia.** Revista de Economia. Set/Dez 2006. p. 587 – 605. São Paulo.

OTICICA FILHO, Francisco. **Rama, Canclini, Ribeiro: o intelectual na América Latina.** Disponível em: <file:///C:/Users/Dell/Desktop/7618-Texto%20do%20Artigo-27033-1-10-20190408.pdf>. Acesso em 03 mai 2022.

OLINTO, Heidrun K. **Carteiras de identidade(s) de validade limitada.** In: MOITA LOPES, L. P da; BASTOS, Liliana C. (Orgs.) **Identidades: recortes multi e interdisciplinares.** Campinas-SP: Mercado de Letras, 2002, p. 257-265.

OLIVEIRA, Luiz Fernandes de. CANDAU, Vera maria Ferrão. **Pedagogia decolonial e educação antirracista e intercultural no Brasil.** Educação em Revista, 26, 2010. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/edur/a/TXxbbM6FwLJyh9G9tqvQp4v/#> . Acesso em 11 fev 2022.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. **Identidade étnica, identificação e manipulação.** Revista Sociedade e Cultura, Goiânia, v. 6, n. 2, 2007. Disponível em: file:///C:/Users/Dell/Desktop/admin,+secv6n2_1.pdf. Acesso em 11 fev 2022.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. 1998. **“Uma etnologia dos ‘índios misturados’? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais”.** Mana. Estudos de Antropologia Social, 4(1):47-77.

OLIVEIRA, Joana. **Ação contra Bolsonaro avança em Haia, e indígenas vão denunciá-lo por genocídio e por ecocídio.** Disponível em: <https://brasil.elpais.com/brasil/2021-07-01/acao-contra-bolsonaro-da-passo-inedito-no-tribunal-penal-internacional-enquanto-indigenas-se-preparam-para-denuncia-lo-por-genocidio-e-ecocidio-na-corte.html> Acesso em: 25 jul 2022.

OLIVEIRA, Gabriel Barros Viana de. **Língua Kinikinau – descrição de aspectos sociolinguísticos e fonológicos.** Dissertação de Mestrado. UFGD, 2017. Disponível em: https://sucupira.capes.gov.br/sucupira/public/consultas/coleta/trabalhoConclusao/viewTrabalhoConclusao.jsf?popup=true&id_trabalho=5992780. Acesso em 01 jul 2023.

OLIVEIRA, João Pacheco de. FREIRE, Carlos Augusto da Rocha. **A presença indígena na formação do Brasil.** Brasília, Ministério da Educação, Secretaria da Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; LACED/ Museu Nacional, 2006.

OLIVEIRA, Nelson. **Garimpo na Amazônia revolta indígenas, assusta estudiosos e mobiliza senadores.** In: Agência Senado. Disponível em: <https://www12.senado.leg.br/noticias/infomaterias/2021/09/garimpo-na-amazonia-revolta-indios-assusta-estudiosos-e-mobiliza-senadores>. Acesso em 29 jan 2022.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. **Sociedade plural e pluralismo cultural no Brasil.** Brasília: UnB, 1982. (Série Antropologia, n. 3).

ORLANDI, Eni Puccinelli. **Papel da memória.** Trad. José Horta Nunes. 4ª ed. Campinas: Pontes Editores, 2015.

ORLANDI, Eni Puccinelli. **Terra à vista. Discurso do confronto: velho e novo mundo.** Editora Unicamp, 2ª ed. São Paulo, 2008.

ORLANDI, Eni Puccinelli. **Análise de Discurso princípios e procedimentos.** 13 ed. Campinas: Pontes, 2020.

ORLANDI, Eni Puccinelli. **Eu, Tu, Ele: Discurso e Real da História.** Campinas: Pontes, 2017.

OLIVEIRA, Diego Almeida. **O discurso do/sobre o indígena na luta pela terra: fronteiras culturais e identitárias.** Tese de Dissertação de Mestrado em letras – UFMS, 2015.

OLIVEIRA J. P. e FREIRE, C. A. R. **A presença indígena na formação do Brasil.** Brasília-DF: LACED/Museu Nacional, 2006.

OLIVEIRA, Marina. **Violência contra povo Kinikinau é reflexo da morosidade do Estado em demarcar território.** Disponível em: <https://cimi.org.br/2023/03/morosidade-demarcacao-territorio-kinikinau/> Acesso em 08 de junho 2023.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. **Sociedade plural e pluralismo cultural no Brasil.** Brasília: UnB, 1982. (Série Antropologia, n. 3).

ORTIZ, F. Del fenómeno de la "transculturación" y de su importancia en Cuba In: _____. **El contrapunteo cubano del azúcar y del tabaco.** Cuba: Editorial de ciencias sociales, La Habana, 1983.

PÊCHEUX, Michel. **O discurso: estrutura ou acontecimento.** Trad. Eni P. Orlandi. 7ª ed. Campinas: Pontes Editores, 2015.

PÊCHEUX, M. **Semântica e Discurso - uma crítica à afirmação do óbvio.** Campinas, Editora da Unicamp, 1995

PESSOA, FÁBIA. Observatório parlamentar da revisão periódica universal da ONU. **CÂMARA DOS DEPUTADOS.** Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/atividade-legislativa/comissoes/comissoes-permanentes/cdhm/observatorio-parlamentar-da-revisao-periodica-universal-da-onu/noticias/relator-da-onu-pede-que-stf-rejeite-marco-temporal>. Acesso em 05 dez 2021.

PIB SOCIOAMBIENTAL. **Lista de organizações de apoio aos povos indígenas.** Disponível em: https://pib.socioambiental.org/pt/Lista_de_organiza%C3%A7%C3%B5es_de_apoio_ao_s_povos_ind%C3%ADgenas. Acesso em: 07 jul. 2023.

QUENTAL, Dulce. Interconexões entre política, pensamento e arte. *In*: RESENDE, Haroldo de. **Michel Foucault – Política – pensamento e ação**. Autêntica. Estudos Foucaultianos: Uberlândia, 2016.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder e classificação social. *In*: MENESES, M. P. (org.). **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Cortez, 2010.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder y clasificación social. *In*: CASTRO-GÓMEZ, S.; GROSGOUEL, R. (Orgs.). **El giro decolonial**. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Universidad Javeriana-Instituto Pensar, Universidad Central-IESCO, Siglo del Hombre Editores, 2007.

RAMA, Á. **Transculturación narrativa en América Latina**. 2er. Buenos Aires: El Andariego, 2008.

RAMOS, A. R. **Indigenism: ethnic politics in Brazil**. Madison, WI: The University of Wisconsin Press, 1998.

RANGEL, Lucia Helena. (Coord.) **Relatório Violência contra os povos indígenas no Brasil – Dados 2019**. CIMI. Disponível em: <https://cimi.org.br/wp-content/uploads/2020/10/relatorio-violencia-contra-os-povos-indigenas-brasil-2019-cimi.pdf>. Acesso em 01 jul 2022.

RESENDE, Rommel Gomes. **Percepção de dirigentes da FUNAI a respeito da gestão política indigenista brasileira realizada pelo órgão**. Monografia apresentada ao Departamento de Administração – Universidade de Brasília-DF, 2014.

RIBEIRO, Berta. **O índio na história do Brasil**. 10 ed. São Paulo: Global, 2001.

RIBEIRO, Darcy. **Os índios e a civilização. A integração das populações indígenas no Brasil moderno**. 1ª ed. Digital, Global: São Paulo, 2017.

RIBEIRO, Luana. **Com diferentes costumes e na luta para manter tradições, MS tem 10 etnias indígenas e maior reserva do país**. Disponível em: <https://g1.globo.com/ms/mato-grosso-do-sul/noticia/2021/10/11/com-diferentes-costumes-e-na-luta-para-manter-tradicoes-ms-tem-10-etnias-indigenas-e-maior-reserva-do-pais.ghtml> Acesso em 10 dez 2021.

RODRIGUES, Alex. **MPF denuncia três por assassinatos de Bruno Pereira e Dom Phillips.** In: Agência Brasil EBC. Disponível em: <https://agenciabrasil.ebc.com.br/direitos-humanos/noticia/2022-07/mpf-denuncia-tres-por-assassinatos-de-bruno-pereira-e-dom-phillips> . Acesso em 24.07.2022.

ROSA, Marluza T. da. RONDELLI, Daniela Rubbo R. PEIXOTO, Mariana B.S. **Discurso, desconstrução e psicanálise no campo da linguística aplicada: (du)elos e (des)caminhos.** DELTA, 31 esp., 2015. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/delta/a/frQ3jdpCJY7KhftbsgctmnC/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em 03 de mar 2022.

ROSSI, Marina. **Txai Suruí, destaque da COP26: “Vivo sob clima de ameaças desde que me conheço por gente”** Disponível em: <https://brasil.elpais.com/brasil/2021-11-09/txai-surui-destaque-da-cop26-vivo-sob-clima-de-ameacas-desde-que-me-conheco-por-gente.html> Acesso em 25.07.2022.

SAHLINS, Marshall. **Ilhas de História.** 2. ed. Rio de Janeiro:Zahar, 2011.

SANTILLI, PAULO. Ciência, verdade, justiça. In: GRUPIONI, Luis Donisete Benzi. VIDAL, Lux. FISCHMANN, Roseli. **Povos indígenas e tolerância – construindo práticas de respeito e solidariedade.** 2001, São Paulo, Editora Universidade de São Paulo.

SANTOS, Anderson de Souza. AMADO, Luiz Henrique Eloy. PASCA, Dan. **“É muita terra pra pouco índio”? Ou muita terra na mãe de poucos? Conflitos fundiários no Mato Grosso do Sul.** Instituto Socioambiental. Disponível em: https://site-antigo.socioambiental.org/sites/blog.socioambiental.org/files/nsa/arquivos/conflitos_fundiarios_no_ms_-_versao_final_1.pdf. Acesso em 15 dez 2021.

SANTOS, Barbara Correia. COELHO, Giovana Prieto. BRITO, Monica Nogueira. COSTA, Natali Araújo. **Organizações internacionais e os direitos dos povos indígenas brasileiros (2019 -2020).** Monografia de Relações Internacionais. Universidade São Judas Tadeu, São Paulo- SP, 2021. Disponível em: <https://repositorio.animaeducacao.com.br/bitstream/ANIMA/19993/1/ORGANIZA%C3%87%C3%95ES%20INTERNACIONAIS%20E%20OS%20DIREITOS%20DOS%20POVOS%20IND%C3%8DGENAS%20BRASILEIROS%20.pdf> Acesso em 08 jan 2023.

SANTOS FILHO, Roberto Lemos. **Apontamentos sobre o Direito Indigenista.** 5ª ed. Curitiba, PR: Ed. Juruá, 2012.

SANTOS, Daniele Lucena. **Entre o discurso oficial e o discurso kinikinau: representações de escola e território**. Dissertação de Mestrado. UFMS, 2017. Disponível em: https://sucupira.capes.gov.br/sucupira/public/consultas/coleta/trabalhoConclusao/viewTrabalhoConclusao.jsf?popup=true&id_trabalho=5385221. Acesso em 12 mai 2023.

SANTOS, Sílvio Coelho dos. Os direitos dos indígenas no Brasil. In: SILVA, Aracy. GRUPIONI, Luís Donisete Benzi. **A temática indígena na escola**. Novos subsídios para professores de 1º e 2º graus. Brasília: MEC/MARI/UNESCO, 1995.

SANTOS, Boaventura de Souza. **Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitismo multicultural**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

SANTOS, Boaventura de Souza. **Para além do Pensamento Abissal: Das linhas globais a uma ecologia de saberes**. Revista Crítica de Ciências Sociais, 78, 2007, 3-46.

SANTOS FILHO, R. L. dos. **Apontamentos sobre o Direito Indigenista**. Curitiba: Juruá Editora, 2011.

SILVA, Giovani José. BOLZAN, Aila Vilela. SOUZA, Rosaldo de Albuquerque. **Kinikinau: arte, história, memória & resistência**. v.1. CRV: Curitiba, 2017.

SILVA, Giovani José. BOLZAN, Aila Vilela. SOUZA, Rosaldo de Albuquerque. **Kinikinau: arte, história, memória & resistência**. v.2 CRV: Curitiba, 2021.

SILVA, Giovani José da. **Trajetórias diásporas indígenas no tempo presente: terras e territórios Atikum, Kamba e Kinikinau em Mato Grosso (do Sul)**. UDESC, Tempo & Argumento. v. 11, n. 28, 2019. Disponível em: <https://www.redalyc.org/journal/3381/338161218013/html/>. Acesso em 12 mai 2023.

SILVA, José Afonso da. **Curso de direito constitucional positivo**. 25ª ed. Malheiros: São Paulo, 2006.

SILVA, José Afonso da. **Os Direitos Indígenas e a Constituição** - Núcleo de Direitos Indígenas e Sérgio Antônio Fabris Editor — 1993.

SILVA, Katiana Azembuja. **Língua Kinikinau na construção do material didático: Wexeowo Kuatiti Xane**. Dissertação de Mestrado. UFMS, 2015.

https://sucupira.capes.gov.br/sucupira/public/consultas/coleta/trabalhoConclusao/viewTrabalhoConclusao.jsf?popup=true&id_trabalho=3175331. Acesso em 12 mai 2023.

SILVA, Keyde Taisa da; BICALHO, Poliene Soares dos Santos. **Uma abordagem decolonial da história e da cultura indígena: entre silenciamentos e protagonismos**. *Crítica Cultural–Critica*, Palhoça, SC, v. 13, n. 2, p. 245-254, jul./dez. 2018. Disponível em:

https://portaldeperiodicos.animaeducacao.com.br/index.php/Critica_Cultural/article/view/7012/pdf. Acesso em 12 mai 2023.

SILVA, Verone Cristina da. **Missão, aldeamento e cidade: os Guaná entre os Albuquerque e Cuiabá (1819 - 1901)**. 2001. 162 f. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal de Mato Grosso, Cuiabá. 2001.

SKLIAR, Carlos. **Sobre-a-anormalidade-e-o-anormal**. In: **Pedagogia (improvável) da diferença. E se o outro não estivesse ali?** Tradução Giane Lessa. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o subalterno falar?** Trad. Sandra Regina Goulart Almeida; Marcos Pereira Feitosa; André Pereira Feitosa. 2º reimp. Belo Horizonte: UFMG, 2014.

STARLING, Heloisa. **Ditadura militar e populações indígenas**. UFMG- FAPEMIG Brasil Doc. Arquivo Digital. 2022. Disponível em:

<https://www.ufmg.br/brasildoc/temas/5-ditadura-militar-e-populacoes-indigenas/>. Acesso em julho 2022.

STF. **Ministro Alexandre de Moraes vota contra marco temporal para demarcação de terras indígenas**. Disponível em:

<https://portal.stf.jus.br/noticias/verNoticiaDetalhe.asp?idConteudo=508605&ori=1>. Acesso em: 07 jul. 2023.

SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de. **O Renascer dos Povos Indígenas para o Direito**. Editora Juruá, 10ª ed. 2021.

SOUZA LIMA, A. C.; BARROSO-HOFFMANN, M. (Org.). **Etnodesenvolvimento e políticas públicas: bases para uma nova política indigenista**. Rio de Janeiro: LACED, 2002.

SOUZA, Ilda. **Koenukunoe Emo'u: a língua dos índios Kinikinau**. Tese (Doutorado em Linguística) – IEL, Universidade Estadual de Campinas UNICAMP: 2008.

SOUZA, Ilda de. Kinikinau: a língua silenciada. *In*: SILVA, Giovani José. BOLZAN, Aila Vilela. SOUZA, Rosaldo de Albuquerque. **Kinikinau: arte, história, memória & resistência**. v.1. CRV: Curitiba, 2017.

SOUZA, Kátia Menezes de. **Análise de Discurso: para além das vertentes sociológica e formalista da linguística**. *In*: BARONAS, Roberto Leiser & MIOTELLO, Valdemir. *Análise de discurso: teorizações e métodos*. São Carlos: Pedro & João Editores, 2011, p. 103-114.

SOUZA, Claudete Cameschi de. NASCIMENTO, Celina Aparecida de Souza. **Discursos Kinikinau: terra, território, exclusão e processos identitários**. *Cadernos de Linguagem e Sociedade*. n.16, 2015. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/les/article/view/7477>. Acesso em 12 mai 2023.

SOUZA, Rosaldo de Albuquerque. **Sustentabilidade e processo de reconstrução identitária entre o povo indígena kinikinau (koinukunôen) em Mato Grosso do Sul**. Tese de Mestrado. UnB. 2012. Disponível em https://repositorio.unb.br/bitstream/10482/12857/1/2012_RosaldoAlbuquerqueSouza.pdf. Acesso em 6 jun 2022.

SOUZA, Rosaldo de Albuquerque. Sustentabilidade na reconstrução identitária do povo indígena kinikinau. *In*: SILVA, Giovani José. BOLZAN, Aila Vilela. SOUZA, Rosaldo de Albuquerque. **Kinikinau: arte, história, memória & resistência**. v.1. CRV: Curitiba, 2017.

TACLA, Silvia Regina. **Análise de Discurso e Direito: o preâmbulo constitucional de 1988 e seus entornos**. Tese de Doutorado em Estudos da Linguagem. UEL, 2018. Disponível em: https://sucupira.capes.gov.br/sucupira/public/consultas/coleta/trabalhoConclusao/viewTrabalhoConclusao.jsf?popup=true&id_trabalho=7622991. Acesso em 12 mai 2023.

Disponível em:
<https://periodicos.ufpel.edu.br/index.php/revistadireito/article/view/15002>. Acesso em
12 mai 2023.

MEMORIAL DESCRITIVO

Primeiramente preciso dizer que a minha trajetória até aqui não foi nada fácil. É que tenho em mim uma sede de conhecimentos que move o meu bem viver. E por isso, aqui estou.

Nasci na cidade de Paulo de Faria-SP, uma cidade que não chega a 8 (oito) mil habitantes. Filha de mãe professora, sempre encontrei nos livros o meu universo de sonhos e novas descobertas. Mas como nem tudo são flores, com o divórcio dos meus pais, minha mãe, eu e meu irmão mais novo nos mudamos para Votuporanga-SP. Isso ocorreu quando eu tinha por volta dos 9 (nove) anos de idade.

Em Votuporanga-SP cresci, me desenvolvi, e no ano de 2010 terminei a faculdade de Direito, no Centro Universitário de Votuporanga-UNIFEV. Aliás, por ser muito estudiosa, alcancei o mérito de Láurea Acadêmica, como melhor estudante do curso.

Aprovada na OAB/SP antes mesmo de me formar em bacharel, iniciei a advocacia no ano de 2011, exercendo a função até hoje com muito amor e orgulho a esta profissão, que me permite a busca por justiça no dia-a-dia.

No ano de 2015, me mudei para a cidade de Três Lagoas-MS, no intuito de iniciar o meu sonho de ser docente. Iniciei este sonho, nas Faculdades Integradas de Três Lagoas-AEMS, instituição que me acolheu e da qual sou muito grata por todo incentivo e auxílio por todos esses anos. De lá para cá, já estou com 8 (oito) anos de exclusivo trabalho como docente do Curso de Direito da AEMS e apaixonada a cada dia por esta missão de colaborar na formação de novos bacharéis em direito.

Tanto é assim, que no ano de 2016 iniciei o Mestrado em Direito, na Universidade de Marília – UNIMAR, viajando toda sexta-feira, mas com o sorriso no rosto e a vontade de me tornar uma melhor profissional para a docência.

Ao finalizar o mestrado em 2018, a vontade de aprender coisas novas me consumia ao ponto que passei a procurar novos desafios. Foi assim, que descobri a disciplina Tópicos Especiais – Linguagem (ns) e In (ex)clusão, do Programa da Pós Graduação em

Letras- Câmpus de Três Lagoas- UFMS. E novamente me apaixonei pelo que estava aprendendo.

Com o forte traço de pesquisa tendo por objeto de análise os sujeitos indígenas, passei a questionar como seria relevante relacionar direito com discurso indígena, e mais ainda poder contribuir para que as vozes indígenas pudessem ser mais ressaltadas.

Na época não havia essa pegada tão forte da imprensa, e nem dos políticos, o marco temporal ainda era pouco debatido, e com essas indagações, comecei a pensar em meu projeto de pesquisa.

Confesso, me dediquei ao extremo para ser aprovado no processo seletivo do Doutorado do PPG Letras-UFMS, pois coloquei tal aprendizado como meu principal foco no momento, especialmente por compreender o quanto seria essencial para minha formação enquanto docente, enquanto advogada e enquanto pessoa. Assim, arregacei as mangas e fiz o que podia até ver meu nome na lista de aprovados.

Na trajetória, conheci amigos que me deram toda a força e juntos participamos de Congressos, palestras e outros eventos.

E no meio do caminho, veio uma pandemia. No ano de 2020, assim como outros estudantes, precisei terminar meus créditos por meio de aulas remotas, e continuar minha pesquisa mesmo sem poder sair de casa.

Enfim, mesmo diante de tantos obstáculos, junto com minha orientadora, decidimos que iríamos tratar de um grupo indígena aqui do Mato Grosso do Sul, de forma a delimitar melhor o trabalho. Foi neste momento, que os Kinikinau me foram apresentados, e com meu instinto de advogada no mesmo instante me surgiu a ânsia de agir em prol deste grupo. Na intenção de dar maior visibilidade a sua luta, a buscar no Direito e na Letras pontos que pudessem problematizar e rastrear os dilemas pelos quais referido povo ainda não alcançou o seu território ancestral.

Desse modo, e também por ser bisneta de indígenas, não pensei duas vezes a não ser em trazer em minha pesquisa tais povos e discutir sobre discurso e direito em minha tese. Por isso este trabalho é uma mescla do que me constitui enquanto advogada, professora, bisneta de indígenas e pesquisadora em análise do discurso.

ANEXOS:**1ª ASSEMBLEIA KINIKINAU (2014):****Documento Final****1ª Assembleia Kinikinau**

O povo Kinikinau ressurgiu como uma Fênix, que das cinzas desperta para a busca do bem viver baseado em seu território tradicional.

“Houve tempo que ninguém mais falava em nossa existência, mas entre nós sempre soubemos de nossa origem. Estamos aqui!”

Nós, povo Kinikinau, para nós Koinukunoen, reunidos na Aldeia Cabeceira, Terra Indígena Nioaque, nos dias 06 a 09 de novembro de 2014, por ocasião da 1ª Assembleia do Povo Kinikinau, viemos a público expor nossa situação.

Nós, Koinukunoen, somos originário desta terra, vivemos durante séculos em nossos territórios e cultivamos junto a nossas terras e nosso povo, nossa língua, costumes, história e organização própria. Durante muito tempo fomos forçados a ficarmos na invisibilidade, por força da ação de posseiros, fazendeiros e do próprio Estado brasileiro. Retalharam nossas terras e desmembraram nosso povo, como forasteiros fomos obrigados a iniciarmos migrações forçadas. Procuramos abrigo e fomos acolhidos por nossos irmãos Terena e Kadiwéu.

Agradecemos a estes povos, mas a acolhida deles não foi suficiente para sanar a dor de vivermos longe do que nos pertence, do que nos foi tomado. Longe de nossas terras tivemos problemas e vivemos mais de um século de violência. Fomos expulsos de nosso território há mais de 100 anos e hoje estamos levantando para lutar pelo nosso bem viver, pois com nossos velhos seguiu nossa cultura e nosso conhecimento, e este saber e identidade seguirão com nossos filhos de agora e para sempre.

Nossa terra foi invadida por fazendeiros que destruíram nossa natureza, nossas casas e nos expulsaram. Nossas famílias foram removidas pelo Serviço de Proteção ao Índio (SPI) e ficamos esparramados por territórios alheios.

Nosso bem viver tem como fundamento nossa mãe terra, nosso território tradicional de onde fomos retirados à força, com o aval do braço estatal. O Estado brasileiro está em dívida com o povo Kinikinau, pois durante muito tempo nos negou o reconhecimento enquanto povo e até hoje nos nega o acesso ao nosso território tradicional.

Reafirmamos que somos povo indígena originário desta terra e iremos retomar nossa dignidade de vida. Nossos anciãos, mulheres e jovens clamam pelo nosso território.

Houve tempo que ninguém mais falava em nossa existência, o próprio órgão indigenista oficial não reconhecia o povo Kinikinau, fomos forçados a retirar nossos nomes originários dos documentos e riscados dos documentos oficiais como se não tivéssemos história, mas entre nós sempre soubemos de nossa origem e reafirmamos que estamos aqui!

Estamos aqui e exigimos a devolução e demarcação de nosso território tradicional.

Encaminhamentos:

Fica constituído o Conselho do Povo Kinikinau, organização tradicional do povo Kinikinau, formada por nossas lideranças tradicionais com fundamento nos artigos 231 e 232 da Constituição Federal de 1988. Esta organização nos representará judicial e extrajudicialmente defendendo nossos direitos e garantias fundamentais. Será a partir dela que manteremos nossa unidade e nos movimentaremos e transformaremos em realidade um século de espera.

O Conselho do Povo Kinikinau atuará em colaboração com o Conselho do Povo Terena e Conselho Aty Guasu Guarani Kaiowá e integrará a Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (Apib).

Juntos, os povos indígenas estarão lutando pela manutenção de nossos direitos historicamente conquistados e contra os ataques que temos sofrido.

Exigimos que o Estado brasileiro cumpra a Constituição Federal e reconheça o

Exigimos que a Fundação Nacional do índio (Funai) constitua o Grupo de Trabalho (GT) para iniciar a identificação e delimitação do território tradicional do povo Kinikinau.

Fica decidido que a Funai, a Secretaria Especial de Saúde Indígena (Sesai) e Ministério Público Federal (MPF) atenderá o povo Kinikinau respeitando nossas especificidade, organização e decisões internas, observando os princípios da consulta e consentimento prévio, livre e informado; o princípio da identidade cultural; princípio de nossa autodeterminação da Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT).

Fica decidido que a 2ª Assembleia do Povo Kinikinau será realizado na Aldeia Cabeceira, Terra Indígena Nioaque, em 2015.

Foram escolhidos para compor o Conselho do Povo Kinikinau: Nicolau Flores, Rosangela Mattos, Flaviana Roberto Fernandes, Albino Pereira Cece, Joel Marques, Zeferino Albuquerque, Geltrudes Anastácio Rosa, Genilson Roberto Flores, Rosaldo Albuquerque Souza, Edina Marques da Silva e Inácio Roberto.

Aldeia Cabeceira, 09 de novembro de 2014.

Koinukunoen, despertando para os seus direitos! Nós estamos aqui!

2ª ASSEMBLEIA KINIKINAU (2015):

Carta do Povo Kinikinau ao Estado Brasileiro

IPUXOWOKU HOU KOINUKUNOE

Conselho do Povo Kinikinau

Carta do Povo Kinikinau ao Estado Brasileiro: pelo respeito a nossos direitos e pela identificação de nossos territórios tradicionais

2ª. Assembleia do Povo Kinikinau Aldeia Terena de Cabeceira – Nioaque 15 a 18 de outubro de 2015

Para: Dra. Débora Duprat – Sexta Câmara – Ministério Público Federal.

Dr. José Eduardo Cardozo – Ministério da Justiça.

Dr. João Pedro Gonçalves da Costa – Fundação Nacional do Índio – Nacional.

Dr. Emerson Calil – Ministério Público Federal.

Sr. Evair Borges – Fundação Nacional do Índio – MS.

... houve tempo que ninguém mais falava em nossa existência, mas entre nós sempre soubemos de nossa origem...

– Estamos aqui!

Queremos dizer primeiramente para os senhores e senhoras:

Que nosso povo existe, Que estamos organizados,

Que temos nosso conselho originário do povo Kinikinau, prova viva de nossa existência,

Que estamos articulados com os outros conselhos dos povos do MS,

Que o Estado Brasileiro tem uma dívida impagável para com o nosso povo,

Que exigimos nossos direitos previstos na Constituição Brasileira de 1988 e que queremos de volta nosso território!

Nós, Povo Kinikinau, para nós Koinukunoen, ainda sem a posse de nosso território tradicional, reunidos na Aldeia Terena Cabeceira, terra indígena Nioaque, Povo Kinikinau, unidos a representantes e lideranças do Povo Terena e do Grande Conselho do Povo Terena e a representantes e lideranças do Povo Guarani e Kaiowá e do Grande Conselho Aty Guasu, viemos a público expor nossa situação e reivindicar o cumprimento e a garantiados nossos direitos.

Um breve histórico de nossa situação:

Nós Koinukunoen somos um povo originário de um território que conhecemos bem e sabemos onde está localizado. Vivemos durante séculos em nossos territórios e cultivamos junto a nossas terras e nosso povo, nossa língua, costumes, história e organização própria. Até hoje trazemos conosco a nossa cultura, que será sempre entregue como bagagem de nascimento para todas as nossas futuras gerações.

Infelizmente por força de políticas de redução e exploração territoriais executadas pelo Estado brasileiro e por conta de uma onda de perseguições defazendeiros, posseiros e invasores, foi decretado ao nosso povo no Mato Grosso do Sul, o peso inimaginável de mais de cinco séculos de dispersões forçadas, o retalhamento de nossas famílias e o desmembramento total de nossos territórios.

Quando em 1940, após muitos deslocamentos forçados, um pequeno grupo de nosso povo fixou-se na aldeia de São João em terras pertencentes ao Povo Kadiwéu, muitos estragos já haviam sido causados a outros grupos Kinikinau. Pelas mãos do Estado fomos expulsos de nossas terras tradicionais, acabamos por ter de viver de uma espécie de “empréstimos territoriais”, sendo acolhidos por solidariedade em meio a terras e grupos indígenas Terena. Assim, nós, os Kinikinau fomos transformados pelo Estado em um povo “forasteiro”.

Até hoje, nós sofremos violência física e psicológica constantes em alguns dos territórios que ocupamos. Por conta das políticas do Estado, que deixaram nossas terras na mão dos invasores, vivemos até hoje como um povo que “vive de favor” entre outros povos indígenas. Jamais conseguimos nos enraizar de maneira plena, sendo por vezes

nossos membros menosprezados por alguns ocupantes tradicionais destas terras. A própria natureza das negociações entre órgãos governamentais, em especial o SPI nos deixou este triste legado.

Tivemos negado nosso reconhecimento étnico pelos próprios órgãos indigenistas oficiais (Serviço de Proteção ao Índio – SPI e depois pela Fundação Nacional do Índio – Funai). Como se não bastassem as perseguições e mitigações físicas, tivemos de enfrentar o peso da invisibilidade uma vez que de maneira intencional deixaram de constar referenciais de nossa etnia nos documentos oficiais.

Tivemos de trocar nossos sobrenomes retirando dos documentos e registros, as referências que nos identificavam como pertencentes à etnia Kinikinau. Assumimos de maneira forçada, identidades alheias e impróprios destinos. Fomos considerados subgrupo Terena por muitos anos e passamos a viver nas sombras de outros povos em aparente silêncio. Silêncio apenas para quem nos viu de fora, porque nunca esquecemos de quem somos e nem de sentir o que é ser Kinikinau. Dentro de cada um e cada uma, em cada peito, permanecemos cultivando todos os dias nossa tradição e sabedoria e nossos anciões repassaram dia após dia para nossos filhos os ensinamentos e cultura de nosso próprio povo. Os anciões sabiam que cedo ou tarde chegaria o dia do novo despertar e por esforço próprio de nosso povo decidimos que é hora de encaminharmos contra os malefícios de mais de um século de opressões e dispersões.

Diante o exposto levamos ao conhecimento dos senhores e senhoras, e através de vocês ao Estado brasileiro, os encaminhamentos de nossa 2ª. Assembleia, nossas exigências e reivindicações:

Encaminhamentos:

Decidimos através de nossa Segunda Assembleia que para a continuidade dos trabalhos do Conselho do Povo Kinikinau, organização tradicional do povo Kinikinau, formado por nossas lideranças tradicionais com fundamento nos artigos 231 e 232 da Constituição Federal de 1988, que representa nosso povo judicial e extrajudicialmente, defende nossos direitos e garantias fundamentais, atuando de modo integrado à Articulação dos Povos Indígenas do Brasil – APIB, foram referendados e acolhidos os

seguintes representantes: Nicolau Flores, Rosangela Matos, Flaviana Roberto Fernandes, Albino Pereira Cece, Joel Marques, Zeferino Albuquerque, Geltrudes Anastácio Rosa, Genilson Roberto Flores, Rosaldo de Albuquerque Souza, Edina Marques da Silva, Inácio Roberto.

Exigimos a presença integral de pessoas com capacidade de decisão da Funai e Sesai em nossas assembleias como mínima demonstração de retratação histórica e de respeito pelo nosso povo.

Exigimos e reivindicamos:

Que a Funai reconheça oficialmente e de imediato o Conselho Kinikinau como instrumento legítimo do nosso povo na interlocução junto ao Estado e Governos Brasileiros. Que as decisões deste conselho sejam respeitadas e que as demandas entregues por este conselho sejam garantidas.

Que a Funai respeite nosso povo e que de imediato faça constar em seu planejamento, com orçamento e previsão de estruturas necessárias, as agendas originárias de nosso povo, nossas reuniões, assembleias, encontros e atividades.

Que de imediato seja constituído grupo de trabalho para identificação, reconhecimento e delimitação de nossos territórios tradicionais, acabando assim com o peso deste descaminho histórico. Nossos idosos e lideranças sabem onde estes territórios estão localizados. Lembramos aqui que no dia 13/08/2015 já foi entregue por lideranças nosso documento exigindo esta mesma demanda para o senhor Presidente da Funai, João Pedro Gonçalves da Costa, do qual nem sequer tivemos ainda mínima resposta.

Que seja assegurado ao nosso povo medidas efetivas de segurança nos atuais territórios que ocupamos, como por exemplo, a terra indígena São João. Que estas políticas sirvam para diminuir e impor os conflitos com outros povos ocupantes destes territórios, uma vez que estes infortúnios e problemas foram causados pelas próprias políticas de ESTADO onde para garantir o esbulho e exploração de nossos territórios originários nos deixaram como um povo que “vive de favor” em territórios alheios.

Neste sentido, baseado nas demandas acima listadas solicitamos urgentemente, uma reunião/audiência entre representantes de nosso Conselho, a 6ª. Câmara/MPF, presidente da Funai, Ministério da Justiça, com acompanhamento de órgãos e secretarias defensoras dos Direitos Humanos, para tratarmos de nossas demandas territoriais e de segurança.

Exigimos ainda que a Fundação Nacional do Índio (Funai), Secretaria Especial de Saúde Indígena (Sesai), Ministério Público Federal (MPF), órgãos e secretarias responsáveis pela educação em todas as esferas, atendam o Povo Kinikinau respeitando nossas especificidades, organização e decisões internas, observando os princípios da consulta e consentimento prévio, livre e informado; o princípio da identidade cultural; princípio de nossa autodeterminação da Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho.

Exigimos que de forma imediata passem a constar nos documentos de identificação-étnica, da Funai ou civil, referências a nossa etnia Kinikinau quando solicitado por membros de nosso povo. No caso de documentos de pessoas já registradas como outra etnia, práticas de violação do próprio Estado Brasileiro, que os documentos possam ser revistos.

Aldeia Cabeceira, 18 de outubro de 2015.

Koinukunoen, despertando para os seus direitos! Nós estamos aqui!

Sem mais, assinam abaixo os representantes do conselho Kinikinau, bem como representantes e lideranças do povo e Conselho Terena e do povo e Conselho Guarani e Kaiowá (Aty Guasu)

3ª ASSEMBLEIA KINIKINAU (2016):

Documento Final da 3ª Assembleia do Povo Kinikinau

Pela terra e contra o marco temporal: somos Kinikinau!

Somos tratados como forasteiros e sofremos muita violência e pressão na aldeia São João, localizada dentro da terra indígena Kadiweu, onde a maioria de nós vivia até pouco tempo. Hoje, não podemos plantar, criar animais, desenvolver nossas vidas e nem manifestar nossas culturas sem que sejamos agredidos e saqueados. A violência está aumentando, e tememos que isso possa custar as nossas vidas, se nada for feito.

Isso acontece porque há mais de cem anos o Estado resolveu tirá-la de nós, e depois nos declarar mortos, inexistentes. Fantasmas, presentes só nos livros. Mas, das “*cinzas de um povo extinto*”, como afirmaram os documentos oficiais e as palavras dos poderosos, nós nos reafirmamos, como temos feito por todo um século de resistência: somos Kinikinau!

Com a solidariedade do povo Terena – que tem nos permitido viver em suas aldeias - e apoio de outros povos indígenas do estado, fizemos em 2014 e 2015 nossas duas primeiras assembleias. Montamos nosso Conselho Originário, reafirmamos nossa identidade e enviamos inúmeros documentos e cartas cobrando do Estado brasileiro que reparasse o crime histórico e tentativa de genocídio/etnocídio físico e cultural realizado contra nosso povo.

Pelo terceiro ano consecutivo, entre os dias 13 e 16 de outubro, fizemos nosso terceiro encontro, na terra indígena retomada Mãe Terra, dos Terena, em Miranda. Nos reunimos mais uma vez com nossos irmãos Terena, Kaiowa, Guarani e Kadiweu para juntos firmarmos o compromisso de unificar nossas forças em uma grande luta comum de resistência originária.

E se ontem tivemos que escrever documentos para o Estado afirmando que nós existimos, hoje, escrevemos para dizer que nós e todos os demais povos continuaremos resistindo! Resistindo frente à tentativa de massacre e genocídio que o Estado Brasileiro continua levando a cabo contra nós, através da PEC 215, PEC 241, Portaria 303, marco temporal, decisões judiciais a favor dos ruralistas... Até que todas estas ferramentas sejam

derrotadas e que seja cumprida a Constituição, garantindo a demarcação de nossos territórios, nós lutaremos.

Frente ao descaso e a inércia da Funai e demais instâncias, nós, Kinikinau:

EXIGIMOS a imediata reparação para com nosso povo através do reconhecimento de nosso território tradicional e da tomada de medidas que garantam nossa segurança e nossos direitos a uma vida digna e em paz nos territórios que ocupamos hoje. É uma obrigação do Estado reverter este crime que ele mesmo cometeu;

EXIGIMOS que imediatamente seja constituído GT da FUNAI para a identificação de nosso real território. Queremos crer no bom senso e na sensibilidade dos agentes do Estado, mas frente ao quadro que se desenha muitos de nós já acreditam que não há alternativa se não ser unir forças com os parentes de outros povos e partir para a retomada de nossa terra ancestral nem que tenhamos que morrer por isso;

SOLICITAMOS, de forma imediata, uma reunião entre presidência da Funai, Ministério da Justiça, representantes de nossos Conselho Kinikinau e demais conselhos indígenas do Mato Grosso do Sul para tratarmos do tema;

REPUDIAMOS a ausências dos órgãos estatais FUNAI e SESAI em nossa assembleia e exigimos que nas próximas, eles compareçam com pessoas imbuídas de poder de decisão. E ao judiciário brasileiro, nós, Kinikinau, junto com os Guarani, Kaiowa, Terena e Kadiweu, exigimos o fim do uso do marco temporal. Alertamos - aos desembargadores da segunda instancia da Justiça Federal em São Paulo e aos Ministros do Supremo Tribunal Federal - que esta não é uma alternativa para as demarcações, mas sim uma declaração de guerra e extermínio contra nossos povos.

Nossos direitos são constitucionais, originários e são anteriores a existência do estado e da própria Constituição. O marco temporal leva o conflito mesmo para terras e territórios que já se encontram em paz, depois de longos anos de massacre.

O marco temporal decreta a guerra civil entre os indígenas e os brancos, e isto precisa ser evitado. Não temos escolha, se não resistir às decisões baseadas no marco temporal, mesmo sabendo que isso pode significar morte de guerreiros e guerreiras. Pedimos que revoguem esta estratégia maldosa dos ruralistas, e que seja usada a ferramenta correta para demarcar terras indígenas: a Constituição Federal de 1988.

Por fim, dizemos que a cada novo dia e a cada novo sol algo brilha mais forte dentro de nós. As raízes nunca arrancadas de nosso povo já sabem onde temos que nos enraizar, e cada vez mais forte escutamos o chamado de nossa terra e lar ancestral.

O povo Kinikinau nunca deixou de existir. O estado tentou no levar para longe, mas nós ficamos. Tentou nos separar, mas nos reunimos. Tentou nos calar, mas nós conversamos. Nos oprimiu, mas nós resistimos. Tentou nos transformar forasteiros, e agora dizemos que estamos dispostos a ir até as últimas consequências para recuperar o que sempre foi nosso, nosso território tradicional, nosso lar ancestral que sabemos onde está.

O povo Kinikinau está novamente em marcha, em marcha para casa. Por isso, pedimos pressa ao Estado para que cumpra com suas obrigações, pelos caminhos constitucionais, e reverta o crime que cometeu contra nós.

16 de outubro de 2016.

Terra indígena retomada Mãe Terra / Miranda/MS

Assinam as lideranças e representantes de todos os povos presentes na 3ª assembleia.

4ª ASSEMBLEIA KINIKINAU (2017):

Documento final da 4ª *Ipuxowoku Hou Koinukonoe* – Assembleia do Povo Kinikinau

De 11 a 14 de outubro de 2017, na Aldeia Cabeceira, Terra Indígena Nioaque, Nioaque- MS, nós, Povo Indígena Kinikinau, realizamos a 4ª *Ipuxowoku Hou Koinukonoe* (Assembleia do Povo Kinikinau). Nossa Assembleia teve a participação de representantes do povo Terena, Kaiowá Guarani, Kadiwéu e Atikun de nosso Estado, e do Povo Xavante do MT.

Nós, povo Kinikinau, residimos desde 1940 em terras emprestadas do povo Kadiwéu (aldeia João) e Terena (T.I's Nioaque e T.I Cachoerinha – aldeia Mãe Terra), tivemos nossa existência negada por pelo menos 100 anos, pelos órgãos públicos e sociedade brasileira, para continuar existindo fomos obrigados, muitas vezes, a assumir a identidade de outros povos, hoje muitos de nós temos em nosso RG Civil o registro de ser indígena Terena. Continuamos sendo negados pelo Estado e tendo os nossos direitos violados, um exemplo de tal fato é a nossa IV assembleia ser realizada fora de nossas terras tradicionais.

Desde a primeira assembleia exigimos a criação de um GT (Grupo Técnico) para identificar o nosso território tradicional, povo Kinikinau, não temos mais 100 anos para esperar o reconhecimento, por parte do Estado brasileiro, de nossa etnia, não temos como continuar a vida na aldeia São João em Bonito/MS, onde vivemos por quase 80 anos, mesmo com esse tempo de vida lá dentro, a terra é dos Kadiwéu e eles a querem de volta, isso tem gerado conflito interétnico entre os dois povos, a falta de nossas terras levou muitos de nossos parentes a se deslocarem para outras aldeias do povo Terena como Nioaque e Mãe Terra e a muitos de nós só restou enfrentar os desafios da vida nascidas. Os nossos anciões estão morrendo, sem reaver os territórios onde nasceram e cresceram com seus antepassados e as crianças Kinikinau nascem sem as referências das terras tradicionais de nosso povo. Onde, Estado brasileiro, vamos deixar os nossosnetos? Nós vamos continuar nascendo, existindo e resistindo como povo Kinikinau.

Vivendo em terras de outros povos, temos dificuldades em manter nossa cultura, costumes e tradições vivos em nossa comunidade, encontramos dificuldade em transmitir

aos nossos filhos e filhas os valores do Povo Kinikinau, a nossa forma de organização e a nossa crença.

A Constituição Federal garante o nosso direito a cultura, tradição, língua e a terra demarcada, e enquanto isso não acontece, continuamos humilhados nas terras alheias. Por isso, exigimos do Governo Federal que determine à Funai que instale o Grupo Trabalho para identificação e delimitação do nosso Território ancestral, urgentemente. Neste sentido, o Povo Kinikinau, reunidos nesta data, vem a público neste documento final manifestar o que segue:

Considerando o direito a demarcação do território indígena previsto na Constituição Federal de 1988, e que nosso povo está reivindicando há mais de 1 século a demarcação de nosso território, exigimos que o Governo Federal determine a Funai, através no Ministério da Justiça, que instale o Grupo de Trabalho para identificação e delimitação do Território Kinikinau, dando, assim, início ao processo de demarcação de nossas terras;

Considerando que o Povo Kinikinau já protocolou pedido de providência junto ao Ministério Público Federal requerendo tomadas de medidas administrativas e judiciais para obrigar a Funai a proceder na demarcação da Terra Kinikinau; a quarta assembleia, reforça o pedido para que o Ministério Público Federal continue atuando na busca da demarcação da Terra Indígena Kinikinau; Por oportuno, esta assembleia referenda Giovani José da Silva e Aila Vilela Bolzan para atuarem, de acordo com suas atribuições, junto ao Ministério Público Federal no estudo antropológico do Povo Indígena Kinikinau;

Considerando, que está existindo complicação no atendimento à saúde indígena quando estes procuram atendimento médico nos municípios e não são devidamente cadastrados pela SESAI (Secretária de Saúde Indígena) no realizar o cadastramento do indígena Sistema de Regulação de Vagas (SISREG), no Sistema Único de Saúde (SUS), que se deixado a cargo do indígena ele fica meses sem conseguir entrar na fila de atendimento, assim, exigimos a intermediação da SESAI junto ao (SISREG) no (SUS), para que facilite e torne mais rápido o atendimento do indígena na média e alta complexidade;

Considerando, a falta de política pública adequada e em acordo com a Constituição Federal, exige do Poder Público municipal, estadual e federal, além de outros órgãos que possuam atribuição na temática; exigimos destas autoridades o empenho de desenvolver,

conjuntamente com a comunidade indígena, políticas públicas para fortalecimento do Povo Kinikinau;

Considerando, que os órgãos públicos têm o dever constitucional de trabalhar pelo povos indígenas, consultando-o, a exemplo da Funai, Sesai e outros órgãos, e que esta assembleia remeteu convite, antecipadamente, a todos os órgãos que possuem atribuição de trabalho na questão indígena e mesmo assim não se teve o respeito de comparecer durante qualquer dia de realização de nossa assembleia; exigimos dos órgãos públicos, a exemplo da Sesai e Funai, que enviem em todas as reuniões do Povo Indígena representante com poder de tomada de decisão para os devidos encaminhamentos que o Povo pede atenção;

Considerando, que a Funai possui grande importância na defesa dos direitos indígenas e na assistência às comunidades indígenas; exigimos que o desmonte que vem sendo promovido pelo Governo Federal, por pressão dos setores anti-indígenas, seja cancelado e que se retome o fortalecimento institucional da Fundação Nacional do Índio;

Considerando, que se faz necessário o fortalecimento da cultura do Povo Kinikinau, esta assembleia vem a público pedir o apoio dos aliados para realizar a publicação do Dicionário da Língua Kinikinau;

Repudiamos, veementemente, a aplicação do Marco Temporal como condicionante para demarcação de terras indígenas, por tratar-se de tentativa de extinguir os direitos indígenas consagrados na Constituição Federal de 1988, a fim de beneficiar determinada classe com poderes políticos e econômicos superiores ao da comunidade indígena e, caso aplicado à demarcação de terras será mais um decreto de morte contra o Povo Kinikinau;

Repudiamos, veementemente, a tentativa dos órgãos públicos e autoridades públicas em promover a divisão do povo indígena por meio de apoios isolados e ilusórios a grupos específicos, tendo como fim único a divisão do povo indígena do Estado do Mato Grosso do Sul e o enfraquecimento da luta pela Demarcação dos Territórios Indígenas;

Repudiamos, veementemente, a violência cometida no ano de 2016 no Estado de Mato Grosso do Sul contra os povos indígenas, que por mais uma vez é campeão nacional no que se refere a violência contra as comunidades tradicionais;

Manifestamos, fortemente, apoio ao povo Guarani e Kaiowá do município de Caarapó- MS, e nos postamos contentes com a decisão do Supremo Tribunal Federal que determinou a prisão dos fazendeiros que promoveram um massacre contra a comunidade indígena de Tey Kue onde assassinaram o parente indígena Clodioldi Isnarde de Souza.

A Aldeia escolhida para realização da V Assembleia Kinikinau foi a Aldeia São João e a data será definida entre os dias 07 a 11 de Outubro de 2018 junto com o Conselho Kinikinau em reuniões.

Aldeia Cabeceira, Terra Indígena Nioaque, Nioaque-MS, 13 de outubro de 2017.

Assembleia do Povo Kinikinau
Conselho do Povo Kinikinau

5ª ASSEMBLEIA KINIKINAU (2018):

5º GRANDE ASSEMBLEIA

Conselho do Povo Kinikinau

Povo Kainukonóe - ` Kêuna`ka nonety dissonou noti`ste pôkeê`xo ati`

Povo kinikinau – Vasos que guardam sementes de vida para serem plantadas na nossa terra – Zeferine Moreira.

Nós, Povo Kinikinau reunidos por ocasião da 5ª Grande Assembléia kinikinau, na aldeia mãe terra, terra indígena cachoeirinha, município de Miranda, Mato Grosso do Sul, nos dias 13 a 17 de novembro de 2018, com a presença de lideranças kaiowá/guarani e terena, juntamente com as mulheres, juventude, anciões, professores e nossos guerreiros, vimos a público informar o que se segue:

O conselho do povo kinikinau é a organização tradicional que tem por objetivo congregar as lideranças em torno da luta pelo território tradicional e a constante busca do bem viver. Neste momento, reafirmamos nosso compromisso de continuar lutando, em sintonia com o movimento indígena nacional contra todos os retrocessos de direitos.

Reafirmamos, nosso compromisso de integrar a Articulação dos Povos Indígenas do Brasil – APIB, juntamente com as demais organizações de base do movimento indígena. Continuaremos defendendo o fortalecimento do órgão indigenista oficial do Estado brasileiro, a FUNAI, que neste momento está sofrendo ataques da bancada ruralista e evangélica.

Nós, Povo Kinikinau fomos expulsos de nosso território tradicional ainda no início de 1900, de lá pra cá vivemos de favores em outras comunidades, convivendo com povos de culturas e costumes diferentes, as vezes sofrendo violência, as vezes sendo desmerecidos, chegamos a ser considerados um povo extinto, todavia, nossa história nunca fugiu a luta e mostramos ao Estado brasileiro que somos povo kinikinau, povo que resiste, e nesta quinta assembleia decidimos que daremos passos em busca de nosso território ancestral, para isso, deliberamos da seguinte forma:

Dos encaminhamentos:

A quinta assembleia do povo kinikinau acolhe o membro do nosso povo Elias Gois para fazer parte de nosso conselho.

Nós povo kinikinau apoiamos a luta da comunidade laranjeira ananderu em Rio Brilhante que seguiu em luta pelo seu território tradicional.

Exigimos esclarecimentos formais sobre as ausências de órgãos indigenistas federais FUNAI e SESAI, nas pessoas de seus efetivos representantes legais em nossa assembleia, os mesmos foram confirmados oficialmente por documentos encaminhados por nosso conselho.

Exigimos que imediatamente se cumpra os encaminhamentos e solicitações feitas por nossas quatro assembleias anteriores para melhorias nas vidas de nosso povo e dos povos indígenas do Mato Grosso do Sul e do Brasil. Assim exigimos o imediato arquivamento da tese genocida do marco temporal. Esta tese agride diretamente o direito territorial de nosso povo e demais povos indígenas do Brasil.

Repudiamos o parecer 001/2017 e exigimos a sua imediata revogação.

Repudiamos a morosidade do Estado brasileiro em reconhecer nosso direito ao território tradicional. Esta demora tem causado danos estruturais a vida de nosso povo de nossos modos de vida tradicional tem sido fortemente abalada, inclusive o nosso direito a saúde e educação diferencial previstos na constituição federal (tem sido impedido de acontecer).

Demarcação já do território kinikinau.

A assembleia escolheu a terra indígena cachoeirinha aldeia mãe terra, para servir a esta Assembleia Kinikinau, o mês de outubro de 2019 ficando apenas a data a ser decidida por nosso conselho e lideranças locais da comunidade.

Aldeia Mãe Terra 16/11/2018.

6ª ASSEMBLEIA KINIKINAU (2019):

DOCUMENTO FINAL DA VI GRANDE ASSEMBLEIA KINIKINAU – UTI KOINUKONOEN GONOKOPATIMO MBOKE’EXA – POVO KINIKINAU LUTANDO POR SEU TERRITÓRIO TRADICIONAL.

De 07 a 11 outubro de 2019 na aldeia Mãe Terra, Terra Indígena Cachoerinha – Miranda/MS, nós povo Kinikinau, realizamos a nossa VI Uti Koinukonoen Gonokopatimo mboke’exa (assembleia do povo Kinikinau). Nossa Assembleia contou com a participação de representantes Terenas e Kaiowá e Guarani de MS, estiveram presentes também organizações Indígenas e Indigenistas como o CIMI, o CTI, O CONDISI/MS e o MPF na pessoa de Dr Emerson Kalif Siqueira e sua equipe.

Nós povo Kinikinau, desde nossa primeira assembleia realizada em 2014 reivindicamos a criação de um GT para fazer o estudo de nosso território tradicional, até 2019 não tivemos do Estado Brasileiro uma posição efetiva sobre reivindicação, por este motivo e cansados de esperar em 01 de agosto de 2019, decidimos depois de mais de 100 anos retornar ao nosso território tradicional. “Pisei no nosso território e senti renovação e senti a presença de nossos ancestrais” afirma a liderança Kinikinau. Esta Felicidade durou pouco e logo fomos surpreendidos pela ação truculenta das policias do estado de MS que sem ordem judicial atacou idosos, mulheres e crianças.

Fomos expulsos de novo de nosso território tradicional, mais não iremos esperar mais o Estado e em breve retornaremos. A constituição federal de 1988 garante o nosso território, as nossas línguas, a nossa cultura, as nossas danças e as nossas crenças e nós não iremos mais viver distantes de nossos direitos fora de nosso território tradicionais.

Repudiamos o governo de Jair Bolsonaro que dia após dia vem atacando os povos indígenas e seus direitos com várias formas de violência promovendo invasões, ataques às comunidades, assassinatos de lideranças, crimes ambientais, mercantilização e envenenamento da Mãe Terra, a CF garante o uso fruto exclusivo dos territórios indígenas *pelos povos indígenas*.

Repudiamos veementemente a tese do Marco Temporal, que tem causado muito sofrimento aos nossos parentes Kaiowá e Guarani e Terena por querer negar os direitos a seus territórios tradicionais.

Considerando a convenção 169 da OIT que garante aos povos indígenas o direito a consulta previa e informada no que tange assuntos de nossos interesses, Repudiamos:

- As indicações políticas para a ocupação dos cargos da educação escolar e da saúde indígena, tais como, direção, coordenação e orientação pedagógica sem considerar a opinião da comunidade.
- A exoneração do coordenador do DSEI/MS Fernando Souza, que a muito tem defendido a política de saúde indígena específica e diferenciada para os povos indígenas do MS, não aceitaremos as indicações políticas para ocupar este cargo como a do Sr Eldo Elcídio Moro e para os demais cargos que dizem respeito a nossa saúde.
- Os graves cortes no orçamento público que tem dificultado ainda mais a implementação de políticas públicas específicas para os povos indígenas como a saúde e a educação.

Exigimos:

- A imediata criação do Grupo Técnico para a identificação da terra indígena Kinikinau do Agachi conforme parecer favorável emitido pela Coordenação de Identificação e Delimitação (CGID) da Diretoria de Proteção Territorial da Funai publicado em abril de 2019.
- Do governo federal urgência em dar condições para que a SESAI implemente de fato uma saúde específica, diferenciada e de qualidade para nós povos indígenas.
- A imediata Reparação da estrutura física do posto de saúde da aldeia Mãe Terra.
- Que o DSEI/MS acrescente em seu plano distrital, orçamento para que os médicos e suas equipes multidisciplinares possam atender pacientes com necessidades especiais em domicílio.
- Que o DSEI/MS desenvolva ações de prevenção e cura com o uso das medicinas tradicionais indígenas
- Total transparência na relação do DSEI e CONDISI/MS no trato com o povo Kinikinau e suas representações nestes espaços, queremos que nossos representantes sejam eleitos pelo nosso povo.

Reforçamos o nosso total apoio e solidariedade a comunidade Guyraroka do povo Kaiowá e Guarani que terá o julgamento da ação rescisória pelo STF no final do mês de outubro, manifestamos também o nosso apoio a comunidade Limão verde do povo Terena que também sofre com os efeitos desta tese do Marco temporal.

A VI assembleia Kinikinau reforça o pedido para que o MPF continue atuando no reconhecimento de nosso direito territorial bem como pedimos a continuidade do apoio do povo terena e demais povos de MS na defesa de nossas terras tradicionais do Agachi.

“Por um lugar para deixar nossas crianças, pela nossa cultura, pela nossa língua materna, pelos nossos ancestrais, seguiremos em luta pelo nosso território tradicional”.

Aldeia Mãe terra, 10 de outubro de 2019, VI grande assembleia do povo Kinikinau.