

**LIGA DE ENSINO NORTE RIO GRANDENSE
CENTRO UNIVERSITÁRIO DO RIO GRANDE DO NORTE – UNI-RN
CURSO DE DIREITO**

ALLYNE DAYSE MACEDO DE MOURA

**REPENSANDO O RECONHECIMENTO ÉTNICO PARA GARANTIA DE DIREITOS:
UMA ANÁLISE A PARTIR DA EXPERIÊNCIA DOS TAPUIAS DA LAGOA DO
TAPARÁ – MACAÍBA/RN**

**NATAL – RN
2015**

ALLYNE DAYSE MACEDO DE MOURA

**REPENSANDO O RECONHECIMENTO ÉTNICO PARA GARANTIA DE DIREITOS:
UMA ANÁLISE A PARTIR DA EXPERIÊNCIA DOS TAPUIAS DA LAGOA DO
TAPARÁ – MACAÍBA/RN**

Monografia apresentada como requisito parcial para
obtenção do título de **Bacharel em Direito** do
Centro Universitário do Rio Grande do Norte – UNI-
RN

Orientador: Professor Dr. Rasland Costa Luna Freire

**NATAL - RN
2015**

Moura, Allyne Dayse Macedo.

Repensando o reconhecimento étnico para garantia de direitos: uma análise a partir da experiência dos tapuias da Lagoa do Tapará – Macaíba/RN./ Allyne Dayse Macedo de Moura – Natal, RN, 2012.70 p.

Orientador: Prof. Dr. Rasland Costa Luna Freire

Monografia do Curso de Direito – Centro Universitário do Rio Grande Do Norte – UNI-RN.

ALLYNE DAYSE MACEDO DE MOURA

**REPENSANDO O RECONHECIMENTO ÉTNICO PARA GARANTIA DE DIREITOS:
UMA ANÁLISE A PARTIR DA EXPERIÊNCIA DOS TAPUIAS DA LAGOA DO
TAPARÁ – MACAÍBA/RN**

Monografia apresentada como requisito necessário para obtenção de título de Bacharel em Direito do Centro Universitário do Rio Grande do Norte – UNI-RN.

Monografia aprovada em ____ / ____ / ____

Allyne Dayse Macedo de Moura

Prof. Dr. Rasland Costa Luna Freire
Orientador

Prof. Fábio Fidelis de Oliveira
Examinador (a) Titular

Prof. Dr. Ronaldo Alencar dos Santos
Examinador (a) Titular

**Dedico este trabalho a minha mãe Maria de Lourdes Macedo,
e a todas as Marias.**

AGRADECIMENTOS

Ao longo desses anos de graduação tive a oportunidade de compartilhar vivências com pessoas fundamentais para a minha formação, sem as quais eu não teria chegado até aqui.

Agradeço profundamente à minha mãe, Maria de Lourdes Macedo (*in memoriam*), por seu amor incondicional e por todos os aprendizados deixados, com ela aprendi a ser forte e a me impor diante dessa sociedade machista e hipócrita; ao meu pai, Dioclécio Moura, que nunca deixou de acreditar em mim e esteve sempre em prontidão para o que eu precisasse; ao meu padrinho, Iaperi Araujo, minha fonte de inspiração, meu maior apoio, com ele aprendi a ser grande parte do que sou; Ao meu irmão, David Oscar, pelas partilhas filosóficas e afetivas, mas, sobretudo, por sua conduta sempre virtuosa; e ao meu companheiro, Leandro Augusto, por seu carinho acolhedor a todo instante, e por sua paciência e compreensão quando as circunstâncias me faziam ausente; A Maria Régia, pelas partilhas, choros, abraços e por está sempre disposta a me ajudar. A eles todo meu amor e gratidão.

Aos meus orientadores, Rasland Costa de Luna Freire e Rita de Cássia Neves, pela grande contribuição de suas críticas, as quais, imprescindivelmente, foram responsáveis pelo avanço desse trabalho. E aos demais professores que, dentro ou fora de sala de aula, passaram pela minha vida transformando-a: José Eduardo, Mário Sérgio Maia, Marco Jordão, Flávio Freire, Ronaldo Alencar, Everton Rocha, Pablo Capistrano, Wanderlan Porto, Humberto Goes, Hugo Berlarmino, Gustavo Barbosa, Gabriel Vitullo, Jader Leite, Illana Paiva, e Ana Lia. As minhas amigas Jéssika Rufino, Thaissa Câmara, Camila Amorim, Tarzia Medeiros e Auana Maroni, por toda a parceria ao longo desses anos. Aos meus fiéis escudeiros Felipe Gembroso e Renan Ramalho, com os quais tanto aprendi.

A todos os meus companheiros e minhas companheiras de organização e luta, pelas experiências políticas e amorosas que me proporcionaram no Centro Acadêmico de Direito Emmanuel Bezerra, na Casa Renascer, no Levante Popular da Juventude, na Marcha Mundial das Mulheres e na Consulta Popular. Aos meus parceiros de extensão do programa Motyrum e aos índios do Rio Grande do Norte, em especial aos Tapuias da Lagoa do Tapará, pelos aprendizados compartilhados e

construídos coletivamente. No estudo, na organização e na luta seguiremos ligeiro, e como com eles aprendi: quem não pode com a formiga não assanha o formigueiro!!!

Aos esfarrapados do mundo e aos que neles se descobrem e, assim descobrindo-se, com eles sofrem, mas, sobretudo, com eles lutam. (Paulo Freire).

RESUMO

Analisa-se o processo de emergência étnica no estado do Rio Grande do Norte (RN), a partir da experiência dos Tapuias da Lagoa do Tapará - Macaíba/RN. Busca-se ampliar o debate sobre a questão indígena no estado, sistematizando a experiência desta comunidade e suas reivindicações, buscando construir alguns caminhos possíveis que possam contribuir para a promoção da justiça social. Os processos históricos conduziram os indígenas de Tapará a enfrentar uma série de dificuldades econômicas. Além disso, o discurso que permeia o senso comum sobre o “ser índio” difundido nos meios de comunicação, instituições de ensino e etc. prejudica a compreensão/diálogo com os gestores públicos, sociedade civil e entre os próprios membros da comunidade. Aponta-se, pois, como urgentes e necessárias, políticas de redistribuição e de reconhecimento para garantia de direitos dos povos indígenas no Estado.

Palavras chaves: Reconhecimento étnico. Justiça social. Lagoa do Tapará.

RESUMEN

REPENSAR EL RECONOCIMIENTO ÉTNICO PARA GARANTIZAR DERECHOS: UN ANÁLISIS DE LA EXPERIENCIA DE LOS TAPUIAS DE LA LAGOA DO TAPARÁ - MACAÍBA/ RN

Analiza el proceso de surgimiento étnico en el estado del Rio Grande do Norte, a partir de la experiencia de los Tapuias de la Lagoa do Tapará – Macaíba/RN. Con el objetivo de ampliar el debate sobre la cuestión indígena en el estado, sistematizando la experiencia de esta comunidad y sus reclamos, buscando construir caminos posibles que pueden contribuir para la promoción de la justicia social. Los procesos históricos han llevado los nativos de Tapará a un enfrentamiento de una serie de dificultades económicas. Además, el discurso que impregna el sentido común de “ser indígena” difundido en los medios de comunicación, instituciones educativas, etc. Perjudica la comprensión/ diálogo con los gestores públicos, la sociedad civil y entre los propios miembros de la comunidad. Por lo tanto, son urgentes y necesarias, políticas de redistribución y de reconocimiento para garantizar los derechos de los pueblos indígenas en el Estado.

Palavras de abertura: Reconocimiento étnico; La justicia social; Lagoa do Tapará.

SUMÁRIO

| | |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----------|
| 1. INTRODUÇÃO | 13 |
| 2. METODOLOGIA..... | 15 |
| 2.1 MOTYRUM INDÍGENA: DA PROPOSTA A ATUAÇÃO – PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS DE PESQUISA E EXTENSÃO | 15 |
| 3. DA JUSTIÇA REDISTRIBUTIVA | 21 |
| 4. DA JUSTIÇA COMO RECONHECIMENTO..... | 24 |
| 5. A PERSPECTIVA BIDIMENSIONAL DE NANCY FRASER | 28 |
| 6. A CONFIGURAÇÃO HISTÓRICA DOS POVOS INDÍGENAS NO RN: DA SUPRESSÃO DA SUA EXISTÊNCIA AO MOVIMENTO DE REORGANIZAÇÃO E AFIRMAÇÃO DA IDENTIDADE..... | 37 |
| 7. EU SOU ÍNDIO, EU SOU GUERREIRO E O DONO DA ALDEIA SOU EU: ORIGENS, ORGANIZAÇÃO E EMERGÊNCIA ÉTNICA DOS TAPUIAS DA LAGOA DO TAPARÁ. | 42 |
| 8. MOVIMENTO INDÍGENA NACIONAL: AVANÇOS POLÍTICOS PARA GARANTIA DE DIREITOS..... | 50 |
| 9. CONCLUSÕES | 57 |
| 10. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS | 59 |
| ANEXO A – Imagens da comunidade Lagoa do Tapará..... | 63 |

1. INTRODUÇÃO

A justiça é o pão do povo. Às vezes bastante, às vezes pouca. Às vezes de gosto bom, às vezes de gosto ruim. Quando o pão é pouco, há fome. Quando o pão é ruim, há descontentamento... (O pão do Povo, Bertold Brecht).

O presente trabalho consiste em uma análise do processo de emergência étnica no estado do Rio Grande do Norte (RN), a partir da experiência dos Tapuias da Lagoa do Tapará - Macaíba/RN. Visa ampliar o debate sobre a questão indígena no estado, sistematizando a experiência desta comunidade e suas reivindicações, buscando construir alguns caminhos possíveis que possam contribuir para garantia de direitos e para a promoção da justiça social em sua completude. As reflexões que aqui se apresentam são resultantes da experiência da autora, integrante do Núcleo de Atuação em Comunidades Indígenas, do programa Motyrum de Educação Popular em Direitos Humanos, vinculado à Universidade Federal do Rio Grande do Norte.

Desde meados do século XX, há uma mudança na pauta dos movimentos que lutam por transformação social. As questões de classe deixam de ser centrais nas táticas de muitos dos movimentos sociais na contemporaneidade, dando lugar as reivindicações pelo reconhecimento das diferenças. Esses movimentos, comprometidos com sujeitos historicamente oprimidos cultural ou simbolicamente se colocam a partir de sua especificidade, como Movimento Feminista, Movimento indígena, Movimento Negro, Movimento LGBT, dentre outros.

Essa mudança no cenário político vai influenciar no modo de se pensar a Justiça. Do ponto de vista filosófico, hodiernamente teremos duas importantes correntes da Teoria da Justiça. A primeira filia-se à tradição liberal, tendo como um de seus principais expoentes *John Rawls*, defendendo a noção de Justiça redistributiva. Por outro lado, temos a tradição filosófica hegeliana recentemente atualizada por *Axel Honneth*, compreendendo Justiça como reconhecimento. Essas teorias são comumente colocadas como incompatíveis, gerando tanto discursões

filosóficas, no campo da filosofia do direito, quanto no seio dos grupos que reivindicam transformações sociais.

Entretanto, buscando contribuir para a superação da noção de redistribuição *versus* reconhecimento no cerne das lutas sociais, a filósofa Nancy Fraser trás uma concepção da Justiça em duas dimensões, não só conciliando, mas colocando como necessária a simultaneidade das políticas de redistribuição e reconhecimento para promoção da justiça social. Sob esse prisma, analisamos como vem se dando o reconhecimento étnico dos Tapuias da Lagoa do Tapará, e buscamos perceber qual Teoria da Justiça mais se adequa a realidade dos povos indígenas que emergem no Rio Grande do Norte.

Para uma melhor compreensão acerca das críticas presentes na obra de Fraser, se faz necessário voltar-se para as noções desenvolvidas pelos principais expoentes da Teoria da Justiça na contemporaneidade. Paralelamente, o trabalho de campo nos remete a uma compreensão empírica e mais aprofundada acerca da realidade dos povos indígenas no Rio Grande do Norte, de suas reivindicações e demandas por reconhecimento étnico.

Inicialmente o trabalho voltar-se-á para as Teorias da Justiça na Contemporaneidade, apresentando: 1) a perspectiva redistributiva igualitarista, proposta por John Rawls em sua Teoria da Justiça; 2) a Teoria do Reconhecimento, desenvolvida pelo pensador Axel Honneth; 3) As críticas e proposições apresentadas por Nancy Fraser em suas obras traduzidas para o Brasil. Em seguida, descreve-se o processo metodológico da presente pesquisa e a experiência da autora junto ao Programa Motyrum de Educação Popular em Direitos Humanos.

Por fim, apresenta-se o contexto atual indígena no Nordeste e, em especial, no Rio Grande do Norte, sobretudo no que diz respeito ao “apagamento” dos povos indígenas no Estado por parte da historiografia oficial; descreve-se o processo de emergência étnica na comunidade Lagoa do Tapará, sistematizando suas reivindicações pela efetivação de seus direitos fundamentais e específicos; e os avanços da luta indígena nacionalmente, bem como da legislação pertinente ao reconhecimento de populações indígenas.

Embora tenhamos conhecimento de pesquisas sobre os povos indígenas do Rio Grande do Norte, pode-se afirmar que há uma carência de investigação, organizada e aprofundada no que concerne ao processo de emergência étnica na comunidade Lagoa do Tapará. Dessa forma, a discussão de tal tema ganha importância, sobretudo, diante da proposta de identificar e sistematizar aspectos teóricos que possam oferecer uma reflexão sobre os processos de reconhecimento étnico para garantia de direito das comunidades indígenas no estado, além de dar suporte à comunidade Lagoa do Tapará a partir da sistematização dos dados recolhidos.

2. METODOLOGIA

O processo metodológico da presente pesquisa dividiu-se em duas fases. A primeira voltada para a investigação bibliográfica e formação de referenciais teóricos, ao mesmo tempo em que buscava uma aproximação inicial com os sujeitos da temática em análise; e a segunda de aspectos operacionais, centrada na pesquisa de campo durante o desenvolvimento de atividades de pesquisa e extensão na comunidade indígena Lagoa do Tapará.

Durante toda a pesquisa, buscou-se evitar tanto o apego absoluto às teorias anteriormente formuladas, quanto o empirismo sem auxílio de contextualização e de conceitos. Assim, além da análise das obras de autores relevantes para a temática proposta, buscou-se fazer com que “o corpo e o sangue da vida real componham o esqueleto das construções abstratas” (MALINOWSKI, 1984, pag. 37), como metaforizou Malinowski, um dos fundadores da antropologia social, a respeito da interação entre pesquisador e sujeitos pesquisados.

2.1 MOTYRUM INDÍGENA: DA PROPOSTA A ATUAÇÃO – PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS DE PESQUISA E EXTENSÃO

Diante da demanda que surge no Estado com relação às reivindicações dos povos indígenas pelo seu reconhecimento e para efetivação de seus direitos, o programa de extensão Motyrum de Educação Popular em Direitos Humanos, vinculado à Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN), percebeu a

necessidade de ampliar seu raio de ação, inicialmente com núcleos voltados para comunidades rurais, urbanas e com privação de liberdade, e criou o Núcleo de atuação em Comunidades Indígenas, doravante chamado Motyrum Indígena que, conciliando pesquisa e extensão, desde Janeiro de 2011 vem se aproximando das causas indígenas no Rio Grande do Norte.

Movidos pelo interesse de atuar junto aos povos indígenas do estado, em 2012 o programa iniciou um processo de articulação com o movimento indígena e com o Departamento de Antropologia da UFRN, na intenção de se apropriar melhor das demandas desses povos e na busca de uma orientação para atividades que o novo núcleo do programa se propunha a fazer.

Após a participação em alguns eventos e em dialogo com lideranças indígenas, o programa inseriu a proposta do Núcleo Indígena no edital PROEXT 2013¹, no qual foi contemplado com recursos para o desenvolvimento das atividades. Paralelo a isso, abriu um processo seletivo para estudantes interessados em ingressar no projeto. O Motyrum Indígena iniciou, pois, suas atividades sob orientação da Professora Rita de Cássia Neves, vinculada ao Departamento de Antropologia da Universidade Federal do Rio Grande do Norte.

No primeiro semestre de existência, o Motyrum Indígena buscou aproximar-se da temática, a partir da realização de um levantamento bibliográfico de síntese teórica sobre a questão indígena e uma aproximação com o movimento indígena no Estado, desenvolvendo com os estudantes as seguintes atividades: 1) Formação teórica sobre a questão indígena no Nordeste e no Rio Grande do Norte; 2) Formação teórica sobre métodos de trabalho de campo; 3) Visitas às comunidades indígenas do Estado e diálogos com as lideranças; 4) Participação e apoio às atividades promovidas pelo movimento indígena potiguar; e 5) Exibição de filmes seguida de debates na UFRN sobre a temática indígena.

Ainda em 2013, o Núcleo Indígena escolheu atuar na comunidade indígena

¹ Edital oferecido pelo Programa de Extensão Universitária (PROEXT), vinculado ao Ministério da Educação, com o objetivo de apoiar as instituições públicas de ensino superior no desenvolvimento de programas ou projetos de extensão que contribuam para a implementação de políticas públicas. Criado em 2003, o ProExt abrange a extensão universitária com ênfase na inclusão social.

Lagoa do Tapará – Macaíba/RN, em virtude do processo recente de inserção desta comunidade junto ao movimento indígena, o que seria interessante para uma atuação em via de mão dupla (FREIRE, 1977), característica da Educação Popular², na qual a comunidade traria elementos para uma investigação empírica sobre emergência étnica, ao mesmo tempo em que o programa contribuiria para potencializar as ação da comunidade que visam a concretização de Direitos, construindo novos conhecimentos através de práticas educativas, horizontais e dialógicas. Desse modo, o Motyrum passou a desenvolver um trabalho de campo denominado pesquisa-ação, que vem ganhando força nos últimos anos, e que pode ser definido como:

Um tipo de pesquisa social com base empírica que é concebida e realizada em estreita associação com uma ação ou com a resolução de um problema coletivo e no qual os pesquisadores e os participantes representativos da situação ou do problema estão envolvidos de modo cooperativo ou participativo (THIOLLENT, 1996, pag. 16).

Assim como o levantamento bibliográfico  parte importantíssima da pesquisa, pois, permite ao pesquisador utilizar-se do conhecimento já existente para operacionalizar sua atividade de campo e suas hipóteses já formuladas, o trabalho de campo em si, permite ao pesquisador um conhecimento empírico da realidade sobre a qual formulou sua pergunta e a interação com os sujeitos que a constroem, de modo que  parte relevante da pesquisa social (MINAYO, 2008).

Através dela, procurou-se compreender a vida cotidiana e a história dos entrevistados, tratando com relevância as questões trazidas pela comunidade a respeito do que se estava investigando, buscando evitar qualquer postura pedante de cientista e a linguagem técnica da academia, ao passo que se construíam relação de confiança, a partir da partilha do cotidiano e do uso de uma linguagem próxima a dos sujeitos com os quais se dialogava, como orienta Affred Schutz (SCHUTZ apud MINAYO, 2008).

² Método de educação que valoriza o conhecimento popular na construção de novos saberes, tem com princípios a autonomia, a horizontalidade e a busca pela emancipação humana.

A pesquisa foi, em grande parte, baseada em narrativas e histórias de vida dos membros da comunidade, que também pode ser denominada “etno-história”, como aparece nos trabalhos de Glebson Vieira e Jailma Oliveira (2012) sobre os Caboclos de Assú – Assú/RN. Durante e além da pesquisa-ação, utilizou-se tanto a metodologia dos grupos focais “que podem ser definidos como uma modalidade de entrevista em grupo, onde os fatos de um são confrontados com os dos outros” (MINAYO, 2008) quanto da observação participante, que pode ser definida como:

O processo no qual a presença do observador numa situação social é mantida para fins de investigação científica. O observador está em relação face a face com os observados, e em participando com eles em seu ambiente natural da vida, coleta dados. Logo o observador é parte do contexto, sendo observado, no qual ele ao mesmo tempo modifica e é modificado por esse contexto. O papel do observador participante pode ser tanto formal como informal, encoberto ou revelado, o observador pode dispensar muito ou pouco tempo na situação de pesquisa. (SCHWARTZ e SCHWATZ apud HAGUETTE, 1987).

Além disso, foram utilizadas entrevistas abertas nas quais “o informante é convidado a falar livremente sobre um tema e as perguntas do investigador quando são feitas, buscam dar mais profundidade as reflexões” (MINAYO, 2008, pag. 64). Por fim, utilizou-se ainda, do “diário de campo” para tomar notas de informações importantes encontradas durante a observação, bem como de relatórios, etnografias e, algumas vezes, do auxílio de equipamentos como câmeras filmadoras e gravadores de áudio. Todos esses instrumentos serviram para dar suporte ao processo de observação direta, que é principal fonte da pesquisa de campo pois “Toda a estrutura de uma sociedade encontra-se incorporada no mais evasivo de todos os materiais: o ser humano” (MALINOWISK, 1984, pag. 40).

valendo-se, de acordo com a conveniência, da pesquisa ação e/ou observação participante, de entrevistas abertas e em grupos, dos métodos de procedimentos etnográficos, etno-históricos e comparativos, ao longo do trabalho de campo, foi possível coletar importantes informações acerca das origens, reconfigurações culturais, modo de organização social e política, formas de

subsistência e noções de identidade dos índios da Lagoa do Tapará.

No segundo semestre de 2013, iniciaram-se as atividades de campo, a partir de conversas com as lideranças e rodas de diálogos com alguns membros da comunidade. Nesse primeiro momento de contato, a questão da identidade não aparecia como central, o que buscavam era denunciar as violações dos direitos humanos que a comunidade vinha sofrendo. No primeiro semestre de 2014 o trabalho foi interrompido tanto pelo esvaziamento constante da comunidade nos encontros, em virtude de outras atividades e demandas, quanto pela dificuldade do programa em conseguir transporte pela UFRN.

No decorrer do ano, o Motyrum Indígena passou a debruçar-se teoricamente sobre o tema da cartografia social, pensando-o como um possível método de atuação em comunidades indígenas no Estado. Durante esse período, houve contato por parte das lideranças da Lagoa do Tapará, informando o interesse da comunidade em dar continuidade às atividades com o Motyrum Indígena.

No segundo semestre de 2014 o projeto retorna à comunidade, sendo recebido por aproximadamente 60 moradores que se apresentavam como indígenas ou caboclos da Lagoa do Tapará, interessados em realizar uma Feira Cultural para fortalecer e divulgar a cultura da comunidade. A partir deste momento, em que a comunidade escolheu atuar com o Motyrum, iniciamos um período de intensas atividades que associavam práticas de Educação Popular com Pesquisa-ação, contribuindo tanto para uma formação mais aprofundada por parte dos estudantes envolvidos, quanto para o fortalecimento da organização da comunidade Lagoa do Tapará.

Como metodologia de construção para a Feira Cultural houve a realização de oficinas de produção, através das quais foi possível ao Motyrum conciliar ações de pesquisa e extensão, coletando dados sobre a comunidade e contribuindo para a realização da atividade por eles almejada. Até o dia da feira, que aconteceu no dia 31 de março de 2015, foi realizada uma série de oficinas, pensadas pelos membros da comunidade e realizadas a partir da articulação com outros parceiros e do intercâmbio com outras comunidades indígenas.

As oficinas realizadas foram: 1) Oficina de fotografia – que resultou numa

exposição fotográfica com o olhar dos indígenas sobre a própria comunidade; 2) Oficina de artesanato – realizada através de um intercâmbio entre artesões da Lagoa do Tapará e indígenas “Mendonças do Amarelão”; 3) Oficina de pintura – com a produção de um muralismo na associação comunitária; 4) Oficina de Toré – com a participação de Luiz, cacique do povo indígenas “Catu dos Eleotérios”; 5) Oficina de poesia – para construção de um cordel da história dos Tapuias da Lagoa do Tapará; 6) Mutirão de limpeza e organização da Feira Cultural. Depois da execução da Feira, foi realizada uma oficina de elaboração de projetos culturais visando a arrecadação de recursos que garantam a continuidade desta e de outras atividades culturais desenvolvidas pela comunidade.

A partir de então, o programa propôs uma nova atividade, a execução de um projeto de pesquisa a partir do que se convencionou chamar de “Cartografia Social”, que resultaria na construção de um mapa e uma cartilha cuja produção seria protagonizada pela própria comunidade com o tema que escolhessem. Mais do que um produto cartográfico, a cartografia social – que vem se consolidando na última década – é um instrumento que permite mapear os conflitos que ameaçam as comunidades, suas práticas tradicionais, os elementos que constituem a identidade do grupo, a delimitação do território que tradicionalmente ocupam (ALMEIDA, 2006), ou qualquer outra temática que seja do interesse da comunidade se apropriar, sistematizar e/ou divulgar.

Até o momento atual foram realizadas cinco oficinas dentro do Projeto de Cartografia na comunidade Lagoa do Tapará, através das quais se fez possível uma coleta de dados mais aprofundada para o desenvolvimento do presente trabalho, na medida em que a Cartografia Social, como método, possibilita aliar ação e pesquisa simultaneamente. Na primeira delas extraiu-se como temática principal para o Mapa e Cartilha “Reconhecimento dos índios da Lagoa do Tapará”, desenvolvida a partir de três eixos: a) Cultura; b) Ambiente; e c) Origens. As outras três oficinas trataram destes eixos, respectivamente.

Na oficina de cultura, foi produzido pela comunidade um mural a partir de imagens recortadas que representavam diversos elementos culturais, depois foi apresentado pelos indígenas aquilo que representa a cultura dos moradores da Lagoa do Tapará, tanto o que existia antes, tendo ou não se perdido ao longo do

tempo, quanto o que está sendo produzido hoje. Esses relatos trouxeram diversos elementos da memória, relatos da organização, do trabalho, da subsistência e das mudanças na comunidade, bem como sua compreensão acerca da cultura.

Na oficina de Ambiente, foram produzidas coletivamente três maquetes representando o que a comunidade compreende a respeito do ambiente e como é o ambiente em torno da Lagoa do Tapará. Foram demonstradas a forma de organização das casas, os espaços de convivência, os espaços de plantação e demais formas de trabalho, os espaços sagrados e educacionais, as áreas historicamente utilizadas pela comunidade, a forma de dispensa do lixo, a fauna e flora nativas, dentre outros elementos.

Na oficina de origens foi produzida uma linha do tempo em que cada participante trouxe lembrança e memórias de sua vida, desde a infância até os dias atuais, apontando suas transformações, dificuldades e avanços. Por fim, na quinta oficina, foi produzido um mapa da comunidade pelos próprios moradores. Em todas as oficinas foram utilizadas perguntas geradoras para estimular a participação dos envolvidos e alcançar os dados para a presente pesquisa.

3. DA JUSTIÇA REDISTRIBUTIVA

O Filósofo norte-americano John Rawls trouxe contribuições para os campos da filosofia política, da filosofia moral, da ética e do Direito, ao propor o conceito de *Justiça como equidade*. É um dos expoentes da Teoria da Justiça na contemporaneidade e sua obra *Uma Teoria da Justiça*, publicada em 1971, é um dos livros mais discutidos no campo da filosofia política, de modo que “Filósofos políticos tem agora ou que trabalhar com a teoria da Rawls ou dizer por que não o fazem” (NOZICK, 1991, pag. 202). Sua obra vem sendo utilizada para reflexões no campo da teoria do direito, sobretudo nas questões relacionadas à Justiça.

Embora exponha sua teoria diferenciando-a do utilitarismo, do perfeccionismo e do contratualíssimo (RAWLS, 2008), o filósofo de Harvard se valerá de questões colocadas pelas teorias anteriores através do *intuicionismo*, “doutrina segundo a qual há um conjunto irreduzível de princípios básicos que devemos pesar e comparar perguntando-nos qual equilíbrio, e nosso entendimento mais refletido, é o mais justo”

(RAWLS, 2008, pag. 41), e utilizará o caráter racional para a escolha dos princípios de Justiça.

Para desenvolver o conceito de Justiça a partir de uma escolha racional, Rawls (2008) propõe a ideia hipotética de uma *posição original*, em que os cidadãos livres de suas pré-noções de classe, religião, raça ou de qualquer outra natureza, vestidos de um *véu da ignorância* escolheriam, em pleno exercício de sua racionalidade, dois princípios de Justiça que trariam a definição do justo. O véu da ignorância não permitiria que os cidadãos soubessem em qual posição social estariam após a definição dos princípios, de modo que fossem elegidos aqueles melhor aplicáveis para todos na sociedade.

Envoltos no véu da ignorância, de modo a identificar-se com qualquer outra pessoa e colocando-se no lugar dela, é razoável concluir que todos aceitariam princípios da Justiça, através dos quais, ninguém devesse ser favorecido ou desfavorecido. Por defender o primado do indivíduo na posição inicial para escolha dos princípios, Rawls (2008) torna sua teoria a base de um sistema liberal.

Da situação hipotética supramencionada, o pensador extrai dois princípios fundamentais para promoção da Justiça, quais sejam: 1) O princípio da liberdade – garantindo a máxima liberdade individual até o limite que não prejudique a liberdade de todos; e 2) O princípio da diferença, – buscando promover a distribuição igualitária da riqueza, exceto quanto às desigualdades econômicas e sociais gerarem benefícios para todos ou, e principalmente, para os mais desfavorecidos. Tais desigualdades devem estar relacionadas a postos e posições acessíveis a todos em condições de justa igualdade (RAWLS, 2008).

O primeiro princípio se contrapõe a ideia utilitarista de que a liberdade pode ser suprimida em nome da felicidade geral. O projeto rawlsiano não pretende a maximização do bem e sim do justo. Em sua teoria da Justiça a liberdade é fundamental, sendo considerado injusto que alguém sacrifique sua liberdade para o bem estar de outrem, ainda que isso lhe traga alguma vantagem. Portanto, uma sociedade escravocrata, ainda que traga vantagens para muitos, não pode ser considerada justa. “Numa sociedade justa, as liberdades da cidadania igual são invioláveis. Os direitos assegurados pela justiça não estão sujeitos à negociação política ou ao cálculo dos interesses sociais” (RAWLS, 2008, pag. 4).

Do mesmo modo, não pode ser considerado justo que alguém aceite permanecer numa situação de escravidão pelo fato de não lhe restar alternativa de vida. Somente o choque entre liberdades, pode limita-las. Nas palavras do autor: “Cada pessoa deve ter um direito igual ao sistema mais extenso de iguais liberdades fundamentais que seja compatível com um sistema similar de liberdades para as outras pessoas” (RAWLS, 2008, pag.73), cabendo às instituições sociais regular esse direito à liberdade.

A partir daí, podemos analisar o segundo princípio. A teoria da Justiça de Rawls aponta que todos os cidadãos devem ter as mesmas oportunidades de acesso às varias funções do estado, mas enxerga a necessidade de certa desigualdade, desde que ela beneficie a todos ou aos mais desfavorecidos e seja consistente com a liberdade e com a igualdade equitativa de oportunidades (RAWLS, 2008). Para promoção da Justiça se faz necessário, pois, tratar diferentemente os desiguais buscando uma igualdade substancial, inclusive, com políticas redistributivas para os menos favorecidos. Essa é a ideia central da justiça como equidade.

Rawls define como desfavorecidos aqueles cidadãos que possuem menos *bens primários*. Estes, por sua vez, são colocados como elementos necessários para uma vida boa. Há dois tipos de bens, os sociais e os naturais. Os bens primários sociais incluem o rendimento e a riqueza, as oportunidades e os poderes, bem como os direitos e as liberdades. Já os bens primários naturais incluem a saúde, a inteligência e o vigor, a imaginação e os talentos naturais (RAWLS, 2008).

Ninguém merece ter as suas escolhas e ambições negadas em virtude de circunstâncias sociais ou naturais, alheias a sua vontade. É desse pressuposto de igualdade moral que surge o princípio da diferença como essencial para concretização da Justiça. Nesse aspecto são injustas tanto as desigualdades socioeconômicas em virtude de classe, raça, gênero, orientação sexual, religiosidade quanto às oriundas de fortuna natural, como uma limitação física/mental ou incapacidade por enfermidade adquirida.

O principio da diferença afirma a necessidade de redistribuição e mecanismos de compensação, a serem garantidos também pelas instituições, sempre que houver desigualdades sociais. John Rawls é criticado por outros pensadores uma vez que

não trata diretamente sobre as compensações para desigualdades de cunho natural. Sobre isso, apenas é dito que é justo os mais agraciados em talentos pela natureza terem um rendimento maior quando isso beneficiar os menos favorecidos (RAWLS, 2008).

Na perspectiva rawlsiana uma sociedade justa objetiva a diminuição das diferenças sociais. Isso requer que os mais abastados abram mão de tirar proveitos de circunstâncias sociais e naturais que os beneficiam, salvo quando seja vantajoso para toda a sociedade ou para os menos favorecidos.

O filósofo de Harvard coloca sua teoria da Justiça no plano deontológico. Centrada nas instituições, afasta-se da ética privada, da moralidade e da justiça individual, e se insere em uma teoria moral. Dessa forma, busca trazer um conceito razoável de justiça que possa ser aceito por todos os membros de uma sociedade (RAWLS, 2008).

Por tudo que foi dito, podemos afirmar que Teoria da Justiça de John Rawls tem uma perspectiva redistributiva. Para além da liberdade social, objetiva promover uma justiça equitativa dentro de uma sociedade desigual. Para tanto se faz necessário tratar diferentemente os desiguais, de modo a incluir o maior número de pessoas em políticas públicas compensatórias que promovam a redução de desigualdades.

A teoria de Rawls vem sendo utilizada como ponto de partida em muitas discursões sobre a Justiça na contemporaneidade, tendo sido criticada e complementada por outros pensadores. Uma corrente da Teoria da Justiça que se contrapõe a proposta por John Rawls é aquela que compreende a justiça sob a ótica do Reconhecimento.

4. DA JUSTIÇA COMO RECONHECIMENTO

Axel Honneth é um filósofo alemão, diretor do Instituto de Pesquisa Social da Universidade de Frankfurt, e o principal expoente da terceira geração da chamada Escola de Frankfurt - cujo método de pesquisa denominado *Teoria Crítica* parte da concepção marxista para investigação social. Desse modo, uma Teoria Crítica é aquela que busca unir teoria e prática, analisando a realidade com o objetivo de transformá-la. Atualmente, Honneth ocupa lugar de destaque na filosofia social e

política, investigando e sistematizando os fundamentos de uma Teoria do Reconhecimento. (SOBOTTK, 2013).

Para a Escola de Frankfurt a emancipação é questão central, e a fonte de sua concretização necessita ser buscada na realidade e não em ideias abstratas. Entretanto, ao longo das gerações de pensadores que construíram a Escola, houve distintas proposições com relação aos empecilhos e possibilidades para sua concretização. Karl Marx colocava o proletariado como sujeito histórico coletivo central e buscava na realidade concreta as condições favoráveis para uma transformação radical da sociedade. Posteriormente outros pensadores desenvolveram pesquisas orientadas pela inclusão de outros atores sociais, buscando dar continuidade a uma Teoria Crítica adequada ao contexto social do momento (SOBOTTK, 2013).

Alex Honneth interpreta a sociedade a partir da categoria Reconhecimento. Em sua obra *A luta pelo Reconhecimento* (2009), o filósofo faz uma releitura de Hegel através da qual aponta três esferas da vida como fundamentais para as relações sociais, quais sejam: a família, a sociedade civil e o Estado. O autor desenvolve que em cada uma dessas esferas o indivíduo precisa experimentar o reconhecimento intersubjetivo para construir sua identidade, de modo a conseguir fazer escolhas positivas que garantam para si uma vida boa. Esses reconhecimentos se expressam no amor, no direito e na solidariedade, respectivamente.

Quando há o reconhecimento na esfera do amor o indivíduo desenvolve autoconfiança; na esfera do direito, o reconhecimento permite o desenvolvimento do autorrespeito e; na esfera da solidariedade, quando as contribuições do indivíduo à coletividade são reconhecidas ele desenvolverá sua autoestima. No entanto, quando esse reconhecimento intersubjetivo dos indivíduos é negado, seja por maus tratos ou violação da integridade psíquica na esfera do amor; seja pela privação da expectativa normativa no âmbito do direito; ou, ainda, pela degradação moral e injúria no lugar do reconhecimento das contribuições dos sujeitos, a autoconfiança, o autorrespeito e a estima do indivíduo ou do grupo a qual pertence estarão debilitadas (HONNET, 2009).

Para Honneth, o não reconhecimento trava os sujeitos de exercer com plenitude aspectos fundamentais para o exercício de uma vida boa. Entretanto, no momento em que há a percepção de que as expectativas de efetivação dos valores que orientam normativamente as interações sociais foram frustradas, o indivíduo desenvolverá o sentimento de injustiça. A indignação diante da injustiça vai impulsionar as lutas pelo reconhecimento e, por consequência, a transformação social (HONNETH, 2009).

É através da mobilização e organização dos injustiçados em movimentos sociais que a questão do reconhecimento sai da perspectiva individual e ganha um panorama político. Nesse aspecto, ainda que partindo da intersubjetividade dos indivíduos para efetivação da justiça, a perspectiva honnetiana se afasta das teorias liberais ao apontar a necessidade humana de se reconhecer reciprocamente. A associação e o comunitarismo estão presentes na Teoria de Honneth, diferenciando-a da concepção liberal.

Nas teorias liberais, em especial na Teoria da Justiça de John Rawls, embora se defenda uma proteção aos vulneráveis e à autonomia dos indivíduos, a liberdade é compreendida como a não interferência na vontade, ou seja, como o máximo de independência. Quanto mais independente for o indivíduo, mais livre será. Assim, para promoção da Justiça basta que o Estado garanta a liberdade individual e a distribuição igualitária dos bens materiais essenciais para garantir que todos os cidadãos tenham iguais possibilidades para desenvolver suas escolhas e, portanto, o exercício de sua liberdade.

Na Teoria do Reconhecimento de Honneth, são as três esferas fundamentais para a sociedade moderna, orientadas por uma série de ideais e valores, que vão expressar o princípio da Justiça. “Esses valores nas sociedades liberais democráticas fundaram-se em um único valor, a saber, naquele da liberdade individual, na multiplicidade das suas acepções que nos são familiares” (HONNETH, 2009, pag. 9). E embora reconheça como legítima a compreensão da liberdade como princípio fundamental da Justiça, já que ela é considerada um valor fundamental nas sociedades modernas, o autor vai ampliar radicalmente esse conceito em relação à abordagem liberal.

Negando a autossuficiência humana, Honneth aponta os laços de reconhecimentos recíprocos como necessários para o desenvolvimento sadio dos indivíduos e, portanto, para garantia de sua autonomia. Somente com autoconfiança, autorrespeito e com uma estima positiva de si, o indivíduo vai poder desenvolver o pleno exercício de sua liberdade. Um projeto de Justiça comprometido com o desenvolvimento verdadeiro da autonomia dos indivíduos precisa, necessariamente, assumir a interdependência dos indivíduos e não ignorar a centralidade das relações sociais de reconhecimento (HONNETH, 2009).

Não basta, portanto, uma distribuição igualitária de bens materiais que deem aos indivíduos as mesmas oportunidades de concretizarem as suas escolhas, uma vez que eles precisam ter uma relação positiva consigo mesmo para compreender as possibilidades dessa escolha. Se um indivíduo não percebe que as suas contribuições e potencialidades possuem valor, ainda que haja possibilidades igualitárias de disputar, por exemplos, vagas de emprego ou cargos públicos, não o fará por não saber que é útil e capaz. Para a realização da autonomia não basta a não intervenção ou mesmo direitos civis, políticos e sociais, mas o reconhecimento do indivíduo por seus parceiros de interação social nas três diferentes esferas da vida. A concretização da Justiça sai, assim, da esfera exclusiva do Estado e se estende por todas as instituições sociais fundamentais, como a família e demais agrupamentos da sociedade civil (HONNETH, 2009).

Para Honneth, não basta que os valores que orientam as esferas da vida sejam identificados e exercidos pelas instituições sociais. Isso seria uma posição conformista frente à realidade, e uma confiança excessiva nas instituições, o que historicamente se mostrou errôneo. O autor propõe, então, o que chamou de *reconstrução normativa*: descrever os valores e ideais que orientam a normatividade na sociedade, analisando criticamente o potencial libertador das instituições que representam e legitimam tais valores. No momento em que as instituições e os valores nela representados não estiverem garantindo a emancipação, elas perderão sua relevância (HONNETH, 2009).

Quanto maior e mais diversa é uma sociedade, mais valores emergirão nas esferas sociais. Na reconstrução normativa se faz necessário tomar como referência apenas os valores indispensáveis à reprodução da sociedade. Esses valores

precisam ser determinados pela análise concreta, e não por situações hipotéticas e abstratas descontextualizados da realidade. Sobre isso, o pensador de Frankfurt critica a teoria de John Rawls, pois: “A concepção rawlsiana do véu da ignorância acaba permitindo que o fato da intersubjetividade humana desapareça de vista mais do que o necessário” (HONNETH; ANDERSON, 2011, pag. 102).

Portanto, a reconstrução normativa proposta por Honneth, vai ter sua partida na explicação das contribuições das três esferas sociais para a formação dos valores que orientam a sociedade, e os quais por ela foram institucionalizados. Desse modo, os princípios normativos para a justiça social devem ser encontrados nas relações comunicativas historicamente estabelecidas. E que essa explicação deve vir associada a uma perspectiva crítica a respeito da emancipação, seja apontando os desvirtuamentos ou propondo novos potenciais emancipatórios, sob pena de perder seu nexos com a realidade e, portanto, sua relevância social (HONNETH, 2009).

Por tudo que foi dito, podemos perceber que as raízes da Teoria da Justiça de Honneth estão diretamente relacionadas à questão do reconhecimento e em oposição à política liberal de redistribuição. Embora não negue a importância das políticas distributivas, o autor retira a questão econômica da centralidade dos processos emancipatórios, assumindo a necessidade de reconhecimentos intersubjetivos como forma de promoção da justiça social.

5. A PERSPECTIVA BIDIMENSIONAL DE NANCY FRASER

Após a compreensão do pensamento de dois dos principais expoentes da teoria da justiça na contemporaneidade, e da percepção de suas diferenças, passamos a analisar a proposição da filósofa norte americana Nancy Fraser. A autora vem se dedicando a formulação de uma teoria da justiça que escape à dicotomia redistribuição e reconhecimento e supere os dilemas que essa polaridade carrega.

Nancy Fraser critica a substituição da política de redistribuição pela política de reconhecimento, embora assuma a necessidade de reparações do ponto de vista cultural. Busca desenvolver o que chama de “uma teoria *crítica* do reconhecimento,

que identifique e assuma a defesa somente daquelas versões da política cultural da diferença que possam ser combinadas coerentemente com a política social da igualdade” (FRASER, 2006, pag. 231). Para isso, assume que a justiça exige simultaneamente políticas de redistribuição e de reconhecimento, e busca esclarecer os dilemas políticos que surgem nos processos de combate as injustiças econômicas e culturais.

A ideia de injustiça econômica e a necessidade de redistribuição, sobretudo por influência Marxista, orientaram as lutas e concepções dos movimentos sociais durante todo o século passado. Ocorre que com derrocada do socialismo soviético e a percepção de que a mudança no sistema econômico por si só não resolveria as injustiças existentes no interior das classes sociais, há uma mudança no cenário político mundial. (FRASER, 2006).

No atual contexto pós-socialista – que Nancy Fraser caracteriza como marcado pela ausência de uma alternativa progressista ao socialismo, pelo avanço do neoliberalismo e pela mudança no sentido da reivindicação política dos movimentos que lutam por transformação social – a questão da injustiça econômica e, portanto, da redistribuição perde centralidade na tática de relevantes movimentos sociais da atualidade dando lugar às reivindicações pelo reconhecimento das diferenças (FRASER, 2010).

Se por um lado os proponentes da redistribuição ignoraram a necessidade das políticas de reconhecimento, ou acreditam que ela seja um obstáculo ao alcance da justiça social, por outro, os defensores do reconhecimento rejeitam as reivindicações de redistribuição apontando-as como um materialismo ultrapassado que não consegue mais se articular e desafiar as experiências de injustiça (FRASER, 2007). Teoricamente, a discussão ganha contornos filosóficos entre a moral e a ética, vejamos:

A distribuição evidentemente pertence ao lado da moralidade dessa disputa. O reconhecimento, entretanto, à primeira vista, parece pertencer á ética, uma vez que exige o julgamento sobre o valor de práticas, características e identidades variadas. Por tanto, não surpreende que muitos teóricos deontológicos simplesmente rejeitem

as reivindicações pelo reconhecimento da diferença como violações da neutralidade liberal, por concluírem que a justiça distributiva esgota por completo a moralidade política. Também não surpreende que, ao contrário, muitos teóricos do reconhecimento se alinham à ética contra a moralidade; seguindo o mesmo raciocínio que seus contendores liberais, eles concluem que o reconhecimento demanda julgamentos qualitativos de valor que excedem as capacidades dos modelos distributivos. Nesses alinhamentos usuais, os dois lados concordam que a distribuição pertence à moralidade, o reconhecimento pertence à ética, e ambos nunca se encontrarão. Então, cada um sustenta que o seu paradigma excluiu o do outro. Se eles estiverem corretos, então as reivindicações por redistribuição e as reivindicações por reconhecimento não poderão ser coerentemente combinadas. Ao contrário, qualquer pessoa que deseja endossar reivindicações dos dois tipos corre o risco de padecer de esquizofrenia filosófica. É precisamente essa presunção de incompatibilidade que procuro desafiar (FRASER, 2007, pag. 105).

Para desenvolvimento de sua teoria, Nancy Fraser considera duas faces da injustiça social. A primeira, relacionada a desigualdade material e econômica, oriunda da estrutura político-econômica da sociedade, podendo ser exemplificada: 1) pela exploração - expropriação do fruto de seu próprio trabalho por outrem; 2) pela marginalização econômica - falta de um trabalho desejável, bem pago ou, ainda mais grave, pela falta de trabalho remunerado; 3) e pela privação a um padrão de vida material adequado; Além desta, a injustiça cultural que se manifesta simbolicamente através dos padrões sociais de representação, incluindo: 1) a dominação cultural – submissão aos padrões associados à outra cultura ou hostis a sua própria; 2) o ocultamento – invisibilidade consequente das práticas comunicativas, interpretativas e representacionais; 3) e o desrespeito – ser difamado ou desqualificado rotineiramente nas representações culturais através de estereótipos e/ou nas relações sociais cotidianas (FRASER, 2006).

A autora também diferencia os “remédios” para combater as desigualdades nas duas dimensões que se apresentam, vejamos:

O remédio para a injustiça econômica é alguma espécie de reestruturação político-econômica. Pode envolver redistribuição de renda, reorganização da divisão do trabalho, controles democráticos dos investimentos ou transformação de outras estruturas econômicas básicas. São os relacionados à questão da redistribuição. [...] O remédio para a injustiça cultural, em contraste, é alguma espécie de mudança cultural ou simbólica. Pode envolver a revalorização das identidades desrespeitadas e dos produtos culturais difamados. Pode envolver também o reconhecimento e a valorização positiva da diversidade cultural. Mais radicalmente ainda, pode envolver uma transformação abrangente dos padrões sociais de representação, interpretação e comunicação, de modo a transformar o sentido do eu de todas as pessoas (FRASER, 2006, pag. 232).

Em regra, as lutas por redistribuição são informadas pelo igualitarismo. Tendem a promover o fim da diferenciação dos indivíduos ou grupos. O objetivo final é acabar com as desigualdades e, portanto, evitar as desigualdades socioeconômicas. As lutas de reconhecimento por sua vez buscam chamar atenção para as diferenças dos grupos, valoriza-las, potencializa-las, por vezes até cria-las performaticamente de modo a reafirmar o seu valor.

Fraser propõe a análise de tipos ideais que representem os extremos de seu espectro conceitual. De um lado, temos o tipo ideal da classe trabalhadora explorada, através do qual percebemos que as injustiças distributivas precisam ser remediadas pela redistribuição. Por outro lado, quando estamos diante de um tipo ideal da sexualidade desprezada, percebemos a necessidade de remédios de reconhecimento para a discriminação (FRASER, 2006).

Entretanto, a autora aponta para o que chama de *dilema da redistribuição-reconhecimento*, quando nos afastamos das extremidades e encontramos tipos híbridos que precisam de reparação tanto econômica quanto cultural e, portanto, de políticas redistributivas e de reconhecimento, simultaneamente. Estes, que ocupam a maior parte da esfera social, a autora chama de *coletividades bivalentes*, pois necessitam das duas reparações (FRASER, 2006).

Um dos exemplos apresentados pela autora é a questão étnico-racial que, como resquílios da escravidão e do colonialismo, estrutura a divisão capitalista do

trabalho e o acesso ao mercado de trabalho formal. As ocupações de baixa remuneração, precarizadas, desvalorizadas, domésticas e sujas, são mantidas desproporcionalmente por pessoas negras, indígenas e demais minorias étnicas, enquanto as ocupações de remuneração mais elevada, mais valorizadas, profissionais, gerenciais e técnicas, mantidas predominantemente pelos brancos. Assim como, vastos segmentos da população negra, indígena e demais minorias étnicas, constituem a subclasse, ou seja, aquele seguimento da classe popular que não vale a pena ser explorado e é totalmente marginalizado do sistema produtivo (FRASER, 2006). Sobre essa divisão desigual do trabalho, a autora enxerga:

[...]uma estrutura econômica política que engendra modos de exploração, marginalização e privação especificamente marcados pela “raça”. Essa estrutura constitui a raça como uma diferenciação econômico-política dotada de certas características de classe. Sob esse aspecto, a injustiça racial aparece como uma espécie de injustiça distributiva que clama por compensações redistributivas. De modo muito semelhante à classe, a injustiça racial exige a transformação da economia política para que se elimine a racialização desta. Para eliminar a exploração, marginalização e privação especificamente marcadas pela “raça” é preciso abolir a divisão racial do trabalho remunerado” (FRASER, 2006, pag. 235).

Se a “raça” fosse apenas uma diferenciação econômico-política, para a concretização da justiça bastaria sua abolição. No entanto, a questão étnico-racial não é somente econômico-política, mas possui também dimensões culturais valorativas que a inserem no universo do reconhecimento. A esse respeito, Fraser elucida:

Um aspecto central do racismo é o eurocentrismo: a construção autorizada de normas que privilegiam os traços associados com o “ser branco”. Em sua companhia está o racismo cultural: a desqualificação generalizada das coisas codificadas como “negras”, “pardas”, e “amarelas” paradigmaticamente – mas não só – as pessoas de cor. Esta depreciação se expressa numa variedade de danos sofridos pelas pessoas de cor, incluindo representações estereotipadas e humilhantes na mídia, como criminosos, brutais, primitivos, estúpidos, etc; violência, o assédio e a difamação em

todas as esferas da vida cotidiana; sujeição às normas eurocêntricas que fazem com que as pessoas de cor pareçam inferiores ou desviantes e que contribuem para mantê-las em desvantagem mesmo na ausência de qualquer intenção de discriminar; a exclusão e/ou marginalização das esferas públicas e centros de decisão; e a negação de direitos legais plenos e proteções igualitárias. Esses danos são injustiças de reconhecimento” (FRASER, 2006, pag. 235 - 236).

Desse modo, a filósofa estadunidense aponta que para a efetivação da justiça se faz necessária, simultaneamente, tanto a realização de políticas redistributivas para grupos economicamente vulneráveis, quanto de reconhecimento cultural valorativo aos grupos especificamente desvalorizados. Entretanto, como a lógica da redistribuição é acabar com as diferenciações de “raça”, e a lógica do reconhecimento é valorizar a especificidade do grupo, parece contraditório que antirracistas busquem remédios econômico-políticos que acabem com a diferenciação étnico-racial ao mesmo tempo em que lutam por remédios culturais que valorizem a especificidade de coletividades desprezadas. É o que a autora aponta como sendo a versão étnico-racial do dilema redistribuição-reconhecimento (FRASER, 2006).

Esse dilema fortalece a oposição entre as reivindicações de redistribuição e reconhecimento, fazendo com que tanto os teóricos quanto as organizações políticas, muitas vezes, acabem defendendo sua dicotomia. Nancy Fraser, por sua vez, critica tanto o marxismo vulgar que outrora deixava a política de reconhecimento de lado para priorizar a política de redistribuição, quanto o culturalismo vulgar que supõe que a revalorização de identidades subjugadas resolveria as questões de desigualdade econômica (FRASER, 2012). É defendendo uma concepção bidimensional da Justiça, que inclui redistribuição e reconhecimento, bem como buscando superar o aparente dilema oriundo dessa abordagem, que a autora vai desenvolver sua obra.

Na busca pela superação desse entrave, Nancy Fraser examina as duas mais comuns abordagens para corrigir as injustiças que atravessam o divisor da redistribuição-reconhecimento. A autora as chama de afirmação e transformação, respectivamente. Os afirmativos são aqueles remédios voltados para corrigir efeitos

desiguais de arranjos sociais sem abalar a estrutura que os produzem. Por transformativos, compreendem-se aqueles voltados para corrigir efeitos desiguais precisamente por meio da remodelação da estrutura gerativa que a eles subjaz. A diferença central está entre remediar efeitos terminais ou acabar com os processos que os produzem (FRASER, 2006). Para a autora, pode-se aplicar essa distinção, primeiramente, aos remédios para as injustiças culturais, vejamos:

Remédios afirmativos para tais injustiças são pretensamente associados ao que vou chamar “multiculturalismo *maistream*”. Essa espécie de multiculturalismo propõe compensar o desrespeito por meio da revalorização das identidades grupais injustamente desvalorizadas, enquanto deixa intactos os conteúdos dessas identidades e diferenciações grupais subjacentes a elas. Remédios transformativos, em contraste, são presentemente associados à desconstrução. Eles compensariam o desrespeito por meio da transformação da estrutura cultural-valorativa subjacente. Desestabilizando as identidades e diferenciações grupais existentes, esses remédios não somente elevariam a autoestima dos membros de grupos presentemente desrespeitados. Eles transformariam o sentido do eu de todos. (FRASER, 2006, pag. 237).

A transformação não busca dissolver toda a diferença cultural numa identidade humana única e universal, mas sim manter um campo cultural de diferenças múltiplas, não binárias, fluidas, sempre em movimento. Enquanto os remédios afirmativos para o reconhecimento tendem a promover as diferenciações de grupo existentes, os remédios de reconhecimento transformativos tendem em longo prazo a desestabilizar as diferenças apontadas como um todo, mostrando-as como parte, e apontando novas, diversas e infinitas possibilidades de reagrupamento.

Para a autora, isso evita que na busca por manifestar e ter reconhecida uma identidade coletiva autêntica acabe se exercendo pressão moral sobre os indivíduos a se adequarem à cultura do grupo, como se ela fosse estática, e não passível de transformação e incorporação de novos elementos. Isso seria o que a autora chama de *problema da reificação*, cujo resultado é a imposição de uma identidade de grupo única, profundamente simplificada, que nega a diversidade e interesses mistos

existentes no interior do grupo (FRASER, 2010). O que é perigoso na medida em que pode levar ao conformismo, ao patriarcalismo, à homofobia, à intolerância ao diferente ou outras formas de violação dos direitos humanos.

Como alternativa à política de reconhecimento, a autora propõe trabalhar o problema como uma questão de *status social*: “Nessa perspectiva, o que se deve reconhecer não é a identidade específica de grupo e sim o status de seus membros individuais como parceiros integrais na interação social” (FRASER, 2010, pag. 610). Pois, somente na medida em que todos os segmentos da sociedade tiverem as mesmas possibilidades de participação para sua formulação, os valores normativos que organizam as instituições sociais serão justos.

É preciso, pois, uma política de reconhecimento transformativa, que desestabilize as diferenciações oriundas dos padrões institucionalizados de valores culturais, “de modo que passem a constituir os atores como iguais, capazes de participar de forma paritária, uns com os outros, da vida social” (FRASER, 2010, pag. 611). Em suma, a superação da injustiça cultural será alcançada com a transformação das instituições sociais, mais especificadamente, dos valores que regulam as interações sociais, os quais impedem a paridade de participação nas relevantes instancias institucionais. Portanto, os remédios transformativos são, em longo prazo, os mais eficazes para o fim das injustiças culturais.

Os padrões institucionalizados de valor cultural não são, entretanto, os únicos impedimentos à paridade participativa. Os atores sociais que não possuem recursos necessários para interagirem em condições de iguais com os outros, também sofrem sujeição. A desigualdade econômica é face da injustiça social, não podendo ser resolvida simplesmente com uma mudança nos padrões de valor cultural. Para Fraser, quando a política de reconhecimento substitui a política de redistribuição, ela contribui para auxiliar os processos que geram a desigualdade econômica. A autora chama isso de *Problema da Substituição*. (FRASER, 2010)

Fraser aponta que as distinções dos remédios para as injustiças culturais também podem, analogamente, valer para as injustiças econômicas. Vejamos:

Os remédios afirmativos para essas injustiças estão associados historicamente ao Estado de bem estar liberal. Eles buscam

compensar a má distribuição terminal, enquanto deixam intacta a maior parte da estrutura econômico política subjacente. Assim eles aumentariam a parte de consumo dos grupos economicamente desprivilegiados, sem reestruturar o sistema de produção. Remédios transformativos, em contraste, são associados historicamente ao socialismo. Eles compensariam a distribuição injusta transformando a estrutura econômico política existente. Reestruturando as relações de produção, esses remédios não somente alterariam a distribuição terminal das partes de consumo; mudariam também a divisão social do trabalho e, assim, as condições de existência de todos.” (FRASER, 2006, pag. 237-238)

Embora a autora reconheça a necessidade de políticas afirmativas para resolver problemas em curto prazo, elas precisam estar associadas a mudanças profundas na estrutura econômico-política sob pena de marcar a classe mais desprivilegiada como eternamente dependente de políticas assistenciais. Fraser adverte que com o passar do tempo isso pode gerar o sentimento de que essa classe seja privilegiada, recebedora de benefícios e tratamentos especiais imerecidos, modo que, certas compensações a injustiças de distribuição podem acabar criando algumas injustiças de reconhecimento. (FRASER, 2006)

Os remédios transformativos para redução das desigualdades sociais, por sua vez, não estigmatizam os grupos vulneráveis como beneficiários de uma generosidade especial. Eles contribuem para a reciprocidade e solidariedade nas relações de reconhecimento. Assim, a compensação de injustiças de distribuições pode ajudar também a sanar certas injustiças de reconhecimento. Tanto a redistribuição afirmativa quanto a redistribuição transformativa visam uma igualdade de valor moral entre as pessoas, entretanto, na primeira há a manutenção da diferenciação de classe, ao passo que na segunda a tendência é eliminá-la. (FRASER, 2006)

Fraser se afasta da tradição liberal, por defender a necessidade de uma transformação radical nas estruturas econômicas para se alcançar o fim das desigualdades sociais. Ao mesmo tempo compreende que a negação do reconhecimento não pode ser considerada uma deformação psíquica ou autônoma, mas sim uma relação institucional de subordinação social produzida pelas

instituições sociais (FRAZER, 2012). Não é a valorização das diferenças que se deve buscar na luta por reconhecimento, mas a participação igualitária de todos nos relevantes espaços institucionais.

Evitando a política de identidade e trazendo a política de reconhecimento para a noção de *status sociais*, bem como propondo a uma transformação substancial dos valores institucionais arraigados de modo que garanta a paridade participativa, a autora traz a política de reconhecimento para, assim como a questão da redistribuição, ser também analisada no plano da moral, de modo que uma não invalide a outra. Superando o dilema redistribuição-reconhecimento e justificando sua concepção bidimensional da Justiça sem, contudo, sucumbir à esquizofrenia filosófica, conclui reafirmando que para concretização da justiça social é preciso tratar a injustiça, pelo menos, em duas dimensões. Assim, se fazem necessárias tanto políticas de reconhecimento como de redistribuição, para superação das disparidades econômicas e culturais existentes na sociedade.

6. A CONFIGURAÇÃO HISTÓRICA DOS POVOS INDÍGENAS NO RN: DA SUPRESSÃO DA SUA EXISTÊNCIA AO MOVIMENTO DE REORGANIZAÇÃO E AFIRMAÇÃO DA IDENTIDADE.

As questões étnica e identitária, no Nordeste, não foram objeto de especial atenção dos etnólogos brasileiros durante a primeira parte do século XX, sendo muito raro os trabalhos especializados disponíveis (Oliveira, 1999). Hoje, diferentemente dessa época, temos uma vasta produção bibliográfica sobre os povos indígenas do Nordeste. Entretanto, mesmo com essa imensa gama de produções acadêmicas, a questão indígena nessa região ainda é alvo de preconceitos e estereótipos por parte de uma parcela da população que não compreende esta realidade. Além disso, outro grande problema são os representantes de instituições e órgãos públicos que convivem diretamente em municípios com a presença indígena e que não conseguem garantir a paridade para uma população cada vez mais presente e atuante na região.

Mesmo no ambiente acadêmico a imagem dos indígenas tem sido simplificada e estereotipada, tanto pela historiografia mais tradicional, quanto pelos livros didáticos que a reproduzem (LIMA, 1995). Os autores, que hoje se debruçam sobre essa temática, reforçam a importância da revisão da historiografia oficial e a

necessidade de dar voz aos sujeitos alijados da história brasileira, sob pena de não conseguirmos superar as lacunas na história do Brasil, sobretudo no que diz respeito aos índios do Nordeste e em especial do Rio Grande do Norte, que por muito tempo foram relegados às categorias genéricas de “caboclos”, “mestiços” e até “desaparecidos” (GUERRA, 2011).

O silenciamento dessas populações no Nordeste foi um processo longo e contínuo, principalmente por uma historiografia escrita fora dos contextos acadêmicos e, essencialmente, pelas elites locais que tentaram apagar, a todo custo, as especificidades étnicas ao longo dos séculos. (CAVIGNAC, 2003; OLIVEIRA, 1999; 2011). No Rio Grande do Norte, especificamente, a falta de tradição de estudos empíricos que contemplem essa área de conhecimento, bem como a falta de questionamento por parte dos acadêmicos locais a respeito dos textos produzidos pela historiografia potiguar no decorrer do século passado - sem o rigor metodológico exigido pela academia - de certa forma, colaborou para manutenção do discurso das elites locais e contribuiu para o silêncio e o apagamento das alteridades no estado (GUERRA, 2011).

Mesmo pesquisadores que defendiam a causa indígena, não conseguiam pensar fora de um contexto preservacionista, no qual foram formados. Eduardo Galvão – cuja obra de classificação das áreas culturais indígenas existentes no país é um dos textos mais consultados por pesquisadores que se debruçam sobre a temática – apresenta dúvidas quanto aos povos tradicionais do Nordeste devido à sua alta mestiçagem e perda de sinais diacríticos tais como a língua (cultura) e o fenótipo (biologia) (OLIVEIRA, 1998). Darcy Ribeiro, um grande ativista da luta pelos direitos indígenas, utiliza as expressões “magotes de índios desajustados” para se referir aos índios que viviam à margem do Rio São Francisco, no Nordeste Brasileiro e que sofreram o processo de “aculturação”³ (RIBEIRO, 1996).

Com o processo de silenciamento forçado dos indígenas do Nordeste, seja através das perseguições, esbulhos de terras ou por uma historiografia oficial que os excluía, associada ao desinteresse dos etnólogos em focar suas pesquisas nesse

³ Por remeter a ausência ou perda da cultura esse termo vem sendo descartado pela antropologia. Todas as culturas são mutáveis e passíveis de transformação quando em contato com outras, as trocas e ressignificações culturais não caracterizam um processo de aculturação.

campo de conhecimento até então desvalorizado, apenas na segunda metade do século XX, os historiadores e antropólogos, através de atualizações teóricas epistemológicas, voltaram-se para essa parcela da população tratando-os não mais como fadados à extinção, mas como parte de um processo de resistência que os transformou, mas que não os destituiu de uma identidade centrada na etnicidade⁴.

Nesse sentido, a categoria *Emergência Étnica* vem sendo empregada pelas ciências humanas para designar esse processo de reconfigurações, que nos mostra como é dinâmica e mutável a realidade dos diversos grupos sociais, questionando a falsa ideia do índio “puro” uma vez que todos os seres humanos trocam elementos culturais ao entrar em contato com os demais, transformando sua realidade que não é, em hipótese alguma, estática.

Dessa forma, faz-se necessário debruçar-se sobre a tradição oral, para identificação de elementos recorrentes que, apreendidos conjuntamente, possam contribuir para reconstrução do passado que não está registrado nos documentos oficiais, nem nos livros didáticos ou produções científicas clássicas. Sobre isso, a pesquisadora Julie Cavnac afirma:

Quando solicitados, os indivíduos contam suas histórias familiares, revelando uma rica tradição oral e um ‘passado mestiço’, geralmente ignorado pelos historiadores. Adotam, contradizem, atualizam e reinterpretam, geralmente num modo narrativo e ficcional, o roteiro de uma história escrita pelas elites dirigentes (CAVIGNAC, 2003, pag. 9).

No Rio Grande do Norte a luta e a emergência étnica dos povos indígenas são emblemáticas. Por muito tempo acreditou-se não existir mais índios no estado devido aos escritos do folclorista Câmara Cascudo (2000), nos quais afirmou que a população indígena do Rio Grande foi assimilada ao modo de vida do Brasil não índio. O episódio da “Guerra dos Bárbaros”, também conhecida como “Confederação

⁴ O termo etnicidade é usado para designar um sistema de classificação e organização social das interações sociais, segundo categorias que distinguem entre “nós” e “eles”, vale dizer, entre coletividades cujos mecanismos de distinção mútua se reproduziram nas interações sociais de seus membros. Em Geral, essa distinção é expressa em termos de características culturais de pertencimento a determinado grupo ou categoria social (PINTO, 2000, pag. 68).

Cariri”, aparece no imaginário da população, sendo reafirmada pelos textos clássicos, como marco do extermínio indígena no Estado.

Entretanto, a noção de extermínio completo não se sustenta quando analisadas as formas de resistência indígena ao longo da história. Após os conflitos, muitos migraram para outras regiões, misturaram-se com a população local ou procuraram se isolar da política colonizadora da época. Em sua pesquisa voltada para os Povos Indígenas do Rio Grande do Norte, na busca pela revisão da historiografia oficial, a antropóloga contesta:

Na nossa tentativa, colocamos em paralelo os dados bibliográficos históricos e registros orais, resultados de uma primeira investigação em campo: apontamos para a existência de mais de quinze localidades, nas quais existem marcas de um passado ou elementos de uma memória indígena. Por exemplo, notamos a presença de cemitérios, encontramos referências a comunidades associadas a ‘índios’ ou ‘caboclos’ ou ainda conversamos com pessoas que se apresentam como descendentes de populações autóctones. De qualquer maneira, o simples fato de se auto-designar ou designar outros indivíduos como ‘caboclos’ mostra a persistência de uma memória local, adaptando-se a cada momento histórico e ressurgindo constantemente, apesar dos séculos de repressão. Finalmente, os marcos na paisagem, as pinturas rupestres, os vestígios arqueológicos, os cemitérios, a toponímia – dando nome aos lugares naturais, rios ou montanhas, como existem em vários locais do Rio Grande do Norte, mostram indícios de uma presença indígena –, o vocabulário utilizado para designar as plantas, os animais, as técnicas de caça ou pesca que lembram, de maneira surpreendente, essa cultura autóctone. (CAVIGNAC, 2003, pag. 30-31).

A forte presença indígena no Rio Grande do Norte pode ser percebida, inclusive, se observado através dos censos de 1940, nos quais os ‘pardos’ representavam 43% da população total, e em 1980, 46%. (Oliveira, 1999, p. 133). Ocorre que, com as perseguições durante o período colonial, os grupos étnicos do Nordeste brasileiro foram levados a se esconder em terras pouco cobçadas e

localidades de difícil acesso (CAVIGNAC, 2003, p.7) omitindo sua identidade e substituindo ou ressignificando suas práticas tradicionais. Além disso,

A experiência traz que o simples contato de grupos étnicos não faz um absorver o outro, numa integração necessária, mas proporciona uma mudança cultural, que não retira do índio sua identidade. Ela lhes foi roubada muitas vezes por uma interação forçada, violenta, uma política levada pela sociedade, pela igreja e pelo Estado, para transformar o índio em indivíduo pobre que habita e coloniza o meio rural. A perda da identidade indígena, sob qualquer aspecto, não pode ser mais admitida pelo direito. Os povos indígenas são sujeitos perpétuos nessa relação social de poder, como indivíduos e comunidades autônomos e senhores de seu destino (VILLARES, 2009, pag. 17).

Esses grupos, cujas identidades foram suprimidas, recentemente tem se reorganizado em busca de sua história e memória, reivindicando com legitimidade uma das identidades possíveis. Assim, começam a forjar a luta pelo reconhecimento de sua tradição indígena e pela efetivação de seus direitos específicos. Como afirma Oliveira (1988), é a partir desses fatos de natureza política – demandas quanto á terra e assistência junto ao órgão indigenista – que os povos indígenas do Nordeste são colocados como foco de atenção para os antropólogos nas universidades da região.

O Rio Grande do Norte foi um dos últimos Estados do Nordeste a ter suas populações indígenas oficialmente registradas, hoje, contando com sete comunidades autodeclaradas e assistidas pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI), sendo elas: Sagi Trabanda; Eleotérios do Catu; Mendonças do Amarelão; Serrote de São Bento, Caboclos do Assu, Lagoa do Tapará e, mais recentemente, Tapuia da Lagoa do Apodi. Porém, mesmo com o acompanhamento do órgão oficial, as comunidades indígenas do Rio Grande do Norte sofrem com diversas violações aos seus direitos básicos e não têm a garantia de efetivação dos seus direitos específicos. Assim, essas populações indígenas buscam somar forças se articulando umas com as outras em busca de reorganizações, reestruturações culturais, sociais e políticas.

Com o fortalecimento do movimento indígena no estado, percebemos nitidamente um crescimento em número populacional de pessoas que aos poucos adquiriram coragem para se autodeclarar indígena e para pautar com mais clareza as reivindicações ligadas ao reconhecimento étnico e à demarcação das terras tradicionalmente ocupadas por estes.

7. EU SOU ÍNDIO, EU SOU GUERREIRO E O DONO DA ALDEIA SOU EU: ORIGENS, ORGANIZAÇÃO E EMERGÊNCIA ÉTNICA DOS TAPUIAS DA LAGOA DO TAPARÁ.

Em território marcado pela Mata Atlântica, por dois açudes e uma lagoa; caracterizado por vegetações típicas como Ubaia, Mangabeira, Maçaranduba, Jussara, Cambuim, Guabiraba, Araçá e orquídeas locais; contando com a presença de pássaros nativos dentre os quais Gavião Carijó, Carcará, Cancão, Sanhaçú, Guriatã, Pitiguari, Lavadeira, Alma de gato, Beija flor da mata, Beija flor tesoura, Bico de lacre, Suiriri Cavaleiro, Bem-te-vi rajado, Rasga mortalha, Pica pau barrado e grande variedade de peixes encontrados tanto nos açudes quanto na lagoa, formou-se o povoado Lagoa do Tapará. Com terra fértil para plantação e lençol freático de água potável, as proximidades da Lagoa do Tapará, na Zona Rural de Macaíba, foi atraindo famílias de agricultores, pescadores e caçadores que passaram a fixar-se na região. A comunidade está localizada, em maior extensão, no município de Macaíba/RN, sendo que parte de seu território também integra o município de São Gonçalo do Amarante/RN. A região é cortada por uma estrada que liga os dois municípios.

Segundo a história oral, a população da Lagoa do Tapará descende dos chamados índios Tapuias, que habitavam as matas da região e viviam da caça, da pesca e da agricultura. Tais práticas, herdadas dos antepassados, são comuns na comunidade até os dias de hoje. A líder comunitária Francisca Bezerra informou ter ouvido de seu pai, que a sua bisavó era uma “índia brava”, que foi “pega na mata a casco de cavalo” pelo seu bisavô, homem branco, tendo sido “amansada” e “domesticada” para tornar-se esposa. A expressão faz analogia à prática da caça, de modo que associa a Tapuia a um “bicho do mato”. Sobre essa narrativa, Santos Junior (2008, pag.189) elucida:

Embora a população masculina dos índios tapuias realmente tenha decrescido a números quase imperceptíveis em algumas áreas da capitania do Rio Grande devido às mortes ocorridas nos combates, as doenças e as migrações forçadas; por outro lado, foram bastante comuns no sertão seridoense e da ribeira do Açu as notícias referentes às caboclas brabas amansadas e pegas a dente de cachorro ou a casco de cavalo, para servirem como domésticas ou mulheres para os vaqueiros.

A memória dos Tapuias vistos como bravos, fortes, rudes, feios, bichos do mato e outras caracterizações, pejorativas ou não, aparece repetidamente na oratória da comunidade. Ainda segundo Francisca, durante muito tempo negou-se essa origem por medo ou vergonha, pois vigorava o discurso de que não se podia dizer que ali existiam índios para não serem caçados e presos. Ela lembra que quando criança, na escola, o professor afirmava: “você são todos descendentes de indígenas, mas não podem sair por aí dizendo isso porque é perigoso”.

Alguns moradores da comunidade afirmaram não gostar quando eram chamados de Tapuias, pois tal expressão era usada para depreciá-los. A irmã de Francisca, Zuleide Bezerra, informou que por muito tempo acreditou ter sido adotada já que não tinha “jeito de índio” como os irmãos, uma vez que possui a pele clara e o cabelo cacheado, mesmo sendo filha do mesmo pai e da mesma mãe, assim como os irmãos. Francisca Bezerra, por sua vez, afirma que quando era adolescente se envergonhava das características que a associavam com sua origem indígena (cor da pele escura, cabelo liso, etc.). Hoje ambas afirmam compreender que o “ser índio” não está necessariamente relacionado a fenótipos, mas a processos históricos, territoriais e familiares, e sentem-se bem ao afirmarem suas identidades e cultura indígena.

As características físicas e de personalidade, embora não sejam determinantes da identidade e etnicidade da comunidade Lagoa do Tapará, são mencionadas diversas vezes para evocar a ligação do grupo com seus ancestrais indígenas. Severino Gerônimo da Silva, membro mais antigo de Tapará, afirma:

Minha família, da parte de minha mãe e pai, tem descendência indígena. Por parte da minha mãe era da Paraíba, a descendência indígena tá espalhada no Nordeste por todo canto. Minha vó morava

na Serra do Coité na Paraíba. Os índios da Paraíba eram índios bravos que nem uns cavalos, os daqui do nordeste mais pra banda de cá era uns índios mansos. La chamava de caboclo os descendentes. Eu sou caboclo manso mais da parte do meu pai. Os cabelos dos caboclos eram lisos, cumpridos, falava “seu diacho”. Por parte da mãe é mais os índios bravos, sanguinários da Paraíba. Esse povo bravo por aqui, que qualquer coisa mata, é tudo descendente desses índios bravos. Esses índios por aqui chamava Tapuia, que eram um povo forte, os mocotó do pés grossos, a cara redonda, bochechuda. Isso ai tinha demais quando eu era menino la em Sauna. Eu era mistura dos índios bravo com os manso⁵.

A memória sobre a origem indígena, ao conversar com as famílias que se apresentaram como tal, se estende apenas aos pais e avós. Ao perguntar aos mais velhos onde eles nasceram ou de onde vieram seus pais, avós, nenhum afirma ter nascido em Tapará, mas que com chegada dos fazendeiros onde moravam anteriormente, acabaram sendo obrigados a se mudar para onde habitam hoje. Identificamos que, na verdade, os lugares de onde afirmam migrar, são todos no entorno de Tapará.

Alguns indígenas afirmam ainda ter parentes em algumas dessas localidades, porém a grande maioria perdeu essa ligação por terem sido expulsos e os locais de origem hoje se encontrarem totalmente despovoados, como é o caso do Riacho do Bêbado, que não é habitado e no entorno encontramos apenas plantações de cana de açúcar.

Severino Gerônimo, hoje com seus 94 anos, nasceu na localidade de Saúna, há alguns quilômetros de onde hoje se localiza o povoado de Tapará. Sua memória remete a um tempo em que a Zona Rural de Macaíba era coberta de mata nativa e livre de cercados. A chegada dos fazendeiros na região, que se diziam donos de grandes latifúndios e cercavam extensões de terras cada vez maiores, associada ao crescimento das cidades de Macaíba e São Gonçalo, gerou grandes mudanças no modo de vida da população do campo, que não encontrava alternativa a não ser trabalho nas fazendas.

⁵ Entrevista concedida em 14/06/2015, nas transcrições preservou-se o modo de fala do entrevistado.

As famílias exerciam os ofícios da agricultura, do corte de lenha, da produção de carvão, dentre outros, do raiar do dia ao pôr do sol, em troca de uma pequena parcela da produção ou de uma remuneração de baixo valor. De crianças a idosos, todos trabalhavam para garantir a renda familiar. Muitos só frequentaram a escola até o dia em que aprenderam a escrever o próprio nome, e possuem poucas lembranças de brincadeiras na infância, sendo levados desde muito cedo ao trabalho braçal nas fazendas.

Essas narrativas se repetem entre os relatos de vários nativos da região denominada Saúna, mas também do Riacho do Bebo, da Várzea, da Lagoa do Mato e do Barro Duro, outras localidades próximas, de onde também vieram moradores que deram origem ao povoado Lagoa do Tapará..

Nas palavras de Severino, o membro mais antigo da comunidade:

Daqui p ladeira Grande, Lagoa do Mato, Bebo, era tudo morada de índio. Agora o povo foi chegando e eles foram desaparecendo. Aqui era mata, não tinha cercado nenhum, era tudo morada de índio, caboclo, essas coisas. Daqui pra Lagoa do Mato tinha seis fornos de índios, deles cozinham. Eu ainda vi esses fornos. Minha mãe dava banho dentro do Águeda que tirou debaixo da terra, que acharam quando foram caçar peba. Os índios com medo do povo que ia aparecendo fugia e não podia carregar as bacia, as coisas, iam enterrando nessa região. Os fazendeiro foram tomando as terras e deixaram os pobre sem nada. Ai esses índios foram se casando com os outros povo que iam aparecendo ai misturou a geração. Caboclo misturado. [...] Chamavam os nossos ancestrais de Tapuia, hoje se chama pelo nome dos nossos pais. Temos as descendências. Antigamente não tinha cercado, a gente podia trabalhar aonde queria aqui, por isso nos instalamos nessa região. Rico quer pobre trabalhando dia e noite apanhando de baixo de chicote na casa deles. Tao com uma raiva danada porque teve esse governo que deu casa e um pouquinho mais pro povo pobre, o rico ta danado de raiva, porque eles queriam a gente preso na casa deles. Porque num tinha aonde morar e trabalhar, num tinham um chão, agora porque a gente saiu dos cativeiro tão com a maior raiva, tão trabalhando pra botar esse governo abaixo. Porque os filhos deles estavam na escola

estudando pra ser doutor e o filho dos pobres trabalhando pra eles pra da de comer a eles⁶.

Muitos trabalhadores chegaram à Tapará fugindo da exploração a que estavam submetidos nas fazendas, outros chegaram depois, após terem se tornado mão-de-obra descartada pelos fazendeiros em virtude da chegada de maquinários e demais tecnologias, ou porque perceberam ali uma melhor possibilidade de vida. Instalaram-se na região e passaram a desenvolver a agricultura em terrenos próprios, o que garantia a subsistência da família e possibilitava o complemento da renda com a venda do excedente.

De áreas próximas retiravam também barro para produção de peças e utensílios artesanais. Além disso, não precisavam mais caminhar a pé até o rio Potengi para desenvolver a prática da pesca, podiam pescar na própria Lagoa do Tapará e nos açudes da comunidade. A Lagoa também era utilizada para lavagem de roupas, desenvolvimento de atividades culturais e para retirada de água a ser utilizada na agricultura em épocas de seca.

Infelizmente, nos últimos 15 anos, com a chegada de fazendeiros e empreiteiros na área, a comunidade vem perdendo parte significativa de seu território e sofrendo sérios impactos ambientais e sociais. Esses proprietários vêm desmatando a vegetação nativa para criação de gado, para o desenvolvimento do agronegócio (cana de açúcar) e para construção de loteamentos. Ainda nesse processo, contribui para a degradação da região, a não coleta de lixo na região, o que faz com que os moradores tenham que queimar os resíduos, contaminando o lençol freático.

A Lagoa e as áreas de barro também foram cercadas por fazendeiros, estando a comunidade atualmente impedida de utilizá-las. Ademais, o rápido processo de loteamento na região, com conseqüente desmatamento para a construção de condomínios, está ocasionando a retirada indiscriminada de água da lagoa, e gerando uma crescente presença de pessoas estranhas à comunidade, o que vem contribuindo para o aumento do consumo de drogas e da violência – inclusive institucional, com um policiamento truculento perante a juventude indígena que habita a região.

⁶ Id.

Nesse sentido, além dos danos físicos e ambientais, a chegada dos fazendeiros e empreiteiros na região vem transformando negativamente o modo de vida da população e ferindo a relação afetiva dos índios com a terra, confinando-os a um espaço cada vez menor e prejudicando suas práticas tradicionais, como a pesca, a agricultura e a utilização do barro para produção de peças artesanais, bem como os seus modos tradicionais de socialização.

Segundo a contagem feita pela própria comunidade em maio deste ano, a população indígena que vive nas proximidades da Lagoa do Tapará atualmente é constituída por 110 famílias as quais totalizam 377 pessoas, sendo 151 mulheres, 155 homens e 71 crianças. Além da organização através de um Conselho Comunitário Local, desde 2011, os Tapuias de Tapará vêm se articulando junto ao Movimento Indígena Nacional para reivindicar o reconhecimento de sua comunidade, a demarcação de seu território e a efetivação de seus direitos fundamentais e específicos.

A comunidade se organiza, em regra, por núcleos familiares. Conforme as famílias vão crescendo, com o casamento dos filhos e a chegada dos netos, as novas casas – assim como as áreas de plantios e de pequenas criações - são comumente construídas dentro dos mesmos terrenos, que estão separados uns dos outros por muros, cercados ou por mera convenção. Nas atividades políticas e organizativas do Conselho Comunitário, participam pelo menos um representante de cada núcleo familiar, com grande protagonismo das mulheres.

Os índios da Lagoa de Tapará, apesar de não podermos determinar uma única origem étnica, a preferência matrimonial de casamento com primos e parentes próximos, dentre outros arranjos, nos possibilita afirmar uma endogamia relativa. Ao parentesco consanguíneo, junta-se o parentesco por afinidade e casamento. Podemos depreender que as maiores famílias que hoje compõe a comunidade de Tapará demarcam vínculo parental entre si. São elas: família Bezerra; Gerônimo; Silva; Lima; Teixeira; Machado; Avelino e Costa.

A população é predominante Cristã, existindo em seu território atualmente duas igrejas Católicas e uma Evangélica. Os adeptos da religião espírita e adeptos ao culto da Jurema se deslocam a outras localidades para o desenvolvimento da maior parte de suas atividades religiosas. Recentemente vem sendo realizado na

comunidade o ritual do Toré - dança tradicional indígena do nordeste, transmitida e ressignificada entre as comunidades indígenas do Estado. Na Lagoa do Tapará, o Toré é acionado como elemento de afirmação da identidade indígena, tanto em comemorações e atividades culturais quanto em manifestações políticas.

Os índios de Tapará têm como principais atividades econômicas a criação de bodes, cabras, porcos, galinhas, e a agricultura familiar que - além de frutas e verduras - garante a base alimentar da comunidade, com a produção de feijão, fava, milho, macaxeira e batata doce, sendo raros os casos em que vendem o excedente. São desenvolvidas também, e preponderantemente pelas mulheres, outras atividades artesanais que contribuem para a subsistência e/ou geração de renda das famílias, como a pesca e as produções de artesanatos – entre as quais bonecas de pano, brincos de pena, colares e pulseiras de sementes, cuias, maracás, óleo de coco, azeite de dendê, doces, bolos, etc.

Em virtude da privação de áreas historicamente utilizadas pela comunidade para subsistência e da desvalorização econômica de atividades artesanais, muitos indígenas migraram para as cidades próximas em busca de oportunidades de empregos, alguns passaram a desenvolver atividades assalariadas como prestadores de Serviços Gerais, obreiros ou empregadas domésticas.

Os pequenos proprietários indígenas em sua maioria dizem ter comprado as terras dos grandes latifundiários e que não possuem documento de compra e venda. Afirmam que ao chegarem a Tapará era tudo “mato” e ali se estabeleceram. Após algum tempo os fazendeiros chegaram e para não lhes tirarem a terra, venderam ou os “deixaram” morar na fazenda em troca de serviços. É comum ouvir dos mais velhos a frase: “comprei e paguei. Quando fui pegar o recibo, Dr. Fulano disse que eu não me preocupasse que ninguém iria mexer comigo”.

O fato de pouquíssimos moradores da comunidade Lagoa do Tapará possuírem registro de titularidade da terra, ocasionou a perda de boa parte do seu território para fazendeiros e empreiteiros da região. Com a ajuda do Centro de Estudo de Pesquisa e Ação Cidadã (CEPAC) de Macaíba, através da elaboração de um projeto, se fez possível a compra do lote de terras em que foi construído o Conselho Comunitário, local no qual é desenvolvida a maioria das atividades coletivas da comunidade.

Além das atividades culturais já mencionadas, a comunidade possui quadrilha, torneios de futebol, produção de artigos reciclados, poetas e contadores de história, jogadores de capoeira, dançarinos de hip-hop, grafiteiros, teatro de bonecos e boi de reis. Com o intuito de desenvolver atividades culturais e fortalecer as manifestações já existentes, em março deste ano a comunidade realizou a I Feira Cultural Indígena da Lagoa do Tapará.

Em relação à saúde, a comunidade passou a receber nesse ano de 2015 a assistência da Secretaria Especial de Atenção à Saúde Indígena (SESAI). Ocorre que a presença da SESAI fica limitada a acompanhar o processo da saúde e para vacinação, pois a única equipe multidisciplinar de saúde indígena da SESAI, destinada ao Estado, responde por cinco povos indígenas diferentes. Com isso, a equipe só consegue visitar a região uma vez por mês.

Desse modo, a comunidade conta apenas com um posto de saúde local, que atualmente está sem médico e odontólogo, contando apenas com a atuação de uma enfermeira. Apesar de possuir alguns conhecimentos acerca de chás e garrafadas para tratamento de doenças mais simples, quando há algum problema de saúde mais grave a comunidade precisa se deslocar para sede de um dos dois municípios, o que é dificultado pelo fato da comunidade não possuir acesso a transporte público.

A maioria dos indígenas utiliza a água oriunda de cacimbas e poços artesanais ou precisa compra-las, pois somente uma parcela da comunidade possui água encanada. Apesar do extenso lençol freático que abastece a comunidade de Tapará e as demais no entorno, a água da Lagoa vem sendo utilizada de forma indiscriminada para atender aos condomínios construídos na região. Segundo os indígenas, há uma relação entre as perfurações dos poços para atender aos condomínios que crescem a cada dia e o declínio na qualidade da água que abastece a comunidade. Essa questão tem gerado grande preocupação entre os Tapuias, sobretudo no que diz respeito aos impactos na vida da população local, que já vem sofrendo com a escassez em tempos de seca por não poderem mais utilizar diretamente a água da lagoa para a agricultura.

Na comunidade - que é assistida pelo programa Bolsa Família – existe duas escolas municipais de ensino fundamental, sendo uma pertencente ao município de Macaíba (infantil até o 9º ano) e outra ao município de São Gonçalo do Amarante

(infantil até o 5º ano). Além de não dispor de infraestrutura considerável, as escolas não oferecem o ensino médio, fazendo com que os estudantes precisem se deslocar até os centros dos municípios para conclusão dos estudos.

O fato da comunidade não dispor de transporte público dificulta ainda mais o acesso à educação, com conseqüente abandono escolar por boa parte da juventude. Além disso, as escolas da comunidade atendem também crianças de localidades vizinhas, o que prejudica os indígenas tanto pela interrupção das aulas quando da falta de transporte nas demais comunidades, quanto pela impossibilidade de se desenvolver uma educação escolar indígena diferenciada.

Por todas as questões levantadas, a comunidade Lagoa do Tapará vem buscando apresentar ao Estado e à sociedade reivindicações para garantia dos direitos de sua população. A comunidade é movida em busca de sua especificidade indígena e de políticas públicas diferenciadas, como a demarcação do seu território. É sabido que a luta pela terra - que marca intensamente toda a história do Brasil - não é um processo fácil, sobretudo porque envolve interesses de grupos e pessoas poderosas. Entendendo isso, os indígenas da Lagoa do Tapará vêm buscando articular forças com o movimento indígena nacional e com diversos parceiros locais que apoiam a luta indígena e atuam no sentido da promoção dos Direitos Humanos.

8. MOVIMENTO INDÍGENA NACIONAL: AVANÇOS POLÍTICOS PARA GARANTIA DE DIREITOS

Sem negar as importantes formas de resistência indígena às iniciativas colonizadoras ao longo desses quinhentos anos de história do Brasil, pode-se afirmar que a década de 1970 marcou o início de um movimento indígena organizado no sentido da luta pelo reconhecimento dos direitos indígenas a nível nacional. “É quando tem início o período de atuação de povos de diferentes regiões do Brasil em torno da consciência da necessidade de se organizarem e lutarem por direitos que alcançassem todas as etnias indígenas deste país” (BICALHO, 2011, pag. 8).

Com a I assembleia indígena, em 1974, e as demais que aconteceram na mesma década, surge o protagonismo indígena nacional, embora ainda tímido e bastante influenciado pelas entidades de apoio, como o Conselho Indígena

Missionário (CIMI). Ocorre que essas reuniões, num contexto de vulnerabilidade em virtude do avanço dos projetos desenvolvimentistas dos governos militares sobre os territórios indígenas, além de proporcionarem gradualmente o amadurecimento da consciência da luta indígena, davam visibilidade às dificuldades enfrentadas por essas populações, demonstrando a necessidade de uma nova relação entre Estado, sociedade e Povos Indígenas. (BICALHO, 2011).

O protagonismo indígena ganha forte expressão nacional durante o processo da Constituinte – que durou um ano e sete meses, sob tensões e contradições, até a homologação da Constituição Federal Brasileira, em 05 de outubro de 1988. Visando o reconhecimento dos direitos fundamentais dos povos indígenas, o Movimento atuava na elaboração de documentos que sintetizavam as demandas das populações, enviando-os ao Congresso Nacional, e promovendo discussões no âmbito da sociedade civil organizada em conjunto com organizações indigenistas, juristas, academia, mídia, etc.; e através da participação em manifestações políticas que culminaram em um novo paradigma político e jurídico pautado na ideia de pluralidade e aceitação da diversidade cultural e populacional. A esse respeito, Luiz Fernando Villares (2009, pag. 16), discorre:

O Brasil foi ideologicamente concebido como íntegro territorialmente, de povo miscigenado (negro-branco-índio) e unificado linguisticamente. Apesar da ideologia oficial, a existência de aproximadamente 225 povos, 446 terras reconhecidas oficialmente e 180 línguas e dialetos indígenas revela claramente que o País possui uma impressionante diversidade de culturas e de etnias. Nele convivem índios, negros, brancos e asiáticos, não amalgamados, como se entendia ser a raiz do povo brasileiro. São povos, étnicas e comunidades que renascem de coletividades anteriormente ignoradas, fruto da democracia contemporânea ainda em implementação. O marco legal desse novo regime democrático é, sem dúvida alguma, a Constituição Federal de 1988.

A partir de então, o ordenamento jurídico brasileiro avança ao reconhecer os povos indígenas enquanto tais, ou seja, sujeitos de sua própria história, dotados de culturas dinâmicas, organizações sociais, línguas, religiões, modos de vida e visões de mundo peculiares a cada grupo ou povo, e não mais como seres primitivos e

passivos, condenados a perda de sua identidade em virtude do contato com a civilização ocidental (Villares, 2009). Assim, a Constituição Federal Brasileira (1998) dispõe:

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

§ 1º São terras tradicionalmente ocupadas pelos índios as por eles habitadas em caráter permanente, as utilizadas para suas atividades produtivas, as imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários 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.

§ 3º O aproveitamento dos recursos hídricos, incluídos os potenciais energéticos, a pesquisa e a lavra das riquezas minerais em terras indígenas só podem ser efetivados com autorização do Congresso Nacional, ouvidas as comunidades afetadas, ficando-lhes assegurada participação nos resultados da lavra, na forma da lei.

§ 4º As terras de que trata este artigo são inalienáveis e indisponíveis, e os direitos sobre elas, imprescritíveis.

§ 5º É vedada a remoção dos grupos indígenas de suas terras, salvo, "ad referendum" do Congresso Nacional, em caso de catástrofe ou epidemia que ponha em risco sua população, ou no interesse da soberania do País, após deliberação do Congresso Nacional, garantido, em qualquer hipótese, o retorno imediato logo que cesse o risco.

§ 6º São nulos e extintos, não produzindo efeitos jurídicos, os atos que tenham por objeto a ocupação, o domínio e a posse das terras a que se refere este artigo, ou a exploração das riquezas naturais do solo, dos rios e dos lagos nelas existentes, ressalvado relevante interesse público da União, segundo o que dispuser lei complementar, não gerando a nulidade e a extinção direito a

indenização ou a ações contra a União, salvo, na forma da lei, quanto às benfeitorias derivadas da ocupação de boa fé.

§ 7º Não se aplica às terras indígenas o disposto no art. 174, § 3º e § 4º.

Art. 232. 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.

A Constituição Federal inova ao reconhecer a diversidade cultural dos povos indígenas e garantir a proteção de seu território, concedendo aos índios o direito exclusivo de usufruto dos territórios que tradicionalmente ocupam, possibilitando a mudança de paradigmas em seu tratamento legal. Além disso, apesar de manter a ideia de proteção ao índio, ao definir que cabe ao Estado zelar pelo reconhecimento dos direitos desses povos, transfere o papel do estado da tutela de pessoas para a tutela de direitos.

Com esse novo tratamento tornou-se necessária a revisão da lei nº 6.001, de 1973, conhecida como Estatuto do índio, que dispõe sobre as relações do Estado e da sociedade com os povos indígenas e também sobre direitos específicos tais como saúde e educação escolar indígena. Ocorre que, em virtude do desinteresse dos legisladores com a pauta indigenista e diante da força da bancada ruralista no Congresso Nacional, o projeto de revisão encontra-se até hoje engavetado na Câmara dos deputados, sendo uma das principais demandas dos povos indígenas no Brasil, ao lado da demarcação das suas terras.

Na busca pela efetivação de seus direitos específicos e por políticas públicas que atendam as suas necessidades, diversos grupos e povos vem reivindicando o seu reconhecimento étnico por parte do Estado e da sociedade. Diante disso, surge a necessidade de “definir o que é essa identidade genérica denominada índios, povos ou comunidades indígena” (Villares, 2009, pag. 27).

Dos debates acadêmicos é possível extrair diversos conceitos para a definição de índio ou povo indígena. Como tratamos de uma diversidade de grupos com características próprias, qualquer tentativa de generalização é dificultosa. Entretanto, do ponto de vista jurídico, “a importância de identificar um indivíduo

como índio se justifica para que as normas e políticas de proteção sejam concretizadas para um determinado grupo de pessoas elencadas como suas destinatárias.” (Villares, 2009, pag.28).

Exatamente por isso, os grupos que reivindicam direitos em virtude de sua especificidade indígena, precisam empenhar forças na busca pelo seu reconhecimento étnico perante o Estado – que tem o dever de zelar pela efetivação de seus direitos – e também diante da sociedade que nem sempre compreende a diversidade e a necessidade de reparações socioculturais.

Assim, diversos critérios como características físicas, elementos culturais, origens, memórias, relações de parentesco, a auto declaração e os laudos antropológicos vêm sendo utilizados, em conjunto ou não, como elementos para o reconhecimento de grupos indígenas. A antropologia possui papel importantíssimo nesse processo, garantindo a sistematização dos dados necessários.

Atualmente, o Brasil se baseia em dois instrumentos normativos que orientam o tratamento legal da questão do reconhecimento de povos e comunidades indígenas, bem como na identificação de indivíduos como indígenas ligados a determinado povo, quais sejam: A Lei 6001/73 e a Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho. Vejamos o que diz a referida Lei:

Art. 3º Para os efeitos de lei, ficam estabelecidas as definições a seguir discriminadas:

I - Índio ou Silvícola - É todo indivíduo de origem e ascendência pré-colombiana que se identifica e é identificado como pertencente a um grupo étnico cujas características culturais o distinguem da sociedade nacional;

II - Comunidade Indígena ou Grupo Tribal - É um conjunto de famílias ou comunidades índias, quer vivendo em estado de completo isolamento em relação aos outros setores da comunhão nacional, quer em contatos intermitentes ou permanentes, sem contudo estarem neles integrados (BRASIL. Lei 6.001/73).

O artigo 3º da Lei 6.001/73, conhecida como Estatuto do Índio, foi recepcionado pela Constituição Federal de 1988, e está em total consonância com a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), não tendo sido

revogado. A convenção 169 da OIT é “destinada a promover e assegurar a aplicação de disposições para a proteção dos povos indígenas e tribais” (Villares, 2009, pag. 29), e traz a definição para esses povos, conforme:

1. A presente convenção aplica-se:

a) aos povos tribais em países independentes, cujas condições sociais, culturais e econômicas os distingam de outros setores da coletividade nacional, e que estejam regidos, total ou parcialmente, por seus próprios costumes ou tradições ou por legislação especial;

b) aos povos em países independentes, considerados indígenas pelo fato de descenderem de populações que habitavam o país ou uma região geográfica pertencente ao país na época da conquista ou da colonização ou do estabelecimento das atuais fronteiras estatais e que, seja qual for sua situação jurídica, conservam todas as suas próprias instituições sociais, econômicas, culturais e políticas, ou parte delas.

2. A consciência de sua identidade indígena ou tribal deverá ser considerada como critério fundamental para determinar os grupos aos que se aplicam as disposições da presente Convenção.

3. A utilização do termo "povos" na presente Convenção não deverá ser interpretada no sentido de ter implicação alguma no que se refere aos direitos que possam ser conferidos a esse termo no direito internacional (OIT. Convenção nº 169 de 1989).

Como foi possível observar, tanto o artigo 3º do Estatuto do Índio quanto a Convenção 169 da OIT, apresentam três elementos comuns no que diz respeito ao reconhecimento dos povos indígenas, quais sejam: Origem, identificação e cultura. O Estatuto fala em origem ou ascendência pré-colombiana; na necessidade do indígena identificar-se como tal e ser identificado como pertencente a um grupo étnico pelos outros integrantes; e em características culturais que os distinguem da sociedade nacional.

A Convenção, no que diz respeito às origens, cita a descendência de populações que habitavam o país ou uma região geográfica pertencente ao país na época da conquista ou da colonização; com relação à identificação, compreende que

a consciência de sua identidade indígena ou tribal deve ser considerada como critério fundamental; fala ainda na conservação, parcial ou total, de todas as suas instituições sociais, econômicas, culturais e políticas.

Existe divergência no que diz respeito a se a auto declaração é suficiente para a identificação ou se há a necessidade dela estar associada ao reconhecimento por parte da comunidade e com certa preservação de características que distingue o grupo étnico ao qual pertence. Ocorre que os dispositivos normativos não estabelecem um único critério, nem mesmo a Convenção 169 da OIT, mas três elementos que se relacionam.

Nesse sentido, no plano individual, são consideradas indígenas as pessoas pertencentes a um povo indígena que os reconheça. É preciso estar claro, no entanto, que a consciência da identidade indígena por parte do indivíduo, embora não seja critério único, deverá ser considerada como fundamental. Esse entendimento pode ser observado no trato da FUNAI com as populações indígenas do Rio Grande do Norte, no qual as comunidades são ouvidas durante o processo de cadastramento dos indígenas ligados ao seu povo.

Apesar do avanço legislativo das últimas décadas, com uma Constituição que garante os direitos Indígenas e a adoção da Convenção 169 da OIT no Brasil, a questão indígena ainda é um tema novo e pouco aprofundado no campo do Direito. Ainda há muito que ser estudado, discutido e sistematizado. Além disso, como o direito é campo de disputa, contraditório e conflituoso, não basta a mera positivação de normas para a concretização da justiça. Faz-se necessário a devida interpretação e, principalmente, o preenchimento político para garantia de sua efetividade.

Diante disso, no contexto após a promulgação da Constituição, o Movimento Indígena segue na luta em torno da garantia dos direitos conquistados. Vislumbrando maior autonomia e participação, e num contexto de relações interculturais ainda assimétricas, o movimento indígena segue lutando para garantir sua representatividade nos espaços de poder e decisão. Nesse momento, a preocupação com a formação escolar indígena, a ampliação do número de organizações criadas e coordenadas por indígenas, desenvolvimento de projetos e capacitações, participação cada vez maior em atividades institucionais, candidatura

a cargos públicos, formulação e apresentação de propostas políticas são exemplos de expressão desse protagonismo.

9. CONCLUSÕES

Mesmo com os avanços conquistados através da Constituição Federal de 1988, do Estatuto do Índio e da Convenção 169 da OIT no que diz respeito ao reconhecimento de uma pluralidade étnica em nosso país, a burocracia que é imposta às comunidades indígenas dificulta a efetivação de seus direitos ao reconhecimento identitário, a demarcação de suas terras ou em relação a saúde, educação, cultura, lazer, etc.

Com a morosidade do processo de demarcação de terras indígenas no país, a comunidade Lagoa do Tapará vem enfrentando diversos problemas, que podem ser pontuados como: a) ocupação da área por grandes latifúndios; b) destruição da mata nativa para construção de loteamentos e para desenvolvimento do agronegócio (cana de açúcar) e a conseqüente perda da fauna e flora local; c) retirada da água da Lagoa de forma indiscriminada para os loteamentos e comunidades vizinhas; d) a privação do uso de áreas historicamente utilizadas pelos Tapuias para sua subsistência; e) chegada e passagem de pessoas alheias à comunidade com a construção dos loteamentos e de uma estrada que corta a região, e o conseqüente aumento da violência e criminalidade; f) vulnerabilidade da comunidade por ser rota de fuga, uma vez que se encontra entre dois municípios que apresentam alto índice de violência no Estado do Rio Grande do Norte.

Os processos históricos conduziram os indígenas de Tapará a grandes dificuldades econômicas, sobretudo em virtude da perda de seu território tradicional, dos trabalhos precarizados e mal pagos aos quais são submetidos e pela falta de políticas públicas que atendam as suas necessidades. Tornam-se, pois, urgentes e necessárias políticas compensatórias, tais como a demarcação da Terra Indígena, projetos de geração e redistribuição de renda, além de políticas públicas eficazes que garantam aos Tapuias da Lagoa do Tapará a efetivação de seus direitos básicos como saúde e educação indígena, coleta seletiva, transporte público, e segurança. Associado a isso, é preciso que se construa um projeto de sociedade

pautado na reestruturação das relações econômicas, pois somente desta forma conseguiremos alcançar o fim das desigualdades sociais.

Além disso, o discurso que permeia o senso comum sobre o “ser índio” difundido nos meios de comunicação, instituições de ensino e etc. prejudica a compreensão/diálogo com os gestores públicos, sociedade civil e entre os próprios membros da comunidade. A tipificação museológica da identidade indígena, o índio quinhentista ou seiscentista pensado como “puro”, “autêntico”, “verdadeiro”, associado à compreensão da cultura como estática, parada no tempo, nega o indígena no presente, com uma cultura dinâmica e com uma identidade construída nas relações de alteridade, o que faz reinar diversos estereótipos e preconceitos cujas consequências às comunidades indígenas do Rio Grande do Norte vêm sofrendo ao longo dos anos. Nesse aspecto, é preciso pensar também uma política de inclusão cultural, que garanta aos indígenas uma participação em par de igualdade com os outros membros da sociedade, sobretudo, nos espaços de poder e decisão.

Por tudo que foi dito, a filósofa estadunidense Nancy Fraser traz grandes contribuições para os campos da filosofia política e da filosofia do direito, com considerações relevantes para a Teoria da Justiça na contemporaneidade e, sobretudo, que trazem respostas para a realidade concreta. A partir da crítica aos teóricos da redistribuição e do reconhecimento, e propondo uma visão bidimensional da justiça, a autora nos leva à compreensão da necessidade de pelo menos duas políticas sociais – de redistribuição e de reconhecimento – para concretização da justiça social.

Nesse sentido, o reconhecimento étnico de populações indígenas precisa está aliado a essas duas dimensões. As políticas de redistribuição resolveriam as desigualdades econômicas e materiais, ao passo que as políticas de reconhecimento sanariam as desigualdades culturais e/ou simbólicas oriundas dos valores culturais institucionalizados.

Entretanto a redistribuição não pode se limitar a políticas assistenciais, sob pena de não conseguir alcançar as raízes do problema contribuindo para manutenção das desigualdades e, ainda, gerando um estigma negativo dos grupos vulneráveis dependentes dessas políticas.

As políticas de reconhecimento, por sua vez, não podem ser reduzidas a uma política de identidade, vez que esta pertence ao plano da ética, sendo algo subjetivo dos indivíduos e que não cabe ao Estado interferir ou regular. Deve-se, inclusive, evitar a reificação cultural devido ao risco de contribuir com violações de direitos humanos tais como o machismo, a homofobia, intolerância religiosa, dentre outras. Eficaz, na verdade, é a busca pela paridade, ou seja, pela participação em par de igualdades para todos os grupos sociais. Essa paridade precisa dar-se tanto do ponto de vista das oportunidades econômicas, quanto de participação na construção dos valores normativos que regulam as instituições sociais.

Importa dizer que se pode inferir, a partir da teoria estudada, o reconhecimento da politização do Direito. Não se pode pensar a Justiça a partir de ideias abstratas ou partindo de perspectivas meramente subjetivas, mas da realidade presente no interior das instituições sociais. Somente com a participação igualitária dos sujeitos sociais nas esferas de poder e decisão, a partir de políticas de redistribuição e de reconhecimento, poderemos falar em Justiça Social. Os Direitos Sociais positivados foram conquistados através de muitas lutas, e se o Direito é o meio para a promoção da Justiça ele precisa estar vinculado às lutas dos grupos oprimidos que buscam reparações as injustiças, tanto econômicas quanto culturais.

10. REFERÊNCIAS BIBLIOGRAFICAS

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. **Quilombolas, Quebradeiras de Coco Babaçu, Indígenas, Ciganos, Faxinalenses e Ribeirinhos: Movimentos Sociais e a nova tradição.** Revista Proposta (RJ), Rio de Janeiro: 2006. V. 29, nº 107/108, p. 25 – 38.

BRASIL. **Constituição Federal Brasileira** (1998). Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/>. Acessado em 06 de setembro de 2013.

BICALHO, Poliene Soares dos Santos. **Protagonismo Indígena no Brasil: Movimento, cidadania e Direitos (1970 – 2009).** Anais do XXIV Simpósio de Nacional de História – ANPUH. São Paulo, 2011.

BRASIL. **Estatuto do Índio. Lei nº 6.001 (1973).** Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/>. Acessado em: 06 de setembro de 2013.

CASCUDO, Luís da Câmara. *História do Rio Grande do Norte*. 2ª edição. Rio de Janeiro: Achiamé; Natal: Fundação José Augusto, 1984.

CAVIGNAC, Julie. A etnicidade encoberta: “índios” e “negros” no Rio Grande do Norte. **Mneme**, Vol. 4, nº 8. Natal, 2003. Disponível em: <http://www.periodicos.ufrn.br>. Acessado em: 06 de setembro de 2013

FRASER, Nancy. **Reconhecimento sem ética?** Lua Nova. São Paulo, nº 70, p. 101-138, 2007.

_____, Nancy. **Repensando a questão do reconhecimento: superar a substituição e a reificação na política cultural.** Disponível em: <https://saudeglobaldotorg1.files.wordpress.com>. Acessado em: 29/09/2015.

_____, Nancy. **Da redistribuição ao reconhecimento? Dilemas da justiça numa era “pós-socialista”.** Cadernos de campo, São Paulo, nº 14/15, p. 231-239, 2006.

_____, Nancy. **Luta de Classes ou respeito às diferenças? Igualdade, identidades e Justiça social.** Disponível em: <http://www.diplomatique.org.br> Acessado em: 29/09/2015.

FREIRE, Paulo. **Extensão ou comunicação?** 10ª ed. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1977.

GUERRA, Jussara. **Identidade Indígena no Rio Grande do Norte: caminhos e descaminhos dos Mendonça do Amarelão.** Fortaleza, editora IMEPH, 2011.

HAGUETTE, T.M.F. **Metodologias qualitativas na sociologia.** Petrópolis, Vozes, 1987.

HONNETH, Axel; ANDERSON, Joel. **Autonomia, vulnerabilidade, reconhecimento e Justiça.** In Cadernos de filosofia alemã: crítica e modernidade. Vol. 17. Jan-Jun. de 2011.

_____, Axel. **A textura da justiça: sobre os limites do procedimentalismo contemporâneo.** Civitas, Porto Alegre: 2009. V. 9, n. 3, p. 345-368.

_____, Axel. **Luta por reconhecimento, a gramática moral dos conflitos sociais.** São Paulo: Editora 34, 2009. 2ª edição.

LIMA, Antônio Carlos de Souza. Um olhar sobre a presença das populações nativas na invenção do Brasil. In: SILVA, Aracy Lopez; GRUPIONI, Luiz Donisetti (Orgs.). **A questão Indígena na sala de aula: Novos subsídios para professores de 1º e 2º Graus**. Brasília: MEC, 1995. Pág. 407-409.

MINAYO, Maria Cecília de Souza. **Trabalho de campo: Contexto de observação, interação e descoberta**. In: MINAYO, Maria Cecília de Souza (org.). *Pesquisa Social: Teoria, método e criatividade*. 18 ed. Petrópolis: Vozes, 2001.

MALLINOWSKI, B. **Argonautas do Pacífico Ocidental**. São Paulo: Abril, 1984.

NOZICK, Robert. **Anarquia, Estado e Utopia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1991.

OIT. **CONVENÇÃO nº 169** (1989). Disponível em: <http://www./6ccr.pgr.mpf.mp.br>. Acessado em 06 de setembro de 2013.

OLIVEIRA, João Pacheco de (org.). **Ensaio em Antropologia histórica**. Rio de Janeiro, Editora da UFRJ, 1999.

_____. Muita terra para pouco índio? Uma introdução crítica ao indigenismo e a atualização do preconceito. In: SILVA, Aracy Lopez; GRUPIONI, Luiz Donisetti (Orgs.). **A questão Indígena na sala de aula: Novos subsídios para professores de 1º e 2º Graus**. Brasília: MEC, 1995. Pág. 61-81.

_____. Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação Colonial, territorialização e fluxos culturais. In: **Mana**, Vol. 4, nº 1. Rio de Janeiro, 1998. Disponível em: <http://www.scielo.br>. Acessado em: 06 de setembro de 2013.

_____. (org.) **A presença indígena no Nordeste: processo de territorialização, modos de reconhecimento e regimes de memória**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2011.

OLIVEIRA, Jaima Nunes Viana; VIEIRA, José Glebson. **Emergência Indígena no Rio Grande do Norte: Etno-história, territorialidade e memória na comunidade dos Caboclos de Assu/RN**. Anais eletrônicos do V Encontro Estadual de História – CERES. Caicó, 2012.

PINTO, Paulo Gabriel Hilu da Rocha. **Grupos étnicos e etnicidade.** In: Antropologia e Direito: *Temas antropológicos para estudos jurídicos.* Brasília/ Rio de Janeiro/ Blumenau: Associação Brasileira de Antropologia. Nova Letra, 2012. Páginas 68 – 77.

RAWLS, John. **Uma teoria da justiça.** 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008. (Coleção justiça e direito).

RIBEIRO, Darcy. **Os índios e a civilização:** A integração das populações indígenas no Brasil moderno. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1996.

SOBOTTKKA, Emil. **Liberdade, reconhecimento e emancipação: raízes da teoria da justiça de Axel Honneth.** Sociologias, Porto Alegre, ano 15, nº 33, p. 142 – 168, maio/ago. 2013

THIOLLENT. Michel. **Metodologia de Pesquisa-ação.** 7ª edição, Editora São Paulo: Cortez, 1996.

VILARES, Luiz Fernando. **Direito e Povos Indígenas.** Curitiba: Editora Juruá: 2009.

ANEXO A – Imagens da comunidade Lagoa do Tapará

Figura 1 – Reunião
[Foto]

Fonte: Acervo do Programa Motyrum



Figura 2 – Reunião
[Foto]

Fonte: Acervo do Programa Motyrum



Figura 3 – Raízes
[Foto]

Fonte: Foto tirada pela autora em 14/06/2015



Figura 4 – Plantação
[Foto]

Fonte: Foto tirada pela autora em 14/06/2015



Figura 5 – Tapuias (Mary Lima e Richarlyson)
[Foto]

Fonte: Foto Tirada pela autora em:



Figura 6 – Liderança (Francisca Bezerra)
[Foto]

Fonte: Foto Tirada pela autora em: 31 de março 2015



Figura 7 – Conselho Comunitário
[Foto]
Fonte: Acervo do Programa Motyrum



Figura 8 – Disposição das casas
[Foto]
Fonte: Foto tirada pela autora em 14/06/2015



Figura 9 – Feira Cultural
[Foto]

Fonte: Foto tirada pela autora em 31 de março de 2015



Figura 10 – Feira Cultural
[Foto]

Fonte: Foto tirada pela autora em 31 de março de 2015



Figura 11 – Toré
[Foto]

Fonte: Foto tirada pela autora em 31 de março de 2015



Figura 12 – Capoeira
[Foto]

Fonte: Foto tirada pela autora em 31 de março de 2015



Figura 13 – Artesanato
[Foto]

Fonte: Foto tirada pela autora em 31 de março de 2015



Figura 14 – Cordel
[Foto]

Fonte: Foto tirada pela autora em 31 de março de 2015



Figura 15 – Lagoa de Tapará
[Foto]

Fonte: Foto tirada pela autora em 31 de março de 2015



Figura 16 – Cerca
[Foto]

Fonte: Foto tirada pela autora em 31 de março de 2015



Figura 17 – Reunião
[Foto]
Fonte: Acervo do Programa Motyrum



Figura 18 – Lagoa do Tapará e região de origens
[Mapa]
Fonte: Acervo do Programa Motyrum

