

Non est potestas Super Terram quae Comparatur ei Job. 41. 24



DESAFIANDO LEVIATÃS

Experiências indígenas com o desenvolvimento,
o reconhecimento e os Estados



Claudia Leonor López Garcés • Cristhian Teófilo da Silva • Elena Nava Morales

Organizadores

DESAFIANDO LEVIATÃS

Experiências indígenas com o desenvolvimento,
o reconhecimento e os Estados

Claudia Leonor López Garcés
Cristhian Teófilo da Silva
Elena Nava Morales
Organizadores



GOVERNO DO BRASIL

Presidente da República

Jair Messias Bolsonaro

Ministro da Ciência, Tecnologia, Inovações e Comunicações

Marcos Pontes



MUSEU PARAENSE EMÍLIO GOELDI

Diretora

Ana Luísa Albernaz

Coordenador de Pesquisa e Pós-Graduação

Alexandre Bonaldo

Coordenadora de Comunicação e Extensão

Maria Emília da Cruz Sales

NÚCLEO EDITORIAL DE LIVROS

Editora Executiva

Iraneide Silva

Editoras Assistentes

Angela Botelho

Tereza Lobão

Editora de Arte

Andréa Pinheiro

Instituição filiada



Museu Paraense Emílio Goeldi
Coleção Eduardo Galvão

DESAFIANDO LEVIATÃS

Experiências indígenas com o desenvolvimento,
o reconhecimento e os Estados

Claudia Leonor López Garcés
Cristhian Teófilo da Silva
Elena Nava Morales
Organizadores

Belém
2019

Projeto gráfico
Andréa Pinheiro

Foto da capa
Lula Marques
(Fotos Públicas)

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Elaborado pela Biblioteca do Museu Paraense Emílio Goeldi

Desafiando Leviatãs: experiências indígenas com o desenvolvimento, o reconhecimento e os Estados / Claudia Leonor López Garcés, Crísthian Teófilo da Silva, Elena Nava Morales, Organizadores. Belém : MPEG, 2019.

295 p. : il.

ISBN 978-85-61377-94-6

1. Povos indígenas. 2. Políticas indígenas. 3. Experiências. I. López Garcés, Claudia Leonor. II. Silva, Crísthian Teófilo da. III. Morales, Elena Nava.

CDD 306.089981

© Copyright por/by Museu Paraense Emílio Goeldi, 2019.

APRESENTAÇÃO

O Museu Paraense Emílio Goeldi apresenta ao público a coletânea *Desafiando Leviatãs: Experiências indígenas com o desenvolvimento, o reconhecimento e os Estados*, organizado pelas antropólogas Claudia López, pesquisadora desta instituição, Elena Nava Morales, bolsista de pós-doutorado no CIESAS-Pacífico Sur/México, e por Cristhian Teófilo da Silva, professor do Departamento de Estudos Latino-Americanos (ELA) da Universidade de Brasília e pesquisador do CNPq. O livro é resultado da interlocução entre pesquisadores indígenas e não-indígenas, do Brasil e do exterior, sobre problemas enfrentados pelos povos indígenas no Brasil, Bolívia, Canadá, Equador e México, o que confere uma abrangência continental para os temas aqui analisados.

A obra reúne trabalhos decorrentes de pesquisas empíricas rigorosas e lança inovadoras perspectivas de análise sobre a participação indígena na política, sua relação com a justiça e com o Estado e os obstáculos gerados à garantia dos direitos indígenas pelo modelo hegemônico de desenvolvimento. Os trabalhos demonstram, por outro lado, a luta coletiva permanente dos povos e movimentos indígenas por maior inclusão, reconhecimento e participação nas sociedades nacionais e, por outro, a resistência dos governos e Estados para acolher e implementar os direitos indígenas a suas terras, recursos e identidades.

Cabe ressaltar que os/as pesquisadores/as realizaram suas pesquisas com apoio de programas de pós-graduação da Universidade de Brasília (UnB), Universidade Federal do Pará (UFPA), Universidade Federal do Amazonas (UFAM), Universidade Federal do Oeste do Pará (UFOPA), IUPERJ, a Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO), Equador, em Quito e a Lakehead University no Canadá, com atuação nestas instituições e ao lado de diversas outras organizações indígenas e não-indígenas de defesa dos direitos dos povos indígenas.

Esperamos que, ao publicar este livro, o Museu Goeldi traga uma contribuição significativa às Ciências Humanas e Sociais, mas sobretudo contribua para o maior reconhecimento do pensamento político indígena e dos seus aportes para a construção da pluralidade democrática no país e nas Américas.

Ana Luisa Albernaz
Diretora - Museu Paraense Emílio Goeldi

AGRADECIMENTOS

Este livro foi possível graças ao esforço coletivo dos organizadores e dos autores dos capítulos aqui apresentados, resultantes do Grupo de Trabalho “*Movimentos indígenas, políticas indígenas e indígenas na política: repensando a política interétnica indígena para o Século XXI*”, no marco da 29ª Reunião Brasileira de Antropologia, realizada em Natal (RN), em agosto de 2014. A obra reúne as contribuições de autores indígenas e não indígenas e lança novas e diversas perspectivas de análise da participação indígena na política, sua relação com a justiça e com o Estado em diversos contextos das Américas.

No papel de organizadores desta obra, devemos um agradecimento especial à Comissão Organizadora da 29ª RBA tanto pela aprovação da proposta do Grupo de Trabalho quanto pelo apoio financeiro; ao Centro de Pesquisa e Pós-Graduação sobre as Américas (CEPPAC/UnB, hoje Departamento de Estudos Latino-Americanos, ELA/UnB) e ao Museu Paraense Emílio Goeldi (MPEG), instituições nas quais atuamos, pelo apoio à realização deste trabalho em conjunto. Finalmente, nossos agradecimentos a todos e a cada um dos autores, pelas suas relevantes contribuições que constituem o corpus deste livro.

Claudia Leonor López Garcés
Cristhian Teófilo da Silva
Elena Nava Morales
Organizadores

ÍNDICE

APRESENTAÇÃO
AGRADECIMENTOS

- 11 DO PROTAGONISMO POLÍTICO INDÍGENA
À RESILIÊNCIA DOS ESTADOS:
À GUIA DE INTRODUÇÃO
Claudia Leonor López Garcés | Cristhian Teófilo da Silva | Elena Nava Morales
- 21 **PRIMEIRA PARTE**
O DESAFIO DA REORGANIZAÇÃO POLÍTICA E SOCIAL
FACE AO DESENVOLVIMENTO
- 23 A PLURINACIONALIZAÇÃO DO ESTADO
E AS ORGANIZAÇÕES INDÍGENAS
DAS TERRAS BAIXAS BOLIVIANAS:
OBSERVAÇÕES A PARTIR DO CASO TIPNIS
Renata Albuquerque
- 54 RÁDIO TOTOPO:
COMUNALIDAD E COMUNICAÇÃO INDÍGENA
EM OAXACA (MÉXICO)
Elena Nava Morales
- 92 “O NEGÓCIO SUJO DA ENERGIA LIMPA”:
A RESISTÊNCIA INDÍGENA FRENTE À INSTALAÇÃO
DE PARQUES EÓLICOS NO ISTMO DE OAXACA, MÉXICO
Clarissa Noronha Melo Tavares
- 115 A INCÔMODA REORGANIZAÇÃO
DOS POVOS INDÍGENAS
NO BAIXO RIO TAPAJÓS
Florêncio Almeida Vaz Filho

139 DO CONTATO AO RESSURGIMENTO INDÍGENA:
AS TEORIAS BRASILEIRAS E O CASO DA TERRA INDÍGENA MARÓ
Kércia Figueiredo | Eneida Assis (*in memoriam*)

167 SEGUNDA PARTE

O DESAFIO DO RECONHECIMENTO JURÍDICO
DOS DIREITOS INDÍGENAS

169 SOBRE O DIREITO CONSUETUDINÁRIO DOS POVOS INDÍGENAS
E A TRANSPOSIÇÃO DE BARREIRAS
EM BUSCA DO RECONHECIMENTO ESTATAL
Gustavo Hamilton de Sousa Menezes

182 PROCESSOS JUDICIAIS, AUTODETERMINAÇÃO
E AS RECENTES DISCUSSÕES
PARA UMA "JURISDIÇÃO" INDÍGENA NO CANADÁ
Frederico César Barbosa de Oliveira

203 TERCEIRA PARTE

O DESAFIO DA DESCOLONIZAÇÃO
DO ESTADO E DAS RELAÇÕES INTERÉTNICAS

205 INDÍGENAS NA POLÍTICA E O PODER TUTELAR
NO (DE)CAMINHO DA AUTONOMIA INDÍGENA NO BRASIL
Gersem Baniwa

234 ESTADO Y RELACIONES INTERÉTNICAS
EN EL ECUADOR DEL SUMAK KAWSAY:
UN ACERCAMIENTO ETNOGRÁFICO
Jeanneth Alexandra Yépez Montúfar

270 A EXPERIÊNCIA DO PENSAMENTO E DA AÇÃO DECOLONIAL
NO ESTADO PLURINACIONAL DA BOLÍVIA:
O CASO DO *VICEMINISTERIO DE DESCOLONIZACIÓN*
Tamara Lopes Martins Camargo

292 AUTORES

DO PROTAGONISMO POLÍTICO INDÍGENA À RESILIÊNCIA DOS ESTADOS: À GUIA DE INTRODUÇÃO

>>> Claudia Leonor López Garcés
Cristhian Teófilo da Silva
Elena Nava Morales

Este livro reúne as contribuições do Grupo de Trabalho *Movimentos indígenas, políticas indígenas e indígenas na política: repensando a política interétnica indígena para o Século XXI*, apresentadas na 29ª Reunião Brasileira de Antropologia (RBA). Os autores analisam casos de protagonismo político indígena em diversos contextos nacionais das Américas, principalmente no Brasil, Bolívia, Canadá, Equador e México, considerando as diversas expressões desta agencialidade nos dias atuais.

As formas de mobilização e participação política indígena nesses países têm alcançado uma abrangência que surpreende por sua heterogeneidade e complexidade, ao mesmo tempo em que refletem a permanência da luta secular dos povos indígenas por condições mínimas de sobrevivência étnica e convivência interétnica no continente americano.

Observa-se em todo o continente a recorrência e dispersão de formas variadas de protesto, como as marchas, as “mingas”, os acampamentos, os bloqueios de estradas e outras ações extremas de enfrentamento, como sequestros de agentes do Estado ou de empresas, apreensão de armas, destruição de veículos e equipamentos, aprisionamento de invasores, dentre outras. Ao lado dessas formas de protesto, seguem os processos de associativismo e reorganização social na forma de “Planos de Vida”, “Planos de Gestão”, “federações” e “confederações” indígenas, gestados e geridos por organizações e lideranças indígenas com atuação em múltiplas frentes (educacional, religiosa, de saúde, de proteção territorial, de etnodesenvolvimento, de comunicação social etc.). Em meio às movimentações etnopolíticas, tem sido possível depreender estratégias mais “formais” de protagonismo político indígena, como a participação nas estruturas burocráticas dos Estados nacionais na qualidade de políticos, assessores ou funcionários. Esta ação intersticial vem sendo cada vez mais disseminada no contexto da América Latina, na realidade, constitui uma prática já antiga nos Estados Unidos e Canadá, onde conselhos de “bandos” e governos “tribais” foram instituídos como instâncias intermediárias da política interétnica.

No outro extremo deste arco de participação política indígena, que reflete a heterogeneidade e complexidade mencionadas, vemos desde a exclusão total dos povos e organizações indígenas dos processos decisórios ou deliberativos até a indigenização dos partidos, governos e Estados nacionais. Neste caso, a Bolívia traz um excelente exemplo de como a mobilização massiva e o confronto continuam sendo formas importantes de atuação política indígena, que culminaram em processos de reestruturação do Estado e a redefinição dos direitos dos povos tradicionais segundo as

concepções indígenas, o que é válido dizer para o caso do Equador, onde uma concepção indígena de “Bem Viver” também se tornou central.

Os trabalhos demonstram que o campo da política interétnica não deve ser reduzido a uma posição dicotômica entre “brancos” e “índios”, mas sim, ampliado como campo intersocietário, cuja diversificação das formas de protagonismo político indígena é elucidativa da importância atribuída à interculturalidade como postura conciliatória para viabilizar o diálogo interétnico que reúne “burocratas e índios”, “burocratas índios e lideranças indígenas”, “técnicos e pesquisadores”, “políticos profissionais e militantes”, “acadêmicos e operadores do direito”, entre outros atores.

Isso nos leva ao entendimento de que as relações entre povos indígenas e Estados nacionais não são exclusivamente de confronto e antagonismo, mas de cooperação e reelaboração de identidades e papéis em instituições e contextos marcadamente assimétricos, resultando, em certos casos, na reiteração de práticas tutelares e clientelistas que se traduzem em novas capitulações por parte dos indígenas. Se por um lado, os povos indígenas, na condição de grupos étnicos, sempre foram obrigados a reelaborar suas tradições para sobreviver ao Estado-Leviatã, homogêneo e indivisível (MAYBURY-LEWIS, 1983); por outro, os trabalhos demonstram, de modo original, a permanente transformação dos papéis, funções, estruturas e constituições dos Estados nacionais para fazer frente ao protagonismo político dos povos e movimentos indígenas, ora se opondo, ora dirigindo, ora cedendo às suas reivindicações, em especial por autodeterminação, autonomia, território e participação política, não necessariamente nessa ordem. Ou seja, houve avanços e verdadeiras conquistas históricas alcançadas pelos povos indígenas face aos processos de construção nacional e formação dos Estados.

Diante destes cenários tão variados quanto complexos, os pesquisadores se veem obrigados a enquadrar, simultaneamente, o protagonismo político indígena e as reações ou refrações dos Estados a este protagonismo. O que cada capítulo deixa evidente é o grau de sofisticação teórica e metodológica atingido pelos autores para realizar esta “totalização” etnográfica,

recorrendo a múltiplas subáreas da Antropologia – como a antropologia das relações interétnicas e raciais, a etnologia indígena, a antropologia política e, mais recentemente, a antropologia do Estado e da administração pública – assim como as disciplinas irmãs, como a Sociologia, a Ciência Política e o Direito (Ciências Jurídicas), de modo a produzir interpretações significativas e convincentes das dinâmicas interétnicas atuais e os novos desafios interpostos à “cidadanização” dos povos indígenas e à “interculturalização” dos Estados na contemporaneidade.

Nota-se, desse modo, que o protagonismo político indígena tem estimulado não só uma necessária sofisticação e atualização da prática antropológica, assim como vem configurando um transfundo filosófico a ser aprofundado em virtude das novas cosmopolíticas que engendra junto aos Estados nacionais a partir de concepções de “*Buen Vivir*”, “*Comunalidad*”, “*Gobierno Proprio*”, “*Planes de Vida*”, “*Ley de Origen*”, “*Autodemarkação*” etc., fato que poderia ser entendido como um indicador do maior reconhecimento do pensamento político indígena e dos seus aportes para a construção da pluralidade democrática, mas também comporta o risco da banalização e apropriação indevida com fins de instrumentalização contra a causa indígena.

Sendo assim, este livro constitui um instrumento útil para se aprender a fazer ou para seguir fazendo antropologia das experiências indígenas com o desenvolvimento, as políticas de reconhecimento e os Estados. Mas é necessário considerar as escalas acima e abaixo deste nível, por exemplo, a existência de hierarquias de participação e protagonismo político em nível regional, as interlocuções em nível transnacional, especificamente no caso dos povos indígenas que habitam as regiões de fronteiras entre dois e três países. Em escalas menores é importante promover e realizar “descrições densas” (GEERTZ, 1978) das formas de fazer política em contextos interétnicos microrregionais, para compreender até que ponto os aspectos da organização social dos povos indígenas podem intervir na forma de fazer política em outras escalas. E, finalmente, deve-se contemplar a historicidade que os sujeitos aportam para significar suas ações e interações no presente, e em diferentes situações (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1988).

Sem pretensão de abarcar todas essas escalas, os trabalhos resultam de práticas antropológicas no âmbito do Estado e/ou de pesquisas etnográficas multilocais, multiescalares e multitemporais, típicas das etnografias contemporâneas propostas por Marcus (1991) há mais de duas décadas. Esta coletânea reúne trabalhos elucidativos e, em alguns casos, provocativos, da pertinência desse projeto etnográfico em face dos contextos e sistemas interétnicos nacionais e das perspectivas de análise e reflexão dele derivadas, destacando-se, para além de resultados estritamente descritivos, o surgimento de um diálogo teórico intercultural decorrente da formulação conceitual dos intelectuais/protagonistas indígenas (veja-se os trabalhos de Elena Nava e Clarissa Tavares, nesta coletânea) e o exercício etnográfico junto a estes ou realizado pelos próprios indígenas (a exemplo dos trabalhos de Florêncio Vaz Filho e Gersem Baniwa, também nesta coletânea). De fato, constata-se, uma vez mais, que os encontros etnográficos produzem os diálogos imprescindíveis à teorização em Antropologia (PEIRANO, 1986).

Na composição desta coletânea coube a nós, organizadores, definir uma forma de articular o conteúdo heterodoxo dos trabalhos sobre o protagonismo político indígena em diferentes contextos nacionais. A análise nos levou, então, a apresentá-los em três partes como eixos temáticos, que refletem os “desafios” emblemáticos interpostos aos e pelos Estados-Leviatãs contemporâneos: da reorganização política e social, face ao desenvolvimento; do reconhecimento jurídico dos direitos indígenas; da descolonização dos Estados e das relações interétnicas.

Na primeira parte, cada capítulo traz uma discussão específica acerca do protagonismo político indígena na contemporaneidade e os processos sociais nos quais estão inseridos, e sobre os quais buscam atuar. Foram incluídos e, deste modo, justapostos, trabalhos sobre os mesmos contextos interétnicos no Brasil (região do baixo rio Tapajós) e no México (Oaxaca) e um trabalho sobre a mobilização política nas terras baixas da Bolívia, em oposição ao projeto governamental de construção de uma estrada no Território Indígena e Parque Nacional Isiboro-Sécure (TIPNIS).

O primeiro capítulo, “A plurinacionalização do Estado e as organizações indígenas das terras baixas bolivianas: observação a partir do caso TIPNIS”, de Renata Albuquerque, aborda o processo de plurinacionalização boliviana em perspectiva crítica. A construção de uma estrada em território indígena, proposta no plano de governo do primeiro mandato de Evo Morales, encontra forte oposição de indígenas moradores do TIPNIS. As organizações centrais e subcentrais indígenas engendram uma forte oposição ao governo assumidamente “pró-indígena” de Morales, esta sugere que a “apropriação do Estado” por indígenas não necessariamente assegura maior simetria na política interétnica entre povos originários e camponeses e o governo. A hierarquização dos movimentos indígenas no plano da política nacional e dos projetos desenvolvimentistas sobressai como uma questão crucial a ser compreendida etnograficamente. Trata-se, portanto, de outra gramática interétnica em jogo.

O segundo capítulo, “Rádio Totopo: *Comunalidad* e comunicação indígena em Oaxaca (México)”, de Elena Nava Morales, parte da experiência de comunalização dos meios de comunicação, que são utilizados como meios de organização comunitária e expressão de autonomia cultural em uma região marcada por mobilizações indígenas e forte repressão policial – o Istmo de Tehuantepec. Para orientar a ação política como uma forma de superação dessa realidade, a noção de “*comunalidad*”, construída teoricamente por intelectuais indígenas do Estado de Oaxaca, é utilizada para conferir maior articulação entre as reivindicações oaxaquenhas e as lutas e movimentos indígenas do restante do país, sobretudo o zapatismo. A rádio comunitária serve-se da profunda tradição indígena com a oralidade para articular e veicular a “*comunalidad*” como um modo político, festivo e solidário de ser indígena no México.

Ainda no contexto de Oaxaca, Clarissa Noronha Melo Tavares apresenta “O negócio sujo da energia limpa: a resistência indígena frente à instalação de parques eólicos no Istmo de Oaxaca, México”. A autora enfatiza o quanto a rede de solidariedade formada no âmbito intercomunitário colabora para a construção ideológica da resistência indígena a um projeto de geração de

energia ambientalmente “sustentável”. Esta solidariedade dinamiza, conseqüentemente, processos “internos” de reorganização social, o que nos leva ao tema mais amplo de como projetos econômicos estimulam processos políticos. Na verdade, ambos os trabalhos demonstram o modo criativo com que os Zapotecos do Istmo recuperam os “*usos y costumbres*” para lidar com situações recorrentes de crise e assalto a sua autonomia.

Esses temas reaparecem de forma mais visível nos processos de reelaboração cultural e afirmação étnica entre os indígenas do baixo rio Tapajós, estado do Pará, Brasil. Nesse cenário, o antropólogo indígena Florêncio Almeida Vaz Filho e as pesquisadoras Kércia Figueiredo e Eneida Assis (*in memoriam*) descrevem, de modo denso e detalhado, os processos étnicos como processos de reorganização política e social, tal como teorizados por Fredrik Barth há décadas. Os capítulos “A incômoda reorganização dos povos indígenas no baixo rio Tapajós”, de Vaz Filho e “Do contato ao ressurgimento indígena: as teorias brasileiras e o caso da Terra Indígena Maró”, de Figueiredo e Assis, contextualizam a complexidade de se fazer política interétnica diante de posturas e políticas de não reconhecimento (SILVA, 2010) assumidas por juízes, antropólogos e políticos, mesmo diante de todas as evidências históricas, arqueológicas e etno-históricas que sustentam as posições e reivindicações indígenas.

Como se poderá notar nesta primeira parte, que ao intenso processo de reelaboração cultural e reorganização política e social de aldeias e comunidades indígenas se contrapõe uma forte resistência dos governos e dos Estados em reconhecer e se transformar para coadunar-se com a diversidade étnica presente em seu “interior”. Os espaços de maior avanço ou “indigenização” destes Estados revelam-se, mais precisamente, no campo da educação e da cultura, onde os desafios são grandes, porém mais permeáveis que os campos e contextos institucionais da política, da economia, do desenvolvimento e do direito.

A segunda parte dedica-se, especificamente, ao desafio do reconhecimento jurídico dos direitos indígenas, incluindo dois trabalhos desenvolvidos,

respectivamente, no contexto brasileiro e no contexto canadense, por antropólogos brasileiros. Esses estudos decorrem da crescente movimentação indígena no campo jurídico, a última fronteira de luta política para efetivação dos direitos dos povos indígenas. A contribuição de Gustavo Hamilton de Sousa Menezes, no capítulo “Sobre o direito consuetudinário dos povos indígenas e a transposição de barreiras em busca do reconhecimento estatal”, enfatiza uma dimensão pouco abordada pelos antropólogos no Brasil – a criminalização e penalização de indígenas. Surpreende a perenidade do “discurso da aculturação” há muito superado no plano teórico da Etnologia Indígena, mas ainda vigente e eficaz para referendar a interpretação jurídica dos crimes em que indígenas figuram como vítimas ou réus. Isto permite dimensionar as tensões atualmente existentes no plano jurídico entre a operacionalização de um horizonte universalista *versus* um horizonte diferencialista, no que tange ao reconhecimento dos direitos dos povos indígenas.

No trabalho de Frederico de Oliveira, intitulado “Processos judiciais, autodeterminação e as recentes discussões para uma ‘jurisdição’ indígena no Canadá”, o autor analisa uma série de casos emblemáticos envolvendo o reconhecimento dos direitos territoriais indígenas naquele país, de modo a refletir sobre o papel do judiciário para efetivação das lutas políticas dos indígenas. Para que os direitos indígenas fossem reconhecidos, os depoimentos e histórias orais indígenas precisaram ganhar centralidade e legitimidade, em contraposição à “literacidade” dos processos judiciais. Este estudo permite refletir sobre a colonialidade da justiça e os dramas de comunicação e compreensão inerentes ao diálogo interétnico.

Não por outro motivo, o desafio da descolonização do Estado e das relações interétnicas constitui a terceira parte ou eixo temático do livro. Certamente, a seção mais plural, que contempla estudos de caso e reflexões a partir do Brasil, Equador e Bolívia. O antropólogo indígena Gersem Baniwa e as pesquisadoras Jeanneth Yépez Montúfar e Tamara Martins Camargo realizam uma etnografia crítica dos Estados a partir “de dentro”. Isso permite aos

autores compreender os meios pelos quais se dá a perpetuação das estruturas assimétricas de poder e, por conseguinte, possibilita contemplarmos as frestas por onde se pode lograr a sua desconstrução. Trata-se de exercícios de compreensão das “regras do jogo” da política interétnica contemporânea.

Em seu trabalho “Indígenas na política e o poder tutelar no (des)caminho da autonomia indígena no Brasil”, Gersem Baniwa observa que a participação política indígena no Brasil está ocorrendo apenas na esfera municipal, cabendo a política interétnica mais abrangente no âmbito nacional. O contexto interétnico e intertribal do Alto Rio Negro, onde vivem 23 povos indígenas que já elegeram prefeitos e vice-prefeitos indígenas, é visto como um caso sintomático do funcionamento do poder, pois nenhuma mudança com relação às gestões não indígenas anteriores foi efetivamente sentida.

No Equador, Jeanneth Yépez Montúfar, a partir de sua contribuição “Estado y relaciones interétnicas en el Ecuador del *Sumak Kawsay*: un acercamiento etnográfico”, relata que o novo paradigma constitucional do “*Buen Vivir/ Sumak Kawsay*” tem promovido a reclassificação das reivindicações indígenas e afro-equatorianas. Este processo se dá de modo conflitivo e contraditório, em que sobressai a “dominação racional” da burocracia como desafio à descolonização efetiva das relações interétnicas.

O trabalho de Tamara Lopes Martins Camargo, intitulado “A experiência do pensamento e da ação decolonial no Estado Plurinacional da Bolívia: o caso do *Viceministerio de Descolonización*” encerra a coletânea com uma etnografia do *Viceministerio de Descolonización*. Trata-se de uma pesquisa voltada a observar a capacidade da instituição, um órgão novo do Estado, para promover a “descolonização”, na prática, e no interior do próprio Estado. A partir de questionamento feito na própria instituição: “o que se deve descolonizar?”, a pesquisadora desenvolve a sua análise questionando de modo provocativo: o que se deve “descolonizar”, senão o próprio Estado?

Com este trabalho e, diante das contribuições anteriores, finalmente nos deparamos com a resistência e, mais do que isso, com a resiliência, isto é, a

capacidade de retornar à forma original, apesar das aparentes dilatações estruturais dos Estados-Leviatãs diante das diferentes formas de fazer política dos povos indígenas. Esta resiliência de governos, instituições e Estados, que impede uma participação política mais horizontal e democrática dos povos indígenas nos processos decisórios, mesmo naqueles que os afetam diretamente, engendra um horizonte pessimista para os movimentos e organizações indígenas nesta segunda década do século. Entretanto, como pesquisadores, cientistas sociais e cidadãos, estamos habilitados a converter o pessimismo em indignação transformadora. Possuímos capacidade teórica, metodológica e crítica para fazê-lo. Não é por outra razão que apresentamos esta coletânea, reunindo análises prospectivas das relações interétnicas de poder em diferentes contextos regionais e nacionais.

A partir das leituras, esperamos estimular a continuação das pesquisas, bem como novos estudos empíricos sobre os desafios, oportunidades e limites do reconhecimento dos direitos dos povos indígenas no mundo contemporâneo. Vislumbramos que este livro seja capaz de inspirar novas lideranças indígenas a prosseguir no caminho de seus antecessores, pois as conquistas e avanços são consideráveis, e seguirão sob ameaça no transcurso destes tempos.

REFERÊNCIAS

- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. **Sobre o pensamento antropológico**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1988.
- GEERTZ, Clifford. **Interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1978.
- MARCUS, George. Identidades passadas, presentes e emergentes: Requisitos para etnografias sobre a modernidade. **Revista de Antropologia**, São Paulo, n. 34, p. 197-221, 1991.
- MAYBURY-LEWIS, David. Vivendo o Leviatã: grupos étnicos e o Estado. **Anuário Antropológico**. Brasília: UnB, 1983.
- PEIRANO, Mariza. **A favor da etnografia**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1986.
- SILVA, Cristhian Teófilo da. Unrecognized Indians and the Politics of Nonrecognition in Brazil. **Anales N. E.**, 2000-1223, n. 13, p. 183-206, 2010.

PRIMEIRA PARTE

O DESAFIO DA REORGANIZAÇÃO
POLÍTICA E SOCIAL
FACE AO DESENVOLVIMENTO

A PLURINACIONALIZAÇÃO DO ESTADO E AS ORGANIZAÇÕES INDÍGENAS DAS TERRAS BAIXAS BOLIVIANAS: OBSERVAÇÕES A PARTIR DO CASO TIPNIS

>>> Renata Albuquerque

INTRODUÇÃO

Desde a década de 1990, os povos indígenas das terras baixas da Bolívia têm se organizado em defesa de seus territórios, disputando a configuração do Estado boliviano em nome da garantia de seus direitos. A articulação política indígena influenciou diretamente no arranjo dos processos sociais nacionais que culminaram na eleição de Evo Morales em 2005, e na consequente refundação do Estado boliviano, enquanto Estado Plurinacional. Apesar de terem sido parte fundamental desse processo, as organizações indígenas voltaram a incidir sobre o Estado a partir de 2008,

quando um novo conflito envolvendo um território indígena emerge no cenário boliviano. A proposta de construção de uma estrada atravessando o Território Indígena e o Parque Nacional Isiboro Sécore (TIPNIS), localizado nas terras baixas da Bolívia, desencadeou uma nova onda de mobilizações indígenas no país, agora contrária às políticas do governo de Evo Morales. O governo, suas políticas e o próprio *proceso de cambio* passaram a ser questionados enquanto alternativas suficientes para os povos e nações indígenas da Bolívia. Divididas e orientadas por diferentes concepções sobre desenvolvimento, as organizações indígenas relacionam-se com partidos, governos e com o próprio Estado de formas diferenciadas, apresentando múltiplas interpretações acerca da representação política.

A estrutura do movimento indígena boliviano prevê a representação em quatro níveis diferentes: através das organizações locais (as Sub-Centrais), regionais (as Centrais), nacionais (as Confederações) e internacionais (as Coordenações). Considerando as organizações nestes quatro níveis, o TIPNIS é representado, oficialmente, por nove organizações. Para Luis Tapia (2007), tal configuração organizativa contribui com a diversificação da sociedade civil boliviana, uma vez que reúne os diferentes povos da região amazônica e do Chaco boliviano nas mesmas estruturas, possibilitando a formação de organizações políticas dirigidas por diretórios interétnicos:

Aquí tenemos una triple faceta: un proceso de unificación al interior de cada pueblo, un proceso de unificación interétnica y, luego, un proceso de organización para tener presencia en la sociedad civil e interactuar con el gobierno. En ese sentido, encontramos aquí una complejidad que implica que estructuras pertenecientes a otro tipo de sociedades – de matriz comunitaria, por lo general – organizan sus propias formas de unificación. (TAPIA, 2007, p. 49).

Apresentarei as organizações indígenas que representam o TIPNIS, para que seja possível compreender a forma como elas funcionam. Se oficialmente estamos falando de nove organizações ligadas ao TIPNIS, na prática, à época da pesquisa, havia doze diretórios vinculados ao território, visto que três dessas organizações estavam divididas e tinham dois

presidentes e dois diretórios que se reivindicavam como legítimos à Sub-Central do Sécore: a *Central de Pueblos Indígenas del Beni* (CPIB) e a *Confederación de Pueblos Indígenas de Bolivia* (CIDOB). Vejamos:

A **Sub-Central del TIPNIS** é uma organização política indígena local fundada em 1988, reconhecida legalmente como proprietária e responsável pelo TIPNIS desde junho de 2009, quando o governo boliviano outorgou às comunidades o título do território. A Sub-Central do TIPNIS é a principal entidade representativa das comunidades localizadas nos rios Isiboro e Ichoa, embora não seja a única organização política local filiada a uma Central Indígena Regional, no caso, a *Central de Pueblos Étnicos Mojeños del Beni* (CPEM-B). As Centrais Indígenas Regionais da Bolívia agrupam as Sub-Centrais locais e são associadas a uma Confederação Nacional de Centrais (CIDOB). O presidente e a diretoria da Sub-Central são eleitos em Encontros de Corregedores – o principal espaço político do TIPNIS – que reúne anualmente os corregedores do território (as lideranças de cada comunidade) para discussão de temas relacionados ao TIPNIS e às suas respectivas comunidades.

A **Sub-Central de Comunidades Indígenas del Río Sécore** representa as comunidades do TIPNIS localizadas no rio Sécore. De acordo com o presidente de um dos segmentos da organização, ao todo são vinte e duas comunidades filiadas à Sub-Central. Como também é uma organização política local, sua diretoria é eleita pela vontade dos corregedores das comunidades que se localizam no rio Sécore. Em todas as comunidades do TIPNIS o corregedor eleito é a sua principal liderança, a “cabeça da comunidade”, o líder do seu *cabildo indígenal*. Estes são os principais espaços de decisão de cada comunidade – são presididos pelos corregedores, mas também compostos por outros atores – como o capitão grande, o primeiro cacique, o segundo cacique, o primeiro comissionado, o segundo comissionado e outras figuras que não me foram especificadas em nenhuma das entrevistas realizadas durante a pesquisa. Atualmente, a Sub-Central do TIPNIS reconhece e legitima um dos segmentos da Sub-Central do Sécore, mas não foi sempre assim:

[...] las crisis de dirigencia relacionadas con la gestión de la propia Subcentral del TIPNIS originadas en diferenciaciones sociales y económicas espaciales, han producido divisiones internas en la organización indígena. En este sentido, en 2001, en la parte norte se formó la Subcentral del Sécore a partir de demandas de utilización de recursos maderables existentes en ese sector. Sin embargo, el origen de la separación parece tener más bien un trasfondo político relacionado con la venta ilegal de madera en los años 1997 y 1998 (SERNAP, 2005). [...] El reconocimiento de la Subcentral del Sécore por la Central de Pueblos Indígenas del Beni (CPIB) provocó, por otro lado, que la Subcentral del TIPNIS abandone esta organización matriz y se integre a una nueva organización indígena regional; la Central de Pueblos Étnicos Mojeños del Beni (CPEMB) (VARGAS RÍOS, 2012, p. 26-27).

O **Concejo de Comunidades Indígenas del Sur (CONISUR)** é uma terceira organização local do TIPNIS, e representa as comunidades do Polígono Sete, região ao sul do Parque, habitada principalmente por *colonos* (moradores das colônias) e *cocaleros* (camponeses plantadores de folha de coca). O Conselho foi criado em 1997, e desde então é um dos quatro conselhos que compõem a *Central de Pueblos Indígenas del Trópico de Cochabamba* (CPITCO). De acordo com Albó (2012):

Al principio CONISUR siguió peleando para defender sus comunidades frente a la creciente expansión cocalera. Pero poco a poco varias de sus comunidades se acoplaron a los sindicatos cocaleros y se han transformado en sindicato, incluso con títulos individuales, en parte para poder tener derecho a un cato de coca. [Después] que en 2008 se formalizó el proyecto de carretera por el controvertido Tramo II, CONISUR se enteró y se opuso, a través de su presidente, José Luis Moy Moya, y de su sucesor Marco Emilio Fabricano. Pero, por presión del sector cocalero, este último fue cambiado por el actual Gumercindo Pradel que, sí, lo apoya (ALBÓ, 2012, p. 34-35).

Como vimos, a **Central de Pueblos Étnicos Mojeños del Beni (CPEM-B)** representa a Sub-Central do TIPNIS, entre outras Sub-Centraís. De acordo com sua atual presidente, Bertha Vejarano, a CPEM-B reúne 12 Sub-Centraís. Até o início dos anos 2000, a Sub-Central do TIPNIS era filiada à *Central de Pueblos Indígenas del Beni* (CPIB), mas:

[...] en una crítica que sufre la Central de Pueblos Indígena del Beni en Santa Ana del Yacuma, las organizaciones de Moxos abandonamos la CPIB y nos vinimos como Sub-Centrales de Moxos para organizarnos en una Central de Pueblos Étnicos Moxeños del Beni, que es la CPEM-B. Organizamos en octubre, más o menos del año 2001, la CPEM-B ¿no? (entrevista com Marcial Fabricano, primeiro presidente da Sub-Central do TIPNIS e ex-presidente da *Confederación de Pueblos Indígenas de Bolivia*, a CIDOB, em 09/05/2013, em Trinidad)

Este depoimento e outros materiais reunidos revelam que a fundação da CPEM-B tem relação íntima com a história do movimento indígena do TIPNIS. De acordo com Albó (2012), a filiação da Sub-Central do TIPNIS à CPEM-B, mencionada na entrevista de Marcial Fabricano, de fato, tem relação com uma crise política interna – que teria sido protagonizada justamente por Fabricano:

[...] en 2003, Marcial Fabricano contraatacó creando, dentro del TIPNIS, la subcentral Sécore, que aparecía así como una organización paralela o disidente de la subcentral TIPNIS que ya existía desde 1988. Fue enseguida reconocida por la CPIB, cercana a Marcial, mientras que la subcentral TIPNIS siguió con la CPEMB [recién creada] (ALBÓ, 2012, p. 33).

Independente dos motivos da divisão, o elemento comum é a importância do movimento indígena do TIPNIS para o movimento indígena das terras baixas, que em 2003 ganhou uma nova organização regional – a CPEM-B, criada a partir de uma crise política interna àquele território.

A ***Central de Pueblos Indígenas del Beni (CPIB)*** representa, entre outras Sub-Centrais, a *Sub-Central de Comunidades Indígenas del Río Sécore*. A ruptura da Sub-Central do TIPNIS com a CPIB não significou o fim dos vínculos dessa organização com aquele território, visto que ainda hoje ela representa regionalmente a Sub-Central do Sécore. De acordo com a presidente de um de seus segmentos, Nazareth Flores, a CPIB representa hoje 14 povos e 23 Sub-Centrais indígenas. O surgimento dos dois diretórios ocorreu durante a IX Marcha Indígena, em 2012, quando parte do movimento indígena desconhece o então presidente Pedro Vare e passa a legitimar o mandato da vice-presidente Flores. Outro segmento, pró-estrada, ainda reconhece o mandato de Vare.

A **Central de Pueblos Indígenas del Trópico de Cochabamba (CPITCO)** representa, entre outras organizações, o CONISUR. De acordo com o seu atual presidente, Jeremías Ballivian, a CPITCO:

[...] es una instancia social política ¿no? que representa a cuatro concejos, que están afiliados a la CPITCO, que es el CONISUR-TIPNIS, el Yuracaré-Coniyura, después Yuki y Siri ¿no? y representa también a la nación Yuki, nación Yuracare, después a pueblos Mojeño-trinitario ¿no? (31/05/2013, em Cochabamba).

A **Confederación de Pueblos Indígenas de Bolivia (CIDOB)** reúne as Centrais Indígenas regionais das terras baixas bolivianas, tais como a CPEM-B, a CPIB e a CPITCO. De acordo com as informações disponíveis no site da CIDOB¹, esta:

Confederación de Pueblos Indígenas de Bolivia, representante nacional del movimiento indígena de Bolivia, se fundó formalmente en octubre de 1982, en Santa Cruz de la Sierra, con la participación de representantes de cuatro pueblos indígenas del Oriente Boliviano: Guaraní-izoceños, Chiquitanos, Ayoreos y Guarayos. El proceso de unificación de los pueblos indígenas del Oriente se inició aproximadamente en los años 1979, cuando se dieron los primeros contactos entre representantes de los mencionados pueblos, a iniciativa del aquel entonces Capitán Grande guaraní, Mburuvichaguasu Bonifacio Barrientos Iyambae, llamado también ‘Sombra Grande’.

A CIDOB tem dois diretórios desde 2012, quando uma *Gran Asamblea Nacional de los Pueblos Indígenas* (GAMPI) foi convocada por setores afinados com o governo de Evo Morales e elegeu Melva Hurtado como a nova presidente da *Confederación*. Naquele momento, os segmentos contrários à estrada estavam acampados em La Paz, como parte das atividades da IX Marcha Indígena, e não reconheceram a legitimidade do processo. Até hoje, legitimam o mandato de Adolfo Chávez como presidente da CIDOB. De acordo com esse dirigente, a Confederação representa os 34 povos indígenas das terras baixas bolivianas, organizados em 13 Centrais Regionais.

¹ Disponível em: <www.cidob-bo.org>. Acesso em: 20 dez. 2013.

A **Confederación Nacional de Mujeres Indígenas de Bolivia (CNAMIB)** é outra organização indígena nacional, que reúne as centrais regionais de mulheres indígenas da Bolívia. Segundo Angela Noza, secretária de terra e território da organização, a Confederação de mulheres foi criada em 2007, devido a um descontentamento em relação à *Organización Nacional de Mujeres Bartolina Sisa*, que representa as mulheres indígenas, originárias e camponesas do país.

A **Coordinadora de las Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica (COICA)** também se relaciona com o TIPNIS, pois reúne organizações indígenas nacionais da Pan-Amazônia, entre elas a CIDOB. Atualmente, a COICA cobre toda a região amazônica, pois agrega organizações indígenas de nove países: Peru, Guiana, Bolívia, Brasil, Equador, Venezuela, Guiana Francesa, Suriname e Colômbia.

O MOVIMENTO INDÍGENA DAS TERRAS BAIXAS E O ESTADO PLURINACIONAL

Um artigo veiculado pelo jornal boliviano *La Razón*, em agosto de 2012, sintetiza o histórico de relações dos povos indígenas com o Estado, desde a independência da Bolívia, em 1825. Segundo o autor, “*el Estado trató de instituirse en tres grandes momentos históricos: después del 6 de agosto de 1825, pasada la revolución del 9 de abril de 1952 y con los resultados de la Asamblea Constituyente de 2006*” (TICONA, 2012).

O elemento comum a esses três episódios seria a busca pela construção de um modelo estatal capaz de reconhecer a experiência social, política e econômica dos povos indígenas do país. Segundo Ticona (2012), o problema teria sido que “*desde el primer período de 1825, las élites con mentalidad colonial han intentado imitar ciegamente al patrón de los Estados nación europeos del siglo XVIII*”, reproduzindo um modelo estatal liberal, no qual os direitos políticos eram restritos a uma minoria da população. Ainda de acordo com o autor, “*a pesar de estas prohibiciones estructurales, el movimiento*

indígena, sobre todo en los Andes, inició el ejercicio de facto de sus derechos, defendiendo sus tierras comunales contra las haciendas que pretendían usurparles” (TICONA, 2012). Note-se que há o reconhecimento do protagonismo indígena andino, mas não há referência sobre qual o papel político que os indígenas das terras baixas cumpriam naquele momento. A revolução de 1952 buscou reconstruir o modelo de Estado, mais uma vez, porém continuou *“insistiendo bajo los cánones foráneos y liberales del Estado nación”*. O processo recente de refundação estatal, por sua vez:

[...] tiene que ver mucho con los sueños de los pueblos indígenas de construir un Estado distinto al viejo Estado nación, que no sólo escuche y reconozca a sus habitantes ancestrales, sino que [construya] una democracia y un Estado plurinacional basados en la experiencia política administrativa de las civilizaciones indias del país y que nos [encamine] hacia la interculturalidad descolonizadora profunda. (Idem).

No que se refere aos povos indígenas das terras baixas bolivianas, o autor afirma que *“desde el primer momento histórico pos-1825, los pueblos de estas regiones fueron vistos como parte de la naturaleza”*, por isso não há menção sobre as suas atividades políticas nos documentos relativos a esse período da história do país. Mesmo *“para el Estado de 1952, la Amazonía, el Chaco y el oriente eran un imaginario de tierras vírgenes a las que se debía seguir colonizando”*. Através deste breve histórico, Esteban Ticona, sociólogo e antropólogo aymara, pretende contextualizar o porquê de também durante o referido terceiro momento de definição do modelo estatal boliviano:

[...] esa mentalidad colonial interna no se haya superado, pues si bien hoy se percibe a la Amazonía con algunos pueblos dispersos, se sostiene que estas comunidades indígenas no tienen desarrollo y hay que hacer que abracen las políticas gubernamentales de cambio (TICONA, 2012).

Se a história das relações do movimento indígena com o Estado boliviano é importante para contextualizarmos as suas atuações políticas em relação ao TIPNIS, torna-se igualmente importante que nos debrucemos sobre algumas análises acerca do Estado boliviano em si. Quatro dos principais

intelectuais bolivianos – Álvaro García Linera, Raúl Prada, Luis Tapia e Oscar Vega Camacho – publicaram em 2010 uma coletânea intitulada *El Estado. Campo de Lucha*. No prólogo da edição antecipam a ideia que vai atravessar os trabalhos reunidos:

El Estado es una relación y un conjunto de estructuras que es resultado de la lucha política. El Estado es un campo de lucha y una forma de lucha política, a la vez que se pretende que sea la forma de unificación de territorios y poblaciones divididas por criterios de propiedad, poder político y cultura. La lucha política se está desplegando fuera y dentro del Estado, un Estado dividido por el modo en que los sujetos que gobiernan diferentes niveles y espacios relacionan las estructuras estatales con las estructuras sociales. (LINERA; PRADA; TAPIA; CAMACHO, 2010, p. 5).

Tapia (2010) apresenta a sua tese sobre a existência e a importância das atividades políticas, principalmente indígenas, que sempre foram desenvolvidas à margem do Estado (não necessariamente disputando a institucionalidade, embora a tenham influenciado em alguns momentos da história boliviana). Trata-se de uma mesma leitura sobre o protagonismo político indígena boliviano, inclusive nos momentos em que a forma de governo do Estado nacional os excluía oficialmente de suas estruturas. Entretanto, o autor afirma que tanto o fortalecimento do MAS como alternativa política quanto a sua posterior eleição iniciam (ou reorganizam) um diálogo entre a política estatal e não estatal, abrindo espaço para a entrada das organizações indígenas no Estado.

As Marchas Indígenas de 2002, 2004, 2006, 2007 e 2010 evidenciam a aproximação do movimento indígena das terras baixas em relação ao Estado, que demonstra o fortalecimento de uma posição não marginal. Os atuais conflitos no TIPNIS e as marchas de 2011 e 2012 reforçam essa tendência, ao desencadearem disputas diretas das organizações indígenas com o poder estatal, manifestadas a partir de batalhas políticas e ideológicas, como também e/ou, principalmente, legislativas e jurídicas. A proposta desta seção, portanto, é de aprofundar a análise dessa relação, retomando a I Marcha de 1990, *“Por el Territorio y la Dignidad de los Pueblos Indígenas del*

Beni”, como evento que desencadeou a saída do movimento indígena das terras baixas rumo ao Estado, uma estratégia de legitimação de direitos sobre os territórios e de desconstrução da imagem de selvagens naturais que lhes cabia.

A proposta de vincular os episódios de 1990 e 2011 está respaldada em outros estudos sobre a região do Isiboro-Sécure e suas organizações. A Primeira Marcha de 1990 já foi referenciada por alguns pesquisadores como o embrião dos atuais movimentos políticos do TIPNIS e, o principal deles, a VIII Marcha de 2011, *“por su contenido tiene mucho de una nueva ‘etapa’ de aquella ‘larga marcha’ [de 1990]”* (ALBÓ, 2012, p. 12). A VIII Marcha, segundo o autor, *“siguió deliberadamente el mismo recorrido de la primera y tuvo también una participación simultánea de otros pueblos indígenas afectados por problemas semejantes”* (Idem).

Considerando o Estado como um campo de lutas, proponho a recuperação de alguns momentos políticos entre 1990 e 2011 visando justificar a tese de que o movimento indígena das terras baixas faz parte desse campo de lutas há pelo menos duas décadas, participando do processo de aproximação das práticas políticas estatais e não estatais, contribuindo, assim, para a configuração e fortalecimento de um processo político de longo prazo, que culminou com a fundação do Estado Plurinacional da Bolívia. Desse modo, permite compreender a legitimidade que esses segmentos reclamam para si, ao disputar os sentidos e os rumos do processo de transformação e de suas principais expressões, uma delas a nova Constituição Política do Estado.

As marchas indígenas que antecederam as mobilizações políticas indígenas de 2011 e 2012 foram lembradas em 12 das 30 entrevistas realizadas durante a minha pesquisa no mestrado. Além de fazer parte da memória individual ou familiar dos entrevistados, essas marchas também se constituem na memória do movimento indígena das terras baixas e, por conseguinte, na memória do Estado boliviano. Como antes referido, considero os conflitos no TIPNIS como a expressão de uma disputa entre movimento indígena e Estado, em relação às formas de controle do território e os desdobramentos

da aplicação dos conceitos de desenvolvimento e de *Vivir Bien*. As condições para a realização dessa disputa têm relação, justamente, com o processo de plurinacionalização desse Estado, visto que, a partir de então o movimento indígena das terras baixas passa a influenciar as políticas estatais, sobretudo na formulação do Pacto de Unidade (que será apresentado adiante). Como também já sugerido, as políticas não estatais desenvolvidas por esses segmentos nas décadas anteriores foram igualmente importantes para o seu fortalecimento enquanto participantes do campo de lutas que conforma o Estado boliviano, pois já sinalizavam um direcionamento das demandas do movimento indígena para o Estado.

As quatro primeiras Marchas Indígenas foram realizadas antes da eleição de Morales e da plurinacionalização do Estado boliviano. O que quero destacar é a importância de identificar sinais de uma vontade política de diálogo com o Estado já naquele período, uma vez que compreendemos essa disposição, é possível dar mais profundidade aos eventos no TIPNIS atualmente.

O principal acontecimento entre esses episódios foi o fato de o próprio TIPNIS ter sido legalmente reconhecido como Território Indígena a partir das mobilizações de 1990. Muito além da relevância dessa marcha para o movimento indígena das terras baixas, ela teve importância especial para o TIPNIS, pois a partir daí a região deixou de ser vista exclusivamente como um Parque Nacional e pela primeira vez os direitos dos três povos que ali habitavam foram visualizados pelo Estado boliviano.

Todavia, o reconhecimento do território não foi suficiente, pois os povos do TIPNIS, junto com outros povos das terras baixas, continuaram a organizar as marchas como uma estratégia de mobilização. A II Marcha Indígena “*Por el Territorio, los Derechos de Participación Política y Desarrollo*” ocorreu na esteira dos eventos de 1990, apesar do reconhecimento legal do TIPNIS como território indígena nesse mesmo ano.

[...] el cuestionamiento de otros sectores era de que si bien podría ser una ley pero una ley muy ambigua pero además no reconocida en el texto de alguna Constitución. Y se dio la necesidad de seguir trabajando

y en 1994 logramos la reforma a la Constitución Política del Estado donde ya se reconoce los territorios indígenas como Tierras Comunitarias de Origen. (entrevista com Marcial Fabricano).

A partir de 1994, o TIPNIS foi então reconhecido constitucionalmente como uma TCO, uma conquista que é sempre atribuída à marcha de 1990.

“Pero tampoco no quedó ahí, faltaba que esos resultados fueran de manera palpable, visible ¿no es cierto? la titularidad de estos territorios. No era suficiente un decreto supremo, tenía que tener el título ejecutorial de estos territorios o de estas Tierras Comunitarias de Origen”.

Assim, as lutas dos povos indígenas pelo reconhecimento estatal dos seus direitos sobre os seus territórios ancestrais foram continuadas, levaram à organização da II Marcha em 1996, e conquistou a aprovação da lei INRA (*Instituto Nacional de Reforma Agraria*), que tratava da reforma agrária no país e, conseqüentemente, da delimitação das TCOs, designadas como propriedades coletivas dos povos indígenas, na época, trinta e três TCOs foram reconhecidas. Ainda em sua entrevista, Fabricano deixa registrado:

Hicimos una evaluación en 1996: ¿qué cosas avanzamos? ya logramos muy bien nuestra identidad, nuestra cultura, nuestras organizaciones, nuestros territorios estar en las normas vigentes, ¿no es cierto? pero faltaba consolidar la economía, el nivel de vida de nuestros pueblos... eso faltaba hacerlo”.

Em 2000, a III Marcha Indígena, “*Por la Tierra, el Territorio y los Recursos Naturales*”, saiu de Santa Cruz de la Sierra e terminou vitoriosa em La Paz: conseguiu alterar a lei INRA nos aspectos que eram desejados.

A incidência do movimento indígena sobre o Estado boliviano avança a passos largos com essas atividades e, em 2002, a IV Marcha, “*Por la Asamblea Constituyente*”, realizou-se em um cenário político efervescente, que tomou formas mais definidas de enfrentamento político, com o início da Guerra do Gás, uma série de protestos realizados em 2003 no país, contra a exportação do gás boliviano para o Chile. A coincidência da marcha pela Constituinte com outros eventos em curso na Bolívia, apresentados na introdução, fazia parte da

consolidação do bloco de Evo Morales como porta-voz das demandas indígenas. O fortalecimento do MAS (Movimiento Al Socialismo) como alternativa é retroalimentado pelo fortalecimento do movimento indígena das terras baixas e, a partir daí, observa-se de maneira mais clara o processo de aproximação das políticas estatais e não estatais mencionado por Tapia (2010).

A V Marcha Indígena é a expressão máxima da coincidência entre esses dois momentos, quando o movimento indígena se soma explicitamente ao processo nacional no debate sobre a questão dos hidrocarbonetos e marcha, em 2004, pela modificação da *Ley de Hidrocarburos*, em favor do repasse de 5% da arrecadação estatal sobre a extração de hidrocarbonetos para o Fundo Indígena. O movimento indígena das terras baixas já fazia parte de um bloco político nacional que formulava políticas para o país a partir da perspectiva indígena, originária e camponesa, que era articulado em torno da figura de Evo Morales e do seu partido.

Em outubro de 2006, ao final do primeiro ano do governo Morales, acontece a Grande Marcha "*Nacional Indígena Campesina por la Ley de Reducción Comunitaria de la Reforma Agraria*", e que se revisa, outra vez, a lei INRA de 1996. Parte da bibliografia refere-se a essa marcha como a V Marcha Indígena, outra parte identifica que a V Marcha ocorreu em 2004 (apresentada acima). Como a recuperação precisa da história das marchas indígenas não é central para este trabalho, considero suficiente apontar a continuidade dos processos de mobilização indígenas após a eleição de Evo Morales.

No ano seguinte, o movimento indígena marcha novamente. A VI Marcha Indígena sai de Santa Cruz de la Sierra rumo à capital boliviana, Sucre, para reivindicar autonomias indígenas e acompanhar os trabalhos das comissões da Assembleia Constituinte. Considero essa marcha como o momento símbolo da aproximação entre as práticas políticas desenvolvidas no âmbito estatal e não estatal, no que o processo político que elegeu Morales tem de mais positivo: a permanência da atividade política do movimento indígena, mesmo diante de um governo que eles apoiavam; a legitimação do processo de transformação, do ponto de vista de quem o reclama para

si. A eleição de Evo Morales era uma vitória do povo; e o povo continuava incidindo sobre o governo, e mesmo apoiando-o.

Em 2010, no primeiro ano da segunda gestão de Evo Morales, ocorreu a VII Marcha Indígena, “*Por el territorio, la autonomía indígena y la defensa de los derechos de los pueblos indígenas*”. O cenário político já era outro. O diálogo com o governo de Morales estava mais difícil e a VII Marcha tinha tons mais oposicionistas, mesmo que as organizações indígenas ali presentes ainda não houvessem rompido oficialmente com o governo. Foi também a primeira vez que a questão da estrada Villa Tunari-San Ignacio de Moxos apareceu em uma das marchas, sendo pautada pelas organizações indígenas das terras baixas, que encaminharam o rechaço ao projeto viário definido em um Encontro de Corregedores do TIPNIS.

Paralelamente às marchas, outras atividades políticas foram protagonizadas pelos movimentos indígenas do país, sendo igualmente responsáveis pela intensificação das aproximações das práticas políticas estatais e não estatais. Entre essas ações, a principal foi a configuração do Pacto de Unidade. Ainda antes do processo constituinte a dispersa base política que, com maior ou menor intensidade, declarava apoio aos processos de transformação, começou a tomar formas mais definidas, construindo um Pacto de Unidade que sustentaria não somente a constituinte, como também as propostas de transformação que surgiam na gestão de Morales (SCHAVELZON, 2010a). A primeira reunião que dá forma ao que se consolidaria em 2007 como Pacto de Unidade, ocorreu em 2004, em Santa Cruz de la Sierra, da qual participaram a *Confederación de Pueblos Indígenas de Bolivia*, o *Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu*, a *Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia*, a *Confederación Sindical de Comunidades Interculturales de Bolivia* e a *Confederación Nacional de Mujeres Campesinas Indígenas Originarias de Bolivia “Bartolina Sisa”*.

A partir de mayo de 2006 el Pacto de Unidad empezó su trabajo específico de elaboración de una propuesta de Constitución Política del Estado para presentarla a la Asamblea Constituyente. Durante un año de debates y trabajo colectivo, el Pacto de Unidad elaboró un documento que se

convirtió en uno de los referentes centrales para la Asamblea, para el Movimiento Al Socialismo (MAS) y para muchos sectores sociales del país (GARCÉS, 2010, p.15).

Em agosto de 2006, foi aprovada a primeira versão do *Pacto de Unidadd*, uma proposta de Constituição que seria entregue aos assembleístas. A versão final foi consolidada em 2007, assinada pelas cinco organizações mencionadas acima e por outras três organizações. Além de cumprir esse papel de promotor de uma proposta de Constituição consensual entre os diversos movimentos indígenas, originários e camponeses do país, o Pacto de Unidadd também era importante por estabelecer o acordo político desses setores em torno do processo de transformação protagonizado pelo MAS, inclusive disputando-o algumas vezes, ao reivindicarem-se como seus legítimos formuladores.

A meu ver, considerando os processos antecedentes de aproximação/oposição entre o movimento indígena e as práticas políticas estatais e não estatais, é possível redimensionar a importância dos conflitos no TIPNIS. As divergências em relação ao projeto viário proposto pelo governo plurinacional foram tão profundas (entre governo e movimento indígena e entre grupos do próprio movimento), que culminaram na dissolução oficial do Pacto de Unidadd, em janeiro de 2013. A tentativa de revitalizar essa plataforma de apoio seria tão importante para o governo que, de acordo com algumas entrevistas, teria sido um dos fatores que havia levado o governo de Morales a influir na composição dos diretórios das organizações indígenas referidas no início do trabalho. Um trecho da entrevista com Tomas Candia, da CIDOB, ilustra esta proposição:

Entonces le hemos apoyado [a Evo Morales] ¿no? todo el movimiento indígena ¿no?, a la cabeza de nuestra Confederación... y creemos que más allá de todo, eso ha sido un engaño al movimiento indígena de que primero, digamos, nos han hecho pelear con todo el mundo para poder subirlo y luego cuando ya está arriba, nos hace a un lado ¿no?, nos hace a un lado y no respeta el derecho, no respeta lo que dice la misma Constitución Política del Estado, que dice ser un Estado Plurinacional, pero creemos que no es un Estado Plurinacional, porque dentro de su gabinete, dentro

de su estructura de ministros no hay ningún hermano indígena siendo ministro, viceministro. Entonces creemos que no es un Estado Plurinacional... y vemos de que ha sido, se han rompido... el 2010 se rompió, primeramente el Pacto de Unidad que era con las organizaciones que representa este gobierno. [...] Ya ahora vemos de que no es una representación, de repente, del movimiento indígena porque no ha respetado, siendo que el movimiento indígena, ha sido el que ha llevado adelante toda esta estructuración de este Estado, ¿no?, empezando desde la Asamblea Constituyente, ¿no? Entonces eso es lo que yo puedo decir de que en principio si se tuvo bien digamos, había una coordinación, pero después ya fue alejándose el gobierno y poniéndose a un lado y empezando a dividirnos desde nuestras comunidades, nuestras centrales, Sub-Centrales, como nuestras organizaciones nacionales y departamentales (24/04/2013, no Centro de Gestão do TIPNIS).

Para Candia, a ruptura do Pacto de Unidade aconteceu em 2010. Suponho que sua posição está associada ao descontentamento do movimento indígena em relação ao texto final aprovado pela Assembleia Constituinte, principalmente no que se refere à construção do termo “*pueblos y naciones indígena originario campesinos*”, que levantou uma série de discussões intensas entre a então base política de Morales. Todavia, esse debate escapa aos objetivos deste trabalho (cf. ALBÓ; ROMERO, 2009; MORAES, 2014; SCHAPELSON, 2010).

A informação prestada por Candia é relevante para encararmos o processo de dissolução da base de apoio ao bloco de Morales, que teve início no final do seu primeiro mandato presidencial. Entretanto, como já afirmei, creio que a radicalização desse processo ocorreu após o início dos conflitos no TIPNIS, quando as organizações indígenas se dividiram oficialmente. Daí a publicitação da dissolução do Pacto em janeiro de 2013, logo após a IX Marcha Indígena e a contestada eleição do diretório presidido por Hurtado para a *Confederación de Pueblos Indígenas de Bolivia* (CIDOB).

Os eventos de 2011 e 2012 são a radicalização da incidência do movimento indígena das terras baixas sobre o Estado boliviano; sinalizam a continuidade da aproximação do estatal com o não estatal que, como vimos, inicia-se em

1990 e se transforma a partir da consolidação política e posterior eleição de Evo Morales. Agora o processo acontece às avessas: o movimento indígena incide sobre o Estado a partir de denúncias ao próprio governo de Morales, reivindicando-se como formulador e condutor legítimo do processo de plurinacionalização:

[...] nosotros estamos al otro lado del río. Nosotros para el gobierno de Evo Morales somos sus opositores políticos, porque no compartimos eso, porque creo nosotros los pueblos indígenas que propusimos alguna vez, de repente más del 50% de lo que hoy tiene la Constitución Política del Estado, no podemos nosotros traicionar a nuestros propios principios, es decir... ahora por estar bien con el presidente. Por estar bien con el partido del instrumento político del MAS, pues, renuncio a mis propósitos, renuncio a mis principios, para poder quedar bien. (entrevista com Pedro Nuny, ex-dirigente do movimento indígena das terras baixas e atualmente membro do governo departamental de Beni, em 22/04/13, no Centro de Gestão do TIPNIS).

O que “no comparten” com o governo de Evo Morales é o suposto abandono dos princípios que nortearam a Constituição, em nome da garantia de interesses econômicos e políticos de diferentes ordens. As críticas ao governo Morales, mesmo que já existissem desde o final do seu primeiro mandato, ganharam formas mais definidas e mais radicalizadas na resistência ao projeto viário que desarticulou o Pacto de Unidade, dividiu o movimento indígena, suas organizações e, assim, redefiniu a cena política boliviana e o conjunto de forças em torno do governo de Morales.

AS MARCHAS DO TIPNIS E A “CONSULTA TRAMPOSA”

A VIII e IX Marchas foram o estopim dos conflitos entre as organizações indígenas bolivianas. Além de serem importantes para compreendermos o cenário que está em discussão, funcionam como chave para uma análise mais precisa da própria dinâmica do movimento indígena boliviano: como vimos, as Marchas são mais do que uma gramática política, pois têm sido eficazes em seus propósitos. Significaram, desde a década de 1990, o acesso

das demandas indígenas ao Estado, muito antes da eleição de Morales. Na Bolívia, a história se escreve com os pés².

Embora a construção da estrada fosse uma preocupação para os povos que habitam o parque desde o final da década de 1980, o projeto viário ganhou formas mais nítidas depois de firmado o contrato com a OAS, mas a oposição declarada a esta obra foi encaminhada somente em 2010, pelo *XXVIII Encuentro de Corregidores del TIPNIS*, que além de rechaçar a estrada organizou a VII Marcha Indígena à La Paz, junto com a CIDOB e outras organizações indígenas do país.

A resistência se massifica em 2011, com a VIII Marcha Indígena, que levou a La Paz cerca de 1.500 manifestantes. Exigiam tanto o cancelamento imediato do projeto de construção da estrada pela construtora e a proibição de qualquer projeto desse porte em seu território quanto o cumprimento das leis internacionais e bolivianas que preveem a consulta “prévia, livre e informada”. Por isso, exigiam a paralização das obras com a OAS e ao mesmo tempo negavam a realização de uma consulta entre os moradores do parque, como uma opção naquele momento e naquelas condições.

El movimiento indígena planteó que el procedimiento de la consulta previa en el TIPNIS es posible únicamente si el proyecto de construcción de la carretera Villa Tunari-San Ignacio de Moxos retorna a fojas cero (dejar sin efecto la licitación pública internacional n° 001/2008, anulación de adjudicación del proyecto a la constructora OAS, etc.) (GUZMÁN, 2012, p. 147).

A ideia de “retornar a fojas cero” deixa claro que a posição dos indígenas era a favor da consulta, como instrumento legítimo de garantia da autonomia sobre o seu território, mas, para que fosse operada com esse caráter, não seria possível que trechos da obra já estivessem em andamento, nem que os contratos já estivessem assinados. A saída foi a organização de uma nova Marcha Indígena em defesa do TIPNIS e contra o projeto viário. A

² Referência ao artigo de Miranda (2011) “Marchas: en Bolívia se hace camino al andar (cuando la historia se escribe con los pies)”.

VIII Marcha recebeu o nome de “*Gran marcha Indígena por la Defensa del TIPNIS, los Territorios, la Vida y la Dignidad y los derechos de los Pueblos Indígenas*”, e que saiu de Trinidad no dia 15 de agosto de 2011:

A la mañana, indígenas llegados de todo el país esperaban frente a la Catedral de la ciudad de Trinidad para empezar la marcha hacia La Paz. Llevaban la ropa tradicional de cada pueblo, con los colores brillantes al sol. Algunos pasaron por la ceremonia católica, otros quedaron afuera haciéndose más y más con el correr de los minutos. Habían salido de sus comunidades días atrás, preparados para todo, con su vestimenta más importante, la que distingue a su pueblo, envuelta con mucho cuidado, con la esperanza de que no los pille una tormenta ni entre agua el bote. O quienes vinieron desde el otro lado del país, en flota, incómodos para que el traje no se arrugue ni se rompa. Quienes iban a marchar de los pueblos Quechua y Aymara soportaban religiosamente el sol amazónico (CONAMAQ, CIDOB, CAOI, 2012, p. 12).

Entretanto, eles ainda não sabiam que acontecimentos muito mais trágicos iriam marcar a história dessa marcha e redefinir as relações do movimento indígena boliviano com o governo do Estado Plurinacional. Sentiam-se preparados para tudo, mas não esperavam o avanço do aparato estatal que tentou paralisar a caminhada, pouco mais de um mês da saída de Trinidad. Em 25 de setembro de 2011, o governo de Evo Morales provocou o agora conhecido como “massacre de Chaparina”, um dos momentos mais dramáticos da história recente do país e também o principal catalizador da nacionalização da resistência ao projeto viário:

[...] un gobierno que según entre comillas se identifica de ser indígena, no puede maltratar a sus hermanos, como lo hizo con nosotros en Chaparina, nosotros pedíamos dialogo y él nos dio gases, nos dio puñetes, patadas, ¿diálogos?, nos dio todo eso, nos dio represión. ¿Entonces qué podemos esperar nosotros? ¿Tú crees de que alguien que te maltrata, te golpea, te pisotea... al otro día puedes estar recibiendo las cosas que da? Como haciéndote el “sana sana”, como diciéndote por lo que te hice, yo creo que no tiene perdón. Porque hubieron mucho maltrato, mucha violencia y eso para mí siempre es tan difícil recordarlo, porque fui una de las personas que sufrí mucho, perdí a mi bebé de dos meses a causa de los golpes, a causa de los gases, del maltrato que tuve, en Chaparina perdí a mi bebé.

Y entonces para mí, te digo Renata que es inolvidable y cada vez que es imposible recordar y no derramar una lágrima porque era el único bebé que quería tener ¿no? Y es por eso que no se le puede perdonar a este gobierno, todo lo que ha hecho no se le puede perdonar nada, de lo que ha hecho contra los pueblos indígenas (entrevista com Nazareth Flores, presidente da CPIB, em 10/05/2013, em Trinidad).

Os depoimentos sobre Chaparina foram muito difíceis de ouvir, pois percebia que a lembrança dos eventos daquele dia era muito dolorosa para todos. Ainda assim, considero importante reproduzir alguns deles para que fique clara a dimensão do descontentamento com o governo. Mirian Yubanoré era uma das principais lideranças da marcha e as imagens do momento da sua prisão chocaram o país. Ela retoma alguma dessas lembranças na entrevista, com certa dificuldade de relatar os eventos:

[...] ahí fue una triste tristeza ¿no? para mi recordar la Octava Marcha... porque ahí fue donde el gobierno nos masacró a los pueblos indígenas, nos masacró a la gente del TIPNIS que estaba marchando ¿no? es algo, doloroso para nosotros es una herida que nunca va sanar ¿no? [...] cuando hablo de Chaparina es como que si recién ahorita en estos momentos haiga pasado ¿no? porque ahí fue donde el gobierno nos mandó gasificar, patear, amarrar ¿no? con los policías. Y creemos que ahí no ha terminado la marcha, no logró desaparecernos, no logró meternos presos, totalmente desaparecernos ¿no? en las cuales continuamos ahora en la lucha. (entrevista com Mirian Yubanoré, ex-dirigente indígena, no dia 23/06/2013, no Centro de Gestão do TIPNIS).

A marcha continuou. Recuperados da repressão do governo, começaram a se reunir novamente. No dia seguinte ao massacre, a população de Chaparina invadiu o local onde os marchistas indígenas estavam detidos e libertaram os presos políticos, em uma operação que saiu vitoriosa. A marcha retomou o seu caminho rumo à La Paz, outra vez sem prever o que ainda estava por vir. A repressão policial em Chaparina havia sensibilizado o país, e em La Paz a cidade se preparava para recebê-los como heróis.

Quando a VIII Marcha Indígena chegou a La Paz encontrou expressivo apoio entre a população *paceña*, ocupando as ruas da cidade com cerca

de 500 mil manifestantes que concordavam com suas demandas. As imagens da chegada da marcha em La Paz são surpreendentes, e os depoimentos dos *paceños* sobre esse dia foram muito emocionantes. Quando estive em La Paz conversei com muitas pessoas sobre o dia da chegada da VIII Marcha. Cada uma tinha a sua história para contar sobre como colaboraram com a mobilização indígena, levando comida, roupas e oferecendo assistência médica. Estudantes, médicos, advogados, psicólogos, assistentes sociais, enfim, a população e a prefeitura de La Paz estavam mobilizadas para receber “os heróis do TIPNIS”. Até hoje, os muros da cidade estão marcados com palavras de apoio à marcha indígena.

Com efeito, nesse ambiente político agitado o governo promulgou a *Ley Corta 180*, que proibia a construção da estrada através do TIPNIS e declarava o território como área intangível. Contra essa resolução, o setor representado pelo CONISUR, que reivindicava o seu direito ao “progresso e ao desenvolvimento”, começou a se organizar para pedir a revogação da *Ley Corta* e a realização de uma consulta aos moradores do parque a respeito do projeto em pauta, para que tivesse oportunidade de defender a construção da estrada e de revogar o caráter intangível conferido à região.

Trata-se de um ponto polêmico, segundo a pesquisa. Durante as entrevistas, o segmento contrário ao projeto viário identifica o momento da realização da consulta como o marco das divisões no movimento indígena. Já o segmento favorável ao projeto afirma que a divisão foi provocada, justamente, devido a discordâncias em relação ao caráter intangível atribuído ao TIPNIS pela lei 180:

[...] lo peor que todo cuando ya la gente ya analiza poner la Ley 180 ahí nos liquidaron digamos. Nos liquidaron porque realmente nadie estuvo de acuerdo de que sea el territorio intangible ¿no? y como usted sabe de qué... usted como estudiante por decir, ya profesional, el tema de la intangibilidad tiene un término drástico, ¿no es cierto? Entonces eso fue lo que aquí la gente han empezado a interpretar de diferente forma. Ayer mismo nos decían “por el tema de la consulta es que ha empezado la división”. No, negativo. Ha sido por la Ley 180, ¿no? Porque no hubo ese consenso, ¿no? (entrevista anônima).

De fato, o entendimento da ideia de intangibilidade é delicado, e o seu surgimento em meio aos conflitos possibilitou uma plataforma política mais clara para a reorganização dos segmentos favoráveis ao projeto viário, que já não tratavam diretamente da questão da estrada para constituírem um bloco político ao seu redor: por meio da oposição à lei de intangibilidade tiveram condições de reinaugurar os debates sobre o TIPNIS, sem precisar defender a estrada. Ao mesmo tempo, produziram um considerável desgaste político ao segmento que resistia e ainda resiste ao projeto. Esse segmento favorável à obra organizou outra marcha a La Paz e saiu vitorioso em sua reivindicação. Um mês após a chegada dos outros 1.300 marchistas foi aprovada a *Ley de Consulta 222*, em fevereiro de 2012, que, na prática, revoga o estabelecido pela *Ley Corta*, e determina a resolução do conflito no TIPNIS pela realização da consulta aos moradores da área.

Em resposta, a CIDOB, a Sub-Central do TIPNIS e a Sub-Central Sécure convocaram uma reunião em Trinidad para organizar a IX Marcha Indígena a La Paz, que se opôs tanto à construção da estrada através do TIPNIS quanto à *Ley de Consulta* recém-aprovada que, segundo eles, era uma lei inconstitucional. As obras dos trechos I e III da estrada já tinham sido iniciadas, o contrato com a OAS já havia sido assinado, mas a população local ainda não estava totalmente esclarecida sobre a obra e, nesse cenário, nenhuma consulta poderia ser feita com o status de prévia, livre ou informada, escapando, portanto, da previsão constitucional.

A IX Marcha Indígena chegou a La Paz em 27 de junho de 2012, com cerca de 1.500 indígenas, que caminharam por 62 dias desde Trinidad. Instalaram-se novamente em um acampamento na *Plaza Murillo*. Mas desta vez o governo reagiu com indiferença, mesmo depois de 14 dias de vigília. Por não terem sido recebidos, os indígenas deixaram La Paz de mãos vazias, mas com a promessa de resistência à consulta, que teve início dia 29 de julho e encerrou em 27 de dezembro do mesmo ano. Nesse período em que ficaram acampados em La Paz, foi convocada a nova *Gran Asamblea de los Pueblos Indígenas* (GAMPI), que elegeu Hurtado como presidente da CIDOB.

Durante o período de realização da consulta, inúmeras notas e reportagens disseminaram informações sobre a organização da resistência à consulta. Na ocasião, os segmentos contrários à estrada decidiram que a melhor forma de negar o projeto viário era questionando a própria consulta como instrumento legítimo de garantia dos seus direitos. Os questionamentos acerca da necessidade e viabilidade da estrada colaram-se às discussões sobre a legitimidade da consulta, conformando diferentes opiniões e os motivos da proibição do projeto viário.

Durante os meses que seguiram à “*supuesta consulta*”, instituições de direitos humanos, pastorais da igreja católica e as próprias organizações indígenas do TIPNIS realizaram *recorridos* entre as comunidades, reunindo depoimentos e documentos que contestavam o resultado divulgado pelo governo. Mas, embora essa discussão seja fundamental para a compreensão dos conflitos no TIPNIS, não é possível recuperá-la como gostaria nesse momento (cf. MORAES, 2014). Por ora, é suficiente apontar que embora tenha sido realizada, a consulta não pode ser tomada como um instrumento por si garantidor dos direitos dos povos indígenas e, por isso, as organizações indígenas em resistência referem-se ao processo como uma “suposta consulta” ou “*consulta tramposa*”. O momento e o método da consulta são intimamente vinculados ao seu caráter, daí a reconhecida necessidade de que sejam sempre prévias, livres e informadas. Quando escapam deste conjunto de atribuições, os resultados das consultas deixam de ser expressão da vontade dos povos consultados.

Busca-se esclarecer, através da apresentação do caso do TIPNIS, que a resistência à realização da consulta deve ser encarada como uma defesa da consulta prévia como instrumento legítimo. Os atores envolvidos no conflito reclamavam sobre o direito de realizar uma consulta por meio de suas respectivas instituições, e de acordo com suas próprias normas. A consulta, tal como foi realizada no TIPNIS, evidencia a permanência da diferenciação entre os graus de importância atribuídos às instituições indígenas e às instituições estatais; e demonstra o esforço do governo em

incluir as populações do TIPNIS em seus planos de desenvolvimento, a despeito das suas (variadas) posições sobre o assunto. O resultado revela a aplicação de uma consulta questionável e a aprovação de um projeto que, agora, leva o selo de aprovação dos indígenas do TIPNIS.

ORGÂNICOS E/OU POLÍTICOS

Por tudo o que foi apresentado, fica mais claro o papel relevante que as organizações indígenas das terras baixas desempenham no cenário político boliviano. Entretanto, quero colocar em discussão os porquês da diferenciação estabelecida por esses atores entre as organizações políticas e as orgânicas, relacionadas com os governos e com o Estado, cada uma à sua maneira. Os segmentos contrários à estrada, principalmente, constroem discursos sobre a sua legitimidade enquanto organizações, ao se autoidentificarem como orgânicos, em oposição aos segmentos próximos ao MAS, que seriam políticos. Como os dois segmentos desempenham papéis políticos relevantes, no sentido em que tenho apresentado até o momento, é preciso encontrar explicações para tal diferenciação em outros aspectos da realidade local.

Acredito que a diferenciação entre orgânicos e políticos tenha relação com a legitimação de uma estrutura política *insider*, em oposição a uma estrutura política *outsider*. A proximidade de alguns segmentos do movimento indígena com partidos políticos, especificamente com o MAS, reorganiza a hierarquia política local, gerando organizações que seriam influenciadas diretamente por práticas e ideologias *outsiders*. De acordo com Sahlins (2011, p. 47), “onde todos têm pretensões à legitimidade, ninguém pode garantir a legitimidade de sua pretensão”. A diferenciação entre orgânicos e políticos, estabelecida pelos segmentos do movimento indígena de oposição ao MAS e contrários à estrada, é justamente uma tentativa de garantir a legitimidade de seus diretórios, em detrimento dos que teriam sido organizados pelo partido de Morales para alçar apoio político ao seu governo.

Ao que parece, entre o movimento indígena há duas atribuições para o “político”. A primeira, e mais recorrente, está relacionada aos partidos políticos. Os “políticos” são aqueles que organizam os seus discursos em função das estratégias partidárias, alheias ao território – estes seriam os políticos *outsiders*. Mas houve aqueles que apontaram a necessidade do amadurecimento de uma atividade política indígena que fosse capaz de disputar a eleição regional ou nacional sem intermediação dos partidos. Neste sentido, a política é compreendida como a participação nos espaços de poder a partir das estratégias elaboradas no seio do movimento indígena, principalmente pelos corregedores ou pelos dirigentes das organizações. Estas seriam as decisões orgânicas, nas quais seria elaborada uma política *insider*.

As duas atribuições ao sentido da política, por vezes misturam-se na mesma fala, o que poderia dar formas ambíguas ao discurso indígena. Mas quando percebemos a importância da distinção entre orgânicos e políticos, fica evidente que eles estão se referindo a dois processos diferentes, embora complementares: o fortalecimento de uma política *outsider* dentro do movimento indígena teria sido o catalizador da expansão da atividade política indígena *insider* nos espaços institucionais. Observemos alguns momentos da fala de Nazareth Flores, presidente de um dos segmentos da *Central de Pueblos Indígenas del Beni*:

Pero nosotros ahí nos mantenemos orgánicamente porque así los que de verdad venimos de abajo, subiendo, surgiendo, sabemos lo que es orgánico y sabemos de que en nuestra organización, según nuestros estatutos, no debemos mezclarnos con la política. Podemos coordinar con todo gobierno que esté de turno ¿no? podemos coordinar porque es su obligación darnos educación, salud, servicios básicos, obligación del gobierno, no es que “te doy una escuela y tu me apoyas”, entonces es su obligación.

Neste primeiro trecho, ela refere-se à política partidária. Para a dirigente, a confusão da política indígena com a política partidária seria nociva, pois indicaria uma relação com o governo de turno, que limitaria a possibilidade de diálogos contínuos com o Estado, independente dos resultados eleitorais. Pode-se extrair desse comentário que, deste ponto de vista, o

movimento indígena deveria estar em relação permanente com o Estado, sem se aproximar demais ou de menos dos governos.

La organización orgánica, ya le estoy diciendo, según los estatutos nosotros tenemos el deber de coordinar con las autoridades sea quien sea, porque tienen la obligación de apoyarnos y ayudarnos, ¿ya? Y lo político es que está de frente con algún partido político que se identifica, por ejemplo Pedro Vare habla “que el gobierno, que el MAS, que está haciendo bien”, eso es político, si él quiere politiquear que se salga y deje al movimiento indígena en paz, que nadie le va prohibir que vaya y agarre un cargo y trabaje.

Esses depoimentos de Flores apontam para o mesmo sentido: a percepção local de que a política indígena é anterior e mais ampla que a política partidária, por isso não pode se confundir com esta. Flores também atribui outro sentido à política, agora de maneira positiva, como forma de reação ao avanço político-partidário no movimento indígena e aos seus impactos:

[...] entonces nosotros como pueblos indígenas tuvimos hace un mes atrás una comisión nacional, convocada por la CIDOB y hemos decidido ya como nos lanzamos en las elecciones aquí departamentales del Beni, con nuestro candidato, entonces pensamos de que nos volveremos a lanzar a nivel nacional. Es la única esperanza de los pueblos indígenas para poder tener más presencia en los espacios políticos ¿no? Entonces nosotros estaremos ahí, vamos a hacer este, pronto estamos esperando otra nueva comisión convocada por la CIDOB para ver ya que se determina sobre el tema político.

O tema político, nesse contexto, seria uma das prioridades do movimento indígena, a única saída para que consiga resistir aos avanços da política do MAS que o movimento combate. A ocupação dos espaços políticos por representantes indígenas eleitos através dos processos decisórios locais é estratégica para o fortalecimento das estruturas orgânicas, e também a única condição de atender às demandas das comunidades.

A diferenciação entre os orgânicos e os políticos, portanto, desdobra-se em dois aspectos igualmente importantes: em primeiro lugar, tem relação com os tipos de projetos planejados para a região, uma vez que as políticas *outsiders* responderiam a demandas artificiais, oferecendo projetos desnecessários e não aquilo que as comunidades realmente precisam. Diferenciar projetos orgânicos e políticos seria diferenciar projetos necessários e não necessários.

Um dos dirigentes alinhados com a política do MAS também compreende que a questão da legitimidade das organizações tem relação com os projetos que chegam às comunidades:

[...] nos dicen políticos, todos son políticos ¿no? Porque en este caso usted ha escuchado, estubo en las versiones. Si ustedes son políticos, nosotros también somos políticos. Pero no se trata de eso. Lo que se trata es concretizar todas las necesidades de las comunidades y los pedidos ¿no?.

Mas, concretizar as necessidades das comunidades de que maneira? Através de quais projetos? Se existem pelo menos dois modos de produzir e de projetar a vida, e pelo menos duas formas de fazer política naquela região, uma *insider* e outra *outsider*, qual delas organizaria os projetos para o TIPNIS? Tendo essa dificuldade em vista, presumo que o segundo aspecto da diferenciação entre orgânicos e políticos tem relação com a autonomia do movimento indígena de planejar políticas para a região de acordo com suas estruturas decisórias locais. Para uma política ser *insider* ela deve ser planejada autonomamente, por organizações orgânicas, *insiders*. O movimento indígena quer atuar politicamente, planejando, propondo e administrando projetos e políticas públicas para o seu território, mas de forma orgânica, a partir de discussões realizadas nos espaços previstos pela estrutura política local e de maneira independente do MAS:

[...] nosotros los del movimiento indígena no tenemos patrones, somos libres de decidir ¿no? con nuestros propios derechos que tenemos cada persona. Y no es porque somos dirigentes indígenas que tenemos que ser masistas ¿no? Somos independientes. Si queremos participamos. Si no queremos pues, no participamos, nos quedamos ahí no más. Y eso para el

gobierno está mal, no ha sabido respetar nuestras decisiones orgánicas, nuestras decisiones que se toman en conjunto ¿no? (entrevista com Bertha Vejarano, presidente da Central de Pueblos Étnicos Mojeños del Beni).

Ao governo não interessaria o fortalecimento de uma atuação orgânica das organizações indígenas porque ela não necessariamente coincide com suas estratégias políticas para esses segmentos. A tentativa de fazer a política indígena coincidir com os projetos do governo para aqueles territórios seria o processo de construção de uma política *outsider*, que é denunciado pelos segmentos de oposição ao MAS. Um dos pontos mais críticos da temática aparece quando ampliamos a análise para um nível internacional. Percebemos, então, que a organização das políticas do MAS para os territórios indígenas bolivianos, no geral, e para a região do Isiboro-Sécure, em particular, é afinada a tendências e processos econômicos transnacionais, influenciados por políticas de desenvolvimento engendradas por instituições públicas e privadas de outros países.

As políticas *outsiders* que surgem no âmbito local estariam em diálogo permanente com políticas nacionais e internacionais. As relações entre o global e o local são perceptíveis no TIPNIS e revelam as tensões entre diferentes modos de conceber a forma de ocupação do espaço territorial. As proeminentes políticas desenvolvimentistas engendradas no âmbito da IIRSA (Iniciativa para a Integração da Infraestrutura Regional Sul-Americana) deslocam-se por múltiplas cadeias de relações até se materializarem no nível local, por meio das organizações que propõem políticas *outsiders* para o território, configurando o drama desenvolvimentista do TIPNIS. Por tudo isso, é preciso deslocar a análise para esse campo de relações, buscando revelar os caminhos pelos quais o discurso do desenvolvimento circula até chegar ao TIPNIS. Mas essa discussão também deve ser feita em outro momento. Por ora, é suficiente caminharmos para a conclusão do trabalho, que embora tenha sido formulada a partir da análise do caso do TIPNIS e da história e atuação das organizações indígenas relacionadas com aquele território, pode ser estendida a outras regiões do país, pelo menos enquanto chave interpretativa que facilita a compreensão da complexa relação dos povos indígenas bolivianos com o Estado Plurinacional.

CONCLUSÃO

A atuação das organizações indígenas das terras baixas não é marginal à vida política boliviana, e isso diz respeito tanto à história recente do país quanto à história política daquelas próprias organizações que, pelo menos desde a década de 1990, têm se mobilizado e se articulado nacionalmente em defesa de seus territórios e de seus direitos sobre eles.

Há uma disputa direta com o Estado para que tanto o território quanto o projeto social das comunidades que vivem no TIPNIS possam ser controlados por elas próprias. Apesar desta disputa instigar a legitimação de formas alternativas de organização, ela também sugere que o Estado é o espaço institucional no qual essas formas de controle devem ser reconhecidas e legitimadas. Parece evidente que os grupos Mojeños, Yuracarés ou Chimánes que vivem no TIPNIS estão longe de iniciar um processo de construção de uma estrutura política local parecida com a forma do Estado-nação e, nesse sentido, ao manterem suas formas ancestrais de organização, seguem, de certa forma, sendo sociedades contra o Estado (CLASTRES, 2003). Mas estamos falando da Bolívia, um país de maioria indígena, recentemente refundado enquanto Estado Plurinacional. Através de suas organizações, os povos indígenas bolivianos se inseriram diretamente no campo de luta constituído em torno do Estado, participando da Constituinte do país e protagonizando o recente processo de transformação boliviano. Desse modo, os povos indígenas incidem e disputam o Estado, o seu formato e o seu significado, ao qual recorrem como espaço legítimo que deveria refletir seus direitos enquanto indígenas e enquanto bolivianos. Recentemente, com o conflito do TIPNIS, disputam também os conceitos basilares do Estado, problematizando de frente o significado do desenvolvimento e a eficiência do *Vivir Bien*.

A importância das organizações indígenas também pode ser observada pela atuação dos segmentos favoráveis ao projeto viário. Diante dos conflitos desencadeados pela construção da estrada, algumas das organizações indígenas relacionadas com o TIPNIS dividiram-se, e hoje são representadas

por dois diretórios que disputam entre si, pela sua legitimidade. Como vimos, os segmentos em resistência consideram-se responsáveis pelos diretórios orgânicos e, quando há diretórios paralelos, eles são denunciados como “*los políticos*”. Esse é o caso da *Sub-Central del Sécore*, da *Central de Pueblos Indígenas del Beni* e da *Confederación de Pueblos Indígenas de Bolivia*. Nesses três casos, os segmentos favoráveis à estrada articulam a entrada das políticas governamentais no território por meio desses diretórios “políticos”, que podem ser considerados como diretórios *outsiders*. A disputa em torno da estrada não acontece à revelia das organizações indígenas, que podem ser divididas, mas não são ignoradas.

Enquanto *insiders* e *outsiders* que lutam pela afirmação de suas racionalidades e visões de mundo (RIBEIRO, 2008), em todo grande projeto de desenvolvimento, os atores envolvidos no conflito do TIPNIS mobilizam distintos argumentos para legitimar suas posições. Tanto do lado dos favoráveis quanto dos contrários ao projeto viário, podemos identificar uma complexa teia de posições e interesses que se organizam em favor de uma ou outra saída para a região. Trata-se de uma variedade de atores que mobilizam discursos, interesses e perspectivas políticas para justificar posições, que só podem ser compreendidas em seu contexto.

Tomados como resultado de uma forma de produção (RIBEIRO, 1987) e não como solução das carências de infraestrutura, os projetos de desenvolvimento são pensados não apenas a partir de seus impactos socioambientais, mas também como objeto de disputas políticas: criam novas polêmicas e novas reflexões entre os atores envolvidos sobre o destino da região, e essas polêmicas e reflexões são catalisadas pelas organizações indígenas e dirigidas ao Estado Plurinacional da Bolívia.

REFERÊNCIAS

ALBÓ, Xavier. Una mirada profunda al TIPNIS. In: CONTRERAS, A. **Coraje, Memorias de la Octava Marcha Indígena por la Defensa del TIPNIS**. Cochabamba: J.V. Editora, 2012.

CLASTRES, Pierre. **A Sociedade contra o Estado – pesquisas de antropologia política**. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

CONAMAQ; CIDOB; COICA; CAOI. **Pueblos en el camino – en defensa de los territorios**, 2012.

GARCÉS, Fernando. **El Pacto de Unidad y el proceso de construcción de una propuesta de constitución política del Estado**: Sistematización de la experiencia. La Paz: Preview, 2010.

GARCÍA LINERA, Álvaro; PRADA, Raúl, TAPIA, Luis; CAMACHO, Oscar vega. **El Estado**. Campo de lucha. La Paz: Muela del Diablo, 2010.

GUZMÁN, Ismael. VIII Marcha Indígena en Bolivia por la defensa del territorio, la vida y los derechos de los pueblos indígenas. La Paz: Centro de Investigación y Promoción del Campesinato, 2012.

MORAES, Renata Albuquerque de. **Desenvolvimento e Vivir Bien**: o caso do Território Indígena e Parque Nacional Isiboro Sécuré (Bolívia). 2014. Dissertação (Mestrado) – Centro de Pesquisas e Pós-graduação sobre as Américas, Universidade de Brasília, Brasília, 2014.

RIBEIRO, Gustavo Lins. “¿Cuánto más grande mejor? proyectos de gran escala: una forma de producción vinculada a la expansión de sistemas económicos”. **Desarrollo Económico**, v. 27, n. 105, 1987.

RIBEIRO, Gustavo Lins. Poder, redes e ideologias no campo do desenvolvimento. **Novos Estudos**, São Paulo, n. 80, p. 109-125, 2008.

SAHLINS, Marshal. **Ilhas de História**. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

SCHAVELZON, Salvador. **Assembleia Constituinte da Bolívia**: etnografia do nascimento de um Estado Plurinacional. 2010. Tese (Doutorado em Antropologia) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2010.

TAPIA, Luis. Una reflexión sobre la idea de Estado plurinacional. **OSAL**, Buenos Aires, Año VIII, n. 22, 2007.

TAPIA, Luis. El Estado en condiciones de abigarramiento. In: GARCÍA LINERA, Álvaro; PRADA, Raúl, TAPIA, Luis; CAMACHO, Oscar vega. **El Estado**. Campo de lucha. La Paz: Muela del Diablo, 2010, p. 97-125.

TICONA, Esteban. Estado boliviano versus pueblos indígenas. **La Razón**, 6 ago. 2012. Disponível em: http://www.la-razon.com/suplementos/especiales/boliviano-versus-pueblos-indigenas_0_1664233564.html.

VARGAS RÍOS, María Teresa. **Compensación por Servicios Ambientales de Carbono**: una alternativa para reducir la deforestación en el TIPNIS. La Paz: Fundación PIEB; Fundación Natura, 2012.

RÁDIO TOTOPO: COMUNALIDAD E COMUNICAÇÃO INDÍGENA EM OAXACA (MÉXICO)

>>> Elena Nava Morales

INTRODUÇÃO

Ao longo deste capítulo, o leitor se deparará com um estudo sobre a rádio Totopo, uma rádio comunitária do estado de Oaxaca, México, que escapa ao fenômeno de comunicação de massas e à comunicação comercial. Conduzida por um grupo de sujeitos que imprimiram sua marca distintiva à ocupação radiofônica, a rádio apresenta peculiares e sofisticadas estratégias de resistência e de trabalho, nas quais as formas de viver *zapotecas* da comunidade saltam à vista.

O contexto amplo que engloba o surgimento e o funcionamento desta rádio vincula-se aos movimentos sociais e às lutas indígenas no país, os quais surgiram como manifestações alternativas ao modelo social hegemônico regulado pelo Estado nacional. Como consequência do âmbito contra-hegemônico no qual os atores circulam, observaremos a multiplicidade de relações que estes sujeitos mantêm com as diversas entidades, constituindo um tecido de acordos e tensões.

Escolhi a *comunalidad*, uma teoria indígena originada no estado de Oaxaca, como marco explicativo para me aproximar ao nosso caso de estudo e às formas de viver indígenas, cristalizadas nas práticas e discursos da rádio. Por meio dos seus elementos constitutivos, a *comunalidad* nos ajudará à compreender as transformações, as continuidades e as apropriações dos diversos fundamentos que guiam a vida *zapoteca* no local estudado.

O CONTEXTO AMPLO: O NEO-ZAPATISMO

A notícia sobre um levante armado no sul do México, no dia 1º de janeiro de 1994, sacudiu à opinião pública e transformou as formas de enxergar o mundo indígena no país durante os quase 20 anos seguintes, pois um contingente de indígenas armados (Tzotziles, Tzeltales, Tojolabales e Choles) havia tomado o prédio do governo municipal de *San Cristóbal de las Casas*, no estado de Chiapas, como resposta à entrada em vigência do *Tratado de Libre Comercio de America del Norte* (TLCAN), exigindo eleições livres e democráticas.

Por que uma guerrilha iniciada às vésperas do século XXI revolucionaria as formas de pensar o mundo indígena? Por que a filosofia deste grupo armado, autodenominado *Ejército Zapatista de Liberación Nacional* (EZLN), deixaria marcas indeléveis nos movimentos e nas lutas sociais?¹

¹ O grupo se autodenomina como Zapatista em referência a Emiliano Zapata, liderança que lutou no sul do país durante a revolução mexicana, cujas principais demandas relacionavam-se com questões de terra.

As demandas indígenas por autonomia e autodeterminação no México têm uma história antiga e o EZLN é um dos elos mais importantes desta história. Além disso, o surgimento de movimentos etnopolíticos no país passou por diferentes fases e, evidentemente, deve ser abordado como um processo que envolve² diversos atores, como indígenas, estatais e sociedade civil. Na década de 1970, surgiram os movimentos sociais da *New Left*, entre os quais se encontram os movimentos de minorias étnicas e raciais. Na América Latina, por exemplo, houve a emergência de organizações etnopolíticas como o *Consejo Regional Indígena del Cauca* (CRIC), na Colômbia; o Conselho Indígena de Roraima (CIR), no Brasil; e a *Confederación Obrero Campesina Estudiantil del Istmo* (COCEI), no México.

O processo de configuração dos movimentos etnopolíticos expunha no cenário as suas demandas, mostrando os processos históricos de destruição, subordinação e colonização, materializados nas condições passadas e atuais dos povos indígenas. No México, em meados da década de 1970, foi realizada uma das primeiras tentativas do governo mexicano para abrir um horizonte referente à questão indígena do país: o *Primer Congreso de Pueblos Indígenas*, organizado por instituições estatais como a *Confederación Nacional Campesina*, o *Instituto Nacional Indigenista* e a *Secretaría de la Reforma Agraria*. O esforço foi produtivo, pois estabeleceu diálogos entre os representantes dos povos indígenas, no entanto, notou-se a influência tutelar do governo mexicano durante o evento (BARTOLOMÉ, 1997).

Desde o surgimento da revolução mexicana, o Estado construiu sua ideologia em cima do passado pré-hispânico e indígena em prol da formação do Estado nacional, mas, paradoxalmente, usou o indigenismo como modelo positivista para integrar os índios ao grande projeto civilizatório mexicano, o qual era baseado no progresso da nação e comandado pelas elites brancas governantes. O que acabo de afirmar cristaliza-se nos

² Entendo os movimentos etnopolíticos como “las afirmaciones protagónicas de la etnicidad, estructuradas en forma de organizaciones no tradicionales orientadas hacia la defensa de los intereses de los grupos étnicos.” (BARTOLOMÉ, 1997, p. 166).

discursos e nas ações paternalistas do governo mexicano em relação à questão indígena no país, nas décadas de 1970, 1980 e 1990.

Simultaneamente, observamos um processo crescente no nível organizativo das lutas indígenas no país, visto que nos anos 1980 e 1990, com a inclusão contínua das problemáticas ambientalistas, de gênero e de minorias étnico-raciais nos movimentos sociais, houve um fortalecimento da “sociedade civil”, por meio de organizações não governamentais (ONGs), das quais derivou uma grande quantidade de associações e entidades civis que coadjuvaram no fortalecimento das lutas indígenas.

Após a queda dos regimes socialistas (1989-1991), o sistema neoliberal sacudiu as economias planetárias com crises e com desequilíbrios radicais, os quais obtiveram como resposta social a emergência dos movimentos antiglobalização (WALLERSTEIN, 2003) ou anti-/ alterglobalização (RIBEIRO, 2008), circunscritos no âmbito da contra-hegemonia. Semelhante aos movimentos anteriores a 1968, que se dividiam entre os segmentos reformistas e radicais (WALLERSTEIN, 2003), os movimentos contra-hegemônicos também manifestavam estas posições, pois havia os que acreditavam em uma globalização alternativa e as posturas antiglobalização.

Por trás do surgimento desses movimentos geralmente há um conflito, o qual tem sido descrito por alguns teóricos dos movimentos sociais, como Melucci (1989, p. 57), enquanto “uma relação entre atores opostos, lutando pelos mesmos recursos aos quais ambos dão um valor”, o que pressupõe certa polarização de interesses, das formas de fazer política e nas maneiras de entender o mundo. O autor também expressa como os conflitos sociais contemporâneos não são somente políticos, mas também apresentam elementos fortemente enraizados no campo cultural, como demonstram as lutas pela reivindicação étnica, pois “o direito de ser reconhecido como diferente é uma das mais profundas necessidades na sociedade pós-industrial ou pós-material” (MELUCCI, 1989, p. 63).

Esta questão também aparece em textos de outros autores, como Alvarez, Dagnino e Escobar (1998), em que detalham os paralelos entre política e

cultura com relação aos movimentos sociais da América Latina, visto que os movimentos sociais têm na sua raiz conflitos que pressupõem formas diferenciadas de entender e apreender o político e o cultural. A aparição do EZLN, em 1994, ilustra o conflito anteriormente afirmado, pois mostrou como os povos indígenas armados e organizados, falantes das suas próprias línguas, detentores de suas formas de organização e práticas políticas, econômicas, culturais, religiosas e, por sua vez, cidadãos de um país, o México, já não eram mais sujeitos passivos das ações e dos discursos do Estado mexicano, que iniciava sua corrida veloz em direção ao universo neoliberal, com a entrada em vigor do *Tratado de Libre Comercio de America del Norte*, desse modo, se apresentavam como agentes históricos, capazes de decidir suas próprias transformações e o rumo do seu futuro.

O levante armado do Exército Zapatista de Libertação Nacional significou a possibilidade de se construir uma nova “cidadania étnica”, mediante o reconhecimento da diversidade, de determinar as transformações em matéria legislativa, sintetizadas nos *Acuerdos de San Andrés*³, e dar um golpe mortal no indigenismo obsoleto e fomentar o respeito básico à alteridade que, paradoxalmente, representa o passado glorioso da nação mexicana, mas, na prática das elites governantes, é considerada um ícone do subdesenvolvimento e do retrocesso.

O impacto do EZLN foi visível na esfera da antropologia mexicana, pois esta área reforçou os mecanismos indigenistas para “integrar” a alteridade ou os índios ao projeto de nação mexicana (LÓPEZ; RIVAS, 2005). Contudo, os povos indígenas passaram a se configurar como sujeitos históricos com voz e presença no país, descartando o indigenismo tutelar que prevaleceu nas décadas passadas, assessorado, em grande medida, por alguns grupos de antropólogos.

³ Os *Acuerdos de San Andrés* compõem um documento assinado entre o EZLN e o governo mexicano, em fevereiro de 1996, mediante o qual o governo compromete-se a modificar a Constituição Política da República para garantir a autonomia e outorgar direitos aos povos indígenas do país.

Além disso, o EZLN mostrou ao país suas formas sofisticadas de articulação e projeção local, nacional e internacional, como pode ser percebido em uma das experiências mais citadas e lembradas pela opinião pública mundial: o uso que os zapatistas deram à Internet, em 1994, evitando mais enfrentamentos violentos com o Estado mexicano (CASTELLS, 2004; KOWAL, 2002). Vale destacar que a apropriação e a utilização dos meios de comunicação e das tecnologias de informação e comunicação (TICs) foram centrais para o fortalecimento do EZLN.

O apoio de alguns meios de comunicação nacionais como imprensa, rádio e televisão ao movimento zapatista no México, surpreendeu os próprios zapatistas e o subcomandante Marcos⁴, que descrente dizia: *“No esperábamos ni una prensa, ni una radio, ni una televisión ni nacional ni extranjera, tan abierta a recibir esto [el movimiento zapatista]. Todo esto nos agarró por sorpresa”* (DURÁN, 1994, p. 111). Entre os meios nacionais, geralmente os mais críticos e inclinados à esquerda tomaram uma posição de apoio ao movimento zapatista, alguns publicavam cartas e comunicados do EZLN destinados a indígenas, camponeses, organizações estudantis e operárias, à sociedade civil, ao povo do México, ao governo mexicano e entidades internacionais, assim como organizações pró-zapatistas.

As redes regionais e internacionais traçadas pelo EZLN a partir do uso dos meios de comunicação e das passeatas, encontros, foros e seminários em Chiapas ou em outros lugares do México e do mundo, onde o trânsito de sujeitos sempre foi inesgotável, permitiram a formação de um tecido de solidariedade amplo (LEYVA, 2005). O pano de fundo desta pesquisa se encaixa neste contexto, no qual o neo-zapatismo é referência central para os sujeitos, aos indígenas e não indígenas participantes dos movimentos sociais, os quais são agentes históricos, donos do seu passado, presente e futuro, que se organizam politicamente, apropriando-se criativamente dos meios de comunicação e das tecnologias da informação e comunicação (TICs).

⁴ Um dos representantes e alto comando do EZLN.

O CONTEXTO ESPECÍFICO: OS MEIOS CONTRA-HEGEMÔNICOS

O fenômeno da utilização e da apropriação dos meios de comunicação como jornais, revistas, rádio, vídeo, televisão e internet por parte dos movimentos e das lutas sociais espalhou-se pelo mundo ao longo do século XX.⁵ De certa forma, a apropriação desses meios foi heterogênea, à medida que ao utilizaram tais instrumentos de informação os sujeitos das mais diversas origens imprimiram suas marcas distintivas para comunicar-se com outros sujeitos.

Se pudesse rotular de forma ampla os meios com os quais trabalharei neste texto, os classificaria como meios *não hegemônicos*, ou *contra-hegemônicos* também denominados localmente como meios comunitários ou alternativos, que supõem a existência dos *meios hegemônicos* inseridos nos sistemas hegemônicos. Parto da ideia gramsciana de hegemonia/ contra-hegemonia trabalhada por Williams (1988), que define a hegemonia como um complexo de experiências, relações e atividades com limites e pressões específicas, como um complexo cambiante que deve ser recriado e modificado, do qual emerge a contra-hegemonia, um conjunto de elementos reais, alternativos ou opostos à hegemonia.

A escolha de classificar, com fins analíticos, o meio de comunicação que trabalhei como contra-hegemônico, surge pela plasticidade da noção de hegemonia/contra-hegemonia e de como ressalta as relações assimétricas de poder entre grupos. Além disso, o uso desta noção, em termos analíticos, não pretende reduzir o potencial de outras concepções, como cultura e ideologia, as quais integram o corpo teórico de Williams (1988) e tecem conexões complexas em contextos socio-históricos diferenciados. Esta escolha é reforçada pelos argumentos do antropólogo López y Rivas (2005), quando faz referência ao movimento zapatista e à questão étnica no México:

⁵ Entendo a “apropriação” como os processos de tornar próprio o alheio (BONFIL, 1987).

[...] la cuestión étnica deviene en parte constitutiva de la cuestión nacional y, en consecuencia, las etnias o pueblos indígenas resisten a un proyecto nacional hegemónico que sólo puede ser confrontado exitosamente con un proyecto nacional contrahegemónico alternativo. La solución de la problemática étnica requiere de la acción política de los indígenas como sujetos históricos, como protagonistas políticos y constructores de su propio futuro (LA JORNADA, 14 de enero de 2005).

Como vimos, os povos indígenas não ficaram fora do circuito de utilização dos meios de comunicação, construindo seus “próprios” meios, nos quais imprimiram seu selo particular, suas aspirações e projetos político-culturais. Esses meios de comunicação comunitária e seus processos na América Latina são estudados por diversos ângulos: grande parte dos autores menciona de forma sucinta o uso político e a apropriação dos meios de comunicação pelos povos indígenas para a continuidade das suas lutas (RAMOS, 1998; STAVENHAGEN, 1997; ARVELO-JIMENEZ, 2001, por exemplo), enquanto outros trabalhos aprofundam o tema, como os textos pioneiros de Carelli (1989, 1993) e de Turner (1991a, 1991b, 1992) sobre indígenas brasileiros e o uso do vídeo, os quais dão ênfase à questão da reafirmação étnica e às reivindicações políticas dos povos, assim como a produção teórica de Ginsburg (1991, 1993, 1997), abordando a recuperação étnica, a construção de narrativas contemporâneas próprias dos povos (relacionada à discussão sobre a autoria de produtos audiovisuais) e o ativismo cultural.

Nas décadas de 1990 e 2000, observamos um avanço nos estudos sobre os meios de comunicação indígena na América Latina e entre alguns indígenas do norte do Canadá e dos Estados Unidos, como os estudos sobre meios de comunicação em geral e povos indígenas (ESPINOSA, 1998; LEVO-HENRIKSSON, 2007), sobre vídeo (GALLOIS; CARELLI, 1992, 1995; FLORES, 2005; BIZARRIA, 2007; VALDIVIA, 2007), sobre rádio (PETERSON, 1997; BUDDLE, 2005; PIETIKAINEN, 2008; TAVARES, 2010) e sobre Internet (NAVA, 2004; PEREIRA, 2007; PASCHOAL, 2007), os quais enfatizaram temas relacionados com identidade, etnicidade, língua e política.

Enquadrado na interpretação de Sahlins (1999) sobre a “indigenização da modernidade”, na década de 2000 surgiu o debate sobre a “indigenização dos meios” (PRINS, 2004; GINSBURG, 2008), o que possibilitou o fortalecimento do tema e a realização de mais estudos sobre o assunto. Contudo, os limites desta perspectiva emergem na tensão entre universalismo e particularismo, pois, ao perguntarmos quem são os sujeitos que “indigenizam os meios”, as respostas rompem com o modelo ideal da “indigenização dos meios” ao serem contrastadas com casos reais e específicos, ou seja, o modelo de análise não é compatível com a filigrana social, diante da qual nos colocamos ao estudar os casos concretos.

A tensão entre universalismo e particularismo poderia ser explorada a partir da etnografia, visto que há a necessidade de aproximar-se do local para conhecer profundamente as experiências dos meios de comunicação comunitários, como já apontaram alguns autores acerca dos movimentos sociais (PRATT, 1998; RIBEIRO, 2008).

Em 2008, a publicação do livro *Global Indigenous Media: cultures, poetics and politics*, organizado por Pamela Wilson e Michelle Stewart, foi o primeiro esforço em reunir trabalhos de produtores indígenas, acadêmicos e ativistas, abrangendo uma gama de meios de comunicação, tais como filmes, documentários, vídeos, trabalhos multimídia, programas de televisão, rádio, internet e jornalismo. Essas contribuições buscam evidenciar, por um lado, os valores tradicionais das comunidades que utilizam os meios de comunicação, sem desprezar as suas transformações e dinâmicas; e, por outro, revelam como os comunicadores indígenas elaboram meios que questionam as visões dominantes e hegemônicas do mundo.

Um dos pontos a se ressaltar nesses trabalhos é a capacidade de demonstrar como os processos de comunicação indígena e os usos dos meios em diversas latitudes, revelam a sua dimensão político-cultural. No entanto, voltemos ao cerne da questão, pois se faz necessária uma aproximação significativa e uma descrição densa das práticas cotidianas dos comunicadores indígenas, as quais nos conduzirão ao entendimento das dimensões que as englobam.

LOCALIZANDO A RÁDIO TOTOPO

Após a contextualização do estudo de caso, abordaremos a Rádio Totopo, que se localiza no estado de Oaxaca, sudeste do México. Em geral, se reconhece que Oaxaca divide-se em oito regiões: *Cañada, Costa, Valles Centrales, Sierra Norte, Sierra Sur, Cuenca del Papaloapan, Mixteca* e *Istmo*, distribuídas em quinze grupos etnolinguísticos, quais sejam: *Amuzgos, Mixtecos, Ixcatecos, Chochos, Triquis, Chatinos, Nahuas, Chontales, Cuicatecos, Mazatecos, Chinantecos, Zapotecos, Huaves, Zoques* e *Mixes*, os quais pertencem às famílias linguísticas *Nahua, Oto-Mangue, Mixe-Zoque, Chontal de Oaxaca* e *Huave*. Alguns desses grupos são minoritários e não ultrapassam 10.000 habitantes, enquanto outros, como os *Zapotecos*, os *Mixtecos* e os *Mazatecos* superam 100.000 habitantes (BARTOLOMÉ; BARABAS, 1999).

Segundo estimativas do *Instituto Nacional de Estadística y Geografía* (INEGI), o total da população indígena em Oaxaca é de 1.684.426 indígenas, de uma população total de 3.801.962, no ano de 2010. E, para facilitar a administração geral do estado, Oaxaca tem 30 distritos rentísticos e judiciais, que englobam 570 municípios. As maiores concentrações demográficas localizam-se nos municípios mais urbanizados, que costumam ser os centros políticos dos distritos como a cidade de Oaxaca, *Pinotepa Nacional, Huajuapán de León, Tlaxiaco, Tehuantepec* e *Juchitán de Zaragoza*, cujo centro de distrito e município levei a cabo na maior parte da minha pesquisa.

Juchitán de Zaragoza ou *Heroica Ciudad de Juchitán de Zaragoza*, assim denominada oficialmente não é uma pequena comunidade indígena no meio da selva, mas uma cidade *zapoteca* que, segundo dados oficiais para o ano de 2010, tinha mais de 93.000 pessoas⁶, sendo um dos polos econômicos mais importantes da região do Istmo de Tehuantepec e do estado de Oaxaca. Desde os tempos pré-hispânicos, há registros arqueológicos do seu povoamento. Quando os espanhóis chegaram ao continente, sua população

⁶ Fonte: Censo 2010. Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI). Disponível em: <<http://www.inegi.org.mx>>.

era menor que a registrada em Tehuantepec, centro político e econômico da região naquela época, porém, transformou-se em uma referência econômica e em centro político da região entre os séculos XIX e XX.

A RÁDIO TOTOPPO

Durante a década de 1980, a população de Juchitán de Zaragoza, que governou a *Coalición Obrero Campesina Estudiantil del Istmo* (COCEI), manteve no ar a *Radio Ayuntamiento Popular* (RAP). É importante rememorar este fato ao abordar o surgimento da Rádio Totopo, pois demonstra que esta não é uma casualidade no processo histórico de luta e de resistência do povo zapoteco, onde houve uma experiência anterior com a rádio comunitária *Ayuntamiento Popular* e a reprodução de alguns padrões da logística desta rádio na Totopo, como os horários de funcionamento, a programação adaptada aos horários das atividades na comunidade além da incorporação de integrantes e colaboradores heterogêneos.

Não há uma continuidade formal da *Radio Ayuntamiento Popular* (RAP) com a Rádio Totopo, visto que estavam separadas há quase vinte anos, porém, nota-se uma continuidade aparente na retomada de algumas práticas radiofônicas da RAP pela Totopo. Esta configura-se como uma rádio comunitária, tanto na tensão quanto na negociação seletiva com coletivos, associações, instituições e partidos de Juchitán e da região do Istmo, cujas decisões tomadas coletivamente por seus membros fornecem uma imagem e uma forma de trabalho peculiares.

Em novembro de 2005, os integrantes da Rádio Totopo buscaram as vias para levar a cabo o projeto radiofônico, alugando uma casa no Bairro dos Pescadores, em Juchitán, na esquina das ruas Insurgentes e Ferrocarril, um local geopolítica e religiosamente estratégico, pois no final da rua Ferrocarril, a apenas duas quadras da Rádio, encontra-se a capela da Santa Cruz dos Pescadores, onde todos os anos se realizam festas religiosas, inclusive a grande festa da padroeira: a *Vela de la Santa Cruz de los Pescadores*.

A proximidade com a capela e com a associação encarregada das festividades no bairro assegurou ao grupo de locutores e colaboradores da rádio uma participação constante nas atividades religiosas e festivas, além de possibilitar uma visibilidade notável no bairro. Por outro lado, na rua de Insurgentes, a duas quadras da Rádio, organiza-se diariamente, desde às quatro da manhã, o mercado de peixe do bairro dos Pescadores, onde quantidades abundantes de frutos do mar entram no circuito comercial da cidade de Juchitán e seus arredores. Além disso, a rua de Insurgentes também desemboca na estrada que leva à Praia Vicente, ou seja, é um lugar bem integrado no bairro, que leva os pescadores ao seu lugar cotidiano de atividades produtivas.

A rádio Totopo entrou no ar no dia 16 de fevereiro de 2006, graças ao apoio da Rede de Rádios Comunitárias do Sudeste, que emprestou um transmissor, e da União de Comunidades Indígenas da Zona Norte do Istmo (UCIZONI), com quem já tinham vínculos estabelecidos devido a luta contra o *Plan Puebla Panamá* e o projeto eólico na região⁷. Suas transmissões iniciam às quatro da manhã, para acompanhar o regresso dos pescadores do mar e as atividades de suas mulheres, as encarregadas diretas pela venda dos frutos do mar no mercado. Assim, há uma integração e interação direta da rádio com a comunidade, pois nota-se, desde o seu início, a eficácia da rádio como um espaço de encontro, de produção e de reprodução da cultura local e internacional, principalmente.

LUTA CONTRA OS MEGAPROJETOS: PRIMEIRA LINHA DE CONTEÚDO DA RÁDIO

A rádio iniciou seu trabalho com duas linhas de conteúdo, as quais informavam à população sobre os megaprojetos de “desenvolvimento”, como os megaprojetos de conteúdos no *Plan Puebla Panamá* e o corredor eólico no

⁷ “El Plan Puebla Panamá significa la apertura de espacios geo-sociales a la expansión de capital transnacional y nacional en términos modernos a partir de unas cuantas iniciativas básicas. En términos de una visión histórica de larga duración (a la Fernand Braudel) se trataría de un ejemplo más de reorganización espacial y poblacional en la integración sistémica de la acumulación de capital en una región dada del planeta.” (RODRÍGUEZ, 2008, p. 43).

Istmo de Tehuantepec e sobre como esses projetos impactavam o território do Istmo por serem uma constante ameaça às terras dos zapotecos.

Ao longo da existência da rádio, as transmissões sobre esses assuntos têm sido variadas, seja por meio dos discursos de locutores, que questionam as decisões políticas do município, do estado de Oaxaca e do governo federal, seja por meio da transmissão de entrevistas com líderes zapotecos campesinos de Juchitán e de outros povoados, como Xandani (agência do município de Juchitán). Além do tipo de transmissão que permanece no ar e continua válida ao longo do tempo, uma vez que os megaprojetos e o corredor eólico continuam avançando na região, também há vinhetas ou *spots* realizados pela rádio Totopo em colaboração com outras organizações e mídias comunitárias, como a mini radionovela “Ventos de Amor”.

Ambientada em Juchitán de Zaragoza e composta por cinco capítulos, a narrativa relata como Pancho, um jovem que regressa dos Estados Unidos carregado de preconceitos sobre a vida no povoado, consegue superar esses juízos pré-concebidos ao compreender a situação da região. Esta radionovela foi pensada, escrita e realizada por comunidades indígenas pertencentes ao Espaço de Comunicação do Istmo (do qual a Rádio Totopo faz parte), por isso, o contexto, os valores e as categorias que aparecem ao longo dos cinco capítulos cristalizam a realidade de Juchitán de Zaragoza, como os elementos das celebrações/festas/comemorações locais, especificamente do “roubo da noiva”, como a queima de fogos de artifício ou das madrinhas *entrando a ver la muestra de la virginidad*, que se fazem presentes e se misturam de forma determinante às “formas políticas locais não hegemônicas”.

Tais “formas políticas” revelam o desejo pela reedificação dos elementos da comunidade, tais como a Assembleia Comunitária que aparece tanto na figura da Assembleia dos Povos quanto na prática de busca do consenso mediante constantes reuniões com a comunidade ou com o bairro, a fim de que as decisões sejam coletivas e não individuais. Em Juchitán, tornou-se imperativa a luta pelo território, pois os megaprojetos como o corredor

eólico, por exemplo, perturbam a geografia social, simbólica e sagrada dos territórios indígenas e geram tensões no nível local. Como tais projetos apresentam enfoques desenvolvimentistas, o desenvolvimento como um sistema de crenças de caráter ocidental (RIST, 2006; SACHS, 1992) gera uma grande tensão ao entrar em contato com valores locais, resultando na oposição, na renúncia ou na resistência seletiva por parte das populações envolvidas, como se observa a partir de uma perspectiva durkheimiana.

FORTALECIMENTO DO ZAPOTECO: SEGUNDA LINHA DE CONTEÚDO DA RÁDIO

Quando sintonizei a rádio Totopo no primeiro dia que cheguei a Juchitán de Zaragoza, percebi que 90% da programação era transmitida em zapoteco; e, ao analisar as diversas frequências FM, observei que a rádio Totopo era a única estação em que prevalecia o uso do zapoteco do Istmo, pois nas demais estações comerciais poucas palavras eram mencionadas na língua indígena/local.

O zapoteco pertence à família linguística oto-mangue, língua tonal que se distribui no centro e ao sul do país. Em Oaxaca, o zapoteco apresenta algumas variações nos Vales Centrais, na Serra Norte e no sul do Istmo, o que produz uma grande diversidade linguística no tempo e no espaço. É possível que a língua hoje falada pelas comunidades tenha se constituído durante o processo migratório dos zapotecos de Zaachila em direção ao Istmo de Tehuantepec, bem como nos séculos posteriores.

A despeito da investida colonizadora que impôs o espanhol como língua oficial do país, os juchitecos continuam a falar o *binnizá* ou zapoteco, que funciona como uma das principais referências de coesão da sociedade zapoteca. A rádio Totopo preocupa-se com o fortalecimento desta língua, pois os interlocutores sabem que sem ela a coesão entre os zapotecos se debilita. Além disso, no caso de Juchitán de Zaragoza, a língua atua como trincheira das fases históricas de expansão e colonização.

Por essas razões que a segunda linha de conteúdo da rádio visa o fortalecimento do zapoteco, para o qual são organizadas variadas atividades por parte dos membros da rádio, como o curso de Zapoteco. Nos últimos dois meses em que estive em Juchitán participei deste curso, que foi realizado nas instalações da rádio Totopo com o objetivo de fortalecer a língua. Os alunos eram oriundos de Juchitán e entendiam o zapoteco, língua falada por seus pais, mas os preconceitos durante anos atribuídos ao uso da língua indígena no México enfraqueceram a transmissão da língua materna, juntamente com a imposição do espanhol, durante décadas, como língua dominante nas instituições escolares ocidentais.

A recuperação e o fortalecimento do idioma zapoteco foram tarefas que a rádio Totopo levou muito a sério, por isso iniciou um curso semanal da língua Zapoteca, no qual utilizava recursos didáticos audiovisuais e escritos para enfatizar a reprodução cultural e social do povo Zapoteco. Era evidente a velocidade com que jovens e crianças reaprendiam oralmente e se introduziam na leitura e na escrita da língua de seus pais, idioma escutado diariamente em diversos espaços do cotidiano juchiteco, tais como a casa e o mercado.

Este fortalecimento da língua Zapoteca incentivado pela rádio se afigura como um *continuum*, no qual as práticas culturais cotidianas e os esforços organizados e sistemáticos estão presentes para evidenciar a importância da língua.

AS FESTAS E A RÁDIO

A rádio tem um papel importante na reprodução das práticas culturais cotidianas, pois participa direta e continuamente das festas de Juchitán, as quais ocupam um lugar central na reprodução social da vida *zapoteca* no bairro dos Pescadores. Essas festas são essenciais para os locutores, visto que constituem um espaço amplo e constante de reprodução dos seus vínculos com a comunidade e, em última instância, um compromisso com esta.

Durante a minha permanência em Juchitán ouvi, em mais de três ocasiões, Carlos, coordenador da rádio, narrar com ênfase especial um relato curioso

no qual descreve uma das formas em que a rádio se relaciona com as festas. Transcrevo, a seguir, o relato na forma de entrevista:

Carlos: Era una fiesta de un muxe' y yo estaba narrando como si estuviera ahí. Desde la cabina de Radio Totopo yo decía: "Las botanas, las botanas [las comidas preparadas para las fiestas]! Ahí está la Mística [es el apodo de un muxe' famoso en Juchitán] comiendo unos cacahuates. Y de repente... de repente... se pone boca arriba [ponerse boca arriba significa tomarse una cerveza]." Yo estaba narrando la fiesta desde la cabina de la radio y decía: "Vamos a tocar una pieza para que baile la Mística." Entonces de repente pasó Almendra [apodo de otro muxe'] frente a la radio vestida de color azul turquesa y regresamos al aire después de la pieza y empecé por ahí: "La Almendra pasó por aquí y se fue por ahí con su vestido azul turquesa, bien bonita. Envío saludos a todos mientras esperan por el caldo de panza de res que ya está a punto de que lo retiren del fuego, del fogón. Desde aquí enviamos saludos". Y de repente, me llama Mística por el celular, yo pensé que era broma y me dijo: "desde la mañana está ese caldo de panza en el fogón, lo que pasa es que compraron res vieja y no se cuece bien". Yo pensé que estaba bromeando y pues seguimos con la broma, yo desde la cabina, al aire, decía: "Pero no es posible que la Ivón [la muchacha que cumplía años] haya comprado una panza de res vieja, si a Ivón le gusta la res chiquita, ternera, carne fresca". Y estábamos bromeando así, en doble sentido. Pero de repente tocó una muchacha en la puerta de la radio y traía cuatro platos de panza de res y me dijo: "te envió esto la Ivón, el caldo de panza". Me sorprendí mucho, era cierto, le habíamos atinado a su botana.

Elena:¿Y estaba rico?

Carlos: Si, estaba sabroso, además trajo como cuatro chelas [cervezas] y otros platos de botanas. Esa noche comimos mucho aquí, estaba Sarabia [un colaborador de la radio], él y yo nada más. Pero así ha sucedido varias veces que voy relatando la fiesta y los comentarios que hacemos aquí en Radio Totopo dirigidos a la gente, a sus casas, hacen que participemos de la fiesta. Entonces nos envían botanas y las compartimos. Nosotros sabemos lo que se consume en las fiestas, unos camaroncitos, un pescado y siempre coincide mucho. Además también llaman por la música, nos piden música para bailar en sus casas con la música de Radio Totopo.

Elena: ¿En sus fiestas?

Carlos: En sus fiestas, si. A veces me dicen: “estamos escuchando la radio y no estamos poniendo música propia, estamos tomando música de la radio, queremos que pongas música tropical y que nos envíes saludos”. Y después de cuatro o cinco canciones de música tropical, ya les envío saludos. La radio se vuelve también una especie de rocola para la fiesta, así a la gente le gusta. También nos llaman desde las cantinas, dicen: “Oigan, pongan una canción de Antonio Aguilar, Vicente Fernández o de una banda, envíanos saludos”. Entonces sabemos que nos escuchan, sabemos que coincidimos con la gente.⁸

Neste fragmento da entrevista observamos um mosaico de relações entre os locutores da rádio e os sujeitos que fazem parte da comunidade, mediadas pelos diversos elementos da festa, os quais têm um papel preponderante no apoio às conexões entre os sujeitos que conformam a comunidade, antes, durante e depois da festa. As festas podem ser de natureza religiosa, cívica ou relacionada aos ciclos vitais que ocorrem por nascimento, aniversários diversos, “roubo da noiva/confirmação da virgindade”, matrimônio ou morte, pertencendo ao âmbito do privado, das famílias extensas ou dos bairros, diferente das grandes Velas que estão abertas para o público em geral.⁹

As festas privadas, dos ciclos de vida, particularmente, tornam-se espaços interessantes, pois a convivência e as conversas com as pessoas do bairro permitem aos locutores conhecer as problemáticas, as notícias, os descontentamentos e as novas ideias. Nesses espaços ocorrem transferências

⁸ Os Muxe's são pessoas que desempenham papéis feminino e masculino simultaneamente. Muitos deles ao desenvolver ambos papéis operam em vários âmbitos da sociedade Zapoteca. Para mais detalhes sobre os Muxe's, ver: Nava (2013).

⁹ As festas maiores, as festas patronais, são as chamadas Velas. A história oral sobre as Velas nos remete a algumas de suas origens, as quais se encontram em rituais pré-hispânicos relacionados a animais ou plantas totêmicos, como o lagarto (be'ñe') ou a ameixa (yagabiadxi). As Velas atuais são eventos cíclicos que se repetem ano a ano e são resultantes de processos históricos onde a conjunção e a sobreposição de elementos variados pertencentes a diversos encontros entre culturas se cristaliza em cada um de seus detalhes. As principais Velas em Juchitán de Zaragoza, que se celebram no mês de maio de cada ano, coincidem com a sementeira e com a fertilidade, relacionam-se com o calendário agrícola mesoamericano.

de conhecimentos, visto que os locutores da rádio Totopo, sendo zapotecos da comunidade, discutem e (re)constroem os conteúdos de sua política *zapoteca*, de suas formas econômicas, de sua forma de conceber o mundo em transformação, de absorver seletivamente certos elementos, não apenas nas celebrações ou festas, mas também nos demais âmbitos da vida social.

Como um dos elementos sobreviventes do sistema organizativo interno mesoamericano das comunidades, a festa certamente funciona como espaço de reprodução da política zapoteca não hegemônica e hegemônica. Portanto, podemos dizer que a rádio Totopo reproduz uma notória e constante articulação na luta pela terra, pois tem um significado essencial, coletivo e sagrado para os zapotecos. Além de praticar o *trabalho coletivo* ou *tequio*, que aparece em diversos momentos no interior da rádio ou em relação aos momentos de luta ou de comemoração dos quais participa, a rádio Totopo fortalece e reproduz os *ritos* e as *cerimônias* comunais. Por isso, durante as festas ou a Vela dos Pescadores, por exemplo, a rádio ocupa um lugar importante como parte da celebração ritual, que se cristaliza em vínculos sociais e coletivos marcados pelas emoções e pelos sentimentos.

COMUNALIDAD

Depois desta breve passagem pelas diferentes atividades e formas de participação da rádio Totopo na comunidade do bairro dos Pescadores e na cidade de Juchitán, entraremos no marco analítico que ajudará na explicação dos elementos reproduzidos e fortalecidos pela rádio, a *comunalidad*. Os principais promotores da *comunalidad* em Oaxaca são dois antropólogos indígenas: o *zapoteco* Jaime Martínez Luna e o *ayuujk* Floriberto Díaz, o primeiro oriundo da comunidade zapoteca serrana de Guelatao de Juárez – meu acervo sobre a sua *comunalidad* é mais conciso¹⁰ – e o segundo,

¹⁰ Dentre os diversos autores que trabalham, usam e reflexionam sobre a *comunalidad*, incluem-se: Benjamín Maldonado, Juan José Rendón Monzón, Arturo Guerrero, Carlos Manzo, Gustavo Esteve, Alejandra Aquino, entre outros.

instruído sob o pensamento da antropologia mexicana dos anos 1970, estudou na *Escuela Nacional de Antropología e Historia* (ENAH) onde, em 1979, apresentou seu projeto de monografia de graduação intitulada “*Política Autóctona (Análisis de la Represión a la Vida Comunal)*”.

Díaz (2007a) relata como iniciou seu trabalho de campo na comunidade após apresentar o projeto de pesquisa:

Por el mes de septiembre empezaba yo a realizar las primeras observaciones y entrevistas de campo de acuerdo con los criterios académicos de entonces, cuando dos nobles ancianos y principales consejeros en sus respectivas comunidades (Chichicaxtepec y Tlahuitoltepec) me cuestionaron acerca del trabajo que iniciaba. Después de explicarles qué estaba haciendo y con qué objeto, simple y sencillamente me dijeron de manera simultánea: ¿Y esos señores... saben más que nosotros sobre ese asunto? ¡Tú no tienes que presentar examen alguno ante ellos; el examen lo tienes que hacer diariamente ante la gente de las comunidades, y el examen ha comenzado al nombrarte como su representante! ¡Ese es el examen, el más importante y no algo que lleves a otra parte!. (DÍAZ, 2007a, p. 351).

O episódio com os dois nobres anciões aconteceu porque Floriberto fora nomeado presidente do comitê de defesa dos recursos naturais da Zona, exercendo, na região, o cargo que lhe tinham designado. Assim, aproximou-se profundamente das comunidades, pois viajava constantemente pela região *mixe* e conversava com suas autoridades.

Díaz não retornou à ENAH para defender sua tese, mas a antropologia aprendida na ENAH permaneceu na sua cabeça como uma semente que foi germinando ao longo de sua participação na vida comunitária da Serra Norte de Oaxaca. Por isso decidiu escrever, divulgando seus textos em revistas e em jornais.

Lo que me propongo escribir no es para ser presentado como tesis académica, no, porque estuve y sigo estando plenamente convencido de que no necesito escribir para que la gente valide o rechace mis propuestas, es más una cuestión de compromiso directo y de coherencia entre las palabras y las acciones lo que requiere la gente (DÍAZ, 2007a, p. 353).

Em 2007, Sofía Robles, viúva de Floriberto, e Rafael Cardoso Jiménez reuniram 41 textos divididos em quatro partes temáticas e os publicaram na série *Voces Indígenas*, do Programa *Universitario México Nación Multicultural* da UNAM. Nestes textos há algumas reflexões interessantes relacionadas com sua qualidade de *outsider/insider* na academia e na comunidade, uma espécie de desdobramento interno múltiplo que lhe produziu ideias como:

La llamada ‘de atención’ [de los nobles ancianos] la acepté para reflexionarla, y llegué a las siguientes conclusiones: 1. En el fondo, los ancianos querían decirme que yo, siendo mixe, no podía convertir a las comunidades en objeto de estudio. No querían antropólogos, ni sociólogos, ni cualquier otra especie de membretados. 2. Desde mi posición yo no deseaba, tampoco, adoptar el papel de supuesto investigador neutral sino que el trabajo lo quería realizar en primera persona, pues yo era parte de la reflexión que pretendía; no podía ni quería ocultarme. 3. ¿Para quién iba a escribir finalmente, si la mayoría de mis paisanos eran analfabetos del castellano y el mixe no se escribía sistemáticamente como sucede todavía, mis lectores serían, sin duda alguna, los académicos, los de la ciudad, los que andan buscando qué se dice sobre los indios, para ellos arreglarlo y decirlo de otra manera y darse de científicos sociales. 4. En efecto, el trabajo que comenzaba con el cargo de Presidente del Comité, me abrió las puertas de las comunidades para comunicarme con la gente. Allí estaba el verdadero reto de poder entender mi propia realidad y el desafío de buscar la manera de contribuir a superar esa “represión” que yo sabía que existía y que nos asfixiaba a todos. 5. En realidad mi vida tenía que estar a lado de los míos. Entender que no me pertenecen los conocimientos que tengo y la vida que los sostiene, lo había entendido desde antes, cuando me salí del seminario; la opción por los míos la había decidido desde antes de entrar a la ENAH, ¿porqué darle tanta vuelta entonces? Para ello no necesitaba letras, sino ganas de trabajar y de buscar salidas en las que todos nos involucrábamos. 6. Si quería escribir lo tendría que hacer sobre mis propias acciones, o en las que yo tomara parte importante. Para eso, estaba en ese tiempo con las manos vacías, pues apenas regresaba de las tetas de la cultura occidental (DÍAZ, 2007a, p. 352-353).

Floriberto apresenta três dilemas que provocam sua inquietude, causando-lhe crises de identidade, como relatava em seus textos: (1) a possibilidade de realizar uma pesquisa antropológica comprometida, não neutra, que

ajudaria na resolução de problemas tangíveis da comunidade, mas que, uma vez realizada, seu público leitor seria a academia, pois a maior parte das pessoas do povoado não sabiam ler e escrever; (2) depois de anos como seminarista e, posteriormente, como estudante de antropologia, Floriberto retornou a região com uma ampla bagagem intelectual da “cultura ocidental”, mesmo sem um trabalho interno em seu povo; (3) posicionado dentro das estruturas políticas de sua comunidade, ele seria capaz de comunicar-se com sua gente e conhecer melhor sua própria realidade, ou seja, realizar o trabalho interno em seu povo.

Parece-me que os últimos dois dilemas a serem resolvidos configuram a base reflexiva sobre a qual se funda sua noção de *comunalidad*, pois as experiências surgidas de sua liderança na comunidade, a sistematização das mesmas por meio da bagagem intelectual da “cultura ocidental” e, principalmente, sua condição de *ayuujk* resultaram na criação de um marco capaz de explicar as realidades das comunidades *mixes* de Oaxaca.

Entre a condição de antropólogo e as responsabilidades com seu povo, Floriberto tomou a forma de *broker*, de tradutor ou de mediador intercultural, porque possuía as ferramentas necessárias para traduzir o pensamento *mixe*, ainda que às vezes imprecisamente, mas também poderia realizar o movimento inverso, ou seja, traduzir os códigos da “cultura ocidental” para o pensamento *mixe*.

Nos deparamos com um intelectual indígena criador de uma explicação da sociedade *ayuujk*, que das “*tetas de la cultura occidental*” aprendeu enquanto estudou no seminário e durante a licenciatura na ENAH. Estas duas fontes são importantes para analisar a *comunalidad*, pois marcaram sua construção como categoria e influenciaram outros âmbitos do pensamento de Floriberto, tal qual vemos refletidos nos textos que abordam temas como autonomia, direitos e educação indígena.

Na coleção de textos de Floriberto temos uma parte dedicada à “*comunidad y comunalidad*”. Por meio desses textos conhecemos as formas políticas e sociais não somente do mundo *tlahuitoltepecano* de onde é oriundo, mas

também do conjunto de comunidades que formam a região *mixe*. A teoria da *comunalidad* configura-se ao longo desses textos e, para explicá-la, o autor explorou primeiro os significados atribuídos à comunidade: categoria concretizada por meio de certos elementos que contornam as dimensões em que vivem os *ayuujk*. O autor assinala que:

Cualquier comunidad indígena tiene los siguientes elementos: 1. Un espacio territorial, demarcado y definido por la posesión. 2. Una historia común, que circula de boca en boca y de una generación a otra. 3. Una variante de la lengua del pueblo, a partir de la cual identificamos nuestro idioma común. 4. Una organización que define lo político, cultural, social, civil, económico y religioso y 5. Un sistema comunitario de procuración y administración de justicia (DÍAZ, 2007b, p. 38).

Ao afirmar que esses elementos estão presentes em qualquer comunidade indígena, o autor lhes confere um caráter extensivo e universal. Certamente, os elementos expostos contornam especificamente as dimensões da vida *ayuujk*; e talvez não estejam presentes no *vivir* de outros povos indígenas do país e do mundo. Díaz elaborou um modelo de análise a partir de uma perspectiva êmica, na qual negou o entendimento da comunidade indígena como um conjunto de casas com pessoas, ao atribuir-lhes uma história com três dimensões temporais (presente, passado e futuro), definidas tanto fisicamente quanto espiritualmente em relação à natureza.

O autor mostra-nos a comunidade como um tecido de relações entre as pessoas e o espaço/natureza e das pessoas entre si, as quais se manifestam mediante “*la energía subyacente y actuante entre los seres humanos entre sí y de éstos con todos y con cada uno de los elementos de la naturaleza*” (2007b, 39) e revelam o caráter dinâmico da comunidade. A imanência da comunidade estaria definida pela *comunalidad*, que explicaria o fenomenológico, o tangível da comunidade:

La *comunalidad* expresa principios y verdades universales en lo que respecta a la sociedad indígena, la que habrá que entenderse de entrada no como algo opuesto sino como diferente de la sociedad occidental. Para entender cada uno de sus elementos hay que tener en cuenta ciertas nociones: lo comunal, lo colectivo, la complementariedad y la integralidad. Sin tener

presente el sentido comunal e integral de cada parte que pretendamos comprender y explicar, nuestro conocimiento estará siempre limitado (DÍAZ, 2007b, p. 40)

Por meio desta definição, o autor afasta-se da reprodução de binarismos, enfatiza o caráter diferencial da sociedade indígena em relação à sociedade “ocidental” e supera a oposição clássica entre *Gemeinschaft* (comunidade) y *Gesellschaft* (sociedade), que subsidiava os estudos clássicos de comunidade, ressaltando os aspectos que tornam as sociedades indígenas distintas. Além disso, atribui à comunidade um caráter relacional, com a possibilidade de reprodução em diversos espaços e tempos, não forçosamente vinculados com o espaço físico e a existência material, senão com a existência espiritual, traduzida em conduta política, social, jurídica, cultural, econômica e civil dos seres humanos.

Ademais, expõe algumas noções básicas presentes em cada um dos elementos que compõem a *comunalidad*, os quais garantem o seu entendimento. Floriberto leva a noção de *comunalidad* ao grau de categoria quando lhe atribui a capacidade de definir vários conceitos fundamentais para entender a realidade indígena; e quando afirma que a *comunalidad* expressa princípios e verdades universais relativas a uma sociedade indígena.

Esta noção é formada por cinco elementos básicos que possibilitam o seu entendimento, a saber: a Terra como Mãe e como território; o consenso em assembleia para tomada de decisões; o serviço gratuito como exercício de autoridade; o trabalho coletivo como ato de recreação e; os ritos e cerimônias como expressão do dom comunal (2007b, p. 40). Sua análise sobre estes elementos abre caminho para percorrer tanto o pensamento *ayuujk* quanto o pensamento de outros povos indígenas, sendo de relevância fundamental prestar atenção a esses elementos, visto que contornam diferencialmente as diversas dimensões da vida dos povos indígenas de Oaxaca na atualidade.

Assim, a *Comunalidad* revela-se como uma teoria em crescimento, que explica a ordem do mundo *ayuujk* ou como categoria analítica, que abstrai

e sintetiza o cotidiano das pessoas que constituem a comunidade. A contribuição de Floriberto Díaz às disciplinas interessadas nos povos indígenas, em especial à antropologia, é o potencial entendimento da episteme *ayuujk* a partir da visão de um *insider*, cuja análise aborda questões centrais tanto do pensamento *ayuujk* quanto da relação deste com o pensamento “ocidental”.

Em seus textos, Diaz ressalta que a força analítica da *comunalidad* provém, principalmente, do primeiro elemento – a Terra como Mãe e como território, o qual aparece cotidianamente nas vozes e nas práticas do povo. Sobre este elemento, o autor explica:

La Tierra es para nosotros una Madre, que nos pare, nos alimenta y nos recoge en sus entrañas. Nosotros pertenecemos a ella; por eso, nosotros no somos los propietarios de tierra alguna. Entre una Madre e hijos la relación no es en términos de propiedad, sino de pertenencia mutua. Nuestra Madre es sagrada, por ella somos sagrados nosotros. La Tierra, como territorio, da parte de nuestro entendimiento de que cada uno de los elementos de la naturaleza cumple una función necesaria dentro del todo, y este concepto de integralidad está presente en todos los demás aspectos de nuestra vida... Cuando los seres humanos entramos en relación con la Tierra, lo hacemos de dos formas: a través del trabajo en cuanto territorio, y a través de los ritos y ceremonias familiares y comunitarias, en tanto Madre... Es la relación de la gente con la Tierra la que nos permite definir el concepto del creador y dador de vida; es más, es ella la que da explicación al concepto de Trinidad en la comunidad.

La Trinidad, como noción para explicarnos el ser y la presencia del creador y dador de vida, tiene dos sentidos: uno horizontal y otro vertical. En el sentido horizontal, tenemos lo siguiente:

1. ‘Donde me siento y me paro’> 2. En la porción de la Tierra que ocupa la comunidad a la que pertenezco para poder ser yo> 3. La Tierra, como de todos los seres vivos. Mä ntsëēnī mā ntanī > mäts ë npujx nkäjp ë y’et nyäyx > et naxwīīnyīt En el sentido vertical, la altura es la referencia de la misma gente a la de la montaña hierofónica.

3. El universo. tsäjp naxwīīnyīt

2. La montaña. tunääw kojpkääw

1. Donde me siento y me paro. mā ntsëēnī mā ntanī.

Es evidente que el concepto trinitario entre los tlauhuitoltepecanos no es ningún secreto de élite religiosa, sino que se refiere a lo más cotidiano, con un sentido profundo de respeto a la Tierra y a toda la creación. La noción de Dios, como creador y dador de vida, viene de la comprensión de la inmensidad de los seres vivos que conviven con la gente. La gente, es decir los seres humanos, para llegar a establecer su relación con el creador y dador de vida, la Tierra es la mediadora, una madre hierofánica por definición, a través de la cual la gente se mira como si fuera en un espejo. [La Tierra es mediadora entre la gente y el Dador y Creador de Vida]. Por eso, Dios el creador y dador de vida, es su otro yo y es macho y hembra igual. Para los indígenas, la Tierra como territorio no tiene relación alguna con la noción moderna de Estado-nación occidental (DÍAZ, 2007b, p. 40-42).

Efetivamente, a noção de propriedade moderna entre os povos indígenas não existe na forma “ocidental”, assim como as formas de valor e de trocas econômicas, materiais e não materiais mudam radicalmente entre a cultura “ocidental” e as indígenas. Além disso, os Estados nacionais da América Latina, com seus discursos de integração, diversidade, respeito, multiculturalismo, plurinacionalismo ou interculturalidade, não conseguiram frear o epistemicídio indígena em todas as latitudes do continente.

Segundo Díaz, a compreensão da relação entre os *ayuujk* e a Terra dará como resultado o entendimento do Criador e Doador de Vida/ *yi'kojpi*, *yikjukyäjtpi*, o que possivelmente equivaleria à noção ocidental de Deus. É interessante ressaltar que a dimensão da religiosidade *ayuujk*¹¹ está

¹¹ Díaz utiliza a noção de Trindade para explicar o ser e a presença do criador e doador de vida. É notória a influência católica e sua passagem pelo seminário nesse ponto de sua análise. Sem embargo, me arrisco a pensar que o uso dessa noção de Trindade é somente um elemento para traduzir a episteme *ayuujk* para os não *ayuujk*. Além do que a Trindade *ayuujk*, como ele mesmo assinala, se desdobra em dois sentidos: o vertical e o horizontal, cada um com três “níveis” de amplitude, dando um total de seis níveis, dos quais o primeiro “donde me sientoy me paro” se repete no começo dos dois planos (vertical e horizontal), enquanto os outros quatro níveis: a) a porção de terra que ocupa a comunidade à qual pertencoy para poder ser eu; b) a Terra, com todos os seres vivos (no plano horizontal); c) a montanha; e d) o universo (no plano vertical), englobariam o eu “donde me sientoy me paro.”

assentada na relação imanente com a Terra que, por sua vez, se sustenta em certas práticas como o trabalho, os ritos e as cerimônias. Desta forma, estamos frente a um complexo tecido multidimensional, que constitui a engrenagem da vida *ayuujk* e de outros povos do estado de Oaxaca.

Em relação ao segundo elemento da *comunalidad* – o consenso em assembleia para tomada de decisões, o autor explica que a assembleia geral é o órgão máximo de tomada de decisões sobre a comunidade, sendo constituída por todos os comuneiros e comuneiras com filhos, além da participação de autoridades, conselho de anciões, comuneiros, mulheres e jovens, que participam com voz e aprovação consensual. Nas assembleias são abordados temas que afetam a comunidade como trabalho coletivo, a construção de alguma obra, o início de alguma empreitada comunitária, questões de terras, questões de saúde, educação, problemas religiosos, os quais são debatidos, explicados e acordados, o que permite a visualização dos grupos de poder internos e suas assimetrias.

Durante a minha experiência com os povos da Serra Norte de Oaxaca, várias pessoas da região relatavam o quanto a assembleia havia sido transformada ao longo dos anos, em diferentes comunidades, à medida que as pessoas com mais escolaridade, como os comerciantes e professores, ganharam poder decisório e suplantaram os comuneiros sem estudos ou mais velhos, que antigamente tinham maior influência dentro da assembleia (DÍAZ, 2010).

Em algumas comunidades de Oaxaca, as formas de diferenciação social no interior da assembleia são marcadas: os residentes nos centros municipais, os professores ou os comerciantes reconhecidos, que gozam de prestígio na comunidade, ocupam os primeiros assentos e fazem uso da palavra frequentemente, enquanto as pessoas provenientes dos ranchos ou das localidades mais isoladas dos centros municipais têm uma participação menor, pois sua posição dentro da assembleia reflete o lugar que ocupam dentro da comunidade ao nível municipal.

Isso desemboca em outro problema atual – a centralização, pois as pessoas dos centros municipais imperam sobre as pessoas dos ranchos e dos pequenos núcleos de povoação, os quais dependem do “centro” para gerir e ganhar recursos provenientes do estado ou da Federação. Wolf (2003), a partir de uma visão mais demográfica, relacionada à expansão capitalista, já vislumbrava esta situação.

Além deste, tem-se o serviço gratuito como exercício de autoridade, que está intimamente relacionado com o quarto elemento – o tequio, pois o serviço como autoridade da comunidade não repousa sobre o uso do poder para controlar a maioria e, idealmente, não deve ser usado para o enriquecimento. Diante disso, ser autoridade significa servir à comunidade 24 horas por dia; e é o *Kutunk*, em *ayuujk* “*cabeza de trabajo*” ou “*jefe de trabajo*”, quem motiva com exemplo a comunidade para trabalhar em seu benefício. Os ocupantes desses cargos são escolhidos pela assembleia, de acordo com suas ações e comportamentos na comunidade.

Há um sistema escalonado de cargos dentro do grupo de autoridades, isto é, existem diversos níveis de complexidade dos *kutunk*, desde pequenos cargos até os grandes cargos, como presidente municipal, prefeito ou síndico. Os tipos de cargos e os tempos de investidura variam de acordo com a comunidade e com a região, sem embargo, poderíamos dizer que existem autoridades civis, como a presidência; a sindicância e o juizado menor ou prefeitura, autoridades religiosas e bens comunais, encarregados da administração das terras.

Em muitas comunidades prevalecem relações políticas entre diferentes partidos políticos, mas antigamente as relações com o Partido Revolucionário Institucional (PRI) eram muito fortes, por isso dizia-se que Oaxaca era um estado priísta. Em tempos recentes houve algumas mudanças nas estruturas políticas internas do estado e o Partido Revolucionário Democrático (PRD) e o Partido Ação Nacional (PAN) ganharam espaço em algumas regiões. Às vezes, as relações das comunidades com os partidos impedem a continuidade de suas formas políticas, como o caso de Juchitán

de Zaragoza, analisado neste artigo, ocasionando, em alguns casos, conflitos graves e momentos de forte violência.

Um dos mais importantes mecanismos de prestígio nas comunidades oaxaquenhas reside no cumprimento de cargos comunitários e serviços prestados à comunidade (BEALS, 1945), pois o indivíduo que não cumpre seus cargos e serviços, perde o prestígio outorgado pelo povo, as terras e os direitos na comunidade (NAVA, 2011). Neste sentido, interessa-me esclarecer que ao abordar o sistema político dos povos indígenas de Oaxaca não há intenção de generalizar, pois cada comunidade ou região de Oaxaca tem diferentes matizes e formas de (re)construir o *tequio*, a assembleia, o sistema de cargos e, por fim, viver sua *comunalidad*.

No quarto elemento – o trabalho coletivo como ato de recreação, os *Ayuujk* estabelecem uma relação com a terra mediada pelo trabalho comunal ou *tequio*, uma energia criativa, inteligente e transformadora que expressa os interesses e necessidades comunitários. O *tequio* é obrigatório e não tem retribuição monetária, podendo ser expresso pelo trabalho físico, pelo qual se realizam as obras públicas, a ajuda recíproca entre famílias, a atenção prestada aos convidados em uma festa ou celebração, as trocas recíprocas de bandas musicais e a doação de trabalho intelectual e conhecimentos dentro ou fora da comunidade (DÍAZ, 2007b).

Depreende-se, portanto, que o *tequio (tequitl)*¹² é uma organização que impera para o trabalho nas obras comunais, destinado a satisfazer as necessidades coletivas (VÁSQUEZ, 2001). Há diversos tipos de *tequio* ou trabalho, dos quais a população participa ou participava em conjunto, como a construção de escolas, clínicas, edifícios, estradas, trilhas, obras públicas, bem como realizavam ações de reflorestamento e combate a incêndios. Atualmente, existe o consenso de que o *tequio* está perdendo gente, pois os moradores das comunidades ou não têm tempo ou pertencem a igrejas

¹² Para saber mais sobre o *tequio* em outros estados do México, ver Dehouve (1976).

evangélicas que não permitem a prática do *tequio* ou não se comprometem com as atividades que demandam este tipo de trabalho coletivo, por não ser remunerado monetariamente¹³.

O último elemento da *comunalidad* são – os rituais e as cerimônias como expressão do dom comunal, os quais têm sua base na relação sagrada dos *ayuujk* com a terra. Estes festejos devem ser realizados ao menos uma vez por ano, para reproduzir e recordar a sacralidade do território. Díaz assim nos diz:

La sacralidad no es tristeza, no es enojo, es alegría, es comprensión, es apoyo mutuo, es compartir lo que cada familia tiene, es un don. Por eso hacemos fiestas, y esas fiestas están ligadas originalmente al ciclo del trabajo con el maíz: fiesta del barbecho, fiesta de la siembra, fiesta del nuevo maíz, fiesta de la cosecha”. (DÍAZ, 2007c, p. 53).

O consenso em assembleia para a tomada de decisões e o serviço gratuito, como exercício de autoridade são dois elementos da *comunalidad* não observados de maneira formal em Juchitán, devido, entre outros fatores, à entrada dos partidos políticos. Por esse motivo, os movimentos indígenas relacionados com a política não hegemônica realizaram algumas tentativas para recuperar a figura dos “bens comunais”, das assembleias comunitárias e, possivelmente, do sistema de cargos dentro do município de Juchitán.

Martínez Luna (2003) também nos ajuda a compreender as formas que guiam a vida *Zapoteca* na área estudada e, particularmente, no entendimento da Rádio Totopo. Para o autor, a *comunalidad* está presente em vários âmbitos, dos quais se destaca o território, como no caso *Ayuujk*, para quem os recursos, a energia, a terra e o seu cuidado são propriedades na comunidade, constituída por famílias que:

¹³ No Brasil, o chamado mutirão, com suas devidas peculiaridades, seria uma espécie de trabalho equivalente ao *tequio* mexicano. Plínio dos Santos (2010), em sua etnografia, mostra vários tipos de mutirões entre as comunidades negras rurais do Mato Grosso do Sul.

[...] se expanden de forma matrilocal o patrilocal, pero crecen y se convierten en sistemas de comportamiento. De esta manera la relación política entre las familias va haciendo raíces duras y también complejas, es aquí donde surge un nuevo modelo de actuar políticamente (LUNA, 2003, p. 27).

Nesse ponto, o autor propõe o conceito de *comunalicracia*, no qual o poder da comunidade é manifesto por meio da assembleia geral, um espaço no qual se produz e reproduz o poder da comunidade, ou seja, uma *comunalicracia*, visto que “*tequios, cargos y asambleas son naturaleza de una representatividad política real, humana, carnal. En esto radica la comunalicracia*” (DÍAZ, 2003, p. 28). Esta assembleia comunitária também aparece no pensamento de Floriberto Díaz como elemento fundamental da *comunalidad*.

No seio da *comunalidad* repousam valores como o compartilhamento, a adequação, a unidade de todos, a resistência, a tecnologia, o direito e a cultura próprios, a *naturolatría* e a *comunalicracia*¹⁴. Além disso, o autor eleva a *comunalidad* ao *status* de verbo, ao propor *comunalizar* a vida, o que consistiria numa inversão do paradigma dominante individualista, eurocêntrico e onipresente na propriedade privada. Dessa forma, Martínez Luna busca provocar na *comunalidad* a capacidade de ação e a possibilidade de criar uma agenda política a partir do interior das comunidades indígenas oaxaquenhas. Assim, a ideia de *comunalizar* representa um elemento interessante a ser contemplado pelos movimentos etnopolíticos e sociais.

Uma das maiores contribuições deste estudioso está radicada em sua reflexão sobre a oralidade, que é considerada a ferramenta mais importante para a comunicação comunitária, pois reproduz os princípios comunitários, sendo “*la fórmula de la resistencia*”. Além de ressaltar a contundência da oralidade nas sociedades indígenas, o autor a relaciona com a tecnologia, especificamente com a rádio, visto que em Guelatao de Juaréz, há mais de dez anos existe a *Estéreo Comunal*, uma das rádios comunitárias mais importantes da Serra Norte de Oaxaca; a mesma época que em Tlahuitoltepec Mixe, povoado de origem de Floriberto Díaz, durante esse mesmo período existe a rádio *Jenpöj*:

La oralidad ha sido el instrumento de comunicación más natural en el mundo en que vivimos. Es un instrumento horizontal, al que todos tenemos acceso y gracias a eso podemos intervenir en la vida comunitaria. La oralidad supone acercamiento y un profundo grado de intimidad. También una comunicación que hace historia, es decir, hace profundos los conceptos del uno frente al otro. La oralidad es relación directa, contacto, por lo mismo persuasión y memoria. Todos guardamos lo que el otro nos dice. Lo atesoramos como documento no escrito que, incluso, adquiere mayor valor porque no está escrito, porque es ‘palabra de hombres’, reza la cotidianidad. La oralidad ha sido la fortaleza más profunda de los pueblos que han visto aplastados sus escritos, su pictografía. Su imagen, que es su memoria, es susceptible de robo, incendio, arrebato, etcétera. Lo que se pinta para guardar sale de las fronteras de la posesión y se convierte en indeleble, sin embargo la palabra construida y guardada en el cerebro no puede robarse ni atraparse. Es la clandestinidad profunda de lo propio.

La oralidad va más allá del presente, porque es saber y mensaje guardados en la memoria y es esto lo único que se llevan los muertos. La memoria es el resultado del abrevadero de ideas y sentimientos que el cerebro registra y los hace propios.

La oralidad es la fuente primaria de la comunicación. Es por ello que la **radio** y las canciones penetran con mayor profundidad en las personas, sujetas y devotas a ese medio de intercambio.

La oralidad riñe frente a lo escrito, incluso diríamos que lo escrito es una manera de imposición que las sociedades colonialistas han usado en su dominio, encontrando en la oralidad la más profunda resistencia desde lo propio de los colonizados. La oralidad es de igual forma un modelo de reproducción de la vida, es también una civilización, como lo son ahora la radio y la televisión. (DÍAZ, 2003, p. 61-62).

A oralidade guarda a continuidade da memória comunal, a qual engloba ideias e sentimentos do cotidiano, “*la acumulación de elementos en la memoria es parte de la actividad cotidiana*” (GOODY, 1993, p. 174). Assim, é uma forma de reprodução da memória, colocada em prática dia após dia por meio da rádio, evidenciando que a memória não floresce somente nas sociedades letradas, na qual está materialmente fixa, devido à imprensa e seus processos de reprodução mecânica, como ilustra Goody (1993).

Com as tecnologias da comunicação não escritas, as memórias orais propagam-se continuamente, mostrando sua própria transformação no devir de sua reprodução. Certamente, o exposto acima foi motivo para os augúrios de McLuhan (2006):

[...] los países atrasados que han experimentado poca penetración de nuestra cultura mecánica y especializada están mucho mejor preparados para enfrentarse a la tecnología eléctrica y para comprenderla. Las culturas atrasadas y no industriales no sólo no tienen que vencer hábitos especializados en su encuentro con el electromagnetismo, sino que conservan parte de su cultura oral tradicional que tiene el carácter total de campo unificado propio del nuevo electromagnetismo. Nuestras viejas regiones industriales, al haber desgastado automáticamente sus tradiciones orales, tienen que volver a descubrirlas para poder arreglárselas en la edad eléctrica (McLUHAN, 1993, p. 47).

McLuhan (2003) acreditava na era oral, substituída pela era da imprensa, como um tempo tribal no qual tudo estava conectado em um “campo total unificado” e na retribalização da humanidade com a substituição da escrita pela era eletrônica. Além de corroborar a visão macluhaniana sobre a prevalência da oralidade como a dimensão na qual as trocas comunicativas, são realizadas nas comunidades indígenas, o autor acrescenta o âmbito da imagem:

La radio y la televisión son instrumentos al alcance de todos. Y son la posibilidad de reproducir nuestro pensamiento y acción. Con estos instrumentos, podemos labrar el futuro. Habrá quienes en el internet vean la hegemonía de la lecto-escritura, también el internet, a futuro, se podría convertir en fuente para la reproducción de nuestro todo.

Lo triste de la radio y la televisión es cuando también reproducen la importancia de la lecto-escritura, abandonando su propia potencialidad. Es esto lo que debe preocuparnos, porque en la actualidad por medio de la radio y la televisión podemos trascender lo lecto-escritural. No queremos decir que lo escrito sea negativo, obstaculizador del futuro. No, por el contrario, es propositivo. Sin embargo, no es lo nuestro y la comunicación cotidiana siempre seguirá siendo la palabra y la imagen; por tanto, debemos concentrarnos en las potencialidades de estos medios para que reproduzcamos en ellos lo real, lo directo, lo personal,

así sea a grandes distancias, en la cámara o en la grabadora (MARTÍNEZ, 2003, p. 68-69).

Suas contribuições se apresentam na ideia de “apropriar-se” da tecnologia para colocá-la a serviço dos povos indígenas, além da intenção de reproduzir por meio da oralidade e por meio da rádio a memória comunitária e a epistemologia indígena sustentada nas vozes dos ancestrais.

Los proyectos de radio y de televisión en manos de la gente que quiere seguir siendo gente, son en verdad una ventana abierta, no sólo al conocimiento mercantil occidental sino también a la profundidad de nuestros razonamientos, que en la situación actual renacen como epistemología de un futuro, sembrado por los abuelos (MARTÍNEZ, 2003, p. 69).

CONCLUSÕES

Depois da passagem pelas diferentes formas de participação da Rádio Totopo em Juchitán de Zaragoza e da explicação sobre o conceito de *comunalidad*, poderíamos afirmar que a rádio comunitária passa por um processo de *comunalización* e não de apropriação (BONFIL, 1987) ou de indigenização (PRINS 2004; GINSBURG 2008).

No local de estudo existe uma *zapotequización* da rádio, que compreende alguns fenômenos relacionados com a reprodução de algumas dimensões da *comunalidad*, visto que a rádio não é um elemento externo implantado no *Barrio de los Pescadores*, pois os elementos técnicos que constituem fisicamente a rádio não foram pensados, nem construídos, nem tampouco patenteados pelos zapotecos, mas circularam por terras do Istmo desde a época da *Coalición Obrera Campesina y Estudiantil del Istmo* (COCEI), nos anos 1980, como vimos em apartados anteriores.

Não foi um acaso desenvolvimentista ou um ato de magia capitalista que fez surgir a rádio em Juchitán, embora os fluxos globais de intercâmbio não hegemônico contribuíssem neste processo, juntamente com os processos históricos de luta dos povos contra a colonização. Assim, a rádio e seus

elementos constitutivos foram absorvidos, ressignificados e reelaborados pelos habitantes do bairro dos Pescadores para serem *zapotequizados*.

O que a rádio simboliza no bairro se diferencia completamente do que representa em qualquer cidade da região, do estado de Oaxaca, do México ou do mundo. Entretanto, a rádio assemelha-se com as outras rádios comunitárias no tocante às suas práticas e, no caso de Oaxaca, seu sentido de *comunalizar*, isto é, de fazer do meio um espaço comum, no qual os pueblos sejam capazes de praticar a *comunalidad* em suas diversas escalas, seja dentro da própria estrutura organizativa da rádio, seja em relação aos seus vínculos com a comunidade, como pudemos observar neste artigo.

Sem cair em um romanticismo essencialista, podemos assegurar que a *comunalización* dos meios no caso oaxaqueño e, especificamente, a *zapotequización* da rádio, no caso de Juchitán de Zaragoza, representam caminhos para entender a realidade *Zapoteca* contemporânea, pois a rádio Totopo, evidentemente através de seus sujeitos, é uma manifestação da *comunalidad* que se expressa pelo *tequio*, pela festa, pela língua e pelo território. É por meio da engrenagem desses elementos que a sociedade Zapoteca no bairro dos Pescadores se move.

REFERÊNCIAS

ÁLVAREZ, Sonia E.; DAGNINO, Evelina; ESCOBAR, Arturo. (Eds.). **Cultures of Politics. Politics of Cultures**. Re-visioning Latin American Social Movements. Boulder: West View Press, 1998.

ARVELO-JIMÉNEZ, Nelly. **Movimientos etnopolíticos contemporáneos y sus raíces organizacionales en el sistema de interdependencia regional del Orinoco**. Brasília: UnB, 2001. (Série Antropologia, 309). Disponível em: <www.unb.br/ics/serie_antro>

BARTOLOMÉ, Miguel. **Gente de costumbre y gente de razón. Las identidades étnicas en México**. México: Siglo XXI/INI, 1997.

BARTOLOMÉ, Miguel; BARABAS, Alicia. Introducción. In: BARTOLOMÉ, Miguel; BARABAS, Alici. (Coord.). **Autonomías étnicas y Estados nacionales**. México: CONACULTA/INAH, 1999.

BEALS, Ralph L. **Ethnology of the Western Mixe**. Berkeley: University of California Press, 1945.

BIZARRIA, Fernanda. A construção das identidades no documentário. Um panorama das relações entre cinema documentário e povos amazônicos. In: I Mostra Amazônica de Filme Etnográfico. Special Issue, Somanlu. **Revista de Estudos Amazônicos**, v. 7, p. 195-216, 2007.

BONFIL BATALLA, Guillermo. Los pueblos indios, sus culturas y las políticas culturales. In: GARCÍA, Néstor (Ed.). **Políticas culturales en América Latina**. México: Grijalbo, 1987.

BUDDLE, Kathleen. Aboriginal cultural capital creation and radio production in urban Ontario. **Canadian Journal of Communication**, v. 30, n. 1, p. 7-39, 2005.

CARELLI, Vincent. **Video in the Villages**: utilization of video-tapes as an instrument of ethnic affirmation among Brazilian indians. [s.l.]: Commission on Visual Anthropology Newsletter, 1989. p. 10-15.

CARELLI, Vincent. Vídeo nas aldeias: um encontro dos índios com sua imagem. **Tempo e Presença, Centro Ecumênico de Documentação e Informação**, v. 15, n. 270), p. 35-40, 1993.

CASTELLS, Manuel. **The power of the identity**. The information age: Economy, Society and Culture. v. 2. Oxford: Blackwell Publishing, 2004.

DEHOUE, Danielle. **El tequio de los santos y la competencia entre los mercaderes**. México: INI-SEP, 1976.

DÍAZ, Floriberto. Autorreflexiones. In: HERNÁNDEZ, Sofía Robles; JIMÉNEZ, Rafael Cardoso (Comps.). **Floriberto Díaz Escrito. Comunalidad, energía viva del pensamiento mixe. Ayuujksënää'yën – ayuujkwënää'ny – ayuujk mëk'äjtën**. México: UNAM/Programa Universitario México Nación Multicultural, 2007a. (Colección Voces Indígenas).

DÍAZ, Floriberto. Comunidad y comunalidad. In: HERNÁNDEZ, Sofía Robles; JIMÉNEZ, Rafael Cardoso (Comps.). **Floriberto Díaz Escrito. Comunalidad, energía viva del pensamiento mixe. Ayuujksënää'yën – ayuujkwënää'ny – ayuujk mëk'äjtën**. México: UNAM/Programa Universitario México Nación Multicultural, 2007b. (Colección Voces Indígenas).

DÍAZ, Floriberto. El significado ancestral de la tierra entre nuestros pueblos. In: HERNÁNDEZ, Sofía Robles; JIMÉNEZ, Rafael Cardoso (Comps.). **Floriberto Díaz Escrito. Comunalidad, energía viva del pensamiento mixe. Ayuujksënää'yën – ayuujkwënää'ny – ayuujk mëk'äjtën**. México: UNAM/Programa Universitario México Nación Multicultural, 2007c. (Colección Voces Indígenas).

DÍAZ, *Tajëw*. **La Asamblea Comunitaria como órgano máximo de decisión**. Análisis del caso de Tlahuitoltepec Mixe Oaxaca. Trabajo de investigación que para acreditar el Seminario de Titulación. Puebla: Universidad Iberoamericana, 2010.

DURÁN, Marta. **Yo, Marcos**. México: Ediciones del Milenio, 1994.

ESPINOSA, Oscar. Los pueblos indígenas de la Amazonía peruana y el uso político de los medios de comunicación. **América Latina Hoy**, v. 19, p. 91-100, 1998.

FLORES, Carlos. Video indígena y antropología compartida: una experiencia colaborativa con videastas Maya-Q'eqchi' de Guatemala. *Liminar*. **Estudios Sociales y Humanísticos**, v. 2, n. 3, p. 7-20, 2005.

GALLOIS, Dominique; CARELLI, Vincent. Vídeo nas aldeias: a experiência dos Waiapi. **Cadernos de Campo, Universidade de São Paulo**, v. 2, n. 2, p. 25-36, 1992.

GALLOIS, Dominique; CARELLI, Vincent. Vídeo e diálogo cultural – experiência do projeto Vídeo nas Aldeias. **Horizontes Antropológicos**, v. 1, n. 2, p. 61-72, 1995.

GINSBURG, Faye. Indigenous Media: Faustian Contract or Global Village? **Cultural Anthropology**, v. 6, n. 1, p. 92-112, 1991.

GINSBURG, Faye. Embedded Aesthetics: Creating A Discursive Space for Indigenous Media. **Cultural Anthropology**, v. 9, n. 2, 1993.

GINSBURG, Faye. From Little Things, Big Things Grow: Indigenous Media and Cultural Activism. In: FOX, Dick; STARN, Orin (Eds.). *Between Resistance and Revolution*. Rutgers: Rutgers University Press, 1997.

GINSBURG, Faye. Rethinking the Digital Age. In: WILSON, Pam; STEWART, Michelle (Eds.). **Global Indigenous Media**. Atlanta: Duke University Press, 2008.

GOODY, Jack. **The Interface between the Written and the Oral**. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

INEGI-Instituto Nacional de Estadística y Geografía. **Censo 2010**. México: INEGI, 2010.

KOWAL, Donna. Digitizing and globalizing indigenous voices: the Zapatista movement. In: ELMER, Greg (Ed.). **Critical perspectives on the Internet**. Maryland: Rowman and Littlefield Publishers, 2002. p. 105-128.

LEVO-HENRIKSSON, Ritva. **Media and ethnic identity: Hopi views on media, identity and communication**. New York: Routledge, 2007.

LEVYVA SOLANO, Xóchitl. Indigenismo, indianismo y “ciudadanía étnica” de cara a las redes neo-zapatistas. In: DÁVALOS, Pablo Palacios (Comp.). **Pueblos indígenas, estado y democracia**. Quito: CLACSO, 2005.

MARTÍNEZ LUNA, Jaime. **Comunalidad y desarrollo**. México: CONACULTA/Centro Popular el Movimiento Popular Oaxaqueño, AC, 2003.

MELUCCI, Alberto. Um objetivo para os movimentos sociais? In. **Lua Nova Revista de Cultura e Política**, São Paulo, n. 17, jun. 1989.

MCLUHAN, Marshall. **Comprender los medios de comunicación**. Las extensiones del ser humano. Barcelona: Paidós Comunicación, 1996.

NAVA, Elena. **Prácticas culturales en movimiento: Internet en una comunidad indígena de Oaxaca, el caso de Santa María Tlahuitoltepec Mixe**. 2004. Tesis (Licenciatura en Antropología Social) – UAM-Iztapalapa, 2004.

NAVA, Elena. **Prácticas culturales en movimiento: Internet en Santa María Tlahuitoltepec Mixe**. Editorial Académica Española. Alemania, 2011.

NAVA, Elena. **Totopo no Ar: Rádio e Comunalidad em Oaxaca, México**. 2013. Tese Doutorado em Antropologia) – Universidade de Brasília, Brasília, DF, 2013.

PASCHOAL, Gláucia. **A inclusão digital nas comunidades indígenas e sua auto-imagem na Internet**. 2007. Monografia (Especialização em Ciências Sociais) – Faculdade de Ciências Sociais, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2007.

PEREIRA, Eliete. **Ciborgues indígenas@s.br. A presença nativa no ciberespaço**. 2007. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade de Brasília, Brasília, DF, 2007.

PETERSON, Leighton. Tunning in to Navajo: the role of radio in native language maintenance. In: REYHNER, Jon (Ed.). **Teaching Indigenous Languages**. Flagstaff, AZ: Center for Excellence in Education, Northern Arizona University, 1997. p. 214-221.

PIETIKÄINEN, Sari. Broadcasting indigenous voices. **European Journal of Communication**, v. 2, n. 23, p. 173-191, 2008.

PLÍNIO DOS SANTOS, Carlos Alexandre B. **Fiéis Descendentes: Redes-irmandades na Pós-abolição entre as comunidades negras rurais Sul-Mato-Grossenses**. 2010. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade de Brasília, Brasília, DF, 2010.

PRATT, Mary Louise. New Social Movements: Where to? What Next? In: ALVAREZ, Sonia et al. **Cultures of Politics. Politics of Cultures**. Re-visioning Latin American Social Movements. Boulder: West View Press, 1998.

PRINS, H. E. L. Visual Anthropology. In: BIOLSI, T. (Ed.). **A companion to the anthropology of American Indians**. Malden, MA: Blackwell, 2004. p. 506-25.

RAMOS, Alcida. **Indigenism. Ethnic Politics in Brazil**. Madison: University of Wisconsin Press, 1998.

RIBEIRO, Gustavo. Otras globalizaciones. Procesos y agentes alter-nativos transnacionales. México: UAM- Iztapalapa, 2008. p. 173-198. (Alteridades, 18).

RIST, Gilbert. **The History of Development from Western Origins to Global Faith**. New York: Zed Books, 2006.

RIVAS, Gilberto López y. . Antropología y zapatismo. **La Jornada**, 14 enero, 2005.

RODRÍGUEZ, Nemesio. Boceto para Guerrero del Plan Puebla Panamá: rediseño espacial para una globalización a la medida. In: **Estado del Desarrollo Económico y Social de los Pueblos Indígenas de Guerrero**. México: Programa Universitario México

Nación Multicultural/UNAM y Secretaría de Asuntos Indígenas del Gobierno de Guerrero, 2008.

SACHS, Wolfgang. Introducción. In: SACHS, Wolfgang. (Ed.). **Dicionário do Desenvolvimento**. Guia para o conhecimento como poder. Petrópolis: Vozes, 1992.

SAHLINS, Marshall. What is Anthropological Enlightenment? Some Lessons of the Twentieth Century. **Annual Review of Anthropology**, v. 28, p. i–xxiii, 1999.

STAVENHAGEN, Rodolfo. Las organizaciones indígenas: actores emergentes en América Latina. **Revista de la CEPAL**, Santiago de Chile, n. 62, ago., 1997.

TAVARES, Clarissa. **A comunicação alternativa em Oaxaca/México**: Resistência, Comunalidad e Autodeterminação. 2010. Dissertação (Mestrado em Comunicação) – Universidade de Brasília, Brasília, DF, 2010.

TURNER, Terence. Representing, resisting, rethinking: historical transformations of Kayapo culture and anthropological consciousness. In: STOCKING, George W. Stocking (Ed.). **Colonial situations**: Essays on the contextualization of ethnographic knowledge. Madison: University of Wisconsin Press, 1991a. p. 285-313.

TURNER, Terence. The social dynamics of video media in an indigenous society: the cultural meaning and the personal politics of video-making in Kayapo communities. **Visual Anthropology Review**, v.2. n. 7, p. 68-76, 1991b.

TURNER, Terence. Defiant images: the Kayapo appropriation of video. **Anthropology Today**, v. 6, n. 8, p. 5-16, 1992.

VÁSQUEZ GARCÍA, Soícrates. **Autogestión Indígena en México, el caso de Tlahuitoltepec Mixe Oaxaca**. 2001. Tesis (Grado de Ingeniero Agrónomo Especialista en Sociología Rural) – Universidad Autónoma Chapingo, México, 2001.

WALLERSTEIN, Immanuel. ¿Queè significa hoy ser un movimiento anti-sistémico? In: **Observatorio Social de América Latina**, n. 9. Buenos Aires: CLACSO, 2003. Disponível em: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/osal/osal9/wallerstein.pdf>

WILLIAMS, Raymond. **Marxismo y literatura**. Barcelona: Ediciones Península, 1988.

WILSON, Pamela; STEWART, Michelle (Eds.). **Global Indigenous Media**. Atlanta: Duke University Press, 2008.

WOLF, Eric. Comunidades camponesas corporadas fechadas na Mesoamérica e em Java Central. In: FELDMAN-BIANCO, Bela; RIBEIRO, Gustavo Lins (Orgs.). **Contribuições de Eric R. Wolf**. São Paulo: Editora UnB; Imprensa Oficial; Editora UNICAMP, 2003.

O NEGÓCIO SUJO DA ENERGIA LIMPA: A RESISTÊNCIA INDÍGENA FRENTE À INSTALAÇÃO DE PARQUES EÓLICOS NO ISTMO DE OAXACA, MÉXICO

>>> Clarissa Noronha Melo Tavares

INTRODUÇÃO

Em dezembro de 2013, a mostra fotográfica *Vientos de Cambio* (ventos de mudança), promovida pelo Parque Eólico Bí Hioxo, esteve em exposição na Casa da Cultura da cidade de Juchitán de Zaragoza, apresentando belas imagens das torres de energia eólica instaladas no Istmo de Tehuantepec, em Oaxaca. As fotografias transmitiam aos visitantes uma ideia de coexistência positiva entre as instalações do projeto energético e o modo de vida local, sugerindo a aceitação e até apreciação da população dos empreendimentos presentes em diversas áreas da região.

A mostra itinerou por diversas localidades do Istmo de Tehuantepec, com o objetivo de divulgar o convívio harmônico entre os empreendimentos eólicos e as atividades cotidianas dos habitantes locais, visando gerar uma reflexão sobre os benefícios do projeto para o desenvolvimento da região. Assim, por meio dos registros fotográficos, tanto os estudantes levados por suas escolas quanto as comunidades visitadas conheceram os argumentos das empresas que exploram a energia eólica.

Não foi preciso ir longe para perceber que as imagens cuidadosamente produzidas contrastavam com as narrativas coletadas em áreas onde as torres eólicas foram instaladas e em outras onde há o interesse das empresas para implantação de projetos.

Nós, como grupo de resistência, não estamos negociando. O que fazemos é dizer a todos a nossa posição e porque estamos aqui na barricada; porque da nossa resistência; porque estamos dizendo não ao projeto eólico. Estamos informados sobre os danos ecológicos, sobre os direitos humanos, os direitos que temos como povos indígenas e as violações que eles estão fazendo.

É claro que eles manipulam o discurso da energia verde, da energia limpa, e que vão promover o desenvolvimento do estado; e que nós, que estamos nos opondo, somos ignorantes, que não queremos o avanço tecnológico, estamos contra o desenvolvimento, somos um grupo de bêbados [...]. Numa entrevista disseram que não passávamos de uns 20 bêbados, mas com a assembleia demonstramos que não somos 20 bêbados, que todo o povo está conosco. (Pedro López Orozco, em entrevista à autora, 2013).

Motivado por testemunhos de tal natureza, este artigo aborda duas situações contrapostas aos projetos eólicos, nas quais se destacam as formas de organização das populações indígenas locais no processo de disputa por seus territórios comunais e *ejidais*, instaurado mediante a chegada das empresas. Para a realização deste trabalho foram utilizados os dados coletados em 2009, quando foram realizadas visitas às rádios comunitárias indígenas de Oaxaca, a fim de compreender o papel de tais instrumentos

para a mobilização e organização indígena¹; e posteriormente em 2013², quando foi possível conhecer as experiências em algumas comunidades e coletar relatos de indígenas sobre o enfrentamento aos projetos eólicos instalados por empresas transnacionais, apoiados pelos governos municipal, estadual e federal.

A linha teórica adotada busca analisar essas contraposições como um conjunto de ações que operam para a manutenção da tradição de autonomia e resistência, defendida por Manzo (2012), característica dos povos indígenas do Istmo de Tehuantepec. Esta perspectiva relaciona-se com as considerações de Sahlins (1997) sobre cultura e tradição, para quem a observação empírica de certos processos sociais desconstrói a noção de que o conceito de cultura serviria à manutenção das relações coloniais, operando para o controle de povos periféricos pela “metrópole ocidental progressista”, como difundiam Young (1995) e Dirks (1992), por exemplo.

Nas últimas duas décadas, vários povos do planeta têm contraposto conscientemente sua “cultura” às forças do imperialismo ocidental que os vêm afligindo há tanto tempo. A cultura aparece aqui como a antítese de um projeto colonialista de estabilização, uma vez que os povos a utilizam não apenas para marcar sua identidade, como para retomar o controle do próprio destino (SAHLINS, 1997, p. 45-46).

O autor afirma que a cultura não deve ser compreendida como um elemento estático, inalterado e imaculado ao longo do tempo, pois pode ser transformada e “enriquecida” pelo contato com os padrões culturais das sociedades. Assim, a disseminada lógica do fim da cultura dos povos subalternos pelo sistema capitalista, que capturaria as diferenças e tornaria esses povos “deculturados” com sua marcha modernizante, dá lugar à lógica da cultura como um elemento dinâmico, cuja transformação permite a

¹ Pesquisa realizada durante o mestrado, cujo resultado originou a dissertação *A Comunicação Alternativa em Oaxaca/México: Resistência, Comunalidad e Autodeterminação*, apresentada ao Programa de Pós-graduação em Estudos Comparados sobre as Américas, 2010.

² Pesquisa realizada com o apoio do CNPq.

incorporação de novos elementos e o oferecimento do referencial tradicional para que os povos definam seu modo de agir e sua organização.

Neste pensamento, a cultura e a tradição atrelam-se à transformação como uma condição para a sua permanência: “a tradição consiste aqui nos modos distintos como se dá a transformação: a transformação é necessariamente adaptada ao esquema cultural existente” (SAHLINS, 1997, p. 62). Isso levaria à “indigenização da modernidade”, pois a apropriação cultural dos padrões ocidentais dominantes seria realizada pelos povos subalternos por meio dos seus próprios códigos, necessidades e racionalidades.

O ISTMO DE TEHUANTEPEC: MULTIETNICIDADE E POTENCIAL ENERGÉTICO

Neste trabalho, abordaremos as comunidades Binnizá (Zapoteco), de Álvaro Obregón, e da Sétima Seção de Juchitán de Zaragoza, do estado de Oaxaca, que possui uma expressiva população indígena, contabilizada pelas fontes oficiais com 1.091.502 falantes de línguas indígenas, o que representa cerca de 30% do total de habitantes³. É um dos estados mexicanos com maior população indígena e uma das mais variadas composições étnicas do país, composta por 16 grupos etnolinguísticos e dois grupos étnicos – que não falam mais a língua indígena (BARABAS, 2004).

Os povos indígenas da região do Istmo de Tehuantepec, são: Ikoots (Huave), Binnizá (Zapoteco), Chontal, Zoque, Ayuuk (Mixe), Chinanteco, Naha e Ñuntajy+is (Popolucá) (MANZO, 2012)⁴.

Pela sua localização geográfica, o Istmo coloca-se como uma região central para o capitalismo mundial, visto que possui um rico ecossistema com

³ Dados do Instituto Nacional de Estatística e Geografía (INEGI), referentes ao censo do México de 2010.

⁴ Neste trabalho utilizamos as nomenclaturas usadas pelos povos para se autodenominar, citando, entre parênteses, as nomenclaturas pelas quais são mais conhecidos popularmente.

valiosas reservas naturais, tais como a petrolífera e a madeireira, além de estar projetado como uma via natural de trânsito comercial entre os oceanos Pacífico e Atlântico.

Tal geografia, acrescida de montanhas que formam uma espécie de corredor entre os dois oceanos, confere à região uma característica peculiar: ventos constantes – intimamente relacionados à cultura dos povos indígenas locais – que representam uma das maiores potências para a geração de energia eólica do mundo, com capacidade anual calculada entre 5.000 e 7.000 megawatts, o suficiente para atender 18 milhões de pessoas (JARA, 2011).

Devido a este potencial de geração de energia eólica, observa-se a implantação de um megaprojeto chamado Corredor Eólico do Istmo – que abrange toda a região do Istmo de Tehuantepec, nos 11 municípios: Juchitán de Zaragoza, Asunción Ixtaltepec, San Miguel Chimalapa, Santo Domingo Ingenio, Unión Hidalgo, San Dionísio del Mar, Santa María Xaadani, San Mateo del Mar, San Pedro Huilotepec, San Blas Atempa e El Espinal (MAYA, 2011).

Segundo Jara (2011), o projeto do Corredor Eólico contempla a instalação de 5.000 aerogeradores (turbinas eólicas), distribuídos em cerca de 100.000 hectares de terras *ejidales* e comunais. Tal corredor eólico integra o Projeto Mesoamérica, anteriormente denominado de Plano Puebla Panamá⁵, formado por empresas transnacionais⁶ que instalaram parques eólicos de grande escala, com o apoio do governo mexicano e instituições financeiras internacionais, sob o argumento de reduzir as emissões de gases de efeito

⁵ O Plano Puebla Panamá (PPP) foi lançado no dia 1º de junho de 2008, pelo então presidente mexicano Vicente Fox, como uma iniciativa para fortalecer a integração regional e promover projetos de desenvolvimento social e econômico entre Belize, países da América Central, estados do sul e sudeste do México e, posteriormente, da Colômbia. Depois foi nomeado de Plano Puebla Colômbia.

⁶ Sobre o Parque Eólico San Dionísio, por exemplo, operado pelo consórcio Mareñas Renovables, Manzo (2012) afirma que o empreendimento é financiado pelo Banco Interamericano de Desenvolvimento (BID) e tem como membros do consórcio a japonesa Mitsubishi, a holandesa PGGM (Fundo de Pensão Holandês) e a norte-americana Mc Quire. Na região há, ainda, investimentos das empresas espanholas Gamesa, Endesa, União Fenosa, dentre outras.

estufa, gerar energia limpa e promover o desenvolvimento econômico de Oaxaca, um dos estados mais pobres do país.

Tais empreendimentos têm provocado danos visíveis ao meio ambiente, tais como prejuízos aos cultivos, colapso dos sistemas subterrâneos de água, poluição auditiva e visual (MAYA, 2011). Como afirma Maya (2011) sobre uma das regiões onde as populações indígenas foram fortemente afetadas, a comunidade “La Venta”:

A construção desse parque trouxe graves impactos à vida do ejido ‘La Venta’ e vários habitantes testemunharam, durante uma visita à área, que ‘foi gerado um profundo divisionismo e conflitos internos que provocaram o desmonte do tecido social’. Também fazem referência de que ‘o despojo no ejido alcançou inclusive terras de uso comum, que foram cedidas de maneira fraudulenta; e que pelas terras arrendadas foram pagos baixos preços e as obras realizadas prejudicaram os terrenos de cultivo localizados dentro do polígono (MAYA, 2011, p. 223, tradução minha).

Os conflitos entre os governos municipal, estadual e federal, as empresas transnacionais, as comunidades camponesas e indígenas e a privação de acesso e usufruto dos territórios comunais e *ejidales* pelas populações locais provocam questionamentos da forma como o processo tem sido conduzido. Com a instalação das torres eólicas, as comunidades indígenas têm sido privadas de usufruir o “direito de propriedade coletiva” de suas terras, diante dos processos conduzidos de forma autoritária e desrespeitosa pelos grupos empreendedores interessados (RUEDA, 2011, p. 258).

O arrendamento das terras iniciou nos anos 1990, quando agentes imobiliários surgiram em *La Venta e La Ventosa*, povoados pertencentes ao município de Juchitán, em Oaxaca, em busca de terras de camponeses e de indígenas para implantar um projeto desconhecido. As empresas apropriavam-se dos territórios a partir da assinatura de contratos, pelos quais os proprietários permitiam aos empreendedores o direito de uso da terra por trinta anos, com a possibilidade de renovação por igual período. Além do valor pago por hectare arrendado ser fixo e abaixo do mercado, não havia a participação dos proprietários nos lucros gerados pelos

empreendimentos, o que demonstrava as condições de desvantagem em que eram firmados os contratos.

Pessoas contrárias ao projeto afirmam que os acordos não apresentavam informações transparentes nem sobre os direitos dos arrendatários, nem sobre o que aconteceria com as instalações eólicas quando os contratos fossem encerrados. Além disso, não estabeleciam distinções precisas entre terras produtivas e improdutivas e careciam de cláusulas de atualização do valor a ser pago aos proprietários.

A isto se somam a cooptação de representantes das comunidades e a simulação de assembleias *ejidales* com assinaturas de pessoas falecidas e outras que não constam no padrão *ejidal* para agilizar a assinatura de contratos e negociações individuais entre proprietários e empresas com o objetivo de excluir as assembleias *ejidales* dos processos de tomadas de decisões (JARA, 2011, p. 6, tradução minha).

Rueda (2011) aponta para a existência de aproximadamente 10 mil contratos no Istmo de Tehuantepec, que englobam bens comunais de Juchitán (La Ventosa, Espinal, Xaadani e Unión Hidalgo), de Santa María del Mar, San Dionisio del Mar, La Venta, Asunción Ixtaltepec e bens *ejidales* de Ingenio Santo Domingo.

O CASO DA COLÔNIA ÁLVARO OBREGÓN

Administrativamente, a Colônia Álvaro Obregón é uma agência de Juchitán de Zaragoza, distante cerca de 20 quilômetros da sede do município, onde vive uma comunidade indígena do povo Binnizá (Zapoteco), composta por 3.558 pessoas. Nesta comunidade, a empresa *Mareña Renovables* preparava-se para instalar 102 torres eólicas na área conhecida como Barra de Santa Teresa, uma faixa de terra situada entre a lagoa superior e lagoa inferior no Golfo de Tehuantepec (Figura 1). O local é acessado somente pelas populações indígenas dos povoados de Álvaro Obregón, San Dionísio del Mar, San Mateo del Mar e Santa María del Mar, para as atividades de pesca, principal fonte de subsistência daquelas comunidades.

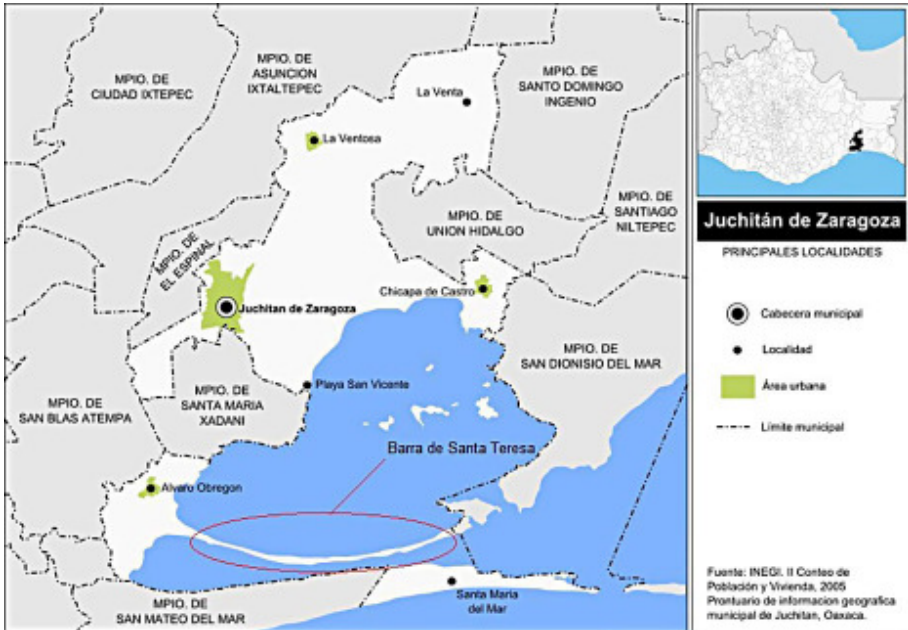


Figura 1. Mapa da região. Fonte: INEGI, 2005.

Para ter acesso ao território indígena, a empresa buscou cooptar alguns *ejidatários* de Álvaro Obregón por meio da oferta de dinheiro, ao invés de realizar reuniões informativas, oitivas ou consultas públicas prévias, livres e informadas com a comunidade, como orienta a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), da qual o México é signatário.

Segundo Pedro López Orozco, líder da comunidade, a chegada da empresa gerou uma desagregação interna devido ao repasse de quantias em dinheiro para determinado grupo de *ejidatários*, deixando insatisfeitos tanto os demais grupos quanto os moradores das zonas comunais. Somou-se a isso o relato de um episódio em que cinco pescadores foram impedidos, por seguranças armados, de adentrar a Barra de Santa Teresa para pescar. Desde então, o incômodo com a empresa generalizou-se.

Quando *Mareña* Renovables entrou, não reuniu o povo e não informou a que veio. Nós nunca soubemos qual era o projeto original, o que queriam

fazer. Começaram a entrar com técnicos de campo. Nesse momento, os pescadores estavam sendo beneficiados porque alugavam suas lanchas para levar os trabalhadores até a península. [...] E nós não estávamos nos dando conta de qual era a situação realmente, qual era a intenção deles. Então alguns companheiros da Assembleia dos Povos do Istmo em Defesa da Terra e do Território começaram a trazer algumas informações. Até esse momento, ninguém demonstrou muito interesse, o povo não se moveu. Até que, quando já ia entrar a empresa, [...] eles chegaram somente com os *ejidatários* porque, segundo eles, o projeto ia afetar mais os *ejidos* até a Barra de Santa Teresa. Chegaram a repartir dinheiro apenas para os *ejidatários*, e começamos a ver isso de uma forma muito ruim, porque somente uma parte da população estava se beneficiando com este apoio econômico. Assim, começou a questão: por que somente os *ejidatários* [eram beneficiados]? Os pescadores começaram a protestar porque havia pescadores que estavam dentro dos *ejidos* e havia outros que estavam fora do *ejido* e estavam reclamando que o dinheiro deveria ser repartido por toda a comunidade [...]. Aí houve um problema na repartição do dinheiro e um grupo de *ejidatários* foi reclamar para a empresa que o dinheiro não estava sendo bem repartido. Assim começou todo o protesto contra a empresa e as pessoas começaram a brigar e tinham aqueles que estavam inconformadas com a forma de repartição do dinheiro da empresa. E não eram muitos, eram 31 *ejidatários* que não estavam conformados com a repartição. [...] O povo ficou dividido e os 31 disseram ‘ainda que nos deem dinheiro já não vamos deixar passar’. Já não deixaram passar a empresa. Disseram ‘nós não estamos de acordo com vocês. Sabemos que vão chegar até a lagoa e contaminar a água, se apoderar das terras e não vamos permitir que passem até a lagoa’. E isso foi o certo. (Pedro López Orozco, em entrevista à autora, 2013).

Além da cooptação de alguns moradores com ofertas em dinheiro, a empresa também utilizou como estratégia a divisão interna da comunidade entre os que teriam direito a receber pelo uso das terras. No entanto, a tática não surtiu o efeito desejado devido à união dos moradores, que passaram a atuar em oposição à instalação do projeto na área, após tomarem consciência das limitações de usufruto e acesso aos recursos naturais necessários à subsistência da comunidade.

A comunidade montou um acampamento em uma antiga construção situada na estrada de acesso à Barra de Santa Teresa para impedir a passagem de

funcionários da empresa ao local. A partir deste momento, tiveram início diversos enfrentamentos entre a comunidade e a polícia estatal, que, por seguidas vezes, agiu em defesa dos interesses da empresa. Em 2 de outubro de 2012, houve um violento enfrentamento entre os que estavam na barricada e a polícia estatal. Na ocasião foram detidos sete indígenas e destruídos dois carros da polícia. Os indígenas foram liberados, mas a barricada não foi desfeita até o momento da entrevista, em dezembro de 2013, quando diversas organizações e comunidades indígenas passaram a apoiar a reivindicação dos pescadores de Álvaro Obregón.

Devido à tensão provocada pelo enfrentamento, em 7 de outubro de 2012, as organizações apoiadoras promoveram uma tentativa de diálogo entre a empresa, as autoridades estatais e os indígenas. Os representantes dos povos que estavam em resistência na região, nas localidades de San Mateo del Mar, San Dionísio del Mar, Santa María Xaadani e Juchitán, chegaram a Álvaro Obregón e firmaram um acordo junto aos representantes da *Mareña Renovables* e ao governo do estado de Oaxaca, no qual a empresa deveria retirar definitivamente seus veículos da Barra de Santa Teresa e não apresentar queixa contra o povo de Álvaro Obregón: “Durante esse acordo, ficou claro que o pessoal da *Mareña* já estaria se retirando, mas não foi bem assim, porque eles ficaram buscando formas de entrar outra vez (Pedro López Orozco, em entrevista, 2013).

Em 1º de fevereiro de 2013, ocorreu outro violento enfrentamento entre a polícia estatal e os integrantes do acampamento, no qual cerca de 400 policiais entraram na comunidade para reprimir os que se opunham à entrada da empresa no território indígena, segundo informe da Assembleia dos Povos Indígenas do Istmo em Defesa da Terra e do Território⁷. Além disso, os indígenas registraram três enfrentamentos entre os dias 1 e 2 de fevereiro, quando quatro pescadores foram detidos e posteriormente liberados.

⁷ Disponível em: <<https://tierrayterritorio.wordpress.com/2013/02/04/comunicado-reprime-brutalmente-policia-del-estado-a-indigenas-oaxaquenos-los-uniformados-defienden-intereses-extranjeros/>>

O clima de tensão colocou a comunidade de Álvaro Obregón em alerta e fez crescer um movimento de resistência e oposição ao projeto, o que congregou a solidariedade e a articulação de uma rede de organizações entre povos indígenas da região contrários à instalação do projeto eólico em suas terras. Após o enfrentamento em 1º de fevereiro, uma caravana humanitária saiu de Juchitán, dia 18 deste mesmo mês, em direção a Álvaro Obregón, com centenas de pessoas que foram demonstrar apoio quanto à oposição ao projeto eólico.

Paralelamente à articulação em rede, foi gerado um movimento de reorganização interna em Álvaro Obregón, pois os desentendimentos com a empresa *Mareña Renovables* levaram os índios a questionar as posturas do prefeito de Juchitán e da autoridade de Álvaro Obregón, em prol dos interesses do empreendimento e em detrimento das posições dos moradores. Ressalta-se que até aquele momento a comunidade seguia, sem grandes discordâncias, o padrão político-administrativo adotado pela administração municipal de Juchitán, no qual o prefeito, eleito por meio do voto, nomeava a autoridade que exerceria o poder em Álvaro Obregón.

Essa consciência levou a uma importante decisão comunitária: não aceitar governantes locais indicados pelos partidos políticos. Assim, a comunidade desvinculou-se dos partidos, renunciou aos representantes e mudou a maneira de elegê-los, adotando “Sistemas Normativos Internos”, baseados nos usos e costumes tradicionais⁸, o que levou ao resgate dos procedimentos utilizados pelos seus antepassados para designar as autoridades locais, ou seja, a escolha dos governantes passou a ser dos

⁸ O Decreto nº 266, que institui a Lei de Direitos dos Povos e Comunidades Indígenas do Estado de Oaxaca, no Capítulo V, trata do dos Sistemas Normativos Internos. No seu Artigo 28º, estabelece: “O Estado de Oaxaca reconhece a existência de sistemas normativos internos dos povos e comunidades indígenas com características próprias e específicas em cada povo, comunidade e município do estado, baseados em suas tradições ancestrais e que têm sido transmitidos oralmente por gerações, sendo enriquecidos e adaptados com o passar do tempo por diversas circunstâncias”. Por isso, atualmente no Estado tais sistemas são considerados vigentes e em uso (tradução nossa).

moradores, que retomaram as assembleias comunais como instância máxima de debate e decisão comunitária, sem intervenção dos partidos políticos e fora do período de eleições oficiais (Figura 2).

A decisão de nomear as autoridades pelo Sistema Normativo Interno implica não apenas no resgate de uma autonomia político-eleitoral, mas também na vinculação do exercício do poder político interno aos demais componentes que caracterizam os usos e costumes, os quais se baseiam na correlação entre essas práticas e, de forma complementar, dão sentido à vida comunitária, quais sejam: 1) os serviços comunitários (sistema de cargos e *tequio*⁹); 2) os rituais e as cerimônias (*mayordomías*, rituais de posse de cargos); 3) o sentido de justiça (direito consuetudinário e costumes jurídicos); 4) as obrigações (serviços, cooperações) e os direitos (território, acesso à água, energia etc.); 5) a administração municipal (funções do governo local); 6) a assembleia comunitária (instância máxima de tomada de decisões através do consenso); 7) o território (visto como espaço produtivo e sagrado); e 8) a economia comunitária (permutas, economia de subsistência) (RODRIGUEZ, 2005).



Figura 2. Assembleia Geral de Álvaro Obregón, dezembro de 2013. Foto: Clarissa Tavares.

⁹ O *tequio* (do náhuatl *téquitl*, trabalho ou tributo) é uma forma organizada de trabalho em benefício coletivo. Neste regime, os integrantes de uma comunidade devem disponibilizar materiais ou força de trabalho para realizar ou construir uma obra comunitária, por exemplo, uma escola, um poço, uma estrada, reforma de um prédio público etc.

Em 8 de dezembro de 2013, a Assembleia Geral de Cidadãos de Álvaro Obregón elegeu entre os membros da comunidade aqueles designados a executar as funções político-administrativas. Anteriormente, havia instituído a polícia comunitária, formada por membros do próprio povo, como responsável pela segurança e por ações de vigilância.

Estamos tratando de retomar nossa autonomia, nossa soberania, ou seja, regressar às nossas raízes porque nossos avós, nossos ancestrais elegiam seus representantes dessa maneira. Era outro sistema. Então, nossos avós utilizaram o sistema de usos e costumes. Os partidos políticos nos servem atualmente para duas coisas: para nos dividir e para fazer ricos os líderes; nada mais, porque votamos e eles levam nossos votos, os manipulam e nos damos conta de que não nos beneficiam. Então, como comunidade, decidimos não ter partidos políticos e, hoje em dia, estamos avançando com isso. Já nomeamos a outra figura dentro dos usos e costumes, porque já estava [nomeada] a polícia comunitária e faltava o corpo do cabildo (colegiado), também já está nomeado o conselho de anciãos. [Na hierarquia] primeiro está a polícia comunitária; acima dela, o corpo de cabildo; e depois o conselho de anciãos. No topo está o povo, a comunidade, a assembleia, que decide tudo. Qualquer coisa que não possa ser decidida pelo corpo de cabildo, vai para o conselho de anciãos. Se o conselho de anciãos é incompetente para decidir, vai para a assembleia geral (Pedro López Orozco, em entrevista à autora, 2013).

O CASO DA SÉTIMA SEÇÃO DE JUCHITÁN

A Sétima Seção é um bairro de Juchitán formado majoritariamente por indígenas Binnizá, que desenvolvem atividades de pesca na Praia Vicente; e de agricultura em ranchos e em terras comunais circunvizinhas. Juchitán tem um histórico de mobilizações e rebeliões populares promovidas pelos povos indígenas: em 1660, os povos indígenas de Tehuantepec protagonizaram uma violenta rebelião motivada pela exploração econômica excessiva por parte das autoridades coloniais. Dois séculos depois, a rebelião encabeçada por Che Gorio Melendre levou os Binnizá a lutar pela restituição de suas salinas e pelo reconhecimento à autonomia comunal dos indígenas.

Em 1910, emergiu uma nova rebelião indígena comandada por Che Gómez. Segundo Manzo (2012), durante o período colonial, o Istmo de Tehuantepec era uma periferia do bispado de Oaxaca, que diversas vezes fugiu ao controle das autoridades, graças à atitude rebelde dos grupos indígenas de Juchitán, tais como os Ikoots, Binnizá, Chontal e Ayuuk. Para o autor, a autonomia e a livre determinação dessas populações estão fincadas em três elementos estruturais: o político, o econômico e o cultural, presentes nas raízes históricas dos povos juchitecos.

Na historiografia recente, Juchitán ganhou notoriedade por ser o local onde surgiu a Coalisão Obreira Estudantil do Istmo (COCEI), partido instituído formalmente em 1973, como oposição ao Partido Revolucionário Institucional (PRI), dominante no cenário político. Inicialmente, a COCEI deu ênfase às questões agrárias e era formada pelos membros do movimento estudantil, por opositores ao PRI e por camponeses que sofriam com a monopolização e especulação de suas terras.

Além de eleger o prefeito Leopoldo de Gyves em 1980, levando Juchitán a ser a primeira cidade do país governada pela esquerda, a COCEI também criou, em 1981, um de seus meios de comunicação mais importantes – a Rádio Ajuntamento Popular (RAP), que tinha uma programação bilíngue (em zapoteco e espanhol) organizada com a participação popular.

A atuação da COCEI mudou de direção ao longo do tempo, mas a semente de insurgência propagada no Istmo continuou a promover atos de resistência contra as elites e o poder político e econômico local, como a rádio indígena comunitária Totopo. Em operação desde fevereiro de 2006, a rádio surgiu da necessidade de informar a população sobre os projetos estabelecidos no Istmo de Tehuantepec, em especial, o Corredor Eólico do Istmo (TAVARES, 2010).

As empresas eólicas chegaram à região do Istmo desde 1994 fazendo testes sobre o ar e começaram a fazer contratos de arrendamento. A empresa Gás Natural Fenosa chegou em Juchitán em 2006 fazendo contratos com os camponeses da Sétima Seção. Iam diretamente nos

ranchos, nas fazendas dos camponeses lhes oferecendo dinheiro. Primeiramente, lhes ofereceram conversa. Convidavam os camponeses num domingo e compravam muita comida, cerveja, refrigerante, e assim conviviam com os camponeses e, quando já haviam tomado umas cervejas e comido lhes diziam que iriam ser ricos, que existia um projeto chamado projeto eólico, que iam receber algo como 50 mil pesos por cada aerogerador e que iam ganhar uma quantia considerável de dinheiro por hectare quando os aerogeradores já estivessem instalados. E diziam que se fechassem o acordo durante aquela etapa de arrendamento, receberiam 150 pesos ao ano por hectare. Com o argumento de que iam transformá-los em ricos, os camponeses arrendaram suas terras. Eles foram nas casas dos camponeses um a um, firmaram contratos de arrendamento e instalação dos aerogeradores. Mas, nesses acordos, tanto as leis mexicanas como a Convenção 169 da OIT foram violadas pelo próprio Estado mexicano e pelas empresas transnacionais (Carlos Sanches, da Rádio Comunitária Totopo, em entrevista à autora, 2013)

Paralelamente ao trabalho realizado por meio da rádio, organizações de Direitos Humanos promoveram encontros com os indígenas da Sétima Seção de Juchitán, camponeses e pescadores para repassar informações sobre o projeto eólico. Desses encontros, em 2007 nasceu a Assembleia de Povos Indígenas do Istmo em Defesa da Terra e do Território (APIIDTT), assessorada por Betina Cruz e Rodrigo Flores Peñaloza, que percorreu as zonas impactadas prestando esclarecimentos à população. A atuação da assembleia gerou forte reação e os que estavam à frente do movimento passaram a sofrer ameaças, sendo obrigados a se ausentar da região, retornado apenas em meados de 2013.

Em 2010, a mobilização indígena gerada pela atuação da APIIDTT fez as empresas anularem parte dos contratos firmados com os camponeses, como ocorreu com o Bennizá Mário Santiago Martínez, que conseguiu anular o contrato e recuperar o acesso às suas terras, após um ano de arrendamento:

Foram nos enganar de casa em casa, dizendo que haveria muito dinheiro para os camponeses [...] Disseram que, depois de instalados os aerogeradores, não poderíamos entrar em nossos terrenos para trabalhar livremente, para plantar. Teríamos que pedir permissão. Queriam pagar

150 pesos ao ano por cada hectare [...] Fui uma das cerca de 200 pessoas que conseguiu sair do acordo com a ajuda de Betina e Rodrigo (Mário Santiago Martínez, em entrevista à autora, 2013).

Com o recrudescimento das investidas estatais e empresariais para a expansão dos parques eólicos na região. No início de 2013, a empresa Gás Natural Fenosa iniciou os trabalhos de construção do Parque Eólico *Bií Hioxo* (vento forte, em zapoteco), em 2003, visando instalar 117 aerogeradores em 2 mil hectares de terras comunais. Diante desse fato, indígenas em oposição ao projeto, instituíram a Assembleia Popular do Povo Juchiteco (APPJ), em fevereiro de 2013, que ocupou o vácuo criado pela ausência dos que encabeçavam a APIIDTT.

A mobilização promovida pela APIIDTT e APPJ é inspirada em um modelo próprio de organização indígena, as assembleias comunais. Elas representam uma das formas de materialização dos usos e costumes na vida política das comunidades indígenas de Oaxaca, além de se constituírem como instância máxima de deliberação da coletividade. Nas assembleias comunitárias, cada comunidade nomeia suas autoridades e sela os acordos entre seus membros para a realização das eleições, além de debater temas de interesse da coletividade, avaliar as estratégias para a realização das atividades comunais (como festas, trabalhos coletivos etc.) e aprovar (ou não) mudanças na comunidade (TAVARES, 2010).

Carlos Sanches afirma que “a Assembleia Popular do Povo Juchiteco é a continuidade da luta que iniciamos em 2006 com a Assembleia em Defesa da Terra e do Território”. No dia 25 de fevereiro de 2013, a APPJ montou um acampamento de vigilância na estrada que dá acesso à Praia Vicente e barrou a passagem da empresa Gás Natural Fenosa. O que deu início ao enfrentamento diário entre os indígenas integrantes da Assembleia Popular e os funcionários da empresa, apoiados pelos governantes e pela polícia.

Durante o período em que mantiveram a barricada, foi bloqueado o acesso de funcionários e veículos da empresa à Praia Vicente, região de pesca dos moradores, onde as empresas cogitavam instalar os aerogeradores. Após o

enfrentamento, que durou um mês, e a destruição do acampamento em 26 de março de 2013, sob um forte aparato policial, os membros da Assembleia Popular do Povo Juchiteco passaram a sofrer ameaças e perseguições, o que os levou a andar sempre acompanhados e a restringir suas saídas de casa.

A Rádio Totopo foi destruída e fechada até mudar de local, mas apesar do clima tenso, os integrantes da APPJ continuaram a realizar reuniões diárias e mantiveram a resistência ao projeto eólico na região. Em meio a todo esse processo, as empresas motivam graves cisões entre os indígenas: alguns apoiam a instalação dos parques, pois acreditam que lucrarão com o empreendimento, enquanto uma parte se opõe, por considerar que os impactos ambientais, econômicos, políticos e sociais serão irreversíveis.

Outra forma de resistência ao projeto eólico é a manutenção das festas tradicionais dos povos indígenas, tais como as peregrinações aos sítios sagrados e rituais que incidem nas regiões de interesse das empresas. Uma dessas peregrinações foi realizada em 14 de dezembro de 2013, a *Santa Cruz Guuze Benda* (Santa Cruz dos Pescadores) ou *Santa Cruz Eolicu* (também chamada de Santa Cruz Eólica), quando cerca de mil Bennisá percorreram o caminho que liga Juchitán a Unión Hidalgo e, pela primeira vez, observaram o impacto causado pelos maquinários e turbinas eólicas em terras onde era plantada uma espécie tradicional de milho (*xubahuini*) (Figura 3).

A peregrinação passou em frente à entrada que conduz ao sítio sagrado *GuelaBe'ñe'* (Estuário do Lagarto), cujo acesso encontra-se fechado, protegido por cercas e guardado por vigilantes armados, que impedem a passagem dos indígenas, camponeses, pescadores e peregrinos. Muitos participantes sentiram, pela primeira vez, o impacto direto causado pela instalação das torres eólicas: a mudança no trajeto, decorrente das instalações; a privação a locais antes acessíveis; a poluição sonora e visual gerada pelos empreendimentos; a movimentação de caminhões e veículos e, especialmente, a mudança na forma de utilização do território, que antes era usado para a agricultura e hoje está tomado pelas torres eólicas.



Figura 3. Santa Cruz dos Pescadores, em dezembro de 2013. Foto: Clarissa Tavares.

Para os integrantes da APPJ, a manutenção das peregrinações rituais também constitui uma forma de fortalecer a resistência, pois consiste em um modo de manutenção da cultura indígena, de fortalecimento dos princípios comunitários, de apropriação dos espaços comunais requeridos pelas empresas e de instrução à população, ao promover o contato direto com os empreendimentos, tornando visíveis e palpáveis os impactos provocados pelos projetos.

Os indígenas da Sétima Seção de Juchitán buscam em suas tradições e em seu repertório histórico-cultural atualizar e fortalecer sua ação contra o afã impositivo das empresas eólicas, de invasão e devastação do território. Portanto, a formação das assembleias como forma de mobilização, o enfrentamento direto com a instalação da barricada e o bloqueio da empresa à área de pesca tradicional, a manutenção das peregrinações rituais em meio aos terrenos hoje tomados pelas torres eólicas, são formas de permanência e atualização do caráter de resistência (MANZO, 2012) dos povos indígenas de Juchitán.

COMUNALIDADE E AUTONOMIA INDÍGENA

Diante do contexto brevemente exposto, propomos refletir sobre as dinâmicas de resistência, organização e mobilização vivenciadas pelos Bennizá de Álvaro Obregón e da Sétima Seção de Juchitán, a partir dos conceitos de comunalidade e de autonomia.

As ameaças à autonomia política, econômica, cultural e alimentar causadas pela instalação de parques eólicos em seus territórios levaram os Bennizá a promover a reapropriação de tradições comunais, como forma de organizar a resistência indígena aos projetos que ameaçavam seus modos de vida. Dentre estas reapropriações destaca-se o resgate do sistema de usos e costumes¹⁰ em Álvaro Obregón, no qual a escolha das autoridades municipais acontece por meio de decisões coletivas e participativas na Assembleia Geral e na Sétima Seção. A criação da Assembleia em Defesa da Terra e do Território e da Assembleia Popular do Povo Juchiteco também se baseia em decisões compartilhadas como alternativas para a organização, ação e resistência indígenas.

Em Oaxaca, a forma indígena tradicional de organização da vida social ou de existência coletiva pode ser denominada de *comunidade*, um conceito elaborado primordialmente pelos intelectuais indígenas de Oaxaca, Floriberto Díaz Gómez (Mixe de Tlahuitoltepec) e Jaime Martínez Luna

¹⁰ Em 30 de agosto de 1995, os deputados do Congresso de Oaxaca aprovaram um decreto que criou um livro suplementar de cinco artigos no código eleitoral do estado (Código de Instituições Políticas e Procedimentos Eleitorais de Oaxaca-CIPPEO). Os artigos fazem referência aos procedimentos consuetudinários empregados pelas comunidades indígenas durante as nomeações de suas autoridades. A medida oficializa o que as comunidades sempre fizeram à sombra da lei: designar suas autoridades em assembleias públicas, sem a intervenção direta dos partidos políticos e fora das datas das eleições oficiais. Cria-se, assim, uma distinção entre dois tipos de municípios: os que realizam suas eleições segundo os “usos e costumes” e aqueles que as realizam por meio dos partidos políticos (RECONDO, 2006). A situação de Oaxaca é complexa, já que coexistem dois sistemas eleitorais provenientes de filosofias eleitorais distintas: a de usos e costumes faz referência ao serviço comunitário, enquanto a dos partidos políticos alude à filosofia da democracia liberal. Dos 570 municípios oaxaquenhos, 412 passam a adotar a forma dos usos e costumes, enquanto 158 mantêm a eleição via partidos políticos.

(Zapoteco de Guelatao), na tentativa de expressar um conhecimento genuinamente indígena. A proposta é um esforço de leitura da realidade e análise do cotidiano indígena baseado num aspecto comum aos povos indígenas de Oaxaca: a vida em comunidade.

A comunalidade é uma forma de nomear e entender o coletivismo indígena. É mais que um gosto pela associação, sendo, na verdade, um componente estrutural dos povos indígenas. É a lógica pela qual funciona a estrutura social e a forma pela qual se define e articula a vida social. Além de ser estender a todos os povos indígenas, há que se considerar sua profundidade histórica. As comunidades indígenas em Oaxaca têm uma história centenária; uma cultura com uma multiplicidade de aspectos físicos, de conhecimentos e práticas que os diferencia de outros grupos de comunidades; uma língua própria e, portanto, uma identidade. É possível que sua vocação comunal de organização também seja centenária, mesmo que suas formas tenham se transformado". (MALDONADO, 2003, p. 3, tradução minha).

A ideia de comunalidade está alicerçada em quatro elementos centrais da vida comunitária indígena: o território, o trabalho, o poder e as festas comunais, que são atravessados pelos elementos da cultura (língua, cosmovisão, religiosidade, conhecimentos, tecnologias etc.). Baseado na ideia da comunalidade, Maldonado (2002) afirma que os direitos indígenas formulados pelos índios são basicamente direitos coletivos, ou seja, direitos de pessoas que não agem por razões individuais, mas visando à coletividade. Os integrantes de uma comunidade exercem a coletividade por meio desses quatro elementos, com a participação nas assembleias e nos cargos civis e religiosos (poder comunal); com a ajuda mútua interfamiliar (trabalho comunal); com a participação nas atividades festivas (desfrute comunal); e com o uso e a defesa do território onde vivem (território comunal).

[...] durante séculos nós, indígenas, temos praticado não a democracia que nos impõem, mas algo além dela, a comunalidade, tão antiga e tão jovem como é a humanidade: a que permite divergir, mas buscando sempre que as contribuições dos dissidentes complementem a palavra da maioria. Isto em nada se parece com a prática da democracia ocidental na qual discordar significa ser contrário aos desejos do povo (DÍAZ, 2007b: 29, tradução minha).

Em Álvaro Obregón, o poder comunal representa uma das bases da comunalidade, e esteve adormecido durante algum tempo em função da influência exercida pelos partidos políticos, mas foi restabelecido com a convocação da Assembleia Geral de Cidadãos e a eleição dos representantes políticos e da polícia comunitária, o que gerou confrontos com o poder municipal, o qual não reconhece as autoridades eleitas em assembleia. Ainda assim, em janeiro de 2014, a Assembleia Geral de Cidadãos empossou os membros eleitos para o conselho e a polícia comunitária em dezembro de 2013.

Na Sétima Seção, o usufruto comunal através das peregrinações rituais, por exemplo, são momentos utilizados para fortalecer a autonomia e autodeterminação dos indígenas diante das ameaças ao território e ao seu modo de vida.

A autodeterminação é para proteger nossos territórios e para que nós os administremos. E autonomia para tomarmos decisões e permitir nosso próprio desenvolvimento. O desenvolvimento que tem hoje os povos não foi construído por nós, foi implantado, e sequer nos dão chances de dialogar que tipo de desenvolvimento queremos. E também não temos o mesmo conceito de desenvolvimento que eles. Temos uma cosmovisão diferente da ocidental. Na educação, na organização política não vemos refletida a vida dos povos indígenas (Carlos Sánchez, da Rádio Comunitária Totopo, In: TAVARES, 2010, p. 99).

A autodeterminação tem sido um sonho eterno das comunidades indígenas. Por questões geográficas e organizacionais, algumas têm conseguido manter certa margem de autodeterminação, o que sempre resulta de uma tensa relação com o Estado, mas “a grande maioria das comunidades indígenas tem padecido da subjugação, do extermínio territorial e físico, e outras ainda do homicídio cultural” (LUNA, 2002).

Os Bennizá do Istmo de Tehuantepec consideram-se os legítimos herdeiros de seus territórios e de seus recursos naturais e, como tais, demandam por ações que os permitam manter a sua existência física e cultural. Como desejam conservar as particularidades que os distinguem e lutam para transmitir suas

heranças socioculturais, políticas e econômicas às gerações futuras, reivindicam o direito de educar seus filhos em suas próprias línguas, de reproduzir seus valores e suas crenças, de ter sua voz ouvida e respeitada, de defender e gerir seus territórios e, com este objetivo, travam cotidianamente seus embates em defesa da sua autonomia territorial e política.

Esteva (1997) traz o termo autonomia para uma posição central no debate intelectual e na luta política no México, envolvendo, sobretudo, os povos indígenas. A partir das bases culturais dos povos do Istmo constituiu-se uma tradição de resistência, que atualmente age em oposição aos projetos eólicos. Para os Bennizá, a anunciada energia limpa propiciada pelos projetos eólicos e propagada nos discursos das empresas, é operada por mãos sujas, ao excluir a participação das populações impactadas em todo o processo de instalação dos parques eólicos, ao invadir territórios comunais essenciais às culturas de subsistência da região e ao causar danos ambientais, sociais e econômicos irreversíveis aos moradores dessas zonas.

REFERÊNCIAS

- BARABAS, Alicia. La territorialidad simbólica y los derechos territoriales indígenas: reflexiones para el estado pluriétnico. **Alteridades**, México, v. 14, n. 27, 2004.
- BARABAS, Alicia. Normatividades jurídicas en torno a las relocalizaciones de población indígena. In: **Derechos Indígenas en la actualidad**. México: UNAM; Inst. Inv. Jurídicas, 1994.
- BOUQUET, Emmanuelle. La tierra ejidal en México: ¿Mercancía u objeto social? **Estudios Agrarios, Revista de la Procuraduría Agraria**, México, v. 2, n. 5, 1996.
- DÍAZ, Floriberto. In: ROBLES, Hernández Sofía; CARDOSO, Jiménez Rafael (Comp.). **Floriberto Díaz Escrito. Comunalidad, energía viva del pensamiento mixe**. Ayuujktsënää' yën – ayuujkwënää' ny – ayuujk mēk'ājtën. México: UNAM/Programa Universitario México Nación Multicultural, 2007a. (Coleção Voces Indígenas).
- DÍAZ, Floriberto. **Comunalidad, energía viva del pensamiento mixe**. México: UNAM, 2007b.
- DIRKS, Nicholas (Org.). **Colonialism and Culture**. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1992.

ESTEVA, Gustavo. Sentido y alcances de la lucha por la autonomía. In: LATIN AMERICAN STUDIES ASSOCIATION, 1997, Guadalajara. **Anales...** Guadalajara, 1997.

JARA, Emiliano Castillo. Problemática en Torno a la Construcción de Parques Eólicos en el Istmo de Tehuantepec. **Revista Desarrollo Local Sostenible**, v. 4, n. 12, 2011.

LUNA, Jaime Martínez. **Comunalidad y Autonomía**. México, 2002. Disponible em: <<http://espora.org/biblioweb/>>.

MALDONADO, Benjamín. **La Comunalidad Indígena**. 2. ed. cibernética, 2003. Mimeo.

MALDONADO, Benjamín. **Autonomía y Comunalidad India - Enfoques y Propuestas desde Oaxaca**. Oaxaca: Centro INAH; Secretaría de Asuntos Indígenas del Gobierno del Estado; Coalición de Maestros y Promotores Indígenas de Oaxaca; Centro de Encuentros y Diálogos Interculturales, 2002.

MANZO, Carlos. **Comunalidad, Resistencia Indígena y Neocolonialismo en el Istmo de Tehuantepec – siglos XVI-XXI**. México: Ce-Acatl, 2012.

MAYA, I. J. El Megaproyecto Eólico en el Istmo de Tehuantepec, Oaxaca. Energías Limpias, Empresas Sucias y Resistencia Social. In: **Planes geoestratégicos, desplazamientos y migraciones forzadas en el área del proyecto de desarrollo e integración de Mesoamérica**. Oaxaca, 2011.

RECONDO, David. **La política del gatopardo. Multiculturalismo y democracia en Oaxaca**. México: Ciesas, 2007.

RUEDA, Elisa Cruz. Eólicos e inversión privada: el caso de San Mateo del Mar, en el Istmo de Tehuantepec Oaxaca. **The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology**, v. 16, n. 2, p. 257-277, 2011.

TAVARES, Clarissa Noronha Melo. **A Comunicação Alternativa em Oaxaca/México: resistência, comunalidad e autodeterminação**. Dissertação (Mestrado em Estudos Comparados sobre as Américas) – Universidade de Brasília, Brasília, DF, 2010.

YOUNG, Robert J. C. **Colonial Desire: Hybridity in Theory, Culture and Race**. London: Routledge, 1995.

A INCÔMODA REORGANIZAÇÃO DOS POVOS INDÍGENAS NO BAIXO RIO TAPAJÓS

>>> Florêncio Almeida Vaz Filho

INTRODUÇÃO

O termo *caboclo*¹, era utilizado na literatura ao se referir às populações que viviam ao longo dos principais rios da Amazônia brasileira. Considerados, em sua maioria, descendentes dos povos indígenas que habitavam a região à época da conquista, esses habitantes passaram por um longo processo de

¹ Na Amazônia, o termo *caboclo* é usado por estudiosos e pela sociedade em geral para classificar a população que habita as comunidades rurais ribeirinhas. Os regionais falam *caboco*. Descendentes dos indígenas “tribais”, os caboclos teriam perdido as referências dos povos originários e a independência que tinham em relação à sociedade dominante. O termo carrega um sentido pejorativo: matuto, rude e inculto.

exploração econômica, catequese, invasão de território, remoção, imposição político-cultural e mestiçagem, o que resultou em profundas transformações nas suas cosmovisões e nos seus modos de vida.

Distantes do estereótipo do índio tribal, selvagem e exótico, os *caboclos* eram considerados como cidadãos genéricos, sem uma cultura distinta dos demais brasileiros, por isso não atraíam a atenção de antropólogos, que acreditavam na total integração desses grupos à lógica do mercado, à sociedade e ao Estado. Entretanto, a partir da década de 1980, diversas comunidades tradicionais ribeirinhas, como os Mura (anos 1980), os Kambeba e os Nawa (anos 1990), os Kontanawa e os Maraguá (anos 2000) vêm passando por um processo que chamo de *descabocliização*, isto é, irrompem no cenário regional e político como índios, exigindo reconhecimento legal de seus territórios como Terras Indígenas (TI) e educação formal diferenciada, entre outros direitos assegurados pela Constituição brasileira aos povos indígenas.

Todavia, há resistência em atender às reivindicações dessas comunidades, uma vez que reconhecê-las juridicamente e demarcar seus territórios como Terra Indígena significaria que essas áreas estariam fora do mercado e com acesso restritivo por parte do Estado. Por isso, grupos econômicos incomodados com esta emergência política promovem intensa campanha de deslegitimação contra os indígenas na mídia regional, que os tratam como “falsos índios”.

Tal processo envolve dezenas de povos em toda a Amazônia brasileira e provoca tensões entre proprietários de terra, políticos e empresários, que invadem as terras dessas comunidades ou têm interesse de explorá-las e, principalmente, com o Estado, pois parte desses povos vive em áreas de Unidades de Conservação, apenas com uma “concessão de uso” atribuída pelo Estado.

Diante disso, este trabalho parte da minha tese de doutorado (VAZ, 2010) e de resultados de observações mais recentes, apresenta o processo de 12 povos e 70 aldeias que desde 1998 reivindicam seus direitos como indígenas,

na região do baixo rio Tapajós, no oeste do estado do Pará, principalmente a demarcação de seus territórios. A partir do conceito de etnogênese e de um relato de cunho marcadamente cronológico explicaremos a dinâmica de reavivamento cultural e étnico, e seu modo de apresentar-se como distintos da população regional amazônica, com a qual eram confundidos até recentemente.

O impacto da emergência política de dezenas de *aldeias* identificando-se publicamente como indígenas foi enorme, pois até o início da década de 1990 acreditava-se na extinção dos *índios* daquela região. Falamos agora de aproximadamente oito mil pessoas somente nos municípios de Aveiro, Belterra e Santarém. Ao todo são doze povos, a saber: Munduruku, Apiaká, Borari, Maytapu, Cara Preta, Tupinambá, Cumaruara, Arapium, Jaraqui, Tapajó, Tupaiu e Arara Vermelha. Uma parte dessas *aldeias* encontra-se na Reserva Extrativista (RESEX) Tapajós-Arapiuns, na Floresta Nacional (FLONA) do Tapajós e no Projeto de Assentamento Agroextrativista (PAE) Lago Grande, em áreas chamadas devolutas ou em disputa com madeireiros e fazendeiros.

Enquanto se acomodavam à categoria genérica de “caboclo”, eram admitidos dentro de UCs, mas, ao se identificarem como indígenas e sujeitos de direitos específicos, passaram a ter negada a sua condição de indígenas. Assim, mobilizar-se politicamente e exigir a demarcação do seu território como Terra Indígena pode ser visto como uma forma anticolonialista de enfrentar as velhas classes dominantes, o Estado e seus projetos desenvolvimentistas, que historicamente têm ignorado as populações nativas.

CONTEXTUALIZANDO A REORGANIZAÇÃO INDÍGENA NO BAIXO TAPAJÓS

O contexto atual influencia fortemente no reaparecimento das coletividades e na apresentação de suas reivindicações como povos diferenciados. Este “despertar étnico” ocorre em todo o planeta, desde os anos 1980, possibilitando o aparecimento de novos atores sociais e políticos (DIETZ, 2005). Na América Latina, o fenômeno do “retorno do índio” ocorre

no campo e nas cidades de vários países, com raríssimas exceções, conforme apontam García e Lucero (2005). É uma “luta cidadã” que ganhou força e poder de mobilização a partir da década de 1990, chegando a derrubar presidentes de países, como o Equador (BELLO, 2004; VELASCO, 2005).

No Brasil, o movimento indígena como organização política surge nos anos 1970, a partir de encontros e mobilizações em prol do território. Já a luta por direitos indígenas ocorre na segunda metade da década de 1980, na Assembleia Nacional Constituinte (LUCIANO, 2006). Com a Constituição de 1988, obteve-se o reconhecimento de alguns direitos indígenas, como a diversidade cultural e étnica, a educação e saúde diferenciadas e, principalmente, o direito às suas terras tradicionais, com a demarcação e proteção pelo Estado,² o que teve um impacto positivo, pois significou a exclusão da tutela do Estado e da visão integracionista sobre os indígenas.

A partir desse momento, há o surgimento do *índio cidadão*, militante, conectado com a sociedade civil e organizado em associações indígenas. Essas entidades cresceram vertiginosamente em todo país, levando à criação da Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (COIAB) em 1989, para articular e coordenar as iniciativas provenientes dos estados da Amazônia (ALBERT, 2000).

Numa época em que a energia elétrica e a televisão se popularizavam no interior da Amazônia, tornou-se constante a presença de líderes indígenas na mídia, como o cacique Mário Juruna (deputado federal em 1983 e 1987), o cacique Raoni (viajante e defensor da floresta amazônica, que lembra o estereótipo do *bom selvagem*), e a índia Tuíra, conhecida pelo célebre episódio documentado fotograficamente, em que passa um facão no rosto do diretor da Eletronorte, José Muniz Lopes, durante um encontro em Altamira (PA) contra a construção da hidrelétrica de Kararaô³.

² Na verdade, os indígenas têm direito ao uso, mas não têm a propriedade definitiva da terra, que pertence à União.

³ Kararaô era o antigo nome da hidrelétrica de Belo Monte, hoje já construída na região de Altamira (PA).

Mais recentemente, as discussões e mobilizações em torno dos 500 anos da chegada dos portugueses ao Brasil promoveram a organização e articulação política dos indígenas com outras entidades indígenas e indigenistas. Além disso, foram motivo para maior divulgação de informações sobre os povos indígenas, seu modo de vida, suas ideias e reivindicações, o que certamente colaborou para uma visão mais favorável e menos preconceituosa.

No âmbito de um processo iniciado décadas atrás, coletivos considerados camponeses passaram a se identificar como indígenas e a reivindicar a demarcação das suas terras junto ao Estado. No contexto local, destaco o trabalho da Igreja Católica na educação de adultos e na formação de lideranças no Baixo Amazonas. Em 1964, a Diocese de Santarém inaugurou a Rádio Emissora de Educação Rural e iniciou um amplo trabalho de alfabetização de jovens e adultos, por meio do Movimento de Educação de Base (MEB) e do método freiriano, procurando envolvê-los como agentes da sua educação⁴.

A parceria Rádio Rural-MEB encerrou em 1998, com a formação de várias turmas da 1ª a 5ª séries, atualmente o ensino fundamental. Esse processo, juntamente com o trabalho pastoral da Diocese, resultou na criação das *comunidades* e na disseminação desse termo para se referir aos povoados no interior da Amazônia.

É importante lembrar que a formação de líderes leigos ganhou destaque na Igreja na Amazônia após o Concílio Vaticano II (1962-1965). Na Diocese de Santarém, por exemplo, a formação de lideranças leigas começou em 1959, mas ganhou expressão nos anos 1970, mediante o trabalho da “Catequese Rural”, no qual os *catequistas* de *comunidades* participavam regularmente das *semanas catequéticas* e de outros treinamentos⁵, devido

⁴ Além da alfabetização, o MEB iniciou e realizou durante anos seguidos, em Santarém, a Feira da Cultura Popular, onde os moradores das áreas rurais expunham sua produção agrícola (em geral, derivada da mandioca) e artesanato, além de músicas, danças e poesias. Não posso deixar de ver nessa experiência um embrião da valorização cultural indígena que iniciaria nos anos 1990.

⁵ Movimento Catequético. Ver *Anuário da Prelazia de Santarém*, n. 15, jul., 1978.

à insistência na participação “comunitária”, que buscava despertar uma visão crítica sobre a realidade.

Associado intimamente com a Igreja, surgiu nos anos 1970 o movimento sindical dos trabalhadores rurais, alterando profundamente a configuração dos movimentos sociais na região (LEROY, 1991), pois o grupo fundador do movimento de Oposição Sindical começou a disputar espaço político dentro do Sindicato dos Trabalhadores Rurais (STR) de Santarém. A oposição venceu as eleições para a direção do STR em 1980, quando já havia desencadeado uma ampla mobilização entre os moradores de quase todas as *comunidades* da área rural com um processo radical de politização, pelo qual se destacava a ideia classista de um coletivo indiferenciado de *trabalhadores rurais*, organizados em uma *luta* de classes contra os *patrões*, empresas latifundiárias e o governo, seu aliado (LEROY, 1991), na defesa dos seus *direitos*.

Os líderes do STR eram formados nos estudos bíblicos da Catequese Rural, os quais reforçavam ideologicamente a participação sindical ao veicular a ideia de que a libertação surgiria do povo oprimido. Essas mensagens ressaltavam que o valor e a força dos trabalhadores estavam em sua união e eram reproduzidas nas comunidades por catequistas, líderes leigos que se tornariam líderes indígenas a partir de 1998.

Na segunda metade da década de 1970 e durante os anos 1980, os moradores das *comunidades* localizadas na faixa ribeirinha da Floresta Nacional (FLONA) do Tapajós lutavam para permanecer na área, enquanto o antigo Instituto Brasileiro de Desenvolvimento Florestal (IBDF), atual IBAMA, tentava retirá-los (VAZ, 1997; IORIS, 2005). Em 1980, os moradores fizeram uma espécie de demarcação de 10 km de fundo a partir das margens do rio para o centro da floresta, estabelecendo os limites do que eles consideravam o seu território na Flona, e assim permaneceram na própria localidade.

Na margem esquerda do rio Tapajós, os moradores também resistiram às ações de empresas madeireiras que pretendiam expulsá-los dali, com a delimitação de uma área coletiva das *comunidades* (13,4 km da margem do rio para o centro da floresta) onde as madeireiras não podiam acessar. Na

Flona Tapajós, os 10 km na margem direita e os 13,4 km na margem esquerda do rio foram defendidos, e posteriormente protegidos como uma terra coletiva, não sendo subdividida em lotes individuais, impondo-se a tradição dos próprios moradores.

A mobilização dos moradores das *comunidades* dos rios Tapajós e Arapiuns contra empresas madeireiras, iniciada em 1996, despertou os moradores para a luta pela demarcação de *suas* terras coletivas tradicionais. A opção jurídica que pareceu mais adequada foi a criação de uma Reserva Extrativista (Resex) que contemplasse o respeito aos costumes de uso coletivo da terra e a possibilidade de manutenção da prática de agricultura e pecuária de pequena escala dentro da floresta. Até a efetiva criação da Resex, em fins de 1998, ocorreram diversas assembleias e estudos entre os moradores e autoridades do governo, quando os moradores reforçaram a ideia de que eram sujeitos de direitos e que poderiam conquistar, sobretudo, o direito de permanecer no seu território.

PEQUENA CRONOLOGIA DO MOVIMENTO INDÍGENA NO BAIXO TAPAJÓS

Embora alguns estudantes tenham criado o Grupo Consciência Indígena (GCI) em Santarém, no início de 1997, o evento que parece ter marcado publicamente o início da reorganização acerca de sua condição indígena no baixo rio Tapajós ocorreu em 1998, com o reconhecimento do pequeno vilarejo Takura, localizado no município de Belterra, na margem direita do rio Tapajós. A decisão foi tomada após o falecimento do *curador* (xamã) Laurelino Floriano, em 31 de maio de 1998, e teve o apoio da Administração Regional da Fundação Nacional do Índio (FUNAI) na cidade de Itaituba⁶, que solicitou aos moradores de Takuara para aguardarem os estudos antropológicos que dariam a palavra final sobre a sua identidade (VAZ, 2004).

⁶ Essa atitude de Walter Azevedo Tertulino, o então Administrador Regional da FUNAI em Itaituba teve um significado político enorme para aquele grupo: eles já se sentiram na condição de que eram reconhecidos como indígenas.

Com o apoio do GCI, do Conselho Indigenista Missionário (CIMI) e de lideranças ligadas a Reserva Extrativista (Resex) Tapajós-Arapiuns, os líderes de Takuara organizaram uma festa entre os dias 19 e 20 de dezembro de 1998, para se apresentarem como indígenas e explicar esta decisão. O assunto foi amplamente divulgado na imprensa local e, a partir deste episódio, os membros do GCI começaram a visitar a *aldeia*⁷ de Takuara para participar dos *rituais*, que passaram a ser realizados frequentemente, além de divulgar a *consciência indígena*. Por iniciativa do GCI, em abril de 1999 celebrou-se em Takuara uma *missa indígena* que englobou discussões sobre identidade e direitos indígenas, as quais serviram para a obtenção do *reconhecimento* de sua condição de indígena por parte dos vizinhos, que também pareciam se interessar pelo autorreconhecimento como índios.

Como outras *comunidades* estavam interessadas em aderir ao movimento iniciado em Takuara, foi realizado o I Encontro dos Povos Indígenas do rio Tapajós, de 31 de dezembro de 1999 a 1º de janeiro de 2000, na *comunidade* de Jauarituba, com o objetivo de celebrar os “500 anos de resistência indígena” e reunir as *comunidades* para discutir “o resgate da história, identidade e tradições indígenas”⁸. Além dos 150 representantes de quase dez comunidades, que participaram de danças, *rituais* e debates sobre a decisão de se identificar como indígena, também encontrava-se no evento o coordenador da COIAB, Euclides Macuxi, cuja presença significava o reconhecimento político daqueles grupos por parte da COIAB. O coordenador esclareceu as dúvidas sobre os direitos dos indígenas, com destaque para a demarcação das terras e, juntamente com o representante do CIMI, convidou a todos para participar da Marcha Indígena dos 500 anos, que passaria por Santarém em abril de 2000, a caminho de Coroa Vermelha (BA). A empolgação foi grande, pois cada comunidade indígena tinha direito a uma vaga na caravana.

⁷ Depois da autoafirmação indígena, os moradores de Takuara passaram a chamar o seu povoado de aldeia e não mais comunidade, como falavam antes. Também substituíram a expressão presidente da comunidade por cacique. O uso destes termos foi seguido também pelos outros povoados que se identificaram como indígenas.

⁸ Virada de ano com caxiri à beira da praia. A Província do Tapajós, Santarém, 29 dez. 1999.

A caravana passou em Santarém dia 7 de abril de 2000, com 483 representantes de vários povos do Amazonas e Roraima, sendo recepcionada “por uma multidão”, cuja maioria era representante de 11 aldeias já assumidamente indígenas na região⁹. O encontro dos índios que chegavam do Amazonas e do Tapajós foi *emocionante*, como descreveram os informantes presentes, pois a passeata pelas ruas da cidade mostrou à população local que os indígenas da região não estavam extintos. A Caravana continuou sua viagem para Belém, contando com os representantes do Tapajós.

O entusiasmo que contagiou a região logo gerou a necessidade de organizar as *comunidades/aldeias* que estavam se identificando como indígenas, por isso foi criado o Conselho Indígena dos Rios Tapajós e Arapiuns (CITA), em maio de 2000, cujos líderes passaram a estabelecer comunicação com outras organizações indígenas e indigenistas em Belém, Manaus e Brasília. A essa altura, os indígenas do baixo Tapajós já eram *reconhecidos pelo movimento indígena* e pelas entidades indigenistas¹⁰.

Em janeiro de 1999, o GCI e a CITA realizaram em Santarém a primeira oficina de Nheengatu¹¹, que foi ofertada nos anos seguintes e posteriormente sendo nomeadas de Oficinas de Nheengatu e Resgate Cultural Indígena, com o objetivo de “resgatar e revalorizar as tradições e os costumes, reavivar a história, e revitalizar a cultura indígena”¹². Com o apoio da Universidade Federal do Oeste do Pará (UFOPA), em 2014, o GCI também passou a oferecer cursos de extensão, de 360 horas, de Nheengatu, no período de férias,

⁹ Reportagens: *Marcha Indígena partiu na sexta para Belém e Comunidades do Tapajós lutam pelo Reconhecimento Indígena*. Gazeta de Santarém, 9 e 15 abr., 2000. Outra matéria sobre o evento: *Índios querem a Reconquista do Brasil*. A Província do Tapajós, Santarém, 10 abr., 2000.

¹⁰ Além do apoio do CIMI e da COIAB, a notícia sobre a missa indígena em Takuara, de abril de 1999 (publicada em *O Liberal*, Belém, 18 abr., 1999. Capa; p. 5) foi citada no livro *Povos Indígenas no Brasil – 1996-2000*, publicado pelo Instituto Socioambiental (ISA).

¹¹ Ver matérias: *FIT promove Curso Intensivo de Nheengatu*, A Gazeta de Santarém, 27 dez., 1998 a 9 jan. 1999; *Curso vai ensinar a língua indígena*, Tribuna do Tapajós, 2-8 jan., 1999; *Reaprendendo o Nheengatu*, Jornal de Santarém e Baixo Amazonas, 4-10 jan., 1999; *Índios e Brancos Resgatam Identidade*, Jornal de Santarém e Baixo Amazonas, 11-16 jan., 1999.

¹² Relatório da Oficina de Nheengatu pelo GCI, 1-12 de julho de 2000. Elaborado por Floriene Colares Vaz, minha irmã e uma das líderes do GCI.

visando formar professores dessas línguas, que atuam ou pretendem atuar em escolas indígenas da região.

O curso de Nheengatu tem o apoio do grupo de pesquisa Linguagens, Etnicidades e Estilos em Transição (LEETRA), sendo ministrado por vários professores indígenas Baré e Baniwa provenientes da região do rio Negro (AM), e professores não indígenas acadêmicos de linguística vindos de universidades paulistas. Os alunos elaboraram o primeiro livro didático de Nheengatu da região, “Nheengatu Tapajowara”, publicado em 2015, e que está sendo utilizado nas escolas indígenas. E ainda gravaram o CD “Nheengatu – Canções na Língua Geral Amazônica”. O Curso de Nheengatu, que encerrou em 2017, formou quatro turmas e mais de 100 professores.

Retomando o início das mobilizações indígenas na região, crescia o número de *comunidades assumidas* como indígenas. O II Encontro dos Povos Indígenas ocorreu entre 30 de dezembro e 1º de janeiro de 2001¹³, com a participação do GCI, CITA, COIAB, Movimento dos Estudantes Indígenas do Amazonas (MEIAM), e líderes Munduruku de Itaituba e Belém, tendo por objetivo fortalecer “as identidades cultural e étnica das *comunidades indígenas*” e o movimento indígena organizado na região. Nesse evento havia aproximadamente 18 *comunidades/aldeias*, que não englobavam apenas as “do rio Tapajós”, mas também as “do rio Arapiuns”, pois sete povoados deste rio haviam se *assumido* como indígenas em 2000.

Diferente do I Encontro, do qual participaram 50 pessoas, no II Encontro, 315 participantes de 15 povoados ouviram os relatos dos líderes Takuara acerca dos motivos e do processo pelo qual passaram a se identificar como indígenas. Ao discutirem o tema “*O que é ser Povo Indígena Hoje?*”, afirmavam estar orgulhosos da sua indianidade, visto que, nas suas

¹³ Relatório do II Encontro Indígena da Região Tapajós e Arapiuns – GCI, elaborado por Floriene Vaz, para a Caritas/CNBB, que financiou, em parte, a realização do evento. As informações foram complementadas com minhas anotações pessoais e com a gravação em VHS do evento (arquivo pessoal).

concepções, ser indígena era ter história, origem, tradições e culturas diferentes. O discurso dos índios visitantes não apresentava uma visão romântica ou folclórica, mas demonstrava a superação da visão do “índio selvagem”, a negação da ideia de ser apenas “descendente de índios” e a defesa da afirmativa “eu sou índio!”, na qual apontavam a necessidade de *resgatar* sua identidade e, conseqüentemente, seus “direitos”.

A dimensão desses direitos ganhou mais importância nas falas dos participantes, bem como na luta organizada e na pressão política para tê-los respeitados. Porém, o maior destaque do encontro continuou sendo o aspecto espiritual, celebrativo ou lúdico, que estava mais disseminado entre os participantes pelo uso de cocares e colares e das pinturas corporais com urucum e jenipapo, além do torneio de futebol e da festa dançante, que não podiam faltar nestes encontros.

A presença de professores, religiosos com curso superior e estudantes universitários como membros do GCI, deu um grande respaldo às reivindicações identitárias dos indígenas no início do movimento, pois essas pessoas eram bem relacionadas no ambiente urbano – entre os movimentos sociais e os meios de comunicação, principalmente – bem articuladas no discurso e faziam a assessoria organizacional e política dos líderes do CITA.

Os líderes do GCI e do CITA debateram diretamente com os opositores dos indígenas, como os diretores e técnicos do IBAMA, líderes do STR de Santarém, da Associação Tapajoara da Resex e do Conselho Nacional dos Seringueiros (CNS), que passaram a ser críticos do movimento indígena a partir do final de 2001. Esse “racha”, como ficou conhecida a divisão entre essas entidades, trouxe profundas conseqüências para o desenvolvimento do movimento indígena.

Como um desdobramento da emergência política dos indígenas, o CITA e o GCI abriram seu escritório em Santarém em março de 2001, o número de *aldeias* indígenas aumentaria tanto que algumas pessoas já falavam na transformação da Resex em uma só Terra Indígena (TI) e na mudança de jurisdição da área, que passaria do IBAMA à FUNAI. Com a chegada do

primeiro Grupo Técnico (GT) de antropólogos da FUNAI para o baixo Tapajós (ALMEIDA, 2001)¹⁴ em 2001, a possibilidade da demarcação das TIs na Resex e na Flona tornou-se mais real¹⁵. Essa perspectiva não agradou aos líderes do CNS ligados à Resex, nem aos diretores locais da Flona e do IBAMA, cujo discurso apontava o surgimento de “conflitos” entre comunitários devido ao aparecimento dos indígenas na área¹⁶.

Ao examinar o próprio contexto da Flona Tapajós é compreensível a reação negativa contra os indígenas (VAZ, 1997, 2004; LORIS, 2005). Desde a sua criação pelo Governo Militar, em 1974, a Flona enfrentou a resistência dos moradores, que se recusaram a desocupar a área, como ordenava a legislação sobre as UCs à época, pois pretendiam que o governo desmembrasse uma faixa de terra *das comunidades* da área da Flona Tapajós, enquanto o IBAMA envidava esforços para manter a integridade da área (VAZ, 1997). Em 1998, após tensões e negociações entre o IBAMA e as associações dos moradores, o órgão considerava que os problemas fundiários estavam solucionados, visto que a nova legislação já permitia o desenvolvimento de algumas atividades econômicas por parte das *populações tradicionais* nas Flonas e os moradores pareciam aceitar essas condições.

Tal processo ganhou um novo capítulo quando Takuara, Bragança e Marituba “assumiram a identidade indígena [...] pleiteando as terras que

¹⁴ O Relatório de Viagem ao Rio Tapajós, de Rita H. Almeida (2001), constituiu-se no primeiro documento oficial da FUNAI-Brasília reconhecendo a existência de povos indígenas no baixo rio Tapajós, e assim foi incorporado como um instrumento jurídico pelos moradores das comunidades e pelo movimento organizado.

¹⁵ Em meados de fevereiro de 2001, a imprensa local divulgou que a FUNAI iria iniciar estudos no rio Tapajós com o objetivo de “comprovar por meio de um laudo antropológico a existência de povos indígenas na região”. A equipe do GT chegaria à Flona em abril próximo. Se confirmada a existência de índios ali, os estudos levariam à delimitação das terras indígenas. O povo Munduruku de Takuara considerava isso uma conquista. As comunidades da Resex deveriam esperar a vinda de outro GT. Ao todo, eram 20 comunidades indígenas no baixo Tapajós, articuladas no CITA, já com um escritório em Santarém. Cf. *Áreas Indígenas: FUNAI vai realizar Estudos na Flona Tapajós*, O Estado do Tapajós, 17-19 fev., 2001.

¹⁶ Ofício nº 011/01, de 22/02/01, do Gerente da Flona, Robson de Azevedo Mendes, ao Frei Florêncio Vaz.

supostamente eram de seus antepassados” (FRANCISCO, 2003), e se recusaram a reconhecer um interlocutor confiável no IBAMA. A situação mudou com a presença da FUNAI, pois houve a possibilidade efetiva da demarcação das TIs e sua separação da área da Flona. Esta nova configuração de forças passou a ser apontada como a causa de possíveis problemas e conflitos na Flona, uma vez que os moradores de *comunidades* não indígenas vizinhas ficaram preocupados ao ouvirem que perderiam suas terras para os indígenas e, mesmo com os esclarecimentos dos técnicos da FUNAI e líderes do GCI e do CITA, essa ideia foi muito difundida na área.

Com a recomendação do GT de 2001, que buscava prosseguir com os trabalhos (ALMEIDA, 2001) e, assim, legitimar as demandas dos indígenas, o GT de Identificação e Delimitação das terras dos Munduruku na Flona, anunciou sua vinda em 2003, o que suscitou novamente um contexto de conflito, visivelmente fabricado, com os indígenas, e deixou os setores contrários aos índios mais preocupados.

Os moradores vizinhos dos indígenas estavam revoltados com a *demarcação* das TIs, que iria “tomar” as suas terras; e as autoridades do IBAMA e representantes de algumas ONGs referiam-se à existência de um “clima de guerra” entre as *comunidades*¹⁷. Naquele contexto, a imprensa em Santarém

¹⁷ As notícias veiculadas na imprensa local, geralmente tendo como fonte o chefe da Flona Tapajós, Ângelo de Lima Francisco, davam a ideia de que algo muito conflituoso estava em curso, e que os indígenas eram a origem dos problemas. Vejamos como exemplo a manchete: *Conflito de terra na Flona pode acabar em morte*, publicada no jornal O Impacto, em 21/02/2003. A matéria dizia que: “O conflito originou-se a partir do começo dos trabalhos de definição de limites destas áreas que envolvem as três comunidades e que seriam áreas indígenas, portanto sob direção da Funai” (CRUZ, 2003, grifo meu). Ângelo de Lima Francisco afirma que a animosidade entre as comunidades de Marai e Piquiatuba contra Marituba [esta última indígena] “não passa de pretensão” do presidente de Marituba, o Sr. Fortunato, que estaria ocultando intenção “não muito digna” de explorar os recursos naturais da Flona fora dos ditames da Constituição. O texto destaca que o Ibama quer que “sejam evitadas mortes nessa área, já que possui grandes riquezas e desperta a cobiça de muita gente”. Pode-se entender que os indígenas sejam parte dessa “muita gente”. Ele diz ainda que não se opõe à criação de uma área indígena na Flona, mas “se for criada, se restrinja às comunidades de Marituba, Bragança e Taquara”, sugerindo que haveria uma pretensão, dos indígenas ou da Funai, de demarcar uma TI que abrangesse as terras de outras comunidades não indígenas.

divulgou uma declaração que aumentou a tensão entre os indígenas e a Flona/IBAMA: não havia *índios* na área, apenas *caboclos*. Esta afirmação foi do chefe da Flona do Tapajós, Ângelo de Lima Francisco. O mesmo, pressionado pelos indígenas e na presença da FUNAI, MPF, IBAMA, ONGs e moradores das *comunidades* da Flona¹⁸, no encontro de 24 de abril de 2003, na *comunidade* não indígena de Maguari, negou tal declaração.¹⁹

Até o III Encontro dos Povos Indígenas dos rios Tapajós e Arapiuns, realizado em São Pedro, no rio Arapiuns, de 30 de dezembro de 2001 a 1º de janeiro de 2002, foi possível registrar o crescimento acelerado e o fortalecimento do movimento indígena, pois aumentou tanto o número de *aldeias* indígenas (25 comunidades) quanto o número de participantes (400). As boas-vindas dos indígenas de São Pedro foram apresentadas em forma ritual na praia, às margens do rio, mostrando apuro em seu preparo e na convicção dos líderes.²⁰

Este foi o último encontro indígena com a participação do CNS e dos diretores da Associação Tapajoara da Resex. Nesse evento, o vereador Livaldo Sarmento, do Partido dos Trabalhadores, perguntou aos líderes indígenas acerca da “situação de quem mora na área, mas não se reconhece como indígena” e obteve como resposta que a escolha pela demarcação é do grupo local; e se alguém não aceitá-la “terá que ser indenizado e sair, caso

¹⁸ Ata da Reunião de Esclarecimento relativa à Questão Indígena na Flona Tapajós, mediada pelo Ministério Público Federal. Escrita e lavrada por Adriana Costa Sousa, do MPF.

¹⁹ Segundo o ativista do GCI Deusdete Andrade Oliveira, os moradores da aldeia Bragança ouviram uma entrevista concedida pelo chefe da Flona na Radio Rural de Santarém, “afirmando que não existiam índios na Flona e sim caboclos”. Conf. *Demarcação suscita Contradições*, Jornal de Santarém e do Baixo Amazonas, 3-9 maio, 2003, p. 08. Na edição anterior desse jornal (edições semanais) lia-se “Ângelo Lima desmentiu declarações atribuídas a ele, na edição passada do Jornal de Santarém e Baixo Amazonas de que não reconhece as comunidades indígenas” (LEAL, 2003).

²⁰ “Os momentos mais bonitos e marcantes foram os grandes rituais à beira da praia, quando o grupo formava um grande círculo ao redor de uma fogueira, com defumação, banho de cheiro e cantos. [...] Ao som do maracá e dos gambás (tambores) eram feitas oferendas à Mãe Terra”. Encontro Indígena às Margens do Rio Arapiuns. *Revista Global – Gente*, Santarém, Ano I, n. 2, p.4-5, maio-jun. 2002.

não se comporte de acordo com as normas comunitárias” (ALMEIDA, 2002). Para esses líderes, o Contrato de Concessão de Uso para permanecer na área finalizaria em alguns anos, por isso, dever-se-ia optar pela TI, que é permanente e, portanto, mais garantida e segura legalmente do que a Resex, que abrigava a maioria dos indígenas temporariamente.

Na reunião entre o IBAMA, as entidades e as lideranças envolvidas com a Resex e com a questão indígena, ocorrida em 10 de janeiro de 2002, foram apresentadas razões para desestimular a demarcação de TI na Resex e na Flona. O gerente executivo do IBAMA em Santarém, José Ricardo de Araújo Lima, afirmou que o IBAMA não permitiria sua entrada na Resex, caso os indígenas criassem problemas; e o vereador Livaldo Sarmiento expressou sua preocupação com a presença dos indígenas na Resex e o possível prejuízo de um projeto negociado entre a Associação Tapajoara, o CNS e o Centro de Serviços para a Cooperação no Desenvolvimento (KEPA) da Finlândia, no valor de US\$2,4 milhões²¹.

Como os indígenas não estavam dispostos a mudar seus planos, foi desencadeada uma campanha de difamação e desinformação contra eles, na qual eram acusados de causar problemas na região. Além disso, divulgavam comentários sobre a não aposentadoria dos índios, a expulsão dos não indígenas com a demarcação das terras pela FUNAI e a apropriação de terras de outras *comunidades*. Isso assustou os simpatizantes que aventavam a possibilidade de se identificar como indígenas e ocasionou a estagnação no aumento do número de *aldeias* indígenas participantes.

Durante o primeiro semestre de 2002, o processo de divisão e confronto de projetos entre indígenas e Resex (na margem esquerda do Tapajós) e indígenas e Flona (na margem direita do mesmo rio), com seus respectivos aliados, intensificou-se. Após a eleição da nova coordenação da Associação Tapajoara (06-07/07/2002), quando foi escolhida a direção mais próxima ao

²¹ Conforme alguns líderes da Associação Tapajoara, uma parte desse valor seria destinado à Resex Tapajós-Arapiuns, e outra parte seria usada em outras Resex no estado do Pará.

IBAMA, politicamente, os indígenas perderam o lugar de destaque que detinham na condução da Resex e se recusaram a fazer parte de seu Conselho Deliberativo (CD).

O movimento indígena realizou o IV Encontro dos Povos Indígenas dos rios Tapajós e Arapiuns, de 11 a 13 de julho de 2003, na *aldeia* de Bragança, na margem direita do rio Tapajós, com a participação dos representantes de várias entidades indígenas. Havia muito otimismo em relação ao atendimento das reivindicações do movimento na área da saúde indígena, devido à implementação do Distrito Sanitário Especial Indígena (DSEI) nos próximos meses²²; e a iminente vinda de um GT de Identificação e Delimitação das TIs dos Munduruku, na Flona, o que ocorreu naquele ano. Este clima de otimismo também se notava em relação à implantação da educação escolar indígena, o que era exigido da prefeitura, uma vez que os indígenas solicitavam professores para ensinar a *língua materna*, pois não queriam somente as oficinas de Nheengatu promovidas pelo GCI.

Se nos primeiros anos do movimento os líderes pensavam na necessidade de um *reconhecimento* oficial de seus povos como indígenas pelo Estado brasileiro, após a ratificação da Convenção 169 da OIT pelo Brasil, compreenderam que cabe ao governo a identificação e delimitação das TIs, e não a definição de um povo em ser ou não indígena. Nos últimos anos, a autoidentificação, enquanto direito indígena, passou a estar presente nos discursos dos líderes de *aldeias*, e é acionado sempre que alguém duvida da sua verdadeira indianidade, como fazem os indígenas que se apoderam deste discurso para exigir respeito, mesmo que até agora apenas três TIs na área tiveram sua identificação concluída.

²² A justificativa apresentada pelos representantes da FUNASA para o não atendimento à saúde indígena no baixo Tapajós era de que as TIs dessas comunidades ainda não eram identificadas ou faltava a FUNAI apresentar um documento de reconhecimento legal desses povos indígenas. Quando chegasse esse documento, a FUNASA iniciaria o atendimento. Foi o que declarou a representante do órgão, Margareth Marques, em uma reunião com os indígenas, em Santarém, em 09-10/09/2002.

O V Encontro dos Povos Indígenas dos rios Tapajós e Arapiuns ocorreu entre 11 e 13 de agosto de 2004, na aldeia de Cachoeira do Maró, região do rio Arapiuns, com participação de 430 indígenas. Devido ao não cumprimento das promessas anteriores, como a implantação da saúde indígena na região e a chegada dos GTs de identificação e delimitação, os líderes indígenas encontravam-se insatisfeitos e queriam atenção imediata aos seus direitos por parte das autoridades. Por isso, fazia-se necessário exercer mais pressão sobre o governo e não apenas encaminhar documentos, como apontou o CIDA.

A demora na implantação dos GTs de identificação e delimitação e os relatos sobre força e experiência dos índios no Nordeste, cuja firmeza era citada como exemplo a ser seguido na luta dos índios no Tapajós, contribuíram para o surgimento da ideia de *autodemarcação*. Entre 15 e 20 de maio de 2003, um grupo de 18 líderes da região participou do Encontro dos Povos Indígenas Resistentes, em Olinda (PE), que na ocasião, ficaram impressionados com a luta dos Xukuru pela terra. Em Cachoeira do Maró, a maioria se posicionou favoravelmente à autodemarcação como uma ação mais ousada para pressionar o governo a demarcar as TIs na região. De fato, anos depois os indígenas da TI Maró realizaram a autodemarcação de suas terras.

Apesar do forte movimento dos contrários, o número de *aldeias* indígenas aumenta a cada ano. Os ativistas do GCI e líderes do CITA visitaram intensa e regularmente essas *aldeias* nos últimos anos, a fim de esclarecer dúvidas, fazer estudos sobre direitos indígenas e realizar *rituais*. Ademais, os professores indígenas de Nheengatu no rio Negro (AM) realizaram oficinas de revalorização da língua. Os grandes encontros anuais, com jogos, *rituais*, danças e assembleias para decidir os rumos do movimento, são ocasiões de fortalecimento e motivação dos moradores, em que as pessoas das *comunidades* demonstram orgulho de sua cultura e identidade.

No final de 2006, começou a se estruturar a Coordenação de Educação Escolar Indígena, no âmbito da Secretaria Municipal de Educação e Desporto de

Santarém (SEMED), com o objetivo de construir uma educação escolar que respeite a diversidade étnica e o modo de vida próprio dos indígenas (MOREIRA DA SILVA, 2008). Em 2007, as escolas indígenas começaram a funcionar nos municípios de Santarém, Aveiro e Belterra.

Enquanto a demarcação das TIs não avançava ou seguia lentamente, a educação escolar indígena teve um grande avanço. Contudo, líderes contrários ao *movimento indígena* reagiram de forma agressiva diante das propostas, apesar de, em muitos casos, compartilharem laços de parentesco e práticas culturais com os indígenas. Algumas comunidades ficaram divididas entre os contrários e os indígenas *assumidos*, que denunciavam “uma série de atitudes discriminatórias por parte de certas lideranças sindicais, professores e agentes de saúde, entre outros” (MOREIRA DA SILVA, 2008).

Devido ao intenso clima de divisão e discriminação, em alguns casos, fez-se necessária a presença do Ministério Público Federal (MPF) para apaziguar os ânimos. Os contrários desejavam a retirada da categoria “indígena” das escolas comunitárias, pois, segundo eles, isso representava um retorno ao passado, “um atraso e uma ameaça à qualidade do processo educacional”. Nas *aldeias* onde a maioria se *assumia* como indígenas, a educação escolar indígena foi implantada de modo pacífico e consensual, e as escolas tornaram-se espaços de discussão e de reforço da cultura e da identidade indígenas. Apenas em duas comunidades os contrários conseguiram retirar as escolas da categoria indígena, e em outras duas foram criadas escolas separadas para indígenas e não indígenas.

Esta reação não é uma iniciativa somente dos moradores das próprias comunidades, pois líderes contrários aos indígenas são apoiados por instituições, políticos e grupos de interesse que reconhecem na educação a maior possibilidade de avanço político desses povos. Após oito anos de funcionamento, a maioria dos moradores contrários percebeu que as escolas indígenas não representavam um *atraso*, visto que se tornaram espaços de valorização da memória e das práticas culturais locais. Nenhum aluno passou a andar nu porque sua escola era indígena. Além do mais,

essas escolas passaram a absorver como professores indígenas jovens das próprias comunidades, que não precisaram distanciar-se de seus familiares ou deslocar-se para Manaus e Santarém em busca de emprego. Atualmente, algumas famílias não *assumidas* como indígenas já aceitam que seus filhos estudem nas escolas indígenas.

Em 2010, a Universidade Federal do Oeste do Pará (UFOPA), em Santarém, passou a oferecer vagas específicas para indígenas, a partir de um Processo de Seleção Especial (PSE). Inicialmente ingressaram 10 estudantes; em 2011 foram aprovados 14 indígenas, e o número de vagas foi aumentando a cada ano, de forma que, até 2016, foram oferecidas 390 vagas para indígenas, sendo mais da metade deles provenientes dos povos do baixo Tapajós.

Retornando à questão da demarcação das TIs, em julho de 2008 a FUNAI criou cinco grupos de trabalho (GTs), dos quais quatro voltaram-se para a identificação e delimitação das TIs Cobra Grande, Arapium-Borari (rio Maró), Escrivão-Camarão-Pinhel e Borari (Alter do Chão) e um foi direcionado às *comunidades* localizadas na Resex, a fim de realizar uma análise de conjuntura para apresentar ao órgão uma visão do que poderia ser realizado na área. Isso foi animador, depois de tantos anos de espera.

O clima anti-indígena voltou a se manifestar no final de 2009, com a publicação dos relatórios de identificação e delimitação das duas TIs dos Munduruku da Flona Tapajós. Nesse ano, os indígenas bloquearam o rio Arapiuns durante um mês, com a intenção de pressionar o governo a demarcar as TIs Maró e contra a exploração madeireira na região, na Gleba Nova Olinda I. A mobilização alcançou seu clímax em 10 de novembro, com o incêndio de duas balsas carregadas de madeira, cuja exploração seria ilegal, segundo os líderes do movimento. Já os madeireiros alegavam que a madeira era regularizada, sendo retirada de áreas de manejo vistoriadas pelo governo do estado. Na imprensa, surgiram acusações sobre a inexistência de índios no rio Maró, devido à extinção das etnias daquela região, e que, na verdade, havia ribeirinhos ensinados pelo Frei Florêncio Vaz “a se fazerem passar por índios”.

Os indígenas continuam empenhando-se para que a FUNAI identificasse suas TIs, mesmo enfrentando dificuldades, como a lentidão do órgão em responder a essas demandas, a invasão promovida por empresários sobre as terras fora das UCs, a posição contrária de técnicos e diretores do Ibama, ICMBio e SFB à possibilidade de desmembramento das áreas da Resex Tapajós-Arapiuns e da Flona Tapajós. Na área da Flona Tapajós, por exemplo, a publicação dos relatórios das TIs dos Munduruku provocou reações de diretores do SFB e do ICMBio, para quem a demarcação dessas TIs “seria muito ruim”, pois abocanharia um terço da Flona Tapajós e ameaçaria os projetos comunitários de manejo florestal. Um exagero, pois os líderes indígenas, baseados nas portarias publicadas no DOU nº 208, de 30 de outubro de 2009, afirmam que a demarcação das duas TIs somaria apenas 6% da Flona e não interferiria nas outras comunidades. O ICMBio e o Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Belterra estão entre as instituições que contestam oficialmente os relatórios das TIs Munduruku.

Dos GTs de 2008, até 2017 foram publicados apenas os Relatórios da TI Maré e da TI Cobra Grande, morosidade que deixa os indígenas vulneráveis diante da constante campanha de difamação na mídia local, que apregoa a inexistência de indígenas na área. Temos apenas quatro TIs com Relatórios de Identificação publicados, enquanto a maioria das 22 TIs na região do baixo Tapajós ainda não recebeu um GT de identificação.

No quadro atual das *comunidades* e *aldeias* indígenas: entre os 70 povoados referidos, nos 64 em que os indígenas compõem a sua totalidade ou a maioria, os poucos não indígenas existentes não contestam o processo de demarcação das TIs. Nas seis comunidades *restantes*, os indígenas estão em desvantagem numérica e geralmente enfrentam sérios conflitos com os não indígenas, que não aceitam a demarcação da área como TI, nem o uso da terminologia *aldeia*, que foi imposto pelos indígenas para demarcar territórios com fortes vínculos de parentesco, sem divisões internas, onde todos se sentem parte de um único grupo étnico. Algumas *aldeias* se articularam com suas vizinhas e criaram associações e conselhos juridicamente reconhecidos, que assumiram suas lutas, mantendo a articulação com o CITA.

Dentre as organizações indígenas com sede em Santarém, destacam-se o CITA e o GCI, cujos trabalhos têm sido decisivos para desconstruir a ideia de que não há indígenas em Santarém e na região do baixo Tapajós. O primeiro é uma entidade que articula e representa os indígenas da região, auxiliando-os a cobrar das autoridades o respeito aos seus direitos. O segundo, por sua vez, reúne uma dezena de indígenas que vive na cidade de Santarém, sendo a maioria estudantes e professores universitários. Com apoio da Custódia dos Frades Franciscanos da Amazônia, busca-se estimular e fortalecer a consciência de sua identidade étnica e a revalorização ou *resgate da cultura indígena* a partir de encontros e estudos nas *aldeias/comunidades*, cursos de Nheengatu e Munduruku, programas de rádio, palestras em escolas, além da semana dos povos indígenas, que ocorre anualmente em abril.

A marca principal do GCI é sua biblioteca voltada para a temática indígena, com um rico acervo de livros, teses, revistas, folhetos e filmes disponíveis a todas as comunidades.

A última grande reivindicação atendida foi o atendimento diferenciado à saúde, que começou a ser efetivado em 2017, após inúmeros abaixo-assinados e cobranças feitas diante das autoridades desde 1998. A justificativa do Governo para o não atendimento era que as TIs na região não estavam identificadas e demarcadas. No segundo semestre de 2016, os indígenas da região ocuparam o prédio da SESAI em Santarém durante vários dias, forçando a vinda de autoridades de Brasília, que acabaram se comprometendo com a implantação da saúde indígena para estes povos.

CONCLUSÃO

No dia 3 de dezembro de 2014, o Juiz Airton Portela, da 2ª Vara da Subseção da Justiça Federal de Santarém, divulgou uma sentença determinando que o Relatório de Identificação da TI Maró não tinha validade jurídica. Para o magistrado, não deveria haver a demarcação da TI naquela área, pois os habitantes eram uma população tradicional que foi induzida por

antropólogos e organizações não governamentais a reivindicar o seu reconhecimento oficial como indígenas.

Esta sentença, assinada em 26 de novembro de 2014, foi o mais duro golpe no âmbito da sistemática campanha de discriminação e negação dos direitos constitucionais dos indígenas no baixo Tapajós. Sua divulgação foi celebrada na mídia local e o juiz foi muito elogiado por colocar as coisas em seus lugares. Em resposta ao juiz, os líderes do CITA e os estudantes indígenas da UFOPA, apoiados por várias organizações de direitos humanos e da sociedade civil, protestaram contra a sentença judicial com a realização de passeatas e ocupação do prédio da Justiça Federal em Santarém por três dias. O movimento também recebeu o apoio do MPF, que está recorrendo judicialmente contra a sentença.

A reação dos indígenas e o apoio do MPF conseguiram, em 2016, a anulação da Sentença e silenciaram, momentaneamente, as vozes que festejavam a decisão do Juiz Portela, mas tal disputa não cessará, pois os indígenas do baixo Tapajós não recuaram diante da sentença, da forte campanha difamatória e da lentidão no atendimento das suas reivindicações por demarcação de terra, saúde e educação diferenciadas. Frente ao avanço das plantações de soja e dos madeireiros sobre as florestas, além da expansão de fazendas que absorvem os pequenos lotes dos moradores, muitas famílias vêm nos direitos indígenas a via de defesa da sua permanência na terra e preservação do seu modo de vida. O que isso tem de ilegítimo? Nada. Seus antepassados já foram classificados como índios, tapuios e caboclos e não foram questionados sobre o que pensavam a respeito dessas denominações. A novidade, inconveniente para alguns, é o fato de que esses grupos hoje se levantam e reafirmam que são *índios* à sua maneira.

Esta ampla mobilização é uma luta contra a visão colonial de que esses povos não são indígenas, o que desmontará a ideologia do *caboclo* servil, sem história, identidade ou projeto político, que durante séculos serviu ao Estado, aos patrões, à economia regional e, mais recentemente, às ONGs

ditas ambientalistas, líderes políticos e empresas do agronegócio. Por isso, esses setores, ao sentirem-se ameaçados pelos índios conscientes de seus direitos e de sua força política, reagem de forma virulenta.

Apesar de empresários, políticos e seus porta-vozes desejarem a continuidade da extinção ou a invisibilidade dos índios na região, não conseguirão evitar o óbvio: visíveis, os indígenas mostram-se cada vez mais numerosos e incômodos, não somente no baixo rio Tapajós, mas em toda a Amazônia.

REFERÊNCIAS

ALBERT, Bruce. Associações indígenas e desenvolvimento sustentável na Amazônia brasileira. In: RICARDO, Carlos Alberto (Org.). **Povos Indígenas no Brasil 1996-2000**. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2000. p. 197-207.

ALMEIDA, Rita. H. **Relatório de Viagem ao Rio Tapajós**. Em atendimento à Portaria nº 84, de 31 de janeiro de 2001. Brasília, DF: FUNAI, 2001.

ALMEIDA, Ádria Gonçalves de. **Relatório do III Encontro dos Povos Indígenas dos Rios Tapajós e Arapiuns** – São Pedro do Arapiuns, 30/12/2001-01/01/2002. São Pedro do Arapiuns, 2002.

BELLO, Álvaro. **Etnicidad y Ciudadania en América Latina**: La Acción Colectiva de los Pueblos Indígenas. Santiago de Chile: CEPAL; Naciones Unidas; GTZ: 2004. 222 p.

DIETZ, Gunther. Del Indigenismo al Zapatismo: la lucha por uma sociedad mexicana multiétnica. In: POSTERO, Nancy; ZAMOSC, Leon (Eds.). **La lucha por los derechos indígenas en América Latina**. Quito: Abya Yala, 2005. p. 53-128.

FRANCISCO. Ângelo de Lima. **A Questão Fundiária na Floresta Nacional do Tapajós**. Nota Técnica. [Anexo ao Ofício nº 009/03/FLONA Tapajós/IBAMA, de 18 de fevereiro de 2003, ao Procurador da República em Santarém, Dr. Felício Pontes Jr.]. Santarém: IBAMA, 2003.

IORIS, Edviges Marta. **A Forest of Disputes: Struggles over Spaces, Resources and Social Identities in Amazonia**. 2005. 314f. Tese (Doutorado em Antropologia Cultural) – Universidade da Flórida, Gainesville, 2005.

LEAL, Paulo Leandro. Comunidades da Flona do Tapajós são consideradas Remanescentes Indígenas. **Jornal de Santarém e Baixo Amazonas**, Santarém, 26 abr. 2 maio, p. 22, 2003.

LEROY, Jean-Pierre. **Uma chama na Amazônia**. Petrópolis : Vozes, 1991. 213 p.

LUCIANO, Gersem dos Santos. **O Índio Brasileiro**: o que você precisa saber sobre os Povos Indígenas no Brasil hoje. Brasília, DF: Ministério da Educação; Museu Nacional/LACED, 2006. 230 p.

MOREIRA DA SILVA, Raphael Frederico Acioli [Analista Pericial em Antropologia]. **Informação** [Consta no PA nº 1.00.000.001952/2004-27/MPF/Procuradoria da República em Santarém]. Santarém: PGR/MPF, 2008.

VAZ FILHO, Florêncio Almeida. **A emergência étnica de povos indígenas no baixo rio Tapajós, Amazônia**. 2010. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2010.

VAZ FILHO, Florêncio Almeida. As Comunidades Munduruku na Flona Tapajós. In: RICARDO, Fany (Org.). **Terras Indígenas e Unidades de Conservação**. São Paulo: Instituto Sócioambiental, 2004. p. 571-574.

VAZ FILHO, Florêncio Almeida. **Indicadores de sustentabilidade de comunidades ribeirinhas da Amazônia Oriental**. 1997. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento e Agricultura) – Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1997.

VELASCO, Angélica X. Porras. **Tiempo de Indios**: la construcción de la identidad política colectiva del movimiento indio ecuatoriano (las movilizaciones de 1990, 1992 y 1997). Quito: Abya Yala, 2005. 364p.

DO CONTATO AO RESSURGIMENTO INDÍGENA: AS TEORIAS BRASILEIRAS E O CASO DA TERRA INDÍGENA MARÓ

>>> Kércia Figueiredo | Eneida Assis (*in memoriam*)

INTRODUÇÃO

O censo de 2010, realizado pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), apontou o aumento de 205% da população indígena no Brasil em duas décadas¹, com 896,9 mil pessoas², de 305 etnias, que falam 274 línguas indígenas. Foi a primeira vez que o questionário incluiu questões referentes

¹ O Censo de 1991 mostrou uma população de 294 mil índios. <http://censo2010.ibge.gov.br>

² Para chegar ao número total de índios, o IBGE somou aqueles que se autodeclararam indígenas (817,9 mil), com 78,9 mil que vivem em terras indígenas, mas não tinham optado por essa classificação ao responder à pergunta sobre cor ou raça. Para esse grupo, foi feita uma segunda pergunta, indagando se o entrevistado se considerava índio.

às etnias e retomou o interesse pelas línguas faladas após 60 anos, cujos dados demonstram o inverso da preocupação sobre o destino dos povos indígenas, que permeava os estudos de etnólogos brasileiros como Nimuendaju, Baldus, Schaden, Eduardo Galvão e Darcy Ribeiro (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1972), os quais apontavam a significativa redução dos índios pelo extermínio físico e cultural que sofriam em meados do século XX.

Este levantamento também revelou um aumento significativo do número de índios na Amazônia, pois dos 78,9 mil índios declarados de outra cor ou raça³, como pardos, majoritariamente, 36,9 mil encontravam-se na Região Norte. Tal aumento ocorreu devido ao aprimoramento da pesquisa e a inclusão de questões específicas para a população indígena, como, por exemplo: “Você se considera indígena?”, dirigida aos habitantes de terras indígenas que no último censo se declaravam de outra cor ou raça que não a indígena. Nesta questão complementar, as pessoas respondiam *sim*, pois consideravam seus antepassados, a tradição, a cultura, os costumes e o modo de vida preservado.

O aumento expressivo da população indígena se revelou, somando os habitantes das cidades e de 505 terras indígenas⁴ homologadas, que foi resultado da luta do movimento indígena pelo reconhecimento de seus direitos coletivos às suas terras, como promulgado na Constituição Federal de 1988 e respaldado pela adesão do Brasil à Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT). Estes instrumentos legais sustentam o autorreconhecimento étnico e estabelecem um novo cenário, no qual os

³ Vale notar que se declararam Pardos (67,5%) também a maioria dos habitantes de terras indígenas que afirmou ser de outra cor ou raça. Essa proporção se repetiu em quase todas as regiões do país, chegando a 74,6% na Região Norte.

⁴ Foram consideradas “terras indígenas” as que estavam em uma destas quatro situações: declaradas (com Portaria Declaratória e aguardando demarcação); homologadas (já demarcadas com limites homologados); regularizadas (que, após a homologação, foram registradas em cartório); e as reservas indígenas (terras doadas por terceiros, adquiridas ou desapropriadas pela União).

indígenas, antes sujeitos a classificações generalistas como caboclos e ribeirinhos, são agentes da própria história, com direito de reafirmar suas culturas e seus territórios.

Com a possibilidade de autorreconhecimento ressurgiram inúmeros grupos étnicos no Brasil, semelhante ao que ocorre em outros lugares do mundo. Para Bartolomé (2006), as diversas ocorrências das reelaborações étnicas ou etnogêneses, como denomina, na América Latina, nas últimas décadas, diz respeito à retomada e atualização de filiações étnicas às quais os seus integrantes renunciaram tanto por indução quanto por imposição (PEIXOTO et al, 2012). Assim, os números expressos anteriormente poderiam ter sido mais elevados se tivessem contabilizado os habitantes de 182 terras indígenas que estavam em processo de demarcação, como a Terra Indígena Maró, cujos indígenas das etnias Borari e Arapium fazem parte do movimento de afirmação étnica do baixo Tapajós, no oeste do estado do Pará.

Diante dessa questão, este artigo aborda o reconhecimento da TI Maró, com a finalidade de apresentar observações sobre o processo de reelaboração étnica, a conquista da terra e os conflitos entre indígenas e madeireiros que cobiçam a área; a mídia local, que rejeita o reconhecimento étnico do grupo; e as instâncias do judiciário, que lhes negam o direito de serem indígenas. O escopo do trabalho visa analisar como a reelaboração étnica está atrelada à luta pela terra, um lugar de afirmações identitárias, construções étnicas e disputas políticas. São apresentados argumentos empíricos e teóricos de como a autoidentificação étnica nesta região valida-se pelas raízes culturais e históricas de populações indígenas que vêm sofrendo com o desrespeito e violência desde o processo de contato, além de mostrar como este movimento suscita fortes reações políticas.

A fim de demonstrar a história de desrespeito e violação de direitos dos povos indígenas, o artigo está dividido em três partes: na primeira apresenta-se um panorama geral sobre a história dos índios no Brasil e na Amazônia, no qual serão abordados os primeiros contatos entre índios e

européus na Colônia, com ênfase na relação assimétrica perpetuada até o século XX; a chegada planejada do governo federal, mas nem por isso exitosa, por meio do Serviço de Proteção aos Índios (SPI), agência responsável pela política indigenista na região; o ciclo da borracha e a nova organização social da Amazônia.

Vinculada à história, a segunda parte trata do enfoque antropológico, com a análise da evolução de teorias brasileiras em estudos sobre o contato, a partir das noções de transfiguração étnica, de Darcy Ribeiro; de fricção interétnica, de Roberto Cardoso de Oliveira; e as considerações de João Pacheco de Oliveira sobre “índios misturados” e “viagem da volta”, alinhados ao seu conceito de territorialização, pelos quais se buscará compreender as novas dinâmicas que suscitam o renascer de etnias e tradições. A terceira parte ilustrará a conquista da Terra Indígena Maró, associando as perspectivas antropológica e sociológica, a partir da concepção de Cardoso de Oliveira (1978) acerca da questão indígena.

O trabalho enfatiza categorias essencialmente antropológicas, como identidade, etnicidade, resistência e reelaboração étnica, em um panorama sociológico e político ancorado em indagações sobre a formação e a conquista de um território indígena na fronteira de expansão do capital, com especial atenção à atuação das várias instituições estatais.

Conforme expressa a Constituição Federal de 1988, a noção de Terra Indígena como ocupação tradicional, não apresenta relação com o tempo de ocupação, pois diz respeito à terra que os indígenas vivem e usam como base para a sua reprodução física e sociocultural (Assis, 2006). A terra é parte do seu ser coletivo, isto é, de sua identidade, e expressa uma necessidade existencial, de modo que a luta pelo reconhecimento da TI Maró ilustra a impossibilidade de desvincular o olhar voltado ao contexto sociopolítico e econômico. Além disso, a luta coloca os Borari e Arapium como novos sujeitos políticos, construtores de sua história, de seus territórios e de seus destinos.

REFLETINDO SOBRE O CONTATO INTERÉTNICO NA AMAZÔNIA

Na obra *História dos Índios no Brasil*, Cunha (1992) afirma que as estimativas tradicionais sobre a ocupação humana no Brasil datam de 12 mil anos, apesar de haver estudos que analisam sítios arqueológicos anteriores a essa data. Quando os europeus chegaram ao Brasil, há pouco mais de 500 anos, consideraram os grupos e culturas indígenas como um único povo, de modo que, para os colonizadores, de um lado estava a civilização, representada pelos europeus e, de outro, uma massa de índios considerados “primitivos”, sendo parte indissociável da natureza.

Os colonizadores apropriaram-se deste chão, batizando as formações geográficas com nomes de santos (CUNHA, 2006), “adestraram” pessoas e batizaram-nas com esses mesmos nomes. Os acidentes geográficos, como os montes, baías, ilhas ou campos foram desenhados e marcados em mapas, enquanto as populações indígenas foram invisibilizadas, pois o colonizador as considerava parte da natureza local e não como seres humanos. Com a mesma naturalidade que removiam árvores ou exploravam os recursos florestais, abriam clareiras, derrubavam a mata e aproveitavam tudo que podia ser explorado, esvaziando quase toda essa terra de suas gentes.

O “encontro” entre o antigo e o novo mundo foi dilacerador para população nativa, que foi reduzida para menos de 100 mil índios em 1957, em razão do contato (RIBEIRO, [1970] 2009). A primeira grande causa da depopulação indígena foram as epidemias trazidas pelos europeus, que atingiram os povos indígenas concentrados e aldeados por missionários e órgãos oficiais (CUNHA, 2006). Além disso, a sede por escravos para prover mercadorias ao capitalismo mercantil fomentou guerras entre os grupos indígenas, pelas quais vieram a fome, a fuga, a desestruturação social, a luta pela sobrevivência alhures e, conseqüentemente, o início da dizimação da população indígena.

A Amazônia, de mata densa, fechada e de dimensão continental, só ganhou a atenção da Coroa Portuguesa entre os séculos XVII e XVIII, tendo sido os jesuítas os responsáveis por sua ocupação (Idem). Nesse período, a cobiça

já não se voltava somente aos índios⁵ no intuito de escravizá-los, mas direcionava-se, sobretudo, às suas terras, ricas em drogas do sertão. Como os índios eram os grandes conhecedores das especiarias amazônicas, foram aproveitados como mão de obra escrava para a coleta. A Coroa tinha como prioridade garantir o território e protegê-lo dos “invasores” franceses e holandeses. Nos séculos seguintes, a ocupação das terras amazônicas continuou, já que o domínio do território fazia parte das metas do Império.

Em 1910, o Estado republicano criou o Serviço de Proteção aos Índios (SPI) para atender aos interesses do país, como implantar a comunicação telegráfica entre o interior e a metrópole. Este órgão, responsável pelas expedições de atração e pacificação dos índios, favoreceu as frentes de expansão da sociedade nacional e promoveu um dos momentos “mais intensos e controvertidos nas relações interculturais contemporâneas em nosso país”, ao instituir a controversa política indigenista de pacificar, integrar e civilizar os nativos (GURAN, 2010, p. 7). Nesse embate entre visões de mundo, embora o tenente-coronel Cândido Rondon instituísse um “serviço para proteger” os considerados inimigos e os entraves ao progresso, e adotasse o lema “morrer se for preciso; matar nunca”, foram cometidos vários equívocos, resultando na expropriação de terras e no aniquilamento de culturas e povos indígenas.

O SPI tinha como funções primordiais a atração e pacificação de povos indígenas, em virtude do seu projeto de “civilização”, como indicava o Decreto nº 8.072/1910, que instituiu o Regulamento do SPI, cuja instrução previa o uso de meios brandos para atrair os índios nômades. Em 1928, a Lei nº 5.484 confirmou a instrução, que dotou o Estado da tutela dos índios, proibindo qualquer expedição armada contra eles. Pelo Decreto nº 10.652,

⁵ De acordo com Darcy Ribeiro (2009 [1996], p. 36), com o intuito de devassar e explorar os produtos da floresta, “os índios foram aliciados desde a primeira hora, através de toda a sorte de compulsões, desde a “sujigação” e o descimento para as missões e núcleos coloniais até técnicas mais manhosas, como a de acostumá-los ao uso de artigos mercantis cujo fornecimento posterior era condicionado à sua participação as atividades produtivas como mão de obra para todo serviço”.

ficou evidente a herança de atração ao molde dos jesuítas, pois caberia às Inspetorias Regionais “atrair e pacificar, por intermédio dos postos, o índio que viver em estado selvagem” (FREIRE, 2010). Assim, criaram “postos, visando atrair o índio e fixá-lo pela cultura sistemática da terra e pelo estabelecimento de indústrias rudimentares mais necessárias”. Porém, as atividades padronizadas desconsideravam as especificidades culturais e produtivas de cada povo.

No início dos anos 1950, dentre as 18 frentes de atração do SPI, 10 atuavam no estado do Pará, coordenadas por sertanistas como o Marechal Rondon, que se destacou por seguir veementemente os preceitos de Auguste Comte⁶. Outro importante sertanista foi Francisco Meirelles, que estabelecia o contato ora invadindo as aldeias, ora utilizando técnicas como o “namoro”, pois montavam tapiris com brindes à espera da resposta dos índios, o que poderia durar meses.

Este sertanista afirmava que os índios queriam deixar de ser índios porque tinham uma vida rude e a sobrevivência difícil, assim como a vida dos trabalhadores brasileiros, por isso, considerava uma única luta pelo desenvolvimento social. Na prática, Meirelles estabeleceu uma série de articulações políticas⁷, a fim de garantir terras “produtivas” para os índios, sem reconhecer a dinâmica de movimentação dos grupos Jê. De acordo com Freire (2010, p. 17), “justapunha-se, assim, um positivismo economicista ao positivismo evolucionista rondoniano”. Os resultados dessa política integracionista foram incursões financiadas pelos seringalistas para atrair e pacificar os índios, deslocando-os para fora da área de interesse econômico (Idem).

De acordo com Darcy Ribeiro ([1970] 2009), nesse período, os índios da Amazônia encontravam-se em condições de vida semelhantes aos tempos

⁶ Rondon praticava os ensinamentos de Auguste Comte e creditava a ele seu sucesso com os índios. Acreditava, junto com os positivistas do Apostolado, que os “fetichistas, vivendo em estágios inferiores de civilização, deveriam seguir a marcha da humanidade, evoluindo para contribuir para o ‘progresso da nação’” (FREIRE, p. 17, 2010).

⁷ No Mato Grosso e posteriormente no Pará.

dos descimentos de índios para o trabalho escravo e para as missões religiosas no período colonial.

Ali, índios e civilizados se defrontam e se chocam hoje em condições muito próximas daquelas em que se deram os primeiros encontros da Europa com a América indígena. De um lado, são índios armados de arco e flechas que, do recesso de suas matas, olham o brasileiro que hoje avança sobre suas terras [...]. De outro lado, são brasileiros engajados nas frentes de expansão da sociedade nacional, que avançam por uma terra que consideram sua e veem no índio uma ameaça e um obstáculo (RIBEIRO, [1970] 2009, p. 19).

A região oeste do Pará sofreu influência dos seringalistas devido ao ciclo da borracha⁸, no qual o período áureo transcorreu entre 1879 e 1912, em plena revolução industrial. Este ciclo representou um dos momentos mais expressivos da exploração humana e da relação desigual entre o capital e o trabalho na região, cujos impactos ainda podem ser sentidos no presente, especialmente quando se trata das populações indígenas, já vitimizadas no processo de colonização da Amazônia.

Ao abordar o ciclo da borracha, busca-se captar da história a intensificação do processo de intrusão nos territórios indígenas da Amazônia, os interesses envolvidos e o modo como a população indígena foi sacrificada, o que é importante para entender a reconfiguração da população neste território atualmente, o autorreconhecimento de inúmeras comunidades como indígenas e as lutas pelos seus direitos ao território e ao modo vida. Nesse contexto, é válido explicar a dinâmica e os impactos do ciclo da borracha, que atingiu fortemente a região oeste do Pará, onde o movimento indígena de reelaboração étnica assenta suas bases.

Nas terras amazônicas brotavam os cauchais (*Castilloa elástica*) e os seringais (*Hevea brasiliensis*), árvores conhecidas secularmente pelos índios, que

⁸ A combinação de matéria-prima, mão de obra, transporte e mercado possibilitou o quase completo abastecimento de borracha para a indústria mundial.

produzem o caucho e o látex – o “ouro branco” – matéria-prima da borracha, tão apreciada nos mercados internacionais no fim do século XIX e início do XX. A exploração do caucho era realizada por caucheiros – com derrubada das árvores, a fim de extrair todo o látex – os quais se deslocavam ávidos por terras onde havia cauchais, invadiam aldeias e sequestravam mulheres e crianças para coagir os indígenas a colaborar na descoberta e usufruto de novos cauchais.

Com a invasão das tribos, os homens garantiam “o abrigo, a alimentação e a satisfação dos seus apetites” (RIBEIRO, 2009, p. 37). Devido à exploração intensiva, os cauchais ficaram escassos e, com isso, deu-se início ao ciclo de exploração da seringueira, cujos troncos sangravam nos cortes em que os índios extraíam o látex.

Nas áreas mais próximas dos portos de exportação viviam grupos indígenas remanescentes das tribos que mantinham contato com os neobrasileiros desde os tempos coloniais, a quem forneciam mão de obra ocasional e produtos florestais. Não obstante à relação contínua com os colonizadores, os indígenas preservavam tanto o seu modo de vida baseado no cultivo, caça, pesca e extrativismo quanto a sua identidade étnica. Com o ciclo da borracha, essa realidade foi transformada, pois o oeste do Pará era rico em seringueiras e o Tapajós⁹ se tornou “por excelência o rio da borracha” (REIS, 1979, p. 168).

Com a voracidade pelo látex, o mercado internacional induziu uma rápida transformação na economia e nos costumes locais. As atividades produtivas, inclusive grande parte daquelas para a subsistência, foram direcionadas para a produção da borracha. Ou seja, naquele período pouco se produziu na Amazônia além da borracha, e grande parte dos gêneros essenciais para a subsistência passaram a ser importados. Além da população local, centenas de sertanejos nordestinos¹⁰, fugindo dos constantes períodos de seca, foram atraídos pela promessa de uma vida melhor na floresta amazônica.

⁹ Contudo, foram as cidades de Belém e Manaus que mais se beneficiaram com o ciclo econômico da borracha.

¹⁰ Ao mesmo tempo em que eram “expulsos” de suas terras pela grande seca de 1877.

Contudo, a extração do látex era um trabalho árduo e solitário, no qual se fazia necessário percorrer diariamente longas distâncias para encontrar as seringueiras dispersas na floresta. Além disso, o seringueiro contraía dívidas impagáveis com o seu patrão, visto que os mantimentos, os bens básicos para subsistência e os equipamentos eram fornecidos pelo seringalista, o dono do barracão, e para obtê-los o seringueiro trocava bolas de borracha por víveres, através do sistema de aviamento, no qual o patrão adiantava equipamentos e mantimentos para o seringueiro e este deveria pagar com a sua produção, que nunca era suficiente para quitar sua dívida, e então se perpetuava.

Explorava-se um seringal até o seu esgotamento para depois partir em busca de outro, portanto, não havia vínculo com a terra, mas sim uma peregrinação pelos rios, por onde se alcançaria o próximo seringal e, conseqüentemente, as populações indígenas mais remotas. De acordo com Ribeiro ([1970] 2009), a economia da borracha “era uma das economias mais destrutivas e exigentes em vidas humanas, em sofrimento e em miséria que jamais se conheceu”, assim as seringueiras choravam por suas feridas, as lágrimas da maior parte dos homens cujas vidas foram ceifadas em nome da alta cotação da borracha.

Para o índio, o seringal e toda a indústria extrativa tem representado a morte, pela negação de tudo o que ele necessita para viver: ocupa-lhes as terras; dissocia sua família, dispersando os homens e tomando as mulheres; destrói a unidade tribal, sujeitando-a ao domínio de um estranho, incapaz de compreender suas motivações e de proporcionar-lhe outras. Enfim, submete o índio a um regime de exploração ao qual nenhum povo poderia sobreviver. Assim, diante do avanço desta “civilização” representada pelos extratores de drogas da mata, só resta ao índio resistir e quando isso se torna impraticável, fugir para mais longe, mata adentro, para as zonas altas onde não cresce a seringueira. (RIBEIRO, [1970] 2009, p.42).

No auge do ciclo, em 1910, a borracha representava cerca de 40% das exportações nacionais, mas com a introdução da borracha produzida nos

seringais cultivados na Malásia¹¹ no mercado internacional, deu-se início ao declínio da produção brasileira e ao abandono dos seringais amazônicos, uma vez que aquela era mais econômica e apresentava melhor qualidade.

Tal situação foi revertida momentaneamente durante a II Guerra Mundial, quando os nipônicos dominaram o Pacífico Sul e invadiram a Malásia, o que ocasionou a queda da produção asiática, dando nova esperança para a produção amazônica. Nesse período, os Estados Unidos precisavam abastecer sua indústria bélica, por isso assinaram os Acordos de Washington com o governo brasileiro, o qual previa o aumento da produção anual de 18.000 para 45.000 toneladas de látex.

Para esta operação em larga escala, fez-se necessário aumentar a mão de obra para 100.00 homens, pois na região havia somente 35.000 trabalhadores que lá permaneceram após o abandono dos seringais. Tal operação foi chamada de “batalha da borracha”, devido ao alistamento compulsório incentivado pelo presidente do Brasil, Getúlio Vargas, especialmente na Região Nordeste, de onde foram levados 54.000 trabalhadores, dos quais 30.000 homens eram do estado do Ceará, que se alistaram para fugir de prolongada e devastadora seca.

Esses trabalhadores, chamados de “soldados da borracha”, foram levados para uma escravidão por dívidas e para a morte por doenças, ataques e solidão, portanto, “o trabalho escravo foi, assim, recriado na Amazônia brasileira pelo próprio Estado, com apoio norte-americano” (ALMEIDA, 2004, p. 39). Mas a produção não atingiu o acordado e a batalha da borracha foi um fracasso, o que significou a quebra da economia local. O declínio dos núcleos que dependiam exclusivamente desse mercado revelou-se a salvação das populações indígenas remanescentes na Amazônia, visto que

¹¹ Em 1876, o botânico inglês Henry Alexander Wickham contrabandeou 70.000 sementes de seringueira (*Hevea brasiliensis*), da região de Santarém no Pará. Na Malásia, as árvores foram plantadas lado a lado e em dez anos já produziam o látex. Esse representou um dos mais importantes casos de biopirataria de espécies amazônicas.

tanto os índios voltaram aos territórios dos quais haviam sido escorraçados e recomeçaram sua vida de nativos quanto o resto da população local retomava as atividades agrícolas e voltava a garantir a sua subsistência.

Nesse ínterim, “famílias se formavam e cresciam, muitas delas frutos justamente da mistura entre migrantes (ou seus descendentes) e índias. Os antigos seringueiros especializados eram agora camponeses da floresta” (ALMEIDA, 2009, p.21). Com o fim do ciclo da borracha, muitos dos novos habitantes da Amazônia por lá ficaram, estabeleceram suas vidas e famílias espalhados pelas margens dos rios da região. Este cenário configura a situação do baixo Amazonas e do baixo Tapajós¹², onde foram firmadas novas identidades e assentadas as bases do movimento indígena de reelaboração étnica, que estimularam as reflexões de grandes antropólogos brasileiros.

CONTRIBUIÇÕES TEÓRICAS: SOBRE COMO SER ÍNDIO É UM SENTIMENTO QUE ESTÁ “ENTERRADO NO UMBIGO”

Os primeiros estudos etnográficos sobre grupos indígenas brasileiros eram permeados de preocupações referentes à “aculturação” a que os índios eram submetidos, como evidenciava os estudos e relatórios de Curt Nimuendaju¹³, por exemplo, em que se observava a transformação de grupos indígenas em novos brasileiros. Esse movimento ocorria por meio de um corte nas raízes culturais indígenas, uma vez que os índios deveriam se tornar cidadãos e também cristãos.

Tal mudança cultural suscitou o interesse de alguns estudiosos cujas pesquisas se apoiaram no esquema tradicional de aculturação, tais como Egon Schalden (1965), que revisou a bibliografia brasileira sobre aculturação;

¹² Na região do baixo Tapajós a exploração da borracha foi tão concentrada que os americanos chegaram a construir uma grande indústria para a extração e produção da borracha, acompanhada de *company towns* (as vilas de Fordlândia e Belterra).

¹³ Nimuendaju estudou os povos Guarani, Apinayé, Timbira e Tukuna.

e Eduardo Galvão (1959), que estudou as tribos do Xingu e do rio Negro, com foco no processo de assimilação, em contraposição aos esquemas culturalistas, ultrapassando a prática de estudos etnográficos de tribos para pesquisar as generalizações no âmbito cultural.

A teoria da aculturação depreende que há sempre um desnível decorrente das variáveis impostas pelo determinismo econômico no processo de contato. Para alguns historiadores e antropólogos, o desaparecimento das tribos está ligado a sua absorção pela sociedade nacional, isto é, haveria uma aculturação progressiva que resultaria em uma completa assimilação da cultura da sociedade dominante através da miscigenação¹⁴.

Para Galvão (1959), a aculturação na Amazônia ligava-se ao processo de caboclicização, ou seja, a transformação do índio em caboclo. Entretanto, esses indivíduos jamais se identificaram com este termo, o que caracterizava o uso exógeno dessa expressão, uma vez que era designada pelo outro e não adotada pelos próprios sujeitos. Vale ressaltar que as comunidades formadas ao longo das margens dos rios também foram chamadas de caboclas. Para os estudiosos da época, qualquer resquício da cultura do branco era considerado motivo para a perda da indianidade dos grupos analisados, fazendo-os criar neologismos classificatórios como “caboclos”, com os quais certos grupos jamais se nomeariam.

Essa constatação gerou grande inquietação em Darcy Ribeiro ([1970] 2009), pois, ao observar os grupos indígenas percebeu que estes não foram assimilados como parte indissociável da sociedade nacional, haja vista que devido ao extermínio de grande parte desses povos, os sobreviventes autoidentificavam-se como indígenas para se distinguir dos demais

¹⁴ João Pacheco de Oliveira (1988) afirma que a preocupação dos autores que estudaram os grupos indígenas brasileiros nessa fase era “mostrar a progressiva descaracterização cultural daquelas sociedades e a absorção de crenças e costumes precedentes do branco”. E completa: “o esquema teórico utilizado fez com que alguns descrevessem o processo de mudança cultural como inexorável, prevendo como bem próxima a completa assimilação de um grupo étnico pelo contexto e pela cultura regional” (PACHECO DE OLIVEIRA, 1988, p. 31).

brasileiros, pois eram vítimas da sua dominação. Para o estudioso, não ocorreu tal processo de assimilação porque não houve anulação da identidade indígena, já que a assimilação “matava” o outro pela transformação, por isso acreditava no processo de *transfigurações étnicas*, ao invés de assimilação plena, pois aquele seria um processo de transição do índio legítimo, com sua cultura e tradição, para índio genérico, quase idêntico ao caboclo.

Este conceito de Darcy Ribeiro foi sua grande contribuição ao estudo da etnologia, pois significava que “sob pressões de ordem biótica, ecológica, cultural, socioeconômica e psicológica, um povo indígena vai transformando seus modos de ser e de viver para resistir àquelas pressões” (RIBEIRO, [1970] 2009, p. 13). Assim, havia uma integração socioeconômica com adesão à massa de trabalhadores assalariados ou com a produção de mercadorias para atender as suas novas necessidades materiais, tais como ferramentas, tecidos, remédios, mas sem qualquer assimilação cultural, pois os indígenas não abdicavam da sua condição, visto que se identificavam como tais e eram aceitos pelas suas comunidades indígenas.

Roberto Cardoso de Oliveira (1988)¹⁵ inaugurou uma nova fase na interpretação do contato interétnico, ao reanalisar e definir o conceito de *fricção interétnica*, a principal característica da situação de contato.

Vale ressaltar que a sua teoria fundamenta-se nos estudos etnológicos sobre como os Terena interagem com a população local, sem serem assimilados após dois séculos de contato; nas críticas sobre as teorias de aculturação da antropologia americana; e nas reflexões sobre a ação colonialista na África, com base nos estudos do sociólogo francês Georges Balandier.

O autor considerou a *situação colonial* como uma “totalidade”, na qual uma minoria estrangeira vale-se da dominação, o que caracteriza um

¹⁵ Em seu livro *A sociologia do Brasil Indígena*, Oliveira (1988) tece uma crítica à Antropologia, sobretudo quando ela se reduz à etnografia, por considerar que estava limitada a descrições sem aprofundamentos teóricos. Neste sentido, expõe claramente a necessidade de um método para o desenvolvimento da disciplina.

antagonismo em relação aos segmentos colonizados. Desse modo, a ação colonialista atua como um rolo compressor que esmaga a sociedade tribal, ao mesmo tempo em que cria caciques e faz cooptação¹⁶, como pode ser observado na expansão da sociedade brasileira, processo altamente destruidor dos territórios tribais:

As sociedades de oposição, em fricção, possuem também dinâmicas próprias e suas próprias contradições. Daí entendemos a situação de contato como uma “totalidade sincrética”, ou em outras palavras [...] enquanto situação de contato entre duas populações dialeticamente “unificadas” através de interesses diametralmente opostos, ainda que interdependentes, por paradoxal que pareça (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1972, p. 30).

Vale destacar que as sociedades tribais mantêm relações de oposição, histórica e estruturalmente demonstráveis com a sociedade envolvente, ou seja, são sociedades contraditórias que buscam anular umas às outras (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1972, p. 30). As relações entre sociedades em conjunção implicavam em uma oposição ou contradição entre sistemas societários em interação – o tribal e o nacional – que seriam os subsistemas do chamado *sistema interétnico*.

O autor faz uma analogia à noção marxista de “luta de classes”, ao considerar que os subsistemas tribal e nacional teriam entre si e entre o sistema interétnico o equivalente à relação entre as classes sociais e a sociedade global. O aprofundamento da compreensão de sistema interétnico se dá mediante os mecanismos de integração social, como “o processo responsável pela constituição desse sistema” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1972, p.87); e esclarece que “o processo em questão significa a integração do índio na sociedade nacional” (Idem).

¹⁶ O caso dos “te’ti” na sociedade Tukuna ilustra bem essa situação. Os “te’ti” eram homens que, entre outras capacidades, eram responsáveis pelo contato com os civilizados. Estes, por sua vez, os manipulavam e acabaram criando um novo sistema de poder. Os “te’ti” foram desaparecendo e surgiram então os tuxaua, que tinham uma relativa liderança e serviram como “instrumentos de dominação do alienígena, determinado a ocupar o território indígena e a pôr o braço Tukuna a seu serviço” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1978, p. 92).

A análise de Cardoso de Oliveira sobre este sistema abrange três esferas: a econômica, a social e a política, fundamentando-se como uma leitura sistêmica, na qual o autor propõe a observação do contato para um diagnóstico da situação e um prognóstico do seu desenvolvimento. Assim, as características presentes na situação de contato deveriam ser tomadas como elementos responsáveis pela integração ou pela previsão do grau de integração das populações indígenas e regional, cuja noção de *potencial de integração* possibilita a medição e a afirmação de que o grupo está enfrentando um processo de integração.

A partir dessas reflexões acerca do pensamento etnológico sobre o contato interétnico no Brasil, gostaríamos de considerar os estudos de Pacheco de Oliveira (1998) a respeito da “emergência” de novas identidades em populações consideradas de baixa distintividade cultural, cujo tema é o cerne do artigo *Uma etnologia dos ‘índios misturados’? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais*. Este trabalho baseia-se em etnografias sobre os “índios do Nordeste” e apresenta conceitos para a análise da etnicidade, os quais constituem uma nova visão sobre o contato, em que o autor propõe uma chave interpretativa para o entendimento do fenômeno de “emergência” de identidades.

Antes da incursão no pensamento de Pacheco de Oliveira, convém retomar a concepção de Fredrik Barth (1969) com referência à noção de etnicidade e “fronteiras”, que o influenciou e fundamentou seus estudos posteriores sobre reelaboração étnica, voltando, assim, o olhar para a questão conceitual de etnicidade. Para Barth (1969), os grupos étnicos não surgem do isolamento geográfico, mas dos processos sociais que marcam a distinção cultural, por isso, o autor utiliza a categoria *fronteiras* para compreender os interesses e as escolhas grupais face ao contexto, dando dinamismo à identidade étnica.

Barth afirma ainda que, a identidade étnica transforma-se a partir da relação com outra identidade, seja coletiva ou individual, de acordo com seus interesses e contextos, ou seja, a transformação ou manutenção da

identidade se dá de acordo com os processos de inclusão ou exclusão, dependendo de quem está ou não inserido no grupo. Além das características físicas, culturais e institucionais compartilhadas, os grupos são considerados unidades sociais que se distinguem pela forma de organização, afim de definir o “eu” e o “outro”. Isso ocorre a partir de mecanismos sociais de diferenciação estrutural entre grupos em interação e, assim, as fronteiras são mecanismos de distinção dos grupos étnicos (BARTH, 1969).

A abordagem de Barth abandona a vertente culturalista, concentrada na observação de grupos étnicos de forma isolada, e destaca a importância de estudar os processos identitários em contextos precisos, dando ênfase à percepção de que estes também se constituem como atos políticos. Ao considerar tais processos como atos políticos, Oliveira (1998) complementa a argumentação de Barth de que um ponto-chave para entender as mudanças ocorridas numa sociedade consiste em lhe atribuir uma base territorial fixa, pois isso afetaria imensamente as suas instituições e a significação de suas manifestações culturais.

Para tal, o autor considera a noção de *territorialização*, definindo-a como um *processo de reorganização social*, que implica:

- 1 - A criação de uma nova unidade sociocultural mediante o estabelecimento de uma identidade étnica diferenciadora;
- 2 - A constituição de mecanismos políticos especializados;
- 3 - A redefinição do controle social sobre os recursos ambientais;
- 4 - A reelaboração da cultura e a relação com o passado (OLIVEIRA, 1998, p.55).

Na concepção de Pacheco de Oliveira, a dimensão territorial é considerada estratégica para analisar a inclusão de grupos étnicos distintos em um Estado-Nação, afinal, “é uma intervenção da esfera política que associa um conjunto de indivíduos e grupos a limites geográficos bem determinados” (OLIVEIRA, 1998, p. 56). O autor propõe como fio condutor da investigação antropológica esse ato político, que constitui objetos étnicos por meios arbitrários, e esclarece o que denomina como processo de territorialização:

[...] o movimento pelo qual um objeto político-administrativo (no Brasil as ‘comunidades indígenas’) vem a se transformar em uma coletividade organizada, formulando uma identidade própria, instituindo mecanismos de tomada de decisão e de representação, e reestruturando as suas formas culturais (OLIVEIRA, 1998, p. 56).

Pacheco de Oliveira retoma o diálogo com Barth, sem restringi-lo à questão identitária, pois considera a distinção e a individualização como vetores de organização social. O autor dá ênfase à análise do objeto *Índios do Nordeste*, assim como a maioria dos estudos posteriores sobre reelaborações étnicas, concluindo que:

As afinidades culturais e linguísticas, bem como os vínculos afetivos e históricos porventura existentes entre os membros dessa unidade político-administrativa (arbitrária e circunstancial), serão retrabalhados pelos próprios sujeitos em um contexto histórico determinado e contrastados com características atribuídas aos membros de outras unidades, deflagrando um processo de reorganização sociocultural de amplas proporções (OLIVEIRA, 1998, p. 56)

O fato de os sujeitos retrabalharem suas afinidades culturais e seus vínculos afetivos, mas sem se desvincular de suas origens como característica de suas identidades indígenas, inspirou Oliveira a sugerir a imagem da “viagem da volta”. Impressa nos versos de Torquato Neto: “desde que saí de casa, trouxe a viagem da volta gravada na minha mão, enterrada no umbigo, dentro e fora assim comigo, minha própria condução”. A “viagem da volta” representa a conexão entre etnicidade e território, e entre etnicidade e características físicas dos indivíduos, pois ao “enterrar o umbigo” ocorre a ligação com a terra, e ao “gravar na mão”, o vínculo com o grupo (OLIVEIRA, 1998).

A inestimável contribuição de Oliveira para o entendimento da etnicidade conectada à terra e ao grupo nos leva a pensar em como o ser índio está “enterrado no umbigo”. Além disso, a possibilidade de autorreconhecimento étnico ensejada pela Convenção 169 da OIT confere à consciência da identidade indígena ou tribal o pressuposto básico para o autorreconhecimento, mas é o vínculo com o território, somado ao reconhecimento e aceitação do indivíduo

pelo grupo, que caracteriza os casos de reelaborações étnicas no Nordeste e na Amazônia, pois a atualização histórica reforça o sentimento de pertencimento à origem das identidades étnicas. Assim, Oliveira (1998, p. 64) considera que é da “resolução simbólica e coletiva desta contradição que decorre a força política e emocional da etnicidade”. Essa força política e emocional do vínculo do povo ao território que caracteriza a luta indígena pela Terra Maró.

A TI MARÓ E O SIGNIFICADO DA NATUREZA: VIDA PARA UNS, COBIÇA PARA OUTROS

Na região oeste do Pará há um conjunto de cinco glebas chamadas Mamurú-Arapiuns, dentre as quais se destaca a gleba Nova Olinda, que abrange uma área de 182 mil hectares, incluindo-se a Terra Indígena Maró, com 42 mil hectares. Esta gleba localiza-se na origem do rio Arapiuns, formado pela bifurcação dos rios Maró, à direita, e Aruã, à esquerda. No primeiro situam-se três aldeias: São José III, Cachoeira do Maró e Novo Lugar, que se autodefiniram indígenas e agora lutam pela homologação da Terra Indígena Maró; e o segundo constitui-se como um território proibido para os indígenas das aldeias do rio Maró, cujas lideranças são ameaçadas de morte.

Nas matas circundantes dos rios Maró e Aruã empresas madeireiras utilizam mão de obra das comunidades para a atividade de exploração da madeira. Os índios Borari e Arapyum, que reivindicam a homologação e a desintração da TI Maró, informam que madeireiros ainda mantêm projetos de manejo na terra indígena, marcando e retirando árvores que seguem em grandes balsas pelos rios Arapiúns e Tapajós.

Esse conjunto de glebas foi registrado em nome do governo do estado e perfaz um total de 1 milhão e 312 mil hectares de mata nativa, abrangendo os municípios de Juruti, Santarém e Aveiro. Além de conter a última área de floresta contínua do estado do Pará, a região oeste também concentra inúmeros empreendimentos capitalistas, como rodovias, atividades de

mineração, produção de soja, extração de madeira e complexos hidrelétricos que ocupam esse espaço com apoio do Estado.

Desse modo, a região constitui-se como uma fronteira econômica na qual há o avanço da frente de expansão do capital e da sociedade nacional, com a presença de migrantes em busca de oportunidades, especialmente pecuaristas e madeireiros que vislumbram se apropriar de terras férteis produtivas. Vale destacar que as atividades produtivas e de exploração muitas vezes ocorrem à margem da lei, devido à falta de controle e fiscalização. Assim, onde a lei vigora precariamente, a ocupação econômica é tolerada pelo Estado, cuja omissão permite que o espaço se configure de acordo com a lei do poder econômico.

Para Ricouer (1955, p. 237) ,”com o Estado aparece certa violência que tem caracteres de legitimidade”. Desse modo, no oeste do Pará a violência imputada pelo Estado é a sua ausência deliberada, deixando o terreno livre para a ocorrência de injustiças, em que o mais forte domina, ameaça e tortura os mais fracos.

Os ocupantes exógenos, motivados por lucros extraordinários e obstinados em alcançar seus interesses, não encontram somente a floresta virgem e vazia de gentes, mas se deparam com várias comunidades que mantêm vínculos afetivos e simbólicos com o lugar, em uma ligação cosmológica com a natureza circundante. Dentre estas, especialmente os indígenas, que não cedem aos cifrões ofertados pela exploração madeireira, pois entendem a terra como seu meio e espaço de vida, e a natureza como provedora de bens nem sempre mensuráveis, o que determina a forma como se relacionam com o ambiente.

Toda a reprodução social ocorrente, seja a relação entre os humanos ou com o imaginário, tem o seu cenário naquela natureza. Seria, então, a luta dos indígenas apenas para garantir o seu pedaço de chão? Mais do que a disputa pela terra, a luta envolve sentimentos de pertencimento a um modo de vida naquele espaço. A luta dos indígenas da TI Maró denuncia, enfrenta e fiscaliza a exploração madeireira ilegal, o que configura uma

nova questão política, pois agora os indígenas são sujeitos políticos, com plenos direitos, que confrontam os interesses externos ao defenderem a terra e a vida do seu povo.

A ETNOGÊNESE NA TI MARÓ E O MOVIMENTO INDÍGENA NO BAIXO TAPAJÓS

A história de Novo Lugar¹⁷ e de alguns povoados próximos remonta a cerca de 130 anos. Os índios Borari viviam em Alter do Chão, no Atodi, quando suas terras foram tomadas pela “grande migração” durante o ciclo da borracha. Para garantir a sua sobrevivência e a reprodução social do grupo, decidiram subir o rio, acomodando-se inicialmente em Bejuaçú¹⁸, uma das “vidas”, como eles denominam as nascentes da terra indígena.

Apesar da discriminação, dentro da mata os Borari mantiveram a prática de seus rituais, mesmo que de forma velada, pois sua raiz cultural está na pajelança. Além disso, a comunidade sempre realizou rituais de cura e nunca deixou de se organizar sob a liderança de caciques. Porém, o que era velado revelou-se, desde janeiro de 2002, quando os moradores das comunidades foram informados pela equipe do Conselho Indigenista Missionário (CIMI) que, enquanto indígenas, tinham seus direitos garantidos pela Constituição brasileira.

Embora apresente particularidades, o processo de emergência étnica dessa região está em sintonia com a retomada das tradições por grupos étnicos considerados aculturados ou extintos, em todo o Brasil e na América Latina, como afirmam Peixoto et al. (2012), ao apontar que a etnogênese no baixo Tapajós integra um movimento de emergências étnicas difundido pelos

¹⁷ A história foi relatada por moradores durante a pesquisa de campo.

¹⁸ Vivendo em Bejuaçú, no interior da mata, longe da margem do rio Maró, os Borari abriram várias trilhas, fizeram roçados, garantiram a extração de resinas medicinais, mantinham suas áreas de caça e coleta, e seus lugares sagrados destinados aos rituais. Em 1990, as mães da comunidade exigiram que os filhos frequentassem a escola. Para viabilizar a educação das crianças, o grupo instalou-se na margem do rio Maró.

cinco continentes. Tal afirmativa é corroborada por Bartolomé (2006, p. 45), que assinala a existência de vários casos de etnogêneses latino-americanas nas últimas décadas, afirmando tratar-se “da dinamização e da atualização de antigas filiações étnicas às quais seus portadores tinham sido induzidos ou obrigados a renunciar”.

Segundo o cacique Dadá, da aldeia Novo Lugar, TI Maró, “o pessoal se reconheceu, mas para nós não existe isso [de se reconhecer]: a gente nascemo e sempre fomos indígena”. Após este reconhecimento, seis empresas madeireiras solicitaram integração de posse de terras nas áreas em que as comunidades viviam. Por sua vez, os indígenas, motivados e corajosos, iniciaram a luta para não perder sua terra, cuja primeira ação foi a autodemarcação do seu território.

A partir da informação sobre a possibilidade do autorreconhecimento étnico, a comunidade soube de seus direitos e, assim, fortaleceu no grupo um “orgulho de assumir-se”, conforme percebeu Viveiros de Castro (2006) em casos semelhantes. Este orgulho relaciona-se com o sentimento de honra coletiva, gerada por uma experiência de reconhecimento, conforme explica Honneth (2009, p. 209): “o indivíduo se sabe aí como membro de um grupo social que está em condição de realizações comuns, cujo valor para a sociedade é reconhecido por todos os seus demais membros”.

Neste discurso tem-se o direito de “ser” indígena como o pilar da luta e a reafirmação da identidade como promotora do sentimento de resistência coletiva. No entanto, é preciso confrontar o campo com novos ângulos de visão para entender os elementos que compõem o “ser” indígena, e compreender como esses elementos os munem de força para lutar pela sua causa. Neste sentido, faz-se necessário uma noção mais clara da transformação da realidade, do modo como os indígenas defendem o seu território, seu modo de vida e, assim, configuram novos contextos, conforme nos orienta Geertz (1989):

[...] a força de nossas interpretações não pode repousar, como acontece hoje em dia com tanta frequência, na rigidez com que elas se mantêm ou

na segurança com que são argumentadas. Creio que nada contribuiu mais para desacreditar a análise cultural do que a construção de representações impecáveis de ordem formal, em cuja existência verdadeira praticamente ninguém pode acreditar (GEERTZ, 1989, p. 28).

Indubitavelmente, a conquista da Terra Indígena Maró é um fato relevante na realidade dos movimentos indígenas do Baixo Tapajós, porém, a TI sofre pressões das empresas madeireiras que têm projetos de manejo florestal na gleba Nova Olinda ou mesmo dentro do território indígena, reconhecido pela FUNAI em outubro de 2011, com a publicação do Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação. Com referência ao Despacho nº 107, da presidência da FUNAI, publicado no DOU em 10/10/2011, o Instituto de Terras do Pará (ITERPA) manifestou-se pela “impugnação àquele ato” em 6 de janeiro de 2012, pois reivindicava a área para assentar na TI Maró os madeireiros oriundos do Projeto Trairão, no município de São Félix do Xingu, visando efetivar um arranjo de permuta e compensação promovido pelo governo do Pará.

Juntamente com o ofício do ITERPA, veio o texto “Flechas Enganosas”, em que o autor Edward Luz critica o movimento indígena, evocando o fantasma de agentes externos interessados no subdesenvolvimento da Amazônia:

Tais ações indigenistas obedecem a uma agenda geopolítica externa, visando o engessamento de enormes áreas de produção e servirem de óbices à realização de obras estruturantes na região, a fim de mantê-la, subpovoada e subdesenvolvida (Luz apud FIGUEIREDO; PEIXOTO, 2012).

Em conformidade com este pensamento e com argumentos semelhantes aos de Edward Luz, em 26 de novembro de 2014, o juiz federal de Santarém, Airton Portela, sentenciou a não existência de índios no Maró¹⁹. Esta sentença fere a identidade dos grupos indígenas, ao negar a sua condição, revelando o juízo de valor já ultrapassado, que condiciona o índio ao período

¹⁹ Processo: 2010.39.02.000249-0 E 2091-80.2010.4.01.3902 (ações civis públicas). Autor: Ministério Público Federal. Autor: Associação Intercomunitária de Trabalhadores Agroextrativistas de Prainha e Vista Alegre do Rio Maró e Outros.

pré-cabralino: “o ser da mata, não civilizado, nu, de língua própria”. É o senso comum que engessa as sociedades indígenas, sendo incapaz de perceber suas transformações ao longo do tempo.

Além disso, a sentença contesta o Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação da Terra Indígena Maró/PA elaborado pela FUNAI, o qual reconhece a identidade dos indígenas e denuncia a intrusão de atividades madeireiras na TI Maró, bem como o prejuízo que causam às pessoas e à natureza. Por isso, reporta:

A atuação da indústria madeireira já tem causado assoreamento de cabeceiras de igarapés como o Tirirical, Tobias e Raposa. O comprometimento destas cabeceiras tem conseqüências negativas relevantes, especialmente para a aldeia de Novo Lugar, local onde todas estas desembocam. No entanto, por ser esta a comunidade localizada à montante, certamente as demais também sofrerão com a diminuição do fluxo do rio Maró e destruição de locais importantes para a reprodução de peixes (FUNAI, 2011).

Em outro trecho, o relatório menciona a situação de conflito em áreas próximas às cabeceiras dos igarapés, lugares sagrados para os indígenas, que têm seu acesso obstruído por cercas e porteiros.

Os limites apresentados no mapa de autodemarcação, em alguns momentos, contrastam com as narrativas proferidas pelos indígenas quando da entrada na mata e da utilização dos recursos naturais lá existentes. Alguns igarapés (especialmente suas cabeceiras), como o do Cachimbo e do Arraia, são tidos pelos indígenas como importantes, mas não aparecem nos limites geográficos. Lendo o mapa de autodemarcação é possível perceber que todos os pontos de conflito e na qual os indígenas se sentem pressionados em seu território não são contemplados, numa nítida reação de medo das ameaças sofridas (FUNAI, 2011).

O juiz extrapolou a causa da ação judicial movida pelas associações comunitárias vizinhas, cooptadas pelos madeireiros, que contestavam os limites da Terra Indígena Maró, e sentenciou arbitrariamente sobre a identidade étnica dos Borari e dos Arapium, negando-lhes a sua condição indígena, haja vista que a polêmica sentença desrespeita o direito dos

indígenas de assumirem suas identidades, revelando-se alinhada à ideologia do “progresso”, que na região está relacionada à exploração madeireira e à cobiça pela terra indígena.

Diante da indignação e da revolta gerada pela sentença, cerca de 100 indígenas e apoiadores fizeram uma manifestação em frente ao prédio da Justiça Federal de Santarém, onde queimaram a sentença e, munidos de cartazes exigiam respeito, afirmando “eu existo”.

O reconhecimento oficial da Terra Indígena Maró gerou o alívio e o sentimento de que finalmente a justiça havia chegado para os Borari e Arapium. Contudo, a Justiça Federal negou aos índios o direito de *ser* e de *pertencer* a um povo, a um lugar e a uma história. Mas, é possível negar ao outro o direito de *ser* e de *pertencer*? Os indígenas mostram que não, e fazem da resistência atitude definidora dessa história.

O reconhecimento da terra fortaleceu a identidade, vinculada a uma comunidade histórica, inclusive territorial. Por todos esses motivos, o Ministério Público Federal, em 4 de fevereiro de 2015, recorre contra a decisão que declarou inexistentes as etnias da TI Maró e, conseqüentemente, sua terra. Um ano depois, o Tribunal Regional Federal (TRF1) extinguiu o processo das associações contra os indígenas, que havia gerado a polêmica sentença. Os indígenas esperam que sua terra seja finalmente demarcada e almejam uma vida melhor sobre o território conquistado. Os indígenas têm consciência que o território é vida e construção.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Mauro. Floresta que sangra. **Revista de História da Biblioteca Nacional**, Rio de Janeiro, ano 4, n. 44, 2009.

ASSIS, Eneida Corrêa de. **Direitos indígenas num contexto interétnico**: quando a democracia importa. 2006. Tese (Doutorado em Ciência Política) – Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2006.

BARTH, Friedrik. **Ethnic groups and boundaries**: the social organization of culture difference. Londres: George e Allen & Unwin, 1969.

BARTOLOMÉ, Miguel Alberto. As etnogêneses: velhos atores e novos papéis no cenário cultural e político. **MANA**, v. 12, n.1, p. 39-68, 2006.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. **O índio e o mundo dos brancos – uma interpretação sociológica da situação Tukúna**. São Paulo: Pioneira, 1972.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. **A Sociologia do Brasil Indígena**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1978.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. No Brasil, todo mundo é índio, exceto quem não é. In: RICARDO, Beto; RICARDO, Fany (Orgs.). **Povos indígenas no Brasil 2001/2005**. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2006.

CUNHA, Manuela Carneiro da. Introdução a uma história indígena. In: CUNHA, Manuela Carneiro da. **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

GALVÃO, Eduardo. Aculturação Indígena no Rio Negro. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi**: Nova Série. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 1959.

GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: Guanabara, 1989.

GURAN, Milton. **Primeiros contatos – atrações e pacificações do SPI**. Rio de Janeiro: Museu do Índio, 2009.

FIGUEIREDO, Kércia; PEIXOTO, Rodrigo. A luta territorial dos indígenas da Terra Maró. **Revista Somanlu**, Manaus, ano 12, n. 2, jul./dez. 2012.

FREIRE, Carlos Augusto da Rocha. **Primeiros contatos – atrações e pacificações do SPI**. Rio de Janeiro: Museu do Índio, 2009.

FUNAI-Fundação Nacional do Índio. **Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação da Terra Indígena Cobra Grande (Santarém/PA)**. Brasília, DF: FUNAI; Ministério da Justiça, 2009.

FUNAI-Fundação Nacional do Índio. **Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação da Terra Indígena Maró/PA**. Despacho Nº 107. Brasília, DF: FUNAI; Ministério da Justiça, 2011.

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

IBGE-Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. **Censo 2010: população indígena é de 896,9 mil, tem 305 etnias e fala 274 idiomas**. Disponível em: <<http://censo2010.ibge.gov.br>>. Acesso em: 10 ago. 2012.

JUSTIÇA FEDERAL DE PRIMEIRO GRAU NO PARÁ. Segunda Vara da Subseção de Santarém. SENTENÇA. PROCESSO: 2010.39.02.000249-0 E 2091-80.2010.4.01.3902 (ações civis públicas). Santarém: [s.d.]

MINISTÉRIO PÚBLICO FEDERAL. Procuradoria da República no município de Santarém. RECURSO DE APELAÇÃO. PROCESSO nº 2010.3902.000249-0, 04 de fevereiro de 2015. Santarém: MPF, 2015.

OLIVEIRA, João Pacheco de. **O Nosso Governo** – os Ticuna e o Regime Tutelar. São Paulo: Marco Zero, 1988.

OLIVEIRA, João Pacheco de. Uma etnologia dos “índios misturados”: situação colonial, territorialização e fluxos culturais. **MANA**, v. 4, n. 1, p. 47-77, 1998.

OLIVEIRA, João Pacheco de. **Hacia una Antropología del Indigenismo**. Rio de Janeiro: Contracapa, 2006.

PEIXOTO, Rodrigo; ARENZ, Karl; FIGUEIREDO, Kércia. O Movimento Indígena no Baixo Tapajós: etnogênese, território, Estado e conflito. **Novos Cadernos NAEA**, Belém, v. 15, n. 2, p. 279-313, 2012.

REIS, Arthur Cezar Ferreira. **Santarém: seu desenvolvimento histórico**. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979.

RIBEIRO, Darcy. **Os Índios e a Civilização** – a integração das populações indígenas no Brasil Moderno. São Paulo: Companhia da Letras, 2009.

RICOEUR, Paul. **História e Verdade**. São Paulo: Forense, 1955.

SCHADEN, Egon. Aculturação Indígena. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. XIII, 1965.

SEGUNDA PARTE

O DESAFIO
DO RECONHECIMENTO JURÍDICO
DOS DIREITOS INDÍGENAS

SOBRE O DIREITO CONSUETUDINÁRIO DOS POVOS INDÍGENAS E A TRANSPOSIÇÃO DE BARREIRAS EM BUSCA DO RECONHECIMENTO ESTATAL

>>> Gustavo Hamilton de Sousa Menezes

UM GRANDE ABISMO ENTRE TEORIA E PRÁTICA

Ao ser promulgada a Constituição Federal de 1988, renovou-se a esperança de tempos melhores aos índios brasileiros, pois superava o paradigma integracionista do Estatuto do Índio, reconhecia a capacidade civil dos indígenas e de suas comunidades, e assegurava-lhes o direito de manter sua identidade cultural diferenciada, reconhecendo efetivamente sua organização social, costumes, línguas, crenças, tradições e os direitos originários sobre as terras que ocupam.

Neste sentido, gerou uma expectativa entre indígenas, indigenistas e antropólogos de que, uma vez consolidados na Carta Magna, tais direitos estariam garantidos, cabendo aos órgãos estatais a adequação paulatina ao conteúdo expresso na Constituição de 1988. Após 25 anos da promulgação, os povos indígenas perceberam que o Estado não se adequou plenamente às diretrizes constitucionais, visto que as tentativas de alteração constitucional por meio de projetos de emendas constitucionais (PECs) multiplicam-se e ganham repercussão no âmbito do governo, criando uma grave instabilidade aos povos indígenas e às ações indigenistas.

O foco dessas ações “anti-indígenas” quase sempre recai no direito à demarcação de terras tradicionais – ameaçado por PECs que visam alterar os procedimentos demarcatórios. Igualmente, na área da justiça as diretrizes legais acerca da questão indígena não são plenamente seguidas, pois raramente os povos indígenas encontram condições propícias para desenvolver suas singularidades jurídicas no sistema judicial brasileiro.

O reconhecimento constitucional das organizações sociais próprias dos povos indígenas, somado ao conteúdo da Convenção 169 da OIT (artigos 8º, 9º e 10º), deveria nortear uma política indígena diferenciada em relação à justiça, especialmente no que tange à aplicação de seus sistemas tradicionais de direito para a resolução de conflitos. Entretanto, iniciativas como as guardas indígenas Ticuna ou Pataxó são frequentemente deslegitimadas pelo poder público, por considerá-las “milícias” ilegais.

Com base na minha experiência como antropólogo na Procuradoria Especializada Federal junto à FUNAI, na qual era responsável pela elaboração de laudos antropológicos nas situações em que os índios eram réus em processos criminais, sustento que o preconceito em relação aos indígenas e a ignorância quanto às leis indigenistas atravessam as fronteiras da sociedade e abrangem os servidores da justiça como juízes, delegados e policiais, que geralmente tomam decisões orientadas por suas idiosincrasias.

Uma das interpretações mais comuns e equivocadas dos servidores judiciais diz respeito ao escopo da lei que garante a autonomia cultural aos índios,

pois muitos delegados e policiais consideram que a autonomia cultural indígena se restringe ao interior da Terra Indígena. Assim, há casos de condutas “toleradas” pela força policial quando praticadas no interior das Terras Indígenas, mas são igualmente reprimidas por policiais se forem cometidas fora das Terras Indígenas, sobretudo no ambiente urbano.

Nota-se que os agentes das forças policiais – mesmo os que atuam no entorno ou nas proximidades de Terras Indígenas – não têm um treinamento específico para a questão indígena, pois demonstram total desconhecimento da legislação indigenista, mostrando-se prontos a criminalizar práticas culturais que, segundo a legislação, deveriam ser admitidas. Esta perspectiva pode ser exemplificada por um caso que acompanhei *in loco*: um indígena do povo Apinajé foi preso em flagrante na cidade de Tocantinópolis, estado do Tocantins, por estar portando um ramo de 55g de *Cannabis sativa*. Na ocasião, ele oferecia a erva a um indígena que encontrou na cidade, pois sabia que sua sogra era diabética e fazia uso medicinal de *Cannabis sativa*.

Para os primeiros, a *Cannabis sativa* não tinha *status* de droga ilícita, sendo comercializada por valores muito baixos, equivalentes ao de produtos como abóbora e mandioca. O ramo que o indígena Apinajé portava quando foi preso em Tocantinópolis, por exemplo, ele adquiriu de outro indígena da aldeia Palmeira, em troca de uma barra de sabão e um pedaço de carne. Quando encontrou outro morador da Terra Indígena na cidade, o preço atribuído ao ramo de *Cannabis sativa* era de apenas R\$ 5,00 (cerca de 2 dólares), demonstrando que nesta transação não houve qualquer acréscimo de valor, como é comum em produtos ilícitos.

Um fato que contribuiu para a polícia manter a prisão do índio foi a não aceitação do critério de autoidentificação para o reconhecimento da sua identidade indígena, cabendo à FUNAI o envio de documentos para comprovar tanto a origem indígena quanto o uso tradicional de *Cannabis sativa*. Porém, as autoridades policiais alegaram que tais documentos não mudariam de imediato a situação do acusado, e que caberia ao juiz avaliar a “aculturação” do índio.

Os membros mais idosos das aldeias Apinajé afirmam que jamais um Apinajé foi preso pelo porte da erva *Cannabis*. Além disso, confirmam que o plantio e o uso medicinal da planta é uma prática antiga, desde o tempo dos “avós dos avós”. Alguns autores apontam que a entrada dessa planta na região se deu através do rio Tocantins, por onde ocorreram as primeiras expedições colonizadoras há vários séculos, período em que esta planta se disseminou pela Região Nordeste, trazida junto com africanos que vieram para o Brasil como força escrava (GONTIÈS; ARAÚJO, 2003; MACRAE; SIMÕES, 2000).

Para compreender a visão de mundo dos Apinajé sobre a pertinência e a licitude do uso da planta *Cannabis sativa*, é importante entender os principais elementos de sua cosmologia, as concepções dos seres que habitam o universo mítico e a relação que se estabelecem entre eles. Dentre os autores que se dedicaram ao estudo dos componentes da cultura Apinajé, Giralдин (2000, 2001) aprofundou-se no estudo das relações estabelecidas entre os humanos, os animais e as plantas, e como estas se tornam compreensíveis quando associadas às noções de doença, cura, morte e vida *post mortem*.

Segundo o autor, a lógica Apinajé para a cura está ligada a sua interpretação do mundo material, o qual é constituído por matérias que têm um duplo efeito: uma imagem, um *karõ*, como dizem na sua língua materna (família linguística Jê, subgrupo Timbira ocidental). Para neutralizar a ação de um *karõ* que ataca o corpo de alguém, recorre-se a ação de um *kanê*, um princípio oposto mais potente, originário, quase que exclusivamente, do reino vegetal, visto que para curar toda indisposição física, encontra-se um *kanê* entre os vegetais (GIRALDIN, 2000, 2001).

Com base nessa lógica, os Apinajé consideram a *Cannabis sativa* benéfica no tratamento de vários males, como febre, dor de barriga, “barriga inchada” (verminose), diabetes e derrame, cujo tratamento ocorre ou com a ingestão do chá das folhas de *Cannabis* ou com o fumo da planta. Entre as comunidades Apinajé não se tem a noção, por exemplo, de que essa espécie não é endêmica da região, uma vez que a *Cannabis sativa* é uma das plantas

regionais cujos princípios ativos (e seu espírito/elemento *karõ*) devem ser conhecidos e aplicados na sua medicina tradicional.

Vale destacar que seu plantio não é feito de forma clandestina, mas junto com as plantas caseiras, como coentro, gengibre e salsinha, que são cultivadas em pequenas porções junto às casas, e não em roças mais distantes, onde fazem a plantação de alimentos de maior produção, como mandioca e feijão.

Os Apinajé compreendem que o uso e plantio de *Cannabis sativa* é proibido entre as pessoas não índias, porém, estando cientes da sua condição de indígenas, reconhecem que a Constituição Federal de 1988 lhes protege, por isso, entendem que dentro da Terra Indígena as regras são ditadas pelos próprios grupos indígenas, mas fora dela eles têm sua autonomia restrita.

O poder público muitas vezes considera que as tradições indígenas devem ficar confinadas no interior da Terra Indígena. Trata-se de uma visão divergente do estabelecido pela Constituição de 1988, inclusive na interpretação dos juristas com maior conhecimento sobre o tema. Contudo, a negociação ocorrida na cidade demonstra que nem sempre é possível ao indígena ter condutas diferentes dentro ou fora da aldeia, uma vez que o índio acusado negociava na cidade com um morador de outra aldeia Apinajé falando na sua língua materna, e não percebeu sua conduta como algo ilícito.

Vejamos, por exemplo, o que afirma o professor titular de direito penal da Universidade Federal do Paraná, René Ariel Dotti (2010):

Fica a advertência de que, mesmo totalmente integrado à sociedade nacional e à sua cultura, da cidade ou do campo, o indígena ainda conserva raízes que não podem ser renegadas. Há *influências* grupais que estabelecem, no seu próprio âmbito de civilização e cultura, a noção de licitude ou ilicitude da conduta. Assim, um índio Guajajara, descendente desta etnia que tem como tradição cultural o uso da maconha em determinados rituais, não deve ser tratado como qualquer outro usuário da mesma droga pelo fato de falar português e morar na cidade (DOTTI, 2010, p. 73).

Por considerar a necessidade de garantir tratamento diferenciado aos indígenas cujas culturas preveem o uso tradicional de substâncias

entorpecentes, a juíza aposentada e ex-auditora da Justiça Militar Federal, Maria Lúcia Karam (2010), fez o seguinte pronunciamento:

O proibicionismo em matéria de drogas diretamente atinge povos indígenas latino-americanos, fundamentando a criminalização de condutas relacionadas à produção, à distribuição e ao consumo de substâncias psicoativas e matérias-primas para a sua produção, inseridas em suas tradições, praticadas desde tempos imemoriais, vinculadas à sua própria subsistência (KARAM, 2010, p. 142).

A juíza refere-se principalmente ao uso, cultivo e comércio da folha de coca, mas sublinhou que suas análises também se estendem à planta *Cannabis*:

A folha de coca, como também acontece em outras comunidades indígenas latino-americanas com derivados da *cannabis*, tem sido um componente fundamental da cultura, da medicina, da culinária e das próprias religiões professadas por povos andinos, sendo considerada uma planta sagrada para os que a cultivam e a utilizam desde tempos imemoriais, planta que, conforme a tradição, pertencia aos deuses e teria sido presenteada por Pachamama, à Mãe Terra, às nações *Aymara* e *Quéchuas*” (Ibid., p. 148).

Todavia, este não é um entendimento corrente entre os operadores do direito que, na maioria dos casos, negam os direitos diferenciados, sob a alegação baseada em elementos aleatórios e superficiais, que o indígena é integrado. No caso em que um indígena Guajajara foi preso por tráfico de entorpecentes, por exemplo, a acusação considerou como item relevante para comprovar a integração do indígena a sua “habilidade para conduzir motocicleta”, e que o laudo antropológico era desnecessário.

No entanto, a pesquisa de campo demonstra que o fato de os Apinajé possuírem documentos, lidarem com dinheiro e com a tecnologia não lhes garante a plena introjeção das leis da sociedade envolvente. Para exemplificar esta afirmativa, destaca-se a falta de traquejo nas transações comerciais, o que tem lhes tornado, como a outros povos indígenas, vítimas de comerciantes inescrupulosos, além dos frequentes golpes sofridos pelo uso dos seus cartões de aposentadoria e “bolsa família”, cujos benefícios em dinheiro podem ser sacados mensalmente nos bancos por meio de cartões eletrônicos.

Tais cartões deveriam ficar em poder de seus beneficiários, mas são retidos por comerciantes locais, que se apossam dos seus cartões e impõem aos indígenas uma “escravidão financeira” conhecida como “máfia dos cartões”. Esta prática é realizada sem nenhuma fiscalização, o que possibilita verdadeiros “roubos”, já que alguns indígenas não sabem se os valores sacados correspondem, de fato, ao que tinham consumido nos estabelecimentos, como detalha a matéria jornalística transcrita a seguir:

O comerciante vende a prazo para o indígena, mas retém o cartão dele e no dia do pagamento o próprio comerciante ou um funcionário do estabelecimento faz o saque da conta do indígena. Em outras situações há denúncias de que no dia de receber o pagamento os comerciantes levam grupos de indígenas para o interior dos bancos para sacarem o benefício. O dinheiro recebido serve para quitar a dívida junto ao comércio, que abre novo ‘crédito’ para as compras do mês seguinte.

De acordo com as lideranças, a retenção do cartão por parte de comerciantes gera a chamada “escravidão financeira” do indígena, visto que ele permanece endividado naquele estabelecimento e, conseqüentemente, perde a sua liberdade de buscar atendimento em outras mercearias e de melhores preços (ARAÚJO, 2013). Percebe-se, portanto, que em matéria de transações comerciais lícitas e ilícitas, as comunidades indígenas são a parte mais frágil e vulnerável na relação com os comerciantes, necessitando, primordialmente, de assistência e de proteção – e não de criminalização e penalidades judiciais.

CRIMINALIZANDO O DIREITO CONSUETUDINÁRIO

Ações destinadas a promover uma invisibilização da identidade étnica dentro das estruturas estatais foram apontadas de forma ampla por Miller (2003), e de forma específica para o Brasil por Silva (2013). No caso brasileiro, apesar das leis garantirem tratamento diferenciado aos povos indígenas, a implementação dessas garantias é sempre problemática devido à tendência dos órgãos de justiça em generalizar as políticas públicas sem refletir sobre a sua aplicação junto às populações indígenas.

Dessa forma, o pluralismo jurídico brasileiro – que só poderia ser efetivamente estabelecido a partir do reconhecimento do direito consuetudinário dos povos indígenas – continua a ser, em larga medida, uma proposição teórica, a exemplo da Lei nº 10.826, de 22 de dezembro de 2003. Em vigor desde 2004, esta lei dispõe sobre o registro, a posse e a comercialização de armas de fogo e munição, indicando quem poderá utilizá-las: os responsáveis pela segurança pública, os integrantes das Forças Armadas, os policiais civis, militares e rodoviários, os agentes federais, da inteligência, auditores fiscais e os agentes de segurança privada quando em serviço.

A lei não faz referência à população indígena, mencionando apenas que dentre os civis que podem requerer o porte de armas estão os “residentes em áreas rurais”, os quais devem comprovar a necessidade do uso de armas, ter mais de 25 anos e anexar os documentos necessários ao requerimento: documento de identificação pessoal, comprovante de residência em área rural, atestado de bons antecedentes. Contudo, o estabelecimento dessas normas não foi acompanhado de campanhas educativas no âmbito das terras indígenas, nem houve regulamentação de um trâmite burocrático mais simplificado para os índios, assim, continuam a portar e a utilizar armas de fogo dentro das Terras Indígenas, sendo frequentemente criminalizados e presos por tal prática, visto que o porte de arma de fogo sem autorização pode acarretar a prisão de dois a quatro anos e multa.

Com a vigência do novo estatuto do desarmamento, restringiu-se a tolerância das forças de segurança em relação à posse e ao uso de armas de fogo por indígenas e, sem uma política diferenciada que contemple as especificidades históricas e culturais dos índios, o resultado tem sido a frequente criminalização e punição dos membros dessas comunidades. Vale destacar que as armas de fogo chegaram a muitos povos indígenas justamente por meio dos agentes do Estado, como o SPI e a Funai, dos missionários e até dos antropólogos, disseminando-se rapidamente por serem um dos bens de troca mais valorizados em grande parte das terras indígenas, substituindo as armas tradicionais de caça, além de serem incorporadas à mitologia de vários povos, como os Kraho e os Canela (CARNEIRO, 1992).

Acompanhei diversos processos criminais em que indígenas foram presos dentro de Terras Indígenas demarcadas ao portarem as armas de fogo utilizadas prioritariamente para caçar. Dentre os episódios, destacam-se três casos: a instauração do inquérito policial contra três membros de uma comunidade indígena Guarani da reserva de Pinhalzinho, no estado do Paraná, sob a mesma acusação; a prisão de um cacique Kaingang dentro da Terra Indígena São Jerônimo, pela posse de duas espingardas de caça; e a detenção de um cacique do povo Javaé, na cidade de São Miguel do Araguaia, no Centro-Oeste do país, ao levar duas armas de caça para o concerto; e atualmente ele responde a processo criminal (TAVARES, 2014).

Nesses casos, evidencia-se a vulnerabilidade dos cidadãos indígenas, que são indiciados como réus na esfera judiciária, sem conhecerem os meandros da justiça federal. Muitos deles falam português como segunda língua e com dificuldade, mas apesar da comunicação precária, contratam advogados de defesa e adquirem altas dívidas, pois desconhecem a existência da defensoria pública, que realiza esse serviço gratuitamente. Também há casos em que réus indígenas poderiam ser soltos se pagassem multas ou fianças, mas permanecem presos por não conseguirem arrecadar o valor exigido.

Sabe-se que as Terras Indígenas (TIs) são as áreas mais conservadas de todo o território nacional, com taxas de desmatamento menores dos que as próprias Unidades de Conservação (LOBO DA COSTA, 2010). Entretanto, o mais impressionante exemplo das incongruências e das contradições nas políticas públicas que afetam os povos indígenas são as frequentes condenações de indígenas por crimes ambientais, pois em algumas TIs em que as comunidades indígenas deveriam ter o “usufruto exclusivo das riquezas do solo, dos rios e dos lagos nelas existentes”, conforme aponta o Art. 231 da Constituição Federal, membros dessas comunidades vêm sendo criminalizados por atividades como caça de animais silvestres, derrubada de árvores e queimadas para abertura de roças.

Ao tentar reduzir as altas taxas de desmatamento florestal e frear a exploração indiscriminada de seus recursos naturais, o Brasil adotou, no século XXI, uma rigorosa legislação de proteção ambiental, cujos principais alvos de proteção

são as Unidades de Conservação e as Florestas Nacionais. Muitas dessas áreas de proteção ambiental sobrepõem-se às Terras Indígenas, o que gera divergência de interpretação sobre o que é legalmente permitido aos índios em termos de manejo ambiental nos seus territórios.

Acompanhei o caso de um índio Kaingang de Santa Catarina condenado pela justiça a pagar multa e a realizar o reflorestamento da área derrubada, após ser abordado pela polícia ambiental dentro da terra indígena quando derrubava 0,4 hectares de mata adjacente à sua roça para expandir a área de plantio. De acordo com a divisão interna da Terra Indígena Xapecó, este indígena detinha os direitos sobre 47 hectares de terra, sendo três áreas de 18, 17 e 12 hectares. Assim, onde houve a derrubada de árvores era uma “curva” no limite de 12 hectares da sua propriedade, que ele tentava transformar em uma “reta” para facilitar o seu trabalho de plantio e colheita.

Na ocasião, ao questioná-lo se tinha noção de que esse ato poderia ser considerado ilícito segundo as leis nacionais, respondeu-me:

Eu não sabia que era errado não. Achei que estando ali no meu sítio ensinando o meu filho a trabalhar, eu não teria problema nenhum. Eu pensava: tô ensinando o meu filho a trabalhar na lavoura. Porque eu posso não existir mais e eu quero que ele saiba, né, plantar, colher a lavoura.

Neste processo, a principal alegação do índio Kaingang foi o seu total desconhecimento de que era ilegal derrubar algumas árvores em pequenos lotes nas áreas adjacentes ao seu sítio no interior da Terra Indígena. Isso ocorre entre os réus indígenas não porque desconheçam as leis nacionais, mas tanto devido à complexidade da legislação ambiental específica e ainda ambígua em certos pontos, quanto à falta de formação e capacitação dessas lideranças no aspecto jurídico.

O “tecnicismo” extremo da Lei de Crimes Ambientais é criticado pela pesquisadora Helena Lobo da Costa:

Até os técnicos enfrentam dificuldade para compreender e delimitar o alcance destes tipos penais. Assim, é razoável imaginar que os destinatários da norma – tanto índios quanto não índios – não são por

ela adequadamente motivados a se comportar em conformidade com o direito, já que sequer conseguem compreender qual conduta lhes é exigida. No caso específico do índio, essa dificuldade tende a aumentar à medida que sua cultura se distanciar do conhecimento dos sistemas técnicos e procedimentos burocráticos desenvolvidos pelos não índios para a proteção ambiental (LOBO DA COSTA, 2010).

Embora o Estado seja ausente quanto à garantia dos serviços essenciais de educação e saúde às populações indígenas, por outro lado, a ação do poder judiciário geralmente chega a esses povos não através do diálogo, do respeito e da tolerância, como se espera de um país que adota o pluralismo jurídico, mas por meio da força, da criminalização e da intransigência. Estas são algumas das contradições e incongruências na relação entre a justiça e os povos indígenas que o antropólogo busca demonstrar quando atua como perito na esfera judiciária estatal.

LUZ NO FINAL DO TÚNEL?

Apesar de todas as dificuldades apontadas no diálogo entre os povos indígenas e a justiça criminal brasileira, como também entre a antropologia e o direito, devemos reconhecer que há certos avanços nessa interlocução. Como exemplo, cabe citar um caso em que atuei como perito – referente ao homicídio de um índio Kaingang por outro da mesma aldeia – o juiz acompanhou a minha conclusão (baseada em deliberação da comunidade) e sentenciou o réu a cumprir sua pena na aldeia de origem da sua esposa, a Reserva Indígena Barão de Antonino, e não na aldeia de onde a vítima era originária, a Reserva Indígena Apucarantina, pois nessa comunidade ficaria exposto ao risco de vingança por parte dos parentes mais próximos da vítima.

Outro exemplo de sensibilidade jurídica em relação ao direito consuetudinário indígena é a recente decisão do Tribunal de Justiça do Estado de Roraima no julgamento de um caso de homicídio entre indígenas na comunidade Manoá. O tribunal acatou a pena imposta pelo Conselho das Comunidades Indígenas, reconhecendo a primazia do direito das próprias comunidades indígenas para julgar os seus pares e, nesse caso,

declarou a abstenção do direito estatal de punir o acusado. Segundo o juiz que analisou o caso, Aluizio Ferreira Vieira, a sentença pronunciada será um fator de fortalecimento dos usos, costumes e tradições indígenas. Nas palavras do juiz:

Muito maior que o reconhecimento do direito de punir seus pares, as comunidades indígenas se sentirão muito mais fortalecidas em seus usos e costumes, fator de integração e preservação de sua cultura, haja vista que o Estado estará sinalizando o respeito ao seu modo de viver e lidar com as tensões dentro da comunidade.

Estes exemplos nos estimulam a continuar otimistas, apesar das adversidades.

REFERÊNCIAS

- ARAÚJO, Valéria. PF e MPF investigam suposta ‘máfia dos cartões’ em Dourados. In: **O Progresso**, Dourados, 2013. Disponível em: <<http://www.progresso.com.br/policia/pf-e-mpf-investigam-suposta-mafia-dos-cartoes-em-dourados>>.
- BARTH, Fredrik. Introduction. In: **Ethnic Groups and Boundaries**. Bergen-Oslo: Universitets Forlaget, 1969.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. **O índio e o mundo dos brancos**. Campinas: Unicamp, 1996.
- DOTTI, René Ariel. A situação jurídico-penal do indígena – hipótese de responsabilidade e de exclusão. In: VILLARES, Luiz Fernando (Coord.). **Direito Penal e povos indígenas**. Curitiba: Juruá, 2010.
- GIRALDIN, Odair. **AXPÊN PYRÀK**: história, cosmologia, onomástica e amizade formal Apinajé. 2000. Tese (Doutorado em Antropologia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2000.
- GIRALDIN, Odair. Um mundo unificado: cosmologia, vida e morte entre os Apinajé. In: Campos: **Revista de Antropologia Social**, v. 1, 2001.
- GONTIÈS, Bernard; ARAÚJO, Ludgleydson Fernandes de. Maconha: uma perspectiva histórica, farmacológica e antropológica. **MNEME Revista de Humanidades**, Natal, v. 4, n. 7, fev.-mar., 2003.
- KARAM, Maria Lúcia. O proibicionismo criminalizador em matéria de drogas e a violação de direitos de povos indígenas na América Latina. n: VILLARES, Luiz Fernando (Coord.). **Direito penal e povos indígenas**. Curitiba: Juruá, 2010.

LEITE, Ilka Boaventura (Org.). **Laudos periciais antropológicos em debate**. Florianópolis: NUER; ABA, 2005.

LOBO DA COSTA, Helena Regina. O direito penal ambiental e o índio. In: n: VILLARES, Luiz Fernando (Coord.). **Direito Penal e povos indígenas**. Curitiba: Juruá, 2010.

MACRAE, E.; SIMÕES, J. A. **Rodas de fumo**: o uso da maconha entre camadas médias urbanas. Salvador: Edufba. 2000.

MILLER, Bruce. **Invisible Indigenes**: the Politics of Nonrecognition. Lincoln: University of Nebraska Press, 2003.

SILVA, Cristhian Teófilo da. The astonishing resilience: ethnic and legal invisibility of indigenes from a Brazilian perspective. **Vibrant** [online], v.4, n. 2, p. 97-115, 2007.

TAVARES, Clarissa. **Lauda Antropológico sobre a situação sociocultural da população indígena Kaingang da Terra Indígena São Jerônimo**. Inquérito Policial nº 75/2011: caso do índio João Cândido da Silva, em São Jerônimo da Serra, PR [Protocolo nº08620.027629/2012-53, Procuradoria Federal Especializada junto à FUNAI]. Brasília-DF: Procuradoria Federal; FUNAI, 2014.

PROCESSOS JUDICIAIS, AUTODETERMINAÇÃO E AS RECENTES DISCUSSÕES PARA UMA “JURISDIÇÃO” INDÍGENA NO CANADÁ

>>> Frederico César Barbosa de Oliveira

INTRODUÇÃO

Em 1973, a Suprema Corte do Canadá (SCC) emitiu uma decisão inédita sobre o caso *Calder*: reconheceu a existência de direitos e títulos indígenas sobre terras ancestrais anteriormente à chegada dos colonos europeus, afirmando que esta colonização não criou tais direitos, apenas estabeleceu uma nova territorialidade e um novo sistema jurídico coexistente com os direitos dos povos nativos (CALDER, 1973). Esta decisão afetou diretamente o povo *Nisga’a*, na Columbia Britânica e abriu um novo e tão esperado precedente para que os povos nativos do Canadá pudessem pleitear uma série de direitos sobre suas terras, os quais haviam sido negligenciados pelo governo federal, sem maiores explicações ou possibilidades de diálogo.

Em linhas gerais, este artigo analisa cinco decisões da SCC, a partir do caso *Calder*, visando a abertura de novas possibilidades para uma participação indígena mais efetiva na democracia canadense, assim como as restrições e problemas historicamente fundados que dificultam a aproximação entre indígenas e não-indígenas no Canadá. Em termos específicos, traz-se à discussão a importância dos precedentes da Lei Comum Britânica e em que medida uma nova direção no entendimento das noções de “títulos” e “direitos” indígenas pode representar um avanço significativo rumo à afirmação definitiva das territorialidades nativas e a uma “jurisdição” indígena.

Antes de abordar os casos da Suprema Corte, cabe explorar alguns fatos da história jurídica do Canadá em relação aos indígenas, a fim de prover informações de contexto para os leitores não familiarizados com o indigenismo canadense, como também estabelecer as bases conceituais de noções fundamentais como “título” e “direito” indígenas, que sofreram uma considerável mudança de direcionamento a partir dos precedentes propostos pelo caso *Calder*.

No Canadá, a *Royal Proclamation* é a política fundamental que afirma o reconhecimento dos direitos indígenas sobre suas terras ancestrais por parte da Coroa Britânica. Promulgada em 1763, o principal objetivo da *Royal Proclamation* foi de estabelecer a paz com os povos nativos após a Grã-Bretanha ter derrotado a França na Guerra dos Sete Anos, visto que os povos nativos do Canadá estavam insatisfeitos por saberem que no Tratado de Paris os franceses, que não os haviam conquistado, teriam cedido as terras aos ingleses sem qualquer tipo de consulta (BORROWS, 2002).

No intuito de organizar o emergente império norte-americano e estabilizar as relações com os nativos, a Coroa Britânica considerou essencial encontrar uma forma de demonstrar claramente que respeitava a posse dos indígenas sobre as suas terras, ao mesmo tempo em que abria caminhos velados para que tal reconhecimento pudesse ser contestado futuramente. Assim, concedeu uma extensão de terra “reservada” aos índios e às suas atividades de caça. Entretanto, esses territórios não tinham sido reservados ou adquiridos pela Coroa Britânica, pois eram terras fora dos limites das novas

colônias, como Quebec, Flórida e os territórios da *Hudson's Bay Company* (DICKASON; NEWBIGGING, 2010).

A Proclamação também concedeu ao rei o direito exclusivo de apropriar as terras dos povos indígenas e de iniciar o procedimento de assinatura de tratados, que extinguíram “oficialmente” os títulos dos indígenas sobre suas terras. Desse modo, no final do século XIX e início do século XX, a Coroa estabeleceu uma série de tratados de “extinção de títulos” em Ontário e nas chamadas *prairie provinces* (Manitoba, Saskatchewan e Alberta), os quais confinaram os indígenas em pequenas propriedades ou reservas e deixaram vastas extensões de terra disponíveis para projetos de colonização (SCHOOLS, 2002, p. 19).

Atualmente, há uma grande controvérsia acerca do processo de assinatura dos tratados, pois a Coroa alegava que as Primeiras Nações compreenderam os termos e aceitaram a extinção de suas terras e a consequente perda de sua soberania sobre elas, em troca da proteção da Coroa.

Por outro lado, os nativos declaram que não tinham condições de compreender os termos da Coroa devido à utilização de conceitos externos e ambíguos pelos representantes do governo, não havendo um diálogo justo e, por fim, privando as Primeiras Nações de exercerem os usos tradicionais de suas terras¹.

Nas províncias em que as comunidades indígenas não assinaram os tratados, as cortes entenderam que os direitos indígenas foram automaticamente extintos quando a Coroa britânica se estabeleceu formalmente após a *Royal Proclamation*². É essa controvérsia que vem servindo de base para as mais recentes contestações judiciais a respeito dos direitos e títulos indígenas.

¹ Os chamados Tratados Numerados firmados entre a Coroa Britânica e as Primeiras Nações (de 1871 a 1921) são atualmente o estatuto jurídico mais contestado no Canadá (BELL; ASCH, 2002).

² Antes do caso Calder, inclusive em instâncias inferiores no caso Calder, os juízes entendiam que não era cabível reivindicar direitos territoriais fora dos limites da *Royal Proclamation*, uma vez que as áreas fora desses domínios eram consideradas terras incógnitas. Portanto, não eram reconhecidas no contexto da Lei Comum Britânica (GREYMORNING, 2006). No âmbito da *Royal Proclamation* esses direitos existiam e eram reconhecidos, contudo, já integrados com a política dos Tratados que depois iria extingui-los, conforme a conveniência dos projetos de desenvolvimento britânicos.

Em 1876, o Parlamento do Canadá promulgou o *Indian Act*, nos termos do Artigo 91 (24) do Ato Constitucional de 1867, que atribuía a competência exclusiva ao governo federal de legislar no que concerne aos índios e às terras reservadas aos povos indígenas, visto que este ato define quem é “Índio” e estipula direito e benefícios legais daqueles que se enquadram nesta categoria (MILLOY, 2008).

Ao padronizar as formas de relacionamento dos indígenas com o governo federal, o *Indian Act* tinha por objetivo assimilar e trazer gradativamente os índios para a “civilização”. De acordo com essa legislação, os títulos das terras dos indígenas ainda pertenciam à Coroa, que os controlaria em nome das Primeiras Nações (tuteladas da Coroa), por meio do agente indígena, representante do Ministério de Assuntos Indígenas.

A área qualificada como “Reserva” seria considerada propriedade da Coroa e os índios teriam autonomia para decidir os usos nessa propriedade. Contudo, os índios foram proibidos de exercer suas formas tradicionais de organização política, rituais, pois não era permitido nenhum tipo de autogoverno (CUMMING, MICKEMBERG, 2008), visto que o conceito de organização política a ser aplicado a todas as comunidades indígenas do Canadá seria o conceito de *Band*, uma unidade política correspondente a uma Reserva (território), governada por um chefe e dois ou mais conselheiros, de acordo com a população indígena.

A criação de reservas indígenas por meio dos tratados assinados entre 1871 e 1921 (*Numbered Treaties*) – um processo que se seguiu à aceleração intensiva da colonização – que resultou numa desigualdade ainda mais acentuada entre os índios registrados sob o *Indian Act* e a população canadense não indígena³.

³ De acordo com Harold Cardinal (1969), em seu livro clássico *Unjust Society*, as reservas podiam ser comparadas a verdadeiros guetos, onde a população indígena vivia fisicamente isolada do restante da sociedade canadense e em condições deploráveis.

O *Indian Act* constituiu-se como a base legal para um complexo aparato burocrático destinado a manter os índios num estado abjeto de dependência do governo federal e a permitir o avanço dos interesses desenvolvimentistas sobre territórios historicamente ocupados pelas Primeiras Nações. Por isso, as ações judiciais com propósito de restaurar os direitos indígenas restringidos após a assinatura dos tratados ou devido ao processo de colonização foram rejeitadas pela corte, cujos representantes, para justificar essas imposições, alegavam que não havia leis indígenas regulamentando a extração de recursos naturais quando os Britânicos estabeleceram sua soberania.

Um dos processos emblemáticos que serviu como precedente para as cortes canadenses por mais de 70 anos foi o *St. Catherine's Milling*, de 1888, pois, a partir da sentença estabelecida neste caso, os direitos indígenas de uso e ocupação foram definidos como “direitos pessoais e de usufruto dependentes inteiramente da boa vontade da Soberania Britânica” (ASCH, 2002). Desse modo, as premissas dessa decisão guiaram o entendimento das cortes sobre a noção de “título indígena” até 1960, quando o povo *Nisga'a* da Columbia Britânica protestou judicialmente e alcançou a inédita decisão do caso *Calder*, que será apresentada a seguir.

O “título indígena” até então significava simplesmente a permissão concedida às comunidades indígenas para ocupação e uso de suas terras tradicionais, enquanto a Coroa não manifestasse o interesse por essas terras. Caso houvesse interesse, essa concessão podia ser revogada a qualquer momento, de forma unilateral, sem consentimento ou consulta prévia (BELL; ASCH, 2002).

1) O CASO CALDER

Em 1967, Frank Calder e outros anciões do povo *Nisga'a* protestaram judicialmente contra o governo da Columbia Britânica, argumentando que os títulos indígenas (*Aboriginal Title*) de suas terras nunca foram legalmente revogados com os tratados ou qualquer outra política governamental. Após terem suas reivindicações rejeitadas pela Corte Provincial e pela Corte de

Apelação, os *Nisga'a* recorreram à Suprema Corte do Canadá, com o intuito de conquistarem o reconhecimento dos títulos indígenas referentes às suas terras ancestrais que não foram cedidas, sob nenhuma circunstância, para o governo ou para os colonizadores (CALDER V. BRITISH COLUMBIA, 1973).

Este caso representou um marco histórico capaz de mudar definitivamente o rumo das demandas por direitos territoriais, não apenas dos *Nisga'a*, mas de todos os povos indígenas do Canadá, que lutam tanto pelo reconhecimento de seus direitos quanto pela confirmação de seus títulos. A decisão da Suprema Corte é considerada pioneira, pois pela primeira vez na história da justiça canadense a Corte reconhecia a existência de um título indígena sobre a terra, independente da lei colonial ou de sua criação por parte da *Royal Proclamation* de 1763, como defendia a Coroa.

Os argumentos apresentados durante o julgamento questionavam duas concepções tidas como certas pelo governo canadense. Entretanto, a Corte precisava decidir se o título indígena dos *Nisga'a* “de fato” existia na sociedade canadense contemporânea ou se teria sido legalmente extinto quando a nação Canadá (ou a província da Columbia Britânica) adquiriu a soberania sobre o seu território. Além disso, a Corte deveria decidir se a noção de “título indígena” poderia ser expandida ao povo *Nisga'a*, haja vista que o seu território não estava inserido no escopo da *Royal Proclamation*.

Os requerentes esclareceram que não reivindicavam a garantia do seu título pela soberania britânica ou canadense, mas o reconhecimento de que a colonização da costa oeste não seria suficiente para extinguir seus títulos ancestrais, porque diante da soberania britânica, o povo *Nisga'a* teria o direito de exercer o seu título, a menos que este fosse cedido ou extinto por autoridade competente, o que não ocorreu, segundo argumentam Frank Calder e os demais requerentes.

Para Calder, alguns casos demonstraram que o título indígena não depende de nenhum tratado, por isso deve ser oferecida uma compensação pelas terras inseridas no conceito de título indígena. Outro ponto significativo defendido pelos requerentes afirmava que a posse, por si mesma, seria

capaz de comprovar a “propriedade”, demonstrando que era possível ao povo *Nisga’a* ter o senso de propriedade, mesmo seguindo parâmetros indígenas não associados à Lei Comum Britânica.

Interpretações contemporâneas associadas à flexibilidade do conceito de cultura, grupos étnicos, propriedade e identidade foram apresentadas por antropólogos, intimados a testemunhar durante o julgamento. Além disso, dados históricos e coletâneas de informações advindas da história oral indígena demonstraram que os *Nisga’a* historicamente habitaram as terras em litígio.

A decisão ficou dividida a respeito da validade do pleito dos *Nisga’a*: três juízes entenderam que o título indígena fora extinto em razão da confederação e controle colonial sobre a terra, mesmo tendo existido em determinado momento; outros três juízes decidiram que o título indígena dos *Nisga’a* ainda existia, pois não foi extinto por tratados ou qualquer outro estatuto. Diante disso, o sétimo juiz encerrou o caso devido a uma tecnicidade.

Mesmo que os *Nisga’a* não tivessem vencido tecnicamente a batalha judicial, e que a decisão final não fosse capaz de resolver sua disputa territorial, ela foi fundamental para abrir caminho aos “Acordos de Terra Compreensivos” (*Comprehensive Land Claims*), propostos pelo governo federal como política oficial mais recente, para que os grupos indígenas possam reivindicar os títulos sobre o seu território, sobretudo aqueles não afetados pelos Tratados Numerados.

O processo de elaboração desses tratados envolve inúmeras complexidades e relações de poder arraigadas na história colonial canadense. Somente em 1998 foi concluído o primeiro Acordo de Terra Compreensivo entre o governo da Columbia Britânica e o povo *Nisga’a* e, por esse fato, o reconhecimento da causa indígena pela Suprema Corte abriu um precedente para muitos casos no Canadá, mais especificamente *Delgamuukw vs. Colúmbia Britânica* (1997), que posteriormente definiria o conceito de título indígena. Além disso, o caso *Calder* tem sido utilizado como referência em disputas judiciais que envolvem os povos indígenas e os governos de países colonizados pela Lei Comum Britânica.

2) O CASO SPARROW

Situada na província da Columbia Britânica, a Primeira Nação *Musqueam*, ao longo de gerações depende do rio Frazer para a sua subsistência, visto que foi adquirida originalmente por meio da pesca. Desde o início da colonização europeia, as terras ancestrais dos *Musqueam* vêm sendo invadidas por pescadores não indígenas, que exploram e consomem grandes quantidades de recursos. Por essa razão, desde 1876 as regulamentações vêm sendo implementadas pelo governo canadense com o objetivo de preservar as populações de peixes, tais como as “licenças de pesca para consumo” (*food fishing license*), destinadas à liberação da pesca estritamente para consumo pessoal (KULCHISKY, 1994).

A partir de então, os *Musqueam* deveriam adaptar-se às novas regulamentações propostas pelas “licenças de pesca para consumo”. Porém, Ronald Sparrow, membro dessa Primeira Nação, continuou a exercer seu direito de manter as práticas tradicionais de pesca e, por isso, em 1984 ele foi indiciado sob o “Ato de Pesca”, por pescar com uma rede mais longa do que o permitido pelos termos da licença de pesca para consumo de sua comunidade.

Sparrow defendeu-se argumentando que exercia um direito indígena de pesca existente, previsto na seção 35 do Ato Constitucional de 1982, afirmando que esses direitos não foram extintos pela assinatura dos tratados. Em vista disso, sua prisão culminou em um dos julgamentos mais emblemáticos sobre os direitos indígenas realizados pela Suprema Corte do Canadá, o qual determinou a não extinção dos direitos indígenas de pesca do povo *Musqueam* anteriores à Constituição de 1982 e, conseqüentemente, o direito de pesca “existente” de Sparrow, no momento de sua prisão (SPARROW, 1990).

Esta sentença resultou no estatuto atualmente conhecido como “Teste Sparrow” (*Sparrow Test*), o qual delimita uma série de requisitos que determina a existência de um direito. Em caso afirmativo, inúmeras justificativas e compensações devem ser propostas pelo governo ou partes interessadas para interferir nesse direito.

O caso *Sparrow* tem gerado reações distintas entre os estudiosos em direitos indígenas. Os antropólogos reconhecem nesta decisão uma validação da teoria evolucionista, defasada nos círculos da teoria e prática antropológica, por considerar como direitos válidos somente aqueles ligados a práticas preexistentes à soberania canadense. Todavia, alguns estudiosos reconhecem a significativa vitória representada pelo caso, mas consideram que esta decisão ratifica o caráter não absoluto desses direitos, cuja violação ocorre mediante uma justificativa legal apresentada pelo governo ou partes interessadas.

Além disso, a Corte não definiu quais seriam os requisitos para a consulta e a compensação adequados em relação a uma possível interferência nos direitos indígenas. Questões fundamentais relativas aos métodos de consulta serão discutidos nas decisões da Suprema Corte em *Taku River Tlingit* (2004) e *Haida Nation* (2004).

Outra discussão que poderá ser negligenciada diante do avanço representado pela decisão em *Sparrow* – ainda herança da *Royal Proclamation* – é a presença de demandas indígenas para a existência e reconhecimento de seus direitos pelo governo canadense, fora do escopo geral da Lei Comum Britânica, um requisito básico para alcançar as noções de autogovernança e jurisdição indígenas.

3) O CASO GUERIN

O caso *Guerin* (1984) trouxe como principal legado jurídico o estabelecimento da obrigação fiduciária (*fiduciary duty*) entre o governo canadense e as Primeiras Nações, ou seja, uma relação de confiança originária da *Royal Proclamation*, que deriva do aspecto *sui generis* dos títulos indígenas. Em 1956, o povo *Musqueam* possuía em sua reserva um pouco mais de 400 acres de terras com vista para o rio Fraser, localizadas na vizinhança de Southlands, uma das regiões mais valorizadas de Vancouver. Naquela época, o *Shaughnessy Golf and Country Club* estava à procura de terras para construir um campo de golfe, por isso aproximou-se do

Departamento de Assuntos Indígenas (DIA), na perspectiva de adquirir 162 acres da reserva *Musqueam* por meio de um contrato de arrendamento.

De acordo com os *Musqueam*, não foi permitido à comunidade qualquer tipo de representação legal durante as negociações. Mesmo assim, o DIA obteve o consentimento da comunidade, assegurando-lhe que receberia o valor acordado na negociação. Contudo, os representantes do DIA renegociaram o acordo com o clube de golfe sem o consentimento dos líderes indígenas, alterando substancialmente os termos firmados anteriormente, o que permitiu ao clube pagar pela terra o equivalente a 10% do valor de mercado, e sem o reajuste dos valores por décadas, seguindo as taxas de mercado, como previa o acordo inicial, no qual os *Musqueam* haviam sido informados de que obteriam lucro com o contrato de arrendamento por 75 anos (GUERIN, 1984).

Essas mudanças foram mantidas em segredo por 12 anos, até que um funcionário do DIA revelou os termos para Delbert Guerin, o chefe da comunidade. Após cinco anos, os *Musqueam* conseguiram um advogado para representá-los, uma vez que no âmbito do governo e das cortes havia pouco ou nenhum conhecimento sobre os direitos e títulos indígenas.

O caso foi iniciado em 1975 e passou por três instâncias jurídicas até a decisão da corte federal em favor dos *Musqueam*, mas o governo recorreu e a compensação de 10 milhões de dólares foi revogada. Os *Musqueam* recorreram à Suprema Corte do Canadá, que em 1984 declarou-se a favor da comunidade e restabeleceu o valor da compensação, apontando a negligência do governo canadense em sua obrigação fiduciária em relação à comunidade indígena, no processo de negociação com o clube de golfe.

Esta decisão não apenas reafirmava os direitos dos *Musqueam*, como também abriu precedentes para o reconhecimento de direitos pleiteados por comunidades não consideradas indígenas pelo governo, pois o governo canadense reconheceu a relação fiduciária de confiança e proteção de longa data com as Primeiras Nações, nomeadamente com respeito às decisões sobre os usos das terras nas reservas.

Para a Suprema Corte, o governo não agiu em favor dos interesses dos *Musqueam*, por não consultá-los sobre os termos renegociados do contrato de arrendamento, pois, como a noção de tutela (*wardship*) de fato existia e orientava as relações entre as Primeiras Nações, o governo federal e outras partes que pudessem lesar as comunidades indígenas, a obrigação fiduciária deveria ser seguida para preservar os interesses dos indígenas.

Assim, quando o governo agir em nome das comunidades indígenas deve buscar alternativas que alcancem os resultados mais favoráveis aos interesses de seus representados. Além disso, percebe-se que conceitos-chave estabelecidos à época do *Indian Act* ou da assinatura dos tratados, como “obrigação fiduciária”, são trazidos à tona e reforçados quanto a sua importância para se buscar uma coexistência justa e colaborativa entre o governo federal e os povos indígenas.

Para Donohue (1991), a decisão em *Guerin* teve um impacto extraordinário no estabelecimento e na expansão dos direitos indígenas originários de ocupações históricas de terras ancestrais, o que poderá desencadear uma nova era de ativismo judicial e disputas territoriais. O caso *Guerin*, além de chamar a atenção para a existência dos mecanismos de tutela, também representa uma resposta definitiva da Suprema Corte para extinguir tais políticas que ainda ocorriam abertamente até Constituição de 1982, no sentido de impedir processos de autoidentificação indígena, sobretudo em decisões relativas aos usos de suas terras. Além disso, o precedente aberto por este caso tem sido utilizado em inúmeros processos afins, como o *Delgamuukw* (1997), que apresentamos a seguir.

4) O CASO DELGAMUUKW

Em 1984 iniciou-se a demanda original do caso *Delgamuukw*, envolvendo a Coroa Britânica, representada pela província da Colúmbia Britânica e as comunidades *Gitksan* e *Wet’suwet’em*, as quais reivindicavam o direito de “propriedade” e “jurisdição” sobre uma extensão de terra de 58.000 km², dividida em 133 territórios e requerida por 71 comunidades, de acordo

com o uso histórico e suas próprias noções de “propriedade” sobre as áreas em litígio.

Os requerentes apresentaram como evidência mais significativa a expressão da sua ligação sagrada com a terra manifestada na *Feast Hall*, uma festa realizada com fins cerimoniais e aspectos políticos importantes de tomada de decisão pelos povos *Gitksan* e *Wet’suwet’em*, que costumavam contar e recontar suas histórias em uma celebração marcada por rituais e símbolos associados à terra. Além disso, tem-se as *Gitksan Houses “adaawk”*, uma coleção de histórias orais sagradas sobre os seus antepassados, territórios, e ainda “*kungax*” do povo *Wet’suwet’en*, uma canção espiritual/dança/performance que os conectam à terra (GISDAY WA; DELGAMUUKW, 1992).

A corte da Colúmbia Britânica afirmava que os direitos territoriais das Primeiras Nações tinham sido extintos automaticamente em 1871, quando o governo colonial se tornou parte da Confederação. Dessa forma, contestou a reivindicação contra-argumentando que os requerentes estavam interessados em receber algum tipo de compensação do governo canadense, pois não tinham direito ou interesse sobre as terras em questão (DELGAMUUKW, 1997).

O juiz Allan McEachern rejeitou a alegação das Primeiras Nações e as evidências apresentadas como provas conclusivas de ocupação e uso do território em questão, como a história oral, mecanismo eficiente para registrar eventos do passado. Para o juiz, tais sociedades não apresentavam um sistema social “organizado” ou estruturas consistentes de governança capazes de exercer a ocupação exclusiva sobre o território reivindicado, por isso alegou que os direitos indígenas existiam mediante a “vontade da Coroa” e poderiam ser extintos à medida que a Coroa manifestasse uma necessidade “clara e real” (MCNEIL, 2008, p. 83).

As Primeiras Nações recorreram a outras instâncias e, em 1997, os juízes da Suprema Corte consideraram que as evidências apresentadas pelos requerentes não eram suficientes para a ocupação ancestral e exclusiva das terras em questão. Contudo, reconheceram que a história oral deveria ser constituída no seu próprio contexto, buscando aproximar-se das

tradições indígenas, ao invés de ser reformulada para adequar-se aos princípios jurídicos da Lei Comum Britânica (MCEACHERN, 1991).

Como a Corte não chegou a uma decisão sobre a reivindicação dos *Wet'suwet'en* e *Gitksan* sobre os títulos indígenas de suas terras ancestrais, foi recomendado um novo julgamento, mas agora os *Wet'suwet'en* e *Gitksan* deveriam negociar com o governo ou apresentar outra reivindicação. Ressalta-se que o julgamento inicial levou três anos e o processo de recursos e apelações durou seis anos.

Certamente trata-se de uma decisão importante, a julgar pelo comprometimento de tempo e novos esforços que as comunidades teriam que empreender.

Tal como os casos *Calder*, *Guerin* e *Sparrow*, o caso *Delgamuukw* oferece mais um exemplo de como as Primeiras Nações vêm lutando para provar que seus títulos e direitos eram válidos e existentes desde antes da chegada dos colonos europeus, coexistindo com padrões ocidentais de jurisdição e propriedade, e com as concepções legais e territoriais do Estado-Nação.

Ainda que não se tenha alcançado uma decisão conclusiva, o avanço mais marcante do caso *Delgamuukw* talvez seja a abertura de possibilidades mais compreensivas do uso da história oral indígena para confirmação de direitos e títulos existentes e, por consequência, da soberania indígena sobre os seus territórios (MILLS, 1994).

5) O CASO HAIDA NATION E TAKU RIVER TLINGIT

Em três casos recentes, as decisões da Suprema Corte do Canadá (SCC) não teriam base jurídica sem os precedentes acerca do direito indígena pela terra, pautados nas determinações da Suprema Corte ao longo de quarenta anos. Tais decisões marcam uma relevante e perceptível mudança na paisagem legal devido à interpretação da decisão dos tribunais, que reconheceram a importância de ser respeitada a relação dos povos nativos com as suas terras, além dos limites de suas reservas e estabeleceram a

necessidade de uma participação mais ativa do governo em iniciativas de “consulta e acomodação” (HAIDA, 2004).

Em novembro de 2004, a SCC proferiu sua decisão referente às ações da *Haida Nation* e *Taku River Tlingit*, dois casos importantes sobre a obrigatoriedade da consulta e acomodação relacionadas a projetos de desenvolvimento econômico que afetavam territórios indígenas. Essas decisões proporcionaram maior clareza dos dilemas que envolvem os papéis e as responsabilidades do governo, dos grupos indígenas e das indústrias em processos de consulta e acomodação das demandas indígenas.

Em 1990, a província da Colúmbia Britânica tentou regularizar uma licença de exploração de madeira para uma empresa privada, sem qualquer tipo de consulta às nações Haida, o que provocou uma série de disputas que duraria mais de uma década. De forma similar, em 1994 a província garantiu a outra empresa privada o direito de acesso a um antigo território de exploração mineral e a construção de uma estrada sem consulta ao grupo *Taku River Tlingit*.

Embora distintos, esses casos são agrupados para efeito de análise jurídica e direitos indígenas, conjuntamente, por apresentarem características análogas como a necessidade dos povos indígenas em “provar” a existência de direitos e usos de suas terras ancestrais, para obterem algum tipo de reconhecimento ou compensação do governo canadense. Além disso, a peculiaridade dos casos não consiste na ausência de consultas sobre os empreendimentos a serem realizados em terras cujos donos detêm o direito de uso, mas na afirmação das comunidades quanto à posse dos direitos e títulos sobre as terras e recursos impactados pelas decisões do governo, embora não tivessem comprovado a existência desses direitos, seja por litígio ou por tratados assinados anteriormente com uma instância governamental.

As comunidades indígenas adotaram este posicionamento, pois acreditavam que os seus direitos e títulos indígenas poderiam ser ameaçados ou extintos futuramente, tendo em vista a continuidade das decisões do governo, por isso, a província deveria tê-los consultado sobre os projetos de desenvolvimento econômico. Para a província, as

comunidades indígenas deveriam ser consultadas somente se as Primeiras Nações tivessem provado a existência de seus direitos anteriormente ao início dos projetos.

Trata-se de uma decisão pioneira, pois pela primeira vez na história jurídica e indígena do Canadá a Suprema Corte considerou o “dever de consulta” do governo (*duty to consult*) em terras e recursos que colocariam em risco os títulos e direitos indígenas posteriormente. No caso *Haida Nation*, por exemplo, a Corte observou que o governo deveria consultar as comunidades desde o início do processo, caso houvesse risco de impacto aos direitos indígenas com possíveis danos irreversíveis e, somente então, as Primeiras Nações seriam obrigadas a comprovar os seus direitos e os títulos indígenas de suas terras. A SCC também declarou que o escopo do “dever de consulta”, no caso *Haida Nation*, é proporcional à avaliação preliminar das evidências que comprovem a posse de um título ou direito, além da gravidade que os potenciais efeitos adversos (da decisão proposta) podem causar aos títulos ou direitos indígenas (HAIDA, 2004: 39).

A Corte não definiu o nível de complexidade da consulta dos governos nas circunstâncias em que se verifique o “dever de consulta”, permitindo a cada governo determinar o tipo de consulta de acordo com as particularidades de cada caso, o que ainda abriria um precedente para o não reconhecimento legítimo das relações indígenas com a terra. Além disso, a metodologia e o grau de parcialidade adotados pela corte nas análises é uma questão em aberto, o que criaria outro precedente para o não reconhecimento legítimo da relação dos indígenas com a terra.

Apoiados em casos anteriores, certamente as duas decisões se configuram como novos avanços e desenvolvem renovadas possibilidades de reconhecimento do direito de consulta dos povos indígenas, mesmo não tendo sido comprovados diante das cortes ou do governo canadense. Contudo, se retornarmos a algumas conclusões do caso *Sparrow*, continuam abertas as possibilidades do governo ou da indústria apresentarem justificativas que permitam a violação de tais direitos, pois mesmo que sejam reconhecidos e as comunidades consultadas, em alguma medida,

essa sistemática encontra-se circunscrita à Lei Comum Britânica e a conceitos de propriedade e jurisdição exteriores às cosmologias indígenas.

6) O CASO *MIKISEW*

Os *Cree Mikisew* assinaram o Tratado nº 8 em 1899, cedendo à Coroa Britânica uma área de 840.000 km², cuja reserva está localizada no Parque Nacional Wood Buffalo. Em 2000, o governo federal aprovou a construção de uma estrada que passaria dentro da reserva sem consultar a comunidade, mas os *Mikisew* exerceram seus direitos de tratados e o governo mudou o local da estrada de inverno (com 23 km de comprimento), “restringindo o uso de armas de fogo numa área de 200 metros ao longo da estrada”, novamente sem consultar a comunidade. (MIKISEW, 2005, p. 3-16).

Os *Mikisew* se opuseram à proximidade da estrada proposta, alegando a redução de seus territórios, sobre os quais mantinham interesses fundamentais: direito de caçar, pescar e colocar armadilhas, como garantido nominalmente pelo Tratado 8 (Ibid., p. 11), fundamentados na decisão em *Guerin*, que alegou a quebra da “obrigação fiduciária”. Além disso, os *Mikisew* basearam suas reivindicações no fato da sua existência enquanto sociedade estar ameaçada, pois a construção da estrada afetaria áreas de armadilhas de 14 famílias e locais de caça de outras 100 famílias, que tinham por costume caçar alce nessas áreas.

A partir deste caso, a Coroa, por meio das províncias ou do governo federal, deverá averiguar se seus projetos acarretam possíveis impactos sobre as Primeiras Nações e, assim, avisá-los antes de iniciar qualquer atividade. Somente algumas atividades desencadeiam a “obrigação de consulta”, visto que esta obrigação varia de acordo com o impacto percebido em cada comunidade e em cada projeto.

Vale destacar que a Suprema Corte definiu os termos para a consulta: devem ser de boa-fé e, substancialmente, estar de acordo com as preocupações das comunidades. Como os termos ainda são muito vagos, os conselhos

tribais argumentam que há a necessidade de um maior refinamento jurídico e participação ativa das comunidades indígenas, para que as suas especificidades sejam consideradas.

Este caso é importante por alcançar a Suprema Corte e por defender os interesses permanentes dos povos indígenas sobre terras de tratados. Além das Primeiras Nações, as empresas de mineração, a exploração de madeira e outros setores da indústria perceberam rapidamente as implicações dessa decisão, considerando tal caso como uma séria ameaça à forma como conduziam a exploração de recursos naturais no Canadá.

O caso *Mikisew*, juntamente com *Taku River Tlingit* e *Haida Nation*, constituem um significativo avanço, pois reconhecem que as Primeiras Nações no Canadá preservam o vínculo com as terras que ocupavam outrora, as quais estão diretamente associadas à sua subsistência, usos ancestrais da terra e, acima de tudo, na afirmação de suas identidades. Com o primeiro caso, abriu-se um importante precedente para que todos os povos nativos do Canadá reiviniquem suas terras tradicionais, independente de tratados e alianças históricas, como nas províncias do Atlântico; ou reivindicações pendentes de terras, como em Yukon e na Colúmbia Britânica, haja vista que a decisão do caso acrescenta outra dimensão na ampliação de quem pode alegar interesse em terras tradicionais.

Além disso, a decisão também demonstra, de forma surpreendente, a indignação do juiz da Suprema Corte com a forma pela qual os povos nativos foram tratados ao longo dos anos. O texto é uma reprimenda inequívoca ao tratamento dispensado pela Coroa aos povos indígenas (MIKISEW, 2005).

CONCLUSÃO

A partir da análise dos principais casos envolvendo direitos indígenas julgados pela Suprema Corte do Canadá nos últimos cinquenta anos, torna-se evidente que foi estabelecida uma nova direção, especialmente em relação ao uso dos precedentes jurídicos. Com a adoção de uma postura menos conservadora

e mais sintonizada com as formas de adaptação dos indígenas ao modo de vida contemporâneo, o judiciário vem se tornando um fórum efetivo de discussão, transformação e afirmação da autodeterminação indígena.

Apesar da imprevisibilidade, dos custos excessivos e da demora em alcançar uma decisão judicial, os povos indígenas compreenderam que não precisam mais depender da Coroa para o reconhecimento de seus direitos, por isso utilizam, de forma expressiva, o sistema judiciário como forma de pressionar o governo federal para um tratamento mais sintonizado com suas demandas e suas histórias de ligação com terra.

Reconhecendo-se a importância dos avanços discutidos neste trabalho, a força dos precedentes como elementos-chave na Lei Comum Britânica e Canadense, pode ser usada tanto para manter o status quo (como no caso *St. Catherine's Milling and Lumber Co v R*, que durou por mais de 80 anos) como para promover mudanças mais ajustadas com os recentes parâmetros de identidade e indianidade.

Se as cortes apresentam esta abertura significativa a fim de promover mudanças no relacionamento entre povos indígenas, governo e indústria, ainda deve-se promover uma mudança significativa na mentalidade dos juízes, visto que tal entendimento está permeado por princípios discriminatórios do passado.

Essa mudança ocorrerá somente quando os conceitos e práticas de se exercer “títulos” e “direitos” indígenas forem guiados pela relevância e pelos processos históricos pertencentes a cada uma das sociedades em questão, haja vista que os fundamentos para identificação e proteção de direitos não podem ser baseados exclusivamente em relações com práticas de um passado remoto, o que ainda domina as idealizações colonialistas e totalizante do sistema jurídico canadense (BELL; ASCH, 2002).

Decerto que os precedentes devem ser utilizados para promover mudanças que não prejudiquem o Estado, a população não indígena ou os projetos de desenvolvimento. Assim, pode-se alcançar um diálogo mais compreensivo

e menos separatista, sem eliminar as diferenças, permitindo às duas nações caminhar juntas, cooperar em questões de interesse comum e manter suas respectivas autonomias, como havia sido acordado no Tratado de Niágara em 1764 e nas trocas dos *Wampum Belts* (BORROWS, 2002).

REFERÊNCIAS

- ASCH, Michael (Ed.). **Aboriginal and Treaty Rights in Canada**. Vancouver: UBC Press, 2002.
- BC TREATY Commission. **A Lay Person's Guide to Delgamuukw**. [s.n.t.], 1999. Disponível em: <www.bctreaty.net>.
- BELL, Catherine; ASCH, Michael. Challenging Assumptions: the impact of precedent in Aboriginal Rights Litigation. In: ASCH, Michael (Ed.). **Aboriginal and Treaty Rights in Canada**. Vancouver: UBC Press, 2002. p. 38-74.
- BORROWS, John. Wampum at Niagara: the Royal Proclamation, Canadian Legal History and Self-Government. In: ASCH, Michael (Ed.). **Aboriginal and Treaty Rights in Canada**. Vancouver: UBC Press, 2002. p. 155-172.
- CALDER. v. British Columbia (**Attorney-General**). Vancouver: Supreme Court of Canada, 1973.
- CARDINAL, Harold. **Unjust Society**. Washington: University of Washington Press, 1969.
- CUMMING, P.; MICKEMBERG, N. **Native rights in Canada**. Toronto: Indian-Eskimo Association of Canada; General Publishing, 1972.
- DELGAMUUKW. v. **British Columbia**. **S.C.R. 1010. SCC 23799**. Disponível em: <<http://scc-csc.lexum.com/scc-csc/scc-csc/en/item/1569/index.do>>. 1997.
- DICKASON, Olive P.; NEWBIGGING, William. **A Concise History of Canada's First Nations**. Toronto: Oxford University Press, 2010.
- DONOHUE, Maureen A. Aboriginal Land Rights in Canada: a historical perspective on the Fiduciary Relationship. **American Indian Law Review**, v.15, p. 369-389, 1991.
- GISDAY WA AND DELGAMUUKW. **The Spirit in the Land**: the Opening Statement of the Gitksan and Wet'suwet'en Hereditary Chiefs in the Supreme Court of British Columbia, 1987-1990. Gabriola B.C.: Reflections, 1992.
- GREYMORNING, Neyooxet. Calder v. Attorney General of British Columbia; Aboriginal case law in an ethnobased court. **The Canadian Journal of Native Studies**, v. 26, n.1, p. 71-88, 2006.
- GUERIN v. **The Queen**. **SCR 335 (SCC case nº 17507)**. Ottawa: Canadian Government Printing Office, 1984.

HAIDA Nation v. **British Columbia** (Minister of Forests), SCC 73. [s.n.t.].

HARRIS, D. **Fish, law and colonialism**: the legal capture of Salmon in British Columbia. Toronto: University of Toronto Press, 2001.

KULCHYSKI, Peter (Ed.). Sparrow. In: **Unjust Relations**: Aboriginal Rights in Canadian Courts. Don Mills: Oxford University Press, 1994. p.212-237.

MCEACHERN, Allan. **Reasons for Judgement**: Delgamuukw v. B.C. Smithers: Supreme Court of British Columbia, 1991.

MCNEIL, Kent. The Meaning of Aboriginal Title: Essays on Law, Equality and Respect for Difference. In: ASCH, Michael (Ed.). **Aboriginal and Treaty Rights in Canada**: Vancouver: UBC Press, 2008. p. 75-96.

MIKISEW Cree. **First Nation v. Canada (Minister of Canadian Heritage), SCC 69**. [s.n.t.], 2005.

MILLOY, John. *Indian Act Colonialism: a Century of Dishonour, 1869-1969*. In: **Research Paper for the National Centre for First Nations Governance**. West Vancouver: National Centre for First Nations Governance, 2008. p. 1-21.

MILLS, Antonia C. **Eagle down is our law**: Witsuwit'en Law, Feasts, and Land Claims. Vancouver: University of British Columbia Press, 1994.

OLYNYK, John M. The Haida Nation and Taku River Tlingit decisions: clarifying Roles and responsibilities for Aboriginal Consultation and Accommodation. **The Negotiator** v. 21, v. 1-10, 2005.

SCHOOLS, Tim. The basic dilemma: Sovereignty or Assimilation. In: BIRD, L.; LAND, L; MACADAM, M. (Eds.). **Nation to Nation**: Aboriginal Sovereignty and the Future of Canada. Toronto; Vancouver: Irwin Publishing, 2002. p. 12-26.

SPARROW. **SCC. 1 S.C.R. 1075**. [s.n.t.], 1990. Disponível em: <<http://scc-csc.lexum.com/scc-csc/scc-csc/en/item/609/index.do>>.

TERCEIRA PARTE

O DESAFIO
DA DESCOLONIZAÇÃO DO ESTADO
E DAS RELAÇÕES INTERÉTNICAS

INDÍGENAS NA POLÍTICA E O PODER TUTELAR NO (DES)CAMINHO DA AUTONOMIA INDÍGENA NO BRASIL

>>> Gersem Baniwa

INTRODUÇÃO

Nas últimas décadas, vivemos um modelo político de cunho republicano e democrático que tem a cidadania ou o pertencimento à comunidade nacional como principal direito. Segundo o jurista brasileiro Dalmo Dalari, a cidadania expressa um conjunto de direitos que dá ao cidadão a possibilidade de participar ativamente da vida e do governo de seu povo. Dessa forma, pertencer à comunidade nacional é fazer parte integralmente da vida coletiva, exercendo seus direitos e deveres, ou seja, é participar das tomadas de decisões que dizem respeito à comunidade.

Ao considerarmos a prática política vigente no Brasil e a compreensão acerca da participação política, ter-se-á pelo menos dois campos ou duas dimensões distintas: participação social ou controle social, que corresponde ao direito do cidadão de ouvir e ser ouvido; e participação política, que se refere ao direito de participar das tomadas de decisão, geralmente exercido por meio da representação de agentes eleitos pelo voto popular nos poderes constituídos.

Percebe-se, portanto, que o direito de pertencer e participar das decisões sobre a vida social e política nacional é a ideia central de cidadania. Neste sentido, a garantia e a promoção dos direitos indígenas no Brasil devem ser pensadas e tratadas no campo da participação sociopolítica, das correlações de forças e dos espaços de tomadas de decisão, visto que os direitos indígenas são partes integrantes dos interesses da sociedade brasileira.

É imprescindível pensar em caminhos e estratégias de participação e representação indígena nos espaços de tomadas de decisão do Estado e não depender somente da benevolência, da generosidade e da solidariedade de outros cidadãos ou da tutela estatal – atos necessários principalmente por se tratar de uma parcela minoritária entre as minorias da sociedade brasileira – para a garantia dos direitos coletivos indígenas.

Assim, a luta pelos direitos indígenas perpassa pela luta por cidadania política e, mais que isso, por cidadania política diferenciada, na medida em que os povos indígenas são portadores de direitos específicos, além daqueles extensivos a todos os cidadãos brasileiros. Apesar de incipiente e frágil, esta cidadania diferenciada foi reconhecida pela Constituição Federal de 1988, com base nas organizações sociais e culturais dos povos indígenas, ou seja, suas organizações políticas, suas formas de tomadas de decisão e distribuição de direitos e deveres, para uma plena convivência na sociedade originária e nacional.

O movimento indígena emergente na década de 1980 iniciou um processo importante de garantia e de exercício da cidadania participativa, com o intuito de superar gradativamente o longo processo de tutela passiva e

assistencialista do Estado aos povos indígenas, que por cinco séculos invisibilizou, amordaçou, subalternizou e dominou política e culturalmente os grupos originários. Deste processo resultaram as conquistas nos campos da mobilização, articulação e participação social, bem como a participação e representação política reduzida às esferas locais ou municipais e o controle social.

No primeiro campo, salienta-se a capacidade de organização e mobilização alcançada pelos povos indígenas no Brasil, o que tem feito a diferença na defesa, garantia e promoção dos seus direitos nos últimos anos. No campo da participação política, nota-se a representação em âmbito local, dos municípios, visto que os povos indígenas passaram a eleger alguns prefeitos e vereadores indígenas nas últimas duas décadas e, atualmente, temos quatro prefeitos, três vice-prefeitos e 68 vereadores indígenas. No campo do controle social também houve avanços, pois existem no Brasil mais de 50 colegiados de controle social das políticas públicas, nas três esferas de governo, entre órgãos deliberativos, consultivos e assessorias, tais como conselhos, comissões, comitês e grupos de trabalho.

Ressalta-se que as experiências em participação política e controle social ainda são recentes, pois resultam das mudanças promovidas pela Constituição Federal de 1988 no campo das políticas indigenistas do país e do aperfeiçoamento nos planos de vida dos povos indígenas em médio e longo prazo. Diante disso, este trabalho busca compreender as possíveis aproximações e fronteiras de racionalidades que permeiam a leitura e a prática etnopolítica que orientam as estratégias dos povos indígenas na relação com o Estado. Para uma abordagem mais ampla do tema, faz-se necessário considerar os vários aspectos que envolvem as políticas públicas voltadas para o segmento da população indígena.

Como as políticas públicas têm como pressuposto a universalização, há um conflito ao que dispõe a Constituição Federal com a diversidade de culturas, realidades e perspectivas sociopolíticas, especialmente no que tange aos direitos dos povos indígenas. Para garantir a observância e a valorização da

interculturalidade, do multiculturalismo e do pluriculturalismo nas políticas públicas, é necessário repensar as bases (ir)racionais e as práticas políticas do Estado moderno, permitindo e garantindo a autonomia indígena na definição das políticas que lhes interessam e na autogestão dessas políticas no âmbito de seus territórios.

Para tanto, deve-se superar a velha concepção de tutela e incapacidade indígena para dar lugar a novos sujeitos indígenas de direitos coletivos e de cidadania. Além disso, é necessário que os povos indígenas atualizem suas bases cosmopolíticas e etnopolíticas para compatibilizar suas relações com o Estado e com a sociedade nacional. Logo, a participação política e o controle social deveriam adotar o poder de decisão compartilhado, possibilitando a conquista de espaço nas estruturas de poder do Estado por meio de seus legítimos representantes e não apenas consultas.

Outro aspecto comum é a criação ou aperfeiçoamento dos instrumentos de participação e controle social referentes aos povos indígenas, seja no âmbito das políticas públicas nacionais (União), regionais (estados) ou locais (municípios), o que implica não somente em aprimorar os instrumentos existentes ou criar novos, mas também na necessidade de desenvolver e ampliar a capacidade efetiva de participação e intervenção qualificada de seus representantes. Aqui reside o papel essencial da educação, em sentido amplo, enquanto processo autônomo de formação política e não apenas escolarização.

Diferente do potencial e da capacidade prática de organização e mobilização entre indígenas que alavancaram importantes direitos e políticas públicas, as conquistas de espaços no campo de gestão e de representação política, as experiências em câmaras municipais e prefeituras ou as inúmeras participações em conselhos e comissões não resultaram em avanços significativos na perspectiva das demandas e expectativas das comunidades indígenas.

Dentre as seis gestões de prefeitos indígenas que acompanhei nos últimos 15 anos: Normandia (RR), São João das Missões (MG), São Gabriel da Cachoeira (AM), Barreirinha, Baía da Traição (PB) e Oiapoque (AP), de modo geral, nenhuma gestão teve destaque ou visão inovadora quanto à atuação

junto às comunidades indígenas. Semelhante a algumas experiências indígenas na gestão municipal, a de São Gabriel da Cachoeira, no período de 2009-2012, foi melancólica e decepcionante.

No município de Oiapoque (AP), João Neves Galibi-Marworn foi eleito o primeiro prefeito indígena, em 1983, no mesmo período em que Mario Juruna elegeu-se o primeiro e único deputado federal indígena até então. A diferença entre ambos consiste no eleitorado, pois João Neves foi eleito com votos decisivos dos povos indígenas de Oiapoque e Mario Juruna com votos de eleitores não indígenas do Rio de Janeiro.

A característica mais comum das gestões de indígenas à frente do governo municipal é a dificuldade de articulá-lo com o movimento indígena, mais precisamente, o distanciamento e a desconexão em todos os níveis. Por outro lado, os povos indígenas e seus diversos movimentos organizados têm grandes dificuldades em criar e desenvolver estratégias para conquistar esses espaços, o que, em muitos casos, depende de iniciativas próprias.

Ao ocuparem esses espaços, como poderiam realizar uma gestão satisfatória e eficiente de acordo com as demandas coletivas dos povos e das comunidades? Não basta apenas conquistar os espaços, mas também ocupá-los política e estrategicamente. Dentre as estratégias necessárias, algumas passam pela necessidade de conscientização acerca das diferenças e especificidades da política e das demandas voltadas para as comunidades indígenas, como pontua Markus (2013), em relação ao fazer político, o que, para o autor, é a expressão e a consciência da visão de mundo. Logo, se somos diferentes culturalmente, então nosso fazer político também será diferente.

Em 2014, pela primeira vez o TSE realizou o mapeamento dos candidatos com base no critério “cargo/cor ou raça”. Neste mapeamento, 85 indígenas concorreram a cargos públicos nas eleições de 5 de outubro, dos quais um concorreu a vice-governador, três a senador, 25 a deputado federal, 52 a deputado estadual, dois a deputado distrital, um a senador 1º suplente e um a senador 2º suplente.

Nota-se que nenhum candidato indígena logrou êxito, visto que entre as cinco raças citadas no estudo a indígena ficou com a menor porcentagem de representantes (0,33%), atrás de minorias, como negros (9,27%), com 2.420 candidatos; e amarelos (0,46%), com 116 candidatos. Tal constatação é preocupante, principalmente se considerarmos que em muitos estados, como Amazonas, Roraima, Acre, Mato Grosso do Sul, Mato Grosso e Rondônia, a população indígena detém densidade eleitoral suficiente para eleger seus candidatos a deputados estaduais.

Se considerarmos as características historicamente imputadas a esses povos pelo velho indigenismo e pela antropologia clássica como sociedades comunitaristas, coletivistas e unidades socioculturais, esta dificuldade de estabelecimento de estratégias políticas voltadas para interesses comuns merece atenção, por isso a necessidade urgente de estudos e análises que ajudem a compreender a complexa realidade da relação entre os povos indígenas e o Estado ou, mais precisamente, a relação dos povos indígenas com os instrumentos de poder da sociedade não-indígena.

Minhas incursões analíticas estão referenciadas em vivências cotidianas endógenas ao movimento indígena, partindo do pressuposto de que as lógicas e as formas de representação e exercício do poder do Estado são muito pouco inteligíveis ou aceitáveis pelas cosmologias indígenas. A incongruência de lógicas políticas interétnicas, os séculos de cultura e prática colonial tutelar e as relações intra e interétnicas faccionistas (rivalidades interétnicas, grupos, fraternias, sibs, alianças) formam o tripé cosmopolítico que pode explicar a dificuldade desses povos em lidar com o mundo da política de poder do Estado e da sociedade nacional.

Suspeito que os desafios enfrentados pelos povos indígenas no campo da participação e representação política têm origem nas diferenças de lógicas e formas de exercício do poder, que se referenciam em visões cosmológicas distintas, apesar de aparentemente similares. Estas lógicas e formas são diferentes entre os povos indígenas, mas apresentam aspectos semelhantes no campo ontológico e epistemológico, como a visão de interdependência cósmica e holística.

Tal interdependência sistêmica efetiva-se em relações profundas de solidariedade entre os humanos e destes com outros seres da natureza, cuja visão horizontalizada das relações sociocósmicas vai de encontro aos conceitos e práticas verticalizadas de relações antropocêntricas ou sociocêntricas da racionalidade ocidental, tratando-se de um desencontro de ontologias e epistemologias. Como se observa no exercício de poder das sociedades indígenas, não há delegação, representação ou procuração ao indivíduo ou ao grupo com poder de decidir pelo povo, para que não haja hierarquias entre os indígenas, pois a capacidade e o direito de decidir sobre a vida de todos é exercido por todos (PICANÇO; MALDOS, 2007).

Este radical exercício de igualdade de direitos e de deveres confere alto grau de autonomia às pessoas e as coletividades indígenas, tendo como consequência a não adoção de delegação e representação no campo do poder e das tomadas de decisão. Desse modo, não há criação ou adoção de Estado entre estes povos, pois representa o ápice da hierarquização do poder e o fim da igualdade de direitos e deveres individuais e coletivos.

A ausência ou incipiência de estruturas políticas de poder centralizadas, hierarquizadas e estratificadas é uma das características mais comuns entre os povos originários das terras baixas das Américas, mas isso não significa que sejam culturas menos complexas ou menos desenvolvidas que as culturas desenvolvidas nas terras altas andinas, pois são civilizações diversas e que foram desenvolvidas em diferentes escalas, complexidades e integração no contexto amazônico (FAUSTO, 2010).

Clastres (2003) aponta que a inexistência do Estado entre os povos indígenas ocorre por ser um modelo estranho às sociedades indígenas, uma vez que não se encaixa na matriz cosmológica e ontológica de suas tradições de pensamento. Ao longo de milhares de anos, os povos indígenas desenvolveram distintas civilizações e produziram diferentes formas de exercício de poder. Assim, o poder como instrumento da vida social foi sendo resolvido de diferentes formas por diversas sociedades.

O etnocentrismo ocidental construiu uma barreira epistemológica para compreender essa diversidade de organização política, interpretando tais

culturas a partir de suas próprias categorias, de acordo com o que considera central, importante e verdadeiro enquanto forma universal.

Para Clastres (2003), o caráter universal reside no fato de que não há organização social sem poder, pois é uma questão que teve de ser resolvida por todas as sociedades.

Na relação com o Estado e com a sociedade nacional, o máximo tolerado pelos povos indígenas, mesmo com muita desconfiança, é a atuação dos mediadores ou tradutores, também chamados de “lideranças” ou “representantes” indígenas, cujas funções são simbólicas e geralmente desconhecidas e ignoradas pelas dinâmicas sociopolíticas nativas, apesar de serem necessárias na relação com o modelo sociopolítico da sociedade nacional colonizadora.

Ressalta-se que esses “representantes” ou “lideranças” indígenas são categorias criadas pelo Estado e pela sociedade dominante devido às suas necessidades de interlocução, de comunicação e legitimação de seus interesses, segundo os modos próprios de organização, representação e tomadas de decisões, ou seja, são estruturas e mecanismos criados por não índios para facilitar a subalternização e a dominação dos povos indígenas, por meio da homogeneização e generalização dos diversos sujeitos coletivos indígenas autônomos não representáveis.

Apesar do papel das organizações indígenas, uma réplica do modelo de organização sociopolítico das sociedades ocidentais, entrar no rol das funções de simples mediação, que não se confunde com a possibilidade de representação, tanto as organizações quanto as “lideranças” indígenas assumem a função de representação para satisfazer as necessidades e os interesses do Estado e da sociedade dominante, levando as comunidades indígenas a reagirem com desconfiança, indiferença e, por vezes, com hostilidade.

O distanciamento entre as “lideranças” e suas comunidades força-lhes a criar seus próprios espaços de redutos, refúgios e autodefesas – espaços de dissidência, em geral, muito bem aproveitados pelos agentes do Estado, que divide e enfraquece a resistência e a autonomia indígena. Por isso,

lideranças e organizações são criadas e sobrevivem enquanto são apoiados por agências externas de financiamento ou pelo próprio Estado, quando e enquanto lhes convém, mas depois desaparecem, por serem resultado de iniciativas e estratégias exógenas.

Outro aspecto diferencial entre a sociopolítica do Estado e a cosmopolítica dos povos indígenas diz respeito ao exercício prático do poder, visto que os povos indígenas não usam a força coercitiva para manter a “ordem interna” da comunidade. Nessas culturas é inadmissível alguém mandar, obrigar ou forçar o outro a fazer o que não deseja, pois prevalece a igualdade e a autonomia de cada um, aspectos garantidos a partir de uma consciência ou subjetividades coletivas, que são construídas e mantidas permanentemente a base a um convencimento moral cosmológico (PICANÇO; MALDOS, 2007).

A comunicação aberta, franca, direta (frente a frente), dialética, participativa, reflexiva e argumentativa é o principal instrumento de gestão coletiva, como se observa em assembleias indígenas voltadas a tomadas de decisões importantes. Como um dos princípios fundamentais norteadores é o consenso, essas assembleias podem durar dias, semanas, meses ou anos até chegarem a um consenso, uma vez que a maioria não tem o poder ou legitimidade de impor uma vontade ou uma ordem, porque não será reconhecida e obedecida.

Em geral, no campo da comunicação, os homens, os mais velhos, os sábios e os líderes clânicos possuem mais prestígio (poder, espaço) da palavra, do convencimento, do exemplo, da habilidade de negociar, articular, mobilizar, apaziguar, organizar e liderar, enquanto as mulheres detêm a sabedoria cósmica para aconselhar, orientar e instruir seus maridos ou seus filhos, o que ocorre nas longas conversas noturnas nos dias que antecedem os eventos de decisões. É importante salientar que os povos indígenas acumulam sabedoria, advinda da vivência e da memória, elementos essenciais nas tomadas de decisão.

Segundo Clastres (2003), o poder político coercitivo nas sociedades ocidentais modernas baseia-se na dicotomia *comando-obediência*, que se

dá por meio da coerção da lei e da força. A meu ver, o poder político não coercitivo entre os povos indígenas também é baseado no *comando-obediência*, mas ocorre por meio da consciência coletiva e da moral cósmica, resultado de um processo histórico prolongado de convencimento, solidariedade, reciprocidade entre todos os seres.

Isto derruba o velho argumento na sociedade ocidental em relação a não existência do poder e do Estado na sociedade indígena, uma vez que os povos indígenas se organizam em complexos e sofisticados sistemas de poder político, que também possuem seus chefes, seja no âmbito dos grupos étnicos, seja no âmbito intraétnico, como os chefes de clãs, fratrias e *sibs*. Tais chefes não exercem o poder coercitivo, pois este poder é atribuído ao coletivo social, assim o uso da força e da punição cabe apenas à comunidade, que não delega esse poder a nenhum membro de seu grupo. Este é um exemplo de democracia solidária mais radical e mais profunda, que o ocidente deveria aprender, pois não basta apenas direito à igualdade de condições e oportunidades, sendo necessária a relação de solidariedade, coletividade, reciprocidade e simetria entre as pessoas e os grupos sociais, pois sem isso não se pode reduzir a desigualdade e as injustiças.

Nas sociedades europeias ou neo-europeias, mesmo com regimes democráticos, os Estados nacionais têm se tornado verdadeiros instrumentos hegemônicos, de classes e de nações com brutais desigualdades socioeconômicas e injustiças sociopolíticas, pois são controladas pelo poder de classes e pelas representações políticas apropriadas por elas, expulsando para longe as promessas de igualdade e de justiça.

Dessa forma, as democracias têm se tornado verdadeiras ditaduras de maiorias ou minorias étnicas, de elites econômicas e políticas que violentam, escravizam, exploram, marginalizam e excluem segmentos sociais e grupos étnicos inteiros, como os povos indígenas. Aos poucos, a promessa e a esperança da democracia, enquanto conceito, modelo e prática política forjada para superar as tiranias do passado tornaram-se rituais simbólicos, vazios (pervertidos, falsificados, ilusórios), cuja representação beira a uma farsa (PICANÇO; MALDOS, 2007).

Os políticos forjam discursos e falsas promessas em tempos de eleições e, uma vez eleitos, esquecem os discursos, as promessas e os compromissos e entrincheiram-se em torno de seus interesses pessoais, familiares e de grupos políticos e econômicos. Em relação ao esvaziamento e desvirtuamento do princípio e valor da democracia, Viveiros de Castro (2014) sentencia que hoje só há dois tipos de cidadãos no Brasil: o eleitor, que só tem vez a cada dois e quatro anos e o vândalo, o resto do tempo.

O segundo aspecto relevante na análise das experiências desafiadoras no campo da participação e da representação política no mundo dos brancos é o papel que a cultura da tutela estatal e da sociedade dominante ainda exerce no pensamento e na ação dos povos indígenas. Neste trabalho, não propus abordar a gênese nem os impactos históricos da política tutelar do Estado brasileiro sobre os povos indígenas, pois discorri sobre essas questões no artigo “a conquista da cidadania indígena como direito, pluralismo jurídico e o fantasma da tutela no Brasil contemporâneo”, publicado na Revista da Faculdade de Direito da Fundação Escola Superior do Ministério Público (LUCIANO, 2007).

É importante considerar o impacto deixado por este instrumento sutil, sedutor, tentador e eficiente no processo de dominação e de colonização, por isso, trato aqui das implicações da cultura tutelar, ainda presente nas relações dos povos indígenas com o Estado e com a sociedade nacional, nas sucessivas tentativas de participação, representação e ocupação de espaços no âmbito das políticas públicas e das estruturas de poder estatal. Vale ressaltar que nesta análise não me refiro à tutela enquanto assistência ou proteção do Estado, mas como representação dos povos indígenas pelo Estado ou por outras instâncias não indígenas.

Dessa forma, meu foco é relacionar a mentalidade da tutela, enquanto instrumento de representação indígena por parte do Estado nas relações sociopolíticas, não por delegação, mas por autodelegação dos agentes do Estado colonizador. Afinal, não foram os povos indígenas que decidiram escolher o Estado como seu porta-voz, seu representante ou seu tutor. Mas

o Estado se autoproclamou e se impôs como tutor dos índios de forma arbitrária, autoritária, impositiva e colonialista, por meio de seus agentes, forjado pela lei e pela força da arma.

O jogo da tutela apresenta várias faces, mas somente duas finalidades: a dominação e a subalternização, que podem ser alcançadas a partir da troca de favores ou de concessão de privilégios aos membros dos futuros grupos subjugados, que se destacam por gozarem de prestígio junto as suas comunidades. No período do Brasil Colônia (sec. XVIII), por exemplo, esta prática recebia o nome de “política de enobrecimento de lideranças indígenas” e tinha por objetivo reforçar alianças para sustentar e sedimentar o projeto de colonização. Assim, as lideranças indígenas denominadas de “principais” eram valorizadas pela Coroa Portuguesa, devido ao prestígio que mantinham junto aos seus respectivos grupos e pela necessidade de aliados nas guerras contra outros povos (MEIRA, 2011).

À época, a valorização dos líderes “principais” garantia a obtenção dos chamados “mercês”, favores políticos, títulos, insígnias que hierarquizavam tais lideranças com designações de mestre do campo (mateiro), sargento-mor e capitão (nos aldeamentos), o que provocou mudanças profundas nas relações sociopolíticas internas das famílias e comunidades, no tocante aos seus comportamentos, valores, funções e outros papéis.

Nota-se, portanto, que a mentalidade e a prática da tutela indígena surgiram no Brasil com a chegada dos portugueses às terras brasileiras em 1500, pois desde que os portugueses aportaram nessas terras e encontraram os seus habitantes originários, imediatamente puseram-se a desqualificar suas culturas, seus conhecimentos, suas línguas e seus modos de ser e de viver.

Uma vez desqualificados, havia então a necessidade de requalificá-los, ensinando-lhes a verdadeira cultura, os verdadeiros conhecimentos e os caminhos da civilização, o que implicava importantes tomadas de decisão ao longo do processo de aculturação, integração, assimilação e finalmente ao estágio de civilização, à imagem e semelhança do colonizador. Essas decisões ficaram sob a incumbência do Estado, pela figura dos seus agentes,

responsáveis por pensar, falar e decidir pelos e sobre os índios, inclusive no tocante às decisões de massacres e genocídios, que curiosamente continuam até aos dias atuais, apenas com outros contornos, métodos e estratégias.

O fenômeno da troca de favores foi confundido ou desvirtuado pelo princípio da reciprocidade emanado das cosmologias nativas. É uma velha prática muito conhecida do colonialismo tutelar, mas ainda vigente na atualidade, principalmente no âmbito do órgão indigenista, que foi instituído no início do século XX, por meio do Estatuto do Índio e do Código Civil Brasileiro, os quais impuseram aos povos indígenas a condição de “relativamente incapazes” ou de “incapacidade civil”.

Diversos povos indígenas defendem entusiasticamente a Funai como órgão tutor do índio, no sentido de que deve garantir não somente a proteção e defesa de seus direitos e interesses, mas também prover a assistência material e também representá-los, falando e decidindo em nome dos índios, por isso a prática da tutela indígena no Brasil é um dos fenômenos sociopolíticos mais complexos a se combater, mesmo no âmbito do movimento indígena, devido à sua polifonia de sentidos e implicações.

Além disso, a prática da tutela subjetiva e cognitiva foi tão longa e sistemática, que tutores e tutelados findaram quase que naturalizando essa relação como um fenômeno muito comum em tradições indígenas que eu denomino de “interdependência tutelar”: os colonizadores tutores, incorporaram a ideia de que a prática tutelar é uma espécie de serviço humanitário civilizador ou um bem moral e cultural que necessitam fazer em prol dos índios, ainda vistos como frágeis, vítimas, pobres, sem cultura ou sem civilização, enquanto os tutelados indígenas incorporaram a sensação de acomodação, conforto e proteção, pois há outros a pensar e decidir por eles, mesmo com riscos e prejuízos.

O que chamo de “interdependência tutelar” refere-se às relações intraétnicas baseadas em relações sociopolíticas assimétricas conformadas. Trata-se de relações aparentes em que uma parte detém o poder da tomada de decisões e outra parte o dever de obedecer e seguir essas decisões,

para o bem de todos. Tal interdependência pode ser evidenciada na antiga relação entre o povo Tucano e o povo Hupda, co-habitantes das microrregiões do Alto Rio Uaupés e Rio Tiquié, na região do Alto Rio Negro, visto que o povo Hupda ocupava uma posição serviçal na relação com o povo Tucano, razão pela qual construíam roças, casas, canoas e forneciam caça em troca de proteção territorial e segurança sociocultural.

Quando os colonizadores chegaram à região, qualificaram essa relação como regime de escravidão, passando a combatê-la. Em menos de meio século, tal prática foi totalmente abolida e, com o fim dessa relação de interdependência, o povo Hupda sofreu um desastroso declínio populacional, chegando quase a sua extinção nas décadas de 1970 e 1980, devido ao desequilíbrio nas relações sociopolíticas e internas, principalmente nos casamentos, que antes eram garantidos pelos Tucanos.

Com as relações sociopolíticas desestruturadas, o povo Hupda mergulhou profundamente no alcoolismo. Os seus produtos de caça que antes negociavam com os tucanos em troca de outros alimentos e bens, passaram a ser trocados por cachaça com os comerciantes da cidade de São Gabriel da Cachoeira, porém, de forma exploratória e criminosa. Em geral, uma “banda” de queixada (4 a 5 kg) era trocada por duas ou três garrafas de cachaça, sendo muito comum ver Hupdas deitados nas ruas da cidade ou às vezes morriam debaixo do sol de 40 graus. Nos últimos anos, este quadro melhorou sensivelmente com investimentos na educação escolar do povo Hupda e a assistência intensiva de missões religiosas mais progressistas, mas continua distante de uma perspectiva de normalidade étnica.

Na cosmologia Baniwa também se encontram narrativas que orientam relações de interdependência assimétrica conformada por meio da organização das fratrias e dos sibs, no que se refere a posições que pessoas ou grupos ocupam na estrutura sociopolítica do povo. Alguns grupos ocupam posições de defesa e de vanguarda, com grandes e sábios pajés, enquanto outros assumem a posição de acendedores de cigarros desses pajés ou são fabricantes e carregadores do banco sagrado para os pajés sentarem.

Tais posições não envolvem relações de hierarquia, pois não atribuem nenhum privilégio diferenciado, visto que todos têm direitos iguais. Suas tarefas ou funções específicas, igualmente necessárias e essenciais na organização social, mantêm o mesmo nível de importância. Não se trata, portanto, de hierarquia de poder, em que uns têm o direito de mandar e outros o dever de obedecer, pois os grupos preservam as funções específicas com o mesmo grau de importância, para que a sociedade funcione satisfatoriamente.

A questão que me interessa aqui é como essa relação histórica interfere nas tentativas de ocupação dos espaços de representação política e nas tomadas de decisão no campo das políticas públicas e nas instâncias de poder do Estado por parte dos povos indígenas. Antes, é necessário considerar dois aspectos correlacionados que, a meu ver, interferem neste campo de relações cosmopolíticas e interétnicas.

O primeiro aspecto refere-se às implicações da mentalidade e da prática de tutela no universo das cosmologias indígenas. Já afirmei que os princípios básicos dessas cosmologias são de reciprocidade, interdependência e equivalência entre os seres, por isso, aqui denomino-os como moral cósmica, na medida em que inclui todos os seres do mundo.

É por meio da força cultural-cognitiva dos princípios de igualdade e de equivalência dos indivíduos e grupos, presentes em seus modos de pensar e agir, e nas práticas sociopolíticas que se pode compreender as dificuldades que os povos indígenas enfrentam para não ceder ao Estado. São sociedades que lutam diariamente contra a imposição de processos e estruturas hierarquizantes com autoridades coercitivas dentro de suas sociedades. É uma luta extremamente injusta, desigual e por vezes brutal, na medida em que a comunidade fica cercada pelas instituições do Estado e da sociedade dominante, tais como: agências financiadoras, igrejas, ONGs, sindicatos, partidos políticos, universidades.

A cada dia essas agências buscam impor às comunidades indígenas novas lideranças, novos “representantes”, novas organizações sociais hierarquizadas (associações de direção em hierarquia), mesmo sabendo que os povos

indígenas só aceitam tais imposições, por ser o único meio de obterem apoio aos seus direitos e interesses. Em razão dessa artificialidade e contragosto, essas representações hierárquicas e impostas não se sustentam por muito tempo e não logram êxito do ponto de vista das agências colonizadoras, por isso, quando uma iniciativa exógena dessa natureza fracassa, é sinal de que a resistência indígena foi vitoriosa (LUCIANO, 2006).

Ademais, outra forma de resistência dos povos indígenas às imposições de modelos hierarquizados e coercitivos é a rejeição à hierarquização entre os seus membros da comunidade (empoderamento individual), e logo cedem à preferência pelos não indígenas para os postos de “chefia”, “representante” ou “tutor” no mundo extra-aldeia. Dessa forma, os povos indígenas preferem um estranho como chefe, agente ou tutor para evitar diferenciações hierarquizadas e hierarquizantes entre iguais, sendo muito comum os povos indígenas preferirem votar em candidatos não indígenas, mesmo tendo currículo duvidoso, a votar no índio de sua comunidade.

É provável que este comportamento faça parte de uma estratégia consciente de autopreservação de seus valores culturais para evitar diferenciações e privilégios que os levariam a perder suas principais características de interdependência por equivalência, tornando-se sociedades tão desiguais quanto as sociedades colonizadoras.

Quando os princípios de interdependência tutelar, de equivalência e de reciprocidade são transportados para o campo das relações políticas com o mundo dos brancos, há incidência de processos extremamente complexos que dificultam as possibilidades de êxito nas lutas por ocupação de espaços de representação política e de tomadas de decisão. Trata-se de duas racionalidades que embora aparentem similaridades, que acarretam relações extremamente contraditórias e perniciosas, sobretudo aos povos indígenas.

No início da colonização, os não indígenas descobriram dois aspectos da cultura e da moral indígena que poderiam ajudá-los no processo de colonização e dominação: a importância atribuída à palavra falada e a escrita, pois os povos indígenas são formados na cultura da memória e da oralidade,

logo, o que é dito ou escrito não pode ser descumprido ou esquecido. Assim, os compromissos e as promessas assumidas por palavras faladas ou escritas, mesmo feitas por políticos brancos, de forma enganosa e com fins eleitoreiros, são consideradas e valorizadas pelos indígenas, que pagam um preço alto por acreditarem nas falsas promessas. Além disso, há o peso da lealdade nas relações estabelecidas segundo os princípios de reciprocidade e interdependência, em que um favor ou um presente recebido deve ser sempre retribuído de alguma forma, não como um dever ou obrigação, mas como um princípio moral.

Os direitos dos povos indígenas são garantidos por meio de instrumentos escritos na forma de lei, os quais são formulados por agentes não indígenas, que elaboram discursos favoráveis aos seus interesses e prestam alguns tipos de serviços por meio de políticas públicas básicas como saúde, educação, políticas sociais, assistenciais, além dos favores pessoais que recebem (“amizades” convenientemente construídas e mantidas).

Aos olhos dos povos indígenas, essas ações geram dividendos que devem ser retribuídos reciprocamente aos brancos “benfeitores” ou amigos, aliados, partidários, correligionários. Contudo, muitos desses favores, as amizades e os serviços prestados pelos agentes do Estado não seguem a lógica moral da reciprocidade, da solidariedade ou da interdependência, mas da cooptação, da sedução, da manipulação ou da prática de dividir o coletivo indígena para facilitar a sua dominação, visto que os estrategistas não indígenas e, por vezes, indígenas alinhados ao Estado manipulam os nobres princípios da vida indígena em benefício próprio, aproveitando-se das limitações e fragilidades das relações intraétnicas, precisamente as rivalidades internas que continuam recorrentes, sendo muitas vezes revitalizadas pelos agentes externos para facilitar a infiltração de seus interesses.

É importante destacar que os agentes de igrejas, de ONGs, de instituições acadêmicas e financeiras utilizam a mesma estratégia para se infiltrar no seio das comunidades indígenas. Isto também ocorre no âmbito da política partidária, cujos partidos políticos aproveitam-se das facções internas das

aldeias e dos grupos indígenas para se infiltrar, dividir e angariar parte dos votos necessários para eleger seus candidatos, ao mesmo tempo em que buscam impedir a eleição do candidato próprio da comunidade.

Um exemplo ocorreu no estado do Amazonas, antes das eleições de 2014, quando algumas lideranças indígenas, incluindo um dirigente da Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (COIAB), tentaram articular uma candidatura indígena para deputado estadual. Para tal, houve várias conversas e reuniões a fim de definir o candidato, porém, outra liderança da COIAB, mesmo tendo participado inicialmente das discussões e manifestado concordância, já estava comprometida com um poderoso grupo político do estado.

Este grupo tinha um candidato indígena que, segundo boatos, contou com um milhão de reais para fazer sua campanha e, mesmo assim, ficou muito longe da probabilidade de vitória. Quando a notícia sobre uma possível candidatura do movimento indígena se espalhou, os dirigentes dos partidos, todos não indígenas, com ajuda de alguns indígenas, trataram de minar o plano, articulando nos bastidores outras candidaturas indígenas. Diante disso, o plano do movimento indígena sucumbiu, saindo mais uma vez vitoriosa a estratégia dos partidos políticos com maioria não indígena de dividir para dominar, pois conseguiram lançar cinco candidatos indígenas a deputado estadual, sem nenhuma chance de vitória.

Dentre as candidaturas arranjadas que tiveram relação direta com a possibilidade de o movimento indígena lançar uma candidatura própria e com grandes possibilidades de vitória, destaca-se a candidatura arquitetada por uma aliada do movimento indígena de longa data, do Partido dos Trabalhadores. O indígena que aceitou sair candidato a pedido da aliada já havia manifestado publicamente o seu apoio à estratégia do movimento indígena, inclusive concordado com o candidato que estava sendo indicado prioritariamente pela maioria do movimento indígena.

É o que se poderia chamar de veneno “aliado”, pois tratando-se de uma aliada alguns indígenas sentiram-se na obrigação moral de acreditar nela e

seguir sua orientação, mais do que na própria comunidade ou organização. Nesse caso, os princípios de reciprocidade e de interdependência são desvirtuados pelos não indígenas, pelo viés da tutela colonizadora e dominadora, segundo seus interesses pessoais ou dos grupos, em detrimento da autonomia indígena.

Há, portanto, uma ininteligibilidade entre os dois mundos no campo das relações sociopolíticas: as relações tutelares hierarquizadas em busca do poder coercitivo, desigual e injusto, reinante na sociedade dominante neo-europeia; e as relações de reciprocidade, de equivalência e de interdependência dos povos indígenas.

Ao que me parece, estão claros os desafios e os problemas que os povos indígenas deverão superar para fazer valer seus direitos e sua autonomia, seja junto ao próprio movimento indígena, seja junto aos aliados não indígenas. Para tanto, é necessário mudar suas ações e estratégias a fim de obter mudanças e conquistas em seu espaço, superando definitivamente a mentalidade discriminatória, colonialista e tutelar de que só o branco sabe e pode ser governante, chefe, dirigente, assessor etc.

Acredito que a autonomia de um povo indígena deve iniciar por uma atitude de acreditar, confiar, investir e apostar em si próprio e nos membros do grupo. Enquanto não conquistarem sua emancipação ou autotransformação, continuarão sob a tutela, a subserviência e a dominação do Estado, visto que entre a sociedade não indígena e o Estado não visam mudar sua política nem seus protocolos de relacionamento.

A emancipação ou autonomia etnopolítica dos povos indígenas não será concedida pelos não índios, pois esses integram a cultura colonizadora. Os povos indígenas deverão construir e exercitar dia a dia sua consciência e atitude diante de si e do mundo, de modo firme, determinado e coerente, como lhes ensinaram seus antepassados, pelo próprio exemplo de vida.

Tal consciência deverá ser construída, apreendida e exercitada por meio de uma boa educação, adequada para formar a consciência política e conduta

ética. Portanto, não basta apenas a formação universitária, visto que pertence ao mundo colonial e não supre a ausência de uma formação política adequada, pois seus gestores e professores não são indígenas, nem estão interessados ou comprometidos com a emancipação política dos indígenas.

Assim, o maior desafio contemporâneo do movimento indígena brasileiro é a formação política dos povos indígenas, sobretudo das lideranças, devido ao fato de não haver, até então, nenhum movimento direcionado a viabilizar os processos formais de qualificação visando à formação da consciência etnopolítica, no intuito de ajudá-los a compreender as lógicas tutelares colonialistas impostas aos indígenas por parte do Estado e de seus agentes.

Em decorrência disso, os povos indígenas tornaram-se vítimas fáceis e baratas das artimanhas do mundo político dos brancos, haja vista que conhecem suas fraquezas e fragilidades, as quais utilizam em seu favor há 519 anos. Por seu turno, o movimento indígena pouco valoriza ou investe em iniciativas de formação dos indivíduos ou grupos, pois várias lideranças indígenas afirmam que não precisam estudar ou se qualificar, pois seus saberes ancestrais seriam suficientes para as lutas travadas. Confesso que discordo de tal posicionamento, visto que os saberes tradicionais davam e ainda dão conta do mundo tradicional, mas não do mundo sob o domínio do colonizador.

Se houvesse um efetivo processo de formação política, os espaços de participação política e controles sociais já existentes poderiam ser potencializados em benefício dos direitos coletivos dos povos indígenas. Sem a devida formação política, a atuação dos representantes indígenas nos colegiados e espaços de poder restringe-se a legitimar as políticas e os interesses do Estado, dos governantes e das elites da sociedade não indígena, com prioridade em seus interesses particulares ou do seu grupo, do que em defesa dos direitos e interesses coletivos dos povos indígenas, pois muitas vezes sequer os conhecem.

Pergunto-me – Por que se faz tão pouco para superar a tutela política e cognitiva? A quem interessa a continuidade da tutela dos não índios, que continuam agindo pelos indígenas? Não discuto a importância de conquistas

históricas, atuais e futuras que aliados não indígenas lograram no campo dos direitos indígenas, porém, até quando ficarão na sua dependência e tutela? Apesar do discurso corriqueiro de nossas lideranças indígenas da ou pela autonomia, sabemos que elas continuam atreladas e submissas às vontades, interesses, capacidade e modos de pensar, falar e fazer dos não índios.

Enquanto não houver, efetivamente, a formação, consciência e atitude política emancipatória os indígenas continuarão como meras peças de manobra para os políticos ou intelectuais não indígenas oportunistas, no campo da representação política e participação nas instâncias do poder. É preciso estudo, reflexão, pesquisa e diálogo para superar as fragilidades internas do movimento indígena, pois os discursos de união, coletividade, comunitarismo desaparecem quando é necessária a união para definir e pôr em prática estratégias e atitudes políticas a fim de ter seus representantes nos poderes legislativo, executivo e judiciário.

Vale acentuar, que essas estratégias devem fazer parte da cultura tradicional, por serem essenciais para a sobrevivência presente ou futura desses povos, pois já se foi o tempo que contavam com a benevolência, caridade ou piedade dos colonizadores, pois os consideravam vítimas, carentes e coitados. Os povos indígenas tanto lutaram para superar esses preconceitos e gradativamente conquistaram a cidadania à base de luta, dor, sofrimento e perda de seus parentes.

Nos últimos anos, uma gama de direitos indígenas foi assegurada na forma da lei, mas falta decisão de fazer valer seu direito de cidadania, isto é, a autonomia etnopolítica, com efetiva participação nas tomadas de decisão no que tange ao país e às comunidades indígenas. Essas conquistas resultam de muita mobilização, denúncia e pressão nas instâncias de Poder e da sociedade nacional. Portanto, a continuidade das mobilizações políticas e as denúncias é fundamental na luta pelos direitos indígenas.

Contudo, percebe-se que essas estratégias de luta se tornam cada vez mais difíceis, logo, é hora de avançar em outras estratégias, não para substituir as mobilizações, mas para reforçá-las, principalmente no campo das

representações políticas nos três Poderes, nos municípios, estados e governo federal. Avalio que é possível estabelecer novas estratégias de luta para lidar com a lógica política do mundo dos brancos, sem negar ou desvalorizar os princípios tradicionais das cosmopolíticas indígenas. No caso das “lideranças” e dos “representantes indígenas”, por exemplo, isso já se tornou realidade, pois formam verdadeiros guardiões dos direitos indígenas nas grandes cidades, sem que essas funções e status sociais fizessem parte das lógicas e estruturas tradicionais das comunidades indígenas.

O que falta é um projeto etnopolítico articulado, abrangente, sistemático e holístico, envolvendo todos os segmentos das comunidades indígenas a fim de reverter a fragmentação imposta pelos não índios com divisão em várias escalas as famílias, as comunidades e os povos indígenas, e assim reorganizar o que foi separado e desorganizado à cópia fiel do colonizador. Para contribuir na construção, manutenção e aperfeiçoamento deste projeto, deve-se ter como meta prioritária a ampla capacitação e formação na educação indígena, incluindo a formação política dos cidadãos indígenas.

Por que é mais fácil conseguir apoio financeiro e político de aliados e até de não aliados não indígenas para atividades de mobilizações e não para as de formação política, que conduziriam os povos indígenas à emancipação política, na medida que passariam a ter voz e voto próprios nas decisões do país sobre seu futuro e seus direitos? Acredito que a dificuldade enfrentada pelos povos indígenas para avançar no campo da autonomia passa necessariamente pelo enfrentamento e superação da tutela político-representativa e cognitiva do Estado.

Reconheço alguns avanços importantes no campo das relações sociopolíticas, particularmente quanto à maior visibilidade das questões indígenas e protagonismo na capacidade e oportunidade de participação simbólica, com voz e tomada de decisão no âmbito das políticas públicas, mas, infelizmente, sempre em posição subalterna, com um branco na sombra ou na dianteira da luta. Persiste, portanto, a limitação histórica do movimento indígena contemporâneo brasileiro, que se constituiu como

movimento de rearticulação da resistência para fortalecer o poder de reação, ou seja, um movimento que pauta sua luta na resistência, na reação, na denúncia, correndo atrás de prejuízos, como sugere Bonin (1997).

O movimento indígena precisa ser mais proativo na construção de estratégias e planos para avançar na consolidação, garantia e ampliação dos direitos indígenas, especialmente no campo do poder político, no âmbito dos governos municipal, estadual e federal, nos quais historicamente a representação indígena tem sido nula. A estratégia de resistência foi fundamental para interromper parcialmente o processo de extermínio dos povos indígenas e lograr alguns direitos importantes na lei e nas políticas públicas, como a garantia territorial, a educação, a saúde e outras políticas sociais.

Entretanto o discurso e as atividades de resistência não se mostraram eficazes para consolidar e ampliar os direitos básicos que começaram a ser implementados, de fato, como no caso das demarcações de terras na Amazônia e nas políticas educacionais e de saúde. Tais discursos e práticas de resistência funcionaram razoavelmente bem enquanto os povos indígenas eram excluídos e invisibilizados, mas atualmente eles encontram-se na academia, na administração pública, nos partidos políticos, nos sindicatos, nos times de futebol, nas igrejas, no mercado de trabalho, entre outras.

A partir dessa nova realidade, a sociedade e o Estado esperam que os povos indígenas entrem no campo do debate e das correlações de forças políticas e acadêmicas, ou seja, na lógica da democracia. É preciso que o movimento indígena ultrapasse o discurso exógeno, e integre os campos do poder constituído do Estado, para manter sua força de resistência e contribuir para construção de políticas e de direitos a seu favor.

Para tanto, faz-se necessário garantir seus representantes diretos e legítimos por meio do voto, sem os quais há um vácuo enorme que é preenchido pela mediação e pela tutela de não indígenas com interesses distintos, na atualidade, acentuadamente pelos partidários do ativismo de

resistência. Assim, o diálogo afirmativo e construtivo dos povos indígenas com o Estado é uma condição para garantia dos direitos indígenas, que só pode se concretizar com a participação política nos espaços do poder, por meio da representação política alicerçada na autonomia legítima e coletiva.

A autonomia a qual me refiro é a autonomia etnopolítica ou autonomia endógena, subscrita à autonomia interna, reconhecida e garantida pelo Estado no campo da cidadania diferenciada. Para Viveiros de Castro (2014), não pode haver autodeterminação sem alguma forma de representação política dos índios em nível local e nacional, ou seja, sem uma política indígena que busque influenciar a política indigenista por meio de canais propriamente políticos.

Qualquer perspectiva de autonomia não pode se contentar com o aliado da resistência que fala em nome do subalterno, pois é incômodo pensar na cumplicidade do intelectual ou do militante aliado que se julga apto a falar pelo índio e, por meio dele, construir um discurso de resistência. Esta atitude seria uma forma de agenciamento tutelar ou de um colonialismo interno, ambos, inviabilizam o protagonismo e autonomia, o que não é papel dos aliados, como lembra-nos Spivak (2010), pois esses agentes não devem falar pelo subalterno, mas trabalhar contra a subalternidade.

Superar o problema cognitivo e prático da tutela é um grande desafio dos povos indígenas do Brasil, visto que a garantia dos seus direitos depende de sua autonomia de luta, de protagonismo e de participação nas tomadas de decisão no âmbito do Estado. Como o processo de superação da tutela, da dependência colonial e da autonomização devem ser uma iniciativa primordial, nota-se que, não por acaso, os povos indígenas buscam insistentemente criar espaços inteligíveis para negociar a sua autonomia em condições ontológicas de igualdade, assim como são os únicos que têm buscado conceitos e práticas de inteligibilidade intermundo para criar caminhos de entendimento com o Estado, mesmo diante de sua oposição, ao formular e impor legislações e políticas homogeneizantes, com conceitos hegemônicos.

Diante disso, Stengers (2005) elaborou o conceito de Cosmopolítica para analisar as articulações realizadas por mundos múltiplos e divergentes, em vista de novas possibilidades de coexistência possíveis, considerando que esses mundos estão em pé de igualdade. Os projetos de vida que diversos povos indígenas se esforçam para resgatar, atualizar e projetar para o futuro formam uma verdadeira cosmopolítica, por traduzirem conceitos cosmológicos em busca de inteligibilidade entre seus mundos e o mundo do branco (ALBERT, 2002).

Na perspectiva da cosmopolítica, os mundos indígenas e o mundo dos brancos poderiam conviver, à medida que a formulação de conceitos pelas autoridades estatais e pelos índios se houver possibilidade de aproximação, embora cada uma constitua um mundo autônomo, ontologicamente autodeterminado podem tornar-se inteligíveis, abrindo espaços de negociação direcionados à neutralização das assimetrias, que impedem a convivência (CAYÓN, 2014).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em todo processo colonizador e civilizatório, os indígenas sempre estiveram em grande desvantagem em relação aos não índios, por não entenderem como funciona o modelo de organização político-militar dos invasores, o exercício do poder praticado pelo Estado colonizador e o poderio militar e tecnológico do povo invasor. Esta dificuldade de compreensão ocorre entre os povos indígenas, especialmente entre os indígenas que já atuam em cargos públicos como prefeitos, vice-prefeitos e vereadores, cujos mandatos ainda não se tem clareza a serviço de quem e de quais interesses estão atuando.

Com a emergência do movimento indígena organizado na década de 1980, as comunidades e as organizações indígenas iniciaram novos processos dinâmicos de discussões e estratégias para ocupação de espaços políticos, principalmente a participação das lideranças indígenas nas instâncias dos poderes legislativo e executivo. Inicialmente, no âmbito das câmaras

municipais, ocorreu por vontade e por decisão dos políticos brancos interessados nos votos das suas comunidades, mas atualmente, a eleição de muitos indígenas é resultado de indicações, articulações e mobilizações das próprias comunidades, com o objetivo de garantir representantes próprios na defesa de seus direitos e interesses.

Com a eleição do deputado Mário Juruna ao Congresso Nacional, pelo estado do Rio de Janeiro, em 1982, tem-se a primeira experiência relevante. Apesar de sua eleição ter sido resultado de estratégias dos brancos, sua presença no Parlamento brasileiro assume uma importância histórica, por excelência. Excluído qualquer julgamento de mérito do mandato, sua atuação possibilitou importantes lições, pois foi uma oportunidade decisiva para incluir na agenda do Congresso Nacional brasileiro questões relativas à temática indígena, visto que naquele período ainda era forte a tese de que a existência de índios no Brasil era uma questão de tempo.

Desde então, multiplicaram-se as experiências de participação e de representação política reivindicada pelos povos e organizações indígenas, no Poder Legislativo, com a eleição de várias lideranças indígenas como prefeitos, vice-prefeitos e vereadores; e no Poder Executivo, com outros líderes sendo convidados a ocupar cargos importantes nas esferas municipal, estadual e federal. Este é o lado animador e tentador das novas relações sociopolíticas travadas no âmbito das aldeias, que precisam ser avaliadas cautelosamente e, de alguma forma, encaradas pelas lideranças comunitárias e pelas organizações articuladoras.

Se, por um lado, as estratégias de participação política são consideradas necessidades atuais, por outro, há dúvidas sobre o seu alcance e eficácia na defesa dos direitos indígenas. Além disso, as experiências atuais não são animadoras, o que pode induzir a população indígena a continuar sem entender o verdadeiro papel de um vereador, por exemplo.

Ainda existe um grande vazio na participação e representação indígena nos espaços de poder mais importantes do país, precisamente nos órgãos legislativos estaduais e federal. Ressalta-se que os espaços de poder dos

municípios dependem das decisões tomadas no âmbito do governo federal, mas nesta instância de poder ainda não há representação indígena. Como as questões indígenas são de competência da União, as decisões sobre a vida dos povos indígenas são tomadas no âmbito do poder central, em Brasília, conforme estabelece a Constituição Federal.

Portanto, faz-se necessário e urgente que o movimento indígena rompa a barreira da tutela, mesmo que isso implique ajustes e atualizações nas suas cosmologias, como ocorre continuamente ao longo de milhares de anos de construção das civilizações indígenas. Para tanto, é primordial a formação política para as atuais e futuras lideranças indígenas em todos os segmentos, devendo ser de responsabilidade exclusiva e primordial do movimento indígena, pois é uma ação estratégica que não pode ser terceirizada ou tutelada, embora, o apoio de aliados seja sempre bem-vindo e necessário.

Em outra dimensão, a sociedade nacional e o Estado moderno configuram-se e se sustentam à base de uma democracia cuja maioria se sobrepõe ou contrapõe as minorias, com a neutralização ou negação dos direitos legais conquistados e constituídos. Essa situação sugere a hipótese de que a garantia dos direitos de grupos sociais minoritários depende das correlações de forças políticas, o que vai de encontro à noção do Estado de direito e de instituições judiciárias imparciais.

É comum os operadores de direito dizerem, por exemplo, que a eficácia dos direitos indígenas depende de contextos políticos específicos, visto que eles resultam de pactos políticos entre a maioria, cuja vontade tem precedência sobre outras. Desse modo, a aplicabilidade do discurso de multiculturalismo, pluriculturalismo e interculturalidade demonstra limites determinados de acordo com os contextos e interesses da maioria, o que pode ser exemplificado na ausência de representação indígena nos poderes Legislativo, Executivo e Judiciário do país (os dois primeiros casos dependem de coeficientes demográficos eleitorais e o terceiro caso depende da formação escolar e intelectual), além do não reconhecimento do Estado em prover sistemas sociais elementares à forma de vida dos

povos indígenas – sistemas de saúde, educação, entre outros, mesmo adotando um discurso e uma base legal pautados nos ideais de multiculturalismo, pluriculturalismo e interculturalidade.

Deve-se considerar uma orientação para que as políticas públicas voltadas aos povos indígenas sejam adequadas, transversalmente articuladas e direcionadas ao encontro dos projetos societários de cada povo só será alcançada com a efetiva participação qualificada dos principais interessados – os povos indígenas. Essa participação deve ser assegurada de maneira irrestrita, mantendo-se o respeito aos modos de vida próprios e às formas de organização, de discussão e deliberação específicas de cada povo. Para tanto, é fundamental garantir, *a priori*, a execução de um trabalho intensivo de capacitação dos indígenas e não indígenas quanto às questões de gestão dos problemas indígenas e dos investimentos efetuados por diversas organizações indígenas, universidades, entidades não governamentais, pela cooperação nacional e internacional e pelo Estado.

REFERÊNCIAS

ALBERT, Bruce. O ouro canibal e a queda do céu. Uma crítica xamânica da economia política da natureza (yanomami). In: ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida Rita (Orgs.). **Pacificando o Branco**. Cosmologia do contato no noroeste amazônico. São paulo: UNESP, 2002. p. 239-274.

BONIN, Iara. **Refletindo sobre movimentos sociais e movimentos indígenas no Brasil**. Trabalho final da disciplina Estado, Sociedade e Educação. Brasília, DF: Universidade de Brasília/Programa de Pós-Graduação em Educação, 1997.

CAYÓN, Luis. **Penso, logo crio**. A teoria Makuna do mundo. 2010.Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade de Brasília, Brasília, DF, 2010.

CLASTRES, Pierre. **A sociedade contra o Estado**. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.

FAUSTO, Carlos. **Os índios antes do Brasil**. 4. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

LUCIANO, Gersem José dos Santos. A conquista da cidadania indígena como direito, pluralismo jurídico e o fantasma da tutela no Brasil contemporâneo. **Revista da Faculdade de Direito da FMP**, Porto Alegre, n. 3, [2009], 2007.

LUCIANO, Gersem José dos Santos. **Projeto é como branco trabalha**. As lideranças que se virem para nos ensinar. 2006. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade de Brasília, Brasília, DF, 2006.

MARKUS, Cledes. Reconciliação com a criação: concepções de terra a partir do texto da Vinha de Nabote. In: MARKUS, Cledes; GIERUS, Renate (Orgs.). **O Bem Viver na Criação**. São Leopoldo: Oikos, 2013.

MEIRA, Jean Paul Gouveia. A nobreza indígena questionada. Cultura política e relações de poder nos aldeamentos coloniais da Paraíba – séc. XVIII. In: SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA CULTURAL, 6. 2011. Teresina. **Anais...** Teresina: Universidade Federal do Piauí, 2011.

PICANÇO, Marcy; MALDOS, Paulo. **A democracia dos povos indígenas**: justiça e igualdade como desafio do cotidiano. Agenda Latino-Americana, Ano 2007. Disponível em: <www.servicioskoinomia.org>. Acesso em: 15 dez. 2014.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o subalterno falar?** Belo Horizonte: EdUFMG, 2010.

STENGERS, Isabelle. The Cosmopolitical Proposal. In: LATOUR, Bruno; WEIBEL, Peter (Orgs.). **Making Things Public**. Atmospheres of Democracy. [s.l.]: MIT Press, 2005. p. 994-1003.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Diálogos sobre o fim do Mundo. Entrevista a Eliane Brum. **El País**, Opinião, Edição Brasil, 29, set. 2014. Disponível em: <https://brasil.elpais.com/brasil/2014/09/29/opinion/1412000283_365191.html>. Acesso em: 22 dez. 2014.

ESTADO Y RELACIONES INTERÉTNICAS EN EL ECUADOR DEL SUMAK KAWSAY: UN ACERCAMIENTO ETNOGRÁFICO

>>> Jeanneth Alexandra Yépez Montúfar

INTRODUCCIÓN

En el Ecuador el movimiento indígena impulsó cambios fundamentales expresados en la Constitución de 1998, en la que por primera vez se reconocía a este país como un Estado pluricultural y multiétnico. Entre la mayoría de la población ecuatoriana no se discutió el contenido sociológico o antropológico de la inclusión de esta categoría conceptual en el contexto político de una Carta Magna. Sin embargo, la fuerza simbólica del reconocimiento de los indígenas en un país en el que el programa ideológico-político del Estado-Nación homogeneizante había sido el centro de todas las dinámicas, marcó un antes y un después tanto en la historia oficial del Ecuador como en los

elementos que a partir de ese instante se tomarían en cuenta para la construcción de la memoria y las interlocuciones cotidianas.

Escuchar que las personas se tomen su tiempo para decir “indígena” en lugar de “indio”, no necesariamente representaba la abolición total de la discriminación, pero sí la re-construcción de la imagen del indígena y cierta toma de conciencia que hacía que las personas no-indígenas sintieran que el trato con desprecio hacia aquellos no iba a seguir en la impunidad (Alberto Cabazcango, dirigente indígena, entrevista julio 2002, Imbabura).

En el imaginario general se comprendía tácitamente que los indígenas se habían “tomado la Constitución”, de la misma manera que en algunas fiestas del Inti Raymi, San Pedro y San Juan, realizaban la “toma de la plaza”. El tiempo festivo es un tiempo que se vive de manera diferente. Nada más lógico que extrapolar el potencial de subversión, la capacidad de convocatoria de la fiesta y su profundidad simbólica, a las arenas de la política oficial.

Aquella voz de pánico que se escuchaba desde el levantamiento de Daquilema en el siglo XIX, “Aquí estamos amenazados por todita la indiada” (IBARRA, 1993), parecía jugar al eco entre el hecho histórico y los actos de memoria que vieron en los acontecimientos de 1998 la cúspide de una serie de procesos en los que las comunidades indígenas de los Andes ecuatorianos expresaban su presencia como sujetos dignos de atención política.

Según el antropólogo Segundo Moreno Yáñez, los llamados levantamientos indígenas en el Ecuador del siglo XX mantuvieron correspondencia con tiempos cíclicos en donde se conjugaron varios lenguajes. Por un lado, la agenda política trabajada como tal desde la década de los 80's y en la que se observa la influencia de los movimientos de izquierda y el ala católica de la Teología de la Liberación y por el otro, la reinterpretación dinámica del ritual como mito vivo, colocada a favor de la consecución de reivindicaciones centenarias referidas al acceso a la propiedad de la tierra, la justicia, educación y salud (Moreno Yáñez, comunicación personal, abril 2001).

Este eje de análisis, medianamente explotado con seriedad entre los académicos ecuatorianos, guarda convergencias importantes con la propuesta del “realce de los estereotipos étnicos” trabajada por la corriente situacionista representada por Paden, Mitchell, Lyman & Douglas, Moerman, Nagata y Okamura, durante las décadas de 1970 y 1980 (POUTIGNANT; STREIFF-FENART, 1997) así como con el trabajo etnológico de la Antropología de la Política Indigenista brasilera desarrollado por João Pacheco de Oliveira Filho durante la década de los 80 y primeras décadas del siglo XXI (1998; 2003; 2011).

Al asumir que la etnicidad no es una etiqueta clasificatoria discreta que pueda ser colocada sobre las características de tal o cual grupo, Moerman (1992) sugiere que es en la realización de las interacciones sociales contextualizadas, que las personas actuando en su calidad de sujetos, posicionan aquellas características, cuyo realce estratégico, le otorga sentido y realidad a la etnicidad.

Sin dejar de lado la plasticidad de elementos como la territorialidad, la producción mítico-ritual y la construcción de referentes reivindicados por los pueblos indígenas del Brasil como de gran importancia para su desenvolvimiento identitario, Oliveira Filho (1998) coloca al Estado – sus funcionarios e instituciones – como uno de los ejes primordiales para la comprensión de la producción de sujetos políticos, realizando la potencialidad de la experiencia etnográfica para colocarnos frente a soluciones y situaciones que acaso no guarden ningún compromiso con lo convencional (OLIVEIRA FILHO, 1998, p. 158).

En el Ecuador, una Constitución como la de 1998, que implicaba el reconocimiento de *varios* en medio de la lucha del *statu quo* por intentar gobernar bajo el modelo de *un* solo Estado-nación, resultaba una de esas soluciones poco convencionales que iban a demandar una cantidad encomiable de tiempo, energía y recursos para volverse viable.

La revisión histórica completa de este proceso es un elemento que no nos compete por el momento. Lo que sí es importante resaltar para nuestros

objetivos, es el movimiento de reconfiguración en las relaciones políticas expresadas en el cambio de los contenidos de las dicotomías en acción hasta ese momento.

Así, el Estado ecuatoriano, comprometido hasta aquel instante con el discurso modernizador de la asimilación cultural como el proceso más viable para sacar al país del atraso económico en el que se encontraba, tenía que integrar nuevas variables como respuesta a la poderosa presión de las movilizaciones indígenas; al mismo tiempo, los movimientos indígenas organizados en la eminente Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE), tenían que posicionarse frente a esta nueva unificación, que debería aparecer como fuerte, aún sabiendo que descansaba sobre facciones intergeneracionales y diferencias territoriales, culturales e idiomáticas.

El juego político de las relaciones interétnicas y estatales a inicios del siglo XXI en el Ecuador, demandaba que lo que era concebido como una unidad, tuviera que asumirse como diverso en tanto que lo diverso, tendría que reactualizar sus objetivos para sostenerse como unificado.

NACIONALIDADES INDÍGENAS DE LA COSTA Y COMUNIDADES AFROECUATORIANAS

Para 1998, la CONAIE suponía el espejo convexo en donde el Estado con sus posturas divisionistas y escándalos relacionados con el uso indebido de fondos públicos, abuso de poder, ignorancia en el manejo de los códigos de la diversidad, recibía una imagen refractaria de dinamismo económico, solidaridad comunitaria y sabiduría milenaria. En el esfuerzo de realzar aquellas características que se proponían como compartidas por *todos* los indígenas, se creaba así un sujeto político supra-indígena, lo suficientemente homogéneo como para ser socializado y comprendido en la esfera del Estado.

Sin embargo, la creación de este poderoso sujeto político, pasó por un proceso de *etnificación*, cuya compleja capilaridad nos ubica frente al fenómeno de la emergencia de un nuevo mapa étnico en el Ecuador. El

reconocimiento de la diversidad, que exponía la presencia de por lo menos 14 grupos con sus respectivas lenguas, así como la existencia de pueblos no contactados en el área Amazónica, representó un giro importante en aquel imaginario nacional, forjado en torno al mestizaje como única opción viable para la construcción de la gobernabilidad estatal.

La constatación de esta realidad no interpeló solamente a las estructuras de la institucionalidad estatal. También incorporó cuestionamientos al interior del mismo movimiento indígena, siendo una de las principales inquietudes si es que la plataforma política supra-indígena, que catalizó las reformas constitucionales de 1998, sería suficiente para absorber la agenda del pueblo afroecuatoriano, presuponiendo que aquel tuviera algún interés efectivo en abanderar la compleja causa plural.

El movimiento indígena a través de la CONAIE, había logrado conjugar bajo la hegemonía del pensamiento indígena Andino y Amazónico, una agenda cuyos objetivos principales, estaban puestos en el acceso a los recursos estatales a través de la creación de instituciones que pudieran transformar en realidad las demandas referentes al cumplimiento de los Derechos Colectivos consagrados en la Constitución de 1998 y cuyos ejes principales eran la posesión del territorio de las comunidades indígenas, la garantía de la educación bilingüe en español y en sus lenguas nativas, el libre ejercicio de la justicia dentro de los cánones de cada pueblo y el reconocimiento de la legitimidad del uso de la medicina tradicional.¹

Sin embargo, la consecución de estos objetivos pasaba por la interpelación interna de la Confederación acerca del modelo de relaciones que se intentaría establecer para asumir que la construcción multiétnica del Ecuador no podría apelar solamente al ala más culturalista y primordialista

¹ Como interlocutor legítimo de estas demandas, la gestión del movimiento se concretó en la creación de dos frentes institucionales visibles en el seno del Estado: el Consejo de Desarrollo de las Nacionalidades y Pueblos del Ecuador (CODENPE) y la Dirección Nacional de Educación Intercultural Bilingüe (DINEIB). La creación de puentes hacia el reconocimiento desde el Estado del Pluralismo Jurídico y del uso legítimo de la medicina tradicional, ha resultado mucho más lento y complejo.

del movimiento. Si algo habían experimentado los pueblos indígenas y afroecuatorianos, era que ni lo remoto de sus territorios, ni los rasgos diacríticos de su música o vestimenta, ni la diversidad lingüística eran fuentes inmutables que impidiesen la influencia de la historia, los nuevos símbolos, las nuevas memorias y los nuevos saberes venidos de la mano de las diversas experiencias de relacionamiento intercultural.

Es precisamente este flujo relacional el que más desafíos ha motivado entre los diversos frentes de la CONAIE, siendo la presencia de las Nacionalidades indígenas del Chocó Biogeográfico del Ecuador y de las comunidades Negras adyacentes, las que más luces nos pueden aportar para vislumbrar la configuración de un tejido social que nos revela que aquel sujeto supra-indígena, difícilmente justifica su existencia en la simple sumatoria de las diversas organizaciones indígenas, a la manera de partes que se engranan en perfecta armonía en un todo.

En el Norte, Centro y Sur de la provincia ecuatoriana de Esmeraldas, el paisaje político está demarcado por la construcción de diversas nociones clave en torno a la construcción de la etnicidad de la Nacionalidad Indígena Chachi y del pueblo Negro que habitan en un entorno marcado por la presencia del bosque lluvioso tropical y un denso sistema fluvial, alejado del influjo directo de carreteras o lugares urbanizados.

En la parroquia de Telembí, a orillas del río Cayapas, tanto los Chachi como la gente Negra, comparten desde el siglo XVI el mismo hábitat, desde ópticas diferentes en unos casos y convergentes en otras. Como todos los seres humanos, están atravesados por el ciclo de la Vida/ Muerte/Vida y como todo sujeto político, han construido fronteras simbólicas, territoriales y culturales, expresadas en los diferentes niveles en que las mismas se influncian mutuamente (BARTH, 1969; OLIVEIRA FILHO, 1988).

Uno de los más ilustrativos resulta ser aquel que se manifiesta en el momento en que nace un niño en cada uno de estos mundos:

Sí pue, mi hija ya dio a luz hace dos noches. Al principio yo sufría porque no sabíamos que le iba a pasar a la niña no ve que es primeriza. Tenía

miedo de dar a luz. Yo le decía puja, mija, puja, pero ella que lloraba y que me duele mami, me duele. Yo sin saber qué hacer. Si llevarla a Borbón o a donde llevarla. Y yo con miedo le decía a mi mamá parece que la niña nos salió estrecha, no ve que quince años no más tiene. Pero yo le decía dele, mija y dele. Pero ella: mami, ya no puedo más, ya no puedo más. Así que como sea la embarcamos en una canoa para ver si llegamos al Centro de Salud de Zapallo. Y yo bogaba y bogaba con todas mis fuerzas y rogándole a Dios que le dé, que le dé fuerzas para nacer el bebé y bogaba y sudaba y bogaba. Y mi mamá con ella dándole sobijo por aquí, por la barriga, por la madre [útero] y ahí por de pronto que zás el niño salía y se le venía. Con todo me regresé de nuevo bogando a canaleta, ¡imágenes Juanita! como era mi desesperación y tratando de darle fuerza a mi niña. Y mi mamá con ella. Por suerte mi mamá es partera, rezandera. Yo también conozco cosas, sé curar y todo pero mi mamá era la que más ayudaba y yo bogaba como una loca, y dale canaleta y mete palanca y rogando a Dios bendito, a María Santísima, a la Santísima Trinidad que auxilien a mi niña. Pero eso sí Diosito sí me escuchó y apenas mamá vio que salía la cabecita del niño la tomó despacito con la ciencia que tiene ella y primero el un hombrito y luego el otro despacito, despacito para que el cordón no se le enrede más no ve que el niño había estado a punto de asfixiarse. Y así que salió vimos que era un varón y mi mamá le dio unas palmadas y salió lloronzote. ¡Como lloraba ese niño que parece que despertaba a todo el pueblo! Yo dije este niño va a ser cantante con esos pulmones que tiene. ¡Ay Juanita! ahora me río pero no sabe como sufrí con mi niña viéndole así.

[...] y ahora usted ve pues le vamos a hacer la fiesta de bienvenida al bebé como es costumbre acá hacer una reunioncita para tomarnos un traguito especial con una botella curada para la ocasión... ahí está mi mami cuidando a su bisnieto. Mírelo de lindo está el morito [...] Lo primero es tener cuidado con la bruja que a mí ya me arrebató un niño. El hermanito de ella mismo, el hermanito menor. Era un niño hermoso, bien especial. Aprendió a caminar del viaje [muy rápido] y a la edad de un añito empezó a hablar. Él hablaba cosas de hombre viejo que yo le oía y me estremecía. Ya desde que habló a mí se me puso que la bruja podía venir y dormía con el bebé todo el tiempo. No le desamparaba. Pero igual cuando bajaba al río a lavar la vajilla o a traer agua, ya encontraba al niño fuera del mosquitero y pegando gritos. Yo decía como mijito se salió si yo le dejé bien arreglado el mosquitero. Y ahí estaba el mosquitero igualito y el

bebé fuera. Me dijeron que ponga una tijera en cruz en la cama donde dormíamos. Y yo hice así pero no hubo forma. Al poco de eso el bebé empezó a enfermar, a darle ahogo, fiebre. Le dimos tempra, le llevamos al doctor pero no le detectaban que era. Antes de hacerle los exámenes ya tocó darle la chigualeada² y enterrar a mi niño. Ay Juanita, yo extraño tanto a veces a ese niño (Abuela Negra, 38 años, testimonio mayo 2007).

A diferencia de lo que se podría encontrar en entrevistas realizadas en el marco de la arena política en sí misma, los elementos que se encuentran realzados en este relato no son forzados. La gente Negra suele enorgullecerse de la sabiduría de sus mujeres, muchas de ellas hábiles parteras y casi todas conocedoras del manejo de plantas medicinales. Así mismo la potencia de los actos festivos, no necesariamente sometidos a calendarios estrictos, sino a eventos celebrativos que matizan la cotidianidad con las reflexiones que, sobre la vida, se canalizan a través de rituales; todos estos elementos no son caracteres diacríticos, sino factores que ayudan a la fijación de la imagen de la gente Negra, construida por ellos mismos y que causan influencia en sus vecinos Chachi, para quienes nacer en el mundo Chachi se configura más o menos así:

[...] llamamos nacer en mundo Chachi a vivir con nuestra regla que llamamos la ley Chachi. Los Chachi debe mantener su costumbre, su creencia, su matrimonio, su casamiento, y no puede vivir así soltera, soltero porque sino Dios lo va a castigar. Tiene que casar bendecido por el sacerdote y vivir tranquilo con su mujercita [...] la mujer tiene que respetar a su marido y el marido tiene que respetar a su mujer [...] (Gobernador Chachi, julio 2007).

[...] el mundo Chachi es la ley Chachi, que nos manda que una debe casarse con quien la ley disponga. Antes no importaba que una fuera muy joven tenía que casar con un viejo si así mandaban. Mi padre fue Uñi (Gobernador) y yo me acuerdo que a él venían para resolver problema y él aplicaba la ley Chachi que era mejor castigar con el cepo o con el

² La chigualeada hace referencia al canto de los chigualos: coplas a capela que se entonan para los niños fallecidos, llamados "angelitos". Los chigualos van acompañados con las armonías del cununo (tambor tubular construido con madera y cubierto con piel de tatabra o venado), bombo (tambor grande, de 60 centímetros de diámetro) y maracas.

látigo antes que separarse. Separarse era lo peor. La ley Chachi es que una mujer no se puede separar del marido, ni bajar de la casa, ni pelear cuando está borracho [...] (Conversatorio mujeres Chachi, julio 2007).

[...] claro, aquí hay mujeres que crían a los hijos de otras mujeres que han huido o a veces toca criar a los hijos que los maridos han tenido con otra. El niño no tiene la culpa. Usted puede criarlo. La ley puede seguirla cumpliendo, no es tan así que si nace un niño hay que botarlo o dejarlo morir. Claro que también hay caso de eso, que la mamá se huye o que el papá no quiere. De todo caso hay. Pero el niño como digo no tiene la culpa y si hay una abuela, una tía o cualquier mujer que se quiera hacer cargo, se hace cargo y se lo cría [...] (Conversatorio mujeres Chachi, julio 2007).

La Ley Chachi llega a ser el código no escrito de la honra étnica de esta Nacionalidad. Su existencia configura todas las posibilidades de *ser* un Chachi, basadas en la realización consuetudinaria de su mito de origen. Según este mito, los Chachi llegaron a un lugar llamado Pueblo Viejo³, huyendo de las conflagraciones que se vivían en las comunidades andinas, así como de la persecución del gobierno colonial español, que pretendía esclavizarlos.

Una vez que llegaron a Pueblo Viejo, los Chachi levantaron su primera casa ceremonial, construida para comenzar a cumplir su Ley, consistente en el estricto cumplimiento del mandamiento dado por Dios de que cada hombre solamente puede tener una mujer. Desde entonces, el ritual del matrimonio es el eje de la organización social del mundo Chachi, que complementa la regla monogámica con una endogámica: un hombre Chachi solo puede casarse con una mujer Chachi, siempre y cuando no sea ni su hermana ni su prima hasta el cuarto grado de consanguineidad, teniendo la pareja la obligación de enseñar a sus hijos la lengua cha'palaá, *su* lengua.

Aunque las uniones con personas no Chachi sí se efectúan, las mismas nunca son legitimadas por la celebración del matrimonio en la casa ceremonial. Desde el siglo XVI en que se tiene testimonios históricos de la existencia de esta regla (RUEDA NOVOA, 2001; BARRET, 1981; CARRASCO, 1988),

³ Este lugar no ha sido localizado geográficamente. Corresponde a un lugar en el illo-tempore, propio de este tipo de mitos fundacionales.

hasta la presente, no se ha realizado ni un sólo matrimonio interétnico en una casa ceremonial Chachi. Así mismo, aunque a lo largo del tiempo el cumplimiento de la Ley Chachi ha pasado por cambios sensibles, el adulterio sigue siendo duramente reprimido.

La Ley Chachi se constituyó de esta manera, no solamente para inventar una serie de elementos lógicos a favor de un sentido de organización social. La Ley Chachi es una de las fronteras étnicas mejor estructuradas y alimentadas por una decisión política que implica no mezclarse, para poder subsistir, sobrevivir y sobresalir.

El código consuetudinario del mundo Chachi parece ser explícito en torno al contenido de *nosotros* y *los otros*. Sin embargo, la noción de diferencia existe como un factor relacional antes que como una realidad discreta. Es por ello que a partir de 1960, al darse inicio el proyecto estatal que impulsaba la demarcación y legalización de las tierras del Norte de Esmeraldas, se profundiza la dinámica de realce de los factores étnicos, comenzando a configurarse los sujetos políticos que más tarde interlocutarán con el Estado en demanda de sus Derechos Colectivos (BARTH, 1969; POUTIGNAT; STREIFF-FENART, 1998).

En esta década, el conflicto territorial será la clave para configurar lo que más tarde será la Federación de Centros Chachi de Esmeraldas (FECHE) y la Confederación Nacional Afroecuatoriana, las mismas que adquieren vida jurídica, trasladando por primera vez a estatutos escritos sus objetivos e intereses políticos en clave de reivindicaciones étnicas, las mismas que no son otra cosa que la adaptación de los mitos de origen Chachi y Negro de esta zona.

La Fecche (2009) enfatiza en el Artículo 5, referente a los fines y objetivos de la entidad, que los Chachi son una Nacionalidad con territorio, lengua y una Ley propia, enfatizando la importancia de esta última. Expresan que la organización de su territorio se realiza a partir de la unión de dos o más comunidades, nombrando a dicha unión como Centro Chachi. El territorio de la Nacionalidad está conformado actualmente por 28 centros dentro de

los cuales se agrupan 51 comunidades. Estos centros y comunidades, a su vez se encuentran ubicados en cinco cantones, influenciando demográfica y culturalmente a 13 Juntas Parroquiales de la provincia de Esmeraldas (FECCH, 2009).

La Confederación Nacional Afroecuatoriana cobija diversas iniciativas, incluyendo las de la Unión de Organizaciones Negras del Norte de Esmeraldas (UONNE). Su propuesta reivindica el poder de las comunidades afroecuatorianas y su hegemonía demográfica y étnica en la provincia de Esmeraldas,⁴ así como la riqueza cultural y el aporte de raigambre africana de los habitantes Negros de todo el Ecuador.⁵ De aquí, que la propuesta territorial que ellos reivindican sea la creación del Palenque en Esmeraldas, realizando así factores ligados a la honra étnica negra y expresadas en el hecho mítico/histórico de que esta provincia fuera poblada por Negros Cimarrones rebeldes (ANTÓN, 2011).

El acto político de extender los procesos de realce de rasgos estereotípicos étnicos al universo del léxico jurídico, es una estrategia a través de la cual se deja claro que el Estado y sus instituciones constituyen – sin así desearlo – un factor dinamizador de la variación de identidades étnicas colectivas en el Norte de Esmeraldas.

Mientras el Estado absorbió al Norte de Esmeraldas dentro de la categoría geográfica y política de “tierra baldía”, las estrategias de auto-aislamiento y resistencia pasiva eran suficientes para mantener el tácito acuerdo entre Chachi y Negros, respetado desde el siglo XVI, de no permitir que el Estado se entrometiera en sus asuntos.

⁴ Según el Censo 2010 del Instituto Nacional de Estadísticas y Censos (INEC), la composición étnica de la provincia de Esmeraldas es: 53,40% son blancos y mestizos; 43,90% son Negros (Afrodescendientes); 2,70% son indígenas (Chachi, Epera y Awás) (INEC, 2010).

⁵ Según el Censo 2010 del INEC, la población Negra en el Ecuador representa el 7,2% y se encuentra ubicada en casi todo el territorio ecuatoriano, principalmente en la ciudad de Guayaquil y en la provincia de Esmeraldas (INEC, 2010).

Es justamente debido al despertar de ese Estado, que vuelve los ojos sobre esta zona para tomar control a través de la sistematización y demarcación de aquellos territorios, que es necesario potenciar las dicotomías. Constituyendo a los estatutos, en los repositorios de un modelo de frontera simbólica, se deja claro ante el Estado que las medidas que tome no podrán ser viabilizadas sin tomar en cuenta la diferencia – exacerbada en el texto y más ambigua en la vida cotidiana – étnica y política que el nuevo contexto ha contribuido a producir (LYMAN; DOUGLAS, 1972 apud POUTIGNAT; STREIFF-FENART, 1998).

Los nuevos sujetos políticos que demandan ahora sus Derechos Colectivos, no son los mismos que instituyeron a Ley Chachi, ni los mismos náufragos cimarrones de hace cuatro siglos. Si bien es cierto, las leyes tradicionales de cada grupo todavía estructuran el tejido social por el que fluyen sus relaciones internas, el poder sobre ciertas decisiones se ha ido movilizando hacia los líderes letrados.

Las nuevas lideranzas Chachi y Negras conocen que la interlocución con el Estado demanda el manejo de aquellos códigos oficiales que son propios del funcionalismo institucional. Saben también que el proceso educativo les dota de herramientas importantes para discernir entre los elementos de realce étnico que les son ventajosos y aquellos que podrían resultar peligrosos para su propósito principal: conservar el territorio y la autonomía sobre su modelo de existencia.

Estas personas de entre 20 a 50 años de edad, hombres en su mayoría, están conscientes de que en las dos últimas décadas, la Nacionalidad Chachi consiguió grandes progresos en el acceso a la educación, que las comunidades Negras no consiguieron. No nos compete ahora analizar a profundidad las complejas motivaciones en torno a esta desigualdad. Lo que sí nos interesa resaltar es que las diferencias generacionales no constituyen un factor *natural* que crea facciones mecánicamente.

Yo me casé como es la ley Chachi. Pidiendo a mi mujer a los papás, celebrando matrimonio tradicional en la casa ceremonial de Zapallo.

Usted sabe los Chachi no podemos tener más de una mujer y con la esposa tener hijo es importante. Pero yo no podía tener hijo, por más que quería no podía. Mi mujer quedaba embarazada pero el niño se le iba. Yo presentía que eso era un mal que me habían echado. Me fui donde un tío que es un buen miruku⁶ y él me dijo, mira lo que pasa es que a ti ya te han visto la sombra y te están buscando. Mucho tiempo has ocultado la sombra pero ya no funciona y hay que volver a esconderte la sombra para que no te vea ni a ti ni a tu mujer. Yo me hice esconder la sombra y luego de eso mi mujer pudo completar el embarazo y dar a luz bien a mi hijo varón, el único hijito que tenemos (Líder Chachi, 34 años, 2007).

Mire Juanita, este de aquí es una hierba que se llama chivo y es la que sirve para curar el mal aire que da a los grandes o a los niños cuando han pasado por algún cementerio o algún lugar con malos humores. Con esa planta tiene que dar sobijo al enfermo y darle una tomita. El espanto se cura con la hierba del gallinazo que esa que usted ve ahí sembrada. Igual, el espanto se da cuando ha agarrado algún susto. Hay espanto seco que es el que le puede dar en el monte, en el poblado y el espanto de agua que es cuando alguien se cae de golpe al agua y ipaf! se queda con susto. También hay otro mal que es el ojo y que al ojeado, sea niño o sea grande, le da diarrea, una diarrea feísima apestosísima. El ojeado tiene mareo, decaimiento. Para saber si tiene ojo, se mide a la persona con una cinta en la cabeza, alrededor del ombligo. Se mide y se marca esa cinta. Después se vuelve a medir en los mismos lugares y si cierra perfecto la medida es que no tiene ojo. Pero si tiene ojo, la cinta queda abierta y usted ve que el ancho de la abertura da un dedo, dos dedos, yo he medido personas hasta con cuatro dedos de ojo. A esa persona hay que limpiarla y hacerle rezos especiales, Padres Nuestros, Ave Marías y oraciones que son para curar esa enfermedad. El ojo es bien grave, si no se encuentra alguien que lo cure la persona puede morir sin remedio (Lideranza Negra, 40 años, 2007)

Los líderes Chachi no desconocen la fuerza de la Ley de su mundo, porque la viven cotidianamente. Parte de esa Ley se asienta sobre el trato particular que se les dispensa a las mujeres, cuya participación en la arena política es

⁶ Miruku es un término en lengua cha'palaá que significa "persona dotada de determinados poderes o saberes especiales. Brujo, sabio" (Diccionario cha'palaachi-español, 2009).

todavía escasa o nula entre este grupo. En el caso de la gente Negra, la presencia de mujeres líderes es común y cotidiana. Una líder Negra no solamente maneja los contactos con el mundo de la política oficial. Es también una mujer reconocida por su acceso a los profundos saberes que catalizan su poder hacia lo sobrenatural.

Cuando observamos estos testimonios etnográficos, no nos queda duda de que las relaciones de la política oficial entre líderes Chachi y las lideranzas Negras con un fuerte componente femenino, no son fáciles. Al mismo tiempo nos damos cuenta de que el tejido social se fortalece más bien en aquellos terrenos “no oficiales” por los que fluye la confianza y el recelo; la diferencia idiomática y el lenguaje no hablado; la solidaridad ensamblada en la distancia que requiere el respeto mutuo. No de otra forma nos podemos explicar las fuertes motivaciones que permiten hasta la presente la convivencia tensa y a la vez pacífica entre estos dos mundos con sus propias dinámicas.

DEL PLURICULTURALISMO AL SUMAK KAWSAY

La década de 1990 y el primer quinquenio del siglo XXI supusieron para el movimiento indígena un tiempo de intenso aprendizaje en la interlocución con el Estado, cuyo plan económico hasta ese momento, mantenía una tendencia hacia la libre apertura de mercado, la contracción estatal y la minimización del gasto público. También fueron los años en que el Ecuador aplicó el modelo de dolarización, lo que supuso la desaparición de la moneda nacional, llamada Sucre y la sustitución de la misma por el Dólar Norteamericano.⁷

⁷ El proceso de dolarización en el Ecuador, sus consecuencias sociales, culturales y políticas constituyen en el Ecuador un tema de investigación en sí mismo y sobre el cual se han escrito un gran número de aportes, de entre los cuales destacan los estudios llevados a cabo por el Centro Andino de Acción Popular del Ecuador (CAAP) y la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, sede Quito (FLACSO). El trabajo de la Antropóloga María Pía Vera (2013) resulta pionero en la aplicación de estudios de corte antropológico realizados entre las clases medias del Ecuador.

La llegada del dólar a la vida cotidiana de las comunidades indígenas y afroecuatorianas, vino de la mano con la reconfiguración de los propósitos políticos de diversas organizaciones y movimientos sociales. El caso de la Federación Chachi y de las comunidades Negras no fue muy diferente del de los movimientos andinos.

Durante la década de 1990, los líderes jóvenes de ambos grupos recibieron la influencia de los modelos de capacitación aplicados tanto por ONG'S como por proyectos gubernamentales, cuyo objetivo era impulsar el desarrollo económico de corte capitalista entre comunidades que vivían sirviéndose del hábitat circundante para su subsistencia y complementando estas labores con la migración estacional o definitiva de varios miembros de las familias, que se ubicaban en Guayaquil, Quito o Esmeraldas.

Tanto en la memoria de las personas del Norte de Esmeraldas cuanto en los cambios que se efectuaron en su entorno, los proyectos CARE-SUBIR e INDIO-HILFE, jugaron un papel preponderante, al canalizar junto a diversos organismos estatales, la transformación de la tierra – comprendida como hábitat íntegro y sagrado – en territorio, susceptible de ser particionado, heredado jurídicamente y enajenado comercialmente.

En esa época no había otra manera de subsistir. Habían llegado las madereras y nosotros teníamos conocimiento de que los compas Negro no estaban respetando la propiedad comunal de la tierra, sino que estaban haciendo trato con la maderera. Entonces nosotros también teníamos que hacer trato. Este proyecto CARE-SUBIR y este otro del INDIO-IFE (Indio Hilfe) lo que hacían es ayudar a que ya no cortáramos madera. CARE-SUBIR ofreció mucha cosa ofreció. Capacitó promotores en salud, para biólogo, para legal, dio curso de artesanía de todo. El proyecto INDIO-IFE sí nos impulsaba pero protegiendo el medio ambiente. Era un proyecto que no quería trato con la maderera [...] (Ex Presidente de la FECCHE, entrevista Febrero 2013).

[...] los Negros somos desunidos y eso es algo que todos sabemos. Si usted ve aquí en el Cayapas [Río Cayapas] todavía el monte no está tan pelado porque los Chachi cuidan más o meno su bosque. Ellos también sacan madera pero no como hemos sacado los Negros. Usted vaya y

visite por allá la zona esa de Wimbí en el Santiago [Río Santiago] y lo que va a ver es monte pelado. Ni un palo queda ya y la madera es cada vez más escasa [...] (Ex Presidente de la UONNE, entrevista Marzo 2013).

Si por un lado tanto Chachi como Negros propician el realce del cuidado de su entorno territorial, tanto en su acepción mágica cuanto política, como parte de su respectiva honra étnica, por otro lado la presión económica sobre un territorio poco apto para la agricultura y más propicio para la caza y la pesca, transforman a las maderas nobles del bosque lluvioso tropical, en la *única* alternativa para solventar los gastos generados por nuevas necesidades, tales como: mejora de la infraestructura en las viviendas; acceso a medios de comunicación como televisores, teléfonos y radios; posibilidad de colocar a los niños y niñas en la escuela; impulsar el acceso de la población joven a los estudios secundarios; transporte, vestimenta y alimentación.

El cumplimiento de un derecho implica la creación de unas condiciones económicas para acceder a ellos. A diferencia de las reglas vinculadas con los mitos, los derechos no son generados por una lógica multivariable que haga de su sola enunciación una fuente de sabiduría y de honra. El acceso a los Derechos Colectivos – o a cualquier otro – implicó siempre la canalización de fondos públicos direccionados a la salud y la educación, pensados en las especificidades del entorno en el que iban a ser invertidos.

Para las personas beneficiarias de un derecho, el Estado *debe* realizar su trabajo. En el caso de la Ley Chachi o de las normas consuetudinarias del pueblo Negro, un ofrecimiento hecho por un líder o el comportamiento de un anciano Uñi [Gobernador Chachi] *deben* ser cumplidos, ya que al resquebrajarse la honra étnica, se resquebrajan también los demás sentidos que otorgan consistencia a la organización social de un grupo. Cuando un ofrecimiento no puede ser cumplido, las razones deben ser expuestas para que se puedan tomar decisiones al respecto.

Sin embargo, el cumplimiento de los derechos por parte de un Estado poco tienen que ver con la honra étnica ya que la honra de la política (Teixeira, 1998) que es la que impulsa las decisiones finales, se basa en una lógica

más cercana al contrato diádico que a la polivalencia simbólica y al ritmo que se vive en las comunidades indígenas o afroecuatorianas.

[...] yo soy profesora de esta escolita. Seguí el curso para profesora normalista en Esmeraldas pero el nombramiento tuve porque mi papá me cedió el cargo y me dejó la partida del Ministerio [se refiere a la certificación presupuestaria del Ministerio de Educación] (Profesora Chachi, comunidad El Encanto, entrevista febrero 2013).

Yo soy el único de esta comunidad que sabe leer y escribir. Por eso me comisionaron para que vaya a Quito a realizar un trámite ante el Ministerio de la Vivienda para que puedan mejorar las casitas de aquí. Fui a dejar el oficio pero la señorita no entendió bien donde queda Telembí. Me dio unos folletos de unos planes de vivienda en el Sur de Quito y no me dio más razones. Mire que yo gasté canoa, bus y caminata pero no puede traer un buen resultado [...] (Líder Negro, comunidad Telembí, entrevista febrero 2013).

Realizar un trámite ante una entidad estatal significa enfrentarse ante la lógica de la administración pública. En el caso de la profesora Chachi, lograr su reconocimiento como profesora pagada por el Estado, supuso una serie de interlocuciones entre ella, líderes Chachi concededores de los trámites del Ministerio de Educación y los funcionarios de la Dirección Nacional de Interculturalidad Bilingüe.

La lógica funcionalista del Estado establece como parámetro básico el uso del idioma español y el dominio de la lectura y la escritura en esta lengua, debido a que ninguna promesa realizada verbalmente tiene *valor* mientras no se transforme en una declaratoria por escrito con valor oficial y legal (WEBER, 2002, p. 39).

La movilización de los engranajes de la burocracia dependen del convencimiento previo de unos sujetos que actúan por responsabilidad, transformando su trabajo en un aporte eficaz. Un funcionario público que actuase de otro modo, simplemente iría en contra de la ética y su trabajo sería poco útil, innecesario y susceptible de corrupción (WEBER, 2002, p. 139 y ss).

Por tanto, un razonamiento mecánico proveniente del irrestricto cumplimiento de las reglas administrativas, acusaría en el testimonio de la profesora Chachi, un posible caso de nepotismo y clientelismo, al encontrarse prohibido el traspaso hereditario de cargos públicos (Ley Orgánica de Servidores Públicos, LOSEP, 2010).

Sin embargo, si nos preocupamos por observar etnográficamente las relaciones entre los funcionarios públicos y los ciudadanos indígenas, encontramos que en este caso el acceso de estos últimos al sistema educativo nacional y al reconocimiento de sus competencias como maestros, solamente pudo efectuarse tras la invocación constante del cumplimiento de sus Derechos Colectivos y tras la movilización de un repertorio de lucha que incluyó la gestión de la FECCHE y varias asambleas de apoyo, así como la recolección de fondos solidarios para movilizarse desde el río Cayapas hacia las sedes del Ministerio en la provincia de Esmeraldas.

De esta manera, el padre de la profesora Chachi, conociendo las dificultades de este tipo de trámite, se preocupó por establecer las alianzas necesarias que le permitieran a su hija, tras su muerte, prácticamente *heredar* el cargo público de maestra rural bilingüe, siendo uno de los argumentos más potentes para que el Estado aceptase este traspaso, la escasez de maestros competentes para enseñar en español y en el idioma de los Chachi, el *chá'palaá*.

Para los funcionarios públicos que movilizaron este trámite, el núcleo del asunto no se encontraba en la moralidad de la responsabilidad por viabilizar un derecho, sino en que jerárquicamente el gobierno de turno de aquel entonces, no deseaba tener *problemas* con los indígenas. Ya era suficiente con tener que lidiar con la amenaza constante de la CONAIE, como para tener que afrontar también líos en la Costa del Ecuador y con un pueblo del que apenas si se conocía su existencia (Funcionario público de la Dirección Nacional Intercultural Bilingüe, comunicación personal, marzo 2013).

La honra de los políticos no se basa en evitar mentiras o en cumplir las leyes. Se basa en las posibilidades de canalizar el poder para evitar un

escándalo que empañe la imagen de sujeto político impoluto, exigido por las dinámicas oficiales del juego de la política (TEIXEIRA, 1998; FOUCAULT, 2012).

En el caso del líder Negro escogido por su comunidad por ser la única persona letrada, su gestión no contó con el soporte de una organización o movimiento fuerte y visible. Si bien es cierto la UONNE existe todavía, su actividad política y su potencia organizativa decayó muchísimo desde mediados de 1990.⁸ Es por ello que no pudo movilizar con éxito las claves de la honra étnica que le hubieran permitido negociar su paso hacia la frontera de la honra política de la jerarquía burocrática.

El pueblo afroecuatoriano no ha podido hasta el momento articular una plataforma de lucha fuerte y visible, como la que sí poseen los movimientos indígenas. Del mismo modo que en el territorio se visibiliza la presencia de comunidades indígenas y afrodescendientes que basan su convivencia en la construcción de fronteras simbólicas y territoriales, así mismo en la arena de las conquistas políticas por el acceso a los Derechos Colectivos, la presencia afroecuatoriana se decanta más hacia la visibilización del racismo sistemático y la desigualdad socioeconómica que afecta a la gente Negra del Ecuador (ANTÓN, 2011).

De aquí que el proyecto pluriétnico y multicultural impulsado por la CONAIE y cuyo logro principal fue el reconocimiento de la diversidad étnica del Ecuador en la Constitución de 1998, haya mantenido el mismo modelo de relaciones de intercambios “fronterizos” basados en la preservación de diferencias primordialistas colocadas estratégicamente dentro de las dinámicas del juego político hacia el interior y hacia el exterior de las etnias.

Entre 1998 y 2005, el movimiento indígena y en menor medida las organizaciones afroecuatorianas, mantienen un intenso contacto con el Estado y sus modelos de institucionalización. A pesar de que el movimiento

⁸ Para profundizar en el “El proceso organizativo afroecuatoriano: 1979-2009”, se recomienda el texto del mismo nombre, de John Antón Sánchez, 2011, FLACSO, Quito.

indígena no consigue colocar un candidato a la Presidencia de la República que pudiera captar el voto mestizo, consiguen en cambio colocar Diputados, Alcaldes, Concejales y Ministros – representantes de comunidades indígenas de los Andes y la Amazonía – que se transforman en prominentes actores sociales y políticos (SÁNCHEZ PARGA, 2010). El pueblo afroecuatoriano consigue algunas representaciones a nivel local que no consiguen despuntar⁹.

Este repunte en el ámbito de la representación estatal, coincide con un cambio en el modelo de acercamiento a las necesidades comunitarias. Interlocutar con el Estado, aprender el quehacer de la gestión de lo público y mantener vigente un adecuado lobby político, requiere tiempo, dinero y conocimientos, al que no todos los líderes indígenas tienen acceso.

La emergencia de una elite indígena ligada a los asuntos del Estado se vuelve evidente. La experiencia de la movilidad social de quienes tienen acceso a puestos públicos, transforma la política de corte oficial en un ideal posible de ser alcanzado y en un objetivo por el que se comienza a luchar al interior de los movimientos indígenas.

En el caso de la FECCHE, este fenómeno supuso la búsqueda de educación y capacitación por parte de los nuevos líderes, quienes veían en la Federación, una oportunidad para ganar experiencia y amplificar las redes de contacto con Esmeraldas y Quito, los principales ejes en donde se ubican las instituciones estatales ligadas a los intereses de la Nacionalidad Chachi y de sus líderes.

⁹ Cabe mencionar aquí al líder político Jaime Hurtado González, el primer afroecuatoriano – y hasta el momento el único – en ser electo Diputado en 1979, representando al Movimiento Socialista de aquella época. En 1984 participa como candidato a la Presidencia de la República, quedando en cuarto lugar. Desde 1990 hasta 1994 fue Director del Movimiento Popular Democrático (MPD), ligado al ala de izquierda de las organizaciones de maestros del Ecuador. En 1998 es elegido Diputado Nacional por el MPD. El 17 de febrero de 1999 es asesinado al salir de una de las sesiones del Congreso Nacional, desde donde fustigó duramente al Presidente Social Demócrata Jamil Mahuad. Hasta el momento no existe ninguna persona acusada o procesada por este asesinato. Tras la muerte de Jaime Hurtado González, el pueblo afroecuatoriano no ha vuelto a contar con un representante prominente a nivel nacional. Disponible en: <<http://brigadamedicajaimehurtado.blogspot.com/2009/11/biografia-del-abogado-jaime-hurtado.html>>. Acceso em: 2 ago. 2014.

Los derroteros de la UONNE y de las comunidades Negras fueron diferentes. Asfixiados por la falta de recursos económicos y el débil poder de negociación de sus líderes, las organizaciones del Norte de Esmeraldas, casi desaparecen de la escena política local y nacional. Los nombres de los líderes comienzan a aparecer ligados a negocios con empresas madereras y mineras, con quienes llegan a tratos que escandalizan a las personas de la comunidad,¹⁰ debilitando su representatividad y confianza.

Mientras la FECCHE ganaba cada vez más experiencia en la gestión de lo público y ampliaba sus redes con ONG'S atrayendo financiamiento tanto para proyectos comunitarios como para la gestión de sus principales líderes, las comunidades Negras se refugiaron cada vez más en la profundización de la ritualidad religiosa relacionada con la muerte, la celebración de la Semana Santa Negra y el enriquecimiento de su nutrido calendario festivo.

De alguna manera, los Chachi tienen lo que no tienen los Negros y la gente Negra posee lo que les falta a los Chachi. Estos últimos añoran tener la riqueza ritual, la plasticidad y el encanto de los rituales de las comunidades negras, que tanta curiosidad les causa a ellos y a todos quienes hemos tenido oportunidad de vivir la intensidad del tiempo santo afroecuatoriano. A su vez, los líderes Negros miran con admiración y reconocimiento el esfuerzo de los Chachi por educarse y los logros que han conseguido a nivel de protagonismo político local.¹¹

¹⁰ Uno de los eventos más recordados es la "venta" que realizó uno de los Presidentes de la Comuna Río Santiago Cayapas, de todo un pueblo junto con sus habitantes. Este líder se sirvió de su papel como representante para vender terrenos supuestamente baldíos a una empresa minera colombiana. Los habitantes de la comunidad acudieron a las autoridades estatales y tras le obvia evidencia, el trato se deshizo, no sin antes haber vivido escenas de tensión, como el sobrevuelo en helicóptero de los dueños de la minera, con el fin de amedrentar y callar al pueblo (Testimonios y notas de campo, junio-agosto 2010).

¹¹ Si miramos la historia del contacto entre Chachi y Cimarrones desde el siglo XVI, podríamos observar épocas de auge de protagonismo político de uno y de otro grupo y decir, con certeza, que desde finales del siglo XX hasta esta primera década del XXI, la Nacionalidad Chachi mantiene la hegemonía del manejo de lo político en los territorios de su influencia.

Es en medio de esta dinámica rica y vibrante que llega el “golpe institucional” del 20 de abril de 2005 (SÁNCHEZ PARGA, 2010), que derroca al entonces Presidente Lucio Gutiérrez Borbúa, quien llegó a este cargo auspiciado y apoyado por gran parte del movimiento indígena, principalmente de las organizaciones del eje amazónico.

Las protestas de abril fueron el resultado del descontento de las clases medias en un país que prácticamente había perdido la viabilidad histórica y la posibilidad de un futuro certero. Gutiérrez Borbúa se transformó en el contenedor de la traición al pueblo ecuatoriano, que confió en que tomaría distancia de las medidas de corte neoliberal y de aperturismo al mercado. Pero no fue así. Esta indefinición provocó que explotara el gran descontento de las clases medias, quienes terminaron apropiándose de un repertorio de lucha hasta entonces “propio” [comillas enfatizadas por el entrevistado] de las clases populares y del movimiento indígena. La movilización del movimiento indígena a favor y no en contra del Presidente Gutiérrez, supuso el principio de una época de ocaso para el movimiento y sus reivindicaciones¹² (Ex alto funcionario público del Gobierno del Presidente Rafael Correa, entrevista Marzo 2014).

En efecto, el Ecuador pluricultural y multiétnico consagrado en la Constitución de 1998 llega a su fin como modelo estatal tras apenas diez años de encontrarse en vigencia.

Con el asenso a la Presidencia del Economista Rafael Correa Delgado, se da inicio al período nominado Revolución Ciudadana, cuyo soporte político más importante sería la Constitución de la República en vigencia desde

¹² En este artículo no nos cabe exponer todos los elementos que convergieron en torno a este complejo proceso que aún se encuentra en ciernes. Sin embargo remitimos a las personas interesadas a consultar las investigaciones producidas por FLACSO sede Quito, la Universidad Andina Simón Bolívar sede Quito, Universidad Central del Ecuador, Universidad Católica sede Quito y la Universidad Politécnica Salesiana del Ecuador, cuyos investigadores han producido aportes interesantes y serios, desde diversos puntos de vista.

2008 que, al igual que sus 19 predecesoras¹³, cumplirá tanto la función simbólica de texto fundador de *un nuevo país*, cuanto la plataforma legítima del desenvolvimiento de un nuevo modelo de gestión de lo público.

A diferencia de las demás Constituciones que vieron la luz en ciudades serranas, la de 2008 es trabajada desde la ciudad costeña de Montecristi, lugar escogido por su potencial simbólico, al haber sido el lugar de nacimiento del ex-Presidente Eloy Alfaro Delgado, líder de la Revolución Liberal de 1895. Los cambios introducidos en esta Carta Magna, con respecto a su antecesora de 1998 son amplios y profundos. De entre ellos, tomamos para nuestros objetivos aquel que sustenta la nueva visión del Estado con respecto a su relación con los pueblos y nacionalidades indígenas, afroecuatorianas y otras adscripciones identitarias de corte étnico, como por ejemplo la montubia¹⁴.

La Asamblea Constituyente de 2008 consagró en la nueva Constitución de la República al Ecuador como país Plurinacional, en lugar de pluricultural e incluyó al *sumak kawsay*, buen vivir, como eje fundamental de una nueva

¹³ Desde el inicio de su vida Republicana, el Ecuador ha tenido 20 Constituciones, a saber: Riobamba, 23 de Septiembre de 1830; Ambato, 13 de agosto de 1835; Quito, 1 de Abril de 1843; Cuenca, 8 de diciembre de 1845; Quito, 27 de febrero de 1851; Guayaquil, 6 de septiembre de 1852; Quito, 10 de abril de 1861; Quito, 11 de agosto de 1869; Ambato, 6 de abril 1878; Quito, 13 de febrero de 1884; Quito, 14 de enero de 1897; Quito, 22 de diciembre de 1906; Quito, 26 de marzo de 1928; Quito, 2 de diciembre de 1938; Quito, 6 de marzo de 1945; Quito, 31 de diciembre de 1946; Quito 25 de mayo de 1967; Quito, 15 de enero de 1978; Riobamba, 5 de junio de 1998; Montecristi, 28 de septiembre de 2008. A pesar de haberse producido algunas tesis de pregrado y post- doctorado realizadas desde el punto de vista jurídico, el fenómeno socio político de tan variadas constituciones y procesos de cambio, es un tema de investigación en sí mismo, todavía no explorado con la debida profundidad académica que requeriría. Una visión comparativa enriquecería mucho este tema, dado que entre el siglo XIX y XX, otros países latinoamericanos, como Colombia, con 17 Cartas Constitucionales a su haber; Perú con 18; Venezuela con 22 y Bolivia con 19, han pasado por un fenómeno semejante.

¹⁴ El pueblo montubio hace referencia a una adscripción identitaria específica que abarca a los poblados ganaderos de la Costa ecuatoriana, quienes reivindican la especificidad de sus costumbres para motivar su existencia política particular, creando una frontera simbólica de corte étnico que los diferencia de los demás costeños mestizos (Consejo de Desarrollo del Pueblo Montubio de la Costa Ecuatoriana y Subregiones del Litoral, CODEPMOC, 2012).

forma de convivencia ciudadana, en diversidad y armonía con la naturaleza (Constitución de la República del Ecuador, 2008).

Fuimos nosotros, el pueblo Sarayaku quien acudiendo a las mesas de negociación luchamos para que se incorpore el *sumak kawsay* en la Constitución. Esa reivindicación es nuestra, aunque ahora el Gobierno no lo reconozca y hable del buen vivir sin siquiera saber bien de qué se trata (Líder del pueblo amazónico Sarayaku, testimonio agosto 2011).

El *sumak kawsay*, traducido al español como *buen vivir*, prometía ser una de las plataformas más innovadoras que hasta el momento había conocido el Ecuador. La amplitud conceptual del término, el hecho de constar en la Carta Magna en el idioma kichwa del pueblo Sarayaku y su vinculación con los Derechos de la Naturaleza, proveyeron a la Constitución del 2008 de un aura de prestigio que trascendió fronteras y que convocó a importantes figuras de la izquierda y de la intelectualidad latinoamericana y europea a participar en el debate de las posibilidades que se abrían para transformar en viable esta plataforma original y poderosa.

Sin embargo, a medida que las discusiones, foros y publicaciones crecían y se diseminaban, las instituciones públicas comenzaban a cerrar todos los posibles frentes de acceso a la participación directa de cualquier iniciativa proveniente de las organizaciones o movimientos indígenas o afroecuatorianos. Debido a las obvias contradicciones entre la impresionante campaña gubernamental a favor del *sumak kawsay* y el contenido final del mismo al momento de accionar el nivel de la institucionalidad y la gestión de lo público, el gobierno sustenta desde entonces la creación de un nuevo binarismo, que separa a quienes están “a favor” del *sumak kawsay* de aquellos que no lo están.

Para el gobierno nacional, el *sumak kawsay* o buen vivir, es un proyecto de creación conceptual ambigua, ligada al cambio de matriz productiva del Estado ecuatoriano y a los instrumentos de planificación estatal que norman y garantizan el buen uso de los fondos públicos. El *sumak kawsay* es también la bandera del proyecto de “*desideologización de las izquierdas infantiles que no comprenden el corazón de esta revolución encaminada a encontrar*

caminos técnicos y pragmáticos, en lugar de soluciones que no llevan a nada” (Asesor del gobierno nacional en temas de planificación, comunicación personal, septiembre 2012).

Desde el punto de vista del pueblo indígena Sarayaku, la inclusión del *sumak kawsay* en la Constitución ecuatoriana, debía servir para profundizar los logros a nivel institucional y para canalizar el acceso a los recursos estatales, generalizando las experiencias locales de presupuestos participativos.

Para el resto de organizaciones y movimientos indígenas, el término y su acepción filosófica es comprendido, aunque no sea susceptible de traducción inmediata a los diversos idiomas.

En *cha’palaá*, el *sumak kawsay* se traduciría a breves rasgos como Ura’chuno, que tiene las acepciones de sentarse bien; vivir bien y estar bien. Lo que nosotros entendemos es que se hace referencia a un estilo de vida bueno. Para el Chachi, como para el Sarayaku, como para el Shuar o para cualquiera de las otras etnia del Ecuador, vivir bien es tener acceso al territorio. Las Nacionalidades indígenas no podemos llegar a ser tal sin acceso a territorio. Entonces no podemos hablar de país Plurinacional si este tema no está resuelto. Ahora resulta que cuando como Chachi queremos gestionar y hacer valer la autonomía sobre nuestro territorio, ya no podemos. El CODENPE, la Dirección de Educación Bilingüe, todo está cambiado. Ya no tenemos entrada si no aprendemos el mismo lenguaje del gobierno. Entonces no importa tanto si decimos *sumak kaway* o *ura’chuno* o la buena vida como dicen los compas afro. Lo que importa es darle gusto al gobierno y ver la manera en que sacamos adelante nuestros procesos (Líder Chachi y lingüista nativo, entrevista septiembre 2014).

Verá Jeanneth, nosotros como Federación Chachi mantenemos nuestra idea de manejar nuestra autonomía. Nosotros queremos una ayuda del gobierno pero para los temas que nos interesan, que es tener educación, buenos centros de salud, alternativas de empleo. Nosotros queremos mantener vivo nuestro entorno, nuestra selva. Ahora el gobierno hizo una cosa buena eliminando la minería ilegal pero ahora sabemos que el nuevo proyecto de cambio de matriz productiva quiere decir que sí va haber minería pero legal. El Ministerio de Ambiente y el ejército implementan cada cierto tiempo la veda de corte de la madera para proteger el bosque. El Chachi sí corta madera de vez en cuando para

vender afuera a los intermediario madereros pero para cortar esa madera tenemos que hacer mucho trámite. Nosotros estamos de acuerdo con los controle. Lo que no entendemos es cómo van a proteger el bosque si es ese cambio de matriz productiva va a permitir el ingreso de grandes proyectos mineros que vienen desde el gobierno mismo. Entonces como controla a los Chachi pero como gobierno no me controla (Líder Chachi vinculado a la FECCHE, entrevista septiembre 2014).

A la manera de un gigantesco contenedor de honra política y prestigio internacional, el *sumak kawsay* se revela tan repleto de sentidos cuanto vacío de consistencia de esos mismos sentidos. Las implicaciones de su viabilidad y construcción participativa nunca se llevó a cabo. Lo que sí se realizó fue una reapropiación letrada de un denso principio ético, filosófico y de raigambre mítica, que actualmente es utilizado para justificar la generación de estadísticas para medir la felicidad; sugerencias para utilizar la frase “*sumak kawsay*” como saludo entre los funcionarios públicos y revolucionarios del siglo XXI¹⁵; inclusión en logotipos; cambio de matriz productiva; foros de intelectuales de la “nueva izquierda” a los que jamás se ha invitado a ninguna de las personas indígenas del pueblo Sarayaku que impulsó su inclusión, entre otros usos.

Sin embargo, esta utilización que podría leerse como caricaturesca, va dejando poco a poco las huellas de los principios ascéticos que la sostienen. El *sumak kawsay* es en sí mismo un complejo lógico, con existencia histórica, mítica y un espesor político muy por encima de las posibilidades de un proyecto Plurinacional que en realidad enmascara y condiciona la existencia de la diversidad al ayuno moralista de la honra revolucionaria, cuyas herramientas y prácticas institucionales se encuentran estratégicamente ubicadas a favor del control estatal de toda iniciativa que pudiera surgir fuera de sus ejes programáticos.

¹⁵ La sugerencia para la implementación de la frase “*sumak kawsay*” como saludo cotidiano, despedida en memorándums y escritos oficiales, se encuentra actualmente en estudio. Es una idea considerada innovadora y producida por uno de los líderes del gobierno nacional, actualmente encargado de la formación política de nuevos liderazgos.

Así como el asceta que disciplina el cuerpo a través del ayuno para evitar el ejercicio sexual que devendría como consecuencia directa de la gula (FOUCAULT, 2012: 103 y ss), así el neo-sumak kawsay de la revolución ciudadana, intenta disciplinar el acceso a las amplias posibilidades de creación que ofrece la política, formando sujetos políticos adeptos a la mortificación radical, dispuestos a eliminar los contenidos más profundos de la creación de la etnicidad, las diferencias sexo-genéricas e identitarias, la convivencia en el disenso, el pluralismo jurídico y el más básico respeto a la opinión ajena.

BUROCRACIA SELVA ADENTRO: LAS DISCIPLINAS DE LA PLANIFICACIÓN PRESUPUESTARIA

Nosotros jamás hemos intentado cortar la diversidad. Somos el gobierno que más ha hecho por los ciudadanos, llegando a cifras históricas en la inversión en carreteras, escuelas, devolviéndole la dignidad a un país que vivió la larga noche neoliberal. Ese no es un cuento del Presidente Rafael Correa. Esa es la realidad. Ahora que vengan los opositores a querer empañar nuestra tarea es otra cosa. Nosotros hemos creado instituciones para todo, solo que no podemos regalar el presupuesto a manos llenas. Si las señoritas feministas quieren derechos, ahí está el Consejo de la Igualdad de Género. Si quieren libertad de expresión, está bien, pero tienen que ceñirse a las reglas de la SENACOM [Secretaría Nacional de Comunicación]. Ningún gobierno ha hecho tanto por los indígenas como éste, que se ha preocupado de una reorganización territorial que valora las Juntas Parroquiales¹⁶ y les otorga un presupuesto

¹⁶ Uno de los dispositivos más recientes y que más ha ampliado la participación política indígena, pero que más ha contribuido también a su integración al Estado nacional ha sido la creación de Juntas Parroquiales, que se instauran con las elecciones del año 2000. Cuando ya desde 1996 las poblaciones indígenas de las comunidades contaban con un partido político propio, Pachakutik. Y sin embargo se trata de una de las paradójicas deformaciones de la modernidad y descentralización del Estado, que en lugar de reducir los ámbitos estatales político-administrativos en beneficio de una mayor capacidad y autonomía de la sociedad civil, el Estado se ha extendido creando un nuevo aparato político-administrativo a expensas de la sociedad civil y reduciendo las competencias de sus organizaciones. En el caso de las áreas rurales indígenas [andinas] las Juntas Parroquiales han tendido a absorber el poder político de los Cabildos de las comunidades indígenas, situadas en los “restos parroquiales” para centralizarlo en los poderes políticos con sede en los “centros parroquiales” (SÁNCHEZ PARGA, 2010:113).

digno por primera vez en la historia. Lo que pasa es que hay quienes han estado acostumbrados a vivir como en tierra de nadie. Nadie les está coartando nada. Todo lo que se les ha pedido es que aprendan a planificar. ¿Qué hay de malo o autoritario en eso? (Alto funcionario ligado a la planificación estatal, entrevista octubre 2014)

Los instrumentos de planificación tales como matrices para Planes de Desarrollo Local, las matrices para los Planes Operativos Anuales y otras metodologías para organizar capitales y presupuestos son conocidos por los pueblos Chachi y Negro del Norte de Esmeraldas desde la década de 1990, época durante la cual los cuadros de liderazgo de ambos grupos recibieron capacitaciones en estos aspectos.

No obstante, fueron los líderes Chachi quienes despuntaron en la especialización y manejo de talleres, asambleas, aplicación de diagnósticos y otras técnicas que tenían la ventaja de ser aplicadas tanto en idioma cha'palaá como en español. A partir del año 2000, en que las Juntas Parroquiales pasan de ser organizaciones rurales a ser organismos estatales con directiva electa a través de las normas generales de elección popular vigentes en el Ecuador, Pachakutik, el partido político del movimiento indígena, colocó candidatos Chachi, consiguiendo mantener su hegemonía, al colocar en todas las elecciones a por lo menos cuatro de cinco vocales de la Junta, incluyendo al Presidente de la misma.

Los líderes Negros, casi siempre adscritos al MPD (Movimiento Popular Democrático), consiguen pocos espacios en las Juntas Parroquiales y aunque son invitados a participar en los talleres tras los cuales se generan los instrumentos de planificación de los gobiernos locales, sienten que las Juntas Chachi no velan por sus intereses específicos.

Esta sensación se vio profundizada a partir de las elecciones de 2010 y 2014, años en los que el candidato Chachi del novel movimiento Alianza País – grupo político encabezado por el Presidente de la República Rafael Correa Delgado – consigue la Presidencia de la Junta Parroquial por dos períodos consecutivos.

Aunque en las elecciones de 2014 la Junta queda compuesta por representantes de otros partidos como Pachakutik, MPD y el Movimiento AVANZA, la única vocal representante del pueblo Negro del Norte de Esmeraldas, no consigue viabilizar las necesidades de su gente al interior de la Junta, ni colocar ninguna de las iniciativas que surgen como parte de los tan mentados instrumentos de planificación, sin los cuales el acceso a los fondos públicos del Estado, es imposible.

Yo sé que la gente de mi pueblo es desunida y que los Chachi han conseguido educarse y todo eso pero eso no significa que dentro de la Junta se borre a los Negros. Mire, hasta donde yo sé la razón que me dan para no atender el pedido para mejorar la escuela de la parroquia, que ya se cae a pedazos, es que ese gasto no está incluido en el POA. Yo pido que lo incluyan pero me dicen que no se puede porque los POA se hacen con un año de anticipación y que los proyectos ya están hechos de aquí a dos años más. ¿Entonces para qué nueva Junta si no va a haber dinero para hacer nada? (Líder Negra, Vocal de Junta Parroquial, Norte de Esmeraldas, entrevista agosto 2014)

Un Proyecto Operativo Anual es un documento que contiene los proyectos de inversión que van a ser financiados con el presupuesto del Estado. En el Ecuador, el año fiscal comienza cada mes de abril y termina a mediados de noviembre. Durante esos ocho meses útiles, se espera que cada Gobierno Autónomo Descentralizado (GAD), o lo que es lo mismo, cada Junta Parroquial, ejecute eficazmente los fondos asignados, caso contrario, el presupuesto del año siguiente se recorta, hasta ajustarse a la capacidad de gasto y gestión que cada entidad pública demuestra.

Si bien es cierto este modelo consiguió dinamizar la estancada gestión de lo público a diversos niveles y evitar el desvío de fondos públicos en coimas o prebendas, no consiguió en cambio su objetivo más profundo: la realización de presupuestos participativos, reduciendo los POAS anuales a documentos a través de los cuales la Secretaría Nacional de Planificación y Desarrollo (SENPLADES), criba aquellos proyectos que no se encuentren de acuerdo a los objetivos gubernamentales.

Una vez que las Juntas Parroquiales se incorporan al sistema nacional de gestión de las finanzas públicas, el Estado, a través de los POAS, cuenta con un poderoso sistema de estímulo o castigo, transformando en el flujo presupuestario en su principal instrumento disciplinador.

En el caso de la líder Negra que no conseguía canalizar sus propuestas, no se trataba solamente de justificaciones técnicas.

[...] nosotros ya teníamos hecha una planificación pensada hasta el 2021, donde mi objetivo es dotar de por lo menos una obra para cada comunidad de la Junta Parroquial. Hemos hecho escalinatas, canchas de uso múltiple, hemos construido las oficinas de la Junta Parroquial. Todas esas obras que hicimos en el mandato anterior me han servido para ser reelecto y demostrar al gobierno que en esta Junta habemos personas capaces de manejar proyectos de inversión (Líder Chachi, Presidente de Junta Parroquial, Norte de Esmeraldas, entrevista septiembre 2014).

Canchas, escalinatas y oficinas, son obras que efectivamente benefician a las pequeñas comunidades diseminadas por el sistema fluvial de esta Junta Parroquial. También son obras visibles, que pueden ser visitadas por otros personeros estatales y que pueden ser negociadas para obtener réditos políticos. Alianza País, aprecia los lazos que pueda tender con las Juntas Parroquiales, debido al volumen de votos que las mismas pueden representar. Contar con nuevos cuadros afines al gobierno, le permite a este último controlar zonas que, como esta, cuentan con recursos naturales importantes y susceptibles de explotación en el contexto del cambio de matriz productiva, uno de cuyos ejes centrales es la explotación minera.

Para el Presidente de la Junta Parroquial que entrevistamos, su interés principal era consolidar su imagen de líder pero también de funcionario público eficaz. La adecuada ejecución del POA, le aseguraba fondos para su próxima gestión. Y una gestión dinámica, a su vez, garantiza poder y acceso a las siguientes esferas del sistema jerárquico de Alianza País, que calca su modelo organizativo centralizado del modelo de manejo estatal que promueve.

Llegar a colocar un proyecto en la matriz POA es una tarea imposible, si es que no se está de acuerdo con la cabeza de la Junta Parroquial. A su vez, esta última, así como sus vocales, saben que no pueden arriesgar su capital político y económico en aras de ideas que no guarden coherencia con los contenidos del neo-sumak kawsay estatal, que cambian conforme a la voluntad de los designios del gobierno.

Si la escuela de la Junta Parroquial se cae a pedazos, es una cuestión secundaria. Los proyectos que se priorizan son aquellos que permiten dar continuidad a los intereses gubernamentales, enmascarados en calendarios de cumplimiento técnico. De esta manera, el pensamiento “infantil” de las izquierdas, los movimientos sociales o de cualquier persona, queda *disciplinado* y libre de cualquier mácula “ideológica” que pudiera contestar la honra impoluta y la ascética moralidad de los revolucionarios del siglo XXI.

Puesto que la líder afroecuatoriana no consiguió movilizar la voluntad política del Presidente de la Junta Parroquial de la cual ella es parte, lo que hizo fue unirse al Director de la escuela, varios profesores y padres de familia y viajar a Quito, con la esperanza de entrevistarse con el Ministro de Educación.

En la recepción del Ministerio, se les informó que no podrían ser recibidos sin cita previa. Gracias a la presencia de una persona conocida, se logró establecer contacto con una Asesora del Ministro, ante la cual se movilizaron contenidos estratégicos referentes a la identidad étnica de los comisionados. Se informó a la Asesora que se trataba de representantes del Pueblo Negro del Norte de Esmeraldas, que venían de muy lejos hasta la ciudad capital y que en honor a la tenacidad y rebeldía de su pueblo, no se irían sino hasta hablar con el Ministro de Educación.

Una de las directrices que tienen los funcionarios públicos del gobierno nacional, es la de evitar todo tipo de confrontación con aquellas facciones consideradas como “oposición latente”. La amplia acepción de “oposición latente” puede absorber a todo tipo de persona, siendo los miembros de

grupos étnicos indígenas o Negros; las personas LGBTI o feministas, las primeras sospechosas de ser opositoras al régimen.

El accionamiento de los elementos discursivos de realce de la frontera étnica de las personas del Norte de Esmeraldas dio buenos resultados. Cuatro, de los doce miembros de la comisión son recibidos por un Subsecretario con competencias suficientes para atender su pedido.

El alto funcionario no dialoga con la Vocal de la Junta Parroquial. Busca contacto inmediato con el Director de la Escuela, con quien se siente más afín. Le comenta que a futuro esperaría que él sea el contacto para llevar a cabo la intervención de emergencia que requiere la escuela de la Parroquia y que se evidencia en las fotografías que se le muestran al Subsecretario.

Durante los 30 minutos que duró la reunión, todos los argumentos fueron hábilmente manejados, de tal manera que ninguna otra situación pudiera ser tratada. Se ofreció al Director de la Escuela que el pedido sería atendido en un plazo no menor ni mayor a quince días hábiles. El Director manifiesta su confianza en los resultados de esta gestión y la reunión termina¹⁷.

De regreso en la parroquia, la lidereza participa cada vez menos de las reuniones de la Junta Parroquial. Ella tiene la certeza de que el manejo presupuestario le resulta inaccesible y de que lo mejor será activar su gestión de manera paralela, tal como lo intentó en el caso de las reformas a la escuela. Aunque finalmente quien tomó la posta del asunto fue el Director, ella concibe los resultados obtenidos ante el Ministerio de Educación, como un rédito positivo a su favor.

Y mientras la imagen del Presidente de la Junta Parroquial se consolida cada vez más como uno de los más importantes cuadros locales de Alianza País en la zona, la Federación Chachi (FECCHE), también intenta acceder a

¹⁷ Un mes después se dio inicio a la colocación de cuatro aulas móviles de emergencia, en tanto se concreta el plan general de mejora de las infraestructuras escolares de toda la provincia, proyecto emblemático del Ministerio de Educación y del gobierno nacional.

fondos que le permitan sostener su vigencia. Una vez más, son urgidos a estructurar un Plan de Vida, que pueda ser presentado ante la SENPLADES.

Ante la expulsión de todas las ONG's que apoyaban a la Federación, a esta última no le queda otra salida que gestionar lo que se le solicita. Para ello, desde el año 2012, recurre a la Secretaría de Pueblos, que a partir del año 2013 es desmantelada y reducida a Subsecretaría de Interculturalidad, bajo la tutela del Ministerio Coordinador de la Política.

Tras dos años de gestiones, la Subsecretaría de Interculturalidad, asigna fondos para la realización del Plan de Vida, siendo la FECCHE la que espera ser la adjudicataria directa de este presupuesto, intentando a través de la aplicación de los mecanismos de planificación estatales, reposicionarse frente a las comunidades.

La Subsecretaría cambia a última hora los términos de referencia que se habían venido trabajando con el fin de garantizar la participación de la FECCHE y asigna el presupuesto a una empresa consultora particular, con mayor afinidad a los propósitos tecnocráticos de las nuevas autoridades de la Subsecretaría, quienes echan por tierra el trabajo de cuatro semestres, aduciendo que la asignación presupuestaria es una competencia propia de la entidad, sobre la cual no requiere dar mayores explicaciones.

Queda claro para la Federación que el mayor flujo de fondos públicos para actividades locales, se canaliza a través de los presupuestos de las Juntas Parroquiales (GAD'S) ya que la alternativa de colocar iniciativas en otras instituciones públicas implica gastos enormes de traslado, un lobby presencial y continuo que los líderes de la FECCHE no pueden realizar.

No es fácil ser candidato para la Junta Parroquial. Las campañas de este año [el entrevistado se refiere a las elecciones de febrero de 2014] fueron bien desiguales. El anterior Presidente tenía plata ahorrada de su salario. Fue el único candidato que pudo regalar camisetas, hacer afiches, dar fiesta con chanco, pollo y trago en casi todas las comunidades. Nosotros sabemos que ahora la Junta tiene dinero y que la Junta no quiere saber nada de la FECCHE porque no le conviene que haya una organización

representante de toda la nacionalidad Chachi y no solamente de un trozo del territorio. Al gobierno tampoco le gusta esa idea. Si por ellos fuera, sería mejor que desaparezca la FECCHE para quedarse solamente con las Juntas Parroquiales (Entrevista líder Chachi, FECCHE, septiembre 2014).

Las elecciones de autoridades locales de febrero de 2014 se transformaron en un plataforma en la que se llevó a los límites el poder de endoso del voto del Presidente Rafael Correa. Su imagen, junto a la de diversos candidatos para Alcaldías, Concejalías, Prefecturas y Presidentes de Juntas Parroquiales, se transformó en un verdadero fenómeno mediático y de marketing político. La multiplicación del rostro del Presidente en todos los materiales de publicidad impresos, así como el apoyo a los candidatos de su partido en diversos spots publicitarios e informes al país, fue criticado por los candidatos contrincantes. Sin embargo la SENACOM desestimó todas estas quejas.

Pese a que se esperaba un triunfo arrasador de Alianza País, el endoso de la imagen presidencial, esta vez resultó contraproducente. Alianza País perdió las Alcaldías de las tres ciudades más importantes y pobladas del Ecuador y pese a que consiguió varias Alcaldías y Juntas Parroquiales locales, no logró colocar una composición homogénea en las mismas.

Los líderes locales del mundo Chachi y afro, piensan que debido a este revés en las elecciones, los documentos de planificación POA serán exigidos ahora de manera mucho más estricta ya que el gobierno necesita redireccionar toda propuesta ciudadana que intente discutir el propósito final del cambio de matriz productiva y la explotación de recursos mineros y petroleros en zonas de enorme densidad cultural y biológica.

CONSIDERACIONES FINALES

Amplificar la estrechez de miras de aquellas tentativas que buscan, a partir de una concepción unívoca de etnicidad, vislumbrar las redes de un tejido social por demás lleno de matices, es una labor compleja que requiere paciencia, esfuerzo y la construcción de espacios y de la voluntad política necesarios para abordarla.

La mirada etnográfica de la propuesta presentada, ha sido un intento por organizar los diversos elementos de una discusión comprometida con la incorporación del Estado y su gobierno, no solamente como un ente abstracto creador de reificaciones, sino como el escenario en el que se producen interlocuciones, se toman decisiones y se activan procesos que tienen consecuencias tanto para los sujetos que las canalizan, cuanto para quienes son afectados por ellas.

A través del caso ecuatoriano, se ha podido vislumbrar como los cambios en los repertorios de lucha, ligados a contextos festivos y cíclicos durante el siglo XX, cambia de perspectiva a inicios del siglo XXI y la manera en que esos cambios colocan frente a frente los elementos de la honra étnica y aquellos de la honra de la política, trayendo a colación las nociones clave de las discusiones sobre la etnicidad.

Por ejemplo, la creación dinámica de fronteras entre grupos es una realidad visible tanto en el tejido capilar de las comunidades indígenas y afroecuatorianas, cuanto en los niveles más elaborados de las interlocuciones con la política local y nacional; las definiciones identitarias al interior y hacia el exterior y el realce de los elementos de la etnicidad, estratégicamente colocados, de acuerdo a los contextos sociales e históricos, nos dejan ver el interés de los sujetos por expresarse políticamente a través de una intensa producción de cultura.

El visor etnográfico colocado sobre los contrastes creados por las “tomas de la Constitución” de 1998 y 2008, nos permiten vislumbrar matices que hasta el momento habían sido pasados por alto en las discusiones académicas y políticas, más enfrascadas en crear supuestos, antes que en contrastar esas hipótesis con el material que la realidad diversa nos pone en frente.

Si bien es cierto el presente trabajo queda en deuda con el sentido de ofrecer conclusiones cerradas, lo cierto es que las mismas no pueden obtenerse todavía de una construcción que sigue en ciernes. El *sumak kawsay* o buen vivir, sigue jugando sus sentidos entre al menos dos polos: el de los usos que el gobierno le da como concepto higienizador de la

diversidad y el de principio vivo, encarnado en la cotidianidad de las Nacionalidades y pueblos del Ecuador.

Precisamente por ser un proceso en movimiento, es que pensamos que el potencial de los estudios etnográficos nos abre a un mundo de descubrimientos por hacerse, aún en momentos históricos que desarrollan procesos asfixiantes y construyen dicotomías a manera de muros. Sin embargo, podemos vislumbrar por lo observado hasta aquí que no existen fronteras infranqueables, sino mundos que necesitan ser vividos, reflexionados y respetados en las multiformes condiciones de existencia en que se nos presentan.

REFERENCIAS

- ANTÓN SÁNCHEZ, Jhon. **El proceso organizativo afroecuatoriano: 1979-2009**. Quito: FLACSO, 2011.
- BARTH, Fredrik. Grupos étnicos e suas fronteiras. In: PUTIGNANT, Phillipe; STREIFF-FENARTO, Jocelyne. **Teorías da Etnicidade**. Río de Janeiro: UNESP, 1998.
- FOUCAULT, Michel. **Ditos e Escritos V: Ética, Sexualidade, Política**. Río de Janeiro: Forense, 2013.
- IBARRA, Hernán. **Nos encontramos amenazados por todita la indiada**. Levantamiento de Daquilema. Chimborazo 1971. Quito: Cedis, 1993.
- OLIVEIRA FILHO, João Pacheco. **O Nosso Governo**. Os Ticuna e o regime tutelar. São Paulo: Marco Zero, 1988.
- PUTIGNANT, Phillipe; STREIFF-FENARTO, Jocelyne. **Teorías da Etnicidade**. Río de Janeiro: UNESP, 1998.
- SÁNCHEZ-PARGA, José. **El movimiento indígena ecuatoriano**. Quito: Abya-Yala, 2010.
- TEIXEIRA, Carla. **A honra da política**. Decoro Parlamentar e Cassação de Mandato no Congresso Nacional (1949-1994). Río de Janeiro: Relume Dumarã, 1998.
- WEBER, Max. **Ensaio de Sociologia**. Río de Janeiro: LTC, 2002.

A EXPERIÊNCIA DO PENSAMENTO E DA AÇÃO DECOLONIAL NO ESTADO PLURINACIONAL DA BOLÍVIA: O CASO DO *VICEMINISTERIO DE DESCOLONIZACIÓN*

>>> Tamara Lopes Martins Camargo

INTRODUÇÃO

Dentre as grandes inovações e rupturas históricas pelas quais a Bolívia passou nos últimos anos, neste estudo abordaremos aquelas que perfilam novas construções e articulações sociopolíticas no âmbito do Estado, da sociedade e entre si, que resultam das estratégias de ação e de luta dos movimentos sociais em sua insurgência político-epistêmica, o que nos possibilita uma proposta de análise na perspectiva decolonial.

O processo de autoidentificação dos povos que se intensificou a partir do ano 2000, assim como as grandes mobilizações que tocaram o país e a marcha constituinte, marcaram o momento “indianista/katarista” (alcance do poder político pela luta indígena) vivido na Bolívia, um país em que aproximadamente 70% da população é indígena. Esses movimentos de contestação da ordem simbólica são extremamente importantes por trazerem a experiência de politização dos espaços e dos domínios da ação política do Estado boliviano.

Considerando-se que os processos de subjetivação configuram-se como ferramentas conceituais para o entendimento das ações de Estado, a pesquisa pautou-se em uma abordagem qualitativa, de reflexão teórica e análise empírica, com enfoque nas articulações entre diferentes níveis e dinâmicas, nos planos de ação, nas políticas e politizações e na capilaridade dos mecanismos de governança, tendo-se como objeto de análise os processos pelos quais esses potenciais se atualizam e logram ou não legitimidade.

Em extensão, houve consultas a textos oficiais/normativos referenciais, vistas como fontes documentais públicas, além de entrevistas e observação direta em instituições, rotinas e apreciação geral de políticas públicas. Este recorte baseia-se em que a rotina e o cotidiano desses atores têm igualmente o papel de instaurar e de fazer aceitar a reprodução das “novas” regras da vida política implantada.

A proposta metodológica da pesquisa vincula-se ao método etnográfico, na linha “etnografia do Estado”, que consiste mais em uma abordagem processual e metodológica do que uma discussão teórica acerca do tema. A partir daí, faz-se uma montagem sobre a composição, divisão e sentido dos diversos componentes dessa instituição, tais como unidades, conselhos, comissões, reuniões, instâncias, comitês, além de divergências/dissensos possíveis entre disputas na produção de significados da política, o campo de conflitos de interpretações, de lutas simbólicas e ampliação das esferas comunicacionais.

Ademais, apresenta-se um levantamento sobre as políticas públicas que foram e são executadas, ponderando sobre a orientação, a finalidade de sua elaboração e a forma como foram operadas.

PROBLEMATIZAÇÃO

Qual a consciência e a prática desse Estado? Quais são suas lógicas e significações? Quais os esforços para repensá-lo e refundá-lo? Qual a política relacional instaurada que coloca em cena modos culturais diversos de pensar, atuar e viver, em que a diferença não é perdida nem subsumida? Destes questionamentos aportam-se a criação de novas compreensões, convivências, colaborações e solidariedades, que poderiam constituir o Estado como um lugar político de emancipação.

Estudo, assim, a nova ideologia de descolonização nascente – se entendemos por ideologia a capacidade para inspirar atitudes concretas e indicar certas orientações para ação e não somente uma visão de mundo ou um sistema de ideias. Ao debater as relações entre cultura e política, instituição e poder, busca-se entender se o Estado, antes caracterizado como estrutura institucional de exclusão e dominação, de fato, o seu modelo transformou-se a partir de realidades e pluralidades, tornando-se produtor de suas próprias modernidades.

Além disso, busco investigar se há uma “desalienação” do aparato estatal, ou seja, se pode haver o restauro do colonialismo histórico e a restituição/compensação por meio de uma justiça restaurativa – enquanto potencial transformador da ação social; se o VMD está descolonizando esferas sociais amplas; e a repercussão que o *Vice ministério* encerra nos atores, no sentido de garantirem a continuidade do processo de transmissão de identidades distintas, detentoras de direitos coletivos específicos, o que, por sua vez, exige uma visão mais global dos fatos, das relações, processos e estruturas.

CONTEXTUALIZAÇÃO

De acordo com a nova Constituição Federal de 1988, em seu Artigo 9, tanto os setores do governo boliviano quanto os modelos normativos, desenhos institucionais e projetos de vida devem incorporar o conceito da descolonização. Essa incorporação é função do VMD, instituição destinada

a retirar a marca colonial do país e, assim, concretizar a magnitude e a vastidão dos aspectos difusos da transformação estatal e social.

Segundo investigações prévias, para esta instituição torna-se urgente a superação das históricas discriminações negativas que recaem sobre os povos indígenas, do estigma que são empecilhos para o desenvolvimento do país e do racismo contra os povos indígenas, considerados atrasados ou incivilizados. Dessa forma, o imaginário que deveria alimentar o VMD pode ser tecido por formas insurgentes, históricas e transcendentais (sagradas), mas o enunciado decolonial não é resultante de proposições novas, nem conforma categorias teórico-abstratas, mas formulações oriundas de experiências de luta dos povos indígenas contra uma violência estrutural que aciona a promoção de lógicas e racionalidades impostas e hegemônicas.

Assim, enquanto parte da administração pública, o VMD é uma peça determinante na produção de sentidos generalizáveis para a heterogeneidade da vida sociopolítica deste país, devido ao seu saber programático, destinado a gerar tipos de diretrizes diferenciadas e já referidas. Além disso, preconiza uma política do lugar, reivindicando as resistências e as narrativas localizadas e incorporadas, considerando as diferenças como ponto de partida para a reconstrução de mundos, de pensamentos e de conhecimentos.

Ao pensarem em novas e antigas “ontologias políticas”, somam-se montagens, agenciamentos, microidentidades, intensidades, imanência e, portanto, consistência política. Por isso, este trabalho busca estudar o VMD por meio desta abordagem, a fim de compreender os processos de formação do Estado Boliviano Plurinacional, uma vez que este é o primeiro aparelho de poder estatizado a estabelecer diretrizes e normas autointituladas “descolonizadoras” frente às comunidades bolivianas.

Delinearemos um panorama que se inicia e nos dá indícios, pistas e confirmações de uma nova tentativa de configuração social, com muitas ressalvas, imprevisibilidades, correlações, interdependências e estreitamentos. A cooperação entre diversos conceitos organiza as ideias, nos leva a descrever, investigar e elucidar dúvidas e incertezas.

Meu intuito é revelar naturezas e interações na práxis da política social de direitos culturais dessa instituição; e, como meta, intenta-se verificar a capacidade da instituição de formular estratégias em seu exercício do poder, quanto às alteridades econômicas, sociais, políticas, espaciais, pois deve ter o compromisso de diálogo intercultural com os diversos povos e nações (bolivianas), visto que apresenta como marco as relações simétricas.

Este trabalho não se fixa na necessidade de captar mudanças quantitativas por meio de índices de apreciações, antes, analisa a atuação do VMD nos âmbitos legais, conceituais, ideológicos, subjetivos, práticos e discursivos, como também das chancelas de oportunidades estabelecidas. A partir disso, a pesquisa nos permitiu avaliar de que maneira esses grupos humanos se tornaram e continuam integrantes deste cenário que está assentado fora de exotizações e subalternizações, cujo contato e esforço para visibilizar tais grupos intitulo de *motivação intercultural*.

A força potencial que um discurso, uma política pública e uma lei detêm em si pode determinar a forma como essas comunidades de cultura serão vistas, tratadas, pensadas e a forma como poderão se sentir e fazer parte de *comunidades de existência*.

A TEORIA

Até agora, o discurso epistemológico da decolonialidade transmite teorias da colonialidade ainda muito incipientes, sobre o que é este fenômeno e como ocorreria sua desarticulação, desmonte e/ou superação, pode-se considerar o projeto boliviano muito avançado, factualmente, inaugurando uma era de experimentos do que venha a ser esse processo de desconfiguração e de novos engendramentos.

Um aspecto fundamental consiste em apreender, na prática, o sentido concreto produzido acerca de noções comuns ao campo acadêmico do pensamento social, tais como interculturalidade, descolonização e plurinacionalidade, agora, no âmbito do VMD, alçados a conceitos chave

que proporcionaram o anúncio da ruptura e da reforma revolucionária desde o Estado boliviano, além dos inúmeros conceitos indígenas anunciados pelos movimentos sociais e pelo Estado.

O Estado e suas instituições, enquanto definidores de valores e de relações políticas, detêm relevância devido a sua prerrogativa de ordenação, recriação e criação simbólica; e por um complexo conjunto ritual de palavras e ações a acionar princípios que constituem cosmologias específicas. Dessa forma, sua eficácia reside na possibilidade de concorrer para a construção de legitimidades e realizar a passagem das ideologias para os sistemas de ação, por meio de técnicas de gerenciamento da vida social.

As práticas de administração pública são ordenadoras de coletividades, nas quais se combinam crença e materialidade enquanto tecnologias de governo, por meio da categoria jurídico-administrativa “descolonização”, em torno da qual o VMD exerce suas ações. Dessa maneira, investigo se as políticas públicas em ação promovem os “Direitos Humanos”, nos termos próprios aos diversos panoramas culturais em questão, já que se apresentam na forma de uma concatenação de ideias, termos e imagens, tais como: bem-estar, direitos, demandas, representação, soberania, etc.

Também analiso se há vontade política numa administração que dissolve o que é entendido por Bourdieu como “doxa”; e se haveria uma equalização das disparidades de poder outrora naturalizadas. Defendendo a investigação das bases culturais deste Estado, a análise se dará no entendimento dos diversos sentidos de representação dos sujeitos, visto que os contatos entre subjetividades variantes são potencializados com a inserção do alargamento do discurso humano que capacita contatos entre subjetividades variantes.

Esta análise perpassa a lógica específica dos aparelhos políticos que aderem ou desprezam princípios gerais e a transformação do contexto do Estado-Nação a partir da circulação desses atos, o que significa um esforço para compreender como o VMD interpreta, elabora e vivencia as comunidades de sentido que o compõe e com as quais mantém interlocução.

Vale ressaltar que a política de “fazer viver” significa o momento ontológico da passagem do político ao ético, evidenciando a capacidade de transformação que o jogo de poder pode implicar nesse contexto. Reitera-se a necessidade de uma visão hermenêutica para pensar o Estado como uma forma de dar sentido específico a aspectos singulares em locais próprios, o que privilegia a apreciação do fluxo do comportamento social, dos atos dos sujeitos nas suas construções de noções e dos seus contextos culturais. Esta apreciação é um esforço intelectual, sempre incipiente e cômico dos limites que impõem as condicionadas possibilidades de tradução e transposição de sentido de um panorama perceptivo para outro distinto – do que observa e do universo observado – e em um panorama frente a outro.

ALGUMAS INFORMAÇÕES SOBRE A INSTITUIÇÃO

As orientações específicas de atuação em programas, ações e políticas públicas do VMD encontradas nos documentos oficiais do ano de 2012, foram:

1. ‘Descolonizar e despatriarcalizar’ as relações de poder e dominação em instituições estatais e familiares, por meio da abertura de espaços de encontro, socialização, capacitação e elaboração de normativa:
 - Descolonizar a formação de oficiais do Exército;
 - Descolonização da Educação e a formação do docente;
 - Decreto Supremo 1005 declarado 12 de Outubro *Día de la Descolonización*;
 - Apresentação de obras e peças.
 - Publicação: *Memória Política: Los caminos de la Descolonización y Despatriarcalización*.
2. Assistência técnica para impulsionar, desenvolver e organizar eventos cívicos comemorativos e recuperação de expressões culturais para fortalecer a identidade cultural do Estado Plurinacional.
3. Contribuir para a eliminação do racismo, da discriminação e do machismo, heranças coloniais, a partir da promoção, desenho, implementação e seguimento do *Plan Plurinacional de Acción contra el Racismo*:

– Difusão da normativa e Política do Estado Plurinacional da Bolívia contra o racismo e toda forma de discriminação – *Plan de Acción 2012-2015*.

ESTRUTURA

A entidade dividiu suas tarefas em uma estrutura com duas direções e várias unidades substabelecidas a elas. São elas:

Dirección General de Administración Pública Plurinacional, que contém as unidades de *Gestión de Políticas Públicas de Descolonización com Entidades Territoriales Autónomas*, de *Antropología*, *promoción de Saberes e conocimientos ancestrales*, y de *Despatriarcalización*.

Dirección de Lucha contra el Racismo, nesta instância se encontram as unidades de *Gestión de Políticas contra el Racismo e a Discriminación*, de *enlace con Organizaciones Sociales e sociedad civil*, y de *aplicación e Implementación de la Ley nº 045*.

AÇÕES EXECUTADAS

Com recorte base no ano de 2012, neste tópico serão apresentadas inúmeras políticas executadas ou em execução pelo VDM. Como não há um site específico do VMD, realizei uma pesquisa no site do Ministério de Culturas da Bolívia, para compilar as ações que nos levem a compreender a atuação do VMD. O site divulga as seguintes ações, juntamente com uma descrição sintetizada:

1. *Primer Seminario Taller Internacional “Universidad, Interculturalidad y Descolonización”*: o seminário buscou gerar espaços de discussão e intercâmbio de experiências sobre o processo de descolonização e a luta contra o racismo e o processo inclusivo com presença indígena. As temáticas versam sobre a discussão da crise da subjetividade moderna, o rol do sujeito como potencializador de sua história, a pedagogia da libertação mundial e o desafio para a construção do horizonte da descolonização e da interculturalidade como visão do Estado.

2. *II Seminario Taller Internacional “Mas allá de la modernidad capitalista: visiones alternativas”*. Aprofundando o debate com o aporte das correntes de pensamento da subalternidade e da filosofia da libertação, refletem-se sobre experiências alternativas que impactam o desenvolvimento produtivo regional e influenciam o currículo universitário, em estreita relação com a investigação e interação social.

3. *III Seminario Taller Internacional “Hacia la Construcción del Horizonte de la Descolonización y la Interculturalidad, como Política del Estado Plurinacional”*. Em continuidade ao debate das implicações, significados e compromissos das novas correntes de pensamento crítico, busca-se conhecer a visão teórico-política em torno das novas categorias e conceitos, como o da descolonização do conhecimento, do poder e do saber, como princípio fundamental para o enfoque da interculturalidade; e a importância da transformação da educação universitária para compreender e desenvolver a pluralidade cultural e a complexidade dos saberes locais existentes no país.

4. *Entrega de reconocimientos a 20 grupos de Sikuris*: em ato preparado pela *Unidad de Políticas y Gestión de la Descolonización con Entidades Territoriales*, com o apoio da *Ayuda Obrera Suiza* (AOS), entregaram placas de reconhecimento aos vinte agrupamentos de Sikuris de música autóctone que participaram do terceiro *Taki Unquy* (ritual espiritual realizado no dia da descolonização). O tema de artes e cultura aporta desde a insurgência de sua música, a recuperação, afirmação e projeção de identidades.

5. *I Encuentro de Despatriarcalización con autoridades del Órgano Judicial*. Analisou-se os preceitos patriarcais e coloniais no marco jurídico, normativo boliviano e estabeleceu-se uma linha de trabalho conjunto entre o órgão Judicial e o VMD.

6. *Registro del Patrimonio Cultural Inmaterial*. Aliança trinacional (Chile, Peru e Bolívia), organizada em conjunto com a CRESPIAL-UNESCO, com a finalidade de registrar a música, a dança, a tradição oral, a língua, conhecimentos, os saberes agropecuários e os textos ancestrais da cultura autóctone Aymara.

7. *Día de la Descolonización*: por meio do Decreto Supremo 1005, o governo instituiu o dia 12 de outubro como o *Dia da Descolonização*, antes conhecido como o Dia do Descobrimento da América. Este dia é celebrado com uma grande cerimônia, um ritual realizado pelo *Consejo Nacional de Amautas y Yatiris de Bolivia*, para manifestar que são uma só nação e mantêm suas próprias formas de ver o mundo.

8. *Limpia espiritual de wacas sagradas*. Recebeu-se o equinócio de primavera na Ilha da Lua e do Sol junto a 80 conselheiros espirituais. Este ato de ritualidade Aymara é parte dos preparativos para o *Taki Unquy*, uma 'limpeza espiritual' que visa o fortalecimento das energias positivas e marca três importantes feitos históricos nos quais os indígenas foram protagonistas de lutas.

9. *Elaboración del Anteproyecto de Ley de Descolonización*. Discutiram os alcances da lei, determinaram os componentes de regulação que serão inseridos nas políticas de descolonização e avaliaram as estruturas orgânicas dos governos departamentais e municipais, considerando a Lei de Autonomias. Componentes de discussão, em pauta: a criação do *Comité Nacional de Descolonización y Despatriarcalización*, o deslinde administrativo da gestão descolonizadora, a descolonização das culturas, da gestão administrativa, da justiça, da saúde, do meio ambiente e das Forças Armadas.

10. *Ley 045 de Lucha contra el racismo y toda forma de Discriminación*. A socialização desta lei foi dirigida a 15 mil estudantes de nível secundário, apresentando o processo histórico da colonização. Houve a encenação da obra *Las venas abiertas de América Latina*, de Eduardo Galeano, utilizando o teatro como instrumento da descolonização. As atividades são consideradas como um preâmbulo dos preparativos para a celebração do *Año del Tercer Taki Unquy* e a lei prevê a assistência de 880 estudantes por dia.

11. *Comité Nacional de Lucha Contra el Racismo y la Discriminación*. A entidade tem a missão de desenvolver políticas públicas e projetos de lei, e avaliou os desafios e alcances institucionais do primeiro semestre da

gestão de 2012. Atualmente trabalha na criação do Centro Internacional Contra o Racismo e Toda Forma de Discriminação.

12. *Taller “Descolonización del Estado desde el Estado”*. Teve por objetivo socializar o *Año del Tercer Taki Unquy*, que visa iniciar o terceiro movimento indígena de luta, buscando a libertação definitiva, cultural, espiritual e política ante o racismo, a discriminação, a exploração, o capitalismo e as religiões colonizantes.

13. *Seminario “Interculturalidad para la Descolonización”*. A atividade teve o propósito de gerar um movimento de interculturalidade e descolonização em nível andino, continental e intercontinental, com propostas sobre pluridiversidade da *Red de Comunidades de aprendizajes comunitarios como instrumento de descolonización y construcción de la educación comunitaria productiva*.

14. *Elaboración de la Declaración Americana sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas*: em representação do Estado Plurinacional da Bolívia em Washington, Félix Cárdenas, Viceministro de Descolonización, favoreceu aprovação do artigo XV sobre espiritualidade indígena – “*Los pueblos indígenas tienen derecho a ejercer libremente su propia espiritualidad y creencias y, en virtud de ello, a practicar, desarrollar, transmitir y enseñar sus tradiciones, costumbres y ceremonias y a realizarlas tanto en público como en privado, individual y colectivamente.*”

15. “*Taller de Derechos Culturales como Instrumentos de la Descolonización y Despatriarcalización*”. Oficina que tem o objetivo de capacitar e transmitir conteúdos no marco da implementação e revalorização das culturas bolivianas, dos direitos culturais coletivos e individuais. É dirigido aos docentes e servidores dos setores público e privado, como instrumento de descolonização e despatriarcalização.

16. *Equidad de género en altos mandos de las FFAA*. Entende-se que as FFAA (Forças Armadas) são núcleos de racismo, discriminação, colonialidade, por isso deve-se implementar na formação cívica patriótica

do Exército a doutrina do Estado Plurinacional. Além disso, trabalha-se em conjunto com o VMD e o *Ministerio de Igualdad de Oportunidades*, para que três mulheres Coronéis possam ascender ao grau de Generais e contar com representação feminina.

17. *Ciclo de coloquios*. Visa “recuperar” a memória da identidade ideológica dos Movimentos e Líderes Indígenas da Bolívia como forma de descolonização.

18. *3º Coloquio “Manifiesto de Tiahuanaco de 1973”*. Análise dos antecedentes e conjuntura em que foi redigido; implicações e repercussões do documento na atualidade.

19. *“Primer Encuentro Nacional sobre Descolonización”*. Tem o apoio do Programa de Fortalecimento Democrático do PNUD e IDEA Internacional, assim como orientação para implementar programas de descolonização, despatriarcalização, revalorização de saberes ancestrais e ações contra a discriminação em todas suas formas.

20. *Matrimonio colectivo*. Este projeto dirigido a indígenas amazônicos consiste em promover a cultura de inclusão e respeito à diversidade espiritual e religiosa mediante a realização de matrimônios plurinacionais, recuperando os modelos de composição familiar de base indígena originária campesina para apoiar a construção do modelo comunitário do *Vivir Bien*. Na cerimônia uniram-se mais de 300 casais da região.

21. *Celebraciones del calendario andino*. Foram revalorizados o *Willka Kuti* – Ano Novo Andino Amazônico; e o *Pachacutec* – notável Imperador Inca, com objetivo de facilitar o processo de institucionalização das práticas espirituais.

22. *Encuentro Nacional de Mujeres profundizando el Estado Plurinacional para Vivir Bien*. O encontro versa sobre difusão da despatriarcalização como energia do processo de mudança, reserva moral da revolução democrática cultural como resultado das lutas das organizações e movimentos sociais de mulheres. Além disso, tem como núcleo vital a *Pachamama*.

23. *IIIº Encuentro del Proceso de Descolonización y Iº de la Despatriarcalización en Bolivia*. Tinham por objetivo estabelecer as políticas, planos, programas e projetos com os horizontes aqui auferidos.

24. *“Diagnóstico Nacional contra el Racismo y la Discriminación”*. Visibilização das consequências econômicas, sociais e políticas do racismo contra os setores historicamente discriminados.

25. *“Plan Nacional de Acción Contra el Racismo y toda Forma de Discriminación”*. Aborda o direito de consulta estabelecido pela Convenção 169 e a Declaração de Direitos dos Povos Indígenas. Os resultados são produtos de consultas departamentais com sistematização devolvida aos alvos do estudo.

26. *“Primer Diplomado en Descolonización y Gestión Pública”*: aqui as vertentes teóricas confluem com as questões práticas desenvolvidas pelo Estado.

27. *Ley de Educación “Avelino Siñani – Elizardo Pérez”*. Trabalhou o regulamento do *Instituto de Lenguas y Culturas* e desenvolveu propostas para o currículo educacional regionalizado.

28. *Festival ‘Stop Racismo’*. O evento expressa a indignação sentida ante o massacre realizado por opositores à Assembleia Constituinte em 2008, na cidade de Sucre.

29. *Viaje a Tumpa al Iqiqu Tunu que se encuentra en el Museo Nacional de Berna (Suiza-Europa)*. No Monumento *Iqiqu (Ekeko)*, mais de 200 guias espirituais fizeram oferendas, destinadas a repatriação, a fim de que o *Iqiqu* original tivesse êxito e as energias cósmicas e telúricas femininas e masculinas da ilha trouxessem fertilidade da Pachamama, riqueza material e espiritual para que todos caminhassem juntos ao Sul.

30. *Proyecto de Ley de Despatriarcalización del Sistema Público*. Projeto que visa a inclusão de 50% do contingente feminino nas planilhas de trabalhadores das instituições públicas.

31. Governo da Bélgica doou cerca de sete milhões de euros para a criação do *Centro de Luta Contra o Racismo e a Discriminação*, que contará com um departamento de produção de livros, um canal de televisão para trabalhar temas sobre descolonização, na luta contra o racismo e despatriarcalização.

32. *Exclusión del término mestizo en la boleta del Censo 2012*. O boliviano(a) que pertence a alguma nação ou povo indígena originário campestre deverá marcar a sua origem dentro das 36 nações constitucionalizadas ou dos 55 povos nativos.

SITUANDO A COMPLEXIDADE DO ESTADO E AS SUBJETIVIDADES EM PROCESSO

Vivi um pouco entre a cotidianidade do Estado, a “autoespetacularização” e os discursos sobre o tradicional e o moderno, os quais são acionados para legitimar o projeto “descolonizador”. Neste projeto, as novas categorias utilizadas – ‘Descolonização’, ‘Interculturalidade’ e seus derivados – são oriundas de teóricos latino-americanos e redefinem não somente as novas terminologias e os terrenos políticos, mas também a produção de significados e campos de conhecimento. A partir desses campos, as políticas públicas são desenvolvidas com um alto grau de diferenciação, se comparadas ao escopo tradicional de políticas vigentes em outros países, como o Brasil, por exemplo.

A descolonização, via VMD, não passa pelo crivo da fixação das pessoas nas comunidades territoriais de origem ou pela influência de migração para as urbes, embora esse estímulo seja pulsante no mundo pós-revolução industrial, sendo fortalecido pela falta de investimentos abrangentes na permanência destes na sua própria cadeia tradicional de produção de cultura, o que os direciona irrevogavelmente para a desconexão física com este lastro ancestral.

Como a subjetividade é o material de política sobre o qual incide o trabalho do VMD, ela é a plataforma na qual a luta agonística sobre o ‘ser’ acontece.

Para Veena Das (1997), a subjetividade emerge como um campo de permanência contestável e com significados estratégicos de pertencimento a eventos traumáticos de larga escala, resultando em mudanças nas constelações familiares e político-econômicas.

Nietzsche (1955) chama a atenção para a plasticidade das modificações subjetivas em sua forma e sentido, *vis-à-vis* o processo histórico em tela e as possibilidades de estabilização de novas relações simbólicas com o passado e com as mudanças no mundo presente, o que é amplamente observado na difusão de uma nova memória histórica e na percepção da identidade indígena. Assim, por meio de suas ações, o Estado, junto à ciência e a religião, forma o ser humano (BIEHL, 2005).

Diante do que vivenciei, pode-se dizer que tudo é e pode ser capturado pelo Estado como “mito jurídico moderno” (SCHRITZMEYER, 2005), em sua “hipertrofia existencial” (MACHADO, 2012), que, neste caso, transforma realidades por meio de políticas públicas culturais de adensamentos de camadas e esferas em um arranjo que mobiliza, significa, inspira, representa e traz memórias. Há a pressuposição da construção de um Estado, *a priori*, com formação entre povos, mas ainda contendo um modelo de cidadania ocidental, com consumo conspícuo das cidades e classes médias emergentes, acarretando no distanciamento das redes de reciprocidade e comunalidade.

Observei também que a maioria das decisões, rumos e formatos das ações do VMD são conduzidas em simetria com as populações envolvidas, principalmente a idealização e avaliação das políticas, quando são convocados os representantes dos povos e nações indígenas para desenharem e discutirem tais políticas em conjunto. Mas, as vozes ouvidas não chegam a ser múltiplas ou polifônicas, pois a propriedade das propostas parte da representação de algumas nações indígenas que sempre são preponderantes.

Apesar da participação interna e efetiva da maioria dos próprios funcionários que se autoidentificam indígenas, na direção do VMD, considero que poderiam ser mais ousados na sua interatuação, de acordo com o conceito de simetria, estando em consonância contínua com os

movimentos indígenas. Numa linguagem do silêncio, está se ocultando a importância da participação e experiência de parte dos povos que deveriam constituir a plurinacionalidade.

A ideia subjacente às agruras que estes povos sofreram e o que podem liberar enquanto políticas de bem-viver e domínios de conhecimento, a partir dessa experiência, é um caleidoscópio de apreensões de possibilidades, que só pode ser levado em consideração quando são párticipes do processo de poder em novas concepções de sociedade e de pessoa que estão sendo veiculadas. Para além de edulcorada, mercantilizada, folclorizada, a cultura torna-se popularizada, reconhecida, respeitada e mobilizada, com algumas nações indígenas apropriando-se do Estado.

O TRÂNSITO ENTRE TEORIAS, PRÁTICAS E DISCURSOS

Ao ancorar a análise nas práticas de governo, nas relações estabelecidas, nos conceitos envolvidos (derivados das teorias pertinentes a eles) e nos discursos dos sujeitos, percebemos como os agentes estatais implementam e se orientam em relação a uma realidade construída, em algum nível, entre todas essas dimensões, o que implica tanto em interações situadas quanto na captura da lógica não manifesta que sustenta essas interações.

Diante deste contexto, capta-se que a tônica geral do VMD é de trazer à baila *políticas de possibilidades* com a finalidade de *autonomizar* categorias e sentidos, incidindo em fenômenos novos. Neste processo, percebemos que os subalternizados se tornam “agentes” que constroem identidades oriundas de sua organização, a partir de múltiplas posições e subjetividades, e das baixas condições determinadas no marco das relações de disputa pelo poder.

Como o VMD organiza os principais eixos temáticos da corrente decolonial compilada no hemisfério sul, que sustentam e dão significado às concepções possíveis da descolonização, tais noções são cristalizadas em ações interventivas e formativas para os agentes do Estado, mas, nesta transição, adquirem um novo estatuto tanto na sua formação e sistematização de conhecimento quanto na exclusividade de sua ação.

A incorporação de histórias plurais ocorre de forma diferente no VMD, pois traz outras perspectivas a serem pensadas, a partir das quais serão formuladas políticas institucionais. Assim, pela primeira vez, dá-se importância à modernidade indígena, tentando contornar a vulnerabilidade e assimetria de poder entre essas populações por meio do diálogo.

Na luta contra a captura do tempo, são colocadas em voga visões concorrentes entre vários mundos, assim, ambos aprendem mutuamente, ainda que não reconheçam da forma esperada e reconfigurem conceitos e teorias, testando visões e transformando realidades. Desse modo, o conceito “intercultural” é trazido pelo VMD como a relação entre diferentes povos, que constituem o projeto coletivo de convivência, de respeito, de solidariedade e de inteligibilidade para o bem comum, construindo novas relações políticas com mecanismos apropriados e eficazes, nas quais o Estado seria o produtor da ideia da igualdade e de operar como espaço em que as diferenças se articulam numa perspectiva democrática.

Isto implica replantar os espaços de poder de forma equânime, uma vez que a igualdade é a base do reconhecimento da diferença, o que não significa homogeneização cultural, provento que está sendo pleiteado por essa instituição. Retomam-se as cosmovisões como projeto para o presente, acionadas nos campos político, social, histórico, visto que tal projeto é constituído para fortalecer o nacionalismo e o multiculturalismo.

Pode-se dizer que este modelo é civilizador e recolonizador por conteúdo (definição categórica de que o Estado é colonizante); *pluridiverso*, mas etnocêntrico (supremacia Aymara e em menor escala Quechua), promove o assistencialismo (políticas paternalistas) e cumpre com a justiça social (movimento de equilíbrio de posições de poder – distribuição de renda, encorajamento das autonomias políticas indígenas, fortalecimento cultural).

A valorização da identidade cultural reflete a luta pelo lugar que os corresponda na sociedade globalizada para superar a forma pejorativa como são vistos no contexto sociopolítico cultural e para que aceitem seus critérios de interpretação, suas pautas e métodos de trabalho – como expressão direta

de suas próprias políticas, planos, pensamentos, técnicas, estratégias e lógicas de vivência. No entanto, a ideia central da plurinacionalidade consiste em traçar um futuro compartilhado, por meio da reconstrução de culturas, valorização de identidades – num imaginário multiétnico de uma nação integrada e mais justa, a fim de recuperar e reafirmar os valores erodidos durante séculos, ideia que parece remeter ao discurso integracionista voltado aos indígenas desde o começo do século XIX.

É evidente que o reconhecimento e a revalorização das identidades possibilitam um significativo avanço na autoafirmação dos povos, que ainda necessitam se apropriar mais intensamente deste projeto, com efetiva e plena participação no processo socioeconômico, político e cultural desta nação. Tal cenário convida a superar a hegemonia implícita em um só tipo de cidadania e de relação com o Estado, ao reconhecer a heterogeneidade como base fundamental na construção de democracias plurais, o que conduzirá o governo a tratar de forma sensata a tensão universal/particular, para que os direitos não sejam mutuamente excludentes e contraditórios.

AVALIAÇÃO DOS RESULTADOS ALCANÇADOS E O VMD

O mapeamento realizado compreende disputas, insuficiências, inquietudes, discursos, horizontes e práticas que estão se desenrolando, aqui preconizado para avançar no olhar atento e cuidadoso sobre a desafiadora Bolívia. Neste país os panoramas culturais plurais são representados por meio de inúmeras negociações e sensibilidades políticas, nas quais se constata hierarquias e realidades opacizadas, o que gera descoletivização e desagregação entre os líderes e as etnias envolvidas.

Na Bolívia, a implementação das políticas oscila entre as políticas de inclusão e de diferenciação, em que a descolonização comparece mais como um discurso do que uma prática efetiva, que constrange direitos conquistados e, assim, permanecem e reproduzem-se ineficiências endêmicas do modelo estatal antigo ainda vigente. Além disso, percebe-se em sua política um teor para desenvolver tutelas que não tratem apenas de afirmar vozes,

o que implica em várias consequências como retirar o privilégio exclusivo de uma parte branca perante a outra indígena.

Ainda presenciamos uma situação de elevados déficits de capital social, o grande diferencial da cultura política, no caso presente, para além de maior ou menor participação real, trata-se de uma vontade, de um potencial proporcionado por esses movimentos organizados – que já dispõem por “participar”, em certa medida, se comparado aos governos anteriores – e, sobretudo, que têm força suficiente para movimentar as dinâmicas de transformação desejadas.

Diante desse quadro, em relação ao conturbado processo de transformações, seria muito simplista pensar que os acontecimentos na Bolívia são revolucionários e se encerram em grandes mudanças positivas e repletas de ícones, como é propagado pelos movimentos apoiadores e pelo próprio governo, o que pode gerar um amplo mascaramento, por ressaltar apenas os jargões apresentados. Ademais, afirmar que está se instaurando uma incauta ditadura populista, como anunciado correntemente pela mídia de grande alcance é demasiadamente simplista, por dar voz apenas às elites deslocadas do poder e aos observadores distanciados, sem alcançar as grandes conquistas ventríloquas que se deram às vozes indígenas silenciadas, que conquistaram estandartes, autonomias, valorizações, governança, etc. (BRETÓN, 2008).

As demandas e os conflitos multiplicaram-se, visto que as transformações simbólicas, apostas durante o primeiro mandato de Morales, tornaram-se insuficientes para responder às necessidades e aspirações. Enquanto o Estado não estabelecer metas de superação da exclusão, da desigualdade e da pobreza, pilares estratégicos de toda sociedade; e não considerar imprescindível para a vida e participação social o processamento institucional dos conflitos, o desenvolvimento humano não será possível nem sustentável (SANTOS, 2003).

Desse modo, está em jogo a capacidade de solidariedade dos procedimentos do Estado, de suas instituições e dos atores da sociedade para construir uma *gramática* e *ação política*, jogo em que se processam

institucionalmente os conflitos sociais. Com veemência, trata-se da demanda por expandir uma nova “*pedagogia do conflito*” (Idem) que fortaleça a capacidade de ação da sociedade e das instituições.

Na publicação “*¿Recuperar el Estado o buscar la emancipación? Notas sobre debates pendientes en Bolivia, Ecuador y Venezuela*”, constatamos o atravancamento de pulsões:

En todas las experiencias históricas que vienen a mi mente sobre la izquierda en el poder, en Europa o América Latina (como por ejemplo después de la Revolución Mexicana), esta fase de *real politik* ha sido una fase de desencanto, en la que se manifiestan las disputas internas por pugnas de intereses o diferencias ideológicas, y se hacen sentir las múltiples camisas de fuerza en las que está atrapada la transformación. (LANG, 1997, p. 91).

Como o (neo)liberalismo ocultou histórica e abertamente a força emancipatória do Estado, há um mito e déficit analítico sobre o Estado, uma espécie de anarquismo pós-moderno, no qual se postula que o Estado se converteu em um ente todo-poderoso, que só pode ser destruído pela sociedade. No caso da Bolívia, o que está sendo posto à cena é a capacidade de articulação, organização e orientação que o Estado pode dar a uma nação, por meio da programação adequada por certos tipos de operadores.

A partir da observação de campo, pudemos identificar quais são as reivindicações das diversas populações, no que tange às demandas governamentais e existenciais, assim como os seus discursos e aspirações não estão sendo incorporados radicalmente nas práticas de governo. Além de identificarmos alguns avanços alcançados, tais como a revalorização das culturas, o fortalecimento de alguns nichos, as formas instituídas de interculturalidade, as mudanças na estrutura e na função de algumas instâncias do Estado, bem como a aplicação de alguns aditivos da nova CPE.

Em processo deveras instável de transformação da desigualdade social frente às elites das etnias dominantes e das demais classes sociais, essas populações habitam um território cujo governo não está inteiramente comprometido. Diante disso, questiona-se: será suficiente desenvolver as

políticas públicas propostas pelo *Vice ministerio de Descolonización*? Os seus operadores estão no início desse processo e, por enquanto, tratam apenas a respeito das suas funções. Essas políticas públicas constituem os primeiros “exercícios” da ação estatal visando transformar esta condição inerente ao Estado Plurinacional da Bolívia.

Ressalta-se que o reconhecimento constitucional da colonialidade como condição irresoluta ao largo da história republicana é uma conquista inédita, que advém principalmente das reivindicações pautadas pelos movimentos indígenas e originários, sendo a medida mais arraigada que qualquer governo pode promover, em sua condição de gestor eventual de um processo que não teria sentido sem esta conexão social que a promove. O governo não está levando adiante este processo e estancou a descolonização nos esforços do VMD, que são restritos e obtêm pouco acesso a recursos do Tesouro Nacional.

Tanto a descolonização quanto os outros conceitos envolvidos têm um amplo destaque de obrigatoriedade estatal com viés normativo. Isto significa que a área do Direito gerou uma veracidade e um saber-poder, mas sublinhou-se que eles devem ir além da superestrutura, porque é necessário fortalecer a economia das nações indígenas. Não adianta apenas trabalhar para a recuperação do poder simbólico sem criar meios para compartilhar oportunidades e posições de prestígio, pois a valorização identitária reflete e impacta o poder econômico, por razões ainda não compreendidas, de forma mais lenta e incerta.

A condição colonial não se fundamenta somente nas condições materiais de existência dos povos, mas também têm profunda ligação na subjetividade coletiva. Afinal, cinco séculos é um longo tempo e não transcorre sem produzir efeitos na população, sem alterar substancialmente sua cosmovisão, sua cultura, seus modos de perceber e projetar seu futuro; e esta consideração é justamente o que faz o contraponto às supostas contradições.

Observo que os fenômenos se transformam, pois este é um percurso de forjar identidades em que muitos elementos estão em disputa, num

contexto historicizante. A efetividade dos serviços públicos depende intrinsecamente da capacidade de rastreamento e utilização dos saberes, práticas e praticantes dos sistemas tradicionais indígenas (ALBÓ, 2011). Valho-me aqui das contribuições de Marshall Sahlins, para quem “*a cultura funciona como uma síntese de estabilidade e mudança, de passado e presente, de diacronia e sincronia*” (SAHLINS, 2003, p. 180).

REFERÊNCIAS

- ALBÓ, Xavier. Del desarrollo rural al buen vivir. In: SEMINARIO INTERNACIONAL MODELOS DE DESARROLLO, DESARROLLO RURAL Y ECONOMÍA INDÍGENA, 2011. **Anais...** [s.n.t.], 2011.
- BIEHL, João. **Vita: Life in a Zone of Social Abandonment**. Berkeley: University of California Press, 2005.
- BRETÓN, Víctor. De la ventriloquia a la etnofagia o la etnización del desarrollo rural en los andes ecuatorianos. In: MARTÍNEZ MAURI, Mónica; RODRIGUÉZ BLANCO, Eugenia. **Intelectuales, mediadores y Antropólogos**. La traducción y la reinterpretación de lo global en lo local. España: Ankulegi Antropologia Elkartea, 2008.
- DAS, Veena. **Critical Events: an anthropological perspective on contemporary India**. New Delhi: Oxford University Press, 1995.
- LANG, Mirian. **¿Recuperar el Estado o buscar la emancipación?** Notas sobre debates pendientes en Bolivia, Ecuador y Venezuela. [s.l.; s.n.], 1997. p. 91.
- MACHADO, Natália Maria A. **Programa Justiça Comunitária: a fisiologia multivalente de uma política pública de modernização judiciária**. Brasília-DF: [s.n.], 2012.
- MINISTERIO de Culturas y Turismo [Estado Plurinacional de Bolivia]. Disponível em: <www.minculturas.gob.bo>. [s.d.]
- NIETZSCHE, Friedrich. (1955). **On the use and abuse of history for life**. 2010. Disponível em: <<https://records.viu.ca/~Johnstoi/nietzsche/history.htm>>. Acesso em: 3 fev. 2015.
- SAHLINS, Marshal. **Cultura e razão prática**. Tradução Sérgio Tadeu de Niemayer Lamarão. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003. p. 180.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. **Para uma pedagogia do conflito**. Novos mapas culturais, novas perspectivas educacionais. Porto Alegre: Sulina, 1996.
- SCHRITZMEYER, Ana Lúcia Pastore. Antropologia Jurídica. **Jornal Carta Forense**, [s.n.; s.l.], 2005.
- WALSH, Catherine. **Interculturalidad, Estado, Sociedad – Luchas (de) coloniales de nuestra época**. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, 2010.

AUTORES

CLARISSA NORONHA MELO TAVARES

Antropóloga e jornalista. Doutora e mestre pelo Centro de Pesquisa e Pós-Graduação sobre as Américas (CEPPAC); desenvolve pesquisa comparada sobre as formas de organização indígenas frente a projetos de desenvolvimento no Ceará (Brasil) e Oaxaca (México). Integra o Laboratório de Estudos e Pesquisas em Movimentos Indígenas, Políticas Indigenistas e Indigenismo (LAEPI). Atua junto à Fundação Nacional do Índio (FUNAI) em consultoria e emissão de laudos antropológicos de processos criminais envolvendo indígenas.

CLAUDIA LEONOR LÓPEZ GARCÉS

Doutora em Antropologia pelo Centro de Pesquisa e Pós-Graduação Sobre América Latina e Caribe (CEPPAC) da Universidade de Brasília (UnB), Brasil (2000). Pesquisadora Titular do Museu Paraense Emílio Goeldi (MPEG); Professora colaboradora do Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia da Universidade Federal do Pará (UFPA). Desenvolve pesquisas na área de Etnologia Indígena, nos temas: etnicidade e nacionalidade, antropologia em fronteiras, políticas indigenistas, conhecimentos tradicionais, agrobiodiversidade indígena. Organizadora de três livros. Autora de um livro e diversos artigos e capítulos de livros, voltados aos povos indígenas: Yanaconas e Quillacingas (Andes Colombianos); Tikuna (fronteira Brasil-Colômbia-Peru); Karipuna (fronteira Brasil-Guiana Francesa). Atualmente realiza pesquisas entre os Mebêngôkre-Kayapó e Ka'apor, na Amazônia brasileira.

CRISTHIAN TEÓFILO DA SILVA

Antropólogo, professor e ex-diretor do Centro de Pesquisa e Pós-Graduação sobre as Américas (CEPPAC) da Universidade de Brasília (UnB). Pesquisador do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq). Pesquisador Associado do Centro Interuniversitário de Estudos e Pesquisas indígenas (CIÉRA) da Université Laval (Québec, Canadá). Membro efetivo da Associação Brasileira de Antropologia (ABA), da Canadian Anthropology Society/La Société Canadienne d'Anthropologie (CASCA) e da Association des Anthropologues du Québec (AANTHQ). Fundador e coordenador do Laboratório de Estudos e Pesquisas em Movimentos Indígenas, Políticas Indigenistas e Indigenismo (LAEPI).

ELENA NAVA MORALES

Doutora pelo Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília. Atua em vários campos da Antropologia. Coordenou pesquisa de campo em municípios indígenas em Oaxaca entre 2004-2005. Participação em conferências de Antropologia e Estudos Latino-Americanos no México, Brasil, Costa Rica, França e Estados Unidos. Atualmente é bolsista de pós-doutorado no CIESAS-Pacífico Sur.

ENEIDA CORRÊA DE ASSIS (*in memoriam*)

Doutora em Ciência Política pelo Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro (IUPERJ). Foi professora da Universidade Federal do Pará (UFPA), vinculada à Faculdade de Ciências Sociais e aos Programas de Pós-Graduação em Ciência Política (PPGCP) e Sociologia e Antropologia (PPGSA). Coordenou o Laboratório de Antropologia Arthur Napoleão Figueireido (LAANF); foi líder do Grupo de Pesquisa sobre Populações Indígenas (GEPi); coordenou o Observatório de Educação Escolar Indígena do Territórios Etnoeducacionais Amazônicos (OEEI). Atuou em Etnologia indígena; Educação Escolar Indígena; Políticas Indigenistas; Instituições, Democracia e Direitos Indígenas.

FLORÊNCIO ALMEIDA VAZ FILHO

Doutor em Ciências Sociais, concentração em Antropologia, pela Universidade Federal da Bahia (2010). Professor do Programa de Antropologia e Arqueologia na Universidade Federal do Oeste do Pará (UFOPA). Atua na área de Antropologia, com ênfase em estudos de povos indígenas e comunidades ribeirinhas na Amazônia, nos temas: Munduruku, Flona Tapajós, Resex Tapajós-Arapiuns, conflitos e identidade indígena no Brasil, pajelança, Cabanagem e culturas na Amazônia.

FREDERICO CÉSAR BARBOSA DE OLIVEIRA

Antropólogo, professor do Departamento de Antropologia de Lakehead University (Canadá). Pesquisador Visitante do Centro de Estudos Latino-Americanos da Universidade de Toronto. No Brasil, atuou em pesquisas sobre territorialidade e conflitos socioambientais com os Kaiabi habitantes do Baixo Teles Pires e do Parque do Xingu. Realizou Estudo do Componente Indígena relativo ao processo de licenciamento ambiental da UHE São Manoel, no rio Teles Pires. No Canadá dedica-se a estudos sobre direitos territoriais com as Primeiras Nações no Noroeste da Ontario, com apoio do *Canadian Bureau of International Education* (CBIE) e *Social Sciences and Humanities Research Council* (SSHRC).

GERSEM JOSÉ DOS SANTOS LUCIANO

Indígena Baniwa, mestre e doutor em Antropologia Social pela Universidade de Brasília (2006/2011). Professor Adjunto da Faculdade de Educação e Diretor de Políticas Afirmativas da Universidade Federal do Amazonas (UFAM). Como liderança indígena foi dirigente da Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN), da Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (COIAB) e Diretor-Presidente do Centro Indígena de Estudos e Pesquisas (CINEP). Atuou como professor indígena na aldeia Carara-Poço entre 1986 e 1988; Secretário Municipal de Educação do município de São Gabriel da Cachoeira/AM (1997-1999); gerente do Projeto Demonstrativo dos Povos Indígenas no Ministério do Meio Ambiente (2000-2004); perito local da Embaixada da Alemanha (2005-2006), membro do Conselho Nacional de Educação (2006-2008); coordenador geral de Educação Escolar Indígena do Ministério da Educação (2008-2012). Áreas de atuação: Educação, Gestão de Projetos, Desenvolvimento Institucional, com ênfase em Política Educacional, nos temas: educação indígena, política indigenista, movimento indígena, desenvolvimento sustentável e povos indígenas.

GUSTAVO HAMILTON DE SOUSA MENEZES

Doutor em Antropologia Social pela Universidade de Brasília (2010). Chefe do Núcleo de Antropologia da Procuradoria Especializada Federal da Fundação Nacional do Índio. Áreas de atuação: produção laudos antropológicos; pesquisas em criminalização, situação prisional e justiça indígenas. Realizou estudos em etnologia das sociedades indígenas junto aos Yanomami, oeste do Amazonas, com ênfase nas relações interétnicas e educação intercultural; realizou pesquisas e ministrou vários cursos de formação de professores em educação escolar indígena junto à Coordenação Geral de Educação da FUNAI (2004-2010), com participação em diversos fóruns e eventos na área.

JEANNETH ALEXANDRA YÉPEZ MONTÚFAR

Antropóloga ecuatoriana, Magíster en Antropología por la FLACSO, Sede Quito; Doctoranda del programa en Antropología Social del Museu Nacional de Historia, UFRJ. Trabaja desde el año 2000 en temas de investigación antropológica y docencia. Ha desarrollado trabajo de campo en las provincias de Manabí, Chimborazo, El Oro, Imbabura, Napo, Esmeraldas y Loja. A lo largo de su carrera ha realizado aportes en temas referentes a Historia, Religiosidad Popular, Memoria, Género, Gestión Pública, Derechos Humanos, Ética, Formación del Estado, Relaciones Interétnicas y Arte, tratándolos desde el eje transversal de la Filosofía y Antropología de la Política, relevando el quehacer etnográfico como base de todo su trabajo. Actualmente su área de concentración teórica se focaliza en los estudios interétnicos indígenas, afrodescendientes y del campesinado con énfasis en la Antropología Económica,

Política y de las Moralidades, desarrollando su proyecto doctoral en la zona norte de la provincia de Esmeraldas, Ecuador, junto a la nacionalidad Chachi y el pueblo Negro del río Cayapas, bajo la dirección del Profesor João Pacheco de Oliveira.

KÉRCIA PRISCILLA FIGUEIREDO PEIXOTO

Doutora em Sociologia na Universidade Federal do Pará; Coordenou a equipe de pesquisa do Projeto Especial – Comércio Justo e Turismo Responsável: oportunidades solidárias e sustentáveis para a Amazônia ", incluindo Pará, Amapá e Amazonas (2007), vinculado ao Plano Nacional de Qualificação (PNQ). Atuou na Prefeitura Municipal de Abaetetuba/PA (2006-2008).

RENATA ALBUQUERQUE

Mestre em Ciências Sociais pelo Centro de Pesquisa e Pós-Graduação sobre as Américas (CEPPAC/UnB), hoje Departamento de Estudos Latino-Americanos (ELA/UnB), doutora pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília (PPGAS/UnB) e bolsista do CNPq. Áreas de interesse: antropologia política, antropologia do desenvolvimento e antropologia da globalização. Dedicou-se a estudos sobre as políticas indígenas operadas no Estado Plurinacional da Bolívia em contextos amazônicos.

TAMARA LOPES MARTINS CAMARGO

Antropóloga habilitada pelo Departamento de Antropologia da UnB (DAN/UnB). Mestre em Ciências Sociais pelo Centro de Pesquisa e Pós-Graduação sobre as Américas (CEPPAC/UnB). Trabalhou como pesquisadora e articuladora na Agência de Pesquisa e Ação Social e no Programa das Nações Unidas para o Meio Ambiente (PNUMA). Áreas de interesse/pesquisas: decolonialidade, interculturalidade, Estado plurinacional na Bolívia; histórias de vida de sacerdotisas de umbanda; relações entre cultura e meio ambiente, com ênfase em povos tradicionais e direitos humanos; conflitos socioambientais e interétnicos; desenvolvimento sustentável, estudos sobre patrimônio, instituições, avaliação de políticas públicas, estudos culturais, gênero, raça e etnia.

