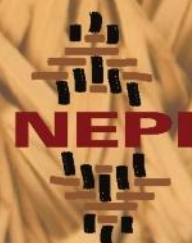


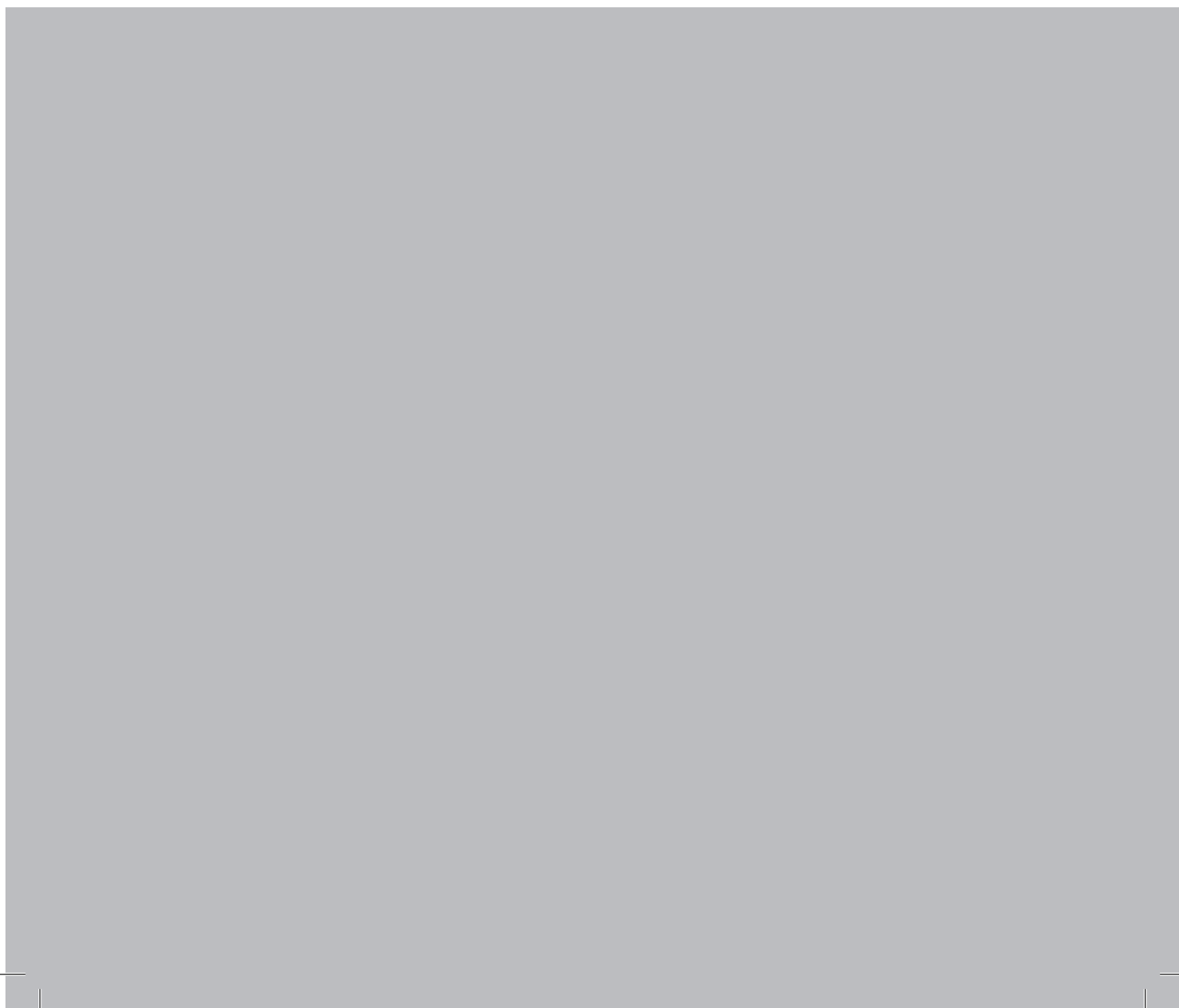
# Autodeterminação, autonomia territorial e acesso à justiça: povos indígenas em movimento na América Latina

ORG. RICARDO VERDUM E EDVIGES M. IORIS

**ABA** PUBLICAÇÕES



Autodeterminação, autonomia  
territorial e acesso à justiça:  
povos indígenas em movimento  
na América Latina



## COMISSÃO DE PROJETO EDITORIAL

### Coordenador

Antonio Carlos Motta de Lima (UFPE)

### Vice-Coordenadora

Jane Felipe Beltrão (UFPA)

Patrice Schuch (UFRGS)

Thereza Cristina Cardoso Menezes (UFRRJ)

### CONSELHO EDITORIAL

Andrea Zhouri (UFMG)

Antonio Augusto Arantes Neto (Unicamp)

Carla Costa Teixeira (UnB)

Carlos Guilherme Octaviano Valle (UFRN)

Cristiana Bastos (ICS/Universidade de Lisboa)

Cynthia Andersen Sarti (Unifesp)

Fabio Mura (UFPB)

Jorge Eremites de Oliveira (UFPE)

Maria Luiza Garnelo Pereira (Fiocruz/AM)

María Gabriela Lugones (Córdoba/Argentina)

Maristela de Paula Andrade (UFMA)

Mónica Lourdes Franch Gutiérrez (UFPB)

Patrícia Melo Sampaio (Ufam)

Ruben George Oliven (UFRGS)

Wilson Trajano Filho (UnB)

## ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA

### Diretoria

#### Presidente

Antonio Carlos de Souza Lima (MN/UFRJ)

#### Vice-Presidente

Jane Felipe Beltrão (UFPA)

#### Secretário Geral

Sergio Ricardo Rodrigues Castilho (UFF)

#### Secretária Adjunta

Paula Mendes Lacerda (Uerj)

#### Tesoureira Geral

Andrea de Souza Lobo (UnB)

#### Tesoureira Adjunta

Patricia Silva Osorio (UFMT)

### Diretora

Carla Costa Teixeira (UnB)

### Diretor

Carlos Guilherme Octaviano do Valle (UFRN)

### Diretor

Julio Assis Simões (USP)

### Diretora

Patrice Schuch (UFRGS)

[www.abant.org.br](http://www.abant.org.br)

Universidade de Brasília.

Campus Universitário Darcy Ribeiro – Asa Norte.

Prédio Multiuso II (Instituto de Ciências Sociais) – Térreo – Sala BT-61/8.

Brasília – DF Cep: 70910-900. Caixa Postal nº: 04491.

Brasília – DF Cep: 70.904-970. Telefax: 61 3307-3754.

# Autodeterminação, autonomia territorial e acesso à justiça: povos indígenas em movimento na América Latina

ORG. RICARDO VERDUM E EDVIGES M. IORIS

**ABA** PUBLICAÇÕES



Copyright ©, 2017 dos autores

**Diagramação**

Rita Motta, sob coordenação da Gráfica e Editora Copiart

**Revisão**

Bruna Longobucco

Essa publicação foi viabilizada com recursos do Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina (PPGAS/UFSC).

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)  
Angélica Ilacqua CRB-8/7057

Autodeterminação, autonomia territorial e acesso à justiça: povos indígenas em movimento na América Latina / organização de Ricardo Verdum e Edviges Marta Ioris. - Rio de Janeiro : Associação Brasileira de Antropologia, 2017. 252 p.

Bibliografia  
ISBN 978-85-879-44-9

1. Índios da América Latina 2. Identidade étnica 3. Etnologia 4. Autodeterminação 5. Povos indígenas - Divisões territoriais e administrativas 6. Índios da América Latina - Estatuto legal, leis, etc I. Verdum, Ricardo II. Ioris, Edviges Marta

17-0021

CDD 980.4131

Índices para catálogo sistemático:

1. Índios da América Latina

# Sumário

**07** Apresentação (Ricardo Verdum e Edviges Marta Ioris)

## **PARTE I – AUTONOMIA E ACESSO À JUSTIÇA**

**17** Para uma teoria do Estado plurinacional: a autonomia na América Latina (Consuelo Sánchez)

**49** Mulheres Indígenas e o acesso à Justiça: a perspectiva de gênero na antropologia jurídica latino-americana (Rosalva Aída Hernández e María Teresa Sierra)

## **PARTE II – AGENCIA COLETIVA, AUTODETERMINAÇÃO E TERRITÓRIO**

**71** Os comanejo de áreas protegidas na Argentina como formas de juridicidade em disputa (Florencia Trentini)

**99** Los tribunales chilenos y la protección de los territorios indígenas: los desafíos de una resolución jurisprudencial de la discronía entre el modelo económico neoliberal chileno y la efectivación de los derechos indígenas (Leslie Cloud)

**125** ¿Autonomía o segregación? Estado, racismo y violencia en la Región Triqui de Oaxaca (Natalia De Marinis)

**151** Los efectos del poder judicial en San Juan Cotzocón, México. Voto universal por tejido social (Juan Carlos Martínez)

**177** A “água boa” da Itaipu Binacional e a “aldeia prometida” dos *Avá-Guarani* na Região Oeste do Paraná (Thiago Arruda Ribeiro dos Santos)

## **PARTE III – MEMÓRIAS, VIOLÊNCIAS E PROCESSOS DE REAFIRMAÇÃO ÉTNICA**

**203** Las memorias Mapuche del “regreso”: De los contextos de violencia y los desplazamientos impuestos a la poética de la reestructuración (Ana Margarita Ramos)

**229** De ruínas e fragmentos: narrativas e reflexões indígenas na reconstrução do passado e das identidades étnicas (Edviges M. Ioris)



# Apresentação

## **Ricardo Verдум**

Doutor em Antropologia da América Latina e Caribe pela Universidade de Brasília. Em estágio pós-doutoral no PPGAS/UFSC

## **Edviges M. Ioris**

Doutora em Antropologia Cultural pela Universidade da Flórida  
Professora do Departamento de Antropologia da UFSC

Em primeiro lugar, queremos agradecer aos autores e autoras que participam desta coletânea, que prontamente incorporaram a ideia que lhes apresentamos de organizarmos este livro e se dedicaram à escrita dos seus textos.

A constituição deste livro foi orientada pelo propósito de trazer especialmente ao público brasileiro alguns questões, análises e reflexões relativas aos esforços recentes dos povos e organizações indígenas, em diferentes partes da América Latina, visando promover mudanças nas práticas de decisão e nos processos político-administrativos no âmbito dos estados-nação em que estão situados, em particular aqueles que têm efeitos sobre os seus modos e as suas condições de vida.

A transformação dos estados hoje existentes na América Latina, de estados-nação em estados efetivamente plurinacionais, a sua refundação pluralista como projeto comum de diversas comunidades autogovernadas está ainda nos seus primeiros movimentos. As reformas democráticas e descentralizadoras dos estados cultural, étnica e nacionalmente complexos como os constituídos em Latinoamérica encontra inúmeras resistências; e a depender das circunstâncias sociopolíticas, não raro poderão ocorrer mudanças legais e administrativas que darão novos significados aos



enunciados de direitos, estabelecendo procedimentos mais restritivos ou amputando direitos já conquistados. Isso é muito claro quando estão em jogo a delimitação territorial e o controle sobre os recursos naturais.

Por outro lado, a *autonomia territorial* de povos indígenas e nacionalidades já deixou de ser uma utopia ou um tema de debates e de polêmicas entre especialistas, indígenas e não indígenas. E se no Brasil o tema ainda não está posto com clareza, e o peso do indigenismo à brasileira provavelmente explica parte do problema, noutros países do continente e do mundo já se produziram alguns avanços nas bases jurídica e política e experiências de governo local e regional e formas de governo indígena (STAVENHAGEN, 2000; GUTIÉRREZ CHONG, 2001, 2008; LEYVA et al., 2008; GONZÁLEZ et al., 2010; CERDA GARCÍA, 2011).

Os trabalhos que integram este volume foram distribuídos em três partes. O primeiro capítulo da primeira parte foi escrito por Consuelo Sánchez, quem nos dá a conhecer algumas das formas como a reivindicação do direito político à *autodeterminação em escala coletiva* é assumida por distintos povos indígenas na América Latina, tanto em discurso como na prática, ou seja, ao como querem exercer este direito na prática. Além disso, faz um balanço da abrangência e dos limites dos marcos constitucionais em diferentes países na América Latina com relação à *autonomia* e, conseqüentemente, à criação de Estados Plurinacionais. Centra sua análise em sete países, a saber: Nicarágua, Bolívia, Colômbia, Equador, Panamá, Venezuela e México.

Na sequência, Rosalva Aída e María Teresa Sierra refletem sobre as contribuições das práticas e teorizações das mulheres indígenas na América Latina para a revitalização dos sistemas jurídicos indígenas. O fazem operando uma descentralização das visões homogêneas dos sistemas jurídicos indígenas, desnaturalizando a autoridade masculina e incidindo de maneira particular nos espaços da justiça comunitária. Ao mesmo tempo em que investem energias para defender os seus direitos, dentro e fora das comunidades, revitalizando os seus sistemas jurídicos e buscando definir espaços de coordenação interlegal com a justiça estatal, as mulheres indígenas estão

defendendo o direito dos seus povos de manter os seus próprios espaços de justiça comunitária e, em um sentido mais amplo, os seus direitos a uma autonomia política e territorial. De acordo com as autoras, a visualização destes processos e sua análise, especialmente nas duas últimas décadas, têm contribuído e proporcionado o desenvolvimento de uma antropologia jurídica com perspectiva de gênero.

A segunda parte do livro aponta para alguns riscos e desafios ao exercício da autodeterminação e da autonomia territorial dos povos indígenas, a partir de estudos de caso na Argentina, Chile, México e Brasil. A seção inicia com o texto de Florencia Trentini, em que a autora analisa a implementação na Argentina da política de *comanejo*, em que estado e população indígena compartilham a gestão territorial e dos recursos naturais de um território reconhecido pelo estado como indígena. A autoria irá mostrar que os projetos de comanejo não têm sido um modelo adequado para alcançar o respeito pela diversidade cultural e o chamado desenvolvimento sustentável. Na prática concreta e cotidiana, eles se constituem como arenas de disputa política de sujeitos em relações assimétricas de poder, nas quais entram em jogo os interesses dos diferentes sujeitos e grupos envolvidos, e que neste jogo são configurados os limites e as possibilidades de reconhecimento de direitos e da ação política dos povos indígenas. A unidade de análise é o caso de comanejo do Parque Nacional Nahuel Huapi (PPNH), criado em 1934, a partir do qual se evidencia que a construção política desse modelo se baseia no pressuposto de uma correspondência entre identidade/cultura/território, que estabelece claros limites à efetivação dos direitos territorial e o controle, além de desconsiderar direito político à autodeterminação dos povos indígenas.

Segundo Florencia, o modelo está fundado num sujeito indígena ideal, cuja alteridade é conferida pela existência de um corpus de saberes e práticas *ancestrais*, intimamente vinculados ao que no Ocidente se denomina como *natureza*, e por meio da ocupação *ancestral* de um espaço atualmente categorizado como área protegida. Esta correspondência encontrará rebatimento no marco jurídico que permeia a política de Administração

de Parques Nacionais (APN). Ademais, na atualidade, o reconhecimento da condição de “indígena” e os direitos diferenciados derivados desse reconhecimento estão sujeitos ao seu pertencimento a uma “comunidade” juridicamente reconhecida pelo Estado, por meio de procedimentos burocráticos. Na prática, o que ocorre é uma invisibilização de processos históricos particulares vividos por vários coletivos indígenas e ficam ocultas as relações históricas de poder e desigualdade.

Leslie Cloud analisa e reflete sobre a situação dos direitos territoriais, dos direitos à consulta e ao consentimento prévio livre e informado dos povos indígenas, e o processo recente de judicialização dos direitos indígenas no Chile. Mostra que a legislação neo-indigenista vigente naquele país é ineficiente, como marco legal, para restituir os territórios indígenas; o mesmo em relação a sua proteção, isso mesmo no caso de territórios indígenas reconhecidos e titulados pelo estado chileno. A proteção jurídica e constitucional da economia neoliberal chilena dispõe de forças e mecanismos muito mais poderosos ao seu lado que os disponíveis para o reconhecimento dos direitos dos povos indígenas. São trinta e cinco anos de um regime constitucional de economia neoliberal frente a sete anos de direitos indígenas surgidos com a entrada em vigor em 2009 da Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT). A mesma insuficiência verifica-se nas regulamentações do processo de consulta aos povos indígenas. Os conflitos entre medidas legislativas ou administrativas que permitem a implantação de empreendimentos extrativistas (mineração, água etc.) e de infraestrutura (rodovias, hidrelétricas etc.) e o respeito aos direitos dos povos indígenas tem via de regra levado a os direitos desses povos à judicialização, em processos judiciais onde os indígenas são demandantes da efetivação de direitos, ou se defendem em processos de criminalização ou da acusação de terrorismo. Para a autora, o avanço do reconhecimento e do respeito aos direitos indígenas no Chile depende de uma reforma constitucional, uma reforma que reequilibre a relação entre os direitos econômicos e os direitos humanos, e que incorpore os direitos dos povos indígenas neste instrumento.

Natalia De Marinis analisa o caso dos Triqui, povo indígena situado na porção noroeste do estado de Oaxaca, México, que no começo deste sé-

culo deu início a um projeto de *autonomia* política, com a reconstrução dos seus sistemas próprios de justiça, autogoverno e segurança, baseado no exercício do direito próprio, e que foi altamente reprimido em 2010 por grupos paramilitares alinhados com o governo. A partir de uma análise histórica da segregação dos triquis com a finalidade de domínio pelo estado de Oaxaca, fazendeiros e comerciantes, e tendo por fontes arquivos, documentos inéditos e escritos de antropólogos e antropólogas, a autora busca desentramar a constituição dos discursos que movem as ações contrárias ao projeto autonomista, situando as relações do estado para com o povo Triqui em um contínuo de violência colonial, racismo e despejo.

No texto seguinte adentramos nas manifestações de disputa pelo poder político interno e suas repercussões no processo eleitoral no município de San Juan Cotzocón (Oaxaca, México). No município há três comunidades com diferentes identidades políticas, com instituições e o exercício de cidadania que se desenvolve em nível comunitário. Trata-se de um município regido pelo chamado “sistema de direito consuetudinário” ou “usos e costumes”, que na atualidade se denomina “sistema normativo interno”. Lembrando que a Constituição Política do México reconhece em texto aos povos indígenas o direito à *autodeterminação* e à *autonomia*. Ele observa que, não obstante haver este conjunto de referenciais relativos aos direitos indígenas, o enfoque residual de ver os indígenas como tutelados estatais, impede a conversão para um verdadeiro estado multicultural e a um conseqüente pluralismo jurídico e político. Esse é o caso, por exemplo, dos operadores do *Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación* (TEPJF). As interpretações dos magistrados eleitorais, apesar de protegerem direitos no papel, se desatentas aos contextos cultural e histórico em que sua ação incidirá, podem contribuir para debilitar o tecido social e a institucionalidade local das regiões indígenas. As eleições dos povos indígenas têm que corresponder as normas, procedimentos e práticas tradicionais, de suas autoridades e representantes para o exercício de suas formas próprias de governo interno, garantindo a participação das mulheres em condições de equidade frente aos homens, num marco que respeite o pacto federativo.

A segunda seção encerra com a contribuição de Thiago Arruda Ribeiro dos Santos. Nela o autor analisa o sistema de relações socioculturais dos Avá-Guarani moradores da Reserva Indígena Tekoha Anhetete, localizada no oeste do estado do Paraná (Brasil), com a Usina Hidrelétrica de Itaipu Binacional. É neste contexto sociocultural onde se manifestará uma modalidade de indigenismo ainda pouco comum na cena brasileira, o “indigenismo empresarial”. Onde o estado passa a atuar de uma forma mais apagada e a empresa assume a posição de principal interlocutor da comunidade ou povo indígena. As reflexões que desenvolve o autor abrem inúmeras janelas para se pensar os caminhos, riscos e desafios ao exercício e a efetivação do direito à autodeterminação e à autonomia territorial.

Na terceira parte do livro estão duas contribuições que discutem o papel da memória social em processos de reconstituição e afirmação de identidades étnicas, e nos processos de afirmação de direitos, especialmente territoriais. Esta seção inicia com o texto de Ana Margarita Ramos, em que a autora analisa as “histórias tristes” contadas por narradores Mapuche da província de Chubut, na Patagônia argentina. Estas histórias têm como referente os contextos de violência de fins do século XIX – que na historiografia oficial é conhecido como a “conquista do deserto” – quando os Mapuche foram perseguidos pelo exército nacional. São relatos que, transmitidos por seus antepassados, contam as experiências vividas por avôs e avós – em sentido genérico, diz a autora – quando os exércitos os perseguiram e eles tinham que se esconder, eram vítimas de matanças e de reassentamentos forçados, eram levados para campos de concentração, tinham as crianças roubadas e levadas não se sabe para aonde, entre outras violências. Neste texto ela dá uma atenção especial as chamadas “histórias de regresso”, que formam um conjunto específico de “histórias tristes”, tendo por objetivo refletir sobre os processos de memória social associadas com experiências de violência (históricas e presentes), de reafirmação étnica, e com os seus reclamos e demandas políticas e territoriais na atualidade.

O volume se encerra com a contribuição de Edviges M. Ioris, que problematiza as narrativas indígenas de reconstrução do passado entre

grupos socioculturais envolvidos em um processo de reelaboração e reafirmação étnica e cultural na região do baixo Rio Tapajós, no oeste do estado do Pará, Brasil. No contraponto da história oficial, que registra lamentável ausência de informações e estudos sobre os processos que acometeram os indígenas nesta região desde que a colonização iniciou no século XVI, as narrativas indígenas apresentam-se, nas palavras da autora, “ricamente alimentadas por memórias passadas por gerações, prodigiosas de lembranças e imagens de um passado fragmentado, estilhaçado numa guerra contínua imposta pelo sistema colonial, e que, mais recentemente, têm sido reavivadas e revalorizadas por conta do movimento indígena de reafirmação étnica e cultural”, e pela afirmação dos seus direitos territoriais, base material do exercício da autonomia. Nesse sentido, o texto parte da leitura das teses de Walter Benjamin para refletir sobre a construção deste passado, cujas histórias se apresentam fragmentadas, dispersas, quase perdidas, mas que se expressam em ricas e detalhadas narrativas dos indígenas, promovendo um novo olhar sobre a história indígena, que se pensava sepultada.

Assim, fechando essa apresentação, ressaltamos o largo alcance das contribuições dos textos que completam a coletânea, os quais, embasados em substantivas pesquisas de campo e ou documental, traçam um panorama amplo dos processos e campos de relações que se interpõem na construção e luta dos povos indígenas na América Latina por *autodeterminação, autonomia territorial e acesso à justiça*, que, como ressaltamos anteriormente, faz tempo já deixaram de ser utopia para se tornar principais pautas de suas reivindicações.

## REFERÊNCIAS

CERDA GARCÍA, Alejandro. *Imaginando zapatismo: multiculturalidad y autonomía indígena en Chiapas desde un municipio autónomo*. México, DF: UAM-Unidad Xochimilco, Miguel Ángel Porrúa, 2011.

GONZÁLEZ, Miguel et al. *La autonomía a debate: autogobierno indígena y Estado plurinacional en América Latina*. Quito, Ecuador: FLACSO, GTZ, IWGIA, CIESAS, UNICH, 2010.

GUTIÉRREZ CHONG, Natividad. *Autonomía étnica en China*. México, DF: UNAM, Instituto de Investigaciones Sociales, 2001.

\_\_\_\_\_. *Estados y autonomías en democracias contemporáneas: Bolivia, Ecuador, España, México*. México, DF: UNAM, Instituto de Investigaciones Sociales, Plaza y Valdez Editores, 2008.

LEYVA, Xochitl et al. *Gobernar (en) la diversidad: experiencias indígenas desde América Latina. Hacia la investigación de co-labor*. México: DF: CIESAS, Flacso-Ecuador, 2008.

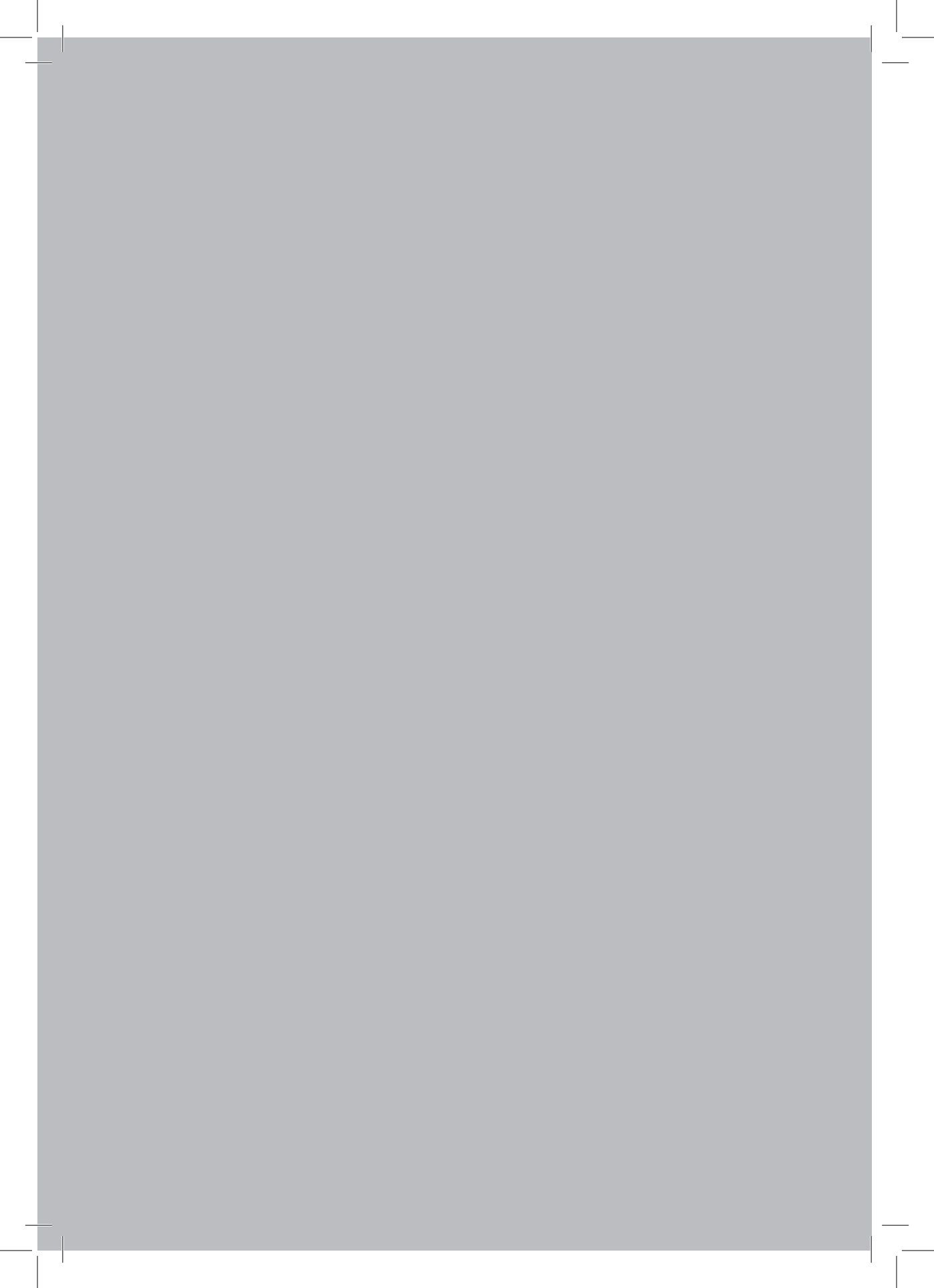
STAVENHAGEN, Rodolfo. *Conflictos étnicos y estado nacional*. México, DF: Siglo XXI Editores, 2000.

Parte I

## **Autonomia e acesso à justiça**







# Para uma teoria do estado plurinacional: a autonomia na América Latina

**Consuelo Sánchez<sup>1</sup>**

A partir da década de 1970, aconteceu na América Latina um despertar da consciência étnica dos povos indígenas; estes criaram organizações próprias e, a partir da identidade, elaboraram um novo discurso para expressar as suas reivindicações. O eixo desse discurso é o dos direitos coletivos que lhes correspondem como *povos*, e um dos objetivos das mobilizações políticas das organizações indígenas é o reconhecimento dos seus direitos. No final dos anos 1980, a urgência pelo reconhecimento dos seus direitos foi reforçada pelos desafios que o modelo neoliberal que estava sendo implantando nos países apresentava para a sobrevivência dos povos indígenas.

Nas declarações de numerosos encontros nacionais e internacionais (fóruns, assembleias, congressos, oficinas etc.) promovidos pelas organizações indígenas dos países latino-americanos, adverte-se sobre um processo de ampliação das reivindicações dos povos indígenas e a sua articulação com a problemática nacional. Assim, as organizações indígenas foram convergindo cada vez mais a respeito de temas como o direito à livre determinação e à autonomia, à democracia, os direitos territoriais e de propriedade intelectual coletiva dos saberes e conhecimentos indígenas, os recursos naturais, a educação bilíngue e intercultural, o pluralismo jurídico, a igualdade, a participação política na tomada de decisões, a consulta, o bem viver, entre outros.

---

<sup>1</sup> Professora-pesquisadora do Instituto Nacional de Antropologia e História (INAH-ENAH), México.

Alguns desses direitos se *nacionalizaram* no sentido de terem sido reconhecidos nas constituições políticas de diferentes países latino-americanos, e determinadas forças políticas e sociais adotaram nos seus programas os princípios, como o do bem viver, da diversidade cultural e do respeito à natureza, que os povos indígenas tomam como parte central de uma nova concepção e modelo de país que se quer construir.

Também se *internacionalizaram* na medida em que distintos organismos internacionais de direitos humanos reconheceram reivindicações dos povos indígenas como direitos legítimos em declarações, convênios, tratados etc. No entanto, a formulação das reclamações dos povos indígenas na linguagem dos direitos acarreta pelo menos três riscos interligados: a omissão dos temas fundamentais que estão na base das reivindicações indígenas; a desvinculação dos direitos dos povos indígenas das mudanças políticas, econômicas e socioculturais de âmbito nacional e global, necessárias para a sua realização; e a desarticulação do caráter integral das demandas dos povos indígenas em uma série de direitos.

Tais riscos se manifestaram nas reformas constitucionais realizadas na América Latina. Por esse motivo, as organizações indígenas insistiram na necessidade de transformação das bases jurídica e política dos seus respectivos países, isto é, das constituições e do Estado, como passo imprescindível para criar as condições favoráveis para o efetivo exercício dos seus direitos. Esta posição foi reforçada nos últimos tempos pelas organizações indígenas, particularmente do Equador e da Bolívia, que propõe novos projetos de país que têm como perspectiva dois eixos centrais: mudar o modelo do Estado e da economia capitalista por meio da configuração do Estado Plurinacional e de uma economia fundamentada no bem viver e na harmonia com a natureza. Assim, as reivindicações indígenas constituem um desafio político e intelectual. O desafio intelectual consiste em pensar no problema do Estado e da sua transformação e, ao mesmo tempo, no problema da economia capitalista e na sua transformação.

Para examinar as mudanças constitucionais nos países latino-americanos nos quais se incorporou os direitos dos povos indígenas, seria preciso considerar basicamente: se as normas constitucionais sobre direitos dos

povos realmente conseguem atender os temas centrais que são a base das suas reivindicações; que direitos são reconhecidos no ordenamento constitucional; que novos princípios e dispositivos políticos, institucionais e normativos são criados para que os povos possam exercer efetivamente os seus direitos; se as reformas constitucionais procuram gerar mudanças na organização e na estrutura do Estado e em que sentido; que mecanismos são instituídos com relação às formas de governo e à participação política na tomada de decisões; e, por outro lado, se o reconhecimento de direitos é acompanhado de mudanças no modelo econômico do país; que novas disposições são estabelecidas com relação aos recursos naturais, aos bens comuns, aos bens públicos, às formas de produção social, popular e comunitária, aos direitos territoriais indígenas e de propriedade comunal, estatal e coletiva, aos direitos sobre recursos genéticos de sementes e biodiversidade, aos direitos dos trabalhadores, entre outros.

Neste trabalho nos concentraremos, na primeira parte, na reivindicação do direito à livre determinação e às formas como os povos indígenas querem exercer este direito, do qual derivaram os temas da autonomia e do Estado Plurinacional. Aqui examinaremos a articulação entre autodeterminação, autonomia e Estado Plurinacional. Na segunda parte, são expostas as mudanças constitucionais realizadas em vários países da América Latina, nos quais se tenta incorporar as reivindicações de autonomia das coletividades indígenas e as características gerais dos meios instituídos para tal propósito em cada país, como as regiões autônomas na Nicarágua, a Autonomia Indígena Originária Camponesa na Bolívia, as Entidades Territoriais Indígenas na Colômbia, as Circunscrições Territoriais Indígenas no Equador, as Comarcas ou Reservas no Panamá; os Municípios Indígenas e as Comunas na Venezuela; e as comunidades indígenas no México. Isto nos permite fazer um balanço da abrangência e dos limites dos marcos constitucionais com relação à autonomia e, conseqüentemente, à criação de Estados Plurinacionais.

## O DIREITO À LIVRE DETERMINAÇÃO

Depois de mais de três décadas de intensos debates no Grupo de Trabalho sobre Populações Indígenas, da Organização de Nações Unidas (ONU), os

povos indígenas conseguiram que a Assembleia Geral da ONU adotasse a *Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas*, em 13 de setembro de 2007, e, por este meio, foram reconhecidos no sistema jurídico internacional como sujeitos de direito à livre determinação (também chamado direito de autodeterminação). A Declaração da ONU estabelece no seu artigo 3: “Os povos indígenas têm direito à livre determinação. Em virtude desse direito, determinam livremente a sua condição política e buscam livremente o seu desenvolvimento econômico, social e cultural” (Tradução nossa).

No preâmbulo da declaração, determina-se que os povos indígenas são iguais a todos os demais povos e, conseqüentemente, têm os mesmos direitos, de acordo com o sistema jurídico internacional. Também se reconhece o direito que eles têm de, como “todos os povos, ser diferentes, considerar a si mesmos diferentes e ser respeitados como tais” (Tradução nossa). E, prevenindo qualquer outra interpretação, adverte-se que “nada” do conteúdo da declaração “poderá ser utilizado para negar a nenhum povo o seu direito à livre determinação, exercido em conformidade com o direito internacional”. Assim, o reconhecimento dos indígenas enquanto povos e o seu direito coletivo à livre determinação constitui uma conquista histórica dos povos indígenas no direito internacional.

Mas é preciso destacar duas questões fundamentais. Primeiro, que o reconhecimento internacional do direito à livre determinação – assim como de qualquer outro direito – é formal; o seu exercício depende da capacidade política dos povos indígenas para torná-lo efetivo no âmbito do Estado no qual se encontram inseridos. Portanto, o reconhecimento internacional só garante legitimidade ou uma base legal-moral às lutas dos povos indígenas pela sua autodeterminação. E segundo, que esta conquista ético-política no sistema jurídico internacional pode ser neutralizada se não se atentar para o seu significado e a sua abrangência. O direito à livre determinação é um princípio geral de que os povos dispõem para *escolher livre e coletivamente* a sua “condição política”, isto é, a liberdade para decidir, enquanto povo, a forma ou o regime político concreto no qual desejam exercer o

seu direito à autodeterminação e, ao mesmo tempo, definir o seu próprio modelo de desenvolvimento econômico e sociocultural. A escolha da sua condição política fica aberta, não está fixada *a priori*. Se estivesse fixada de antemão, a livre determinação não teria sentido, e o ato ético-político da eleição seria nulo. Por isso e em oposição às instâncias de poder que pretendem reduzir ou restringir arbitrariamente o direito à livre determinação a um único caminho e fazer com que este também seja definido pelo Estado e não pelos próprios povos, insiste-se na diferença crucial entre, de um lado, o princípio geral ou abstrato do direito à livre determinação e, por outro, os diversos sentidos concretos que podem derivar deste princípio (DÍAZ-POLANCO, 2006, p. 159).

As formas concretas de exercício da livre determinação estão historicamente condicionadas pelas condições históricas atuais, pela organização das sociedades em Estado-nações. Portanto, qualquer das formas concretas pela qual os povos optem, tem necessariamente que ver com o Estado. Mas isso não quer dizer que eles tenham que se sujeitar à forma de Estado atualmente existente. A livre determinação coloca em questão a ideia hoje dominante de que a forma de Estado atual é algo natural e imutável e que toda subjetividade política deve girar em torno dela. A livre determinação é um meio e uma condição da emancipação, tanto a respeito da opressão política como da dominação econômica. Por isso a noção de autodeterminação coletiva plena é potencialmente transformadora do Estado, da sociedade e da economia. Foi assim que as organizações indígenas que iniciaram a luta política nos seus respectivos países entenderam o tema, inclusive antes da declaração da ONU.

Uma importante referência nas reflexões na América Latina com relação à livre determinação e à autonomia é o regime de autonomia regional instituído pela Constituição nicaraguense de 1987. Este fato se explica pelo triunfo da revolução popular sandinista na Nicarágua em 1979, que criou condições favoráveis para a incorporação das aspirações autônomas dos povos indígenas e para a concepção de uma ideia de nação mais consonante com a diversidade étnico-nacional do país (GONZÁLEZ PÉREZ, 1997).

A solução nacional para as reivindicações dos indígenas nicaraguenses influenciaria em certo grau a perspectiva adotada pelos movimentos

indígenas autonomistas da América Latina. Vejamos em que sentido. No Primeiro Encontro Continental de Povos Indígenas, realizado em Quito (Equador), em julho de 1990, os representantes das organizações indígenas manifestaram no documento final (“Declaração de Quito”): “Que nos atuais estados nacionais do nosso continente, as constituições e as leis fundamentais são expressões jurídico-políticas que negam os nossos direitos socioeconômicos, culturais e políticos. Por isso, na nossa estratégia geral de luta, consideramos prioritário exigir as modificações de fundo que permitam o pleno exercício da autodeterminação por meio de governos próprios dos povos indígenas e do controle dos nossos territórios” (Tradução nossa). Para isso, acrescentam, “é necessária uma transformação integral e profunda do Estado e da sociedade nacional; ou seja, a criação de uma nova nação” (DECLARAÇÃO DE QUITO, 1990) (Tradução nossa).

Essa declaração pode ser considerada um dos primeiros pronunciamentos das organizações indígenas na América Latina no qual os povos indígenas definiram a sua posição política com relação à forma como queriam exercer o seu direito à livre determinação. Este se resume na exigência (1) da transformação de fundo da constituição e das leis dos seus respectivos países e (2) da transformação integral do Estado, (3) a fim de possibilitar o pleno exercício da autodeterminação dos povos por meio de governos próprios. Em outras palavras, a solução para as reivindicações deles implicaria na solução transformadora do Estado.

Nesse mesmo sentido, pronunciaram-se no México as organizações indígenas, principalmente no âmbito do diálogo de San Andrés entre o EZLN e o governo federal (realizado entre outubro de 1995 e fevereiro de 1996). Os zapatistas e os representantes de povos indígenas mostraram a necessidade de uma renovação do pacto federal e de uma reforma profunda do Estado e da Constituição da República como condições para a instauração e a realização da autonomia dos povos indígenas. As reformas na carta magna deveriam reconhecer o direito dos povos indígenas à livre determinação e, para o exercício deste direito, o estabelecimento de um regime de autonomia, com os seus elementos fundamentais (âmbito territorial, autogoverno, competências, representação nos órgãos de decisão nacional etc.).

Aqui o movimento indígena colocou no centro do debate político nacional a sua vontade de exercer o seu direito à livre determinação por meio de um regime de autonomia, considerando uma profunda reforma da constituição e do Estado. A forma de Estado que se pretendia era a de um Estado pluriétnico, inclusivo, democrático, federal e autonômico.

Cabe destacar que, antes do diálogo, o EZLN havia proposto nas II e III Declarações de Selva Lacandona a necessidade de se promover no país um novo processo Constituinte e uma nova Constituição, o que não se efetivou. Na III Declaração, os zapatistas reafirmaram a ligação entre o étnico e o nacional, que o governo mexicano pretendia manter separados: “A questão indígena não será solucionada se não houver uma transformação *radical* do pacto nacional. A única forma de incorporar, com justiça e dignidade, os indígenas da Nação é reconhecendo as características próprias da sua organização social, cultural e política. As autonomias não são separação, são a integração das minorias mais humilhadas no México contemporâneo” (CCRI-CG do EZLN, 1995) (Tradução nossa).

Entrando no século XXI, as organizações indígenas do Equador e da Bolívia retomaram a ideia do Estado Plurinacional, que já havia sido proposta nos programas políticos destas e de outras organizações indígenas da América Latina. Mas, com a proposta de Estado Plurinacional, os indígenas equatorianos e bolivianos rerepresentaram de uma nova forma a reflexão sobre o problema do Estado e o problema da solução transformadora.

As organizações indígenas e camponesas da Bolívia, que integraram o Pacto de Unidade<sup>2</sup>, elaboraram dois documentos de proposta de Constituição Política do Estado para a Assembleia Constituinte (instaurada

---

2 Do Pacto de Unidade participaram, entre outras organizações, a Confederação de Povos Indígenas de Bolívia (CIDOB), a Confederação Sindical de Comunidades Interculturais da Bolívia (CSCB), a Confederação Sindical Única de Trabalhadores Camponeses de Bolívia (CSUTCB), o Conselho Nacional de Ayllus e Markas do Qullasuyu (CONAMAQ), a Confederação Nacional de Mulheres Camponesas Indígenas Originárias de Bolívia “Bartolina Sisa” (CNMCIQB-BS) e o Bloco de Organizações Camponesas e Indígenas do Norte Amazônico da Bolívia (BOCINAB).



em 2006). Na primeira versão da proposta do Pacto de Unidade (de 5 de agosto de 2006), esclareceram o que entendem por Estado Plurinacional e o vínculo deste com a autodeterminação e a autonomia. O Estado Plurinacional “é um modelo de organização política para a descolonização das nossas nações e povos, reafirmando, recuperando e fortalecendo a nossa autonomia territorial, para alcançar a vida plena, para viver bem, com uma visão solidária” (Tradução nossa). E acrescentam: “A nossa decisão de construir o Estado Plurinacional baseado nas autonomias indígenas originárias camponesas deve ser entendida como um caminho em direção à nossa autodeterminação como nações e povos” (*EL PACTO DE UNIDAD*, 2010, p. 145) (Tradução nossa). Na segunda versão (de 23 de maio de 2007) reafirmaram que a Constituição “garante a sua livre determinação, que se expressa na vontade de conformar e ser parte do Estado Unitário Plurinacional Comunitário”, e a autonomia “é a condição e o princípio de liberdade dos nossos povos enquanto categoria fundamental de descolonização e autodeterminação” (*EL PACTO DE UNIDAD*, 2010, p. 169 e 200) (Tradução nossa).

Assim, a opção adotada pelos povos bolivianos para o exercício da sua livre determinação é a de construir o Estado Plurinacional baseado na autonomia e como meio para a descolonização. Por esta via, estão se pronunciando os indígenas de outros países latino-americanos. No Encontro Internacional “Povos Indígenas, Estados Plurinacionais e Direito à Água”, realizado na cidade de Quito, em março de 2008, os participantes de organizações indígenas do Equador, da Bolívia, do Peru, da Argentina, da Guatemala, do Chile e da Colômbia concluíram “que o conceito de Estado Plurinacional é uma proposta política viável para os nossos países, que parte do reconhecimento da diversidade de nacionalidades, povos e culturas, de valorização e promoção destas e é uma proposta que busca alcançar a unidade na diversidade, gerando relações interculturais que nos permitam construir um futuro comum para todos” (Tradução nossa). Por esse motivo acordaram defender “a proposta de Estado Plurinacional por ser a maneira mais democrática de resolver os problemas que os nossos países arrastam

historicamente, uma vez que é uma nova forma de organização política, econômica, territorial, jurídica, cultural e administrativa do Estado, em condições de democracia intercultural e direta, equidade e justiça econômica” (Declaração final, 2008, tradução nossa).

A partir de tudo o que foi dito anteriormente, desprende-se que os povos indígenas na América Latina não estão interessados na independência, secessão ou estabelecimento de um Estado-nação próprio. O que eles querem é propiciar uma *nova forma de Estado* (que chamam de Estado Plurinacional) nos seus respectivos países, que significa criar uma *nova forma de organização do Estado* e do seu funcionamento de modo plurinacional (em todos os aspectos: políticos econômicos, territoriais, jurídicos, culturais e administrativos, como destacam na declaração mencionada acima) e dar origem a novas formas de relação social e intercultural baseadas no reconhecimento e no respeito mútuo, na diversidade, na autonomia, na igualdade, na complementariedade, na solidariedade, na democracia participativa etc. O que eles buscam estimular é uma solução não só para as suas reivindicações particulares, mas também *para o conjunto da sociedade* dos seus próprios países. Nisso reside a contribuição inovadora do movimento indígena, em acionar uma solução transformadora em benefício de todos.

## PROCESSOS CONSTITUCIONAIS

Nas décadas de 1980 e 1990, desencadeou-se, em diversos países latino-americanos, uma onda de reformas constitucionais e a promulgação de novas constituições, nas quais são reconhecidos os direitos dos povos indígenas, como nas da Nicarágua (1987), Brasil (1988), Colômbia (1991), México (1992), Paraguai (1992), Peru (1993), Argentina (1994), Bolívia (1995), Equador (1998) e Venezuela (1999) (GONZÁLEZ GUERRA, 1999).

Os direitos reconhecidos e as suas abrangências variam segundo as condições históricas e sociopolíticas de cada país e conforme as forças políticas que os povos indígenas conseguem reunir a favor dos seus direitos. Algumas dessas constituições voltaram a ser modificadas alguns anos depois, como veremos mais adiante.

Neste trabalho, iremos nos restringir aos direitos de autonomia. Mas antes destacaremos duas características deste primeiro ciclo de reconhecimento constitucional. A primeira é sobre direitos a terras e territórios. A esse respeito, são observadas duas tendências gerais: uma é a de reconhecimento de direitos coletivos territoriais dos povos indígenas, como nas constituições do Brasil, Bolívia, Colômbia, Equador, Nicarágua e Venezuela, na maioria das quais se adota os direitos relativos a esta matéria compreendidos no Convênio 169 da OIT<sup>3</sup>; e a outra, como nos casos de México e do Peru, é a que procura cancelar conquistas alcançadas pelos povos indígenas com relação ao reconhecimento de direitos agrários especiais e reverter o substrato comunitário da territorialidade.

A segunda característica é a falta de reconhecimento de direitos políticos relativos à livre determinação e à autonomia (salvo na Constituição da Nicarágua). Um traço comum na maioria das constituições é a desvinculação dos direitos territoriais do direito à autonomia dos povos indígenas. A esse respeito, cabe destacar dois tipos de direitos territoriais com relação aos povos indígenas: o território como entidade autônoma e o território como posse e propriedade coletiva. Os países que reconheceram nas suas constituições os direitos autonômicos dos povos indígenas, inclusive os dos tipos de território: as entidades territoriais autônomas e os direitos de propriedade coletiva dos territórios indígenas, como na Nicarágua e, posteriormente, na Bolívia, na sua Constituição de 2009. Nestes países, os territórios de propriedade comunitária ou comunais podem se configurar como entidades territoriais autônomas, mas também foram instituídos outros âmbitos territoriais autônomos, como o municipal e o regional, que permitem a articulação dos povos indígenas em espaços mais amplos.

---

3 O México foi o primer país da América Latina a ratificar o Convênio 169 da OIT, em 1990, embora este fato não tenha significado uma mudança na situação dos indígenas, ao contrário, com a reforma neoliberal da legislação agrária mexicana, em 1991, negava-se os direitos contemplados no convênio. A Colômbia ratificou o Convênio 169 em 1991; a Bolívia, em 1991; a Costa Rica, em 1993; o Paraguai, em 1993; o Peru, em 1994; Honduras, em 1995; a Guatemala, em 1996; o Equador, em 1998; a Argentina, em 2000; a Venezuela, em 2002; o Brasil, em 2002 e o Chile, em 2008.

Porém, esta primeira tentativa de reconhecimento constitucional de direitos indígenas foi colocada sob o escrutínio das organizações indígenas. No México, os zapatistas reagiram contra o cancelamento dos direitos agrários e encabeçaram a rejeição à orientação culturalista da reforma constitucional de 1992 e às exigências indígenas de transformação da Constituição para restituir os direitos agrários e estabelecer os direitos territoriais e autonômicos dos povos, entre outros temas também de alcance nacional. As organizações da Bolívia e do Equador iniciaram fortes mobilizações a favor de novas constituições que promoveram a fundação do Estado Plurinacional e, como base deste, da autonomia. No Chile – um dos poucos países da América Latina nos quais aconteceu um reconhecimento constitucional dos direitos dos povos indígenas –, os mapuches iniciaram uma enérgica luta pelos seus territórios, sua autodeterminação e sua autonomia.

Como resultado dessas mobilizações, no México, foi feita uma reforma constitucional, em 2001, relativa aos direitos e à cultura indígenas; na Bolívia e no Equador, foram criadas novas constituições, em 2009 e 2008, respectivamente, nas quais se destaca a definição do Estado como plurinacional.

Esse processo deu origem a um segundo ciclo constitucional. No Chile, o Estado ratificou o Convênio 169 da OIT, em 2008 (foi um dos últimos países a fazer isso), mas sem realizar, até hoje, nenhuma mudança constitucional relevante. No México, a reforma constitucional de 2001, reconheceu o direito dos povos indígenas à livre determinação e à autonomia. Isso foi uma conquista importante do EZLN e do movimento indígena. O problema é que esse direito não veio acompanhado da ordem para a criação do regime de autonomia. Em vez disso, a reforma constitucional estabeleceu um conjunto de direitos restritos e transferiu para as legislaturas das entidades federativas o seu reconhecimento e regulação; além disso, criou uma série de políticas governamentais de caráter heterônimo. Por tais razões, o EZLN e as organizações indígenas do país rejeitaram a reforma por considerá-la uma gozação e uma traição aos “Acordos de San Andrés”, assinados pelo governo federal e pelos zapatistas em 1996.

A tentativa mexicana mostrou que não basta o simples reconhecimento constitucional do direito à livre determinação e à autonomia; é preciso instituir na própria Constituição a ordem para a sua realização concreta: o regime de autonomia que permita aos povos indígenas exercer efetivamente a sua autonomia, o que implica, ao mesmo tempo, mudanças na organização política do Estado e, de modo cada vez mais evidente, a ruptura com o neoliberalismo.

Na Bolívia, as organizações indígenas articuladas no chamado Pacto de Unidade conseguiram afiançar a ideia de um pacto constituinte e que a sua proposta de constituição fosse assumida pela maioria dos constituintes. Deste modo, o projeto da nova Constituição e do Estado Plurinacional boliviano é, em essência, uma obra do Pacto de Unidade. A nova Constituição Política compreende tanto a regulação do regime de autonomia dos povos e nações indígenas como a regulação da plurinacionalidade do Estado (das instituições e estruturas do Estado). O modelo de Estado configurado na Constituição tende a ser congruente com a qualificação do Estado como “plurinacional comunitário” e com autonomia que é feita pela própria Constituição. Cabe destacar que o texto original da nova Constituição, ratificado pela Assembleia Constituinte em 2007, tinha uma orientação mais transformadora. Esse texto sofreu modificações antes de ser revalidado pelos bolivianos no referendo de aprovação. As mudanças introduzidas se devem ao fato de as oligarquias dos departamentos da chamada “meia lua” (Santa Cruz, Pando, Beni e Tarija) terem se rebelado e o governo ter resolvido chegar a um acordo político com tais forças para destravar o processo. Deste acordo derivaram mudanças importantes no texto constitucional sancionado pelos constituintes, que consistiram na eliminação de várias disposições e na introdução de uma série de procedimentos para a configuração de municípios e regiões indígenas autônomas originárias camponesas.<sup>4</sup>

---

4 Entre as mudanças pactuadas e introduzidas no texto constitucional estão: a conformação de uma região autônoma não poderá “extrapolar limites estaduais”; se a conformação de uma autonomia indígena originária camponesa “afetar limites municipais,

Apesar do que foi dito anteriormente, o Estado Plurinacional configurado pela Constituição boliviana, aprovada e que entrou em vigor em 2009, é uma contribuição inovadora e se converteu em uma referência central para a reflexão política e intelectual na América Latina.

No Equador, o movimento indígena articulado principalmente na CONAIE (Confederação de Nacionalidades Indígenas do Equador) conseguiu, não sem dificuldades, que a nova Constituição de 2008 qualificasse o Estado como plurinacional e intercultural. Mas, no Equador, o Estado Plurinacional não tem a mesma transcendência constitucional que na Bolívia porque, por exemplo, a constituição equatoriana não reconhece claramente os povos e as nacionalidades indígenas como sujeitos de direito à livre determinação e à autonomia; tampouco configura entidades territoriais autônomas para os povos e as nacionalidades indígenas e regula muito pouco a estrutura e a institucionalidade do Estado no que diz respeito à plurinacionalidade e à interculturalidade. A Constituição equatoriana instituiu, no âmbito do Estado unitário, as “circunscrições territoriais indígenas ou afro-equatorianas” e dispõe que estas sejam regidas por princípios de interculturalidade e plurinacionalidade. Essas circunscrições configuram um regime de administração especial, no qual os povos indígenas podem exercer um conjunto de direitos coletivos. Porém este regime não permite a criação de entidades *políticas* autônomas.

A diferença entre entidades administrativas e entidades autônomas é crucial: a autonomia implica fundamentalmente uma descentralização política ou a cessão do poder político, para que os povos possam contar com a

---

deverá ser iniciado um procedimento diante da Assembleia Legislativa Plurinacional para a sua aprovação”; da mesma maneira, “para conformar uma região indígena originária camponesa que afete limites municipais, anteriormente deverá ser realizado um procedimento na Assembleia Legislativa Plurinacional”. Essas mudanças dificultaram o propósito dos povos indígenas de fundar uma nova delimitação territorial do país. Agora, as novas entidades territoriais terão que ser criadas sob as condições das divisões territoriais pré-existentes. Além disso, foi introduzida uma disposição que estabelece que as competências das regiões autônomas “devem ser conferidas por dois terços de votos do total dos membros do órgão deliberativo estadual” (art. 280, inciso III). Isso cria uma contradição com relação ao preceito constitucional que estabelece que “as entidades territoriais autônomas não estarão subordinadas entre si” (Tradução nossa) (art. 276).

capacidade política e de autogoverno, não só nos assuntos da vida coletiva dos seus povos, como também nos assuntos e decisões do Estado.

Em suma, a tentativa equatoriana mostra que não é suficiente que a constituição qualifique o Estado como plurinacional, é preciso configurá-lo como Estado Plurinacional. O que significa então a configuração do Estado Plurinacional, do ponto de vista dos indígenas bolivianos e equatorianos? De acordo com o que eles vêm declarando, significa transformar a totalidade do *Estado-nação* e, ao mesmo tempo, configurar um novo Estado, de forma que a organização (política, econômica, jurídica, territorial, cultural, institucional e administrativa) do novo Estado e o seu funcionamento sejam plurinacionais, interculturais e democráticos.

O projeto de Estado Plurinacional proposto pelos povos indígenas na América Latina é um campo aberto; em processo de experimentação, particularmente na Bolívia, e em construção.

#### DIREITOS DE AUTONOMIA

No contexto latino-americano, as possibilidades de construir o Estado plurinacional e democrático implica necessariamente iniciar a construção de entidades autônomas. Em geral, o estabelecimento do regime de autonomia implica um marco jurídico-constitucional que garanta a capacidade de autogoverno dos povos, nações ou nacionalidades indígenas. Para alcançar este objetivo, é preciso: (1) a criação de entidades territoriais autônomas como novas ordens de governo – os governos autônomos – na organização territorial do Estado, pois uma condição do Estado Plurinacional é que a organização territorial do Estado seja plurinacional, ao passo que ele funcionaria como um articulador da plurinacionalidade; (2) a configuração constitucional de entidades territoriais autônomas obriga que estas sejam parte de uma descentralização territorial do poder e dos recursos, uma vez que a autonomia implica uma descentralização, no sentido de devolução, política, administrativa e de recursos econômicos e fiscais que garantam o exercício do autogoverno e dos poderes outorgados a cada uma das

entidades autônomas; (3) o estabelecimento de novas relações entre as entidades territoriais, nas quais não exista subordinação de umas com relação às outras, e também a busca por novas relações entre o governo central (ou no caso, federal) e as unidades territoriais autônomas, baseadas no cogoverno e na coordenação; e (4) a disposição de novos princípios que regerão a organização territorial e as entidades territoriais.

A autonomia requer um espaço de realização: um território. Mas, para que o território se configure como um espaço no qual os povos indígenas podem exercer os seus direitos autônômicos (de autogoverno, jurisdição, instituições próprias, territorialidade, direitos culturais, definição do seu desenvolvimento econômico, social e cultural etc.), ele precisa ser instituído como entidade territorial autônoma e como parte constitutiva de uma nova organização territorial do Estado. Além disso, considerando que a autonomia implica a devolução de competências e faculdades (de ordem política, jurisdicional, jurídica, cultural, econômica, social etc.), a criação constitucional das entidades territoriais autônomas obriga o Estado a transferir poderes e funções para os territórios.

Nesta seção, faremos uma exposição sucinta das formas como as constituições da Nicarágua, da Bolívia, da Colômbia, do Equador, do Panamá, do México e da Venezuela tratam de abordar as reivindicações de autonomia dos povos indígenas<sup>5</sup>.

## REGIÕES AUTÔNOMAS

A Constituição Política da Nicarágua (de janeiro de 1987) estabelece um regime de autonomia regional para o exercício dos direitos coletivos dos

---

5 Cada constituição denomina as coletividades indígenas de uma maneira diferente. Na Constituição da Colômbia, elas são denominadas indistintamente de grupos étnicos e povos indígenas; na da Bolívia, nações e povos indígenas originários camponeses; na do Equador, povos e nacionalidades indígenas; na da Nicarágua, povos indígenas e comunidades étnicas; na do Panamá, comunidades indígenas; na da Venezuela, povos e comunidades indígenas; na do Brasil, índios e populações indígenas.



povos indígenas (misquitos, sumos e ramas) e comunidades étnicas (crioulos, garífunas e mestiços) da Costa Atlântica. O texto constitucional instituiu um novo nível de governo: as regiões autônomas, como parte da nova organização do território do Estado, estabelecendo o princípio geral de que o território nacional se divide, para a sua administração, em “estados, regiões autônomas da Costa Atlântica e municípios”<sup>6</sup>. O Estatuto de Autonomia define o âmbito territorial de duas regiões autônomas (a Região Autônoma Atlântico Norte, RAAN, e a Região Autônoma Atlântico Sul, RAAS), que constituem, em conjunto, aproximadamente a metade do território nacional, com uma população indígena muito reduzida em termos demográficos. Este último fato mostra que o mais decisivo na busca por soluções para as exigências de autodeterminação e autonomia dos povos indígenas é eminentemente tem caráter político, e não demográfico.

O regime de autonomia compreende três níveis internos: regional, municipal e comunal. A Lei 28 ou “Estatuto da Autonomia das Regiões da Costa Atlântica da Nicarágua” estabelece: 1) o âmbito territorial das duas Regiões Autônomas; 2) os órgãos de governo regionais; 3) as atribuições, faculdades e competências das regiões autônomas e das autoridades regionais; 4) a autonomia dos municípios e das comunidades compreendidas dentro da jurisdição territorial de cada região autônoma; 5) a designação de recursos públicos para as entidades autônomas; e 6) os direitos culturais, educativos etc. dos povos indígenas e das comunidades étnicas, entre outras disposições fundamentais.

---

6 A Constituição inclui dois artigos que são os principais fundamentos do regime de autonomia: no artigo 180, são indicados os direitos das comunidades da Costa Atlântica; e o artigo 181 estabelece que “o Estado organizará, por meio de uma lei, o regime de autonomia nas regiões habitadas pelas comunidades da Costa Atlântica para o exercício dos direitos destas”. A lei à qual se faz menção é a Lei 28 ou Estatuto de Autonomia (aprovado pela Assembleia Legislativa em outubro de 1987). Em 1995, foi feita uma reforma na constituição, que afirmou o regime de autonomia. Por outro lado, a Constituição estabelece o pluralismo étnico como um dos princípios da nação nicaraguense (art.5) e que o “povo da Nicarágua é de natureza multiétnica” (Tradução nossa) (art.8), mas não define o Estado como pluriétnico.

## AUTONOMIA INDÍGENA ORIGINÁRIA CAMPONESA

A Constituição da Bolívia, de 2009, institui uma nova estrutura e organização territorial do Estado,<sup>7</sup> baseada em um regime de autonomia para todas as entidades territoriais do país, que compreende quatro níveis ou patamares autônomicos (em princípio, com igual importância constitucional e não subordinados uns aos outros), a saber: a autonomia estadual, a autonomia regional, a autonomia municipal e a autonomia indígena originária camponesa<sup>8</sup>. Esta última engloba três níveis simultâneos: a autonomia dos territórios, dos municípios e das regiões indígenas originárias camponesas. As regiões autônomas indígenas seriam formadas com a agregação de municípios e/ou autônomicas indígenas originárias camponesas.

Assim, na Bolívia, todas as entidades autônomas têm *relevância* constitucional, pois a Carta Magna se refere: 1) aos procedimentos para a configuração das entidades territoriais autônomas, 2) à existência dos seus órgãos de governo autônomo, 3) às suas funções, competências e organização, e 4) ao poder dos órgãos deliberativos das entidades autônomas para elaborar os seus respectivos Estatutos de Autonomia. Além disso, estabelece um conjunto de princípios e disposições que consagra para os povos e nações indígenas originárias camponesas um regime de autonomia distinto do das demais entidades territoriais autônomas do país, uma vez que ele responde a justificativas de natureza diversa. As autônomicas indígenas atendem constitucionalmente ao exercício da livre determinação e à vontade de autogoverno das nações e dos povos indígena-origenário-camponeses.

---

7 Além das disposições constitucionais sobre o regime de autonomia, foi aprovada a Lei Marco de Autônomicas e Descentralização (ou Lei n. 031, de 19 de julho de 2010).

8 A Constituição boliviana estabelece no artigo 2, dentro das bases fundamentais do Estado, a garantia do direito à livre determinação das nações e povos indígenas originários camponeses. E, na parte sobre a “Estrutura e organização territorial do Estado”, regula a autonomia indígena originária camponesa (artigos 289 a 296), assim como as suas competências (artigos 297 a 305).

## ENTIDADES TERRITORIAIS INDÍGENAS E RESGUARDOS

A Constituição colombiana, adotada em 1991<sup>9</sup>, determina uma nova organização territorial do país, formada pelas entidades territoriais dos estados, dos distritos, dos municípios e dos *territórios indígenas* (art. 286). As entidades territoriais indígenas disfrutariam das disposições gerais atribuídas a todas as entidades territoriais<sup>10</sup>, além disso, teriam um regime especial. Quanto a este regime especial, a Constituição estabelece que a sua criação “acontecerá de acordo com o disposto na Lei Orgânica de Ordenamento Territorial (LOOT) e a sua delimitação será feita pelo Governo Nacional, com a participação dos representantes das comunidades indígenas, antes da decisão da Comissão de Ordenamento Territorial” (art. 329). Assim, a criação das Entidades Territoriais Indígenas está sujeita a uma lei orgânica (a LOOT), e esta lei não foi expedida até hoje. Consequentemente, não foi possível criar as ETI.

No entanto, na Constituição, foram introduzidas várias disposições para que os povos indígenas possam disfrutar de certos direitos coletivos nos seus territórios (comunidades e resguardos) enquanto a Lei não é expedida.<sup>11</sup> De fato, a Constituição estabelece três categorias de territórios para

---

9 A Constituição da Colômbia (1991) estabelece que “O Estado reconhece e protege a diversidade étnica e cultural da nação colombiana” (art. 7).

10 A Constituição diz que as entidades territoriais “gozam de autonomia para a gestão dos seus interesses” e estabelece que elas terão os seguintes direitos: “1. Ser governadas por autoridades próprias 2. Exercer as competências que lhes correspondam 3. Administrar os recursos e estabelecer tributos necessários para o cumprimento das suas funções, e 4. Participar das receitas nacionais” (art. 287).

11 O artigo transitório 56 da Constituição diz que “enquanto não for expedida a lei a que se refere o artigo 329, o Governo poderá ditar as normas fiscais necessárias e as demais relativas ao funcionamento dos territórios indígenas e à sua coordenação com as demais entidades territoriais”. Neste sentido, o governo expediu uma lei-decreto, em 1993, que permite a criação de associações de representantes e/ou autoridades indígenas para determinadas ações (projetos de saúde, educação, moradia e de “caráter industrial e comercial”) reguladas pela mesma lei (Lei núm. 1088 de 1993).

os povos indígenas: as entidades territoriais indígenas, os territórios indígenas ou resguardos e os resguardos com status de município para efeitos fiscais.<sup>12</sup>

Os territórios indígenas ou resguardos podem exercer um conjunto de direitos e funções sem precisarem se constituir como entidades territoriais, motivo pelo qual não dependem da expedição da LOOT. Segundo a Constituição, os territórios indígenas “serão governados por conselhos formados e regulamentados de acordo com os usos e costumes das suas comunidades”, que poderão exercer funções administrativas dentro do seu território (enumeradas no artigo 330), além das funções jurisdicionais (artigo 246).

A diferença entre os territórios indígenas e as entidades territoriais indígenas consiste fundamentalmente em que estas últimas fariam parte da divisão territorial do Estado e, em virtude disso, teriam os direitos e as competências que a Constituição atribui às entidades territoriais, além dos direitos, funções e competências especiais (jurisdicionais e de governo) para a manutenção da identidade e da cultura dos povos indígenas. Por outro lado, os territórios indígenas não fazem parte da divisão territorial do Estado e não podem gozar dos mesmos poderes e capacidades que teriam as entidades.

Constitucionalmente, nenhuma das entidades territoriais do país (estados, distritos, municípios e entidades territoriais indígenas) tem autonomia política, motivo pelo qual, em rigor, não constituem entidades autônomas. Além disso, a Constituição colombiana institui um regime especial tanto para as entidades territoriais indígenas como para os territórios ou resguardos indígenas. Este regime especial não configura um regime de autonomia, o que significa que os territórios e resguardos indígenas não constituem entidades políticas autônomas. Por isso, toda ação dos povos indígenas voltada para afirmar a autonomia dos seus governos

---

12 Corte Constitucional, Sentença T-257/93, 30-VI-93, M.P., Dr. Alejandro Martínez Caballero, em Roldán Ortega e Gómez Vargas, 1994: 46, nota 13.

e territórios é constantemente afetada pelo governo nacional e por outras estâncias do governo (estadual, regional e municipal).

#### CIRCUNSCRIÇÕES TERRITORIAIS INDÍGENAS E PLURICULTURAIS

A Constituição do Equador, de 2008, estabelece uma nova organização territorial do Estado em regiões, províncias, cantões e paróquias rurais e dispõe tratamentos diferentes para distintas realidades territoriais. Para esta última divisão territorial, institui dois tipos de regimes de governo: um regime de “governos autônomos descentralizados” para as regiões, províncias, cantões e paróquias rurais<sup>13</sup>; e “regimes especiais” nos territórios com características “ambientais, étnico-culturais ou populacionais”, como são os distritos metropolitanos, a província de Galápagos, as circunscrições territoriais indígenas e pluriculturais e o território das províncias amazônicas. A transcendência jurídico-constitucional dessas diversas categorias é diferente.

A respeito das Circunscrições Territoriais Indígenas e pluriculturais, a Constituição (art. 257) estabelece que nas “paróquias, cantões ou províncias formadas majoritariamente por comunidades, povos ou nacionalidades indígenas, afro-equatorianos, montubios ou ancestrais” poderão formar circunscrições territoriais indígenas ou afro-equatorianas e adotar o regime de administração especial, o que significa que, além de “exercerem as competências do governo territorial autônomo correspondente” (paróquias, cantões ou províncias), “serão regidos por princípios de interculturalidade, plurinacionalidade e de acordo com os direitos coletivos”. Também considera que “Duas ou mais circunscrições administradas por governos territoriais indígenas ou pluriculturais poderão ser integrados e formar uma nova

---

13 Também prevê a possibilidade de que possam formar mancomunidades como o agrupamento de duas ou mais regiões, províncias, cantões ou paróquias contíguas, com a finalidade de melhorar a gestão das suas competências e favorecer os seus processos de integração. A sua criação, estrutura e administração serão reguladas pela lei (artigo 243 da Constituição).

circunscrição”, transferindo para uma lei o estabelecimento “das normas de formação, funcionamento e competências dessas circunscrições”.<sup>14</sup>

A Constituição equatoriana só qualifica as regiões e os distritos metropolitanos como autônomos e apenas os dota de poderes estatutários. Por outro lado, os territórios sob “regime de administração especial”, definidos para os povos indígenas e regiões ecológicas (como a província das Galápagos, as circunscrições territoriais indígenas e pluriculturais e o território das províncias amazônicas), não têm poder estatutário, não são qualificados como autônomos e as suas funções e atribuições estão limitadas pela própria Constituição, assim como por leis gerais e específicas do país.

## COMARCAS E RESERVAS

As legislações do Panamá e da Costa Rica estabelecem comarcas ou reservas indígenas. No Panamá, em função do levantamento dos indígenas kunas de San Blas e da sua declaração de constituírem a República de Tule em 1925, na década de 1930, o governo criou várias leis e decretos que criavam algumas reservas e comarcas indígenas,<sup>15</sup> sem generalizar todos os grupos indígenas do país. Com o tempo, foram sendo criadas outras comarcas.

As comarcas são concebidas basicamente como uma forma de propriedade territorial dos povos indígenas com proteção especial. As leis sobre comarcas ou reservas reconhecem a estrutura de governo indígena, mas não garantem legalmente poderes autônômicos à respectiva comarca

---

14 Mas nenhum dos casos é uma entidade distinta das paróquias, cantões ou províncias. O Código Orgânico de Organização Territorial, Autonomia e Descentralização (COOTAD) define que o objetivo da fusão de circunscrições é o “de ir reconstruindo os territórios ancestrais” (art. 96 do COOTAD), mas “sempre considerando a organização político-administrativa” instituída na Constituição. Neste mesmo sentido, o COOTAD estabelece que nas circunscrições “haverá um governo autônomo descentralizado que corresponderá ao nível provincial, cantonal ou paroquial, segundo a circunscrição territorial na qual tenham se constituído” (art. 98 do COOTAD).

15 A Lei 18 de 1934 criou as reservas indígenas ngobe de Cricamola, Cusapín e Bluefield e a reserva kuna de Alto Bayano. A Lei 20 de 1938 instituiu as comarcas de Barú e San Blas.

ou reserva; o território está sujeito a uma autoridade administrativa que depende do Executivo nacional. A Lei 16 de 1953, por meio da qual se organiza a comarca kuna de San Blas, expressa tal orientação. Por um lado, reconhece a existência do Congresso Geral Kuna e dos Congressos de povos e tribos e lhes atribui “jurisdição nos assuntos concernentes a infrações legais, exceto no que se refere à aplicação das leis penais” (art. 12); também reconhece a existência de outras autoridades indígenas kuna.<sup>16</sup> Por outro lado, a Lei não atribui às autoridades indígenas os poderes para governar e administrar a comarca, no entanto, outorga a um intendente “a autoridade administrativa superior” de toda a comarca, e este estaria sujeito ao Executivo nacional.

Este enfoque, que reconhece direitos territoriais e exclui os direitos autonômicos, afirma-se na Constituição panamenha de 1972, assim como na reforma constitucional de 2004. Aquela introduz os direitos territoriais indígenas no capítulo sobre Regime agrário. Neste contexto, estabelece o dever do Estado de garantir “às comunidades indígenas a reserva das terras necessárias e a sua propriedade coletiva para a conquista do seu bem-estar econômico e social” (art. 123 da Constituição de 1972).<sup>17</sup> A Constituição não considera as comarcas indígenas na divisão político-territorial do Estado (dividida em províncias, distritos e corregimentos). Tampouco as menciona nos capítulos que se referem aos regimes municipal, provincial e de representantes de corregimentos. A partir disso, infere-se que a Constituição panamenha (de 1972 e as sucessivas reformas constitucionais que foram realizadas, inclusive a de 2004) descarta o reconhecimento das comarcas como entidades políticas e como ordens de governo na organização do país. Como foi dito, as comarcas estão compreendidas somente no regime agrário.

---

16 A Lei aponta no artigo 11: “Haverá na Comarca de San Blas três Sâhilas principais, que residirão em Tubualá, Ustupu e Narganá, terão como jurisdição as que tradicionalmente são exercidas com relação às suas respectivas tribos. As faculdades dos três Caciques Principais e dos Sâhilas de ilhas e povos serão determinadas na Carta Orgânica da Comunidade”.

17 A reforma constitucional de 2004 ratifica este preceito, mas no artigo 127.

Esta orientação se afirma nas poucas comarcas criadas depois da Constituição de 1972, como a Comarca Emberá-Wounaan, organizada pela Lei 22 de 1983; a Reserva Kuna de Madungandi, fruto da Lei 24 de 1996; e a comarca Ngöbe-Buglé, de outra lei de 1997<sup>18</sup>. A Lei que criou a Comarca Emberá-Wounaan subdividiu a comarca em distritos e corregimentos, reconhece a distintas autoridades indígenas e organismos (“de expressão e decisão”) próprios do povo Emberá Wounaan e atribui a administração da comarca a “um chefe” que se denomina Governador Comarcal, “cujas nomeação e remoção serão feitas pelo órgão do Poder Executivo, que será um representante na Comarca” (art. 14). O reconhecimento do território e da diversidade de autoridades e instituições dos emberá-wounaan é de suma importância, mas a comarca e as autoridades do povo não alcançam um patamar autônomo, porque cabe ao órgão executivo do país o poder de nomeação e remoção do “governador comarcal”.

Assim sendo, legalmente, o objetivo do sistema de reservas e comarcas do Panamá – e também da Costa Rica<sup>19</sup> – é resguardar certos territórios para os indígenas, mas isso não inclui direitos propriamente autônomos. O que se reconhece é a existência de autoridades indígenas para o governo dos seus próprios assuntos, porém isso não é acompanhado da outorga de poderes políticos, motivo pelo qual dificilmente as reservas e comarcas podem constituir governos autônomos dentro do ordenamento territorial do país. Essa carência de poder político dificulta o controle dos indígenas sobre os seus territórios. Portanto, seria preciso levar em consideração que uma coisa é os povos indígenas tentarem governar autonomamente as suas comarcas, e outra é que o ordenamento jurídico e político nacional lhes permita fazer isso efetivamente.<sup>20</sup> Não é por acaso, então, que os distintos povos

---

18 Cada comarca é criada por uma lei particular, na qual se especifica a demarcação territorial da área comarcal, a sua estrutura administrativa e os seus objetivos econômicos e sociais.

19 A legislação da Costa Rica cria reservas indígenas restritas ao âmbito de cada comunidade indígena.

20 A falta de clareza sobre o que constitui um regime de autonomia levou alguns antropólogos a sustentar que, com o sistema de reservas ou comunas, os povos indígenas



indígenas do Panamá na atualidade reivindicam um regime de autonomia (JORDÁN RAMOS, 2010).

## MUNICÍPIOS INDÍGENAS E COMUNAS

No contexto do processo sociopolítico bolivariano da Venezuela, criou-se uma legislação sobre direitos dos povos indígenas. Em primeiro lugar, estão os direitos reconhecidos na carta magna e na *Lei Orgânica de Povos e Comunidades Indígenas* da Venezuela (2005). Esta lei cria a figura de municípios indígenas e, para isso, estabelece que “a forma de governo e a administração dos municípios indígenas corresponderá às características socioculturais, políticas, econômicas e aos direitos e costumes próprios destes povos e comunidades” (art. 72). Em congruência com o dito anteriormente, dispõe que os requisitos de postulação e o procedimento de escolha das autoridades municipais indígenas se baseiam nos usos e costumes dos povos e comunidades indígenas. Esses municípios serão regidos por uma lei específica e pelas normas ditadas pelo Conselho Nacional Eleitoral (art. 73).

Em segundo lugar, a legislação venezuelana reconhece aos povos e comunidades indígenas direitos sobre a propriedade coletiva do seu “hábitat e terras que ancestral e tradicionalmente ocupem”, assim como “jurisdição especial” dentro do seu hábitat e terras.<sup>21</sup> Porém o reconhecimento de autoridades, instituições, normas e procedimentos de justiça indígena supõem uma delimitação do âmbito territorial de jurisdição indígena, e o

---

do Panamá adquiriram a autonomia. Como se viu, a base jurídico-política do país não permite sustentar tal asseveração.

- 21 O artigo 260 da Constituição estabelece que “as autoridades legítimas dos povos indígenas poderão aplicar no seu hábitat instâncias de justiça com base nas suas tradições ancestrais e que afetem somente os seus integrantes, segundo as suas próprias normas e procedimentos, desde que não sejam contrários à própria Constituição, à lei e à ordem pública. A lei determinará a forma de coordenação desta jurisdição especial com o sistema judiciário nacional.” A *Lei Orgânica de Povos e Comunidades Indígenas* incorpora no “Título VII. Da Administração da Justiça”, dois capítulos: um sobre a Jurisdição Especial Indígena, no qual estabelece, entre outras questões relevantes, a competência da jurisdição especial indígena; e outro capítulo sobre os direitos dos povos e comunidades indígenas e dos seus integrantes perante a jurisdição ordinária.

termo “hábitat” é muito ambíguo. A constituição venezuelana não reconhece explicitamente o direito à livre determinação dos povos indígenas nem institui entidades territoriais autônomas.<sup>22</sup>

Por último, no processo sociopolítico da Venezuela, falou-se sobre a necessidade de “transformar o Estado burguês e burocrático em um novo Estado popular e comunal” (ÁLVAREZ R., 2010). Com este propósito, a Assembleia Nacional da República Bolivariana da Venezuela emitiu, em dezembro de 2010, a Lei Orgânica das Comunas. Esta lei institui a comuna como a base do poder popular e da organização do “Estado comunal”. A comuna é uma nova institucionalidade político-administrativa territorial, que tem como finalidade organizar e empoderar o povo, por meio do autogoverno de todos os cidadãos venezuelanos, inclusive dos povos indígenas.<sup>23</sup> Para isso, a lei regula a configuração, organização e funcionamento das comunas; cada comuna seria formada por um parlamento comunal, um conselho executivo, um conselho de planejamento comunal, um conselho de economia comunal, um banco da comuna, um conselho de controladoria comunal e comitês de gestão<sup>24</sup>. Também cria uma jurisdição especial

---

22 A Constituição Bolivariana da Venezuela reconhece os indígenas como povos, mas deixa claro que “o termo povo não poderá ser interpretado nesta Constituição no mesmo sentido que no direito internacional” (artigo 126, 2º parágrafo). Esta restrição (estabelecida nos mesmos termos que no Convênio 169 da OIT) significa que não reconhece o direito dos povos indígenas à livre determinação.

23 A lei define a comuna, no artigo 5, da seguinte maneira: “É um espaço socialista que, como entidade local, é definido pela integração de comunidades vizinhas com uma memória histórica compartilhada, traços culturais, usos e costumes, que são reconhecidos no território que elas ocupam e nas atividades produtivas que utilizam para o seu sustento e sobre o qual exercem os princípios de soberania e participação protagônica como expressão do Poder Popular, em coordenação com um regime de produção social e o modo de desenvolvimento endógeno e sustentável, contemplado no Plano de Desenvolvimento Econômico e Social da Nação”.

24 No artigo 31, relativo aos comitês de gestão, acrescenta-se que “as comunas que forem formadas nos povos e comunidades indígenas, atendendo às suas culturas, práticas tradicionais e necessidades coletivas, poderão criar, além dos comitês de gestão estabelecidos neste artigo, os seguintes: a. comitê do ambiente e ordenação da terra; b. comitê de medicina indígena; c. comitê de educação própria, educação intercultural bilingue e idiomas indígenas”.

comunal e estabelece um “sistema de agregação comunal”. A Lei dispõe que a República, os estados e os municípios “transferirão para as comunas e os sistemas de agregação que desta surgirem, funções de gestão, administração, controle de serviços e execução de obras” (art. 64).

Esta proposta é uma tentativa de construção de uma sociedade participativa e deliberativa, com capacidade de decisão nas áreas econômica e social, fundamentalmente. Sabemos que foram sendo criadas comunas em territórios dos povos indígenas, o que mostra a tentativa de adaptação das comunas à diversidade sociocultural do país<sup>25</sup>; embora acreditemos que as normas que regulam as comunas e o Estado comunal se enriqueceriam com a incorporação de uma perspectiva pluriétnica, que envolva as pluralidades socioculturais, político-territoriais e de governo dos povos indígenas.

## COMUNIDADES INDÍGENAS

No México, a reforma constitucional de 2001 estabelece um conjunto de direitos dos povos indígenas sem os meios para a sua realização, pois transfere para as constituições e leis das entidades federativas o dever de estabelecer: o reconhecimento dos povos e comunidades indígenas; o reconhecimento e a regulação dos direitos dos povos e comunidades indígenas, enumerados na constituição (artigo 2, item A); o estabelecimento das características de livre determinação e autonomia que melhor expressem as situações e aspirações dos povos indígenas em cada entidade; e as normas para o reconhecimento das comunidades indígenas como entidades de interesse público. Como regra geral, as leis adotadas nas entidades federativas, só reconhecem as comunidades indígenas e a sua existência dentro dos municípios (enquanto agrupamentos submunicipais), e estas nem sequer são reconhecidas como comunidades autônomas. Além disso, violentou-se o direito dos povos indígenas de cada entidade de decidir,

---

25 De fato, a lei menciona a diversidade cultural entre os princípios e valores que regem as comunas (artigo 5).

participar ou ser consultados sobre as leis que eram diretamente do seu interesse, motivo pelo qual eles não puderam expressar as suas aspirações, como diz a Constituição. Deste modo, a reforma não implicou modificação alguma da organização territorial do Estado.

A pobreza das disposições da reforma constitucional contrasta com a riqueza do projeto autônomico elaborado pelas organizações indígenas que participaram da Assembleia Nacional Indígena Plural pela Autonomia (ANIPA) e que em parte assumiu o EZLN durante o diálogo de San Andrés (1995-1996). A proposta de autonomia consistia em linhas gerais em estabelecer na Constituição o regime de autonomia com as suas características básicas e as vias de acesso a ela. Do modo como propuseram os indígenas, deveria ser estabelecido um sistema que deixasse para a livre determinação dos seus povos a definição das escalas de autonomia à que quisessem ter acesso. Para isso, tais âmbitos deveriam estar dispostos na constituição como opções. As citadas escalas eram a comunal, a municipal e a regional; cada uma delas reconhecida como entidade autônoma. Isso deveria vir acompanhado da criação de um nível adicional de governo na organização político-territorial do Estado mexicano (junto com a federação, os estados e os municípios). Os indígenas propuseram a criação de um quarto nível de governo: as regiões autônomas. Consequentemente, a autonomia, em qualquer das suas escalas, implicaria a disposição na constituição nacional das seguintes características: a base territorial das entidades autônomas, os órgãos de governo das entidades autônomas e as competências, funções e recursos que lhes seriam conferidos e transferidos (SÁNCHEZ, 1999).

## CONCLUSÕES

Como tentamos mostrar, desde a década de 1980, as organizações indígenas na América Latina vêm desenvolvendo, ampliando e enriquecendo o conteúdo das suas reivindicações. A luta pelo reconhecimento e o efetivo exercício dos direitos coletivos dos seus povos, em especial, o seu direito político à autodeterminação, de forma coletiva, foi árduo. Neste esforço,

as organizações indígenas expuseram a sua decisão de exercer o seu direito à livre determinação por meio de um regime de autonomia que considere necessárias certas transformações na constituição e no Estado dos seus respectivos países.

Esta proposta coloca a solução para as reclamações indígenas na esfera *nacional*, entendendo que, se a nação não mudasse no seu conjunto, não haveria solução para a sua situação de exclusão, opressão e heteronomia. As organizações indígenas da Bolívia e do Equador enriqueceram o projeto dos povos, nações e nacionalidades indígenas com a ideia do *Estado Plurinacional*. Neste caso, a ênfase é colocada na necessidade de mudar a natureza do Estado, para dar origem a um Estado cuja organização e funcionamento seja plurinacional, democrático (com a incorporação de novos mecanismos participativos) e autônomico. Nesse sentido, é um projeto de transformação que inclui toda a sociedade. O Estado plurinacional seria o meio para a descolonização das instituições e das relações sociais e interculturais, para a afirmação da autonomia dos povos indígenas e para a criação das condições materiais para o “bem viver” de todos. Em suma, o Estado Plurinacional abriu um novo horizonte político e intelectual. A Bolívia é, hoje, o mais potente centro de experimentação desse projeto.

Na década de 1980, como produto das lutas indígenas e da sua articulação com outras forças sociopolíticas dos seus respectivos países, que buscavam mudanças nacionais, começou um processo de reformas constitucionais e de criação de novas constituições em diferentes países da América Latina, dentre as quais se destaca o reconhecimento da diversidade sociocultural das nações e o reconhecimento de direitos coletivos dos povos indígenas. O alcance das mudanças constitucionais e dos direitos reconhecidos variou em cada país. No México, no Equador e na Bolívia voltaram a ser feitas mudanças constitucionais na década de 2000.

Neste trabalho, tentamos expor as diversas formas adotadas pelas constituições da Nicarágua, Bolívia, Colômbia, Equador, Panamá, Venezuela e México para responder às reivindicações de autonomia dos povos indígenas. A questão fundamental na nossa análise foi observar se as

constituições haviam dado origem a uma nova organização territorial do poder do Estado a fim de instituir entidades territoriais autônomas, como novas ordens de governo – os governos autônomos –, que garantissem aos povos, nações ou nacionalidades indígenas a sua capacidade de autogoverno.

As constituições da Nicarágua, da Bolívia e da Colômbia criam um novo âmbito territorial para os povos indígenas na organização territorial do Estado: as Regiões Autônomas na Nicarágua, a Autonomia Indígena Originária Camponesa na Bolívia e as Entidades Territoriais Indígenas na Colômbia. Porém somente as entidades territoriais instituídas na Nicarágua e na Bolívia se configuram constitucionalmente como *entidades autônomas*. As constituições do Equador, da Venezuela, do Panamá e do México não criam entidades autônomas para os povos indígenas na organização territorial do Estado. Embora haja diferenças importantes no que diz respeito ao alcance dos direitos dos povos indígenas e das normas estabelecidas no marco jurídico destes últimos países. A Constituição do Equador estabelece um regime especial, para as circunscrições territoriais indígenas, que poderão ser instituídas no “âmbito da organização político-administrativa” do Estado. As circunscrições não constituem um nível de governo adicional na organização territorial do Estado nem tampouco entidades autônomas. Na Venezuela, a *Lei Orgânica de Povos e Comunidades Indígenas* (2005), que deriva dos direitos instituídos na constituição, cria a figura de “municípios indígenas”, porém tais municípios não se configuram como municípios autônomos, e a lei das comunas delineia um processo em direção à configuração de uma nova forma de organização do Estado, orientada para o empoderamento social e popular, no qual se adverte a ausência de um claro enfoque pluriétnico. No Panamá, as comarcas ou reservas indígenas não são consideradas parte da organização político-territorial do Estado nem constituídas como entidades autônomas. No México, a constituição não deixa claro o âmbito de exercício dos direitos dos povos indígenas estabelecidos. Devido ao fato de a constituição não criar uma entidade territorial autônoma, as legislaturas das

entidades federativas assumiram que a comunidade indígena é o sujeito dos direitos constitucionais, mas sem atribuir a ela a capacidade de autogoverno, e tornaram nulo o reconhecimento constitucional dos povos indígenas e o seu direito à livre determinação e a exercê-lo em um contexto de autonomia.

Em suma, as experiências constitucionais nos citados países e os argumentos defendidos pelos povos indígenas nos permitem esclarecer os problemas e os desafios, assim como as mudanças imprescindíveis para a fundação do Estado plurinacional e o efetivo exercício dos direitos dos povos indígenas, especialmente no tocante ao seu *direito político* à autodeterminação em escala *coletiva*.

## REFERÊNCIAS

ÁLVAREZ R., Víctor. *Del Estado burocrático al Estado comunal: la transición al socialismo de la Revolución Bolivariana*. Caraca: Centro Internacional Miranda, 2010.

CCRI-CG del EZLN. *III Declaración de la Selva Lacandona*, ms. México, jan. 1995.

DECLARACIÓN DE QUITO. Primer Encuentro Continental de Pueblos Indios “Declaración de Quito”. En: *Servicio Mensual de Información y Documentación*, separata núm. 130, ALAI, Quito, ago. 1990.

DECLARACIÓN FINAL. [2008]. Encuentro Internacional “Pueblos Indígenas, Estados Plurinacionales y Derecho al Agua”. Disponible en: <[www.nacionmulticultural.unam.mx/mezinal/docs/4078.pdf](http://www.nacionmulticultural.unam.mx/mezinal/docs/4078.pdf)>.

DÍAZ-POLANCO, Héctor. *Autonomía regional: la autodeterminación dos pueblos indígenas*. 5. ed. México, Siglo XXI Editores, 2006.

\_\_\_\_\_. *La rebelión zapatista y la autonomía*. 2. ed. México: Siglo XXI editores, 1998.

EL PACTO DE UNIDAD. *El Pacto de Unidad y el proceso de construcción de una propuesta de Constitución Política del Estado, Sistematización de la experiencia*. La Paz, 2010.

GONZÁLEZ GUERRA, Gisela (Compiladora). *Derechos de los pueblos indígenas. Legislación en América Latina*. México, Comisión Nacional de Derechos Humanos, 1999.

GONZÁLEZ PÉREZ, Miguel. *Gobiernos pluriétnicos: la constitución de las regiones autónomas en Nicaragua. Estudio sobre el Estado Nacional y el proceso de autonomía regional en la Costa Atlántica-Caribe*. México: URACCAN, Plaza y Valdés, 1997.

JORDÁN RAMOS, Osvaldo. “Entré durante el día y salí por la noche’: relaciones de poder, ambiente y pueblos indígenas en un Panamá globalizado”. En: MIGUEL GONZÁLEZ, Araceli Burguete Cal y MAYOR et al. (Coord.). *La autonomía a debate: autogobierno indígena y Estado plurinacional en América Latina*. Quito: FLACSO-GTZ-IWGIA-CIESAS-UNICH, 2010.

ROJAS, José María. “Ocupación y recuperación de los territorios indígenas en Colombia”. En: *Análisis Político*, Santa Fe de Bogotá, Instituto de Estudios Políticos y Relaciones Internacionales, IEPRI, Universidad Nacional da Colombia, n. 41, 2000.

ROLDÁN ORTEGA, Roque; VARGAS, John Harold Gómez. (Comp.). *Fuero indígena colombiano*, Santafé de Bogotá, Ministério do Governo, Diretoria Geral de Assuntos Indígenas, 1994.

RUIZ, Margarito Xib; BURGUETE, Araceli. “Los pueblos indígenas y la refundación del Estado”. En: *La autonomía de los pueblos indígenas*, Cámara dos Deputados, Grupo Parlamentar do PRD, LVI Legislatura, México, 1996.

SÁNCHEZ, Consuelo. *Los pueblos indígenas: del indigenismo a la autonomía*. México: Siglo XXI Editores, 1999.





# Mulheres indígenas e o acesso à justiça: a perspectiva de gênero na antropologia jurídica latino-americana<sup>1</sup>

**Rosalva Aída Hernández**  
**María Teresa Sierra<sup>2</sup>**

## INTRODUÇÃO

Quinze anos depois do Primeiro Congresso da RELAJU em Arica (Chile), no ano 2000, podemos afirmar que a perspectiva de gênero contribuiu de maneira central para o desenvolvimento crítico da antropologia jurídica latino-americana. Para além dos debates em torno da pertinência de destacar as desigualdades e opressões de gênero ao discutir o direito indígena e o pluralismo jurídico, o que é um fato indiscutível é o protagonismo das mulheres indígenas nas lutas dos seus povos, defendendo os seus territórios e recursos naturais, ao mesmo tempo em que batalham pelos seus direitos como mulheres. Assim como o reconhecimento do direito indígena questionou as visões homogêneas e universalistas do direito ocidental, as demandas das mulheres indígenas descentralizam as visões homogêneas dos sistemas jurídicos indígenas, desnaturalizando a autoridade masculina,

---

1 Uma versão deste texto foi apresentada no IX Congresso Internacional da Rede Latino-americana de Antropologia Jurídica, Pirenópolis, Brasil, de 30 de setembro a 2 de outubro de 2015. MESA: “Mujeres Indígenas, Justicia y Derechos: Logros y Desafíos a 15 años de Relaju-Arica”.

2 Professoras-pesquisadoras do Centro de Pesquisas e Estudos Superiores em Antropologia Social.

enquanto procuram revitalizar estes sistemas jurídicos por meio de apostas renovadas.

Neste texto, queremos refletir sobre as contribuições que as práticas e as teorizações das mulheres indígenas na América Latina fizeram para a reformulação de uma antropologia jurídica com perspectiva de gênero. Consideramos que as perspectivas críticas da antropologia jurídica latino-americana que incorporaram a análise de gênero são produto de um diálogo de saberes entre antropólogas comprometidas com as lutas dos povos e das mulheres indígenas organizadas que, a partir de diferentes espaços coletivos e de diversas estratégias textuais, vêm refletindo sobre os seus direitos como mulheres e como indígenas e incidindo de maneira particular nos espaços da justiça comunitária. Esses diálogos questionaram tanto as perspectivas idealizadas do direito indígena como as perspectivas universalistas dos direitos das mulheres.

#### A ANTROPOLOGIA JURÍDICA: A PERSPECTIVA DE GÊNERO E O ACESSO À JUSTIÇA

O interesse de desenvolver uma antropologia jurídica comprometida com a defesa das mulheres em contextos de diversidade cultural levou várias de nós a desenvolver pesquisas que analisaram as possibilidades e limitações da justiça do Estado e a justiça comunitária para as mulheres indígenas. Estas pesquisas nos permitiram documentar que tanto a justiça indígena quanto a justiça estatal estão marcadas por ideologias sexo-genéricas que continuam excluindo as mulheres.

Alguns desses trabalhos exploraram a maneira como as mulheres indígenas se valeram dos espaços da justiça estatal para lutar pelo direito indígena de decisões que consideram injustas. Por meio da análise dos processos de disputa em comunidades indígenas, diversas pesquisas mostraram a forma como os procedimentos conciliatórios, embora consigam mitigar o conflito, na maioria das vezes, reafirmam a posição de subordinação das mulheres indígenas (CALLA; PAULSON, 2008; HERNÁNDEZ CASTILLO, 1994;

SIERRA, 2004). Paralelamente, outros estudos documentaram a forma como as mulheres indígenas estão incidindo nos seus próprios espaços de justiça para transformar aquelas normatividades ou práticas jurídicas que as excluem ou violentam. Fazendo uma análise da produção acadêmica da antropologia jurídica com perspectiva de gênero nas últimas duas décadas, vemos que se manteve uma tensão entre a análise dos sistemas normativos como reprodutores de desigualdades de gênero e o reconhecimento paralelo dos usos estratégicos que as mulheres podem fazer de alguns dos espaços legais – quer seja da justiça indígena ou da justiça oficial – para a construção de uma vida mais justa (BAITEMAN; CHENAUT, 2008; SIERRA 2009; TERVEN, 2013; CHENAUT, 2014).

Os nossos estudos documentaram também que os sistemas de justiça indígenas têm importantes vantagens práticas para homens e mulheres indígenas, uma vez que os procedimentos são realizados em língua materna e no interior das suas próprias comunidades e, com base nos próprios marcos de referências culturais (COLLIER 2004; SIERRA 2004; VALLEJO 2004). Isso não garante que existam relações intercomunitárias totalmente harmoniosas, nem que os sistemas de justiça indígena não acabem por conciliar aos grupos subordinados dentro de uma comunidade com sua posição de subordinação (ver ALONSO 1995; HERNÁNDEZ CASTILLO 2002). Na maioria das vezes, quem julga as mulheres são os homens das suas comunidades, de acordo com estruturas patriarcais e ideologias sexo-gênericas excludentes inscritas em costumes que tendem a naturalizá-las. No entanto, em muitas regiões da América Latina esses discursos estão sendo questionados por mulheres que reivindicam uma maneira distinta de ser “indígena” e uma reformulação da justiça comunitária sob novos termos.

Esses processos ocorreram, nas últimas duas décadas e em nível nacional e internacional, no contexto de mudanças legais relativas aos direitos indígenas, que reconhecem o caráter plural e multicultural dos Estados latino-americanos e cujo alcance varia muito de um país para outro (YRIGOYEN, 2011), embora apontem para um horizonte de pluralidade jurídica. Na sua maioria, as reformas legais incluem o reconhecimento do caráter

multicultural da nação, o direito à livre determinação como povos indígenas e o reconhecimento de jurisdições indígenas, contemplando certo âmbito da autonomia, do governo próprio e do reconhecimento dos sistemas normativos, assim como o direito de utilizar e preservar os idiomas indígenas. Junto com estas reformas, avançou-se com importantes reconhecimentos relativos aos direitos de gênero e contra a violência contra as mulheres, em vias de serem regulamentados em nível nacional e internacional, dos quais as mulheres indígenas estão se apropriando para as suas próprias lutas, a partir de seus próprios referentes culturais. Desta maneira, a ampliação do marco legal para a defesa dos direitos indígenas e dos direitos das mulheres oferecem novas linguagens para lutar por uma justiça de gênero a partir de perspectivas interculturais (SIERRA, 2014; SIEDER, 2014).

É nesse contexto que o tema da justiça indígena passou a ocupar um lugar central tanto nas reivindicações políticas dos movimentos indígenas como nas preocupações analíticas da antropologia jurídica latino-americana. Diante da falta de garantias para ter acesso à justiça do Estado sem ser vítimas de discriminação, racismo e múltiplas exclusões, o fortalecimento da justiça indígena enfocou novos processos de revitalização do seu próprio direito, bem como apostou no respeito às jurisdições indígenas e na definição de espaços de coordenação interlegal com a justiça estatal (SIEDER; FLORES, 2012; SIEDER; SIERRA, 2011). Embora as experiências referentes à justiça indígena e à justiça comunitária sejam múltiplas e muito diversas, o alcance delas depende, em grande parte, da força das organizações e dos povos indígenas para fortalecê-las e colocar em prática a livre determinação. A partir da experiência mexicana, foi possível destacar o que chamamos de uma multiculturalização da justiça, que, seguindo a linha do multiculturalismo neoliberal (HALE, 2012), acabou diferenciado a justiça oficial, permitida, das justiças autônomas, à margem do Estado e, portanto, susceptíveis de serem criminalizadas (SIERRA; HERNÁNDEZ; SIEDER, 2013). Além dos limites que definem estas justiças quanto à sua subordinação ao Estado, o campo da justiça indígena constitui, hoje em dia, um espaço vigoroso para analisar os limites e as possibilidades do reconhecimento legal dos direitos

indígenas, mas também o sentido no qual tais espaços oferecem alternativas para repensar os direitos de gênero. A justiça indígena renovada, no entanto, enfrenta desafios contínuos para a sua implementação no contexto de estruturas de desigualdade arraigadas e de travas legais impostas à prática das autonomias indígenas.

#### AS MULHERES INDÍGENAS E A SUA INCIDÊNCIA NA JUSTIÇA COMUNITÁRIA

Em várias regiões da América Latina, as mulheres indígenas estão se apropriando dos discursos globais com relação aos direitos humanos das mulheres (ENGLE MERRY, 2006, 2011), mas, ao mesmo tempo, estão defendendo o direito dos seus povos de manter os seus próprios espaços de justiça comunitária e, em um sentido mais amplo, os seus direitos a uma autonomia política e territorial.

Em distintas experiências organizativas, as mulheres indígenas debatem ou reformulam a forma como se entende a cultura e a tradição. O contexto de reconhecimento do caráter “multicultural da nação” influenciou uma tendência crescente entre povos indígenas, sobretudo entre os intelectuais orgânicos dos seus movimentos, de refletir sobre as suas próprias práticas culturais e também de sistematizar, teorizar e filosofar sobre elas.<sup>3</sup>

No processo de “nomear” a cultura, estão ocorrendo negociações entre os gêneros pela definição dela num contexto de forte compromisso com os seus povos e as suas identidades culturais. Um dos espaços privilegiados para a reformulação das “tradições e costumes” por meio das mulheres é o das justiças comunitárias. Em diversas partes da América Latina, os processos organizativos das mulheres indígenas as levaram a incidir e, em alguns casos, a participar de maneira direta dos espaços de justiça comunitária.

---

3 Ver os trabalhos de Martha Sánchez, 2005; Carmen Álvarez, 2005; Aura Cumes, 2007a, 2007b e 2009; Emma Delfina Chirix, 2003 e 2013; os livros do Grupo de Mulheres Mayas Kaqla', 2000 e 2004; María Estela Jocon, 2005; Alma López, 2005; Irma Alicia Velásquez Nimatuj, 2003; Georgina Méndez et. al., 2013; Millaray Painemal, 2005; Liliana Vargas, 2011.

São experiências ainda incipientes, cuja análise não poderia ser generalizada para todas as regiões indígenas do continente, mas são notórias porque realmente têm uma importância simbólica nos novos discursos e imaginários a respeito do direito indígena (ver HERNÁNDEZ CASTILLO, 2016; LANG; KUCIA, 2009)

Em alguns países da América Latina onde houve conflitos armados, como nos casos da Guatemala e da Colômbia, os espaços de justiça comunitária foram profundamente afetados pelas estratégias contrainsurgentes do exército devido à morte ou ao exílio de muitas das autoridades tradicionais, no entanto, chama a atenção o fato de que justamente esses espaços tenham se reconstituído nos contextos de pós-guerra e, em muitos casos, tenha ocorrido um processo de reinvenção do que se entende por direito indígena, e com uma ativa participação das mulheres. Paralelamente, as novas políticas multiculturais, ao fazerem referência ao direito indígena, abriram espaços para a discussão política a respeito do que se entendia como direito próprio e a importância ou não da sua “recuperação” ou “revitalização” (ver CUMES, 2009; ZAPETA, 2009). Por exemplo, no caso da Guatemala, o surgimento, a partir do final do conflito armado, de organizações indígenas que reivindicavam a identidade maia como espaço de mobilização política acarretou também a reivindicação de um direito pan-maia concebido como: “Normas, autoridades e práticas de justiça que de alguma forma são compartilhadas pelas 21 comunidades linguísticas maias do país. Enfatiza-se a continuidade histórica das suas normas e práticas de direito, que foram mudando com o tempo, mas que continuam representando uma “essência” maia que é central para a sua própria identidade” (SIEDER; MACLEOD, 2009, p. 63) (Tradução nossa).

A criação, por parte de intelectuais e ativistas maias de Defensorias Indígenas em diferentes regiões da Guatemala, teve um papel fundamental na promoção de espaços de reflexão sobre os direitos coletivos dos povos indígenas e sobre os valores éticos que se propõe recuperar por meio do direito maia. Vemos o mesmo na Colômbia no que se refere às Escolas de Direito Próprio promovidas pela Asociación de Cabildos Indígenas del

Norte – ACIN, que partem da cosmovisão Nasa para inovar em alternativas para o tratamento do conflito e dos danos e nas formas de resolução disso; ou no México, com os Juizados Autônomos Zapatistas que criaram as suas próprias normas e estruturas de autoridade para atender uma diversidade de assuntos, privilegiando a busca de um acordo e a reparação dos danos; assim como também nos novos Juizados Indígenas em Cuetzalan, Puebla, sob o controle de juízes indígenas que conseguiram criar alternativas para uma justiça mais acessível que confere papel central ao direito indígena. As mulheres indígenas levaram as suas reflexões a cada um desses espaços se apropriando de discursos globais sobre os direitos das mulheres ou reivindicando epistemologias próprias a respeito da complementariedade como um princípio de equidade, que questiona a violência patriarcal, como propõem as mulheres maias organizadas; ou, no caso mexicano, levantando a bandeira da Lei Revolucionária de Mulheres Zapatistas como uma nova normatividade indígena que deveria reger a justiça comunitária.

O relevante desses novos contextos é que as mulheres indígenas organizadas reivindicam a justiça comunitária indígena e o direito dos povos à autodeterminação como eixos das suas reflexões. Porém não reivindicam um “direito indígena” estático de origem milenar cujos preceitos não podem ser modificados, mas que reivindicam um direito próprio de caráter processual que foi mudando com o tempo e que é capaz de incorporar e se enriquecer com a experiência e as reflexões de mulheres e homens indígenas.

Paradoxalmente, enquanto homens e mulheres indígenas refletem criticamente sobre o seu direito próprio e concomitantemente propõem novas estratégias para a resolução dos conflitos comunitários, muitos antropólogos jurídicos continuam reproduzindo perspectivas essencialistas do direito indígena, deslegitimando aquelas iniciativas que se atrevem a discutir a historicidade dos costumes e das tradições. Considera-se que conceitos como direitos das mulheres e igualdade de gêneros, por serem linguagens liberais, da modernidade, não podem se impor para compreender as formas de organizar e regular o mundo dos povos indígenas. O importante, no



entanto, é que são as próprias intelectuais indígenas que, a partir da sua visão comprometida e crítica estão gerando as opções para discutir tais visões, e nesse caminho concordam com os acadêmicos que buscam distintas teorizações para situar as opressões de gênero a partir dos próprios contextos culturais e no âmbito das cosmovisões indígenas. O questionamento sobre os colonialismos discursivos do gênero impostos pelo ocidente (HERNÁNDEZ, 2001; MOHANTY, 1991 [1986]) não deveria levar às posições que, a partir do relativismo cultural, impedem de pensar em alternativas para enfrentar as opressões sexo-gênericas que afetam a vida das mulheres.

Também é claro que para as mulheres indígenas as críticas à opressão de gênero não podem se desligar das múltiplas violências estruturais vividas pelos seus povos, o que não impede que desenvolvam as suas próprias linguagens e estratégias para criar alternativas para uma vida mais digna, de bem viver, tanto para homens quanto para mulheres indígenas. Os trabalhos de Millaray Painemal, de Martha Sánchez, de Alma Lopez, de Aura Cumes, de Silvia Rivera Cusicanqui, de Cristina Cucuri, de Julieta Paredes, entre muitas outras, está convidando a revisar os conceitos próprios gerados a partir das culturas indígenas no contexto de processos de transformação política e estrutural, sem que isso signifique que há acordos entre elas, pelo contrário, encontramos uma variedade de posicionamentos que dão conta da vitalidade dos debates.

Em suma, a antropologia jurídica com perspectiva de gênero foi inspirada pelas reflexões críticas das mulheres indígenas com relação às suas concepções sobre o direito indígena e o lugar das mulheres nos próprios espaços de justiça, o que está tendo impactos importantes no debate político e acadêmico.

#### EXEMPLOS EMBLEMÁTICOS DE JUSTIÇA INDÍGENA RENOVADA E O IMPACTO DAS MULHERES INDÍGENAS NELA

A referência a três casos em distintos contextos da América Latina proporciona um olhar diferenciado da maneira como as mulheres indígenas

estão problematizando os seus direitos de gênero no âmbito das suas culturas e incidindo nos espaços da justiça comunitária. Os exemplos são parte de uma pesquisa colaborativa de caráter coletivo da qual participamos sobre o tema “*Mujeres y derecho en América Latina: Seguridad, Justicia y Pluralismo Legal*” (*Mulheres e direito na América Latina: Segurança, Justiça e Pluralismo Legal*), coordenada por Rachel Sieder (em revisão), que nos permite refletir sobre certos eixos e tensões que as mulheres destacam na justiça comunitária, assim como os contextos atuais em que estão envolvidas e nos quais lutam pela justiça de gênero.

1) Abrindo a agenda de gênero nos espaços do CRIC. Mulheres Nasa do Cauca, Colômbia:

No contexto de um dos programas de formação indígena mais relevantes do continente, estimulados pelo Conselho Regional Indígena do Cauca (CRIC), mulheres Nasa incentivaram o desenvolvimento de programas de formação voltados para abordagem de assuntos relacionados com as problemáticas que elas enfrentam; como exemplo, temos o curso sobre “Família, participação e igualdade de gênero”, promovido pelo Programa Mulher do CRIC (Lozano – em revisão). Para as mulheres do CRIC, não foi fácil criar espaços específicos para discutir temas de subordinação de gênero, sem considerar as condições estruturais de violência nas quais os Nasa viveram e os importantes esforços para resistir com a sua organização autônoma ao longo de 40 anos. Por isso é especialmente relevante que o tema do gênero conquiste um lugar particular no âmbito do programa de educação do CRIC e que as mulheres tenham conseguido encontrar na cosmovisão Nasa e no conceito de família a própria justificativa para abordá-lo. Assim, busca-se criar uma consciência sobre as relações de respeito e complementariedade como fundamento da vida em família. Conforme nos faz ver Leonor Lozano (op. cit.), a grande conquista desses processos de formação foi a criação de espaços para discutir políticas de gênero em longo prazo que esperam ser incluídas nos planos de vida dos Nasa. Tais apostas estão voltadas

para o fortalecimento do direito próprio e do lugar das mulheres no projeto autônomo do povo Nasa.<sup>4</sup>

2) Inovações para o “bem viver”. As mulheres kichwas de Cotocachi:

A experiência particular das mulheres kichwas do município de Cotocachi, Imbabura, no Equador, revela o esforço inovador que as mulheres, acompanhadas pelos seus companheiros, fizeram para atender a problemática da violência de gênero que vivem nas suas comunidades. Com o apoio dos Centros de Atendimento Integral da Mulher criados pelo Estado e de organizações não governamentais como a UNIFEM (ONU Mulheres, atualmente), elaboraram os Regulamentos da Boa Convivência e do Bem Viver (*Sumak Kawsaipa Katikamachik*) (em kichwa) para tratar da violência intrafamiliar e da exclusão de gênero, com o objetivo de incidir na justiça comunitária e na justiça ordinária (LANG; KUCIA, 2009, p. 136). Tais regulamentos buscam regular a vida familiar e comunitária recuperando o costume da justiça indígena que confere papel central à reparação do dano e, ao mesmo tempo, vinculam as práticas ancestrais e os direitos humanos. Uma particularidade desses esforços foi a incorporação dos homens na discussão do tema das masculinidades violentas. Com esses regulamentos, buscou-se enfrentar uma problemática recorrente que afeta a vida das mulheres e das suas famílias, como a violência intrafamiliar, conferindo importância central ao respeito e à ética do bem viver, com o objetivo de incidir nas próprias autoridades municipais e melhorar o acesso à justiça comunitária e estatal (CUCURI; CERVONE – em revisão). Embora esses esforços não tenham conseguido se arraigar como práticas aceitas pelas novas autoridades municipais, como foi o caso de prefeitos anteriores, tocam em um problema sentido pelas mulheres indígenas e constituem esforços que muito provavelmente serão retomados em novas conjunturas.

---

4 A informação citada neste ponto foi extraída por nós do capítulo de Leonor Lozano, no qual ela reúne a sua experiência com pesquisa colaborativa desenvolvida no Programa Mulher do CRIC (LOZANO – em revisão).

### 3) As mulheres da polícia comunitária na prática da justiça:

A experiência das mulheres da polícia comunitária de Guerrero e as suas conquistas em conseguir uma justiça de gênero são particularmente relevantes por se tratar de ações de uma das instituições de segurança e justiça autônomas mais importantes do México. Depois de um longo processo, as promotoras de justiça, um grupo de mulheres na'savi, meepha e mestiças da Costa Montanha de Guerrero, foram capazes não só de abrir espaço para a participação das mulheres nas assembleias, mas, principalmente, de ocupar o cargo de Coordenadora Regional no território da justiça regional do sistema comunitário da CRAC. A presença de mulheres em cargos de autoridade beneficiou o conjunto do sistema ao construir novos imaginários da justiça comunitária, inovando nas práticas nos modelos do direito próprio e na busca por uma justiça mais “humana” que contempla o ponto de vista das mulheres (SIERRA - em revisão, 2014; ARTEAGA, 2014). O fato de ser uma mulher a autoridade que escuta mulheres vítimas de violência, mas também mulheres envolvidas em delitos graves, e que se preocupa com elas de maneira integral significa uma mudança enorme na prática da justiça comunitária. A presença das mulheres, embora desestabilize certas construções hegemônicas sobre o papel das mulheres, não representa uma mudança profunda nas ideologias de gênero que continuam sendo profundamente patriarcais. Nos últimos dois anos, diante da forte pressão vivida pelo sistema comunitário da CRAC-PC por parte de atores estatais e do crime organizado, a participação das mulheres no sistema ficou debilitada, o que obrigou as mulheres a desenvolver novas estratégias de incidência para manter o acompanhamento de mulheres que sofrem violência.

Essas três experiências revelam os esforços feitos pelas mulheres indígenas para avançar no sentido de uma agenda que contemple os seus direitos. Embora seu alcance seja diferenciado e deva ser valorizado, nos seus próprios contextos, em todas as experiências se observa que as mulheres criaram espaços de participação em lugares que antes lhes eram vedados, estão discutindo as normas indígenas e contribuindo para fazer uma

justiça mais “justa”, que lhes permita viver melhor; ao mesmo tempo, essas mulheres continuam envolvidas nas contínuas resistências e mobilizações dos seus povos.

## CONCLUSÕES

As mulheres indígenas enfrentaram o desafio de lutar por uma justiça de gênero que responda aos seus problemas e necessidades como mulheres e como indígenas e, neste sentido, devem ter encontrado nos seus próprios contextos culturais referentes para discutir os modelos de ser mulher e as estratégias para transformar as práticas de exclusão e subordinação que as ferem. Em contextos diversos, algumas mulheres indígenas encontraram na linguagem da cosmovisão e da complementariedade referentes para pensar em horizontes de vida mais equilibrados e que não se baseiem em diferenciais de poder entre os gêneros; ao mesmo tempo, outras mulheres organizadas encontraram no discurso da interseccionalidade das violências os argumentos para discutir a opressão de gênero como uma dimensão das múltiplas opressões vividas pelos seus povos. Elas contribuíram, dessa maneira, para questionar, por um lado, as vozes que, a partir de olhares universalistas, consideram as mulheres como vítimas das suas tradições culturais que precisam ser salvas; e, por outro lado, aqueles que, a partir de um discurso relativista, desqualificam o fato de que as mulheres discutam a subordinação de gênero por ser um discurso alheio à sua cultura. Embora ainda falte um longo caminho a ser percorrido para que as demandas das mulheres indígenas transformem as práticas e as ideologias de gênero que as subordinam, é um fato que há importantes avanços que revelam o lugar protagônico das mulheres indígenas dentro e fora das suas comunidades, ao longo do continente, assim como a existência de importantes marcos legais de âmbito nacional e internacional que criaram opções para que elas defendessem os seus direitos.

Os espaços da justiça comunitária se converteram em referentes importantes das transformações vividas pelos povos indígenas com relação ao

Estado. Em grande medida, eles são a expressão das políticas multiculturais por meio das quais os direitos indígenas foram reconhecidos e também são espaços disputados pelos povos para exercer a sua autonomia. Esses processos impactaram as dinâmicas do direito indígena e também abriram espaço para a participação das mulheres organizadas que assumiram a tarefa de incidir nos processos de resolução de conflitos contemplando o olhar das mulheres. Tais espaços são privilegiados para analisar, a partir das práticas, o alcance e os limites da justiça comunitária, assim como as condições estruturais que possibilitam ou impedem o seu funcionamento. Embora sejam as mulheres que estão propiciando tais mudanças, estas só ganham sentido no âmbito de transformações mais profundas que os povos indígenas vivem nos atuais contextos de globalização e transformação legal.

A antropologia jurídica com perspectiva de gênero se nutriu, em grande medida, com as teorizações e as práticas das mulheres indígenas nos seus distintos espaços de incidência. Nas nossas pesquisas como antropólogas comprometidas com as lutas das mulheres indígenas, tivemos o cuidado de não impor conceituações externas que categorizem os modos de vida delas; em vez disso, acompanhamos processos de reflexão para conhecer, a partir das próprias linguagens delas, a forma como as mulheres traduzem os seus problemas e apresentam as suas reclamações. Nessas pesquisas, podemos destacar dois aspectos principais: as contribuições das mulheres indígenas para a renovação do direito próprio e para a defesa da autonomia e, por outro lado, as enormes energias investidas por mulheres indígenas para defender os seus direitos, dentro e fora das comunidades.

Hoje em dia, as lutas das mulheres indígenas por uma justiça de gênero enfrentam novos desafios diante do aumento do assédio sobre os territórios e recursos naturais dos povos indígenas, junto com um contexto de violência e de insegurança agudo no qual o crime organizado e o poder político do Estado atuam; fatos que acarretam violações profundas dos direitos coletivos e individuais dos povos indígenas. Embora as mulheres se transformem em defensoras ativas dos seus povos, também é verdade que

tais contextos as afetam de forma particular, já que elas costumam viver na própria pele os efeitos da violência.

## REFERÊNCIAS

AJXUP, Virginia. “Género, Etnicidad, Cosmovisión y Mujer.” En: *Identidad, rostros sin máscara*. Morna Macleod and María Luisa Cabrera (Eds.). Guatemala: Oxfam-Austrália, 2000, p. 57-71.

ALONSO, Ana. “Rationalizing patriarchy: gender, domestic violence, and law in Mexico” In: *Identities: global studies in culture and power*, v. 2. Issue 1-2, *Special Issue: Sanctioned Identities*, p. 29-47, 1995.

ÁLVAREZ, Carmen. “Cosmovisión maya y feminismo ¿Caminos que se unen?”. Comunicação apresentada no Congresso de “Estudios Mayas”, Cidade da Guatemala, 20-24 ago. 2005.

ARTEAGA BÖHRT, Ana Cecilia. “Todas somos la semilla”. *Ser mujer en la Policía Comunitaria de Guerrero*. Tesis de Maestría en Antropología Social, CIESAS, 2013.

BAITENMANN, Helga; CHENAUT, Victoria; VARLEY, Ann (Eds.). *Decoding gender: law and practice in contemporary Mexico*. Rutgers University, 2008.

CALLA, Pamela; PAULSON, Susan. *Justicia comunitaria y género en las zonas rurales de Bolivia: ocho estudios de caso*. La Paz: Oasis-Red de Participación y Justicia de Bolivia-Jiquisña-Comai Pachamama, 2008.

CERVONE, Emma; CUCURI, Cristina (Em revisão). Gender inequality, indigenous justice, and the intercultural state: the case of Chimborazo, Ecuador. In: Rachel Siedee (Ed.). *Demanding justice and security: indigenous women and legal plurlities in Latin America*, (Rutgers University Press - em revisão).

COLLIER, Jane. “Cambio y continuidad en los procesos legales zinacantecos”. En: María Teresa Sierra (Ed.). *Haciendo justicia: interlegalidad, derecho y género en regiones indígenas*. México: CIESAS-Editorial Porrúa, 2004, p. 37-114.

CUMES, Aura. “Mayanización y el sueño de la emancipación indígena en Guatemala.” En: *Mayanización y vida cotidiana: la ideología multicultural en la sociedad guatemalteca*, v. 1, Santiago Bastos y Aura Cumes (Eds.). Guatemala: FLACSO-CIRMA, 2007a, p. 81-98.

----- . “Multiculturalismo y Unidad Nacional en Guatemala: Dinámicas de Mayanización en un Contexto Turbulento e Ideologizado.” Comunicación presentada no Colóquio Internacional “*Ciudades multiculturales de América: migraciones, Relaciones Interétnicas y Etnicidad*”, Monterrey, Nuevo León, México, p. 29-31, out. 2007b.

----- . “Mujeres indígenas, poder y justicia: de guardianas a autoridades en la construcción de culturas y cosmovisiones.” En: *Mujeres Indígenas y Justicia Ancestral*. Miriam Lang and Anna Kucia (Eds.). Quito, Ecuador: UNIFEM Região Andina/ FLACSO Guatemala, 2009, p. 33-50.

CHENAUT, Victoria. *Género y Procesos Interlegales*. México: Colmich-CIESAS, 2014.

CHIRIX, Emma. *Alas y raíces: afectividad de las mujeres mayas*. “Rik’in ruxik’ y ruxe’il, ronojel kajowab’al ri mayab’ taq ixoqi’”. Guatemala: Grupo de Mujeres Mayas Kaqla, Nawal Wuj, 2003.

----- . *Cuerpos, poderes y políticas: mujeres mayas en un internado católico*. Guatemala: Ediciones Maya’ Na’oj, 2013.

ENGLE MERRY, Sally. *Human rights and gender violence: translating international law into local justice*. The University of Chicago Press, 2006.

----- . “Derechos Humanos, Género y Nuevos Movimientos Sociales: Debates Contemporáneos en Antropología Jurídica.” En: *Justicia y*



*diversidad en América Latina: pueblos Indígenas ante la Globalización.* Victoria Chenaut et al. (Eds.). México: CIESAS/FLACSO, 2011, p. 261-291.

GRUPO DE MUJERES MAYAS KAQLA'. *Algunos colores del arco iris, realidad de las mujeres mayas.* Guatemala: Editorial Kaqla, 2000.

----- . *La Palabra y el Sentir de las Mujeres Mayas de Kaqla.* Guatemala: Editorial Kaqla, 2004.

HALE, Charles. "Neoliberal Multiculturalism: The Remaking of Cultural Rights and Racial Dominance in Central America." In: *Political and Legal Anthropology Review*, v. 28, n. 1, p. 10-28, 2005.

HERNÁNDEZ CASTILLO, Rosalva Aída. *Multiple injusticias: indigenous women, law and political struggle.* Tucson: University of Arizona Press, 2016.

----- . "National Law and Indigenous Customary Law: The Struggle for Justice of the Indigenous Women from Chiapas." In: *Gender, Justice Development and Rights.* Maxine Molyneux and Shahra Razavi (Eds.). Oxford: Oxford University, 2002, p. 384-413.

----- . "Entre el etnocentrismo feminista y el esencialismo étnico. Las Mujeres Indígenas y sus demandas de género." In: *Debate Feminista*, ano 12, v. 24, p. 206-229, 2001.

----- . "Entre la violencia doméstica y la opresión cultural: La ley y la costumbre a los ojos de las mujeres." In: *Americas & Latinas: a journal of women and gender*, Center for Latin American Studies, p. 20-37, 1994.

JOCÓN GONZÁLEZ, María Estela. "Fortalecimiento de la participación política de las mujeres mayas" (serie Oxlajuj Baqtun). Chimaltenango: Maya Uk'u'x B'e, 2005.

LANG, Miriam; KUCIA, Anna (Eds.). *Mujeres indígenas y justicia ancestral.* Ecuador, Quito: Fondo de Desarrollo de las Naciones Unidas para la Mujer (UNIFEM) – Región Andina, p. 197-200, 2009.

LÓPEZ, Alma. “Aciertos y desaciertos de la participación política de las mujeres mayas Kichés: Un reto histórico de nosotras.” In: Marta Sánchez (Coord.). *La Doble Mirada: Luchas y Experiencias de las Mujeres Indígenas de América Latina*. México: UNIFEM/ILSB, 2005, p. 25–31.

LOZANO SUÁREZ, Leonor. “Participar, visibilizar, proponer: la apuesta de las mujeres indígenas en el proceso organizativo del Consejo Regional Indígena del Cauca”. In: Rachel Sieder (Ed.). *Demanding justice and security: indigenous women and legal plurlities in Latin America*, (Rutgers University Press - em revisão).

MÉNDEZ, Georgina. “Mujeres Mayas–Kichwas en la apuesta por la descolonización de los pensamientos y corazones.” En: *Senti-pensar el género: perspectivas desde los pueblos indígenas*, Georgina Méndez et al. (Eds.). México: Editorial Casa del Mago/Red INPIIM A.C./Red de Feminismos Descoloniales, 2013, p. 27–63.

MOHANTY, Chandra [1986]. “Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses.” In: *Third World Women and the Politics of Feminism*. Chandra Mohanty, Ann Russo and Lourdes Torres (Eds.). Broomington: Indiana University Press, 1991, p. 51–81.

PAINEMAL, Millaray. “La experiencia de las organizaciones de mujeres mapuche: resistencias y desafíos ante una doble discriminación.” En: Marta Sánchez (Coord.) *La doble mirada: luchas y experiencias de las mujeres indígenas de América Latina*. México, UNIFEM/ILSB, 2005, p. 77–87.

SÁNCHEZ, Martha (Coord.). *La doble mirada: luchas y experiencias de las mujeres indígenas de América Latina*. México: UNIFEM/ILSB, 2005.

SIEDER, Rachel. (Ed.) *Demanding justice and security: indigenous women and legal plurlities in Latin America*. (Rutgers University Press - em revisão).

\_\_\_\_\_.; FLORES, Carlos. *Dos justicias: coordinación interlegal e intercultural en Guatemala*. Cidade da Guatemala: F&G editores, 2012.

-----; SIERRA, María Teesa. Acceso a la justicia para las mujeres en América Latina. *Cuaderno de Trabajo del Christiann Michelsen Institute*, p. 2, 2011. Disponible en: <http://www.cmi.no/publications/publication/?3941=acceso-a-la-justicia-para-las-mujeres-indigenas-en>.

----- . MACLEOD, Morna. 2009 “Género, derecho y cosmovisión maya en Guatemala” *Desacatos*, n. 31, p. 51-72, sept./dic. 2009.

SIERRA, María Teresa. “Indigenous autonomies and gender justice: women’s dispute for security and rights in Guerrero, Mexico”. In: Rachel Sieder (Ed.). *Demanding justice and security: indigenous women and legal plurlities in Latin America*, (Rutgers University Press – em revisão).

----- . “La lucha de las mujeres indígenas por la justicia. Derechos de género y pluralismo jurídico en México”. In: Rachel Sieder y Joh-Andrew McNeish (Eds.). *Justicia de género y pluralidades legales: perspectivas latinoamericanas y africana*. México: Publicaciones Casa Chata, CIESAS, 2014, p. 83-112.

----- . “Las mujeres indígenas frente a la justicia comunitaria. Perspectivas desde la interculturalidad y los derechos”. En: *Revista Desacatos*, n. 31, p. 73-88, 2009.

----- . *Haciendo justicia: interlegalidad, derecho y género en regiones indígenas*. México, CIESAS-Editorial Porrúa, 2004.

SIERRA, María Teresa; CASTILLO, Rosalva Aída Hernández; SIEDER, Rachel (Eds.). *Justicias Indígenas y Estado. Violencias Contemporáneas*. México: FLACSO- CIESAS, 2013.

TERVEN, Adriana. *Justicia indígena en tiempos multiculturales. Hacía la conformación de un proyecto colectivo propio: la experiencia organizativa de Cuetzalan*. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – CIESAS, México, 2009.

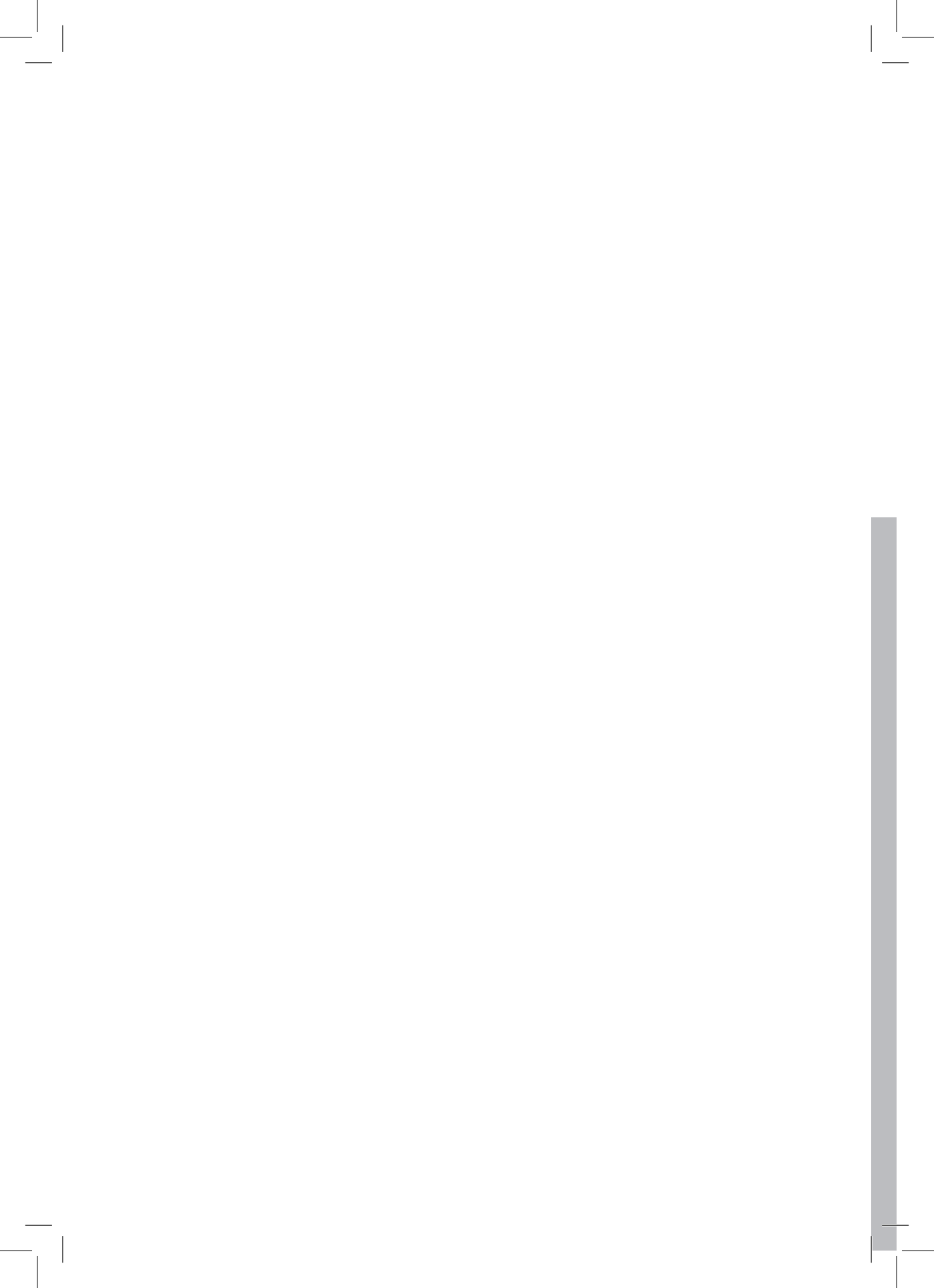
VALLEJO, Ivette. “Relaciones de género, mujeres nahua y usos de la legalidad en Cuetzalan, Puebla”. En: María Teresa Sierra (Ed.). *Haciendo justicia: interlegalidad, derecho y género en regiones indígenas*. México: CIESAS-Editorial Porrúa, p. 187-236, 2004.

VARGAS VÁSQUEZ, Liliana Vianey. *Las mujeres de Tlahuitoltepec Mixe, frente a la impartición de justicia y el uso del derecho internacional 2000-2008* México: INMUJERES, 2011.

VELÁSQUEZ NIMATUJ, Irma Alicia. *Pequeña burguesía indígena comercial de Guatemala: desigualdades de clase, raza y género*. Guatemala: SERJUS y CEDPA, 2003.

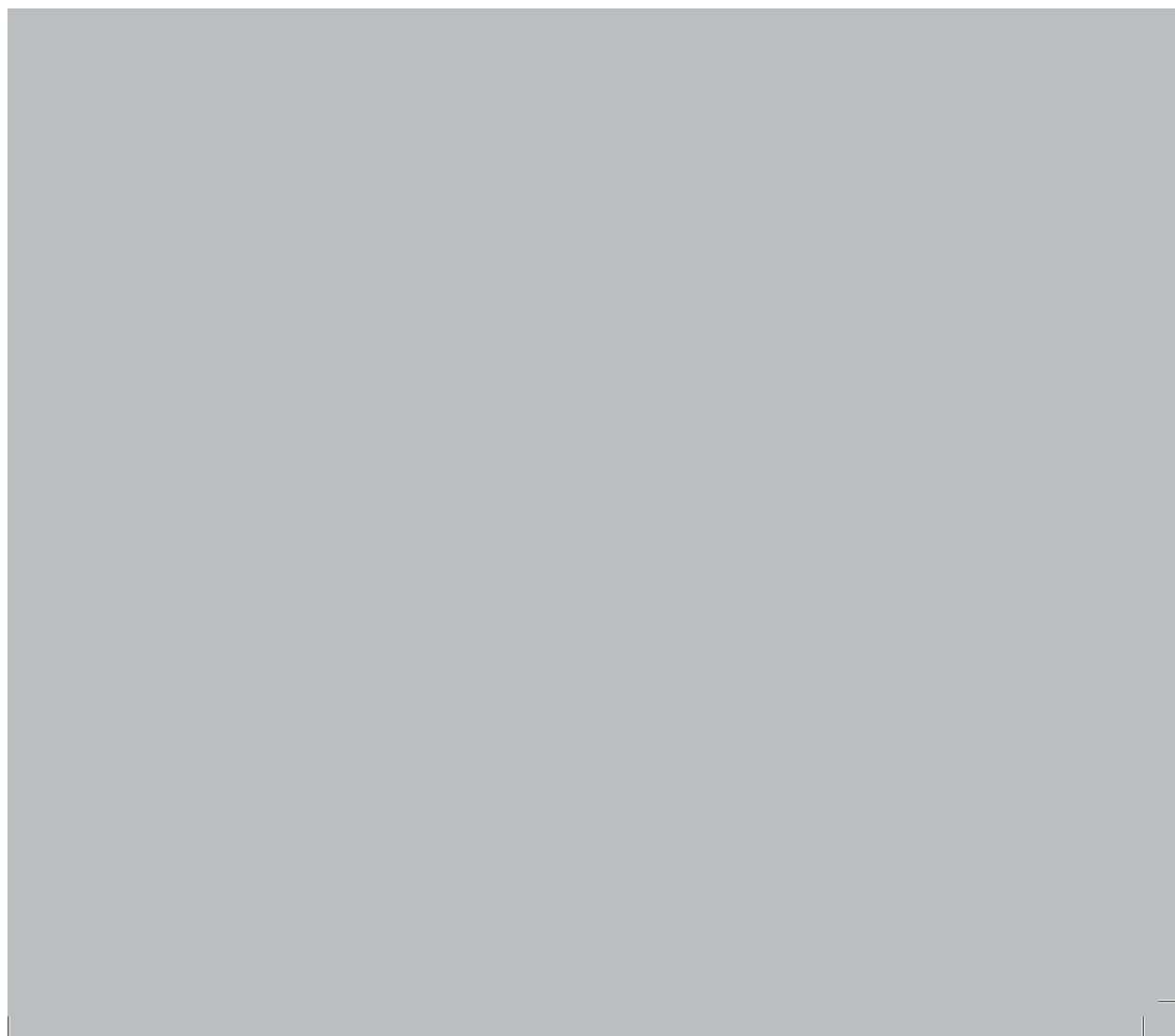
ZAPETA, José Ángel. “Valores, principios y situación de la justicia maya en Guatemala.” En: *Mujeres indígenas y justicia ancestral*. Miriam Lang and Anna Kucia (Eds.). Ecuador, Quito: Fondo de Desarrollo de las Naciones Unidas para la Mujer (UNIFEM) - Região Andina, p. 197-200, 2009.

YRIGOYEN, Raquel. “El horizonte del constitucionalismo pluralista. Del multiculturalismo a la descolonización”. En: César Rodríguez-Garavito (Ed.). *El derecho en América Latina: un mapa para el reconocimiento jurídico de América Latina*. Buenos Aires, Siglo XXI eds, 2011.



Parte II

## **Agência coletiva, autodeterminação e território**





# Os comanejos de áreas protegidas na Argentina como formas de juridicidade em disputa

Florencia Trentini<sup>1</sup>

## INTRODUÇÃO

Na Argentina, a Administração de Parques Nacionais (APN)<sup>2</sup> começou a implementar, lentamente, projetos de *comanejo*, que envolvem a distribuição de responsabilidades no manejo, controle e administração de um território reconhecido pelo Estado como indígena. A criação dessas iniciativas inclui como um dos seus objetivos a integração de todas as formas de conhecimento e o respeito pela diversidade cultural visando promover o desenvolvimento de práticas sustentáveis. Este contexto em que se promove uma crescente integração de estratégias de preservação da biodiversidade e da diversidade cultural favorece a efetivação dessas “alianças estratégicas”, entendidas como “novas formas de relacionamento” entre os povos indígenas e o Estado.

No presente artigo, busco repensar esses modelos “participativos” de gestão dos territórios e dos recursos naturais na Argentina, a partir das particularidades do caso de comanejo do Parque Nacional Nahuel Huapi

---

1 Dr.<sup>a</sup>. em Ciências Antropológicas pela Faculdade de Filosofia e Letras da Universidade de Buenos Aires. Bolsista de pós-doutorado CONICET. Pesquisadora do Instituto de Estudos Sociais da Ciência e da Tecnologia (IESCT) da Universidade Nacional de Quilmes. E-mail: flortrentini@gmail.com.

2 A Argentina é o terceiro país do continente americano em criar Parques Nacionais, depois dos Estados Unidos e do Canadá.



(PPNH) com o povo Mapuche<sup>3</sup>, evidenciando como a construção política desse modelo se baseia no pressuposto de uma correspondência entre “identidade”, “cultura” e “território”. O artigo busca desnaturalizar o isomorfismo que modela um sujeito indígena ideal, cuja alteridade é conferida pela existência de um corpus de saberes e práticas “ancestrais”, intrinsecamente vinculado ao que no Ocidente se denomina como “natureza”, e por meio da ocupação “ancestral” de um espaço atualmente categorizado como área protegida. Isto se cristaliza no ideal de “saber conservar” que outorga “autenticidade” aos indígenas e que, na prática, limita não só a efetivação dos direitos, como também a própria participação sobre a qual se sustenta a existência desse tipo de projeto.

Diante disso, o meu interesse é destacar como esse isomorfismo é retomado, disputado e negociado pelos povos indígenas para energizar a construção de demandas políticas, gerando formas de ação ambientalmente informadas. Nesse sentido, entendo que os projetos de manejo não são ferramentas replicáveis para alcançar o respeito pela diversidade cultural e o desenvolvimento sustentável, mas sim arenas de disputa política nas quais entram em jogo diversos interesses dos diferentes sujeitos e grupos envolvidos, que vão reconfigurando os limites e possibilidades de ação política dos povos indígenas, e permitem disputar as formas de juridicidade que conferem ou negam direitos a estes grupos.

Considero que não é possível entender certos obstáculos que se apresentam no momento da implementação do manejo no PNNH sem considerar os tipos de subjetividades e juridicidades que foram sendo produzidos pela incorporação contraditória dos povos indígenas no Estado-Nação argentino e sem compreender o duplo jogo de exclusão/inclusão, que marcou as trajetórias e experiências das atuais comunidades

---

3 Em *mapuzungun* (idioma deste povo), *mapu* significa *terra* e *che* é *gente*, portanto, *mapuche* significa “gente da terra”. Este povo habita os atuais países do Chile (principalmente a Oitava, Nona e Décima Regiões) e a Argentina (principalmente as províncias de La Pampa, Buenos Aires, Neuquén, Rio Negro e Chubut).

indígenas. Além disso, não é possível evidenciar a cristalização da categoria de “comunidade indígena” no comanejo do PNNH sem levar em conta a Reforma da Constituição Nacional de 1994 e a sanção de distintas leis e regulamentações (nacionais e internacionais) que estabeleceram maneiras particulares de “produzir alteridade” (BRIONES, 2005).

O comanejo do PNNH advém de um caso com um valor heurístico relevante pela particularidade de que as comunidades indígenas que o constituem serem “novas”, ou seja, elas se constituíram formal e juridicamente como tais ao longo dos últimos quinze anos. Esta situação gerou contínuos questionamentos quanto à sua “autenticidade” e levou ao fato de que as comunidades precisam provar que são “verdadeiras”. Esta demonstração, no contexto do comanejo, significa incluir um vínculo específico entre *identidade-cultura-território* que deve ser entendido com relação às arenas globais da conservação (TRENTINI, 2015a) e com o marco jurídico nacional-internacional que estabelece os direitos reconhecidos aos povos indígenas na Argentina.

Nesse sentido, o presente artigo se inicia com uma breve revisão das formas de reconhecimento (ou não) dos povos indígenas do interior do Estado-nação-território argentino e com a mudança jurídica que, em nível nacional e internacional, concede certos direitos a esses povos. Posteriormente, focaliza como a legislação estabelece e legaliza a conformação de “comunidades indígenas”, para analisar como esse marco jurídico permeia a política da APN e se torna central no momento de estabelecer uma ordem de juridicidade particular no comanejo do PNNH.

## DE UMA NAÇÃO “SEM ÍNDIOS” AO RECONHECIMENTO DE DIREITOS INDÍGENAS

A proposta constitucional e os dispositivos jurídico-políticos que garantem o reconhecimento dos povos indígenas na Argentina devem ser entendidos em relação com o sistema de representações que historicamente se construiu em torno dos sentidos que definem a identidade nacional

(TRINCHERO, 2010). Portanto, é necessário destacar que a República Argentina foi construída por meio de um processo de homogeneização da população, fortemente vinculado com a ideia de progresso, representado pela cultura ocidental, europeia e da raça branca. Discursivamente, esta ideia se consolidou sob o conceito do “caldeirão de raças”<sup>4</sup> e por meio da afirmação de que “os argentinos vêm dos navios”<sup>5</sup>. Como afirma Juliano (1992, p. 57-58), “a identidade étnica proposta neste contexto: o argentino como ‘apenas europeu’, permitiu legitimar o espólio territorial dos índios, [e] a substituição da população autóctone pela de imigração europeia”.

Em meados do século XIX, a “questão indígena” – como se denominava o problema das fronteiras internas – não se limitava a um problema ligado à assimilação e incorporação dos “índios”. A consolidação do Estado-Nação argentino, a partir da expansão capitalista, baseou-se no comércio agroexportador, motivo pelo qual a expansão para novas terras se tornou o objetivo central para sustentar o crescimento econômico. Neste contexto, as campanhas militares de Chaco e da Patagônia fizeram parte de um processo abrangente que ultrapassava os objetivos estritamente militares (RADOVICH; BALAZOTE, 1995; LOIS, 1999; MASEs, 2002).

A metáfora do “deserto” que acompanhou a construção de ambas as campanhas: “a conquista do deserto” (Patagônia) e “a conquista do deserto verde” (Chaco), não foi apenas geográfica, mas também sociocultural, econômica e política. Esses “desertos” eram extensas áreas que permaneciam sob o controle dos povos indígenas. Como afirma Bartolomé (2003, p. 166), “os índios estavam e não estavam ali, o deserto era deserto apesar da presença humana, porém esta presença não era branca, nem sequer mestiça e, portanto, carente de humanidade reconhecível”. Para povoar os territórios com um “nós” branco e europeu, primeiro, seria preciso despovoá-los desses “outros”. Neste contexto, ganha importância central o conceito de

---

4 No original: “Crisol de razas”.

5 Referência à frase: “*los mexicanos vienen de los aztecas, los peruanos vienen de los incas y los argentinos venimos de los barcos*”.

“pioneirismo” atribuído aos contingentes de imigração europeia que chegaram para povoar as regiões conquistadas, construindo a ideia de que não houve nada antes. Esses “pioneiros” substituíram a população indígena e homogeneizaram toda a sociedade sob a bandeira do “progresso” (RADOVICH, 2014).

Uma vez terminado os avanços militares, as políticas implementadas pelo Estado foram heterogêneas e impactaram de maneira diferenciada a totalidade do espaço nacional, buscando cumprir três objetivos centrais: a consolidação das fronteiras, os interesses específicos dos grupos de poder econômico na distribuição da terra pública e a gradual assimilação social e cultural da população indígena (MASES, 2002). Desse modo, continuou-se o genocídio por meio de um “etnocídio” (CLASTRES, 1996), que implicou na destruição sistemática dos modos de vida e pensamento desses povos. Assim, a República Argentina foi se constituindo como uma nação “sem índios”, fruto do “caldeirão de raças”.

No entanto, mais além dessa forte invisibilização, a consideração com relação aos povos indígenas foi variando ao longo da história. Nesse sentido, Gorosito (2008) distingue quatro etapas: uma que começa no período de organização nacional (1880) e se estende até 1945, e na qual prevalece a dicotomia guerra/pacificação, com práticas de extermínio ou de inclusão por meio da criação de missões e reservas. Um segundo momento, que se inicia em 1945 com o reconhecimento oficial da existência de populações indígenas no país, ao se incorporar como Estado membro o Instituto Indigenista Interamericano, organismo da Organização dos Estados Americanos - OEA; a adesão ao Convênio 107 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) em 1957; e a realização do primeiro Censo Indígena Nacional, publicado em 1968; e que culmina com a sanção da Lei 23.302 “De Política Indígena e de Apoio às Comunidades Aborígenes” em 1985, que cria o Instituto Nacional de Assuntos Indígenas (INAI), um organismo específico de abrangência nacional. A terceira etapa, que vai de 1985 a 1994, se caracteriza pela criação de corporações jurídicas provinciais, que incorporam o conceito de participação das organizações indígenas. E, finalmente, uma

quarta etapa que se inicia em 1994 com a Reforma Constitucional que incorpora entre as atribuições do Congresso:

Reconhecer a preexistência étnica e cultural dos povos indígenas argentinos. Garantir o respeito à sua identidade e ao direito a uma educação bilíngue e intercultural; reconhecer o representante legal das suas comunidades e a posse e propriedade comunitária das terras que tradicionalmente ocupam; e regular a entrega de outras aptas e suficientes para o desenvolvimento humano; nenhuma delas será inalienável, transmissível nem suscetível de gravames ou embargos. Assegurar a sua participação na gestão referente aos seus recursos naturais e aos demais interesses que os afetem. As províncias podem exercer concomitantemente estas atribuições (CONSTITUIÇÃO NACIONAL ARGENTINA, 1994, Art. 75 inc. 17).

Além disso, no ano 2000, ratificou-se o Convênio 169 da OIT (aprovado pela Lei 24.071), que mostra uma mudança com relação à normativa anterior (Convênio 107), passando da ideia de “integração” e “assimilação” para um paradigma intercultural que reconhece os direitos dos indígenas como membros de distintos povos. Também, em setembro de 2007, a Assembleia Geral das Nações Unidas aprovou por maioria a Declaração sobre Direitos dos Povos Indígenas, que embora não seja vinculante para os Estados, adquire relevância no contexto atual de discussão dos direitos indígenas, principalmente porque reconhece o direito à livre determinação (RAMÍREZ, 2008). Entre 2004 e 2005, realizou-se a Consulta Complementar aos Povos Indígenas<sup>6</sup>; e em 2006 foi sancionada a Lei Nacional 26.160 que declara a emergência quanto à posse e à propriedade comunitária indígena<sup>7</sup>.

---

6 No Censo Nacional Populacional do ano 2001 foi incorporada uma pergunta voltada para revelar pessoas descendentes e/ou pertencentes a povos indígenas. Posteriormente, decidiu-se realizar esta “Consulta Complementar de Povos Indígenas 2004” (ECPI) em nível nacional (INDEC, 2004-2005).

7 Lei n. 26.160 de 2006 – “Declaração da emergência quanto à posse e à propriedade das terras tradicionalmente ocupadas por comunidades indígenas originárias”. Ela foi prorrogada por meio da Lei n. 26.554 – “Prorrogação dos prazos estabelecidos na Lei

Todos esses dispositivos legais, nos quais os indígenas são considerados sujeitos de direito, mostram um avanço em comparação com o marco jurídico anterior, que mantinha como atribuição do Congresso “conservar o relacionamento pacífico com os índios e promover a sua conversão ao catolicismo” (CONSTITUIÇÃO NACIONAL, 1853). Além disso, essas mudanças devem ser entendidas estritamente com relação ao processo de fortalecimento e consolidação das organizações de povos indígenas que lutaram pelo reconhecimento dos seus direitos na Reforma de 1994. No entanto, vários autores advertem que, embora isso tenha implicado num maior nível de reconhecimento institucional, ainda existe uma importante contradição entre os referenciais jurídicos, a definição de políticas públicas e a implementação de ambos na prática concreta e cotidiana (CARRASCO, 2000; BAZÁN, 2003; SIEDER, 2004; VAN DAM, 2008; RAMÍREZ, 2008)

#### A CONFORMAÇÃO JURÍDICA DE COMUNIDADES INDÍGENAS

A aceitação da “preexistência étnica e cultural dos povos indígenas argentinos” no artigo 75, inciso 17 da Constituição Nacional, traz consigo o “reconhecimento da representação legal das suas comunidades”. Portanto, o reconhecimento da condição de “indígena” e os direitos diferenciados derivados desse reconhecimento estão sujeitos ao seu pertencimento a uma “comunidade” juridicamente reconhecida pelo Estado, por meio da sua inscrição no Registro Nacional de Comunidades Indígenas (Re.Na.CI). Os requisitos para a inscrição são: nome e localização geográfica da comunidade, narrativa histórica que acredite a origem étnica – com apresentação da documentação disponível –, a descrição das suas pautas de organização e dos mecanismos de determinação e remoção de autoridades, a lista de integrantes com o seu grau de parentesco e os mecanismos de inclusão e exclusão dos seus membros (INAI, 2015).

---

Nº 26.160 com relação à declaração da emergência quanto à posse e à propriedade das terras tradicionalmente ocupadas por comunidades indígenas originárias” e novamente prorrogada, em 2013, por meio da Lei n. 26.894, até 2017 (INAI, 2009).

Assim como destaquei mais acima, a categoria de “comunidade indígena”, enquanto conceito jurídico adquiriu uma nova acepção com a atualização da questão indígena na agenda pública nacional desde meados da década de 1990. Assim, na atualidade, esse conceito está vinculado ao reconhecimento por parte de distintas instâncias estatais, que decidem, por meio de determinados passos burocráticos, que agrupamento é ou não uma “comunidade indígena”. O INAI, por meio da Lei 23.302 de 1985, estabelece que:

Foram entendidos como comunidades indígenas os conjuntos de famílias que se reconheçam como tais pelo fato de descender de populações que habitavam o território nacional na época da conquista ou colonização e como indígenas ou índios os membros de tais comunidades [...]. A inscrição será solicitada, fazendo-se constar o nome e o domicílio da comunidade, os membros que a integram e a sua atividade principal, as pautas da sua organização e os dados e antecedentes que possam servir para credenciar a sua preexistência ou reagrupamento [...] Com base nisso, esta outorgará ou rejeitará a inscrição, que poderá ser cancelada quando desaparecerem as condições que a determinaram<sup>8</sup>.

Atualmente, no âmbito das políticas públicas, costuma-se definir como “comunidade indígena” um grupo de famílias que habita um território determinado (com limites claros) e que se reconhece como parte de um povo originário. Esta definição pode ser encontrada em diferentes discursos, leis e normativas, mas também corresponde ao que, a partir do senso comum, é entendido como uma “comunidade indígena”. Neste caso, além de tudo, acrescenta-se a suposição de que o território deve ter sido habitado pelo grupo de maneira permanente desde tempos “ancestrais”. Assim, as definições não costumam levar em consideração os processos e a atuação do Estado sobre esses coletivos; em vez disso, as comunidades são entendidas como formações “naturais”, próprias de qualquer grupo indígena, que devem permanecer imutáveis ao longo do tempo.

---

8 Fragmentos selecionados da Lei n. 23.302, “Lei sobre política indígena e apoio às comunidades aborígenes da Argentina”, 1985.

Diante disso, considero que as “comunidades indígenas” devem ser pensadas como construções hegemônicas, posteriores “às conquistas”, resultado da colonização dos espaços territoriais e da expansão capitalista. Como defendem Valverde, García e Bersten (2009), elas foram criadas pelo Estado com o propósito de fornecer mão de obra para os empreendimentos produtivos. Portanto, esses agrupamentos atuais pouco têm que ver com a organização sociopolítica do passado indígena, e devemos interpretá-los como fenômenos derivados das políticas do Estado, que impôs esse tipo de modalidade organizativa, diante da qual os mapuche elaboraram diversas estratégias para poder sobreviver (RADOVICH, 1992, p. 47). Nesse sentido, seguindo Wolf (1993), considero que as comunidades indígenas devem ser pensadas como produtos de condições estruturais, e não como um tema de cultura. Como afirma Delrío (2005, p. 296):

As comunidades atuais também são o resultado das estratégias grupais, dos critérios próprios de organização, dos padrões ‘antigos’ de afinidade e das novas alianças entre linhagens e grupos. As comunidades rurais não constituem o que ‘ficou’, mas sim o que foi feito pelos povos originários a partir da expropriação estatal e das sucessivas políticas genocidas.

Posto isso, atualmente, a categoria “comunidade indígena” tem implicações específicas. Ao ser reconhecida como tal, por meio do reconhecimento de um Representante Legal, um grupo é legitimado pelo Estado como “diferente” e, portanto, conquista direitos também “diferentes”. No entanto, essa categoria termina se cristalizando de tal maneira que invisibiliza os processos históricos particulares vividos pelos coletivos e oculta as relações históricas de poder e desigualdade. Historicamente, o conceito de “comunidade indígena” esteve associado com a supostamente indissociável relação entre *território-identidade-cultura*, naturalizando assim “a diferença”, considerando algo determinado, próprio desses coletivos. Então, o reconhecimento de uma “comunidade indígena” por parte do Estado traz consigo uma forma particular de vincular “a identidade” – entendida



como sinônimo de “cultura”, definida como uma somatória de características específicas – e “o território” – entendido como um espaço possível de ser delimitado.

Entretanto, como bem explica Claudia Briones (2013), é impossível estabelecer uma relação exata entre grupo e território. Como ficou claro durante a implementação da Lei Nacional 26.160, de levantamento territorial, apesar de as equipes técnicas terem a ordem para trabalhar delimitando terras nas quais se pudesse demonstrar uma ocupação atual, pública e tradicional, várias comunidades contavam uma história na qual era necessário levar em conta as defasagens entre o que é ocupado atualmente, o que se encontra em conflito e o que era ocupado ancestralmente. Em um artigo no qual aborda os “processos de formação de comunidades” no norte da Patagônia, a citada autora explica que, na Argentina, as décadas de políticas baseadas, sobretudo, na invisibilização dos povos indígenas foram acompanhadas de práticas de radicação e indicação daqueles que permaneceram visíveis em tais coordenadas de alteridade seletiva. Com o tempo, isso foi construindo ideais de “comunidade”, que por serem próprias do senso comum e dos referenciais jurídicos, estabelecem uma série de requisitos para o pertencimento comunitário, que dificilmente podem ser satisfeitos a partir das múltiplas experiências e trajetórias dos sujeitos e coletivos expostos a essas políticas (BRIONES, 2013, p. 2).

## OS DIREITOS INDÍGENAS NAS ÁREAS PROTEGIDAS DA ARGENTINA

Como expliquei anteriormente, interessa-me pensar em como este referencial jurídico de direitos reconhecidos aos povos indígenas permeia a política da APN, um organismo estatal que começou, timidamente, a desenvolver uma política de gestão participativa com esses povos. Especificamente, interessa-me pensar em como o reconhecimento constitucional das “comunidades indígenas” atua no âmbito dos projetos de comanejo e na definição de tais comunidades pela Lei 23.302.

Historicamente, os Parques Nacionais foram concebidos como espaços sem habitantes, para resguardar a beleza e a riqueza das paisagens

naturais. Para os povos indígenas que habitavam esses territórios, isso significou a expulsão, o espólio e a negação dos seus direitos (STEVEN, 1997). No entanto, na atualidade – lentamente – está ocorrendo uma mudança na forma como as áreas protegidas são concebidas e manejadas, entendendo que o isolamento desses espaços não é a solução e que os direitos dos povos indígenas e das populações locais que habitam essas áreas têm que ser respeitados e a sua participação assegurada (BORRINI, 1997).

Assim, em contraste com a noção pioneira de Parques e Reservas, segundo a qual o manejo era organizado em função de uma unidade totalizante que excluía explicitamente a presença humana, além do uso recreativo, a possibilidade de categorizar e zonestar essas áreas, permitiu um ordenamento territorial que atualmente é característico do manejo das áreas protegidas. Fragmentar esses espaços em unidades de manejo com objetivos diferenciados admitiu o reconhecimento e a valorização de outros atributos presentes nessas áreas que vão além do estritamente biológico e ecossistêmico, integrando aspectos culturais, sociais e econômicos. Isso favoreceu o reconhecimento de populações humanas localizadas dentro dos seus perímetros e que dependem dos recursos dessas áreas para desenvolver os seus meios de subsistência, em particular de grupos indígenas que vinham reclamando direitos históricos sobre territórios onde foram criados espaços protegidos (CARENZO; TRENTINI, 2013).

A categorização e zoneamento permitiu adotar mecanismos mais flexíveis para o manejo desses espaços, estabelecendo áreas que permitam usos limitados e controlados de espécies silvestres protegidas por parte das populações locais, reconhecendo a existência de reservas indígenas no interior dessas áreas (GUERRERO et al., 2010). Esse processo faz parte de outro maior, desenvolvido durante a década de 1990, sob a forma de uma crescente etnização do discurso ambiental (ULLOA, 2005), que foi acontecendo primeiramente em “arenas globais”, para depois ir permeando os debates e posições surgidos em “arenas nacionais” (DUMOULIN, 2005)<sup>9</sup>.

---

9 Utilizo o adjetivo “global” nos termos de Dumoulin (2005), para fazer referência ao sentido que lhe é dado pela antropologia cultural, e não pelos estudos da “mundialização

Uma das chaves para entender esse processo é dada pela crescente revalorização da “diversidade” como atributo de destaque dos territórios, o que contrasta com olhares mais holísticos da conservação de recursos naturais.

Além disso, no contexto de surgimento do paradigma do multiculturalismo no campo político dos Estados (SIEDER, 2004), essa revalorização da “diversidade biológica” não podia ser excluída do reconhecimento da “diversidade cultural” como contraponto necessário do processo. Desse modo, no nível das agendas globais, consolida-se o que Dumoulin define como “programa de dupla conservação” (2005, p. 5), no qual a conservação da diversidade natural ou biodiversidade e da diversidade cultural são tarefas concorrentes e interdependentes. Na América Latina, a implementação desse programa adquiriu relevância não apenas nas arenas globais/nacionais de conservação, mas também naquelas de ordem política e jurídica, nas quais se debatia sobre os direitos indígenas ao território.

Isso fez com que as noções político-jurídicas, como preexistência e ocupação ancestral, base das demandas territoriais dos movimentos indígenas, adquirissem uma inesperada acepção conservacionista, reconhecendo na presença histórica de um “outro” não ocidental a garantia de conservação da biodiversidade de um território, que poderia ser potencialmente resguardado por meio da criação de uma área protegida (LABORDE, 2007; OVIEDO, 2008; VAN DAM, 2011). Paralelamente, a capacidade de desenvolver “estilos de vida sustentáveis” em ambientes ecologicamente sensíveis começou a ser crescentemente mobilizada por parte dos movimentos indígenas para

---

econômica”. Portanto, mais que fazer referência a uma intervenção direta em todos os continentes, envolve uma maneira de usar a informação, pensar os problemas e as suas soluções, em escala planetária, sem se limitar à relação entre entidades delimitadas, como são os Estados ou as nações. Com “arenas globais” me refiro a “espaços de transações políticas”, como, por exemplo, a conferência Rio 92, as assembleias gerais da UICN etc. Seguindo a proposta de Dumoulin (2005), entendo que existe uma defasagem entre a criação da “auréola verde do índio”, nas arenas autoproclamadas “globais”, e a situação dos povos indígenas no mundo. Dessa maneira, “o global” permeia os modelos nacionais, mas estes devem ser analisados como processos particulares, sempre vinculados e condicionados pelo “global”.

legitimar exigências jurídicas sobre o território, em contraposição com a exploração destrutiva que era atribuída a outros grupos não indígenas (BARRAGÁN ALVARADO, 2008; NAHUEL, 2009; ITURRALDE, 2011).

Na Argentina, esta maior receptividade institucional com relação a enfoques participativos em temáticas ambientais também deve ser incluído no processo de reconfiguração das agências governamentais ambientais vinculadas ao programa de reforma do Estado e ao ajuste estrutural implementado durante os anos 1990. Nesse sentido, e em meio a um contexto de grandes cortes orçamentários, dentro da APN se evidenciou um processo de discussão e debate sobre a relação entre as áreas protegidas e as populações humanas, tanto no sentido de revisar os critérios que definiram atuações no passado, como também quanto à necessidade de repensar diretrizes para o futuro. Em nível institucional, podemos destacar que isso foi acolhido pelo menos de forma retórica, uma vez que, para as autoridades da APN daquele momento, significava evidenciar o “alinhamento” com as agências internacionais de conservação e organismos financeiros internacionais, uma meta ansiada para um grupo de representantes políticos que buscava incorporar o país vertiginosamente no “primeiro mundo”, a partir de uma aplicação estrita das políticas de consenso de Washington. Nesse contexto, aqueles critérios que haviam guiado uma política expulsiva e restritiva no passado, começaram a ser timidamente revisados e atualizados, diante da relevância que haviam ganhado certos “casos bem-sucedidos” de experiências de conservação participativa, integrando populações locais, principalmente na América Central e na região andina (LEWIS, 1996; NUÑEZ SARAVIA, 2000).

Isso posto, em contraste com esse enfoque retórico da participação indígena que sustentava o grupo de dirigentes da APN, esse movimento de “abertura” foi recuperado por parte do pessoal técnico de campo, que de forma mais ou menos assistemática foi abrindo espaços efetivamente participativos em parceria com as populações locais e as comunidades indígenas (CARPINETTI, 2005). Nesse sentido, o que ocorreu no Parque Nacional

Lanín (PNL)<sup>10</sup> desde o final dos anos 1990 pode ser considerado uma experiência “divisória” quanto à relação entre as populações indígenas e a APN. No final de 1999, essa instituição estava afundada em uma crise política. O seu pessoal técnico e administrativo estava lutando contra a decisão do escritório central de despedir técnicos e terceirizar serviços e, além disso, de centralizar as decisões de manejo das áreas protegidas. Nesse contexto, surgiu um conflito na relação com as comunidades mapuche do PNL que culminou na ocupação da Intendência do parque em San Martín dos Andes por parte da Confederação Mapuche Neuquina (CMN)<sup>11</sup>, que cobrava uma série de reivindicações historicamente negadas. Nesse contexto, e em plena mudança da direção política da APN e de todo o governo nacional, a CMN propôs à Administração a realização de uma oficina para facilitar e fortalecer a relação entre ambas as instituições e discutir, entre outras questões, o tema da territorialidade, a legislação e o manejo de recursos naturais (CARPINETTI, 2005, p. 51).

A oficina “Território Indígena Protegido”, realizada em maio de 2000, marcou o ponto de inflexão na relação entre as comunidades indígenas e a APN e elaborou um novo marco conceitual e legal de como se relacionar, que foi plasmado no projeto de comanejo do PNL. Tudo isso evidenciou uma

---

10 O Parque Nacional Lanín se localiza na província de Neuquén, abrange uma área de 379.000 hectares ao sudoeste da Província de Neuquén, em uma faixa na direção norte-sul situada sobre a Cordilheira dos Andes. Na sua zona de influência se encontram três centros urbanos: Aluminé, Junín dos Andes e San Martín dos Andes, sendo uma área de expansão demográfica pelo desenvolvimento da atividade turística. Dentro desse parque existem três categorias de áreas protegidas: Parque Nacional, Reserva Nacional e Reserva Natural Estricta, e dentro da sua jurisdição existem sete comunidades mapuche historicamente reconhecidas. Para se aprofundar sobre o caso do comanejo do PNL, ver Carpinetti (2005).

11 Organização política mapuche da província de Neuquén. A história dessa organização remonta à criação da Confederação Indígena Neuquina (CIN), em 1972. Em Neuquén, as organizações mapuche tiveram a sua gênese sob o amparo do movimento de defesa dos direitos humanos, fundamentalmente em torno da figura do bispo Jaime De Nevaes, mas com o tempo, essas organizações foram criando espaços de autonomia política até se separarem da igreja e dos organismos de direitos humanos (ver KROPFF, 2005).

mudança concreta nas práticas institucionais, regidas até aquele momento por uma lógica restritiva e excludente. No entanto, é preciso destacar que, embora a Resolução HD 145/04 estabeleça que a APN garante, por meio do comanejo, a participação das “comunidades indígenas” em todos os atos administrativos referentes aos recursos naturais existentes nos seus territórios, isso não aconteceu na maioria dos Parques Nacionais da Argentina. Os únicos comanejos formalmente reconhecidos pela instituição são os do Parque Nacional Lanín (PNL) e do Parque Nacional Nahuel Huapi (PNNH). Na maioria dos parques existem fortes disputas com a população indígena pelos direitos e controle dos territórios e dos recursos e, em alguns casos, avança-se com bastante dificuldade na elaboração de planos de manejo específicos com algumas comunidades ou mesas de gestão interculturais para debater algumas problemáticas pontuais.

#### A JURIDICIDADE NOS CONTEXTOS DE COMANEJO DO PARQUE NACIONAL NAHUEL HUAPI

O comanejo do PNNH, diferentemente do pioneiro comanejo do PNL, apresenta uma particularidade que o torna um caso de valor heurístico relevante: as “comunidades indígenas” são “novas”, ou seja, constituíram-se formal e juridicamente ao longo dos últimos quinze anos. Além disso, algumas dessas comunidades não podem comprovar (recorrendo a elementos juridicamente válidos) ter habitado historicamente os territórios que atualmente reclamam, e outras não o fizeram, se (auto)intitulando publicamente como indígenas, até há poucos anos. É importante destacar que, quando me refiro a essas comunidades como “novas”, esse adjetivo se deve à sua constituição “no papel”, mas isso não significa que as relações comunitárias não existissem anteriormente. Entretanto, a sua recente constituição jurídica tem gerado contínuos questionamentos e fez com que elas mesmas precisem provar que são “verdadeiras”. E essa comprovação, nos moldes do comanejo, significa provar um forte vínculo entre *a identidade, a cultura e o território*.

O PNNH foi criado em 1934 com a sanção da Lei Nacional 12.103<sup>12</sup>, seguindo o modelo de áreas protegidas norte-americano (STEVEN, 1997). Dentro da sua jurisdição foram estabelecidas severas restrições com relação ao uso dos recursos e foi imposto um modelo de reserva sem habitantes que trouxe como consequências violentas retiradas de populações originárias da região. A região de Nahuel Huapi foi historicamente considerada “sem índios” devido ao processo particular de constituição e consolidação do Estado-Nação argentino na área, e o PNNH veio a desempenhar um papel central no estabelecimento das fronteiras. Diversos trabalhos (DÍAZ, 1997; BESSERA, 2011; PÉREZ, 2011) evidenciam a íntima relação entre a ideia de um Estado-Nação soberano e homogêneo e a criação de Parques Nacionais na região norte da Patagônia argentina. Dessa maneira, mostra-se como as instituições desempenharam um papel central na ocupação, na apropriação efetiva, no controle e no manejo dos territórios anteriormente habitados por povos indígenas. Como defende Díaz (1997), além da preocupação com o cuidado do meio ambiente e a preservação dos lindos cenários patagônicos, a APN teve uma relação fundamental com o processo iniciado na “Conquista do deserto” e, portanto, “o aspecto conservacionista se encontra subordinado às necessidades geopolíticas e, conseqüentemente, ao cumprimento de uma norma estratégica-militar de defesa e segurança” (DÍAZ, 1997, p. 119).

Na região estudada, o PNNH foi a instituição que conseguiu cumprir com louvor os objetivos de povoar, colonizar, resguardar e administrar os territórios ganhos “para o índio”, impondo e mantendo ao longo do tempo

---

12 Lei n. 12.103 de criação da Diretoria (posteriormente Administração) de Parques Nacionais e de criação do Parque Nacional Nahuel Huapi e do Parque Nacional Iguazú. A APN é o organismo que o Estado Nacional incumbiu e ao qual confiou custodiar, difundir e abrir para o mundo mostras emblemáticas do patrimônio natural e cultural dos argentinos. As áreas que ele hoje administra estão compreendidas no Sistema Nacional de Áreas Protegidas, que foi criado em 1934 por meio da Lei n. 12.103, base do atual sistema. Essa norma foi substituída em 1972 pela Lei n. 18.594 – que criou as atuais categorias de manejo diferenciadas –, e hoje o sistema é regulado pela Lei Nacional n. 22.351.

uma “identidade nacional” que excluiu e controlou outras identidades como as étnicas. Assim, “o mapuche” foi historicamente invisibilizado e estigmatizado, dando lugar a um longo processo de desfiliação étnica (GARCÍA; VALVERDE, 2007).

A partir da criação do Parque, a relação que permitiu às populações ter (ou não) com as terras foi definindo diferentes “tipos” de habitantes, de acordo com a propriedade ou não propriedade destas. Historicamente, dentro da jurisdição do PNNH, os sujeitos foram classificados como: “os privados”, com título de propriedade das suas terras; “os povoadores”, com Autorizações Precárias de Ocupação e Pastagem (PPOP), com direito de uso e usufruto, mas não de propriedade; e “os intrusos”, que não tinham nenhum direito a habitar o Parque e deviam ser retirados (PÉREZ, 2011). Aqueles que hoje são reconhecidos como mapuches e se organizam em comunidades indígenas foram historicamente identificados como “povoadores crioulos” ou como “intrusos”.

Então, as comunidades dentro da jurisdição do PNNH pertencem a um grupo que desperta dúvidas e questionamentos porque não se “encaixa” no que, segundo o senso comum, entende-se por “comunidade indígena”. Assim, ao iniciar a minha pesquisa de doutorado no ano de 2009, a frase que aqueles que estavam vinculados ao comanejo me repetiam diversas vezes era que eu “estava mexendo em um assunto delicado”, e isso porque, para os técnicos e funcionários do PNNH, não estava claro se aqueles que diziam ser indígenas e comunidades o eram “verdadeiramente”. Falava-se de um comanejo, mas também se defendia que em Nahuel Huapi “nunca havia existido índios” e que as “comunidades novas” que estavam se formando eram “invenções oportunistas” para ficar com territórios que (atualmente) valem muito dinheiro. Para os funcionários e técnicos do PNNH e para a sociedade local, não estava muito claro como os históricos “povoadores crioulos” do Parque se “tornavam” mapuches.

Nesse contexto, a análise comparativa de distintos processos de constituição de comunidades no Parque me permitiu repensar a construção da própria categoria de comanejo, a partir da problematização da articulação



entre a *identidade*, a *cultura* e o *território* que esta categoria mobiliza ou prescreve (TRENTINI, 2015b). Nesse sentido, é necessário se perguntar: que requisitos as comunidades devem cumprir para serem reconhecidas como tais e serem incorporadas ao comanejo? E mais importante ainda: o que acontece quando uma comunidade não cumpre esses requisitos? As respostas para essas perguntas estão fortemente ligadas, por um lado, às diretrizes do “programa da dupla conservação” (TRENTINI, 2015b) e, por outro, ao reconhecimento constitucional do artigo 75, inciso 17, e à definição de “comunidade indígena” estabelecida pela Lei 23.302 de 1985. Entendo que é a partir dessas diretrizes prévias que são definidas determinadas formas de articulação entre o *território*, a *cultura* e a *identidade*, que conferem ou negam legitimidade e direito aos processos de constituição desses coletivos no PNNH. No entanto, é preciso esclarecer que, embora seja necessário “se encaixar” no comanejo, isso não significa que as comunidades indígenas não tenham negociado, resistido, disputado e até impugnado esses modelos estabelecidos, reconfigurando os seus limites e possibilidades de ação política no âmbito dessa experiência participativa.

É justamente esse processo de “se encaixar” no comanejo e o processo de negociação e reconfiguração desses modelos estabelecidos que, a meu ver, permitem pensar o comanejo como o estabelecimento de uma ordem de juridicidade ambígua, que muitas vezes se encontra no meio do caminho entre o formal/legal e o informal/ilegal, e permitem disputar as formas de reconhecimento estatal que conferem ou negam direitos a esses grupos.

Para poder analisar e problematizar esses processos de constituição de comunidades e de participação no comanejo, em primeiro lugar, é necessário destacar novamente que, dentro das áreas protegidas, como o PNNH, as representações e práticas do “ser e fazer indígenas” se baseiam fundamentalmente na metáfora do “bom selvagem ecológico” (ULLOA, 2005), estabelecida nas “arenas globais” de conservação (DUMOULIN, 2005). Assim, defende-se que os indígenas “naturalmente” sabem conservar o território e os seus recursos, por ter convivido desde tempos imemoriais nesses espaços sem destruí-los, e que seus estilos de vida tradicionais são a garantia

dessa proteção. Entretanto, devemos lembrar que as comunidades de Nahuel Huapi não podem provar que viveram de forma permanente nos territórios que atualmente reclamam e que a sua diversidade cultural tampouco era “visível” há até poucos anos.

Nesse sentido, é fundamental destacar que, enquanto processo, o manejo não se inicia de repente com a constituição formal e jurídica da primeira comunidade indígena do Parque no ano 2000, mas, sim, que ele deve ser pensado com relação às práticas institucionais desde a chegada da APN à região (ou ainda desde antes), e com estreita ligação com os processos de invisibilização e discriminação que não permitiram o reconhecimento de comunidades indígenas, como aconteceu em outras áreas da Patagônia, inclusive dentro da jurisdição da APN. No caso particular do PNNH, a forte estigmatização e discriminação com relação à população indígena e o não reconhecimento estatal deu origem a um longo processo de desfiliação étnica por parte do povo Mapuche (GARCÍA; VALVERDE, 2007).

Assim sendo, definir-se como “comunidade indígena” remete à relação que se estabelece com o Estado, à busca por legitimidade que envolve o reconhecimento estatal e ao acesso aos direitos específicos associados a esse reconhecimento. Neste caso, ser legitimados pelo PNNH como uma “comunidade indígena” implica, em primeiro lugar, na demarcação de um determinado grupo de pessoas em um determinado território. Esses territórios estão demarcados pelo que especificam as velhas Autorizações Precárias de Ocupação e Pastagem (PPOP, sigla em espanhol) outorgadas pela APN. Assim, alguns processos de constituição de comunidades são qualificados pela instituição como “voltas ao território”, enquanto que algumas famílias ou pessoas desse grupo continuam vivendo nesse território determinado, mas sem se definir e organizar como uma comunidade indígena. Nesses casos, como se afirma na instituição, “é fácil, porque sempre estiveram ali”. No entanto, em outros casos, o processo é mais complexo, porque não envolve simplesmente se definir e se organizar como comunidade indígena, mas, sim, provar o direito de habitar um determinado território que não está demarcado pela PPOP e que as famílias não habitaram de forma permanente

porque foram expulsas pela APN, justamente por serem consideradas por essa instituição como “intrusos”.

Isso evidencia, em primeiro lugar, que para a APN a demarcação específica de um território se refere a um processo jurídico e administrativo, com critérios de reconhecimento claramente externos. E, em segundo lugar, que o reconhecimento desses coletivos como “comunidades indígenas” depende da obtenção da Representação Legal. Este processo implica que o Estado, por meio do INAI, deve lhes outorgar o reconhecimento prévio. O que esta situação gera é, num primeiro momento, que esses coletivos tentem provar a sua legitimidade e o seu direito sobre um determinado território fundamentalmente de duas formas: a busca pela documentação escrita que comprove a sua presença histórica no local e a obtenção da Representação Legal.

Essa relação aparentemente inseparável entre grupo e território, estabelecida pelas leis e normativas estatais e com base no “programa da dupla conservação”, permite que a legitimidade seja questionada com base na não-presença, não-ocupação e não-uso permanente de um território específico. Nesse sentido, para esses coletivos, torna-se fundamental provar que existe um vínculo “ancestral” com o território. E nesse processo, além dos papéis, documentos e leis, as narrativas e memórias são fundamentais, já que nelas o espaço vai sendo construído por meio das práticas sociais que nele aconteciam e acontecem. Assim, as comunidades atuais fazem referência permanente aos seus avós e às atividades que eles realizavam, validando por meio dessas memórias o direito de habitar o território no presente. Nesse processo, o território, demarcado espacial e materialmente, é desmarcado cosmovisional e simbolicamente, construindo um conceito que vai além da relação jurídica com a posse da terra.

Além disso, em uma região como a de Nahuel Huapi, onde se defende que historicamente não houve indígenas, a legitimidade dos processos de constituição de comunidades está associada também com as características diacríticas como o idioma, a vestimenta, as cerimônias, práticas e saberes que se “perderam” no longo processo de desfiliação étnica, mas que agora devem ser reaprendidas para comprovar a “veracidade” das suas

reivindicações. Considero que isso se deve ao fato de que tais coletivos entendem que essas práticas e saberes ancestrais/tradicionais são as “provas” por meio das quais se demonstra o “ser índio”, segundo os cânones estabelecidos pela legislação vigente.

Essas “marcas diacríticas”<sup>13</sup> são necessárias tanto para as comunidades como para a Administração do PNNH, e isso devido ao fato de que o conceito de *cultura* continua sendo entendido como sinônimo de *identidade* e associado a uma visão essencialista que não aceita contradições, nem mudanças, e que não leva em consideração que as identidades são construídas em contextos de dominação e intercâmbio, que possibilitam ou impedem determinado tipo de identificação (CLIFFORD, 1988, p. 41). Por esse motivo, é frequente que a *identidade* seja confundida com a *cultura*, porque se costuma apelar para esta última como um recurso para afirmar – e reafirmar – “a diferença” e “a autenticidade”. Assim, as comunidades indígenas do interior do PNNH se reconfiguram a partir de uma construção fortemente essencializante da relação entre cultura e território.

#### PARA CONCLUIR

A problematização dos processos de constituição de comunidades no PNNH me permitiu evidenciar que existem distintas formas de “ser comunidade” (TRENTINI, 2015b), mas que estas ficam invisibilizadas por trás da categoria que homogeneiza e legaliza os processos, estabelecendo uma forma específica de vincular *território-identidade-cultura*. Diante disso, atrevo-me a afirmar que usar a categoria de “comunidade indígena”, estabelecida pela legislação nacional, para definir juridicamente os grupos do PNNH foi um obstáculo para pensar e desenvolver cotidianamente o comanejo,

---

13 Retomo esse conceito de Barth (1976), que o utiliza para se referir a sinais ou símbolos manifestos, características externas que explicitam a sua identidade, como a língua, a vestimenta, a forma de vida etc. E enquanto, como defende esse autor, a filiação a determinado grupo étnico é movida pelo contato com outros grupos étnicos, essas características diacríticas não são “objetivas”, mas sim contextuais.

porque ao invisibilizar os efeitos das relações de poder e dominação no âmbito de processos de relações interétnicas específicas, gerou-se a reprodução de estereótipos marcados que foram definindo alguns processos como inautênticos.

As particularidades e heterogeneidades das comunidades desse Parque tornam necessário, então, repensar “o indígena”, basicamente porque ele não se encaixa no que juridicamente se define como “indígena”. Longe de ser definido pelas características distintivas e com relação a um território possível de ser delimitado, considero, seguindo a proposta de Briones (2013), que “o indígena” deve ser pensado como espaços de atuação e politicidade, a partir dos quais se disputa, se negocia e se resiste. No entanto, esses espaços não podem ser pensados se não com relação às políticas de reconhecimento do próprio Estado, e por esse motivo acabam repetindo (e ficando presos nisso) o modelo previamente estabelecido por estas. Portanto, se o comanejo em Nahuel Huapi representou pela primeira vez a possibilidade de “ser diferente”, essa “diferença” tinha que ser de uma maneira particular, em função das políticas de reconhecimento institucional que já figuravam nos dispositivos jurídico-políticos que concedem o reconhecimento a esses povos.

Diante disso, segundo a proposta de Briones (2013), considero que para entender os processos de constituição de comunidades no PNNH seja necessário se indagar nas brechas entre as condições de sujeição e subjetivação, abordando as possibilidades diferenciadas que cada coletivo teve no momento de se constituir como “comunidade indígena”, e que devem ser pensadas com relação aos processos históricos vividos por esses grupos, no contexto de relações de poder particulares. Assim, torna-se fundamental entender que a maneira como a APN interpela essas famílias impacta nos seus processos de construção de identidade e que essa interpelação está relacionada com as orientações explícitas e implícitas estabelecidas da normativa jurídico-política vigente em nível nacional para definir as “comunidades indígenas”.

Nesse contexto, o PNNH institui, como primeiro requisito, que elas tenham a Representação Legal. Então, por meio de certos passos burocráticos,

impostos pela instituição, uma família se torna comunidade, constitui-se como “diferente” e, a partir dessa nova condição, pode disputar novos direitos e recursos. Esses processos de constituição e reconhecimento devem ser pensados com relação às formas de juridicidade por meio das quais o Estado legaliza (ou não) os grupos. Entretanto, dentro da jurisdição do citado Parque, isso gera uma “quebra” com relação ao processo histórico regional no qual houve comunidades formalmente reconhecidas até o início de 2000. Por esse motivo, considero essencial entender que os processos de constituição de comunidades não são unidirecionais, mas, sim, envolvem processos de disputa e negociação, que permitem projetos alternativos que se expressam em discursos e práticas contestáveis e em formas de juridicidade ambíguas.

#### REFERÊNCIAS

BARRAGÁN ALVARADO, L. *Manual de Capacitación Pueblos Indígenas y Áreas Protegidas en América Latina. Uso y Manejo de Recursos Naturales*. Programa FAO/OAPN, 2008.

BARTH, F. “Introducción”. En: F. Barth (Comp.) *Los grupos étnicos y sus fronteras*. México: Fondo de Cultura Económica, 1976.

BARTOLOMÉ, M. A. Los pobladores del “Desierto Genocidio, etnocidio y etnogénesis en la Argentina. *Cuadernos de Antropología Social*, FFyL-UBA, n. 17, p. 162-189, 2003.

BAZÁN, V. Los derechos de los pueblos indígenas en Argentina: diversos aspectos de la problemática. Sus proyecciones en los ámbitos interno e internacional. En: *Boletín Mexicano de Derecho Comparado*, UNAM, México, v. 36, n. 108, p. 759-838, 2003.

BESSERA, E. La nacionalización de las fronteras patagónicas. Los Parques Nacionales como herramienta estatal de ocupación e integración territorial. En: Valverde, S.; G. Maragliano, M. Imbemba y F. Trentini (Coord.).

*Procesos históricos, transformaciones sociales y construcciones de frontera*. Buenos Aires: FFyL-UBA, 2011, p. 67-105.

BORRINI-FEYERABEND, G. *Manejo participativo de Áreas Protegidas: adaptando el método al contexto*. Temas de política social, UICN-SUR, Ecuador, 1997.

BRIONES, C. Formas de enraizarse en la mapu: procesos de formación de comunidad en Norpatagonia, Argentina. *VII Congreso Internacional Ceisal*, Oporto, 2013.

\_\_\_\_\_. "Formaciones de alteridad: contextos globales, procesos nacionales y provinciales". En Briones, C. (comp.) *Cartografías argentinas: políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad*. Antropofagia, Buenos Aires, p. 9-36, 2005.

CARENZO, S.: TRENTINI, F. Producción de territorialidades indígenas y gestión de áreas protegidas: el paradigma de la doble conservación en la Argentina. En: Balazote y Radovich (Comps.). *Estudios de antropología rural*, Editorial de la FFyL, UBA, 2013.

\_\_\_\_\_. El doble filo del esencialismo verde: repensando los vínculos entre Pueblos indígenas y conservación. En Trincherro, Campos Muñoz y Valverde (Comps.). *Pueblos indígenas, conformación de los estados nacionales y fronteras. Tensiones y paradojas de los procesos de transición contemporáneos en América Latina*. UAHC y FFyL-UBA, 2014.

CARPINETTI, B. *Derechos indígenas en el Parque Nacional Lanín*. APN, Argentina, 2005.

CARRASCO, M. *Los derechos de los pueblos indígenas en Argentina*. Buenos Aires: IWGIA, 2000.

CLASTRES, P. "Sobre el etnocidio". En: *Investigaciones en Antropología Política*. Barcelona: Gedisa, 1996, p. 55-64.

CLIFFORD, J. La identidad en Mashpee. In: *The predicament of culture: twentieth century ethnography, literature, and art*. Cambridge: Harvard University Press, 1988.

DELRÍO, W. *Memorias de expropiación: sometimiento e incorporación indígena en la Patagonia. 1872-1943*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes, 2005.

DÍAZ, R. El caso del Parque Nacional Lanín como estrategia de ocupación y control del territorio de los Pueblos Originarios. Una perspectiva histórica. *Papeles de Trabajo*, v. 6, p. 115-126, 1997.

DUMOULIN, D. ¿Quién construye la aureola verde del indio global? El papel de los distintos actores transnacionales y la desconexión mexicana. Foro Internacional XLV, Colegio de México, México, n. 1, p. 35-64, 2005.

GARCÍA, A.; VALVERDE, S. Políticas estatales y procesos de etnogénesis en el caso de poblaciones mapuche de Villa La Angostura - Neuquén - Argentina. *Cuadernos de Antropología Social*, FFyL-UBA, n. 25, 2007.

GOROSITO KRAMER, A. “Convenios y leyes: La retórica políticamente correcta del Estado”. En: *Cuadernos de Antropología Social*, n. 28, p. 51-65, 2008.

GUERRERO, E.; SGUERRA, S.; REY, C. *Áreas Protegidas en América Latina: de Santa Marta 1997 a Bariloche 2007*. Gland: UICN, 2010.

INAI [INSTITUTO NACIONAL DE ASUNTOS INDÍGENAS]. Tierras y Registro nacional de Comunidades Indígenas. Ministerio de Desarrollo Social, Presidencia de la Nación, 2015.

\_\_\_\_\_. 2009. Informe provisto por el INAI a la Honorable Cámara de Diputados de la Nación. Programa Nacional Relevamiento Territorial de Comunidades Indígenas - Ejecución Ley 26.160-, 2009.

INDEC [INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICAS Y CENSO]. *Encuesta Complementaria de Pueblos Indígenas*, Argentina, 2004-2005.



ITURRALDE, D. Tierras y territorios indígenas: discriminación, inequidad y exclusión. En *Estado del debate sobre los derechos de los pueblos indígenas: construyendo sociedades interculturales en América Latina y El Caribe*. La Paz, Fondo Indígena, 2011.

JULIANO, D. Estrategias de elaboración de la identidad. En: Hidalgo, C. y Tamagno, L. (Comp.). *Etnicidad y Identidad*, Buenos Aires, CEDAL, 1992.

KROPFF, L. “Activismo mapuche en Argentina: trayectoria histórica y nuevas propuestas”. En: P. Dávalos (Comp.). *Pueblos Indígenas, Estado y Democracia*. Buenos Aires, Grupos de Trabajo, CLACSO, 2005.

LABORDE, R. Los territorios indígenas trasladados con áreas del sistema de Parques Nacionales Naturales en la Amazonia Colombiana: situación actual y perspectivas. *Foro Nacional Ambiental, Documento de políticas públicas 23*, Bogotá, 2007.

LEWIS, C. *Managing Conflicts in Protected Areas*. Gland: IUCN, 1996.

LOIS, C. “La invención del desierto chaqueño. Una aproximación a las formas de apropiación simbólica de los territorios del Chaco en los tiempos de formación y consolidación del Estado Nación argentino”. *Scripta Nova, Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales*, Universidad de Barcelona, n. 38, 1999.

MASES, E. *Estado y cuestión indígena: el destino final de los indios sometidos en el sur del territorio (1878-1910)*. Buenos Aires: Prometeo Libros-Entrepasados, 2002.

NAHUEL, J. (Ed.). *Los pueblos indígenas y las áreas protegidas por el pleno control de sus territorios: de Bariloche a Barcelona*. Neuquén: Althabe, 2009.

NUÑEZ SARAIVIA, O. *El comanejo y la participación de la sociedad civil en las áreas protegidas de Centroamérica*. Fundación Defensores de la Naturaleza, The Nature Conservancy, PROARCA/CAPAS, Guatemala, 2000.

OVIDO, G. Áreas protegidas, desarrollo y cultura. *Programa de estudios socioambientales*, n. 2. Ecuador: FLACSO, 2008.

PÉREZ, A. 2011. De libres salvajes a ciudadanos intrusos. La marginalidad de la incorporación indígena una vez finalizada la conquista. En: Valverde, Maragliano, Impemba y Trentini (Coord.). *Procesos históricos, transformaciones sociales y construcciones de fronteras. Aproximaciones a las relaciones interétnicas (Estudios sobre Norpatagonia, Argentina y Labrador, Canadá)*. Facultad de Filosofía y Letras, UBA, 2011.

RADOVICH, J. C. “Política Indígena y Movimientos Etnopolíticos en la Argentina Contemporánea”. En: *Antropologías del Sur*, Año 1, n. 1, p. 133-145, 2014.

\_\_\_\_\_. Política Indígena y Movimientos Étnicos: el caso Mapuche. *Cuadernos de Antropología*, v. 4, p. 47-65, 1992.

RADOVICH, J.; BALAZOTE, A. 1995. Transiciones y fronteras agropecuarias en norpatagonia. En: Trincherro (Ed.). *Producción doméstica y capital: estudios desde la antropología económica*. Buenos Aires: Biblos, 1995.

RAMÍREZ, S. “Derechos de los Pueblos indígenas: protección normativa, reconocimiento constitucional y decisiones judiciales”. En: Gargarella, R. (Coord.). *Teoría y Crítica del Derecho Constitucional* Abeledo Perrot, Buenos Aires, 2008.

SIEDER, R. Del Indigenismo Institucional Integracionista a la Gestión Pluralista de las Políticas Públicas. *IV Congreso de la red Latinoamericana de Antropología Jurídica (RELAJU)*. Globalización y pluralismo jurídico: luchas sociales y legales en la construcción de estados interculturales. Quito, Ecuador, 2004.

STEVENS, S. *Conservation through cultural survival: indigenous peoples and protected areas*. Washington DC: Island Press, 1997.

TRENTINI, F. Problemas globales, respuestas locales: el programa de doble conservación en el co-manejo del Parque Nacional Nahuel Huapi. En: *V Jornadas de Antropología Social del Centro*, 30 de septiembre al 2 de octubre, Olavarría, Buenos Aires. Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires, 2015a.

\_\_\_\_\_. “Procesos de construcción de la “diferencia cultural” en el co-manejo del Parque Nacional Nahuel Huapi”. En: *Revista de Estudios Sociales*, Universidad de Los Andes, Colombia, 2015b. En prensa.

TRINCHERO, H. “Los pueblos originarios en Argentina. Representaciones para una caracterización problemática”. En: *Cultura y representaciones sociales*, Año 4, n. 8, p. 111-139, 2010.

ULLOA, A. Las representaciones sobre los indígenas en los discursos ambientales y de desarrollo sostenible. En: Mato, D. (Coord.) *Políticas de economía, ambiente y sociedades en tiempos de globalización*. Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, Universidad Central de Venezuela, 2005, p. 89-109.

VALVERDE, S.; GARCÍA, A.; BERSTEN, L. Mitos, prejuicios y realidades sobre los mapuche en el Departamento Los Lagos, provincia de Neuquén. En: Ghioldi (Comp.). *Historia de las familias Paichil Antriao y Quintriqueo de la Costa Norte del Nahuel Huapi*. Neuquén: Editorial Archivos del Sur, 2009.

VAN DAM, C. Tierra, territorio y derechos de los Pueblos Indígenas, campesinos y pequeños productores de Salta. *Serie de Documentos de capacitación*, n. 2. Buenos Aires, Secretaría Agricultura, Ganadería, Pesca y Alimentos, 2008.

\_\_\_\_\_. Territorios indígenas y REDD en América Latina. En: Petkova, E., Larson, A. y Pacheco, P. (Eds). *Gobernanza forestal y REDD+: desafíos para las políticas y mercados en América Latina*. Indonesia: CIFOR, 2011.

WOLF, E. *Europa y la gente sin historia*. Fondo de Cultura Económica, México, 2005.

# Los tribunales chilenos y la protección de los territorios indígenas: los desafíos de una resolución jurisprudencial de la discronía entre el modelo económico neoliberal chileno y la efectivación de los derechos indígenas<sup>1</sup>

**Leslie Cloud**<sup>2</sup>

En la región latinoamericana, Chile sigue siendo una excepción en el ámbito de los derechos de los pueblos indígenas. Por una parte, al momento de la independencia en Chile tuvo que adaptarse a la soberanía del pueblo mapuche ratificada en los *Parlamentos*. Estos eran tratados celebrados entre representantes del pueblo mapuche y la Corona de España en la colonia que siguieron practicados en el tiempo republicano del siglo XIX (CLOUD, 2015 b). Luego, Chile se distingue por haber otorgado al pueblo mapuche, en una época muy temprana, títulos individuales de tierras que consagraron la usurpación de más del 90% de sus tierras ancestrales y los sometieron a regímenes jurídicos especiales de protección (CLOUD; LE BONNIEC, 2012). Aunque se apelaba a la aplicación sin excepción de la igualdad ante la ley, aún

---

1 Este artículo ha sido realizado en el marco de una investigación colaborativa financiada por el Consejo Europeo de Investigación (ERC 249236) – SOGIP: “Scales of Governance: the UN, the State and Indigenous Peoples: self-determination at the time of globalization” ([www.sogip.ehess.fr](http://www.sogip.ehess.fr)).

2 Diplomada en derecho internacional de los derechos humanos, investigadora especializada en derecho de los pueblos indígenas, IIAC-LAIOS (EHESS-CNRS) y consultora en derecho internacional de los refugiados para el UNHCR ante la corte nacional francesa de derecho de asilo. E-mail: [leslie.cloud@yahoo.fr](mailto:leslie.cloud@yahoo.fr).

se reconocían efectos jurídicos a algunas instituciones culturales y jurídicas indígenas, con el fin de asegurar de forma pacífica y paulatina su integración a la nación chilena (CLOUD, 2015 b). Décadas después, con la dictadura de Augusto Pinochet, Chile se caracterizó por la adopción de un régimen económico neoliberal destinado a la apropiación privada del conjunto de los recursos naturales, ilustrado por ejemplo en su peculiar código de agua que permite a un tercero inscribir derechos de agua en el terreno de otro dueño... Cuando la transición a la democracia de las dictaduras militares de los Estados vecinos llevaron a reformas constitucionales y una apertura hacia el constitucionalismo con horizonte pluralista con reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas (YRIGOYEN, in BELLIER, 2013), Chile siguió con su constitución monocultural y poco protectora de los derechos humanos de segunda y tercera generación, siendo los pueblos indígenas los primeros afectados por la implantación de proyectos de desarrollo, infraestructura y extractivistas en sus hábitats. Una realidad en una situación de *estatus quo* hasta el giro iniciado el 15 de septiembre de 2008, cuando Chile termina por ratificar el Convenio 169 de la OIT sobre los derechos de los pueblos indígenas y tribales (C. 169). Desde este entonces, y aunque se sigue criminalizando y reprimiendo con violencia a las personas y a los movimientos indígenas opuestos al modelo jurídico y económico chileno (CLOUD, 2015 c), se adoptan las primeras legislaciones de la región sobre la obligación estatal de consultar los pueblos indígenas con el fin de buscar su consentimiento libre, previo e informado (CPLI) sobre toda medida legislativa o administrativa susceptible de afectarlos... Más aun, Chile se convierte en un laboratorio de judicialización de la consulta y del CPLI y en general del C. 169. Una experiencia de interés para otros países de la región que han incorporado los derechos de los pueblos indígenas en su constitución, ratificado el C. 169 pero que aún no aplican la famosa consulta y el CPLI con los pueblos indígenas, ni han logrado una judicialización exitosa y uniforme de dichos derechos.

En este contexto tan propio de Chile, reflexionaremos sobre la realidad de los derechos territoriales, a la consulta y al CPLI de los pueblos indígenas, al origen del proceso de judicialización de los derechos indígenas observado en estos últimos años. El balance de este

tiempo de judicialización nos llevará a rescatar los desafíos del modelo constitucional chileno, caracterizado por su carácter monocultural y la preeminencia de un modelo económico neoliberal, para el traspaso a un tiempo de los derechos de los pueblos indígenas en Chile orientado hacia el dialogo intercultural.

## LA EMERGENCIA DE LOS DERECHOS INDÍGENAS EN CHILE: DESDE LA LEY INDÍGENA N° 19.253 HACIA LA RATIFICACIÓN DEL CONVENIO 169 DE LA OIT

### EL TIEMPO DE LA LEY INDÍGENA Y SU INEFICACIA PARA LA RESTITUCIÓN Y PROTECCIÓN DE LAS TIERRAS ANCESTRALES

El tiempo de los derechos de los pueblos indígenas bajo la *República* de Chile es reciente. En conformidad con el tiempo de la emergencia de un constitucionalismo de horizonte pluralista en América Latina y la adopción de dos instrumentos fundamentales en la materia, el C. 169 y la Declaración de Naciones unidas de 2007 sobre los derechos de los Pueblos Indígenas (DDPI), el tiempo de los derechos indígenas fue anunciado en Chile por el Acuerdo de Nueva Imperial del primero de diciembre de 1989. El Acuerdo suscrito entre el candidato a la presidencia de los partidos de la Concertación<sup>3</sup>, Patricio Aylwin, y los representantes de los pueblos aymara, rapanui y mapuche, comprometía a estos últimos a apoyar el futuro gobierno de la Concertación mientras el candidato acordaba reconocer a los pueblos indígenas en la Constitución, ratificar el C. 169, crear una comisión nacional de desarrollo indígena (futura Corporación Nacional de Desarrollo Indígena - CONADI) encargada de implementar la política pública indígena, y establecer una Comisión especial de los pueblos indígenas para estudiar

---

3 La “Concertación de Partidos por la Democracia”, conocida también como “Concertación” es una coalición de partidos políticos socio-liberales, compuesta del Partido Socialista (PS), Partido por la Democracia (PPD), Partido Radical Social-Demócrata (PRSD) y del Partido Demócrata Cristiano (PDC).

los medios para incorporar las propuestas de las organizaciones indígenas partes del pacto en el programa del futuro gobierno.

Sin embargo, durante las dos décadas de gobierno de la Concertación, solamente los dos últimos compromisos serán parcialmente cumplidos. Una ley de tipo neo-indigenista, conocida como Ley Indígena n. 19.253 “ley sobre fomento, protección y desarrollo de los indígenas”, adoptada en 1993. Esta ley cubre un conjunto de ámbitos destinados a promover el desarrollo social, económico y cultural de las “etnias” de Chile: la propiedad de la tierra, pero también la salud, la educación, y la organización de los indígenas en asociaciones o comunidades. En particular esta ley prevé el reconocimiento de “etnias” chilenas, de las comunidades indígenas, un régimen de protección de las tierras indígenas, así como mecanismos específicos de acceso a la tierra y al agua. En sí misma, la ley niega los atributos colectivos de las entidades indígenas como pueblos. Asimismo, la ley dedica solamente un espacio ínfimo al concepto indígena de juridicidad y manipula las instituciones propias de los indígenas al consagrar “la comunidad indígena legal” como institución de referencia de las políticas públicas del Estado hacia lo indígena. El modelo único de comunidad legal pensado para el conjunto de los pueblos indígenas de Chile está concebido según un formato de tipo administrativo (presidente, secretario y tesorero elegidos), lo cual desconoce la organización socio-política y cultural aún vigente de los pueblos indígenas. Este dispositivo contribuyó a la desarticulación de las entidades socio-políticas existentes, al permitir la constitución en su seno de nuevas comunidades legales. En fin la ley evitó estratégicamente referirse al concepto de “territorio indígena” así como a sus recursos naturales, limitándose al reconocimiento de derechos indígenas a la tierra y bajo ciertas condiciones al agua. Las discusiones que precedieron la adopción de la ley indígena, introdujeron la posibilidad de un territorio indígena distinto al territorio nacional. Pero, en el transcurso de los debates entre organizaciones indígenas, parlamentarios y representantes del gobierno, el concepto de territorio indígena se fue borrando hasta

desaparecer de la versión definitiva de la ley. De este modo, en la ley n°19.253, las únicas referencias al territorio apuntan estrictamente al territorio nacional. La ley implanta un Fondo de Tierras y Aguas Indígenas administrado por la CONADI, que establece mecanismos destinados a la compra de las tierras ancestrales en manos de terceros no indígenas o del dominio público; el primer dispositivo prevé el otorgamiento de subsidios a personas o comunidades indígenas para que puedan aumentar la superficie de tierras estimadas insuficientes por la CONADI (Art. 20a.). El segundo mecanismo pretende resolver los conflictos de tierras que habían sido reconocidas como indígenas en el pasado a través de los títulos de *Merced*, los títulos de comisarios o cesiones del Estado (Art. 20 b). Un tercer mecanismo permite el traspaso de tierras de propiedad estatal a la CONADI para su posterior entrega en propiedad a los indígenas (Art. 21).

Estos dispositivos recibieron varias críticas; por un lado, los mecanismos de compra de tierras previstos por la ley tuvieron por efecto dividir y deslocalizar a las comunidades indígenas beneficiarias. Por ejemplo, en cuanto a los Mapuche, el Fondo de tierras no toma en cuenta el concepto y las lógicas socioculturales de la territorialidad mapuche basada en el *Tuwun* (lugar de origen), autorizando a la CONADI a entregar a comunidades mapuche tierras ubicadas en un territorio de donde no son originarias. Esta situación toca casi a un tercio de las tierras adquiridas por el Fondo (AYLWIN, 2013). Así, los *Mapuche-lafkenche* (de las costas) obtuvieron tierras en territorios *huilliche* (del sur); los *Nagche* (de los valles) recibieron tierras en territorio *lafkenche* etc. (CLOUD ET LE BONNIEC, 2012, p. 31).

Por otra parte, solamente las tierras titularizadas en el pasado bajo los *títulos de Merced* o los títulos de comisarios se benefician de estos mecanismos, lo que impide la restitución de más del 90% de las tierras ancestrales mapuche usurpadas en el tiempo de las reservas (reducciones) de tierras implementadas por la ley del 4 de julio de 1866.

A pesar que el Fondo permitió en cierta medida responder a un porcentaje de reclamos de tierras, regularizar ciertos títulos de propiedad,



y aumentar la superficie de las tierras indígenas, se mostró incapaz de contener el conjunto de las reivindicaciones de tierras, las cuales se deslizaron hacia acciones de recuperación territorial violentamente reprimidas (CLOUD ET LE BONNIEC, 2012: 31). Según el informe IWGIA 2015, entre 1994 y 2014, 17 527,27 has fueron adquiridas por el Fondo de tierras y aguas indígenas, (art. 20 a), la mayoría para personas mapuche (17 266,77 has). El mecanismo de restitución de las tierras perdidas, pero antiguamente reconocidas como indígenas (Art. 20) se aplicó a 120 321,73 has, de las cuales 119 885,82 fueron restituidas a los Mapuche (IWGIA, 2015: 210). En cuanto a las comunidades andinas de los pueblos atacama, lickanantai y quechua solamente el 14% de las tierras tradicionales fueron restituidas (AYLWIN et al., 2013, p. 6128).

¡Pero las críticas hacia esta ley indígena no solo se refieren a su ineficacia para la restitución de tierras indígenas sino también a su incapacidad para protegerlas! A los pocos años de su entrada en vigor, la ley indígena demostró sus límites al no ser capaz de proteger las tierras indígenas titularizadas, como lo demostró el desenlace del desplazamiento de comunidades indígenas *mapuche-pehuenche* de sus tierras titularizadas por la inundación de la Central Hidroeléctrica Ralco en 1994. Este dramático evento se justificó con el argumento según el cual el interés nacional de producción de energía eléctrica era mayor al interés especial de protección de las tierras indígenas. Todo aquello demostró que los dispositivos de la ley n. 19.253 quedaron muy por debajo de los derechos a la tierra, al territorio y a los recursos naturales protegidos por el C. 169, la jurisprudencia de la Comisión y de la Corte Interamericana de los Derechos Humanos (COMISIÓN INTERAMERICANA DE LOS DERECHOS HUMANOS, 2010) y de la DDPI.

Hubo que esperar la ratificación del C. 169 de la OIT en 2008 para que nuevas posibilidades de protección de las tierras indígenas se abrieran a las colectividades indígenas que ingeniaron estrategias de judicialización del convenio, en particular del derecho a la consulta y al consentimiento previo, libre e informado (CPLI) con respecto a las tierras ancestrales indígenas, o sea, al hábitat indígena, titularizado o no.

Por las razones expuestas en el título anterior, el tiempo de los derechos de los pueblos indígenas emerge verdaderamente en Chile en 2009 con la entrada en vigor del C. 169 de la OIT que introduce un conjunto de derechos colectivos, como el derecho a la participación, el derecho a la consulta y al CPLI así como a los derechos a las tierras y territorios tradicionalmente utilizados y ocupados. Sin embargo, el tiempo jurídico protegido por la Constitución de Chile de 1980 no es aquello que interesa a los pueblos indígenas, sino más bien aquello de una economía neoliberal de privatización del conjunto de los recursos naturales de Chile.

La protección jurídica y constitucional de la economía neoliberal chilena adelanto de casi tres décadas y con mejor protección jurídica para el reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas, según un fenómeno de diacronía<sup>4</sup> identificado por Mireille Delmas Marty en el marco de sus reflexiones sobre el pluralismo jurídico ordenado (DELMAS MARTY, 2006). Con este término, la autora se refiere a los disfuncionamientos creados por las diferencias de velocidades entre, por ejemplo, el derecho del comercio, el derecho económico y el derecho internacional de los Derechos humanos y del medio ambiente. En este último bloque podemos incorporar los derechos indígenas reconocidos últimamente; los primeros gozando de una más importante regularización y dinámica de control que los últimos. Recordamos que el modelo económico neoliberal chileno fue adoptado bajo la dictadura de Augusto Pinochet, llevando a la adopción

---

4 El concepto de discronia se refiere a los disfuncionamientos creados por las diferencias de velocidad entre por ejemplo el derecho del comercio, el derecho *económico* y el derecho internacional de los derechos humanos y del medio ambiente: “la velocidad de integración de las normas mundiales del comercio está mucho más rápida que aquella de las normas relativas a los derechos humanos. A pesar que el universalismo de los derechos humanos fue proclamado en 1948 y que la Organización Mundial del Comercio nació en 1994, los derechos humanos que *tenían más* tiempos de consagración, quedan aún en retraso. Existe ya una corte mundial del comercio, pero *aún* no existe una corte mundial de los derechos humanos” (Cantegreil, 2009:7).

de una constitución dotada de un catálogo de derechos humanos muy limitado (con solo un derecho de tercera generación, el derecho de vivir en un ambiente libre de contaminación) y una serie de códigos y leyes para la privatización de los recursos naturales, códigos de agua y de mina, respectivamente de 1981 (con última reforma en 2005) y 1983, decreto-ley de fomento forestal de 1974, ley general de servicios eléctricos en Chile de 1982 (con última reforma en 2006) etc. preparando el tiempo para la carrera al extractivismo de los recursos naturales que caracteriza hoy en día a la economía en Chile.

En consecuencia, contamos con treinta y cinco años de un régimen constitucional de economía neoliberal frente a siete años de derechos indígenas surgidos con la ratificación del C 169 de la OIT, principal fuente de derechos en Chile para la protección del hábitat mapuche. En este contexto, la relación entre los dos paquetes de derechos (derechos humanos/derechos indígenas vs. derechos económicos) se inscribe en un conflicto de normas perjudicial para los pueblos indígenas como lo ilustra la creciente invasión de los hábitats indígenas por proyectos de infraestructuras o extractivos (carreteras, proyectos energéticos, celulosas, aeropuerto, forestales y más recientemente salmoneras<sup>5</sup>) (ver TOLEDO, 2006).

La dificultosa ratificación del Convenio 169 de la OIT en 2008<sup>6</sup>, casi dos décadas después del Acuerdo de Nueva Imperial ilustra la negación del modelo constitucional y económico chileno a dar el paso hacia el

---

5 Para nombrar algunos de estos mega-proyectos: proyecto Central Hidroeléctrica Osorno, Empresa Pilmaiquen, en el límite regiones de Los Lagos y Los Ríos; proyecto Centrales Hidroeléctricas Neltume y Choshuenco, Empresa Endesa, Panguipulli, Región de Los Ríos; proyecto Centrales Hidroeléctricas Pellaifa, Liquiñe, Reyehueico y Maqueo, Filial Trayenko Empresa SN Power, Cordillera Región de Los Ríos; proyecto Central Hidroeléctrica Angostura, Empresa Colbun, Cordillera ríos Bio-Bio y Huequecura, Región del Bio-Bio; el caso emblemático del Alto Bio-Bio Centrales Hidroeléctricas Ralco y Pangué, Empresa Endesa España, Región de Del Bio-Bio; aeropuerto de Quepe, Carretera de la Costa, Carretera 5 sur y más del 70 por ciento de los basurales de la Araucanía ubicados en territorio Mapuche.

6 Sobre el largo proceso que condujo a la ratificación del Convenio 169 de la OIT por Chile, ver Observatorio Ciudadano, 2010, p. 98-102.

tiempo de los derechos indígenas. En este contexto, los derechos de participación indígena a la determinación de los asuntos de su interés y en particular la implementación del CPLI, son una herramienta que debía permitir conectar el orden jurídico chileno con los derechos indígenas. Sin embargo, estos derechos estuvieron instrumentalizados a nivel legislativo, ejecutivo y en cierta medida judicial, con el fin de neutralizar sus efectos.

Desde la ratificación de Chile del C. 169 de la OIT, la agenda legislativa del Congreso sobre la creación de nuevas instituciones indígenas ha sido postergada en varias oportunidades por la prioridad dada hacia la adopción de una reglamentación sobre consulta y CPLI. La urgencia era tal que ya en los años 2000 y 2008 el tribunal constitucional se había pronunciado sobre la compatibilidad del C. 169 con la constitución chilena y había interpretado que el artículo 6º, n. 1, letra a)<sup>7</sup>, de la C. 169 de la OIT era auto-ejecutable, o sea no necesitaba de normas secundarias para exigirse. Esto significó entonces que toda medida legislativa o administrativa relativa a los pueblos indígenas que se hubiera tomado sin haber buscado el consentimiento de los pueblos indígenas tenía que ser considerada nula. Las preocupaciones del gobierno en que un escenario como éste paralice la política estatal y económica hacia los hábitats mapuche, los llevaron a adoptar a unos pocos días de la entrada en vigor del C. 169, el decreto n. 124 que “reglamenta el artículo 34 de la ley n. 19.253 para regular la consulta y la participación indígena”. Apenas adoptado, este decreto fue rechazado por las organizaciones indígenas que denunciaban su carácter inconsulto y su incompatibilidad con los estándares internacionales de la consulta. Dicho análisis y críticas estuvieron después confirmadas por el informe de la Comisión de Expertos para la Aplicación de los Convenios

---

7 El artículo dispone: “(a) aplicar las disposiciones del presente Convenio, los gobiernos deberán: a) consultar a los pueblos interesados, mediante procedimientos apropiados y en particular a través de sus instituciones representativas, cada vez que se prevean medidas legislativas o administrativas susceptibles de afectarles directamente”.

y Recomendaciones (OIT-CEACR, 2011) y luego por el Instituto Nacional de los Derechos Humanos (INDH, 2010). Ambas instituciones pedían una necesaria reforma de dicho decreto y la debida consulta de los pueblos indígenas. Sin embargo, el gobierno siguió apoyándose en dicho decreto para organizar una gran consulta sobre instituciones indígenas tal como el proyecto de reconocimiento constitucional, un proyecto de ley para substituir la CONADI, la reglamentación del sistema de impacto ambiental (SEIA) y un nuevo mecanismo de consulta para substituir el decreto 124. Presionados por las fuertes movilizaciones indígenas en contra del desarrollo de esta gran consulta, en dos acuerdos sucesivos de fechas 16 de junio 2011 y 3 de agosto 2011, la cámara de Diputados y la del Senado solicitaron la suspensión de la gran consulta y la derogación del decreto no deseado, llevando al gobierno a suspender la gran consulta sobre instituciones indígenas hasta la adopción de un nuevo mecanismo de consulta. Apenas algunos días después de esta decisión, se creó una comisión gubernamental de pre consulta, encargada de elaborar una “propuesta de nueva norma sobre la consulta y la participación indígena”. Concluida en agosto del 2012, dicha propuesta fue presentada por el propio gobierno al Relator de Naciones Unidas sobre los Derechos Fundamentales de los Pueblos Indígenas, James Anaya.

Una delegación gubernamental viajó especialmente a Nueva York para entregar la propuesta al Relator sin haber comunicado su contenido a las organizaciones indígenas. Sin embargo, las organizaciones indígenas terminaron por enterarse de las conclusiones muy críticas del Relator hacia la propuesta durante un video conferencia llevada a cabo con el propio James Anaya y rechazaron en seguida la proposición gubernamental. A pesar de este rechazo, algunos meses después, en pleno verano chileno<sup>8</sup>

---

8 La adopción durante los períodos estivales de proyectos de leyes controvertidos es una constante. En condiciones similares se adoptó el proyecto de reforma de la ley de pesca el 9 de febrero del 2013 (ley n. 20.657), y también la reforma constitucional del artículo 126 bis relativo a los territorios especiales de Isla de Pascua y del archipiélago Juan Fernández el primero de febrero del 2011.

se publicó en el Diario Oficial el decreto n° 40 del Ministerio de Medio Ambiente (DS 40) que reglamenta el Sistema de Evaluación y de Impacto Ambiental (SEIA) y prevé un mecanismo especial de consulta de los pueblos indígenas para los estudios de evaluación ambiental de proyectos que afectan los derechos de los pueblos indígenas. Al descubrir esta norma adoptada a escondidas, los defensores de los pueblos indígenas y las colectividades indígenas se sintieron traicionados por el proceso llevado a cabo. Además, recordamos que el reglamento del SEIA era parte del “paquete de la gran consulta” cuya discusión tenía que suspenderse hasta la adopción de una nueva norma de consulta. Poco después, se descubrió también que el proyecto de reglamentación del SEIA había sido aprobado por el ejecutivo pocos días antes de que James Anaya se pronuncie sobre la propuesta de ley de consulta. Pensando en que el proyecto de reglamento del SEIA estaba aún en trámite, el Relator había recomendado al gobierno modificar el proyecto de SEIA y someterlo a la consulta de los pueblos indígenas antes de su adopción (ANAYA, 2012).

A pesar de este episodio, en un camino paralelo, el proceso de reglamentación general de consulta y de CPLI siguió su trámite con la constitución de una mesa de consenso entre un equipo técnico del gobierno y algunas organizaciones indígenas. Las sesiones se organizaron a partir del bosquejo de reglamentación del gobierno que había sido ampliamente criticado por el Relator Anaya. Poco tiempo después, debido a mayores desacuerdos sobre el contenido de la norma, algunos participantes indígenas decidieron dejar la instancia, incluido el propio presidente de la comisión de representantes indígenas, Rafael Tucki Tepano, consejero Rapa Nui ante la CONADI. En su informe intermediario de observación el Instituto Nacional de Derechos Indígenas (INDH) denunció la poca representatividad indígena en esta instancia. Pese a su historia, el DS n. 66 que “regula el procedimiento de consulta indígena” entró en vigencia en marzo del 2014.

En el fondo las dos nuevas reglamentaciones sobre la consulta en general (DS 66) y en el SEIA (DS 40) no respetan los estándares

internacionales indígenas en materia de consulta. Como lo *señala* el informe IWGIA de 2015:

(el DS n°66) rebaja los estándares del Convenio 169 de la OIT al limitar la consulta a proyectos legislativos que tengan impacto directo y significativo sobre pueblos indígenas. También ocurre al dar por cumplida la consulta aún cuando no se logre acuerdo o consentimiento de los pueblos indígenas, y al no establecer procedimientos culturalmente apropiados. Por ello, y por no haber sido consultada a través de procedimientos adecuados con las instituciones representativas de los pueblos indígenas en forma previa a su aprobación, esta reglamentación fue duramente cuestionada por las organizaciones representativas de los pueblos indígenas. (IWGIA, 2015, p. 208).

Cuanto al DS 40, el mismo informe advierte que:

Más que procesos de consulta, este Decreto Supremo (DS) establece formas de socialización y difusión de información sobre los proyectos. Ello dado que, en caso de no llegarse a un acuerdo con los pueblos indígenas respecto a los proyectos de inversión, éstos igualmente podrían ser aprobados. De acuerdo a este DS, sólo se somete a consulta los proyectos de alto impacto, restringiendo la consulta a casos de afectación directa, lo que es determinado a priori por la autoridad. La vigencia y alcance de este DS han sido también cuestionados por diversas organizaciones indígenas, las que han solicitado su derogación. (IWGIA, 2015, p. 208).

LA JUDICIALIZACIÓN DEL C.169 COMO ESTRATEGIA DE PROTECCIÓN DEL HÁBITAT INDÍGENA Y DE LOS DERECHOS FUNDAMENTALES DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS

Los conflictos entre el modelo chileno de desarrollo económico y el respecto de los derechos de los pueblos indígenas han llevado a la judicialización de los derechos de los pueblos indígenas, con procesos judiciales donde los pueblos indígenas son tanto demandantes, como defensores. En la primera perspectiva, en una mayoría de casos, a través

de recursos de amparo<sup>9</sup>, los pueblos indígenas han acudido a la justicia para solicitar la interrupción y anulación de las medidas legislativas o administrativas ilegales o arbitrarias que permitieron la implementación de un proyecto de desarrollo, de infraestructura o bien extractivo sobre sus tierras ancestrales, a menudo en violación al derecho a la consulta y al CPLI consagrado en el C. 169. En la segunda perspectiva, los pueblos indígenas se defienden de acusaciones criminales o de terrorismo, etc., por movilizaciones orientadas hacia la recuperación y protección de sus tierras ancestrales. En la medida que sus acciones se elevan en contra del orden económico protegido en la Constitución, los pueblos indígenas se convierten en “enemigos del derecho” (CLOUD, 2015 c).

Estas situaciones nos ubican en un tiempo de judicialización de los conflictos, que en Chile como en otras partes, confía a los tribunales la resolución de conflictos normativos creados en la mayoría de los casos por los otros dos poderes! En Chile, los tribunales deben asumir la difícil tarea de armonización entre el orden jurídico constitucional chileno adoptado en 1980 y poco reformado desde entonces, y los derechos indígenas, que gravitan alrededor de la constitución, sin poder incorporarla. En rigor, debido al valor infraconstitucional de los derechos indígenas en Chile, los primeros conflictos se ubican dentro del orden constitucional, entre los derechos económicos y los derechos humanos consagrados. El desafío descansa entonces en una interpretación intercultural de los derechos humanos para incluir los derechos fundamentales de los pueblos indígenas. Después de plantear los desafíos de la interpretación intercultural de los derechos fundamentales de los pueblos indígenas, en especial del pueblo mapuche, analizaremos los límites y desafíos de la judicialización de los derechos indígenas en Chile para la protección de su hábitat y la descolonización del acceso a la justicia.

---

9 Los recursos de protección conocidos en América Latina como recursos de amparo son acciones constitucionales de amparo de derechos fundamentales de acuerdo lo prescribe el artículo 20 de la Constitución Política de Chile.



## EL ACCESO A LA JUSTICIA O LOS DESAFÍOS DE UNA INTERPRETACIÓN INTERCULTURAL DE LOS DERECHOS FUNDAMENTALES DE LOS MAPUCHE

Como advertimos, la constitución chilena de 1980 no conoció grandes reformas en cuanto a la protección de los derechos humanos, de tal modo que aún no incorpora los derechos de los pueblos indígenas y conserva un catálogo muy limitado de derechos humanos. El reto de los jueces chilenos reside en adoptar el método interpretativo desarrollado por la Comisión y la Corte Interamericanas de Derechos Humanos, para interpretar el Convenio de San José a la luz del C. 169 de la OIT y de la DDPI, de modo, por ejemplo, que el derecho a la propiedad del Convenio abarque los modos indígenas de relacionarse con la tierra. Dicho razonamiento permitió sentenciar que los pueblos indígenas tienen el derecho a la propiedad de las tierras usurpadas con las cuales ellos mantienen una relación espiritual. El desafío de los jueces chilenos frente a una constitución muda en relación a los derechos de los pueblos indígenas se ubica en una perspectiva similar. Este método se acerca a la teoría de los equivalentes funcionales homeomorfos de Raimundo Panikkar (1984), que consiste en buscar en los instrumentos de derechos humanos, sus equivalentes funcionales homeomorfos en las jurisdicciones o conceptos de jurisdicción indígena; o sea buscar en la jurisdicción indígena el que concepto cumple una función similar a aquella de tal o cual derecho humano.

Si reflexionamos aquí con respecto al pueblo mapuche, el desafío reside en la interpretación de los derechos humanos de la constitución de tal modo que permita abarcar sus derechos fundamentales originados en el concepto de *Az Mapu*<sup>10</sup>. Este diálogo intercultural es imprescindible para que se pueda hablar de respeto de los derechos humanos del pueblo mapuche, de acceso a la justicia y de Estado de derecho. Sin embargo,

---

10 *Az*=carácter, manera de ser; *mapu*=tierra. *Az Mapu*: ley cósmica correspondiente a la manera de ser de la tierra.

advertimos que el *Az Mapu* no es sinónimo de derechos humanos, pero lo sobrepasa. Tampoco se debe confundir *Az Mapu* con el concepto de derecho propio mapuche. Si bien el concepto de derecho propio mapuche surge de una interpretación del *Az Mapu*, el *Az Mapu* es más amplio ya que corresponde al ordenamiento dinámico del cosmos, aplicable al conjunto de las energías y materias existentes; el humano siendo solamente un componente del *Az Mapu*. En este sentido, el *Az Mapu* abarca y contiene en sus principios, equivalentes homomorfos funcionales de los derechos humanos, pero los supera en cuanto a las entidades abarcadas. En el *Az Mapu*, el derecho a la vida comprende el derecho a la vida de los distintos entes, no solo humanos y se relaciona con el derecho a la protección del medio ambiente y a la salud. En muchos de los casos en que comunidades mapuche acuden a la justicia para proteger su hábitat, relacionan el daño sufrido con una violación de un principio del *Az Mapu*, de la ley cósmica. En el contexto de los recursos presentados por el pueblo mapuche para proteger sus hábitats, la tarea de los defensores y luego la de los jueces reside entonces en relacionar de la manera más precisa una violación de lo que los Mapuche consideran como su derecho fundamental del *Az Mapu* con un derecho humano de carácter general inscrito en la constitución chilena : derecho a la vida, derecho de propiedad, derecho a vivir en un ambiente no contaminado, libertad de culto, derecho a la igualdad jurídica etc. Algunos ejemplos para ilustrar nuestro propósito: el defensor deberá demostrar cómo la destrucción de un sitio sagrado afecta el derecho a la vida o a la propiedad de unos Mapuche, cuando la propiedad del terreno afectado está en manos de terceros o bien cuando la racionalidad occidental vincula más fácilmente la protección de un sitio sagrado con la libertad de culto que con el derecho a la vida; relación sin embargo inserta en el *Az Mapu* (CLOUD, 2010). En una situación que enfrentaba autoridades espirituales mapuche (*Longko, machi, lawentuchefe*) con un particular, las autoridades mapuches habían solicitado a la justicia ordenar la interrupción de la tala de árboles nativos en un espacio sagrado (CLOUD, 2015). Aquel espacio estaba considerado como tal debido a

su energía específica (*newen*) que había dado nacimiento a una machi (chaman mapuche). La vida de la machi, su fuerza y su acción en beneficio del territorio de la comunidad dependía de la preservación de este sitio sagrado. Por otra parte, el espacio estaba habitado y protegido por un *Ngen Mapu*, *Ngen kintuante*, entidad espiritual “del mundo invisible” cuya vida y presencia estaba sujeta a la conservación del sitio sagrado. La protección de la biodiversidad visible e invisible de este sitio sagrado requería según el *Az Mapu*, la protección del derecho a la vida y luego el retorno de este sitio a la propiedad de los Mapuche, esta vez en aplicación del derecho internacional de los pueblos indígenas, en conformidad con la jurisprudencia del Sistema Interamericano de los Derechos Humanos (CLOUD, 2015 a). Otro ejemplo: ¿en qué medida el arresto de un machi y su alejamiento de su *rewe* (Totem/árbol de la vida) pueden afectar su vida? En este caso, para apreciar la realidad de la vulneración del derecho a la vida del Machi, los jueces se limitaron a averiguar si la autoridad espiritual estaba sujeta a malos tratos físicos en la cárcel<sup>11</sup>. En los dos ejemplos comentados, el derecho a la vida, fundamental para resolver la afectación de los derechos fundamentales del pueblo mapuche, no fue considerado. Tal como lo interpretó el Sistema Interamericano de los Derechos Humanos, el derecho a la vida de los pueblos indígenas tiene que ser considerado en su dimensión colectiva en relación con su derecho al territorio y a la integridad cultural. El éxito de la protección de los derechos fundamentales del pueblo mapuche en Chile depende entonces de la interpretación por los tribunales de los derechos humanos consagrados por la constitución, de aquella de los derechos de los pueblos indígenas del C. 169 combinado con la DDPI y del conocimiento del *Az Mapu*.

---

11 En su fallo, la Corte Suprema confirmó sin modificaciones la sentencia del tribunal de alzada que, el 24 de julio de 2014 descartó arbitrariedad en la decisión de Gendarmería de prohibir el traslado del machi Celestino Córdova a un centro semi abierto considerando que dicha prohibición no vulneraba la libertad de culto, ni la integridad física y síquica del condenado.

Con estas premisas sobre el desafío del diálogo intercultural como requisito del acceso de los pueblos indígenas a la justicia, procedemos a un análisis del balance de la judicialización de los derechos indígenas en Chile para la protección del hábitat mapuche.

#### AVANCES, RETROCESOS Y LIMITES EN LA JUDICIALIZACIÓN DE LOS DERECHOS DE LOS PUEBLOS INDÍGENA

La judicialización de los derechos indígenas en los conflictos ambientales se inició apenas estuvo aprobado el C. 169. Como el tribunal constitucional había sentenciado en 2000 y 2008<sup>12</sup> que el artículo 6 del Convenio relativo a la consulta era autoejecutable, y dado que aún no había ley de consulta, los abogados invocaron la falta de consulta para intentar paralizar cualquier medida administrativa o legislativa que afectaba a los pueblos indígenas y que no había sido consultada. En los primeros recursos de protección presentados, se reclamaba que se había violado la igualdad ante la ley ya que no se había aplicado el C. 169 a un sector indígena. En 2015, la Corte Suprema se había pronunciado 23 veces sobre el derecho a la consulta y al CPLI (FUENZALIDA BASCUÑAN, 2015, p. 151).

El balance de la judicialización de los derechos de los pueblos indígenas desde esta fecha se puede analizar desde las perspectivas cuantitativas (cantidad de los recursos ganados) y cualitativas (tipo, naturaleza y valor jurídico del derecho indígena reconocido y la interpretación intercultural de los derechos humanos).

En relación a la posibilidad de invocar una violación del derecho a la consulta para enfrentar una medida legislativa o administrativa que

---

12 Sin embargo en su fallo de 2008 (rol n. 1050), el tribunal constitucional interpretó de forma errónea dicho artículo al señalar que “la finalidad de las consultas es la de llegar a un acuerdo acerca de las medidas propuestas” pero que ello “no importa una negociación obligatoria, sino que constituye una forma de recabar opinión, misma que no resultará vinculante, ni afectará las atribuciones privativas de las autoridades que la Constitución Política de la República establece” (Considerando 14).

afecta a los pueblos indígenas y en particular a sus hábitats, la estrategia de judicialización del C. 169 empezó a cobrar cierto éxito en las Cortes de Apelación a partir del año 2010 o sea un año después de la entrada en vigor del C. 169<sup>13</sup>. Sin embargo, al nivel de la Corte Suprema, se demoró tres años más hasta que comience a instalarse una jurisprudencia respetuosa de la obligación de consulta y de CPLI conforme a los estándares internacionales. Pasado un primer año de negación donde la Corte asimilaba la obligación de consulta con el derecho de participación ciudadana previsto en la Ley de Medioambiente<sup>14</sup>, se entró en un año de indecisión donde, sin lógica alguna, la Corte aplicaba la consulta o bien la asimilaba al proceso de participación ciudadana de la ley de medio ambiente<sup>15</sup>; en fin, en los años 2012–2013, la Corte Suprema accedió a paralizar grandes proyectos por violación del art. 6 del C. 169<sup>16</sup>.

Al mismo tiempo, cuando se empezaba a respetar en algunos casos el artículo 6 del C. 169, el tribunal constitucional emitió una nueva jurisprudencia desfavorable al C. 169 de la OIT<sup>17</sup>. Por una parte,

---

13 Algunas decisiones de cortes de apelación (CA): decisión de la CAde Concepción del 6 de agosto del 2010, “Presidente de comunidad de Chilcoco contra la Municipalidad de Arauco”; decisión de la CA de Temuco del 21 de enero del 2010, “Puelman Ñanco Mariano y otro con Corema, IX Region”; decisión de la CA de Valdivia del 4 de agosto del 2010 “Manquepillan Faumeliza con Conama de la Región de los Ríos”; decisión de la CAntt del 27 de julio del 2010, “Vera Millaquén y otro con Empresa Pesquera Los Fiordos Ltda”; decisión de la CAde Temuco del 21 de enero del 2011, “Asociación indígena Tragun Mapu Maile Allipen contra Comisión Evaluadora Ambiental, Región de la Araucanía”; decisión de la CA de Antofagasta del 17 de febrero del 2012

14 Como fallo paradigmático de este periodo, ver rol n. 4078–2010 [2009].

15 En particular, ver los roles n. 6062/2010 [2011] “Estación de Transferencias de Residuos Sólidos. Laco–Panguipulli”, 258/2011 [2011]. “Actualización Plan Regulador San Pedro de Atacama”, Rol n. 226–2011 [2011] “Exploración Minera Proyecto Catanave”.

16 Rol n. 10.090–2011 [2012] “Parque Eólico Chiloé”; rol n. 11.040–2011 [2012] “Sondaje de Prospección Paguanta”, Rol n. 2211–2012, “Estudio de Impacto Ambiental Proyecto el Morro”; rol n. 11.040–2011 [2012], “Sondaje de Prospección Paguanta”; rol n. 495–2013 [2013], “Newen”; rol n. 9526–2012 [2013], “Sollipulli”; rol n. 3010–2013 [2013], “Cementerio Topater”.

17 Rol n. 2387–13 [2013], decisión del Tribunal Constitucional del 23 de enero de 2013.

confirmaba el valor infraconstitucional pero supra legal del C. 169; luego, el tribunal consideraba que la obligación de consulta se limitaba a la afectación específica de intereses indígenas. Luego, desde el año 2014, a pesar de su destacada jurisprudencia sobre el proyecto “el Morro”<sup>18</sup>, la Corte Suprema volvió a emitir señales preocupantes para el futuro de la jurisprudencia naciente sobre la consulta, el CPLI y los derechos indígenas en general. Una sentencia de la Corte Suprema que averiguaba si el proceso de consulta llevado adelante por la administración era conforme o no al C. 169, se basó en el decreto 124 del 2009 sobre “reglamentación de la participación y la consulta de los pueblos indígenas”, el cual había sido ampliamente criticado años atrás y substituido por la nueva ley de consulta<sup>19</sup>.

También la reciente creación de tres tribunales ambientales en Arica, Santiago y Valdivia parece haber ofrecido a la Corte Suprema un nuevo pretexto para evitar pronunciarse sobre asuntos indígenas, siendo que en varios casos delegó el conocimiento del respeto a la consulta en materia ambiental a los nuevos tribunales ambientales, causando gran preocupación en cuanto a las posibilidades de una jurisprudencia uniforme y conforme a los estándares internacionales en la materia<sup>20</sup>.

En fin, debemos considerar la entrada en vigencia de los DS n. 40 y 66 en 2013 y 2014. A pesar de su disconformidad con los estándares del derecho internacional de los pueblos indígenas, hay de temer que desde el momento en que un proceso de consulta se desarrolle en conformidad con estas normas, los tribunales no sean muy inclinados para reconocer una violación a la obligación estatal de consulta y al CPLI...

Desde un punto de vista cualitativo, en relación con la protección de los derechos indígenas y del *Az Mapu*, podemos observar los efectos

---

18 Rol n.11.299, de fecha 7 de octubre de 2014.

19 Rol n. 1515-2014, “Proyecto de Agua Potable Rural Ko Winkul Pocura”.

20 Rol n. 1515-2014, decisión de la CS del 22 de abril de 2014, “Proyecto de Agua Potable Rural Ko Winkul Pocura” y rol n. 1712-2013, decisión de la CS, del 12 de agosto de 2014 “el proyecto de Manganeso Los Pumas”.

colaterales de la judicialización del derecho a la consulta y al CPLI. A pesar de no haber instalado jurisprudencia indígena sobre territorio indígena y consulta, se mejoró, aunque de forma aún tímida la calidad de la interpretación de los derechos indígenas y de los derechos humanos de los pueblos indígenas en general. En cuanto a la interpretación de los derechos humanos, a lo largo de estos seis años de judicialización, se ha mejorado la asociación de los derechos humanos de la constitución con las violaciones invocadas por los pueblos indígenas. O sea asistimos a una extensión del catálogo de derechos fundamentales considerados como vulnerados en los conflictos territoriales. Si al principio se invocaban tímidamente las violaciones al derecho al medio ambiente, y al derecho a la igualdad ante la ley; luego, paulatinamente, se invocaron las violaciones de los derechos a la vida, a la libertad de culto, a la propiedad y una actividad económica, siendo los primeros derechos invocados aquellos que recibieron mayor atención por parte de las Cortes. A título de ejemplo, en un estudio de trece recursos presentados entre 2009 y 2012 (CLOUD, 2013) se invocó ocho veces el derecho a vivir en un ambiente libre de contaminación, y de forma combinada o exclusiva se apeló diez veces a la violación de la igualdad ante la ley, seis veces a aquella de la libertad de culto, seis veces del derecho a una actividad económica, cuatro veces del derecho a la vida y tres veces solamente a las violaciones del derecho de propiedad. A pesar de la generación de fallos positivos, solo en unos muy pocos fallos, se han podido apreciar diálogos entre los derechos humanos de la constitución y el *Az Mapu*; llama la atención la ausencia de sanción del derecho de propiedad de los pueblos indígenas en los casos donde su hábitat no titularizado está afectado, en violación de la jurisprudencia consagrada por el Sistema Interamericano de los Derechos Humanos.

Con respecto a la invocación de un derecho indígena, se observa un proceso similar. Los jueces de las Cortes de Apelaciones que empezaron con sancionar casi exclusivamente la violación del artículo 6 del C. 169, empezaron de a poco a pronunciarse sobre los otros artículos

del convenio (artículos 13, 14, 15, luego 4.1, 7, 1, 2, 8.2 y 16), la DDPI y también la jurisprudencia del Sistema Interamericano de los Derechos Humanos. También se ha empezado a generalizar el recurso a solicitar peritajes antropológicos que, de todos modos, hayan sido o no seguidos en el fallo, ayudaron a los jueces a interiorizarse con otra interpretación de los derechos humanos. A pesar de estas observaciones positivas, hay que advertir que, en muchos fallos, la Corte Suprema ha obrado para no crear jurisprudencia indígena, como lo demuestra su práctica de borrar el conjunto de los considerandos relacionados con derechos indígenas en algunas sentencias que confirmaban fallos de una Corte de Apelación<sup>21</sup>. En fin, en relación con recursos presentados por comunidades mapuche, ninguna decisión de la Corte Suprema sancionó una violación de la libertad de culto a pesar de la afectación de un hábitat mapuche considerado como habitado por entes sobrenaturales con los cuales los Mapuche suelen relacionarse de forma espiritual para solicitar la preservación del equilibrio y de la armonía con la naturaleza, en conformidad con los principios del *Az Mapu*.

#### CONSIDERACIONES FINALES

En el contexto chileno, donde el tiempo del modelo económico neoliberal sigue prevaleciendo y siendo un obstáculo a la incorporación de los derechos de los pueblos indígenas en el orden jurídico chileno como lo demuestra la difícil jurisdicción de los derechos del C. 169 y en especial de la consulta y del CPLI, la responsabilidad de aplicar los derechos de los pueblos indígenas recae sobre el poder judicial.

El trabajo llevado ante los tribunales por los pueblos *indígenas* y sus defensores ha significado un hito histórico en su relación de

---

21 Fallo de la CS del 30 de noviembre de 2009, “Linconao Huircapan con Sociedad Palermo Ltda”; fallo de la CS del 4 de enero de 2011 (comunidad Puquiñe C. Corema) y fallo de la CS del 15 de septiembre de 2010.



los pueblos indígenas con la justicia, al reconocer por primera vez la vigencia de sus derechos. Se debe reconocer y valorar en las sedes de varias Cortes de Apelación el inicio de reflexiones sobre las necesidades de una mejor comprensión de los derechos de los pueblos indígenas, tanto en su interpretación a nivel internacional como en la interpretación indígena de los derechos fundamentales. Este incipiente diálogo entre culturas jurídicas en las Cortes de Apelación ha facilitado la generación y implementación de prácticas interculturales, con la introducción de los peritajes antropológicos, la instauración de un modelo de defensa penal indígena en 2009, la intervención de facilitadores interculturales en las sedes penales (LE BONNIEC, 2014) así como de algunas excepciones en el mundo carcelario para facilitar la realización de ceremonias indígenas en sus recintos. En este giro, los pueblos indígenas han tenido un papel muy importante ya que para hacer entender y dar la medida de los perjuicios sufridos, los pueblos indígenas se han visto obligados a exponer secretos de su conocimiento del cosmos y microcosmos hasta entonces reservados celosamente por los ancianos o las autoridades tradicionales, justamente para preservar su integridad cultural y el equilibrio de su hábitat, con el riesgo actual de que la revelación de sus secretos les exponga a mayores amenazas. Esta situación, que pretende curar un mal por otro mayor, demuestra también los límites de la interculturalidad en el ámbito del derecho en Chile, y más allá en las relaciones entre los pueblos indígenas y el Estado de Chile sujetas al principio de buena fe.

Debemos también advertir que, al no ser acompañada de derechos indígenas de rango constitucional, dicha estrategia de judicialización siempre conlleva el riesgo de que se termine por instalar al más alto nivel una jurisprudencia contraria a los intereses perseguidos; lo que podemos temer últimamente a la vista de los últimos fallos de la Corte Suprema. Dicha situación no es de extrañar al considerar la historia de la Corte Suprema de Chile y la cultura jurídica de los agentes jurídicos del país, extremadamente legalista y refractaria a los derechos colectivos. Por una parte, hasta la creación de los recursos de protección bajo la dictadura

militar, la Corte Suprema se negaba a controlar las normas de los tres poderes, refugiándose bajo un rol de administración de justicia y no de poder judicial donde los jueces cumplen un rol de incidencia política. Tampoco existe en Chile un método de interpretación constitucional consagrado siendo la interpretación original prevista por el Código Civil el método más aplicado a nivel constitucional. También hay que recordar el carácter fuertemente centralizado de la gobernanza chilena, donde cuanto más lejos está el poder judicial de los territorios ancestrales indígenas, más lejos también se ubica el conocimiento de los derechos fundamentales de estos pueblos, condición imprescindible para su debido respeto. El actual panorama de la judicialización de los derechos de los pueblos indígenas, a la consulta y al CPLI ilustró sus límites debido a la importante discronía que afecta el orden jurídico chileno. En este contexto, el avance del reconocimiento y del respeto de los derechos de los pueblos indígenas depende de una reforma constitucional para reequilibrar la relación entre los derechos económicos y los derechos humanos e incorporar los derechos de los pueblos indígenas en dicho instrumento. Consideramos que, de dicha reforma, actualmente en la agenda política de la Presidente M. Bachelet, depende hoy el camino hacia el respeto de los derechos fundamentales de los pueblos indígenas y del pueblo mapuche.

#### BIBLIOGRAFÍA

ANAYA, James. “Comentarios a la Propuesta del normativa de consulta. Chile, 2012”. Disponible en: <http://unsr.jamesanaya.org/special-reports/comentarios-a-la-propuesta-del-normativa-de-consulta-chile>. Consultado el: 10 nov. 2015.

AYLWIN, José et al. “Los pueblos indígenas y el derecho”. Santiago: LOM Ediciones, 2013.

CANTEGREIL, Julien. “Humanisme et mondialisation, entretien avec Mireille Delmas-Marty”. Disponible en: <[http://www.laviedesidees.fr/IMG/pdf/20090928\\_delmas.pdf](http://www.laviedesidees.fr/IMG/pdf/20090928_delmas.pdf)>. Publié le 25 sept. 2009.

CLOUD, Leslie 2015a. “Derecho propio mapuche, derecho internacional de los pueblos indígenas y derecho chileno: Ilustraciones y desafíos de un des-encuentro de hoy, en las relaciones territoriales entre los Mapuche y el Estado de Chile”, in Morita Carrasco, Andrea Lombrana, Natalia Ojeda ET Silvina Ramirez (Coord.). II Jornadas de debate y actualización en temas de antropología jurídica, diálogos entre antropología y derecho. Eudeba, Buenos Aires: Eudeba, 2015a, p. 183-208.

CLOUD, Leslie. “Le droit à l'autodétermination du peuple mapuche au XIXème siècle: entre droit des gens et droit international classique”. In: Ricardo Salas et Fabien Le Bonniec (Co-dir.). *Les Mapuche à la mode*. Paris: l'Harmattan: Paris, 2015b.

\_\_\_\_\_. 2015c, “Entre homogénéité, monisme et pluralisme, enjeux et résistances du “Mapuche permis” au Chili”, Séminaire Sogip: perspectives comparatives sur les droits de peuples autochtones 2014-2015. Les peuples autochtones face aux institutions: problématiques de subjectivation autour de “l'Indien autorisé”, Séance 3, Paris, 8 janv. 2015.

\_\_\_\_\_. “Balance de la judicialización de los derechos de los pueblos indígenas en Chile desde la ratificación del Convenio 169 de la O.I.T. sobre los pueblos indígenas y tribales”, Congreso Alas, Santiago de Chile, 24 sept./4oct. 2013.

\_\_\_\_\_. “Az Mapu, derecho del invisible o derecho mapuche”. In: COLAJANNI, A. (Ed.) “Los derechos de las poblaciones indígenas y el derecho indígena en las Americas”. *THULE: Rivista italiana di studi americanistici*, v. 26/29, pp. 491-531, apr./ott. 2009-2010, Centro Studi Americanistici “Circolo Amerindiano” Onlus.

-----.; LE BONNIEC, Fabien. “Entre logiques d’Etat et autochtonie: Dynamiques de la territorialité mapuche à l’heure du droit à l’autodétermination des Peuples Autochtones ” in Martínez M. y Aparicio Marco (coord.): “ Derecho internacional y territorios indígenas: algunas reflexiones críticas desde la antropología social y el derecho”, *Revista quaderns-e*, Institut Català d’Antropologia, v. 17.1, pp. 25-43, 2012.

COMISION INTERAMERICANA DE LOS DERECHOS HUMANOS (CIDH-OEA), 2010. *Derechos de los Pueblos Indígenas y tribales sobre sus tierras ancestrales y recursos naturales, Normas y jurisprudencia del Sistema Interamericano de Derechos Humanos*, OEA/Ser.L/V/II. Disponible en: <http://www.oas.org/es/cidh/indigenas/docs/pdf/Tierras-Ancestrales.ESP.pdf>

COMISIÓN DE EXPERTOS PARA LA APLICACIÓN DE LOS CONVENIOS Y RECOMENDACIONES (OIT-CEACR) 2011. Informe de la Comisión de Expertos en Aplicación de Convenios y Recomendaciones, ILC.100/III/1A.

DELMAS, Marty Mireille. *Pluralisme ordonné, les forces imaginantes du droit*. Paris: Seuil, 2006.

FUENZALIDA, Bascuñan Sergio. Desarrollo de la jurisprudencia en Chile sobre la consulta indígena: los casos del tribunal constitucional y la corte suprema, *Revue Quebécoise de Droit International*, Hors Série, pp. 149-197, 2015. Disponible en: [http://www.sqdi.org/wp-content/uploads/RQDI\\_HS201503\\_8\\_B.pdf](http://www.sqdi.org/wp-content/uploads/RQDI_HS201503_8_B.pdf).

INDH 2010. *Informe Anual 2010. Situación de los Derechos Humanos en Chile*, Capítulo: “Pueblos Indígenas”. Disponible en: <http://www.politicaspUBLICAS.net/panel/attachments/article/734/2010-indh-informe2010-capitulo-pindigenas.pdf>.

IWGIA 2015. *El Mundo Indígena 2015*, Copenhague, 2015. Disponible en: [http://www.iwgia.org/iwgia\\_files\\_publications\\_files/0717\\_EL\\_MUNDO\\_INDIGENA\\_2015\\_eb.pdf](http://www.iwgia.org/iwgia_files_publications_files/0717_EL_MUNDO_INDIGENA_2015_eb.pdf)

LE BONNIEC, Fabien. “¿Hay discriminación en los tribunales del sur de Chile? Razones para una etnografía del campo jurídico en la Araucanía ”, in Salvador Millaleo, Juan Carlos Oyanedel, Daniel Palacios et Hugo Rojas (Codir.). *Sociología del Derecho en Chile*, Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2014.

OBSERVATORIO CIUDADANO 2010. *Las implicancias de la ratificación del Convenio n. 169 de la OIT en Chile*, Documento de Trabajo n. 10, 2a edición. Disponible en: <<http://www.observatorio.cl/sites/default/files/biblioteca/Las-implicancias-de-la-ratificaci%C3%B3n-del-Convenio-N%C2%B0-169-de-la-OIT-en-Chile-DCTO-N%C2%B0-10-SEGUNDA-EDICI%C3%93N-FINAL.pdf>>.

PANIKKAR, Raimundo. “La notion des droits de l’homme est-elle un concept occidental?”, *Interculture*, Vol. XVII, n° 1, Cahier 82, p. 3-27, 1984.

TOLEDO, Víctor. *Pueblo Mapuche, Derechos colectivos y territorio: desafíos para la sustentabilidad democrática*. Santiago: LOM Ediciones, 2006.

YRIGOYEN F., Raquel. “Constitutionnalisme pluraliste et peuples autochtones en Amérique latine; du multiculturalisme à la décolonisation”. In: Bellier I. (Coord.). *Peuples autochtones dans le monde: les enjeux de la reconnaissance*. Paris: l’Harmattan, 2013, pp. 209-229.

# ¿Autonomía o segregación? Estado, racismo y violencia en la región triqui de Oaxaca<sup>1</sup>

**Natalia De Marinis<sup>2</sup>**

*Todo en Copala, a excepción de la iglesia, es provisional y está marcado con el sello de la locura y la muerte. Mayordomos y refugiados viven allí temporalmente, casi siempre ebrios, rodeados de basura y deyecciones, de cabras y otros animales, hipnotizados por el tambor, fuera del tiempo, sumidos en un delirio que bien puede confundirse con el suicidio colectivo.*

Antropólogo Fernando Benítez, en su visita a la región triqui en 1964 (BENÍTEZ, 1985, p. 432)

SAN JUAN COPALA, OAXACA, 2010

Mientras el pueblo de San Juan Copala, centro ceremonial y político de la región triqui baja de Oaxaca<sup>3</sup>, vivía unos de los

- 
- 1 Este capítulo expone resultados de una exploración bibliográfica y de archivo llevada a cabo entre 2009 y 2015 como parte de mi investigación doctoral en CIESAS y posdoctoral en la UNAM. La incorporación de nuevos archivos de fondos documentales y la elaboración de este capítulo fue realizada gracias al apoyo del programa de becas posdoctorales de la DGAPA, UNAM.
  - 2 Investigadora posdoctoral en el Centro de Estudios Latinoamericanos de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM. Programa becas posdoctorales de la DGAPA-UNAM (2014-2016).
  - 3 La región triqui se encuentra ubicada en el noroeste del Estado de Oaxaca en la región mixteca. Se divide en Triqui “Alta”, cuyo centro es Chicahuaxtla, Triqui “Media”, cuyo

mayores ataques registrados en la historia dirigidos hacia las familias que en 2007 se autodenominaron Municipio Autónomo, intentando cortar con las redes de poder partidario en la región, los discursos de funcionarios públicos planteaban una total ausencia de Estado. ‘Pueblo a la deriva’, ‘Vacío de poder’, ‘Seres belicosos y beligerantes’, eran algunas de las declaraciones que realizaban a la prensa, argumentando una violencia ‘intra-étnica’<sup>4</sup>. Las construcciones racistas sobre este grupo indígena, que se correspondían con los imaginarios de salvajismo que recayeron sobre los triquis históricamente, servían para fundamentar las negativas de intervención, mismos discursos que recibían las mujeres en sus demandas de justicia ante las instancias oficiales: ‘Siempre la procuradora dijo que esto venía de la sangre de la gente, que era como de herencia’<sup>5</sup>.

El escenario del ataque se montó el 30 de noviembre de 2009. Un grupo político perteneciente a la región, fuertemente armado, colocó unos palos sobre la única ruta de acceso y salida del pueblo, dejando a las familias totalmente incomunicadas. Disparaban desde el abandonado edificio del batallón militar en la cima de unos de los cerros. Las personas no podían salir de sus casas, no tenían agua, y muchas veces nada que comer. Un niño de ocho años fue asesinado mientras caminaba por la calle principal del pueblo. A los pocos días, un joven de 26. Meses después, los asesinatos llegaron a más de 30 personas, entre ellos tres mujeres y dos activistas de derechos humanos que intentaron ingresar al pueblo con ayuda humanitaria. Se documentaron

---

centro es Itunyoso, y Triqui “Baja”, cuyo centro es San Juan Copala. Su población es en la actualidad de 13,000 habitantes y se calcula una migración producto de la violencia de cerca del 35% de la población (Paris Pombo, 2011). La región baja presenta varias particularidades climáticas que lo convierte en un oasis de clima semi-tropical, único en la región y que la diferencia notablemente con las otras dos regiones triquis.

- 4 En una entrevista que la Revista Proceso realizó a la Procuradora de Justicia del estado de Oaxaca, María Luz Candelaria Chiñaz, ésta manifestó: “Ahí hay gente renuente, necia con sus usos y costumbres, belicosa y beligerante” Revista Proceso, 2011. Para otras referencias ver: La Jornada (2010) “En Copala, ni muertos ni paramilitares: Ulises Ruiz”. La Jornada (2010) “Copala: Violencia y vacío de poder”. La Jornada (2010) “La paz en la región triqui depende de los indígenas, no de nosotros”.
- 5 Entrevista a Luz, 22 de abril de 2011. Destacado mío.

violaciones sexuales a mujeres que salían de sus casas en medio de las balaceras. Caminaban dos horas por el espeso monte hasta llegar al pueblo más cercano. Muchas salían heridas y no volvían más. Familias enteras aprovechaban las treguas para escapar. Se desplazaron hacia diferentes lugares de la región, y muchas mujeres se fueron a la ciudad de Oaxaca a ejercer presión al gobierno por medio de un plantón que instalaron en agosto de 2010. Denunciaban públicamente y ante las instancias oficiales de justicia lo que estaban viviendo. Exigían justicia y seguridad para sus familias. Aun así, no se logró evitar el desplazamiento. La última persona salió con vida en octubre de 2010, cuando el grupo armado tomó el control del pueblo. También eran triquis, pertenecientes a una organización conformada con recursos del Partido Revolucionario Institucional (PRI)<sup>6</sup> en 1994, año del levantamiento armado del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en el vecino estado de Chiapas<sup>7</sup>.

En este artículo busco desentramar estos discursos de “ausencia de estado” y “guerra intra-étnica”, a partir de un análisis histórico sobre la segregación de los *triquis* con fines de dominio en el estado de Oaxaca, uno de los 32 estados con mayor diversidad étnica del país<sup>8</sup>.

---

6 El Partido Revolucionario Institucional adquiere la forma en que hoy se lo conoce con el mandato del General Lázaro Cárdenas (1934–1940). Sus dos antecedentes fueron el PNR (Partido Nacional Revolucionario) y el PRM (Partido de la Revolución Mexicana). Desde 1934 y hasta el 2000 fue el partido político que ocupó el gobierno federal en México de manera consecutiva. En Oaxaca, fue el partido que gobernó el estado por 81 años consecutivos.

7 El levantamiento armado del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en el estado de Chiapas en 1994, fue uno de sucesos más importantes de movilización indígena de los últimos años y, sin duda, uno de los referentes de luchas indígenas en América Latina y el mundo. La rebelión armada de indígenas y construcción de autonomía en sus territorios recuperados implicó la reivindicación a la autodeterminación y al reconocimiento de sus territorios ancestrales y sistemas normativos. La construcción de Municipios Autónomos y un sistema de organización por fuera del Estado, configuró una nueva arena política en México en relación a los pueblos indígenas.

8 En el estado de Oaxaca conviven 16 grupos indígenas que conforman unos de los estados con mayor multiculturalidad. Según el censo de 2010 habitan 1,165,186 personas mayores de 5 años que hablan una lengua indígena, lo que configura un 34% de la población. A su



A partir de una recopilación y análisis de archivos, de documentos inéditos y de escritos de antropólogos, planteo que estos discursos históricos sobre “ausencia de Estado” y “aislamiento” de los *triquis*, representan construcciones discursivas basadas en el racismo y en el dominio económico y de despojos territoriales sostenidos mediante tecnologías de seguridad altamente represivas<sup>9</sup>. Entre los análisis que versan sobre la resistencia de los *triquis* a la construcción del Estado, cuyas instituciones se hicieron presente más tarde comparado con otras regiones indígenas, y aquellos pasajes donde personas externas que monopolizaban el café buscaban mantenerlos segregados a fin de conservar el monopolio del comercio, nos encontramos con una zona gris de construcción política donde la violencia, la ley, la segregación y la resistencia no presentan exteriores definidos.

El proyecto de autonomía que los *triquis* comienzan a principios de este siglo, implicó un proceso de re-construcción de justicia y seguridad propia en un contexto de reivindicaciones autonómicas en México. La autonomía triqui se reivindicó, sin embargo, en un contexto de conflictividad armada y control territorial muy complejo, a la vez que fue altamente reprimida por grupos paramilitares que buscaron reinstalar las conexiones con el gobierno en 2010. Esta alta conflictividad y control armado de las comunidades llevó a una total des-responsabilización del Estado en la garantía de derechos de las personas que estaban en el pueblo bajo asedio argumentando que la autonomía y sus “usos y costumbres” referían a su “carácter belicoso” heredado. Me interesa realizar un recorrido por estas construcciones del “triqui salvaje” basadas en el

---

vez, Oaxaca concentra el 20 por ciento de las municipalidades de México, lo que da forma a un mapa político singularmente complejo, sobre todo por la importancia administrativa y política que adquiere el municipio como unidad política administrativa de menor rango que articula a la sociedad civil con los gobiernos federal y estatal.

9 Si bien aquí presento parte de la investigación histórica en la región, las dimensiones políticas del conflicto actual entre los triquis han sido publicadas en trabajos anteriores: De Marinis (2013; 2015).

racismo y en la forma particular que adquirió la construcción del Estado en esta región, a la vez que reflexionar sobre las intrincadas relaciones entre la violencia y la formación de Estado. Argumento en este artículo que entender los procesos de reivindicación autonómica y los límites que se enfrentan a la hora de reconstruir sus propios sistemas de justicia y seguridad basadas en el ejercicio del derecho propio, implican una mirada histórica de la construcción de Estado que permitirían comprender las relaciones del pueblo *Triqui* con el Estado desde un continuo de violencia colonial, racismo y despojo.

#### ESCENARIOS DE SALVAJISMO EN LOS MÁRGENES DEL ESTADO

Los *Triquis* vivieron una presencia tardía de instituciones estatales. Los múltiples intentos, desde la década de los cuarenta en pleno auge de las políticas indigenistas, no tuvieron mayores éxitos<sup>10</sup>. Para la década de los sesenta el índice de monolingüismo era mayor al 61 por ciento<sup>11</sup>, aun cuando el proceso de aculturación en Oaxaca y la construcción de escuelas se había dado desde 1930<sup>12</sup>. Fernando Benítez, antropólogo que visitó la región en 1964, manifestó las preocupaciones que generaba la “resistencia” de los *triquis* hacia el Estado:

---

10 Lo que se conoce como indigenismo en México fue un proceso de integración indígena por medio de la aculturación y la construcción de instituciones estatales en sus regiones durante el periodo postrevolucionario mexicano luego de la constitución de 1917.

11 Para 1960, los *triquis* presentaban un índice de monolingüismo del 64.8 por ciento. Teniendo en cuenta que los *triquis* representaban un 0.8 por ciento de la población indígena total del estado de Oaxaca y que dentro de esta categoría se unificaban, y se siguen unificando, las tres regiones *triquis*, es posible que en la de San Juan Copala el porcentaje de monolingües fuera aún mayor (Los porcentajes fueron deducidos de los cuadros citados por NOLASCO, 1972, p. 21-44).

12 Desde el año 1934 con la asunción de Lázaro Cárdenas como presidente de la nación se impulsó una educación socialista, laica y agraria a través de la construcción de las escuelas normales. El papel de los maestros en la integración indígena, por medio de su corporativización al Estado-PRI, fue fundamental en la integración de las comunidades indígenas a la arena política nacional, a la vez que cumplieron una función importante en las movilizaciones políticas.

Si ellos me veían como a un extranjero, yo también me sentía en Copala un extranjero. ¿Estoy realmente en México? -me preguntaba- ¿Copala es una parte de México? ¿Los *triquis* son mexicanos? No. Los *triquis* son los *triquis*. Ni ellos nos entienden a nosotros ni nosotros somos capaces de entenderlos a ellos. Estoy aquí gracias a la protección de las ametralladoras, y si ahora se marcharan los soldados, es posible que no viviera mucho tiempo. (BENÍTEZ, 1985, p. 440).

Si entendemos que esa construcción del “ser mexicano” estaba dada por la pertenencia a una homogeneidad lingüística y de cierto ordenamiento institucional, los *triquis* estaban “aislados” de ese imaginario. Sin embargo, llama la atención la manera en cómo a la par de la descripción del aislamiento por parte de los antropólogos, que iré narrando a lo largo del artículo, describían la presencia de mestizos cumpliendo funciones de autoridad, de militares, de caciques externos a los *triquis*<sup>13</sup>, la iglesia y el convento de monjas construidos en el año 1576 por una congregación de dominicos. También antropólogos que visitaban la región manifestando en informes la situación de violencia que suscitaba preocupación a los funcionarios del naciente Instituto Nacional Indigenista (INI), creado en 1948.

Una escena narrada por Gutierre Tibón, escritor italo-mexicano y quien en 1940 realizó un recorrido con un comerciante de café de Juxtlahuaca, pueblo mestizo cercano a San Juan Copala, nos da ciertas pistas sobre los orígenes de estos imaginarios de salvajismo. En uno de esos recorridos, el comerciante le comentó:

No quieren saber nada del progreso. Son unos bárbaros, sucios, borrachos, rencorosos. Quieren mantenerse, cueste lo que cueste, en su aislamiento secular, seguir viviendo como animales. Matar, eso sí les agrada. Están armados hasta los dientes y representa un peligro constante para sus vecinos. (TIBÓN, 1984, p. 133).

---

13 Veremos una caracterización del caciquismo rural en México más adelante en el capítulo.

Esta fue la respuesta ante la pregunta de Tibón sobre el derribo de un puente de madera justo antes de llegar a la región. Le preguntó las causas de su derribo y éste le dijo que los *triquis* lo habían quemado días antes. Con el tiempo, Tibón descubrió que el puente había sido destruido por los propios comerciantes. La conexión con el “afuera” posibilitaría la entrada de más comerciantes lo que permitiría a los *triquis* lograr mayor independencia y terminar con el monopolio de café de pocas familias mestizas de Juxtlahuaca y Putla<sup>14</sup>.

Fue esta, así como otras tantas escenas que se describen en documentos históricos, lo que me permitió problematizar acerca de las dicotomías entre, por un lado, la “resistencia” triqui, como “salida desde el suelo” –utilizando la metáfora de Gilbert & Nugent (1994) para criticar las posturas dicotómicas presentes en muchos estudios de la revolución Mexicana– y la dominación estatal; o, más bien, como una segregación de los *triquis* a los procesos de integración indígena como continuidad de los despojos y dominios coloniales<sup>15</sup>.

Plantea Abrams que la noción de imaginarios de Estado permite adentrarnos a las representaciones legitimantes de su poder detrás del velo a-histórico de su discurso.

Al ser el Estado una práctica, más que un aparato, intervienen en su construcción deseos, imaginarios, que reflejan la mistificación como punto vital de su construcción: El Estado es, entonces, en todos los sentidos del término un triunfo del ocultamiento. Oculta la historia real y las relaciones de sujeción detrás de una máscara a-histórica de legitimación de la ilusión; contribuye a negar la existencia de conexiones y conflictos los cuales serían,

---

14 La región triqui de Copala se encuentra en medio de un vértice de dominio formado por tres cabeceras municipales mestizas: Juxtlahuaca, Tlaxiaco y Putla. En estas cabeceras residían las familias que controlaban el comercio de café en esta región indígena.

15 Retomo la propuesta de historiadores mapuches, para pensar en estos continuos coloniales a través del despojo territorial y material que implicó la formación de Estado en territorio mapuche, así como las continuidades de la desposesión basadas en la imposición de un nuevo orden civilizatorio (NAHUEL PÁN MORENO, 2012).

si fueran reconocidos, incompatibles con la afirmación de la autonomía e integración del Estado. El real secreto oficial, sin embargo, es el secreto de la inexistencia del Estado. (ABRAMS, 2006, p. 123, traducción mía).

Esta noción de imaginarios de Estado, trabajada etnográficamente en los últimos años, parte de entender las maneras en que el Estado no forma un exterior real con límites precisos, sino que configura una práctica social y cultural que integra prácticas políticas las cuales desde una visión formal del Estado serían descartadas (DAS; POOLE, 2004; LAGOS; CALLA, 2007; SHARMA; GUPTA, 2006; SIEDER, 2011; NUIJTEN, 2003). Para el caso mexicano, la integración del caciquismo a su estudio, rompió con ciertas dicotomías clásicas entre el Estado y la sociedad civil, analizando el papel central que estas figuras cumplían en la construcción de Estado a nivel local, sobre todo en zonas rurales, generando redes de poder y de patronazgos y una porosidad mayor entre lo que es y no es Estado.

La antropología, dedicada históricamente al análisis de sociedades “sin estado”, ha construido importantes contribuciones en los últimos años para repensar los continuos de la colonialidad, los despojos y los dominios racializados que configuran las políticas estatales hacia los pueblos indígenas. Dentro de estas perspectivas, una de las nociones más utilizada es el concepto de márgenes de Estado, planteada por Poole & Das (2004) y retomada ampliamente en otros estudios en México (MALDONADO, 2010; CASTRO NEIRA, 2009; SIERRA, 2010). Plantean las autoras que la noción de márgenes permite entender las configuraciones racializadas que construyen centros y márgenes, espacios donde la naturaleza imaginada como salvaje y descontrolada permite al Estado redefinir constantemente su orden y legislación. Márgenes no sólo configurados territorialmente, sino también sitios de prácticas de ley que adquieren otras formas locales de regulación. El análisis de estas porosidades y zonas grises<sup>16</sup> del poder político ha abonado a dos

---

16 Zona Gris es un concepto acuñado por Primo Levi y trabajado en una experiencia argentina por Javier Auyero (2007). Para el autor es en esta confusión donde no hay

necesidades puntuales para el caso de estos estudios en México: por un lado, la necesidad de develar los intereses y acciones locales que hay detrás de los imaginarios, contruidos desde el poder, de autonomía y/o “tradición indígena”<sup>17</sup> y, por otro lado, analizar la manera en que el caciquismo, omitido por los análisis más estructurales del Estado, ha sido un engranaje central del dominio del Estado en zonas rurales (BARTRA et al., 1976; RECONDO, 2007; GREENBERG, 1989; KNIGHT, 2005; GILBERT; NUGENT, 1994; FLANET, 1989).

En resumen, la dificultad misma de establecer límites, diría Mitchell, es parte de su efecto y de su propia naturaleza. “*La frontera del Estado (o del sistema político) nunca señala un exterior real. La línea entre Estado y sociedad no es el perímetro de una entidad intrínseca que pueda ser concebida como un objeto o actor independiente*” (2015, p. 160). Esta dificultad, que nos invita a repensar las nociones de límites, márgenes y/o zonas grises de la violencia política, complejiza a su vez la construcción de escenarios del miedo, de salvajismo, incorporándolos a las prácticas estatales en los márgenes. Si el Estado se erige como un centro ordenado y racialmente superior, la construcción de la otredad salvaje y racializada como inferior se convierte en el fundamento de la seguridad y el dominio biopolítico. La seguridad, plantean Foucault (2006 a y b)<sup>18</sup>, requiere de estos

---

dicotomías de dominio, donde no hay “una represión” y “una protesta”, donde las distinciones analíticas que la literatura sobre la acción colectiva da por supuestas, se desploman (2007, p. 41).

17 En varios casos de masacres y despojos territoriales, que implicaron la violencia paramilitar y armada, se ha llegado a establecer un discurso de “ausencia de Estado” planteando las reivindicaciones autonómicas y el reconocimiento de los “usos y costumbres” indígenas como una justificativo de la continuidad de guerras intra e inter-étnicas por conflictos territoriales. Por ejemplo, en la masacre de Acteal de 1997, donde 45 indígenas pertenecientes al EZLN fueron asesinados y donde se evidenció la presencia paramilitar en Chiapas. También en Oaxaca, el caso del desplazamiento forzado en Loxicha desde 1996 (STEPHEN, 1999).

18 Muchos de los debates antropológicos del Estado y la Seguridad retoman las perspectivas post-estructuralistas de Foucault, sobre todo los planteamientos sobre bio-política y gubernamentalidad en la formación de los Estados modernos. Para el autor, la regulación

escenarios del miedo para justificar su existencia (BURKE, 2007; BLURR et al., 2007).

#### LOS TRIQUIS EN LOS MÁRGENES DE LA OTREDAD INDÍGENA

Si bien los *triquis* participaron mancomunadamente con los mixtecos en las sublevaciones por tierras y por la abolición de los impuestos, durante las rebeliones que estallaron en el México independiente<sup>19</sup>, las respuestas fueron diferentes para cada grupo indígena. Para el caso de los *triquis*, las soluciones eran los escarmientos públicos y los deseos de disolución de este grupo indígena<sup>20</sup>. Una carta enviada por el Capitán Manuel Ruiz al gobernador de Oaxaca de 1843, luego de que los *triquis* asesinaron al coronel Guzmán (quien había ejecutado a varios indígenas), a su secretario y al juez del distrito de Juxtlahuaca, demuestra la solicitud de acabar con los *triquis* de Copala y no con otro grupo involucrado en las rebeliones.

[...] viviendo esos indios en un estado salvaje, porque diseminados por todos aquellos montes, en ellos sin reconocer lo que llaman pueblo de Copala a que jamás se han podido reducir a que vivan,

---

de las poblaciones, mediante tecnologías de poder, implicó la demarcación de los peligros internos de la propia sociedad, ya no para reprimir y marcar cuerpos sino domarlos, corregirlos, medir su tiempo y utilizar su fuerza.

- 19 Durante el periodo independentista y la situación de despojos que siguieron viviendo los indígenas, las rebeliones estallaron por doquier: Valle del Yaqui en Sonora, guerra de Castas en Yucatán, la de los tsotsiles de Chiapas y las numerosas rebeliones suscitadas en Oaxaca, como la del Istmo y la Triqui-Mixteca, la de los chatinos en la sierra sur y de los zapotecas en los valles centrales. Lo que las caracteriza es, para Aoyama, el problema histórico de despojo de tierras y el incremento de los impuestos, sumado a la politización y militarización a raíz de su participación en la guerra de independencia (AOYAMA, 2004:172).
- 20 La colonia implicó la pérdida de la tercera parte de su territorio que fuera usurpado por mestizos y mixtecos (LEWIN, 1999, p. 233). Con la independencia criolla no hubo cambios en los arrebatos de tierras. La municipalización del estado de Oaxaca durante el siglo XIX, llevó a la conformación de centros administrativos mestizos en la región mixteca desde donde se administraban política y judicialmente a las regiones indígenas, cuestión que generó las condiciones para la continuidad de los despojos (LEWIN; SANDOVAL, 2007, p. 9).

comenten en aquellos bosques todo género de crímenes [...] los juzgo indignos de toda consideración y por lo mismo opino y pido al supremo gobierno que disolviéndose el pueblo mencionado para su castigo y ejemplo de los demás [...] se destinen a los trabajos públicos del camino de Veracruz a México donde de alguna manera sean útiles a la sociedad [...] no omitiendo manifestarle que siendo los indios de Copala poseedores de porción de ganado mayor, he ordenado al mencionado jefe que recogiendo de aquél todo el que se pueda, pero que sea precisamente a los de Copala y no de ningún otro en particular o población, se venda la mejor postor y su producto, previa una cuenta justificada de la venta, se introduzca en la tesorería departamental [...]”<sup>21</sup>.

Reina Aoyama plantea que estas respuestas variaban de acuerdo a las formas que adquiriría la resistencia entre los grupos indígenas. Entre mazatecos, mixes o cuicatecos, se crearon aceptaciones del nuevo sistema político mediante de mecanismos de adaptación que les permitía continuar con una relativa autonomía (AOYAMA, 2004, p. 257). Entre los mixtecos y zapotecos, grupos mayoritarios de Oaxaca, por ejemplo, las formas de dominio fueron los acuerdos, negociaciones y alianzas que lograron para sostener su “autonomía regional”. Bartolomé (1999) planteó que, entre los mixtecos, grupo indígena vecino a los *triquis*, se encontraban viviendo colonos desde el siglo XV, lo que propició alianzas y una mayor capacidad de negociación de los mixtecos con el exterior. También los zapotecos formaban un grupo de poderío económico importante desde la colonia y fueron el ejemplo para establecer un nexo entre el presente mestizo antecesor de un pasado glorioso que diera identidad a los oaxaqueños (POOLE, 2005).

Conforme a esta idea, para el historiador, político y funcionario de Oaxaca Martínez Gracida los proyectos “civilizatorios” tanto del gobierno colonial, como del rol de los dominicos habían fracasado en

---

21 Archivo de la Defensa Nacional, México, exp. XI/481.3/1964 citado por Aoyama, 2004, p. 172. Resaltado mío.



sus intentos por el carácter “brusco, montarás e incivil” de los *triquis*. Concluye sus apuntes planteando el “carácter altivo” y la imposibilidad de dominarlos debido a su “valentía”, “rencor” y “desconfianza”<sup>22</sup>. Lo que remarcaban estos escritos era la manera en que la dispersión de los *triquis* imposibilitaba su dominio. Como se planteó más adelante: “Dominarlos en su sierra natal, en que conocen cada risco, cada árbol, sería una empresa ardua, sin duda. Su espíritu tribal es todavía el de ciertas poblaciones de México antiguo, como los Yaquis y los Tzotziles” (TIBÓN, 1984, p. 129)<sup>23</sup>.

La caracterización de la otredad indígena, se daba a la par de una búsqueda de integrar al indígena a las fuerzas productivas del país. La necesidad de crear una identidad nacional se estableció mediante la construcción del discurso del mestizaje, imaginario de homogeneidad y progreso que ocultó por décadas el racismo y la discriminación que sufrían amplias poblaciones. Como planteó Alfonso Caso, director del Instituto Nacional Indigenista, en 1956: “No se trata de un problema racial, sino de un problema social o cultural. A nadie se le ocurre en México, donde no existe la discriminación, preocuparse por si la raza indígena es o no apta para la civilización”<sup>24</sup>.

Miradas críticas plantearían años más tarde que lo que se estableció con la idea del México mestizo fue un pasaje de un “racismo

---

22 Transcribo un escrito de la colección personal de Martínez Gracida donde se refiere a los triquis de la siguiente manera: “Valientes porque no saben medir el peligro, ni calcular las consecuencias, se arrojan a las vías de hecho como lo hicieron desde 1832 hasta 1848 en que permanecieron sustraídos a la obediencia del gobierno [...] Desconfiados porque creen que no se les estima o se quiere abusar de su estado; Inciviles porque gusta el aislamiento pues viven en la soledad de lo montes; Egoístas porque ni se auxilian mutuamente en sus apuros, ni consienten que otros se establezcan en sus territorios, el cual estiman en alto grado y lo defienden a brazo partido; Supersticiosos porque tributan al mito del agua, del fuego y de los cerros”. Martínez Gracida (1986). Destacado mío.

23 La comparación se relaciona con las guerras por el territorio que se dieron entre los Tzotziles en Chiapas, en Yucatán y en el valle de los Yaquis. Para más referencias ver Katz (1988, p. 459-495). Sobre el poder simbólico que representaba someter a los indígenas Yaquis durante el Porfiriato ver Abbondanza (2008).

24 *Suplemento Novedades*, n. 361, 19 feb. 1956.

segregacionista” hacia un “racismo asimilacionista”, el cual, bajo la máscara de la integración, negaba la diferencia y fomentaba el etnocidio (GALL, 2004). Manuel Gamio, considerado el padre de indigenismo y quien en 1917 dirigía la Dirección de Antropología y Poblaciones Regionales de la República, planteó en su libro “Forjando Patria” la necesidad de homogeneizar al país integrando a las poblaciones indígenas a la cultura nacional mestiza. Viendo las culturas indígenas como rezagos de las culturas prehispánicas, la integración era la única vía por la cual se podrían “rescatar” a los indígenas de la pobreza extrema y del “retraso cultural” (HERNÁNDEZ CASTILLO, 2001; GALL, 2004; SALDÍVAR, 2008).

Aunque centrado en los aspectos culturales y en la necesidad de una “evolución cultural” de los indígenas por medio de su integración, varios argumentos sostienen que las bases ideológicas del indigenismo tuvieron fundamentos raciales (SALDÍVAR, 2008; URÍAS ORCASITAS, 2010; GALL, 2004). El hacer énfasis en la “cultura” y no en la raza, se debía al aspecto biológico que los indigenistas opacaban bajo la idea del “México mestizo”. Se construía un “otro”, cuya “personalidad étnica”, al decir de Bonfil Batalla (1990), se convertía en la amenaza hacia la pretendida homogeneidad del país. El indígena debía dejar de ser indígena “o, en otras palabras, que no hay solución para el indígena; la habrá, sí, para el individuo que haya sido indígena en sus costumbres, lengua, etcétera, pero a condición de que ya no lo sea” (VILLORO, 1996, p. 220). Para esto, no sólo bastaban las intervenciones directas de “desfanatización religiosa”, “quema de trajes”, la “alfabetización”, sino también su estudio<sup>25</sup>. Se construían los imaginarios de los “buenos

---

25 En 1888, el antropólogo Frederick Starr realizó un recorrido por el suroeste de México buscando material humano de los pueblos indígenas. El autor planteó una diferenciación entre las bellas figuras de las Tehuantepecas y los “otros” pertenecientes a otros grupos indígenas, en base a un recorrido a caballo desde la ciudad de Oaxaca hasta la Mixteca Alta. Allí, se encontró con diferentes grados de resistencia y sumisión por parte de los indígenas al tipo de estudio que encaraba y que contaba con el apoyo de autoridades nacionales y estatales. Cuando llegó a la región triqui, planteó sus primeras impresiones:

indígenas”, ejemplo de la sumisión y aceptación del nuevo orden, aquellos cuyas culturas milenarias y “distinguidas” proporcionaban una fuente de orgullo para las identidades nacionales y estatales nacientes; y los “salvajes”.

Sin embargo, y continuando con las líneas analíticas propuestas, estos imaginarios de salvajismo no constituían una línea definida con ese “otro” capaz de rebasar su condición e integrarse al “sí mismo” mestizo, sino que cumplía una función en el proceso de integración como totalidad. Como escarmiento para los demás, como lo demuestran los pasajes vistos hasta aquí, y también como la posibilidad de continuar encubriendo los despojos coloniales. Como planteó Taussig (1987, p.134, traducción mía) “En el modo colonial de producción de la realidad, como en el Putumayo, tal mimesis ocurre por un reflejo colonial de la otredad que devuelve a los colonos el reflejo de la barbarie de sus propias relaciones sociales, como imputada a la barbarie que anhelan colonizar”.

#### LA “INTEGRACIÓN” DE LOS TRIQUIS: CACIQUISMO, LEY Y VIOLENCIA

El vínculo que los caciques comerciantes ajenos a los *triquis* comenzaron a establecer en la región se profundizó en la década de 1940, momento donde el café adquiría grandes precios en los mercados nacionales e internacionales. Sin embargo, como ha sido planteado en varias investigaciones, a los *triquis* les llegaba menos de la mitad de los precios establecidos por el Instituto Mexicano del Café (LÓPEZ BÁRCENAS, 2009; MILLÁN ECHEGARAY, 1995). La triada café-tierra-familia, analizada por el antropólogo García Alcaráz (1997) como el engranaje de violencia entre los *triquis* - y por

---

“Están entre los indios más conservadores, suspicaces y supersticiosos de todo México” (1995, p.141). Un segundo estudio de este tipo, lo encontramos en 1941. Juan Comas y Johanna Faulhaber publicaron sus resultados en el libro “Somatometría de los Indios Triques de Oaxaca, México”, en 1965. El proyecto se trató de la obtención de cédulas antropométricas que se realizaron a 100 indígenas triquis con el fin de “conocer mejor al grupo trique del que nos venimos ocupando” (1965, p. 9).

demás analizada en otros casos de violencia y prácticas políticas en zonas cafetaleras (ROLDÁN, 2002; GREENBERG, 1985) – se recrudecía a raíz de los abusos que los caciques cometían, por el monopolio que detentaban, así como por la venta de aguardiente y armas en la región (MONTES, 1963). A esta situación, se añadían los abusos cometidos por las autoridades mestizas y los militares.

Esta interrelación entre caciques y autoridades estatales fue planteada en México como un efecto del control que buscó el gobierno post-revolucionario hacia este sistema que detentaba tanto poder en zonas rurales. La manera fue sumarlos a la plataforma del partido y a los cargos públicos y de esta manera, sino eliminarlos, encontrar una forma efectiva para el control (KNIGHT, 1994, 2005; GREENBERG, 1989; FLANET, 1989; RECONDO, 2007). Plantea Knight que “El éxito del caciquismo nacional involucró una progresiva nacionalización del poder y clientela de los caciques” (2005, p. 22, traducción mía). Mediante la creación de faccionalismos entre las comunidades, rivalidades gestadas desde las lealtades hacia ellos, los caciques organizaban conflictos para su propia ventaja (KNIGHT, 2005, p. 33, traducción mía).

El circuito económico del café y la violencia entre los *triquis* se convertía en una maquinaria económica para los caciques, los funcionarios mestizos, los militares y el juez de la cabecera municipal. Gutierre Tibón lo ilustraba así:

Quando hay un muerto y las autoridades se enteran del caso, empieza el mejor de los negocios, mucho más productivo que la venta de armas, parqué y alcohol: la extorsión. ¿Las autoridades? Se trata más bien, de la sociedad que forman el teniente de la policía del estado o del destacamento federal, con el agente del ministerio público. No se necesita de la complicidad del juez, porque entre teniente y agente se las arreglan a las mil maravillas. El trique culpable es aprehendido; lo amenazan con ahorcarlo si no paga una cantidad crecida [...] Así se ven obligados a hipotecar a los comerciantes de Putla o Tlaxiaco la próxima cosecha de café, pero a un precio ruinoso [...] se ha hecho justicia y el dinerillo ahorrado

por el teniente y el agente aumenta en forma alentadora” (TIBÓN, 1984, p. 138).

Si bien para los funcionarios del gobierno estatal la situación entre los *triquis* era de un total “anarquismo”,<sup>26</sup> existía entre los *triquis* una apelación a la justicia estatal ante estos canales de dominios<sup>27</sup>. Sin embargo, a la vez que tanto los *triquis* como los antropólogos denunciaban esta situación de guerra y los dominios de los que eran víctimas, construían un imaginario que en cierto modo responsabilizaba al indígena de su propia situación, sumada a la contradictoria idea de que sólo las fuerzas del orden podrían dar mayores garantías<sup>28</sup>.

Por ejemplo, para Juan Comas, el rechazo de funcionarios, maestros y médicos a ingresar a San Juan Copala se daba por las condiciones de extrema miseria y “aislamiento espiritual” en que estaban sumidos. A fin de poder “incorporar al indio a la corriente de la civilización”, este antropólogo relataba las maneras en que la presencia de funcionarios de todas las disciplinas permitiría una presencia a imitar por los indígenas

---

26 López Bárcenas plantea que en 1948 los argumentos estatales para fundamentar intervenciones represivas en la región triqui, estaban basados en la noción de “anarquía” atribuida a la forma a los propios sistemas de poder de los triquis (2009, p.104).

27 De los años revisados de expedientes por homicidios el Distrito de Juxtlahuaca, entre 1948 y 1949, me encontré numerosas denuncias de homicidios (11 de 70 archivos penales de robos y homicidios de todo el distrito en 1948, referían a homicidios en la región de Copala. En 1949, se registraron 13 denuncias de homicidios, individuales y múltiples, en San Juan Copala de 110 por robo y homicidio del total del distrito). Se encontraron dos archivos en la década de 1948 de denuncias de homicidios por parte de las fuerzas federales: Uno que involucró el asesinato de tres hombres triquis, y cuyos acusados fueron las fuerzas federales (Expediente 69/48) y otro de dos hombres, también por las reservas federales (Expediente 65/48). Archivo Histórico Judicial del estado de Oaxaca.

28 En varios expedientes del Centro Coordinador Indigenista de la década de 1960 se solicita al gobernador del estado y al Dr. Alfonso Caso, director general del Instituto Nacional Indigenista, la presencia de las fuerzas públicas para poder frenar y erradicar la violencia en la región. En uno de ellos, se solicita la intervención contra caciques como autores intelectuales del homicidio de los líderes triquis que están solicitando escuelas en la región. (Exp. 235, 1960; Exp-337, 1962. Fondo documental Alfonso Caso).

a fin de ir lentamente desvaneciendo “temores, recelos, supersticiones y tradiciones” (COMAS, 1942, p. 55)<sup>29</sup>. La búsqueda de su control y el mejoramiento de su vida tenían como fundamento el hacer de los *triquis* algo productivo para el país.

Las demandas de mayores controles y seguridad estatales en la región eran manifestadas en los informes que antropólogos de la región enviaban al director del Instituto Nacional Indigenista. Las opiniones de los militares, registradas por Benítez en la década de 1960, también hablaban de la necesidad de una mayor concentración de los *triquis* ya que el “problema” de que estuvieran dispersos en los montes dificultaba su dominio.

Si las casas estuvieran juntas, bueno, si hubiera pueblos, podríamos vigilarlos con muchos soldados. Sí. Sería cuestión de muchos soldados, de muchos maestros, de caminos, de arreglarles los problemas de sus tierras, de evitar los contrabandos de armas [...] Yo no sé bien a bien, lo que se podría hacer para civilizarlos y que dejaran de matarse” (BENÍTEZ, 1985, p. 457).

Fue en la década de los setenta cuando con la construcción de carreteras se comenzaría a materializar este deseo. A partir de la presencia del por aquél entonces ex presidente de México, el General Lázaro Cárdenas, se comenzaron a establecer las principales políticas destinadas a la seguridad y al desarrollo<sup>30</sup>. Si bien las de seguridad se centraban,

---

29 El reconocido antropólogo Juan Comas, planteaba que, para elevar el estándar de vida, mejorar sus condiciones materiales y espirituales se requería de la presencia de externos que fueran un ejemplo de superación para los indígenas: “Acomodados a la vida rural de la zona, su instalación, su vida cotidiana y toda su personalidad han de significar para el indio un ejemplo atrayente, envidiable, que aspiren a imitar y alcanzar en su futuro más o menos próximo” (1942, p. 56).

30 Lázaro Cárdenas llegó a San Juan Copala en 1968 por medio de la comisión del Río Balsas, proyecto de desarrollo regional del cual el ex presidente era su jefe de división. Aunque este proyecto no incluía la región triqui, fue incorporada como parte de las labores de la comisión, también por la preocupación que generaban al ex presidente la situación de “ingobernabilidad” en la región triqui. La problemática que Martell (1967) visualizó entre

como vimos, en la fuerza pública, en ese momento se construyó un complejo sistema de políticas destinadas al “desarrollo” y a las lealtades políticas de ciertos grupos. El cambio en el patrón de asentamiento triqui fue quizás uno de los factores más destacados en esos momentos ya que, con la construcción de carreteras, se estableció una nueva forma de asentamiento nucleada mediante planes de viviendas.

Centrando el problema en “lo triqui”, su tradición, cultura y “aislamiento”, llegaría la oleada de instituciones: escuelas y albergues escolares, centros de atención médica, una sede del Instituto Nacional Indigenista (INI), un batallón de infantería, una sede de policía estatal y una del partido PRI que se encargaría de velar y administrar los recursos estatales. Militarización, desarrollo y partidismo que ubicaba al Estado-PRI como garante y protector a través de la lealtad que consiguieron de algunos líderes *triquis* hacia los funcionarios del partido. Pero también fue en esta década cuando, a la par de la crisis de legitimidad del Estado-PRI en el país, se debilitaban los canales históricos de dominio a partir de recursos estatales. La crisis económica que atravesaba México llevaría a una mayor respuesta represiva a la disidencia. Contrario a lo que se buscaba, los *triquis* continuarían la guerra sumándose algunas comunidades a las contiendas electorales del estado y viviendo, aquellos que se oponían, represiones sofisticadas y selectivas, aprehensiones arbitrarias y el exilio de muchas familias.

---

los triquis fue la de sumisión y despojos, así como el alto índice de conflictos provocados por los caciques que controlaban el comercio del café, los soldados y las autoridades municipales de Juxtlahuaca. El alto índice de monolingüismo (que planteó de un 95%) y la miseria en las viviendas y salud, lo llevaron a proponer un plan de desarrollo en la región que serviría de base para las intervenciones que se dieron en la década de los setenta. Pese a la lejanía que la Comisión del Río Balsas tenía para con la región triqui de Copala, Lázaro Cárdenas llegó a la región en 1968 y su impacto se hizo notar rápidamente. Conformó una “Brigada de Mejoramiento Indígena” compuesta por 12 maestros bilingües que trabajarían en cinco aulas móviles, mandó a construir las principales carreteras para la comunicación en la región, el sistema de agua potable, entre otros.

## LOS CAMINOS DE LA AUTONOMÍA Y LA RELACIÓN CON EL ESTADO

Desentramar los discursos de ausencia de Estado que en el México actual proliferan para etiquetar los despojos como parte de guerras internas y conflictos territoriales, implica un análisis histórico y nuevas herramientas teóricas para mapear configuraciones sociales que desde una visión de formal de Estado quedarían descartadas. Intenté en este artículo desarticular estas visiones que se extienden más allá del discurso de los funcionarios, para analizar la manera en que históricamente el despojo y la violencia que sufrió el pueblo *Triqui* fue caracterizada- y muchas veces justificada- por el carácter “incivil” y “salvaje” de este grupo indígena. Sostenidas y argumentadas por los antropólogos que llegaban a la región desde mediados del XX y como parte de las políticas indigenistas con el fin de “integrar” al indígena a la “corriente civilizatoria”, estas impresiones de “aislamiento espiritual” ocultaban la función misma del imaginario de salvajismo. Nuevas perspectivas de análisis del Estado y de los límites porosos entre Estado y sociedad civil, entre violencia y ley, legalidad e ilegalidad, nos permiten entender que estos imaginarios no se oponen sino que forman parte esencial de la gobernabilidad, de las tecnologías de seguridad y las continuidades del despojo.

La construcción de la otredad, y de un “otro” dentro de la misma otredad -aquel salvaje que no se integraba- formaba parte de la imagen necesaria para fundamentar el orden civilizatorio, mediante escarmientos públicos y toda una suerte de medidas represivas en nombre de la integración. Pero también, la incorporación de otras dimensiones en la construcción de Estado en los márgenes, como el caciquismo, nos muestran que ese mismo engranaje de violencia iba de la mano de un circuito comercial, de dominio económico y despojo, que fundamentaba los imaginarios de salvajismo, a la vez que acrecentaba el dominio a través de la violencia.

La autonomía que los *triquis* reivindican en la actualidad para denunciar esta violencia histórica en sus comunidades, es utilizada desde



el poder para argumentar la ausencia de Estado y cualquier responsabilidad en la garantía de justicia mediante discursos racistas que sostienen que la violencia forma parte de sus expresiones culturales. Las tensiones entre aquellas miradas del pueblo *Triqui* como un pueblo heroico que evitaba a toda costa el “cercamiento” del Estado y los pasajes históricos que documentan la segregación administrada desde los intereses económicos en su región, se plantearon en este artículo como una perspectiva analítica para situar las relaciones del pueblo *Triqui* con el Estado desde un continuo de violencia colonial, racismo y despojo.

#### REFERENCIAS

ABBONDANZA, E. La cuestión Yaqui en el segundo Porfiriato, 1890-1909. Una revisión de la historia oficial. *Signos Históricos*, n. 19, p. 94-126, 2008.

ABRAMS, P. Notes on the difficulty of studying the State. En: Sharma, A. y A. Gupta (Eds.). *The Anthropology of the State: a reader*. Malden: Blackwell Publishing, 2006, p. 112-130.

AOYAMA LETICIA, R. *Caminos de luz y sombras: historia indígena de Oaxaca en el siglo XIX*. México: CIESAS-CDI, 2004.

AUYERO, J. *La zona gris: violencia colectiva y política partidaria en la Argentina contemporánea*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2007.

BARTOLOMÉ, M. El pueblo de la lluvia. El grupo etnolingüístico ñu savi (Mixtecos). En: A. Barabas y M. Bartolomé (Coords.). *Configuraciones étnicas en Oaxaca: perspectivas etnográficas para las autonomías*. México: INI-CONACULTA-INAH, 1999, p. 142-146.

BARTRA, R. et al. *Caciquismo y poder político en el México Rural*. México: Siglo XXI, 1976.

BENÍTEZ, F. *Los indios de México. Antología*. Tomo I. México: Era, 1985.

- BONFIL BATALLA, G. *México Profundo: una civilización negada*. México: Conaculta-Grijalbo, 1990.
- BURKE, A. *Beyond Security, ethics and violence: war against the other*. Nueva York: Routledge, 2007.
- BURR, L.; JENSEN, S.; STEPPUTAT, F. (Eds.). *The security development nexus: expressions of sovereignty and securitization in Southern Africa*. Upsala: Nordiska Afrikainstitutet, 2007.
- CASTRO NEIRA, Y. *En la orilla de la justicia: migración y justicia en los márgenes del Estado*. México: UAM-Juan Pablo Editores, 2009.
- COMAS, J. El problema social de los indios triques de Oaxaca. *América Indígena*, v. 2, n. 1, p. 51-56, 1942.
- COMAS, J. Y J. Faulhaber. *Somatometría de los Indios Triques de Oaxaca*. México: UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas, 1965.
- DAS, V. y D. Poole. State and its Margins: Comparative Ethnographies. En: Das, V. y D. Poole (Eds.). *Anthropology in the Margins of the State*. Santa Fé: SAR Press, 2004, p. 3-33.
- DE MARINIS, N. Indigenous rights and violent state construction: the struggle of triqui women of Oaxaca, Mexico. En: Sieder, R. y J. McNeish (Eds.). *Gender justice and legal pluralities: Latin American and African Perspectives*. Nueva York: Routledge, 2013, p. 156-179.
- DE MARINIS, N. Nombrar la violencia de Estado: el testimonio como herramienta política de las mujeres triquis de Oaxaca. En: Belusteguigoitia, M. Y M. Saldaña (Eds.). *Desposesión: género, territorios y luchas por la autonomía*. México, UNAM, 2015, p. 57-78.
- FLANET, V. *Viviré si Dios quiere: un estudio de violencia en la Mixteca de la Costa*. México: CONACULTA-INI, 1989.

FOUCAULT, M. *Seguridad, territorio y población*. Buenos Aires: FCE, 2006a.

\_\_\_\_\_. *Defender la sociedad*. México: Siglo XXI, 2006b..

GALL, O. Identidad, exclusión y racismo: reflexiones teóricas y sobre México. *Revista Mexicana de Sociología*, v. 66, n. 2, p. 221-259, 2004.

GARCÍA ALCARAZ, A. *Tinujei: los triquis de Copala*. México: CIESAS, 1997.

GILBERT, J. Y D. Nugent (1994). Introduction. En: Gilbert, J. y D. Nugent (Eds.). *Every Day Forms of state Formation: Revolution and the Negotiation of Rule in Modern Mexico*. Londres: Duke University Press, 1994, p. 1-23.

GREENBERG, J. (1989). *Blood ties: life and violence in rural Mexico*. Arizona: University of Arizona Press, 1989.

HERNÁNDEZ CASTILLO, R. *La otra frontera: identidades múltiples en el Chiapas poscolonial*. México: CIESAS-Porrúa, 2001.

KATZ, F. *Reuelta, rebelión y revolución: la lucha rural en México del siglo XVI al siglo XX*. México: Era, 1988.

KNIGHT, A. Cardenismo: Juggernaut or Jalopy? *Journal of Latin American Studies*, v. 26, n. 1, p. 73-107, 1994.

KNIGHT, A. Caciquismo in the Twentieth-century Mexico. En: Knight, A. y W. Pansters (Eds.). *Caciquismo in the Twentieth-century Mexico*. Londres: University of London, 2005, p. 3-48.

LAGOS, M.; CALL, Pamela (Comp.). *Antropología del Estado: dominación y prácticas contestatarias desde América Latina*. La Paz: INDH-PNUD, 2007.

LEWIN, P. La gente de la lengua completa (yi nĩ> nanj nĩ> ñnj): el grupo etnolingüístico triqui. En: Barabas, A. y M. Bartolomé (Coords.). *Configuraciones étnicas en Oaxaca: perspectiva etnográfica para las autonomías*. México: INAH-INI, 1999, p. 215-265.

LEWIN, P.; CRUZ, Sandoval F. *Triquis*. México: CDI, 2007.

LÓPEZ BÁRCENAS, F. *San Juan Copala: dominación Política y Resistencia Popular: de las rebeliones de Hilarión a la formación del Municipio Autónomo*. México: MC editores-UAM, 2009.

MALDONADO, S. *Los márgenes del Estado mexicano: territorios ilegales, desarrollo y violencia en Michoacán*. México: COLMICH, 2010.

MILLÁN ECHEGARAY, S. *Re-que-ni-che-chia-niá-a: luchemos por nuestro pueblo*. México: Instituto de Investigaciones Económicas, UNAM, 1995.

MITCHELL, T. Sociedad, economía y efecto de estado. En: Abrams, P., Gupta, A. Y Mitchell, T. *Antropología del Estado*. México: FCE, 2015, p. 145-184.

NAHUELPAÍN MORENO, H. Formación colonial del Estado y desposesión en Ngulumapu. En: Nahuelpán Moreno et al. *Ta Iñ Fijke Xipa Rakizuameluwün - Historia, colonialismo y resistencia en el país Mapuche*. Santiago de Chile: Ediciones Comunidad de Historia Mapuche, 2012.

NOLASCO ARMAS, M. *Oaxaca Indígena: problemas de aculturación en el Estado de Oaxaca y Subáreas culturales*. México: Instituto de Investigación e Integración Social del Estado de Oaxaca, 1972.

NUIJTEN, M. *Power, community and the state: the political anthropology of organisation in Mexico*. Londres: Pluto Press, 2003.

PARIS POMBO, M. Intervención Institucional y Migración en la Región Triqui Baja. *Mexican Rural Development Research Report*, Washington DC, n. 20, 2011.

POOLE, D. Diferencias ambiguas: memorias visuales y el lenguaje de la diversidad en la Oaxaca posrevolucionaria. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, v. 47, n. 195, p. 125-162, 2005.

- RECONDO, D. *La política del gatopardo: multiculturalismo y democracia en Oaxaca*. México: CIESAS, 2007.
- ROLDÁN, M. *Blood and fire: la violencia en Antioquia, Colombia, 1946-1953*. Durham: Duke University Press, 2002.
- SALDÍVAR, E. *Prácticas cotidianas del Estado: una etnografía del indigenismo*. México: Universidad Iberoamericana-Plaza y Valdez, 2008.
- SHARMA, A.; GUPTA, A. (Eds.). *The Anthropology of the State: a reader*. Malden: Blackwell Publishing, 2006.
- SIEDER, R. Building mayan authority and autonomy: the recovery of indigenous law in the post-peace Guatemala. *Studies in Law, Politics and Society*, n. 55, p. 43-75, 2011.
- SIERRA, M. Indigenous justice faces the state: the community police force in Guerrero, Mexico. *Nacla Report of the Americas*, p. 34-40, 2010.
- STARR, F. *En el México Indio: un relato de viaje y trabajo*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1995.
- STEPHEN, L. The construction of indigenous suspects: militarization and the gendered and ethnic dynamics of human rights abuses in Southern Mexico. *American Ethnologist*, v. 26, }n. 4, p. 822-842, 1999.
- TAUSSIG, M. *Shamanism, colonialism and the wild man: a study in terror and healing*. Chicago: University of Chicago Press, 1987.
- TIBÓN, G. Los Triques. En: Tibón G. *Pinotepa Nacional: Mixtecos, Negros y Triques*. México: Editorial Posada. 1984, p. 129-154.
- URIAS HORCASITAS, B. *Indígena y criminal: interpretaciones del derecho y la antropología en México, 1871-1921*. México: Universidad Iberoamericana, 2000.
- VILLORO, L. *Los grandes momentos del indigenismo en México*. México: FCE- Colmex, 1996.

#### ARCHIVOS E INFORMES INÉDITOS CITADOS

ARCHIVO HISTÓRICO JUDICIAL DEL ESTADO DE OAXACA. Expedientes penales: 49/948; 65/948; 69/948.

CASO, A. ¿El indio mexicano es mexicano? *Suplemento Novedades México en la Cultura*, Número 361. Fondo Documental Alfonso Caso, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1956.

FONDO DOCUMENTAL ALFONSO CASO. INAH. Expedientes: 235/1960 y 337/1962.

MARTÍNEZ GRACIDA, M. Documentos Inéditos. Colección Personal. Libro 64: “*Civilización Triqui*”. Biblioteca Central de Oaxaca, 1896.

MARTELL, R. *Los indios triques de Oaxaca*, INI, México: Fondo documental Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, 1967.

MONTES, J. *Conflicto en la zona triqui*. Informe inédito. INI. México: Fondo documental Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, 1963.

#### FUENTES PERIODÍSTICAS

Copala: Violencia y vacío de poder. (2010, 10 de junio). *La Jornada*. Recuperado de: <<http://www.jornada.unam.mx/2010/06/10/index.php?section=opinion&article=002a1edi>>. Consultado el: 1º jul. 2015.

La paz en la región triqui depende de los indígenas, no de nosotros. (2010, 24 de Agosto) *La Jornada*. Recuperado de: <<http://www.jornada.unam.mx/2010/08/24/politica/013n1pol>>. Consultado el: 1º jul. 2015.

En Copala, ni muertos ni paramilitares: Ulises Ruiz. (2010, 26 de septiembre). *La Jornada*. Recuperado de: <<http://www.jornada.unam.mx/2010/09/26/index.php?section=politica&article=020n1pol>>. Consultado el: 1º jul. 2015.

Ulises Ruiz se desentiende de caravana que viaja a Copala. (2010, 7 de junio). *Revista Proceso*. Recuperado de: <<http://hemeroteca.proceso.com.mx/?p=104749>>. Consultado el: 1º jul. 2015.

# Los efectos del poder judicial en San Juan Cotzocón, México. Voto universal por tejido social

**Juan Carlos Martínez<sup>1</sup>**

En este artículo se analiza los efectos sociales sufridas en los últimos años en el municipio de San Juan Cotzocón a partir de las resoluciones del Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación. En particular nos interesa abordar sus manifestaciones de disputa por el poder político interno y sus repercusiones en el derecho electoral. Para guiar el análisis del proceso tomamos los contenidos fundamentales del derecho a la autonomía de los pueblos indígenas reconocida en la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, y resaltamos la importancia o *ratio iuris* que subyace en este reconocimiento. Esta discusión se desarrolla en torno a los procesos electorales de este municipio oaxaqueño regido por lo que se llamó “sistema de derecho consuetudinario” o “usos y costumbres” y hoy en día se denomina “sistema normativo interno”.

El trabajo desarrolla el contenido de una sentencia del Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación (TEPJF), aunque se citan otras del mismo caso, analizando en qué medida dicha resolución da cumplimiento a los derechos reconocidos. Pero más allá de la juridicidad de dicha sentencia, nos interesa ver cómo el desconocimiento del sistema político indígena puede generar antinomias entre derechos con igual valor constitucional, lo que significa un llamado a algo que ya el TEPJF desarrolla son solvencia en otros casos: el test de proporcionalidad o ponderación de derechos.

---

<sup>1</sup> CIESAS Pacífico Sur, en Oaxaca



Es público y notorio que el TEPJF ha desarrollado interpretaciones jurídicas que ponen un énfasis en la observancia de derechos políticos colectivos de los pueblos indígenas, no obstante, se identifican vacíos en el seguimiento de estas sentencias a fin de conocer con precisión su efectividad y consecuencias en el tejido social local. En tal sentido, este artículo hace un acercamiento a estas consecuencias, sosteniendo que, para ser integrales en su interpretación avanzada de derechos, las sentencias del Tribunal deben hacer un análisis más profundo del contexto en el que aterrizan. En este caso, se identifica que la apuesta del Tribunal por proteger derechos colectivos indígenas y derechos de las mujeres, se teje en el contexto de políticas públicas estatales (económicas, educativas, sanitarias, sociales) que agreden la autonomía y la integridad social, económica, política y cultural de los pueblos. En este sentido las interpretaciones de los magistrados electorales, a pesar de proteger derechos en el papel, pueden contribuir al frecuentemente trágico debilitamiento del tejido social y la institucionalidad local de las regiones indígenas, situación que ha derivado en una profunda crisis de gobernabilidad en el Estado mexicano de principios del siglo XXI.

Diversos estudios han mostrado que la transferencia de recursos federales en Oaxaca y otros estados con población indígena, genera una desestructuración de las formas organizativas de solidaridad y las estructuras sociales tradicionales de los pueblos (JUAN, 2003; GONZÁLEZ, 2006; RECONDO, 2007; HERNÁNDEZ; JUAN, 2007; DURAND, 2007; MARTÍNEZ, 2011). En principio, éstas transferencias aparentan una oportunidad para el desarrollo de los pueblos, sin embargo, al realizarse sin consultar a los pueblos y sin concatenar esos recursos a sus principios administrativos propios de la comunidad, estos apoyos acaban generando ambiciones, dislocación, ruptura de lealtades tradicionales y una corrupción que corroe la institucionalidad ancestral y al final el tejido social, como señala Víctor Manuel Durand Ponte:

...los recursos municipales, entregados por la federación, separan al gobierno de la sociedad, de la comunidad ya que hay una

especialización funcional. Lo que puede ser visto como una sana descentralización del poder y del gobierno se puede convertir en un grave problema, pues la descentralización se realiza sin que existan las instituciones que permitan un adecuado control de los actos de gobierno; la comunidad ya no puede cumplir ese papel pues es dividida por la diferenciación funcional (DURAND, 2007, p. 31).

La disputa comunitaria por recursos con frecuencia se transforma en disputa electoral y se expresa en intereses mezquinos por la apropiación de recursos, lo que en casos como el de Cotzocón no obra como una constancia que pueda ponderar el TEPJF, como sí lo hace en otros casos. En los casos que resuelve el Tribunal estos intereses subyacentes al caso deben quedar manifiestos y procesarse de acuerdo al contexto regional, pero también en un contexto de descalificaciones históricas a las formas de gobierno indígena, que la reforma constitucional al artículo segundo en el año 2001 pretende revertir. Tal como expresa Calos Montemayor:

Las ‘políticas de indios’ y del ‘indigenismo de México moderno’ constituyen, pues, no precisamente un conjunto ordenado y etiquetado de planes y programas de gobierno de la colonia o del México independiente para beneficiar a los pueblos indígenas, sino parte de un proceso político y social conflictivo. En el seno de las sociedades dominantes de la nueva España y del México moderno, este proceso ha tenido como eje recurrente el cuestionamiento de la condición política de los pueblos indígena y sus derechos agrarios y se ha caracterizado por la resistencia de los pueblos indios a los intereses de un actor principal que se le llamo sucesivamente conquistador, encomendero, corona española, administración virreinal, pueblo colonizador, modernización económica, nación, estado mexicano, gobierno revolucionario o de transición democrática. No se trata de programas, ideas o conceptos sino de un proceso social complejo e ininterrumpido.

[...] muchos mexicanos en los inicios del siglo XXI aún no están seguros de si estos pueblos son libres y si deben tener dominios

sobre sus bienes. Tampoco están muy seguros de la racionalidad de los indios ni de su capacidad de desarrollo. La abundancia de medidas para restringir sus facultades es el complejo y persistente proceso social que se esconde detrás de las políticas indigenistas de cinco siglos. Este prolongado proceso aún no logra solucionarse con objetividad en el México del siglo XXI. (MONTEMAYOR, 2000, p. 20).

Si se pierde de vista el contexto regional e histórico, la aplicación progresista de derechos se puede engarzar con una tendencia histórica de inferiorización o desdén de las culturas y formas organizativas de los pueblos indígenas. Como muestra el caso que abordamos, algunas sentencias pueden ser impecables en su construcción jurídica, pero enmascarar el fortalecimiento de sectores dominantes que buscan ejercer control y sometimiento de pueblos indígenas.

#### SAN JUAN COTZOCÓN, MIXE. EL DETERIORO DE UN SISTEMA POLÍTICO

Este caso se desarrolla en el municipio de San Juan Cotzocón, en la Región del bajo Mixe. San Juan Cotzocón es la cabecera de un municipio que abarca varias poblaciones, por lo tanto, formalmente hablando, se rige por las reglas del artículo 115 de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos (CPEUM). Dentro de ésta demarcación existen además otros dos pueblos con una identidad sociocultural e histórica diferenciada.

Tradicionalmente, estos pueblos eligen de manera diferenciada a sus autoridades, dado que se trata de pueblos distintos. Hasta hace una década esto no había ocasionado ningún problema porque esta era la realidad política local, más allá que por determinación del gobierno del Estado durante el siglo XIX. Como las tres comunidades hubieran quedado adscritas en un mismo municipio, su identidad política era diferente y por ello sus instituciones y el ejercicio de ciudadanía se desarrollaba nivel comunitario y no a nivel municipal.

Apuntando al tema arriba señalado, desde finales de la década de los ochenta del siglo pasado, el gobierno federal inició una política de

transferencia directa de recursos a la comunidad<sup>2</sup>. Como ya señalamos, en principio ésta política federalista parece muy buena, es decir, transferir recursos públicos a las autoridades locales parece una medida muy adecuada, en particular a aquellos municipios abatidos por la pobreza (MARTÍNEZ, 2011). El problema es que esta política se realizó sin consultar a los pueblos y sin dimensionar las afectaciones que esto traería al orden local.

La lógica tradicional de las comunidades es que los ciudadanos están ahí para prestarle servicios a la comunidad, para compartir lo que producen con la colectividad, para trabajar por el bien común y en esa lógica garantizar la vida buena de la colectividad. Este sistema deriva en que la autoridad se va nombrando en un sistema escalafonario de aquellos que demuestran mayores aptitudes para servir y compartir saberes y recursos con la comunidad (GONZÁLEZ DE LA FUENTE, 2011). Es así que la seguridad jurídica no deviene de la norma escrita, como en el sistema general, sino de un sistema de interacción comunitaria intensa, participación ciudadana directa y una asamblea que evalúa el quehacer de sus autoridades desde los cargos más bajos, lo que permite nombrarlos en los cargos mayores y al final elegir para desempeñar éstos a sujetos con probada capacidad de servicio y honestidad. Como en cualquier comunidad humana, esto no se cumple a cabalidad, no obstante, este es el horizonte, el modelo político formal que había permitido subsistir a las instituciones indígenas y con ello mantener un tejido social comunitario.

Como ha pasado en múltiples casos que se han judicializado, diversos factores rompen los pactos institucionales internos, se reconfigura el

---

2 Para el año 2014 las transferencias al gobierno estatal por concepto de ramo 23 fueron de 3 mil 298 millones 396 mil 963 pesos. Estas fuertes cantidades se reparten en los municipios a través de una fórmula que calcula población, monto de contribuciones y nivel de desarrollo humano. Fuente Observatorio de Transparencia presupuestal ver: <[http://www.transparenciapresupuestaria.gob.mx/es/PTP/Entidades\\_Federativas](http://www.transparenciapresupuestaria.gob.mx/es/PTP/Entidades_Federativas)>. Revisado: 19 nov. 2014.

modelo social. Las transferencias de recursos rompen el vínculo entre la ciudadanía y el quehacer público. La gente no decide en qué o cómo se gasta un recurso que no proviene directamente de la propia sociedad y a la gente le cuesta inferir que esos recursos llegan a través de sus propias contribuciones, y aún cuando lo piensan no existen mecanismos que faciliten la contraloría social. El dinero en muchas comunidades se usa arbitrariamente e incentiva la corrupción de los gobernantes. La ciudadanía no sabe cuánto llega, no conoce las reglas de operación para gastarlo, no participa en las licitaciones. Los gobernantes no tienen que probar su capacidad ante su comunidad, sino que buscan apoyo de los partidos u otras redes clientelares. La gente busca participar en la política local con nuevas motivaciones que más allá de su legitimidad, rompen el escenario normativo formal del propio sistema normativo.

Otro de los efectos de este fenómeno es que las cabeceras municipales se quedan controlando los recursos y no los distribuyen a las agencias. Esto lesiona las relaciones inter-comunitarias porque en muchos casos, las agencias no conforman una unidad política con la cabecera, el sistema político tradicional adquiriría sentido en el ámbito comunal, no en el municipal. Este es el caso de San Juan Cotzocón, Mixe.

Cotzocón ejemplifica el conflicto de un antiguo pueblo *mixe* convertido en municipio en el siglo XIX, cuya gran extensión territorial permitió al paso del tiempo, el asentamiento de agencias municipales mestizas y algunas de origen mazateco. La relación cabecera-agencia no fue conflictiva en este municipio *mixe*, sin embargo, en épocas recientes el pacto se rompe dado el interés por decidir en el proceso de elección municipal y por el interés de algunos sujetos internos, ligados a partidos políticos, de hacerse del poder municipal. Desde el año 2008, líderes con filiación partidista empiezan a interponer su ambición a los intereses del pueblo, logrando que las instituciones federales resultan incapaces de comprender la problemática de fondo, dentro de un contexto

socio-histórico específico y por ende resultan incapaces de hacer efectiva la protección constitucional a las instituciones indígenas locales.

En la cabecera de Cotzocón, prácticamente toda la población habla *mixe*, presta servicios, cumple con *tequios*, realiza mayordomías para acceder a la ciudadanía, tienen música propia, ritos y festividades colectivas. San Juan Cotzocón es el centro histórico de un vasto territorio en el que al paso de los años se han ido asentando más pueblos. Para ser precisos, existen 14 agencias de las cuales 4 son *mixes* que se manejan con bastante autonomía en relación a la cabecera y existen otras 10 que no son *mixes*, que no tienen un sistema tradicional y que juegan con las reglas de los partidos políticos. Algunas son asentamientos mestizos de creación reciente y otras son población de origen mazateco desplazados por la construcción de la presa Miguel Alemán en la década de los ochenta del siglo pasado. Algunas regiones de Cotzocón son muy comunicadas porque son paso entre Tuxtepec y el Istmo de Tehuantepec, pero otras partes del mismo municipio, incluida la cabecera, son bastante inaccesibles.

Dada ésta dinámica histórica, en la actualidad la cabecera municipal no controla su antiguo territorio, esta situación ha permitido que todas las agencias se hayan manejado con autonomía relativa de la cabecera: ellos eligen sus autoridades y definen las especificidades de su organización interna.

En tiempos recientes, las agencias dan a conocer sus programas de trabajo a la cabecera para exigir recursos provenientes de las participaciones estatales. En un principio, este pueblo tradicionalista no buscó al derecho para impugnar el paulatino debilitamiento de sus instituciones, de hecho, sus capacidades de litigio eran muy precarias. En cambio, sus detractores que son poblaciones más integradas a la sociedad no indígena y con fuertes vínculos partidistas tuvieron mejores posibilidades para judicializar el caso.

Cuadro I – Cabecera y agencias

<b>San Juan Cotzocon</b>	<b>Pueblo</b>	<b>Municipio</b>
Arroyo Peña Amarilla	Ranchería	A. Municipal
Benito Juárez	Ranchería	A. Municipal
El Paraíso	Ranchería	A. Municipal
El Porvenir	Ranchería	A. Municipal
Emiliano Zapata	Ranchería	A. Municipal
Jaltepec de Candoyoc	Ranchería	A. Municipal
María Lombardo de Caso	Ranchería	A. Municipal
Matamoros	Ranchería	A. Municipal
San Felipe Zihualtepec	Ranchería	A. Municipal
San Juan Ozolotepec	Ranchería	A. Municipal
Santa María Puxmetacán	Ranchería	A. Municipal
Santa Rosa Zihualtepec	Congregación	A. de Policía
Arroyo Carrizal	Congregación	A. de Policía
Arroyo Encino	Congregación	A. de Policía
Arroyo Venado	Congregación	A. de Policía
El Tesoro	Congregación	A. de Policía
Eva Sámano de López Mateos	Congregación	A. de Policía
Francisco I. Madero	Congregación	A. de Policía
Gabino Molina	Congregación	A. de Policía
La Libertad	Congregación	A. de Policía
La Nueva Raza	Congregación	A. de Policía
Miguel Hidalgo	Congregación	A. de Policía
Nuevo Cerro Mojarra	Congregación	A. de Policía
Profesor Julio de la Fuente	Congregación	A. de Policía

En este conflicto son varias cosas las que están en juego, pero lo que hace dos años pude registrar en las autoridades de la cabecera, era una fuerte preocupación por el deterioro de su sistema interno; “Si toda la población del municipio participa en la elección, el sistema político *mixe* se va a perder y nuestro patrón ancestral de organización también”<sup>3</sup>.

3 Estudiante de antropología originario de la comunidad. Ésta persona me ayudó a traducir algunas entrevistas realizadas en a cabecera de San Juan Cotzocón. Registro: 19 ago. 2012.

Paradójicamente, ese sistema en riesgo se encuentra protegido por la Constitución. Aunque a la fecha el presidente municipal sigue siendo de Cotzocón, aún con la participación de las agencias en la elección, al paso de los años las autoridades se irán separando de su ciudadanía rompiendo el tejido social interno y abriendo espacios para la violencia política.

#### EL PROCESO JUDICIAL: JUSTICIA CIEGA

Después de dos años de impugnación, las autoridades electorales resolvieron la participación de las agencias en la elección. En su fase más reciente el conflicto se reactiva en noviembre de 2013, mes durante el cual se celebraron las diferentes asambleas comunitarias para desinar a los representantes que elegirían a las autoridades municipales. Para este efecto se conformaron planillas con personas de las distintas localidades que conforman el municipio aglutinadas por intereses meramente político-económico, sin los planes y plataformas que en teoría tiene un partido y sin la identidad y cohesión del sistema tradicional.

El 7 de noviembre de 2013 emitieron la convocatoria para la realización de Asambleas Generales Comunitarias, que en realidad serían Asambleas Municipales conformadas por distintos tipos de ciudadanos, con poco en común y con desconocimiento de las trayectorias respectivas que elegirían a los concejales del Ayuntamiento. El 1 de diciembre de 2013, se celebraron las Asambleas electorales en 24 comunidades del municipio. Algunos lo hicieron a través de voto secreto y urnas, otros por el mecanismo tradicional de mano alzada, pero sin la deliberación típica de las Asambleas Comunitarias.

Como era de esperarse, durante las siguientes semanas se presentaron inconformidades, y diversos grupos desconocieron esta *sui generis* elección. No obstante, el día 14 de diciembre de 2013, el Consejo General del IEEPCO declaró la validez de la elección y ordenó expedir las constancias de mayoría. En los siguientes días, se impugnaron los resultados y con ello la determinación del IEEPCO. El Tribunal Estatal



Electoral del Poder Judicial de Oaxaca, confirmó la validez de la elección.

Es así como el recurso llega a la sala regional Xalapa del Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación. La impugnación básicamente argumentaba que el procedimiento no respetó el sistema tradicional de la comunidad, utilizando un procedimiento basado en representantes operado en las diversas Asambleas en lugar de haber implementado, como es la costumbre, una sola Asamblea General Comunitaria. No obstante, el argumento perdía de vista que ese tipo de Asambleas opera en el nivel comunitario, pero sería difícilmente verificable en un municipio con más de 22 mil habitantes. El 6 de febrero del 2014 la sala regional Xalapa confirma la validez de la elección y su resolución es impugnada ante la Sala Superior del TEPJF.

La Sala Superior determina que las impugnaciones no tienen validez porque antes se habían pactado las reglas de la elección. En su estudio la Sala no da una protección especial a sistema político tradicional, sino que se enfoca en los mecanismos a través de los cuales se legitimaron las nuevas reglas, considerando la validez de los consensos de las comunidades que conforman el municipio. Desde el punto de vista del Tribunal, la imposición decimonónica y el paulatino despojo de siglo XX obligan a Cotzocón a asumir la forma de un municipio integrado que subsuma las particularidades de cada sistema particular. El derecho a la autonomía consagrado por el artículo 2º constitucional al parecer no alcanza en este caso para salvaguardar una lógica política que había permitido identidad cultural y gobernabilidad durante siglos.

Para la Sala Superior fue de destacarse el respeto a la universalidad del voto y asumió el respeto al autogobierno, pues desde su perspectiva fueron las asambleas comunitarias quienes designaron a los representantes. La Sala también valoró positivamente la incorporación de las agencias y núcleos agrarios, solventando uno de los principales problemas en elecciones bajo el sistema de normas internas.

Pa sentencia señala que la Sala Superior destaca en esta resolución, criterios relevantes del *Amicus Curiae* en materia electoral interpuesto

en le juicio y fija la elaboración de un resumen oficial, que se traduzca a las lenguas que se hablen en todas y cada una de las comunidades que integran el municipio de San Juan Cotzocón, con el fin de promover la mayor difusión y publicitación del sentido y alcance de esta resolución.

No obstante el beneplácito de la Sala con su resolución, el 11 de junio del 2014, producto de la descomposición social del pueblo, hubo un enfrentamiento entre población local y policías que dejó un saldo de 8 muertos. El antiguo patrón que permitía a las agencias funcionar conforme a sus propias reglas y elegir a sus autoridades se extinguió. Cuando las agencias presionan para convertir al municipio en la entidad política definida en el artículo 115, la cohesión social se empieza a erosionar incluso dentro de la cabecera. Los “ciudadanos” de las agencias de Cotzocón, al paso del tiempo y seducidos por las fuertes participaciones federales, se entienden como excluidos del pacto tradicional y demandan el reconocimiento de sus derechos políticos activando a las instituciones electorales, quienes sin comprender a cabalidad las dimensiones del problema, imponen conceptos de democracia y ciudadanía que no habían operado en la región, olvidando el derecho de libre determinación que busca conservar la diversidad cultural del país.

#### LIBRE DETERMINACIÓN Y AUTONOMÍA... SIEMPRE Y CUANDO

El derecho de libre determinación de los pueblos indígenas está en la base del Estado multicultural que erige la CPEM. De acuerdo con esta, la libre determinación de los pueblos indígenas se ejerce en el marco constitucional de la autonomía. A diferencia del Estado mexicano o de las entidades federativas que ejercen este derecho de forma soberana, los pueblos indígenas lo ejercen de forma autónoma.

La Declaración de Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (DNUDPI) señala que los pueblos indígenas tienen derecho a la libre determinación y que en virtud de ese derecho pueden decidir libremente su condición política y disponer libremente su

desarrollo económico, social y cultural. El artículo 4º de esta Declaración amplía el contenido de este derecho al señalar que el ejercicio de su libre determinación se refiere a la autonomía o al autogobierno en las cuestiones relacionadas con sus asuntos internos y locales, así como a disponer de medios para financiar sus funciones autónomas.

La mayoría de las instituciones pertenecientes al Poder Judicial de la Federación han superado los prejuicios en torno al peligro de “balcanización”<sup>4</sup> del Estado, incluso hay una tesis de la Suprema Corte de Justicia de la Nación que habla de que la libre determinación implica “*la posibilidad de elegir libremente su situación dentro del estado mexicano, que no conduce a su disolución, sino al reconocimiento del derecho fundamental de los pueblos que lo componen para determinar su suerte, siempre y cuando se preserve la unidad nacional*”<sup>5</sup>. Esta consideración permite que los indígenas definan si quieren o no, asemejar su modelo político interno al diseño constitucional para el resto del país (MARTÍNEZ, 2011). No obstante, los candados que se ponen a esta autonomía, vuelven a reflejar una situación de endémica desconfianza a las formas con que los indígenas organizan su vida.

No obstante, esta perspectiva más abierta en la interpretación de sentencias como la que comentamos<sup>6</sup>, el reconocimiento hace un permanente énfasis a los límites que este derecho tiene. En tal sentido, se insiste en que los indígenas pueden hacer ciertas cosas, siempre y cuando no pongan en riesgo la unidad nacional, respeten la constitución,

---

4 Ver por ejemplo: <<http://www.mapuche.info/news02/terc010406b.html>, <http://cra-guilar.wordpress.com/2008/05/17/la-balcanizacion-de-guatemala/> o <http://www.tiwy.com/read.phtml?id=1197>>. Consultados el: 12 ago. 2012.

5 Semanario Judicial de la Federación y su Gaceta. Novena Época, XXXI, Tesis Aislada: 1ª XVI/2010, registro IUS: 165288, p. 114.

6 Se debe reconocer que en casos como Reyes Etila, San Jerónimo Sosola o San Mateo del Mar, la sala Superior del TEPJF viene impulsando criterios mucho más conscientes de los alcances que puede tener el derecho de libre determinación y las consecuencias de una desestructuración violenta de los sistemas políticos tradicionales que históricamente han propiciado estabilidad a las regiones rurales del país.

la universalidad del voto, las otras leyes, los derechos humanos, la propiedad de terceros, la participación de las mujeres en términos preconcebidos, etc. Paradójicamente estos sistemas han sido un fuerte factor de unidad nacional y su desmontaje está significando la ruptura de la nación. Si tomamos como ejemplo la fuerte desestructuración comunitaria en los casos de Guerrero y Michoacán, comprendemos la dimensión de éste problema.

Leyendo el énfasis que las resoluciones ponen en los límites a la autonomía y la libre determinación indígena, es irremediable pensar en la herencia colonial que mantiene el tratamiento jurídico que estos pueblos reciben. El primer texto legal occidental referido a los indígenas es *El requerimiento* de 1513. Este documento surge en respuesta a un fuerte cuestionamiento del dominico Fray Antonio de Montesinos a la brutalidad e injusticia con que los colonos trataban a los indios de la isla La Española. Ante esta situación de injusticia, *El requerimiento* intentó justificar la guerra contra los indígenas, aduciendo que debían someterse a la corona española porque sus formas de vida no respetaban los valores sagrados de la cultura dominante de esa época.

En su estructura, *El requerimiento*, argumentaba desde la perspectiva de la filosofía escolástica española (GONZÁLEZ CALLEJAS, 2011) que a partir del poder legítimo del Papa éste realizaba un acto de donación a los Reyes de España. En su segunda parte, “requiere” a los indígenas a que reconozcan a la Iglesia como gobernante y superior de todo el mundo y al alto sacerdote llamado Papa. Por correa de transmisión ordena se reconozca al Rey y la Reina de España como superiores, señores y reyes de todas las islas y Tierra Firme del Mar Océano en virtud de dicha donación. También los requiere a que permitan que se les predique la fe verdadera. Al final se exhorta a los indios a que se sometan a su nuevo señor y adopten el cristianismo. Si ellos aceptaban se les respetarían sus costumbres, propiedades y haciendas, pero si se negaban se les haría la guerra con todos los recursos y se les causarían todo tipo de males, despojos de sus propiedades y la amenaza incluía reducirlos a la esclavitud, incluyendo las mujeres y niños.

Ya en el año 2010, cuando empezó la desestructuración política de San Juan Cotzocón, encontramos que en la sala regional Xalapa se había argumentado:

Queda demostrado que la elección de los concejales del municipio de San Juan Cotzocón, Oaxaca, no se llevó a cabo bajo un método democrático, pues no se satisfizo el principio de universalidad del sufragio en sus diversas vertientes, ni se promovió de forma real y material la integración de las agencias municipales en las decisiones del cabildo y de la asamblea comunitaria. Lo anterior es suficiente para que esta Sala Regional tenga por acreditado que, ante dichas irregularidades, el Consejo General del Instituto Estatal Electoral de Oaxaca indebidamente validó la elección. Por ello, lo procedente es dejar sin efectos el acuerdo de veintisiete de diciembre de la presente anualidad, expedido por el Consejo General del Instituto Estatal Electoral de Oaxaca, en relación con la calificación y declaración de validez de la elección aludida, y ordenar a dicho organismo que lleve a cabo las gestiones necesarias para la celebración de una nueva elección.<sup>7</sup>

La notificación de esta sentencia llegó tres días después, cuando las autoridades habían tomado posesión como cada año, habían hecho una serie de rituales y festejos para que su ciclo político estuviera articulado con el ciclo natural y ritual del pueblo. Anular la elección golpeaba las creencias profundas de la comunidad, en palabras del presidente destituido “nos pisaron, nos hicieron sentir como que no valíamos, la gente lloraba y nos quedamos confundidos, sin saber qué era lo que seguía”<sup>8</sup>. Cuatro años después, San Juan Cotzocón tiene un saldo de 10 muertos, impunidad y corrupción sin precedente<sup>9</sup>.

---

7 ‘Sentencia del 31 de diciembre del 2010 emitida por el Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación, Sala Regional Xalapa, relativa a los expedientes acumulados SX-JDC-436/2010 y SX-JDC-443/2010, p. 24.

8 ‘Entrevista en San Juan Cotzocón con el presidente municipal destituido, 9 feb. 2012.

9 ‘Se pueden consultar investigaciones periodísticas sobre la situación de Cotzocón en: <<http://imparcialoaxaca.mx/especiales/1xG/cotzoc%C3%B3n-para%C3%ADso-de-la-injusticia>>.

En el 2010 las magistradas de la sala regional Xalapa consideraron que las costumbres indígenas debían someterse a la autoridad superior del Estado y que éstas no habían respetado uno de los dogmas de la fe de nuestros días, la democracia y el sufragio universal, basados en una idea de liberalismo deontológico (SANDEL, 2000), es decir una serie de reglas en teoría neutrales que acaban ponderando ciertos valores culturales sobre otros. Ya para el 2014, quizá un poco tarde para Cotzocón, la perspectiva del TEPJF había variado en cuanto al alcance del derecho a la libre determinación, pero frente a los acuerdos de las asambleas manipuladas por los agentes de los partidos, no se nota ningún interés especial porque el municipio recobre sus valores tradicionales de servicio y reciprocidad en el ejercicio de los cargos.

En 2010 el Tribunal Electoral ordena al gobierno estatal y al congreso local que pongan una autoridad que los tutele en tanto logran hacer elecciones democráticas y universales y se les obliga a realizarlas conforme al modelo que las magistradas conocen. Ya en 2014 se respeta la elección del presidente de acuerdo a la elección híbrida que consensaron, pero no hay duda de que el proceso de descomposición social no se detiene. En aras de democratizar al pueblo la ingobernabilidad cunde, como señala Said;

La idea de civilizar y llevar luz a los lugares oscuros es antitética y lógicamente equivalente a su fin efectivo: el deseo de `exterminar a los brutos´ que pueden no mostrarse cooperativos o albergar ideas de resistencia [...] la visión imperial se hace cargo a la vez de la vida y de la muerte de los nativos. (SAID, 2004, p. 264-265).

Si volvemos al texto de la ley con esta perspectiva, vemos con claridad que, aunque el concepto de libre determinación de los pueblos indígenas no puede tener los mismos alcances que recibe en el derecho internacional para los Estados, su sujeción acrítica a los valores del juzgador implica limitaciones coloniales. Los límites que algunas magistradas imponen a este derecho no devienen automáticamente de la ley, los manifiesta un *habitus* del entorno estatal marcado por la idea civilizatoria del estado

y lo que González Casanova denomina colonialismo interno (1969). Es decir, desde una perspectiva de derecho constitucional, los sistemas normativos indígenas deben estar sujetos a la Constitución, lo mismo que los funcionarios estatales y en general todo el orden jurídico nacional, sin embargo, persiste un modelo de interpretación que supone que los jueces del Estado son los representantes de la Constitución –la civilización– y sus valores son ajenos a los indios. La consecuencia de éste razonamiento es que éstos tienen la obligación moral, más que jurídica, heredada del pensamiento colonial, de someter y educar a los indios para que respeten la Constitución. Aún les cuesta entender el texto constitucional como un conjunto de principios a los que tanto las comunidades como los funcionarios se deben adecuar (CARBONELL; GARCÍA JARAMILLO, 2010). Esta advertencia no niega que en la mayoría de los magistrados de la Sala Superior del TEPJF existe una concepción verdaderamente pluralista y no colonia, aún se tiene que mostrar cómo los principios resguardados por la Constitución, adquieren significados particulares en cada sistema cultural, lo que Boaventura de Sousa denomina una concepción diatópica de los derechos humanos (SANTOS, 2002; DÍAZ POLANCO, 2007).

Al respecto es importante reconocer que la Sala Superior del Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación se acercó de forma pionera a esta perspectiva al resolver el caso del Municipio de Cherán, Michoacán. En éste, el Tribunal ordenó una consulta en los términos del Convenio 169 de la OIT, y la mayoría de la población decidió que quería regirse bajo su propio sistema de “usos y costumbres”, que como hemos señalado es un concepto superado en la legislación oaxaqueña. En la consulta, los participantes decidieron elegir a sus autoridades conforme a ese sistema y definieron un modelo diferente de gobierno municipal de acuerdo a su cultura *p’urhepecha*<sup>10</sup>. En este caso, el Poder Judicial de la Federación ordenó al Congreso del Estado de Michoacán y al Instituto

---

10 Asunto SUP-JDC-9167/2011. Disponible en: <[http://www.te.gob.mx/Informacion\\_juridiccional/sesion\\_publica/ejecutoria/sentencias/SUP-JDC-0167-2012.pdf](http://www.te.gob.mx/Informacion_juridiccional/sesion_publica/ejecutoria/sentencias/SUP-JDC-0167-2012.pdf)>. Consultado el: 18 ago. 2012.

Estatal Electoral de Michoacán convalidar la elección realizada por el pueblo de Cherán conforme a sus propios sistemas normativos. Los efectos positivos de esta sentencia son evidentes, en particular cuando se puede constatar que este pueblo logró imponer su institucionalidad a la corrosiva penetración del crimen organizado que ha desestructurado una parte importante del territorio michoacano.

De lo anterior podemos inferir que el derecho a autogobernarse y elegir autoridades usando sus propios procedimientos, no implica que necesariamente dicho derecho tenga que ejercerse a través del municipio, lo cuál hubiera sido una aproximación importante en el caso Cotzocón. En el fondo de sus conflictos encontramos que la institución municipal no corresponde con la demarcación tradicional de los pueblos indígenas y que los recursos acumulados para todo el municipio fueron corrompiendo a las autoridades tradicionales del pueblo.

En todo caso, las nuevas leyes darían la opción para que estos pueblos se reconstituyeran a partir de sus propias formas de estructuración política tradicional y con ello hacerle frente a la terrible descomposición social e institucional que aqueja al país. El TEPJF argumenta de manera avanzada el derecho de autonomía de los pueblos indígenas en ciertos casos, para después volver a caer en una visión limitada del fenómeno pluralista como la siguiente:

Por ende, el reconocimiento y aplicación del derecho al autogobierno que asiste a la comunidad de Magdalena Apasco, Etna, Oaxaca, en forma alguna puede traducirse en el deber de las autoridades o los ciudadanos de atender u observar aquellas situaciones en que la práctica de ciertos procedimientos o instituciones propias del derecho consuetudinario de los pueblos y comunidades indígenas pudieren conculcar algún o algunos derechos fundamentales recogidos por la Constitución federal o los tratados internacionales suscritos y ratificados por el gobierno mexicano, y, mucho menos, que los tribunales deban desarrollar una actividad mecánica o letrística de las disposiciones, conductas y situaciones que resultaren conducentes al momento



de analizar los límites en que debe ejercerse el derecho a utilizar los usos o costumbres indígenas.<sup>11</sup>

Vemos que los magistrados, buscan la interpretación que les permita cumplir al máximo con el contenido de las normas internacionales de derechos de los pueblos indígenas, argumentando en todos sus puntos los derechos autonómicos, para volver a interpretaciones que aplicadas en contextos específicos desestructuran los sistemas normativos indígenas que en la práctica han mantenido estas formas diferenciadas de organización política.

El concepto de derechos humanos descansa sobre un conjunto de presupuestos con un sesgo cultural, a saber: que existe una naturaleza humana universal que puede ser conocida por medios racionales; que la naturaleza humana es esencialmente diferente de y superior al resto de la realidad; que el individuo tiene una dignidad absoluta e irreducible que debe ser defendida de la sociedad o del Estado; que la autonomía del individuo requiere que la sociedad sea organizada de una forma no jerárquica, como una suma de individuos libres. Teniendo en cuenta que todas estas presuposiciones son claramente occidentales y liberales, que más que una descripción de la realidad supone una aspiración formal, incluso mitica, y que fácilmente son distinguibles de otras concepciones de dignidad en otras culturas, uno podría preguntar por qué la cuestión de la universalidad de los derechos humanos ha llegado a ser tan calurosamente debatida.

Siguiendo la propuesta de la *hermenéutica diatópica* de Boaventura de Souza Santos (2002), es necesario reconocer que los sistemas normativos internos indígenas suelen tener los tres elementos de cualquier otro sistema: a) normas, b) instituciones, y c) procedimientos, además de que constituyen sistemas de reparación y de castigo, y que independientemente de nuestras propias concepciones axiológicas, éstos

---

11 Expediente: SUP-JDC-3186/2012, p. 56-57.

sistemas protegen valores y principios culturales que tiene un aporte no sólo para esas sociedades, sino para la humanidad en su conjunto. Para poder emitir verdaderamente una opinión sobre los límites que los derechos humanos deben imponer a estos sistemas, es necesario comprender cómo las normas, instituciones y procedimientos indígenas resguardan valores que la formulación occidental de derechos humanos resguarda con otros conceptos a fin de balancear ambos contenidos maximizando la autonomía y velando por la continuidad del sistema. Reiteradamente el TEPJF, que sin duda tiene las argumentaciones más avanzadas en la materia, omite una comprensión más profunda de los sistemas indígenas. Al respecto Santos sostiene (2002, p. 70):

La hermenéutica diatópica está basada en la idea de que los *topoi* de una cultura individual, sin importar qué tan fuertes puedan ser, son tan incompletos como la cultura misma. Dicha incompletud no es apreciable desde la cultura, dado que la aspiración a la incompletud induce a tomar *pars pro toto*. El objetivo de la hermenéutica diatópica no es, en consecuencia, alcanzar la completud –siendo éste un objetivo inalcanzable– sino, por el contrario, elevar la conciencia de la incompletud a su máximo posible participando en el diálogo, como si se estuviera con un pie en una cultura y el otro en la restante. Aquí yace su carácter diatópico.

En estos casos le corresponderá a la juzgadora o juzgador verificar tres cosas y no más: a) un posible conflicto de competencias con las autoridades del Estado o la de las comunidades; b) que la autoridad en cuestión haya aplicado efectivamente el sistema normativo interno de su comunidad, para lo cual son vitales los peritajes antropológicos u otros medios de prueba que objetiven el sistema normativo que con frecuencia es oral y no escrito; y c) que el sistema cumpla con los mínimos de respeto a los principios generales de la Constitución y a los derechos humanos, en un diálogo que permita entender la *incompletud* de cada sistema, teniendo en estos casos relevancia fundamental una aproximación intercultural y

el principio *pro persona*, que consiste en elevar al máximo la dignidad de las personas. Extremos que al parecer no se han cumplido en ninguna de las sentencias relativas al caso San Juan Cotzocón.

#### HACIA UN SISTEMA ELECTORAL PLURALISTA

Podemos decir que en términos generales los funcionarios públicos deberían reconocer a los pueblos indígenas como parte constitutiva del Estado mexicano y en tal sentido como aliados en este difícil proceso de construir un andamiaje institucional para responder a la compleja problemática conemporánea que enfrenta el país. El enfoque, aun residual, de ver a los indios como tutelados estatales, impide la conversión a un verdadero Estado multicultural y a un consecuente pluralismo jurídico y político, irrenunciable para gobernar un país como México. Este Estado tendría que garantizar el ejercicio eficaz de su derecho colectivo a participar de manera eficaz en los procesos de toma de decisiones que puedan afectar sus derechos e intereses.

En tal sentido, si es prerrogativa de estos pueblos aplicar sus sistemas normativos en la regulación y solución de sus conflictos internos, los funcionarios estatales deben reforzar la alternativa de declinar competencia en un sinnúmero de temas que corresponde conocer a las autoridades propias de los pueblos. Perder el miedo institucional, basado en discursos coloniales, al “barbarismo” de los incivilizados.

En esta perspectiva, al TEPJF sólo correspondería revisar la constitucionalidad de los actos realizado por las instituciones indígenas. Si bien el Tribunal puede convalidar, modificar o revocar la resolución autónoma de la comunidad, no podrían llegar a ninguna conclusión sin antes realizar un análisis *hermenéutico diatópico* (SANTOS, 2002). Para este fin, los magistrados y auxiliares de la justicia, con el soporte de la propia institución, deberán allegarse de los datos que le permitan comprender la lógica jurídica que la autoridad indígena aplicó, prevaleciendo el diálogo y el respeto a la diversidad cultural.

La idea del indígena como portador de una identidad marcada por el atraso, así como la idea de una identidad mestiza que es puerta de salvación para los indios genera que muchas personas busquen mutar y olvidar que fueron indígenas (MORENO, 2010), ello muestra el fenómeno de distanciamiento radical que todos buscamos de esa parte de nuestra identidad de origen como nación. En México la asimetría de poder y el colonialismo producen subjetividades racializadas de las que no están exentas el derecho y sus procesos. Si se reconoce durante las causas este patrón histórico y sistémico, no es necesario descalificar a las partes para comprender que los indígenas que buscan amestizarse oponen su identidad actual a la del indio atrasado, se vuelven ferbientes detractores de sus procesos e instituciones y buscan el favor o la aprobación del Estado sumándose a su antigua causa civilizatoria.

Por su propia naturaleza, el español jurídico, como lenguaje del poder estatal, debería tener como principio la precisión, así como ser objetivo y ajustado a la norma, con el fin de evitar interpretaciones erróneas o tergiversaciones, y garantizar seguridad comunicativa entre los especialistas del derecho. Creemos que esta exigencia estaría íntimamente relacionada con la función civilizadora del derecho, y aunque sería esperable que fuera comprensible para los ciudadanos comunes, la prioridad de la precisión y de una interpretación unívoca en la norma jurídica ha ido creando un lenguaje técnico sumamente especializado, que resulta familiar y comprensible para los profesionales y académicos del derecho, pero que sorprende y, en muchos casos, genera una impresión de hermetismo y dificultad en su interpretación para los legos en la material. (MORALES PASTOR, 2011, p. 13).

Bajo la idea de que el lenguaje jurídico trae certeza jurídica, el juego de este campo es mostrar que una entre múltiples interpretaciones de los hechos es “lo verdaderamente jurídico” (BOURDIEU, 2001; MARTÍNEZ, 2005). Es de reconocerse que el vuelco epistemológico que propone el pluralismo tiene un desafío profundo pero muchas veces imperceptible,

los funcionarios judiciales suelen concebirse a sí mismos como portadores de la función “civilizadora” del derecho en una sociedad con un déficit de cultura democrática, por otra parte el “indígena”, construido históricamente como sujeto a civilizar por excelencia, ante ésta dualidad no basta pretender que los funcionarios judiciales conozcan los sistemas indígenas, sino que logren deconstruir lo que “ya saben” sobre ellos para asumir una igualdad casi imposible. Carballo lo expresa así para mostrar la función colonial del derecho internacional:

Resulta comúnmente aceptado que el Derecho Internacional se cimenta sobre fundamentos occidentales – principalmente eurocéntricos – y cristianos. En efecto, desde su aparición, el Derecho Internacional ha sido modelado sobre tradiciones jurídicas occidentales a través de una elección selectiva – basada en intereses políticos – de principios de Derecho Privado pertenecientes a la esfera del Derecho Civil o del *Common Law*. No quedaba espacio para principios reguladores de la conducta entre Estados desarrollados por otras civilizaciones – tales como China, India o Egipto. Ello resultó en un control unilateral del desarrollo del Derecho Internacional por parte de las potencias occidentales. Como ejemplo de ello, los artículos sobre Responsabilidad Internacional de los Estados estaban inspirados por “modos de pensamiento civilista”, mientras que la codificación del Derecho sobre los Tratados (LA CONVENCIÓN DE VIENA, 1969) fue desarrollada con gran influencia de expertos del *Common Law* (CARBALLO, 2011, p. 79).

No obstante, las formas jurídicas han abierto rendijas a viejas demandas indígenas y de acuerdo con la legislación actual, el TEPJF está abriendo una ruta para descolonizar el derecho y hacer de éste una herramienta útil para la convivencia igualitaria entre colectividades diferentes. Las elecciones de los pueblos indígenas tendrían que corresponder a las normas, procedimientos y prácticas tradicionales, de sus autoridades o representantes para el ejercicio de sus formas propias de gobierno interno, aunque, claro, garantizando la participación de las

mujeres en condiciones de equidad frente a los varones, en un marco que respete el pacto federal y la soberanía del Estado.

## BIBLIOGRAFÍA

BOURDIEU, Pierre (coord.). *Poder, derecho y clases sociales*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2001.

CARBALLO LEYDA, Alejandro. “Civilizaciones y Principios Generales del Derecho Internacional”. En: Yolanda Gamarra Chopo. *El discurso civilizador en Derecho Internacional Cinco estudios y tres comentarios*. Institución “Fernando el Católico”, Organismo autónomo de la Excm. Diputación de Zaragoza, Zaragoza, España, 2011.

CARBONEL, Miguel; JARAMILLO, Leonardo García. *El cánón neoconstitucional*. Barcelona: Trotta, 2010.

DÍAZ-POLANCO, Héctor. *Elogio de la diversidad: globalización, multiculturalismo y etnofagia*. México: Siglo XXI editores, 2007.

DURAND PONTE, Víctor Manuel. “Prólogo”. En: *Ciudadanías diferenciadas en un estado multicultural. Los usos y costumbres en Oaxaca*. Hernández Díaz Jorge (Coord.). Instituto de Investigaciones Sociológicas de la Universidad “Benito Juárez de Oaxaca (IIS-UABJO). México: Siglo XXI Editores, 2007.

GONZÁLEZ CALLEJAS, José Luis. “La forma democrática de la disolución estatal mexicana”, en Jaime Osorio (Coord.). *Violencia y crisis del estado: estudio sobre México UAM-X, CSH, Depto. de Relaciones Sociales, México DF*, 2011.

GONZÁLEZ CASANOVA, Pablo. *Sociología de la explotación*. México: Siglo XXI, 1969.

GONZÁLEZ DE LA FUENTE, Iñigo. “Comunidad, sistema de cargos y proyecto social. Una propuesta analítica de las sociedades locales en

México”. *Revista de Antropología Iberoamericana*, Asociación de Antropólogos Iberoamericanos en Red Organismo Internacional, v. 6, n. 1, p. 81-107, enero/abr. 2011.

GONZÁLEZ, Maribel Nicasio. “Cochoapa el Grande, el nuevo municipio: la gestión comunitaria, ganancia de partidos”. *II mesa redonda el conocimiento antropológico e histórico sobre guerrero*. Las regiones histórico-culturales: sus problemas e interacciones, 23-25 de agosto, INAH, Grupo Multidisciplinario de Estudios sobre Guerrero, México, 2006.

HERNÁNDEZ-DÍAZ, Jorge; JUAN MARTÍNEZ, Leonel Víctor. *Dilemas de la institución municipal: una incursión en la experiencia oaxaqueña*. México: Miguel Ángel Porrúa, IIS-UABJO, 2007.

JUAN MARTÍNEZ, Víctor Leonel Juan. “La disputa por el poder municipal en Oaxaca; ¿son antagónicos la democracia y los usos y costumbres?”, *Revista América Indígena*, v. 59, n. 2, Instituto Indigenista Interamericano, México, 2003.

MONTEMAYOR, Carlos. “La racionalidad o irracionalidad de los indios”. En: *Ciencias*, n. 60-61, p. 20-21, oct. 2000/mar. 2001.

MARTÍNEZ, Juan Carlos M. *La nueva justicia tradicional: interlegalidad y ajustes en los campos jurídicos de Santiago Ixtayutla y Santa María Tlahuitoltepec*. UABJO, Konrad Adenauer Stiftung, Colegio Intercultural de Oaxaca, México, 2011.

\_\_\_\_\_. *Derechos indígenas en los juzgados: un análisis de campo judicial oaxaqueño en la Región Mixe de Oaxaca*. Oaxaca, México: INAH, Fondo Editorial, 2005.

MORALES, Pastor J. L. “Editorial”. En: *Ikala, revista de lengua y cultura*, v. 16, Issue 29, p.13-16, sept./dic. 2011, ISSN 0123-3432. Disponible en: <www.udea.edu.co/ikala>.

MORENO, Figueroa Mónica. “Mestizaje, cotidianeidad y las prácticas contemporáneas del racismo En México”. En: E. Cunin (Ed.). *Mestizaje, diferencia y nación*. INAH, UNAM, CEMCA and IRD. Cd. de México, 2010.

RECONDO, David. *La política del gatopardo: multiculturalismo democrático en Oaxaca*. México: Publicaciones de la Casa Chata, 2007.

SAID, Edward. *Cultura e imperialismo*. Anagrama, Barcelona: Anagrama, 2004.

SANDER, Michael. *El liberalismo y los límites de la justicia*. México: Editorial Gedisa, 2000.

SANTOS, Boaventura de Sousa. “Hacia una concepción multicultural de los derechos humanos”. Traducido por Librado José Ariza. En: *Revista El Otro Derecho*, ILSA, Bogotá D.C., Colombia, n. 28, 2002.





# A “água boa” da Itaipu Binacional e a “aldeia prometida” dos *Avá-Guarani* na Região Oeste do Paraná

Thiago Arruda Ribeiro dos Santos<sup>1</sup>

## INTRODUÇÃO

O presente artigo é fruto de uma pesquisa realizada na Reserva Indígena *Tekoha Anhetete*, em que busco compreender a relação atual dos *Avá-Guarani* desta aldeia com a Usina Hidrelétrica de Itaipu Binacional. A Reserva Indígena *Tekoha Anhetete* está composta por indígenas do grupo Guarani, subgrupo *Avá-Guarani*<sup>2</sup> e se localiza no município de Diamante, no oeste do estado do Paraná (Brasil). Esta é uma das três Reservas Indígenas atualmente existentes no oeste do Paraná que são oriundas do antigo *tekoha*<sup>3</sup> do *Ocoí/Jacutinga*, localizado às margens do Rio Paraná, e que foi alagado com a construção da Usina Hidrelétrica de Itaipu Binacional (1974–1982)<sup>4</sup>.

1 Mestre em Antropologia Social pelo PPGAS/UFSC.

E-mail: thiagomairum@hotmail.com.

2 O subgrupo *Avá-Guarani* também é conhecido na literatura como *Nhandeva* e junto aos *Kaiowá* e *Mbyá* fazem parte do grupo Guarani em solo brasileiro. *Avá-Guarani* é a forma como os moradores da *Tekoha Anhetete* preferem ser chamados.

3 O termo Guarani *tekoha* significa “lugar onde realizamos nosso modo de ser” e, embora seus sentidos variem de acordo com o grupo e as circunstâncias históricas, trata-se de um espaço territorial de domínio específico a cargo de uma ou mais famílias extensas (BENITES, 2014, p. 258).

4 Além da *Tekoha Anhetete*, estão vinculadas ao antigo *tekoha* do *Ocoí/Jacutinga* a Reserva Indígena *Avá-Guarani* do *Ocoí*, fundada em 1982, em São Miguel do Oeste – PR e a Reserva Indígena *Tekoha Itamarã*, fundada em 2007, também em Diamante do Oeste.

## A LUTA TERRITORIAL AVÁ-GUARANI: 1982-1997

O largo processo de esbulho territorial das terras Guarani no oeste do Paraná foi sistemático e se acelerou com a construção da Usina Hidrelétrica de Itaipu Binacional (IB), a partir do início da década de 1970. O *Ocoí/Jacutinga* era um dos tantos territórios Guarani localizado às margens do Rio Paraná. Por estar situado no extremo oeste do estado, acabou por se configurar como um local de refúgio de diversas famílias indígenas que se deslocavam por ocasião da expansão da ocupação de colonos na região nas décadas de 1950, 1960 e 1970. Com a cheia do reservatório da Itaipu Binacional em 1982, alagou-se, por fim, um dos últimos territórios Guarani da região que permanecia habitado por estes indígenas em situação de relativa autonomia.

Desde o início deste processo, os *Avá-Guarani* tiveram que conviver com a violência das agências estatais e dos colonos e encontrar estratégias para permanecer em seus territórios tradicionais. Conforme constatado nesta pesquisa e em convergência com alguns trabalhos recentes realizados com os Guarani do Oeste do Paraná (BRANT DE CARVALHO, 2013; PACKER, 2013), há uma memória de violência associada à atuação de colonos e órgãos estatais, como o Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA), o Serviço de Proteção ao Índio (SPI) e a Fundação Nacional do Índio (FUNAI). O nome do INCRA, por exemplo, é comumente citado entre os indígenas como sinônimo de ação violenta e de perda territorial. O mesmo se dá com a FUNAI, a qual historicamente era vista como uma instituição não parceira e antagonista aos direitos indígenas. Como coloca o *chamoí*<sup>5</sup> Eraldo<sup>6</sup>, morador da atual Reserva Indígena do Ocoí ao se referir à atuação do órgão indigenista oficial na década de 1970: “a FUNAI era defesa do índio, mas só que na época não defendia nada”.

---

5 “Chamoí” ou “cheramoí” são termos que se referem à liderança de uma família extensa entre os *Avá-Guarani*, que possui autoridade e sabedoria espiritual entre as famílias nucleares a ele agregadas, bem como dentro de todo um *tekoha*.

6 Os nomes dos interlocutores foram trocados para preservar sua intimidade.

Por outro lado, tampouco o contato com agências e atores externos eram fatos novos na vida dos Guarani do oeste do Paraná, posto que ao largo de todo século XX mantiveram relações, principalmente de trabalho, com fazendeiros, militares e centros urbanos adquirindo diversos conhecimentos dos não indígenas e gerando novos outros conhecimentos (BARBOSA; MURA, 2011). A intervenção do Estado e das agências dominantes não foi um fator determinante exclusivo na história dos Guarani no Oeste do Paraná. O contato, em suas diversas dimensões envolvidas, gerou criações e inovações por parte dos *Avá-Guarani* frente a situações históricas distintas.

No fim da década de 1970 se consolida no oeste do Paraná um movimento Guarani reivindicando terras (THOMAZ DE ALMEIDA, 2006, p. 28). No cenário nacional deste período também surgiram diversos movimentos de diferentes povos indígenas que partiram de princípios comuns – o direito à terra. No caso, a característica destes movimentos, como demonstra João Pacheco de Oliveira (2006, p. 140), foi o de representar uma alternativa autônoma ao indigenismo oficial, sobretudo em relação ao reconhecimento ou recuperação de territórios tradicionais e da garantia de direitos. Como mobilização política, os incipientes movimentos indígenas que surgiam se utilizavam de mecanismos de representação, estabelecimento de alianças e exposição de demandas na opinião pública, com o fim de exercer uma pressão direta ao Estado.

O professor *Mbyá*, Eraldo, da Escola Estadual Indígena *Araju Porã* da Reserva Indígena *Tekoha Itamarã*<sup>7</sup>, conta-nos sobre três fases históricas que viveram os Guarani. Segundo ele, hoje estariam na terceira fase, da *luta pela terra, luta pelo direito*:

Nós temos três momentos que hoje nós temos que discutir muito isso. Os Guarani, todos os Guarani, indígena do Brasil, vivia muito tranquilo antes do descobrimento. Essa é primeira fase da vida da comunidade indígena, do povo indígena do Brasil. Antes do descobrimento vivia muito feliz, vivia com liberdade, caça,

---

7 Os moradores da *Tekoha Itamarã* possuem estreitos laços de afinidade e parentesco com a *Tekoha Anhetete*.

pesca. Sem influência dos não indígena, sem doença. Depois, essa segunda fase seria o descobrimento. Aí que começou a mudança. Depois da chegada, depois do descobrimento, aí começou a mudança. Aí começou a derrubada da natureza, vem aquela consequência toda. E a terceira parte seria hoje. Hoje nós tamo ali lutando pra comunidade ter esse direito de qualquer cidadão. Nós tamo lutando pra que os indígenas sejam cidadão brasileiro que discute o direito, constituição, o Estatuto do Índio. Nós estamos nessa fase. Então por isso que eu falo assim, nós temo momento de alegria, momento de guerra e o momento de luta. Quando é guerra, é pra você matar, guerrear mesmo, matar e morrer. E quando é luta, é luta pela terra, luta pelo direito. Esse seria esse momento de agora. Os últimos trinta anos.

Como destaca Eraldo, o surgimento da luta por direitos começa a tomar força nos últimos trinta anos para os Guarani, o que corresponde ao fim da década de 1970 e início da década de 1980. No oeste do Paraná, os Guarani que viviam no *Ocoí/jacutinga* haviam enfrentado uma série de estratégias, primeiro do INCRA, e, posteriormente da Itaipu Binacional e da FUNAI, para ser retirados de seu território tradicional, valendo-se de tentativas de retirada forçada, violência direta, queima de casas e da adoção de “critérios de indianidade” por parte da FUNAI para descaracterizar a presença indígena no local<sup>8</sup>.

Embora algumas famílias tenham se dispersado, outras resistiram e lograram a conquista de uma área, a denominada Reserva Indígena *Avá-Guarani* do *Ocoí*, de apenas 253 hectares, localizada em São Miguel do Iguaçu (PR). Na ocasião, houve um acordo estabelecido entre indígenas, hidrelétrica e a FUNAI de que a área representava uma solução provisória (Santos e Nacke, 2003).

---

8 Os “critérios de indianidade” foram adotados pela FUNAI através do Estatuto do Índio de 1973 e serviram para classificar as populações indígenas do país. Tais critérios, sob uma perspectiva da aculturação, eram baseados no maior ou menor contato dos indígenas com a sociedade envolvente (SOUZA LIMA, 2002).

A criação desta Reserva, localizada às margens do Lago da Itaipu acabou por gerar dois efeitos: de um lado, gerou entre os *Ava-Guarani* a compreensão de que a terra, um *tekoha*, no contexto político atual na região é o resultado de conquista, de luta e de resistência; que mesmo numa situação organizativa “incipiente”, foi possível conquistar juridicamente um *tekoha* ao qual diversas famílias indígenas, mesmo as que não habitavam o local, estavam vinculadas. Por outro, o território se transforma em uma Reserva Indígena, cabendo ao Estado garantir sua proteção e a população que nela habita (OLIVEIRA, 1999, p. 21).

Cabe destacar que, de modo geral, os *Avá-Guarani* sempre resistiram nas décadas anteriores às estratégias dos órgãos indigenistas oficiais (SPI e FUNAI) para reuni-los em “reservas”, optando por deslocarem-se entre distintos *tekoha* e áreas de bosques nativos que propiciasse condições ecológicas e territoriais para a manutenção, ainda que relativa, de sua autonomia. O *Ocoí/Jacutinga* representava um dos últimos destes territórios, de maneira que a criação da Reserva Indígena *Avá-Guarani* do *Ocoí* aponta para a transformação de um modo de ocupação tradicional do território para um modo controlado pelo Estado, no qual os *Avá-Guarani* necessitam repensar seus espaços e considerar superfícies fisicamente delimitadas para a sua organização social e tradição religiosa.

Até a criação desta Reserva, a relação que os indígenas possuíam com a empresa Itaipu Binacional era indireta, mediada prioritariamente pela FUNAI e esporadicamente pelo INCRA e por instituições parceiras dos indígenas como o Conselho Indigenista Missionário (CIMI) e a Associação Nacional de Apoio ao Índio (ANAI). Até o ano de 1982, os *Avá-Guarani* pouco conheciam a Itaipu Binacional e seus funcionários. É a partir da criação da Reserva do *Ocoí*, com a promessa da hidrelétrica de conseguir uma nova área, que se firma de fato uma relação direta entre os *Avá-Guarani* e a Itaipu Binacional, fundamentada numa relação de assistência – entenda-se de assistencialismo.

Inserida em projetos emergenciais de auxílio às famílias que habitavam a Reserva Indígena do *Ocoí*, a assistência prestada nestes anos deslo-

cava da perspectiva da empresa a resolução da questão fundiária, interesse e reivindicação primordial dos *Avá-Guarani*. Tal estratégia da Itaipu Binacional foi aos poucos sendo reconhecida pelos indígenas. Na fala do *chamoi* Rodrigo, a partir da chegada na aldeia do Ocoí, os Guarani foram “lutando e aprendendo” na medida em que conheciam a Itaipu Binacional:

A gente lutava lutava, fomo aprendendo. Por que Itaipu Binacional prometeu dez anos de ajudar a gente né. Medicamento, alimentação, roupa, tudo que a gente quer ele vai ajudar nós. Mas pra não lembrar daquela terra que ficou embaixo da água, né. Pra gente não lembrar daquele. Ele queria enganar a gente, trazer coisas pra gente só olha naquela coisa, para não pensar naquilo que ficou embaixo da água. Então o vice-cacique nosso que era meu pai falou assim: ‘Olha gente, eu acho que a Itaipu tá querendo passa o pé na gente. Ele tá prometendo de trazer cesta básica, alimentação, é medicamento, médico, dentista, oculista, não sei o que mais. Só que pra gente só esperar ele e a nossa terra não vai crescer. E daqui um 10, 15 ano a população vai ser aumentada e aonde que quando meu filho, meu neto aonde que vai fazer o barraco? Tem que pensar isso...’ Aí começaram a gente a acordar né. Tem que acordar senão, se ficar dormindo só esperar os home também não vai acontecer nada né. Mas a gente vai lutando e aprendendo. Ainda muita coisa nós vamo aprender.

No *Ocoí* a situação era precária e os problemas se associavam à inexistência de matas, rios e animais de caça, precariedade do solo, erosão pelas águas do Lago da Itaipu, a invasão de suas divisas por parte de agricultores vizinhos, a inexistência de água de boa qualidade, a contaminação das águas do lago por agrotóxicos, o excesso de mosquitos e a ocorrência de malária (SANTOS; NACKE, 2003). Além disto, no decorrer da década de 1980 houve um enorme crescimento populacional ocasionado pela volta de diversas famílias que haviam saído nas décadas anteriores por conta das violências vivenciadas e do medo do alagamento. Desta maneira, a aldeia chegou a ser considerada um dos piores assentamentos de população Guarani no Brasil (THOMAZ DE ALMEIDA, 1995). Diante de tal problemática, ao longo das décadas de 1980 e 1990, o posicionamento da Itaipu Binacional

dificultava o diálogo com os *Avá-Guarani*, ora considerando-os como indígenas “aculturados” ou paraguaios, ora negando sua responsabilidade de adquirir uma nova área de 1500 hectares correspondente ao que havia sido alagado no antigo território do *Ocoí/Jacutinga* (CONRADI, 2007).

Da perspectiva dos Guarani era fundamental compreender a “Lei dos Brancos”, como eles constantemente se referem quando relatam os embates com a sociedade envolvente e as agências do Estado. Desta forma, ao longo da década de 1980, os *Avá-Guarani* do *Ocoí* começaram a firmar alianças e articulações com o intuito preciso de conquistar uma nova terra. Foram criadas as alianças de ordem político-religiosas com lideranças indígenas de outros estados como com as *Aty Guasu*<sup>9</sup> do Mato Grosso do Sul e com os *Mbyá* nos estados de São Paulo e Espírito Santo. Este tipo de aliança era valorizada pela maior experiência na luta territorial e era representada por caciques como o Guarani Marçal de Souza<sup>10</sup>, com os quais as lideranças do *Ocoí* se encontravam para longas conversas (*nhemongueta*). Outras alianças foram feitas com os *oporaiwas* ou pajés, como com Antonio Branco, notável líder espiritual *Mbyá* da aldeia de *Itariry* (Itariri-SP). Elas eram valorizadas pelo conhecimento espiritual destas lideranças, uma vez que possuíam uma relação direta com as divindades (por via de rezas, cantos diversos e sonhos) e por isso davam orientações precisas aos demais durante o processo de luta (BENITES, 2014, p. 38).

Por outro lado, houve também alianças com os não-indígenas, na qual se destaca o CIMI que já era um antigo parceiro desde a década anterior. Com o CIMI, os indígenas conseguiam suporte de infraestrutura, bem como cursos de formação política, legislação e alfabetização. Outras alianças foram mais esporádicas, porém não menos importantes e foram estabelecidas com antropólogos (Associação Brasileira de Antropologia),

---

9 O movimento das *Aty Guasu* surgiu em fins da década de 1970 no estado do Mato Grosso do Sul como uma estratégia de mobilização política e territorial *Kaiowá* e *Nhandeva* que reunia e reúne através de grandes assembleias, vários *tekoha* da região.

10 Marçal de Souza, assassinado por fazendeiros em 1983, foi um importante líder das *Aty Guasu*, bem como de todo movimento indígena nacional.



acadêmicos e ONGs, servindo como um elo permanente na opinião pública nacional sobre a situação do Ocoí. Destaque destas alianças foram duas cartas escritas pelos indígenas e enviadas ao Banco Mundial, um dos financiadores da hidrelétrica<sup>11</sup>. As cartas provocaram uma pressão exercida pelo Banco para que a Itaipu Binacional criasse “programas de desenvolvimento” na aldeia, bem como buscasse soluções para a problemática territorial.

As mobilizações efetuadas pelos *Avá-Guarani* do Ocoí ao longo de toda década de 1980 e início de 1990 trouxeram conquistas, tais como a criação do “Programa *Avá-Guarani*” de assistência, por parte da hidrelétrica e a garantia de um Grupo de Trabalho composto por Itaipu Binacional e FUNAI, que se comprometeu a realizar um laudo antropológico na aquisição de uma nova terra. No entanto, desiludidos com a demora nas negociações em torno a seu principal objetivo, a conquista territorial, os *Avá-Guarani* do Ocoí decidiram agir por via de suas próprias estratégias. Nas palavras do *chamoi* Andrade, atual vice-cacique da *Tekoha Anhetete* “Depois de treze anos de luta, já ninguém aguentou mais, já tem muito tempo que eles tão mentindo”. Assim, em junho de 1995, 14 famílias *Avá-Guarani* (70 pessoas) realizaram a “entrada”<sup>12</sup> (*jaha jaike*) na área do Refúgio Biológico Bela Vista, pertencente à Itaipu Binacional. O local compreende uma área de 450 hectares, considerada de preservação permanente com severas restrições de uso e proteção integral, sendo utilizada pela Itaipu Binacional para projetos de repovoamento de fauna silvestre e reflorestamento.

Entre os *Guarani*, muitas são as motivações para a “entrada” em um determinado território, os quais envolvem distintas condições de ordem cosmológica e sociológica (DARELLA, 2004). No caso em questão, o impulso

---

11 Desde o início da década de 1980, o Banco Mundial condicionava seu apoio a projetos que efetivamente demonstrassem salvaguardar “a integridade e bem-estar das populações tribais” (OLIVEIRA, 2006, p. 182).

12 Como bem salienta Thomaz de Almeida, (2006, p. 4), o termo utilizado pelos *Avá-Guarani* e *Mbyá* para se referirem aos assentamentos em terras reivindicadas não é “ocupação”, “invasão” ou “retomada”, mas a noção de “entrada” ou *aike*, que remete ao processo de adentrar em terras consideradas suas e expropriadas pela sociedade nacional. A palavra pode ser conjugada verbalmente de diferentes formas, como *jaike* (entramos), *jaha jaike* (vamos adentrar) ou *ore roiketa upepe* (nós [restrito] vamos entra ali).

para a “entrada” partiu de uma motivação onírica efetuada por um *chamoi* da aldeia, o que destaca o papel do envolvimento entre reza e luta entre os *Avá-Guarani* (BENITES, 2014). Rodrigo descreve como foi este momento:

Nóis temo um *cheramoi*, três *cheramoi* aqui na aldeia. Aí num dia ele levantou e chamaram a gente. ‘Eu preciso da comunidade, eu preciso liderança, por que eu tenho que contá meu sonho, pra mostrar o que que nós vamo fazer. Por que o Deus mostrou pra mim que nós temo que achar a reserva Itaipu pra gente invadir aquela, entra lá pra reforçar nossa luta, senão...’ O pajé falando pra nós né. ‘Mas eu quero que você tenha coragem, tenha fé e esperança e vamo entra lá. Agora você vai procurar onde que é’. Nóis entremo ali no, no Três Lagoas tem uma reserva ecológica do Itaipu. Uns 5 metros de altura de arame fino assim. Aí veio um representante do organização Nhemboaty Guasu Guarani<sup>13</sup>, que é o Toninho de lá de ES, e o Maurício Guarani de Rio Grande (do Sul). E eles vieram ali pra acompanhar a gente, mandados pelo *chamoi*. Aí achemo a reserva ecológica da Itaipu e nós fomo entrar lá. Um *cheramoi* foi junto, aquele falou que é bom de fazer isso, então foi junto. Foi e limpou um pedacinho ali e já começa a fazer oração lá, lá na tarde. O outro ficou aqui na casa de reza, nós rezamo, dançamo junto. Um aqui, um lá, assim vai...

O acampamento no Refúgio Bela Vista foi denominado pelos Guaraní como *Paraná Porã* e durou três anos. Apenas em 1997 o impasse territorial entre os indígenas e a Itaipu Binacional referente a *Paraná Porã* foi resolvido, com os encaminhamentos de um laudo antropológico a cargo de Rubem Thomaz de Almeida e apresentado à Itaipu Binacional. Identificada uma área alternativa, em abril de 1997 as 21 famílias que estavam acampadas em *Paraná Porã* e outras 11 que estavam no *Ocoí*, num total de 163 pessoas, foram transferidas para uma fazenda de búfalos de 1.750 hectares comprada no município de Diamante do Oeste pela Itaipu Binacional, e que posteriormente veio a ser chamada de Reserva Indígena *Tekoha Anhetete*.

---

13 *Nhemboaty Guasu Guarani* é uma organização indígena que atua em âmbito nacional.

No protocolo de intenções firmado pela FUNAI e a Itaipu Binacional ficou estabelecido que o compromisso da hidrelétrica com os indígenas estava esgotado (CONRADI, 2007, p. 115).

Segundo diversos relatos de moradores da atual Reserva Indígena *Tekoha Anhetete*, no momento em que se trasladaram para a “nova aldeia” em 1997, as famílias em *Paraná Porã* se encontravam bastante cansadas e afetadas pelo largo processo de espera que culminou na compra da fazenda, o que envolveu uma resistência em situações precárias. É neste contexto, desfavorável aos *Avá-Guarani*, que a proposta da fazenda foi aceita a partir da decisão de um grupo de lideranças indígenas. A consequência, verificada meses depois em que estavam na “nova aldeia”, foi de que na área, embora ampla, os terrenos eram de solo seco com muitas pedras e estavam majoritariamente tomados pelo pasto do gado.

Dois fatores elementares deste período serão decisivos na configuração e entendimento do contexto da atual *Tekoha Anhetete*. O primeiro, é que toda e qualquer assistência prestada pela Itaipu Binacional para com os indígenas da Reserva Indígena *Tekoha Anhetete* é, após 1997, produto de uma conduta empresarial da hidrelétrica ligada a seus interesses institucionais. Ou seja, não pertencem mais a nenhuma medida compensatória, uma vez que o problema territorial oriundo do alagamento da represa já estava “solucionado”. Tal foi e é a perspectiva da hidrelétrica, mas não dos indígenas. O segundo é o fato da Itaipu Binacional tardar demasiadamente em repassar a fazenda em nome da União, tornando-a de fato uma Reserva Indígena administrada pela FUNAI. Isto acontece, não por acaso, apenas em 2006, quando os programas de assistência da hidrelétrica vinculados ao Programa Cultivando Água Boa (CÁB) já estão devidamente estabelecidos na aldeia. É neste quadro que os *Avá-Guarani* iniciam a construção de seu novo *tekoha*.

Por fim, cabe destacar que a criação da Reserva Indígena *Tekoha Anhetete* foi realizada mediante a compra de uma fazenda pela Itaipu Binacional e sua constituição enquanto Reserva Indígena<sup>14</sup> se dá através de um processo de

---

14 As Reservas Indígenas no Brasil: “São terras doadas por terceiros, adquiridas ou de-

*territorialização* entendido aqui nos termos sugeridos por João Pacheco de Oliveira (1999)<sup>15</sup>. Neste sentido, embora a região de Diamante do Oeste esteja presente na memória *Avá-Guarani* e faça parte do território contínuo de seu *Tekoha guasu*<sup>16</sup>, como um espaço de mobilidade e permanência no passado, por via legal, a aldeia foi estabelecida por meio de outros procedimentos constitucionais que não o reconhecimento como uma terra tradicionalmente ocupada. Com o surgimento do Programa Cultivando Água Boa em 2003, há um afastamento da FUNAI na *Tekoha Anhetete* e o controle deste objeto político-administrativo, ou seja, uma área indígena territorializada passa a ser gerenciada, ainda que não oficialmente, pela Itaipu Binacional.

#### A RESERVA INDÍGENA TEKOKHA ANHETETE E O PROGRAMA CULTIVANDO ÁGUA BOA

Quando chegaram à fazenda de búfalos que veio a configurar a Reserva Indígena *Tekoha Anhetete*, as famílias *Avá-Guarani* tiveram inúmeras dificuldades para se adaptar ao local até transformá-lo de fato em um *tekoha*. Conforme contam os indígenas, as dificuldades estiveram relacionadas às condições ecológicas do novo local, pois o solo, antes dedicado a pastagens de gado, dificultava o feitiço das roças familiares de milho, mandioca, feijão e batata-doce. Neste período, algumas famílias passaram fome e chegaram a buscar alimentos no aterro sanitário de Diamante do Oeste ou pedi-lo em

---

sapropriadas pela União, que se destinam à posse permanente dos povos indígenas. São terras que também pertencem ao patrimônio da União, mas não se confundem com as terras de ocupação tradicional” (CF/88, Lei 6001/73 – Estatuto do Índio, Decreto n. 1775/96).

15 Resumidamente, este processo implica no seguinte: como: 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 da relação com o passado (cf. 1999, p. 54–55).

16 O termo *tekoha guasu* é usado para se referir a um determinado espaço territorial mais amplo, uma área de uso, ocupação e perambulação pelos Guarani, e onde estão situados diferentes *tekoha* locais vinculados entre si (THOMAZ DE ALMEIDA, 2006).

casas do município. Como já dito anteriormente, a partir daí, em 1997, a Itaipu Binacional se eximiu de qualquer compromisso com os indígenas, limitando-se a um Projeto de Assistência Emergencial para os meses iniciais, além de outras ações esporádicas em parceria com a prefeitura de Diamante do Oeste e com a FUNAI. De sua parte, o órgão indigenista oficial tampouco prestou uma assistência sistemática, uma vez que a unidade mais próxima, um Posto Indígena, estava localizado a 70 km, no *Ocoí*.

Esta situação se modifica em 2003, quando após mais de vinte anos da conformação de seu reservatório, a Usina Hidrelétrica Itaipu Binacional criou o Programa “Cultivando Água Boa” (CÁB), lançado no primeiro ano de governo do presidente Luís Inácio Lula da Silva. Disposta a uma “nova missão institucional”, que objetiva concretizar ações ditas “socioambientais”, pautadas em conceitos de “desenvolvimento sustentável” e de uma lógica de “responsabilidade ambiental”, a empresa tinha um objetivo claro com a criação deste Programa: modificar sua imagem historicamente associada aos danos socioambientais provocados pela sua construção (Salviani, 2008).

No que tange aos indígenas, a criação do CÁB supostamente significaria uma grande mudança da atuação da IB em relação aos Guarani do oeste do Paraná, cujos territórios foram atingidos pela construção da usina; assinalava para uma outra conduta, fundamentada em práticas assistenciais e “ações de promoção do desenvolvimento sustentável de caráter permanente”.

Desta forma, os *Avá-Guarani* da RI *Tekoha Anhetete* foram “contemplados” com um projeto específico dentro do Programa CÁB, intitulado “Sustentabilidade *Avá-Guarani*”<sup>17</sup>. Esse projeto visa, nos seus termos, o desenvolvimento de atividades de agropecuária, apicultura, artesanato e o auxílio para a aquisição de sementes, preparo do solo e plantio nas roças Guarani (*kokue*). A presença da IB na *Tekoha Anhetete* não se limita à

---

17 O mesmo projeto também é desenvolvido na Reserva Indígena *Avá-Guarani* do *Ocoí* e na Reserva Indígena *Tekoha Itamarã*, de acordo com as especificidades de cada aldeia.

execução deste projeto, mas também interfere nos modos e práticas rituais dos Guarani, incentivando os indígenas a realizarem cerimônias rituais, entendidas como sendo “tradicionais”, tais como a “Cerimônia da Água” ou o “Batismo do Fogo”, todas devidamente registradas e transformada em material propagandístico de suas ações.

#### PERSPECTIVAS AVÁ-GUARANI SOBRE A INGERÊNCIA

Uma frase muito falada entre os *Avá-Guarani* da *Tekoha Anhetete*, quase sempre em tom irônico, é significativa: “Bom mesmo é quando a água era boa e não precisava cultivar...”. Em campo, buscando a “água boa” da Itaipu Binacional e a sua importância para os *Avá-Guarani*, os indígenas me mostraram a terra, ou melhor, sua luta por recuperar e assegurar a posse de seus territórios. A presença da IB na aldeia, de acordo com as perspectivas *Avá-Guarani*, aponta para elementos que configuram uma *situação de ingerência*, que se manifesta na forma de limitações impostas pela hidrelétrica ao uso dos recursos naturais, com efeitos sobre os modos de vida e produção dos indígenas, motivo pelo qual algumas famílias se mudaram para outros lugares nos últimos anos. Há atualmente no oeste do Paraná há três áreas ocupadas pelos Guarani oriundos do antigo *tekoha Ocoí/Jacutinga*, algumas delas com origem direta de pessoas que saíram da *Tekoha Anhetete*, são elas: o *Tekoha Itacorá*, território ocupado nas terras de domínio da Base Náutica em Itaipulândia-PR; o *Tekoha M’Byaendá*, território ocupado nas terras de domínio do Instituto Ambiental do Paraná em Santa Helena-PR; e o *Tekoha Mocoí Joegua*, território ocupado nas terras de domínio da Refúgio Biológico Bela Vista da Itaipu Binacional, em Santa Helena-PR.

O fato de a área da Reserva Indígena *Tekoha Anhetete* ter sido comprada pela IB, em vez de reconhecida como “terra tradicionalmente ocupada” pelos Guarani, é motivo de preocupação para os indígenas. Eles questionam a fragilidade jurídica da aldeia, entendem que a Reserva não pertence aos Guarani. Em uma das primeiras conversas que tive com Francisco, *chamoi* que me recebeu em sua casa enquanto realizei o trabalho de

campo de minha pesquisa, perguntei-lhe do significado do nome da aldeia e ele me disse:

Anhetete é o real, o certo, o verdadeiro, mas aqui não é Tekoha Anhetete não, não é Guarani, todo mundo sabe. Aqui é Reserva da Itaipu. Foi o João Bernardes da Itaipu (Coordenador do projeto “Sustentabilidade...”) que assinou no nome dele. [...] Nós pensa né, nós sabe tudo. Tá tudo muito silencioso, nós tivemos 14 anos de luta. A Itaipu vem com gado, por que sabe que nós não temo caça por causa deles. O mesmo com as mudas de laranja, os poços, as roça. Aqui não é *Tekoha Anhetete*, é só terra prometida. Se fosse *Tekoha Anhetete*, a terra estaria no nome dos índios e não da Itaipu. A Itaipu pode tirar nossas terras a qualquer momento. Tá tudo silencioso, mas nós sabemos de tudo.

Além de Francisco, muitos indígenas afirmaram que a Terra Indígena ainda está em nome da Itaipu Binacional e não em nome da União, como deveria ser em casos de doação para conformação de Reserva Indígena. De fato, embora homologada em 2000<sup>18</sup>, a Reserva Indígena *Tekoha Anhetete* tardou em ser registrada no Registro de Imóveis e na Secretaria de Patrimônio da União como é prescrito na Legislação Federal<sup>19</sup>. A antropóloga da FUNAI Maria Lúcia Brant de Carvalho (2013, p. 234) atesta sobre esta problemática fundiária em sua tese, a qual segundo ela foi resolvida a partir de quatro laudos antropológicos que denunciaram esta questão:

Apesar de *Tekoa Anhetete* ter sido destinada aos *Avá-Guarani* como compensação, a Terra Indígena esteve até a confecção do Laudo Antropológico em questão, não em nome da União, e sim em nome da Usina Hidrelétrica de Itaipu. Os *Avá-Guarani* de *Tekoa Anhetete*, não conheciam, até novamente

---

18 Decreto presidencial s/n. de 27 de junho de dois mil.

19 O artigo 6º do Decreto n. 1.775, de 8 de janeiro de 1996, determina que “em até trinta dias após a publicação do decreto de homologação, o órgão federal de assistência ao índio promoverá o respectivo registro em cartório imobiliário da comarca correspondente e na Secretaria do Patrimônio da União do Ministério da Fazenda”.

a confecção do LA a documentação da terra. Segundo eles, Itaipu não fornecia cópia dos documentos. Pelos documentos disponíveis em bibliografia, até a confecção do LA, a terra continuava em nome da Itaipu, e apontávamos que seria necessário, portanto, providenciar de forma urgente e rápida sua transferência, através da FUNAI, para o patrimônio da União. Em 2006, portanto, somente nove anos depois de instalados no *Tekoha Anhetete*, após a entrega de todos os Laudos Antropológicos (2002; 2003; 2004; e 2005) realizados por nós, apontando esses graves problemas e indicando a urgente resolução da documentação fundiária, nos foi comunicado verbalmente por funcionários da FUNAI, que *Tekoha Anhetete* teria passado finalmente para o patrimônio da União, como Terra Indígena.

A inconsistência da situação fundiária da *Tekoha Anhetete* é de conhecimento dos indígenas e reflete na forma como estes visualizam e apreendem a situação. Um ponto significativo que expressa a afirmação anterior é que na aldeia dificilmente os *Avá-Guarani* se referem cotidianamente à Reserva como *Tekoha Anhetete* ou *Anhetete*, mas sim apenas como *tekoha*. O termo *Tekoha Anhetete* geralmente é utilizado por não-indígenas, tanto pela população de Diamante do Oeste, como por órgãos como a prefeitura e a Itaipu Binacional.

A percepção de que a terra da aldeia não lhes pertence de fato é compartilhada por algumas autoridades religiosas, como o *oporaíva* (pajé) Alcides<sup>20</sup>:

A Empresa Itaipu fala que todas as coisas dentro da reserva são nossas, mas não é isso que acontece. Se queremos abater um boi, temos que comunicar a eles. Eles diziam que tudo que está na reserva é tudo nosso, façam como quiserem. Mas não é isso que acontece, não pode cortar uma árvore, não pode matar um boi nem fazer roça. Toda esta natureza, *Nhanderu* deixou para nós sobrevivermos. Por que é que o homem branco quer mandar

---

20 A conversa com Alcides foi feita em Guarani por intermédio de Rosa, neta do *oporaíva* em sua casa de reza. A tradução foi realizada pelo Guarani Geraldo Moreira, aldeia *Yvyn Moroti Wherá* (Biguaçu, SC).



em nós? Eu me sinto um animal enjaulado, parece que somos animais. Um porco no chiqueiro, não dá nem pra fazer casa. A represa de Itaipu, eles pegaram tudo. Para onde quer que nós vamos, nós não temos saída. Estamos presos como um animal enjaulado, presos sem ter para onde ir. Assim que é a nossa vida hoje. Os brancos às vezes dá a terra para morar, numa montanha cheia de pedra ou terra que não dá para plantar, mas fazer o quê? Nós temos que morar, é o único lugar que temos hoje. A terra para ser nossa, tem que ter escritura da terra, algum documento para provar o que é nosso. Nem isso eles deram. Eu penso que os caciques deveriam ter os documentos da terra, pelo menos isso. Para podermos usar, cuidar desta terra. Eles só querem mandar na gente, isto que eles querem. Tem bastante lugar para fazer casas. Quando falei pra eles que ia fazer roça, disseram que ali não dava, me fez sentir que a terra não é nossa. Eles cercaram tudo, colocaram arame farpado em tudo.

Quando da chegada dos indígenas na *Tekoha Anhetete* houve da parte da Itaipu Binacional uma limitação e controle na entrada das famílias. Na medida em que a *Tekoha Anhetete* se estabelecia, outras famílias buscaram se somar vindas da Reserva Indígena do *Ocoí*, sofria um progressivo inchaço populacional, e de aldeias do Paraguai como *Acaraymi*, *Kirito*, *Arroyo Guasu* e *Itabó*. No entanto, a Itaipu interferia na limitação de entrada destas famílias, como aponta Eraldo, morador da Reserva Indígena *Tekoha Itamarã*:

Na *Tekoha* (Anhetete) é complicado, mais complicado que aqui (*Tekoha Itamarã*). A partir da compra de terras Itaipu tem todo essa, esse controle... Sabe? Proíbe o nº de famílias. Proíbe tanto a saída, tanto a aceitação da família, de aumentar o nº. Nisso interfere. Eu não sei como que tá acontecendo hoje, mas anteriormente proibia, sabe? A família vinha do *Ocoí* se a Itaipu aceitar. Do Paraguai então, era difícil...

A fala de Eraldo corrobora com o que foi coletado por Brant de Carvalho (2013: 234) no ano de 2005. Segundo o dado da antropóloga, nessa época havia a limitação por parte da hidrelétrica da entrada de 5 famílias por ano:

Os Guarani de Tekoha Anhetete reclamam que ‘a FUNAI não dá documento pro Guarani que vieram do Paraguai, eles são tudo filho daquele que era do Brasil e foi para lá. Itaipu não deixa entra aqui’. Eles acrescentam que ‘Itaipu só deixa entra 5 famílias Guarani por ano aqui (Anhetete)’. Perguntado ‘se sua filha quiser casar com Guarani nascido no Ocoí?’ a resposta foi: ‘A Itaipu deixa, mas só dentro das 5 famílias por ano’. Perguntado ‘se sua filha quiser casar com Guarani lá do Paraguai?’ a resposta foi: ‘Ah, aí a Itaipu não deixa’.

Uma forma de “barrar” a entrada de pessoas era o não fornecimento de documentos, principalmente de indígenas vindos do Paraguai, como José Gomes, de 92 anos. Gomes conta que nasceu no Brasil e foi para o Paraguai na década de 1980, quando soube da construção da usina que alagaria o *Ocoí/Jacutinga*, onde ele morava. Na Argentina, Gomes contraiu matrimônio com Elza Moreira, da qual alguns de seus filhos de um matrimônio anterior foram viver no Ocoí na década de 1990 e posteriormente na *Tekoha Anhetete*. No início de 2000, Gomes e Elza vieram morar na *Tekoha Anhetete*, antes de passar um breve tempo no *Ocoí*, de onde saíram, pois encontravam que nesta aldeia havia pouca mata. No entanto, demoraram a entrar na Reserva, pois não possuíam documentos. Mesmo quando conseguiram entrar, reclamavam que tanto a FUNAI quanto a Itaipu Binacional, dificultavam o trâmite de sua documentação para aquisição da aposentadoria por que eram vistos como “estrangeiros”:

José – O Itaipu não queria falar comigo, ele não falava. Ele não queria falar comigo. Me chamava de estrangeiro, não deixava entrar. Aí contei como é o caso, aí ele entendeu como é. Mesmo assim, discuti com ele, uma discussão. Ele não falava comigo. O Itaipu, o Funai que tava no *Ocoí*, ele não quer saber, não queria conversar comigo pra eu contar que nasci no Brasil. E depois que vieram outro, outro Funai que vieram do Cascavel, não sei de onde, aí eu sei que falei com aquele homem lá. Aí recém consegui tira meu documento. E causa disso o Itaipu, o

Funai que tá no *Ocoí* houve um arreglamento<sup>21</sup> pra cuidar do meu sueldo e que antes não dava. Aí vieram outro Itaipu aí recém que fizemo a nota pra cobrar meu dinheirinho. E é pra cobrar o año atrasado de mi 1922, quando eu nasci. Mas peguei um pouquinho cada mês, 600 real.

Elza Moreira – Foi em dezembro só que recebemo a primeira aposentadoria. Antes nada. Funai, Itaipu dizia que a gente era estrangeiro. Estrangeiro vem de longe de América. Nós não somos estrangeiro (risos). Minha mãe me trouxe lá de Guaíra. Eu não conhecia 3 Lagoas. É que era bem antigo, eu nasci em 54. Por isso que eu quase não ganhei o documento. Aquele tempo não precisa documento. No ônibus não pedia documento, nem pra entrar na aldeia.

J – Não, não. Antigamente o documento de papel nós num sabia...

E – Se tem colarzinho assim já vai, já vai viajando. Não precisa documento.

J – Os Guarani são iguaes, de um só. Guarani como de Paraguai, ou como de nação agora que o senhor veio de lá (Santa Catarina), tem diferença, mas o nome de Guarani é um só. Não é estrangeiro, é Guarani.

Gomes é o único *Avá-Guarani* da aldeia atualmente vivo que sabe fazer fogo como os “antigos”, como dizem. Isto é, a técnica com o instrumento *tatayn* (feito com o caule da palmeira *pindó*), que esfregado junto à palha de coqueiro produz o fogo. Em 2013, Gomes foi convidado pela Itaipu Binacional para uma cerimônia de “Batismo do Fogo”, na qual ele seria o protagonista. O evento foi realizado no Polo Tecnológico de Itaipu em comemoração ao recebimento do 2º lugar no Prêmio Benchmarking Brasil 2013 de Sustentabilidade que a empresa recebeu por suas ações com

---

21 Devido à proximidade com o Paraguai e por muitas pessoas terem vivido em aldeias deste país, o português falado na *Tekoha Anhetete* possui diversas palavras do espanhol, como “arreglamento”, proveniente do espanhol “arreglar” que significa consertar algo.

os indígenas. Como conta Gomes: “Fui pra mostrar que era Guarani mesmo, por que não acreditavam”. No fim deste mesmo ano e após o “Batismo do Fogo”, Gomes e sua mulher Elza receberam por fim seus documentos.

A interferência da Itaipu Binacional na entrada de famílias na aldeia não se dava pela coerção física, mas por recomendações que condicionavam a existência dos projetos a um não aumento populacional. Como contam os relatos, a hidrelétrica permitia a entrada de pessoas apenas do *Ocoí*, aldeia de apenas 253 hectares que historicamente sempre sofreu com um inchaço populacional e também é foco dos projetos do CÁP. Atualmente, conforme me informou o vice-cacique Andrade, podem entrar na *Tekoha Anhetete* duas famílias a cada cinco anos. Um número baixo se comparado a outras aldeias Guarani. Segundo Andrade, a limitação de entrada das famílias está relacionada à existência de poucas áreas de terras suficientes na *Tekoha Anhetete* para o estabelecimento de novas famílias.

Outra interferência da Itaipu nos primeiros anos da *Tekoha Anhetete* foi a mediação de projetos assistenciais que não os executados pela empresa, como o Programa Bolsa Família e as Cestas Básicas fornecidas pelo Governo do Estado do Paraná. A fala de Eraldo é ilustrativa deste caso:

Ali, a Tekoha (*Anhetete*) desde 97 até 2004 a família da Tekoha não tinha essa liberdade de tá participando nos programas do governo do estado. Que nem, eu tinha, eu sempre venho acompanhando assim o programa de leite, que hoje nós temo. A Tekoha também tem. Só que até 2004 a família não recebia esse programa de leite do governo do estado. Por que a Itaipu falava: ‘Ah, nós temo aqui criação de gado, podemos tranquilo, sabe, tirar leite pra comunidade’. Então o próprio Itapu cortava esse programa do governo pra não entrar na aldeia. Eu me lembro por que eu acompanhei. E a bolsa família, antes de nós vim aqui, a família da Tekoha não tinha. Bolsa família, bolsa escola, não tinha...[...] *Não tinha. Em 2007, nós se instalamos aqui em 2007.* Só que essa família, nós já tinha bolsa família, que é do governo do estado, do governo federal com o governo do estado. Nós chegamos aqui, todo mundo, a família recebia, né, recebe até hoje. Aí passaram um tempo a família já começaram a olhar nesse lado,

o pessoal da Tekoha, e falar assim: ‘Ué, o que que tá acontecendo? Nós não tamo recebendo e vocês recebem?’. E partir daí que começou, sabe. A Itaipu não deixava chegar o programa do governo até a aldeia. A família começando vim aqui e procurar né, onde que faz e ele mesmo, sabe. A gente orienta ele pra ele fazer mesmo, ele mesmo vai lá na assistência e faz, é direito. E a partir daí que todo mundo, o bolsa família tá tendo hoje.

Thiago – E por que a Itaipu não permitia o bolsa família? É por que ele acha que a autonomia, a decisão tem que ser dele de segurar as coisas. Ele tem autonomia devido a compra de terra, ele usa muito essa parte, né.

Nas práticas cotidianas existem duas restrições colocadas pela hidrelétrica da qual comentam os *Avá-Guarani* na *Tekoha Anhetete*: a proibição do uso de agrotóxicos que é utilizado por algumas famílias e da retirada de madeira das matas nativas da aldeia. Estas duas restrições se associam com o ideal de sustentabilidade que a empresa busca projetar na aldeia.

Como bem conhecido na Etnologia Guarani, estes indígenas fazem uso constante das matas para a retirada de madeira que serve para a construção e conserto de casas, casas de reza, utensílios cotidianos, além de servir como lenha na cozinha, uma vez que a utilização de fogões a gás entre os Guarani é muito pouco comum. Já o uso de agrotóxicos é um fato relativamente novo, associado a inserção produtiva dos Guarani nos mercados locais. As pessoas que utilizam na aldeia, costumam dizer que somente com *veneno* (agrotóxico químicos) é que conseguem atingir uma produtividade mínima para a comercialização de seus produtos.

A instância em que a empresa se posiciona, uma vez que tais restrições não estão prescritas em nenhum documento, são as reuniões do Comitê Gestor *Avá-Guarani*, reunião bianual onde as temáticas do projeto são debatidas entre a prefeitura, a hidrelétrica e os indígenas<sup>22</sup>. Conforme

---

22 Estas reuniões costumam ser a única instância de diálogo entre as partes envolvidas nos projetos e foi estabelecida apenas em 2009, seis anos após a criação do Programa CÁP, como uma reivindicação de parte dos indígenas.

dizem os *chamoi* João, Andrade, Francisco e Alberto, a norma geralmente é colocada sob a forma de “sugestão”, prontamente acompanhada da afirmação de que o uso de agrotóxicos pode significar a suspensão do convênio que estabelece a responsabilidade do CÁB na aldeia: “Não pode usar agrotóxico por que é aldeia indígena. Se usar pode acabar como o convênio” (Andrade), “A Itaipu quer, como se diz, que a gente plante tudo orgânico, senão acaba o convênio” (João). Na prática, um funcionário da Itapu Binacional que trabalha na aldeia trata de observar se os indígenas estão fazendo uso do agrotóxico: “Às vezes o Vanderlei (funcionário da IB) ou outro andam por aí olhando se a gente usa” (Francisco).

#### UMA CURIOSIDADE DA CENA ETNOGRÁFICA: O *NHEMOITI* E O ESTADO

Já faz um tempo que frequento uma das três casas de reza (*oga guasu*) da Tekoha Añetete semanalmente para acompanhar o *Djeroky* (cantos e danças). No entanto, desta vez, noto que há uma dança e um canto diferente, sem a presença da *Ravé* (rabeça Guarani) e do *Mbaraka Pynta* (Violão Guarani). Trata-se do *Nhemoiti*, o que um jovem, logo sabendo de minha curiosidade me diz que existe apenas entre os Guarani daquela região e que é um preparo para lutas e batalhas. Este jovem também me diz que eles usam o *Nhemoiti* como forma de preparação antes dos jogos de futebol em Diamante do Oeste. Neste *Djeroky*, um homem puxa um canto nasalizado uníssono (*Guau*) com seu *Mbaraka* (Chocalho), que logo é seguido pelo canto conjunto das mulheres e suas taquaras batidas no chão de terra da *oga guasu*. O puxador inicialmente forma uma fila em frente ao *amba’i* (altar) e em seguida forma passos que desafiam seus seguidores. Em dado momento ele desfere golpes a cada umas das pessoas que o acompanham (assim como na dança do *xondaro*) e que precisam desviar-se de cada um deles. O momento auge da dança é quando o puxador forma uma fila em frente a ele e chama um a um os seus seguidores. Neste momento, cada golpe é desferido separadamente e com mais intensidade numa espécie de desafio, onde o que puxa pode “enganar” o desafiado. A dança, pelo som forte do *Mbaraka*, lembra uma cobra cascavel. Os golpes são desferidos de forma horizontal e vertical. Fico observando, até que me chamam para o baile. Depois de fazer

algumas tentativas e ser atingido várias vezes, o que significa voltar para o início da fila, Francisco, em meio a risadas tenta me ensinar. Ele me explica que eu não posso me desviar dos golpes saindo de uma dada linha. Ou seja, devo me desviar dos golpes, mas não fugir deles. Retorno à fila e desta vez, seguindo o conselho de Francisco, consigo com sucesso permanecer um bom tempo na dança. Quando ela termina, Francisco se levanta e, rindo, me diz: “Agora que você sabe desviar dos golpes no *Nhemoiti*, já pode ir lá e dar de soco no Estado”. A princípio não entendo sua fala, ou pelo menos o que aquela dança tinha que ver com o Estado, e lhe pergunto o que disse. Ele repete a mesma fala, desta vez num tom veementemente mais irônico e todos na casa de reza caem na risada.

## CONCLUSÃO

A relação entre os *Avá-Guarani* da Reserva Indígena *Tekoha Anhetete* e a Itaipu Binacional revela uma modalidade de indigenismo pouco comum no cenário brasileiro, mas associada sempre a grandes projetos de desenvolvimento, o “indigenismo empresarial”, já referido por Stephen Baines (1995). A associação desta modalidade de indigenismo a grandes projetos de desenvolvimento geralmente é acompanhada de roupagens retóricas como “sustentabilidade”, “empreendedorismo” ou “desenvolvimento sustentável” que buscam modificar a imagem de alguma empresa que historicamente provocou enormes danos socioambientais. Ao mesmo tempo, tais empresas tratam de inserir projetos assistenciais em populações indígenas afetadas pela sua construção como estratégia de ocultamento de suas demandas territoriais. Tal foi e é a prática da Itaipu desde a década de 1980. Neste sentido, uma questão se apresenta como preocupante: sendo que a assistência não é exclusividade do órgão indigenista oficial, mas de uma empresa, qual a segurança jurídica, em termos territoriais e assistenciais que as populações indígenas possuem, uma vez que a continuidade de projetos e ações se firmam unicamente a partir da intencionalidade destas empresas e podem, portanto, deixar de existir a qualquer momento?

Por outro lado, embora neste artigo tenha dado ênfase à ingerência da Itaipu Binacional na *Tekoha Anhetete*, isso não deve levar a conclusão de que população atuou como mera receptora submissa de suas ações. Como espero tenha ficado claro, a atuação dos *Avá-Guarani* em relação à IB e seus agentes, assim como em relação às agências estatais, é marcada por atos de “resistência ao” e de “aprendizado com”, bem como quando necessário de “colaboração com”, estratégias por meio das quais buscam criar, participar e influir na ação cotidiana e nos espaços de “governança” e “gestão” institucionais constituídos pelo regime tutelar público/privado instalado na região de influência da empresa Itaipu Binacional.

#### REFERÊNCIAS

BAINES, Stephen G. Os Waimiri-Atroari e a invenção social da etnicidade pelo indigenismo empresarial. *Anuário Antropológico*, v. 94, p. 127-159, 1995.

BARBOSA, Pablo Antunha; MURA, Fabio. Construindo e reconstruindo territórios guarani. Dinâmica territorial na fronteira entre o Brasil e o Paraguai (século XIX-XX). *Journal de la Société des Américanistes*, v. 97, n. 2, p. 287-318, 2011.

BRANT DE CARVALHO, Maria Lúcia. *Das terras dos índios aos índios sem-terra. O Estado e os Guarani do Oco’y: violência, silêncio e luta*. Tese (Doutorado em Geografia Humana) – FFLCH/USP, São Paulo, 2013.

BENITES, Tônico. *Rojeroky hina ha roike jevy tekohape (Rezando e lutando): o movimento histórico dos Aty Guasu dos Ava Kaiowa e dos Ava Guarani pela recuperação de seus tekoha*. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – MN/UFRJ, Rio de Janeiro, 2014.

CONRADI, Carla Cristina Nacke. *As ações do Estado Nacional e a trajetória política dos Guarani Ñandeva no Oeste do Paraná (1977-1997)*. Dissertação (Mestrado em História) – UFGD, Dourados, 2007.



DARELLA, Maria Dorothea Post. *Ore Roipotã Yvy Pora. Nós queremos terra boa: territorialização Guarani no Litoral de Santa Catarina*. Tese (Doutorado em Antropologia) – PUC/SP, São Paulo, 2004.

OLIVEIRA, João Pacheco. *O nosso governo: os ticunas e o regime tutelar*. São Paulo: Marco Zero, CNPQ, 1988.

\_\_\_\_\_. Uma etnologia dos índios misturados? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. In: *Mana*, v. 4, n. 1, p. 47-77, 1998.

\_\_\_\_\_. Políticas indígenas contemporâneas, régimen tutelar, juegos políticos y estrategias indígenas. In: *Hacia una antropologia del indigenismo*. Rio de Janeiro, Contracapa, 2006, p. 127-150.

PACKER, Ian. *Violações dos direitos humanos e territoriais dos Guarani no Oeste do Paraná (1946-1988): subsídios para a Comissão Nacional da Verdade*. Centro de Trabalho Indigenista, 2013.

SALVIANI, Roberto 2008. “*Quem ama cuida*”. *Participação, meio ambiente e desenvolvimento sustentável: o caso da Itaipu Binacional*. Tese (Doutorado em Antropologia) – MN/UFRJ, Rio de Janeiro, 2008.

SANTOS, Sílvio C; NACKE, Aneliese. A UHE Binacional Itaipu e os índios do Ocoí. In: SANTOS, Sílvio C; NACKE, Aneliese (Orgs.). *Hidrelétricas e povos indígenas*. Florianópolis: Letras Contemporâneas, 2003.

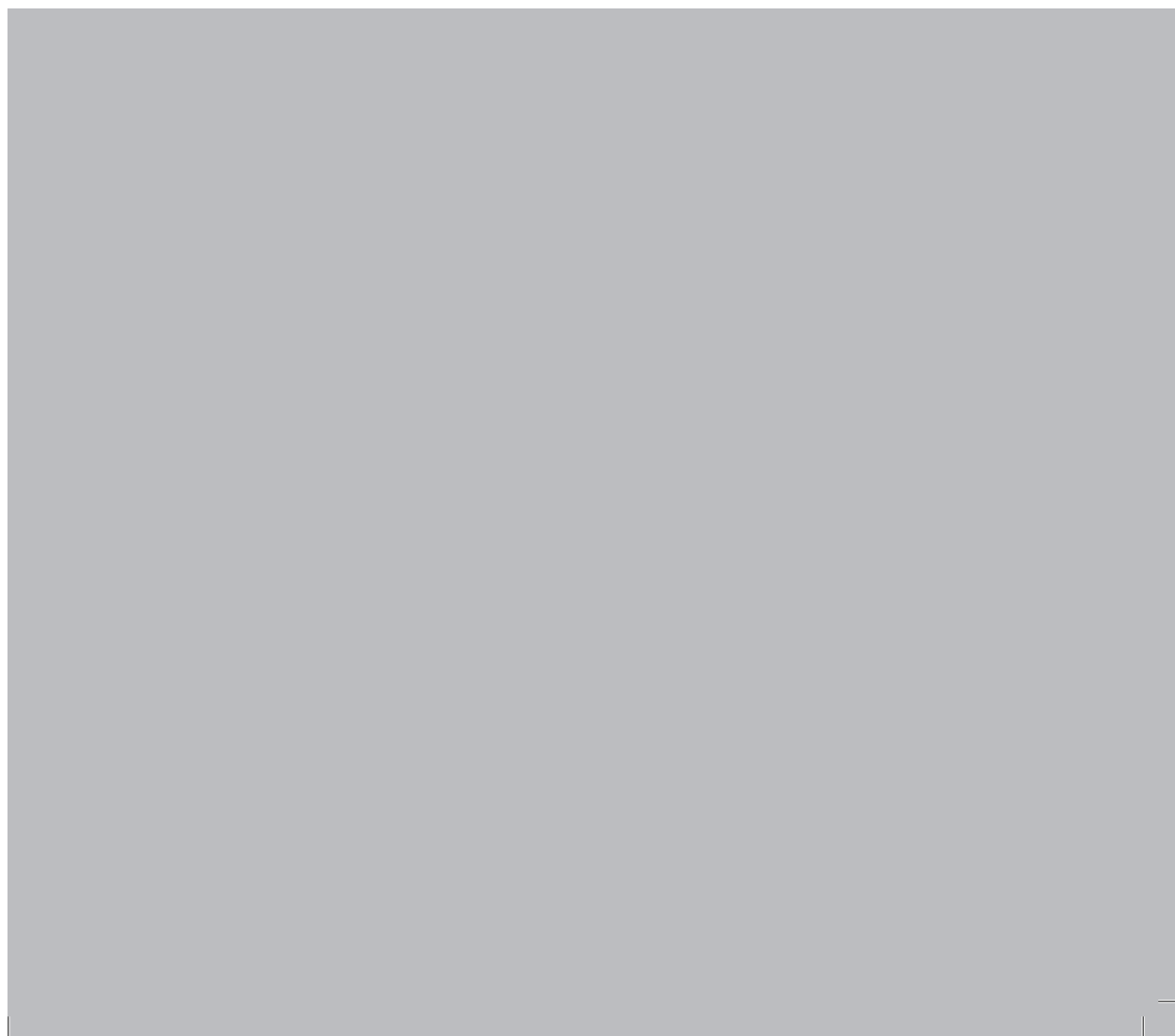
SOUZA LIMA, Antonio Carlos. Diversidade Cultural e Política Indigenista no Brasil. *Revista Tellus*, Campo Grande, n. 3, 2002.

THOMAZ DE ALMEIDA, Rubem. *Laudo antropológico sobre a comunidade Guarani – Ñandeva do Oco’y/Jacutinga – PR*. Rio de Janeiro, 1995.

\_\_\_\_\_. 2006. *Estudo Antropológico sobre a situação dos Avá-guarani e Guarani-Mbya relacionados ao Jakutinga/Ocoy e dos Ñandeva de Guaira: extremo oeste do Paraná*. Rio de Janeiro: ABA, 2006.

Parte III

## **Memórias, violências e processos de reafirmação étnica**





# Las memorias Mapuche del “regreso”: de los contextos de violencia y los desplazamientos impuestos a la poética de la reestructuración

Ana Margarita Ramos<sup>1</sup>

Los relatos de la memoria social sobre los que trata este trabajo se fueron conformando como piezas valoradas en el arte verbal mapuche, distinguidas por sus mismos narradores por formar parte de un conjunto más amplio de narrativas específicas que ellos suelen nombrar como “historias tristes”. Estas historias tienen como referente común los contextos de violencia de fines del siglo XIX, cuando los mapuche de la Patagonia fueron perseguidos por el ejército nacional (durante la llamada “conquista del desierto”). Sin embargo, la duración temporal de los eventos narrados por estas “historias tristes” desborda las cronologías oficiales, puesto que en ellas los años de violencia se prolongan más allá de las campañas militares, abarcando también los años de peregrinaje y regreso en los que las personas, grupos parentales o *lof* (comunidades) fueron “llegando al lugar” en el que intentarían “vivir tranquilos”.

Actualmente, los narradores mapuche enmarcan como “historias tristes” aquellos relatos que, transmitidos por sus antepasados, cuentan las experiencias vividas por abuelos y abuelas – en sentido genérico – cuando los ejércitos los corrían y tenían que esconderse y sobrevivir en la cordillera o en “lugares de oscuridad” como cuevas; así como las matanzas, los desplazamientos forzados en los que eran “llevados

---

1 Instituto de Investigaciones en Diversidad y Procesos de Cambio, Conicet/UNRN

largas distancias como animales”; los campos de concentración, el robo y la deportación de niños, entre otros eventos<sup>2</sup>. Pero en estas “historias tristes”, muchas de las personas con las que he conversado también incluyen las experiencias vividas por sus antepasados cuando, finalizando las campañas militares de los estados argentino y chileno, las personas dispersas, perdidas y separadas de sus lugares de apego y de sus relaciones afectivas, deciden “regresar”. Un regreso cuya ambigüedad temporal – algunos mencionan un peregrinaje de meses y otros de años – hace contrapunto con el detalle que los relatos brindan sobre los acontecimientos que permitieron a los caminantes dispersos sortear el hambre y el desconcierto hasta el momento en que finalmente “llegan a su casa” o “se reencuentran con sus parientes”. Este trabajo toma como objeto de análisis particularmente ese último conjunto de “historias tristes”, a las que llamamos aquí “historias de regreso”, con el fin de reflexionar, a partir de ellas, sobre los procesos de memoria en formaciones de recuerdo signadas por experiencias de violencia.

Cuando hace veinte años atrás inicié mis trabajos de campo con las comunidades y organizaciones mapuche de la provincia de Chubut (Argentina), escuché las primeras versiones sobre estos peregrinajes, sin poder conectarlas entre sí y mucho menos con los marcos más amplios de la memoria en los que adquirirían sus sentidos sobre un pasado común<sup>3</sup>. Fue bastante tiempo después, y específicamente conversando con Mauricio Fermín – un anciano de la comunidad de Vuelta del Río – cuando

---

2 Los sentidos socioculturales que fueron adquiriendo las “historias tristes” también se fueron especificando en contraposición a otros relatos sobre ese mismo periodo de violencia, y que suelen ser nombrados como “historias de lucha”. En estas últimas, el foco suele estar puesto sobre las distintas estrategias de enfrentamiento como las alianzas entre diversos grupos mapuche, los levantamientos conjuntos o las hazañas de ciertos *lonko* (caciques) (Distinción realizada por Chacho Liempe, Río Negro, 2007, comunicación personal).

3 Ciertas narrativas de este entramado al que denomino “historias de regreso”, podían ser leídas, incluso, en publicaciones folklóricas sobre leyendas y cuentos mapuche (por ejemplo, FERNÁNDEZ, 1995).

vislumbré la conexión interpretativa que mis interlocutores presuponían entre esos distintos relatos. Los marcos más amplios en los que estas narrativas se conectaban y desde los cuales producían conocimientos sobre el pasado para las personas mapuche, empezaron a hacerse legibles para mí cuando Fermín inició su conversación diciendo: “Pero las historias que nunca se cuentan... las historias tristes que vivimos... son las que yo te voy a contar” (2004, entrevista personal). Y entonces, relatos aislados, desconectados entre sí, escuchados o leídos aquí y allá, devinieron en un entramado de memorias. Esta nueva posibilidad de interpretación me permitió reconocer en esas tramas el modo en que los eventos en crudo de la dominación fueron socializados en formas particulares de discurso histórico, enraizadas “en las sensibilidades cognitivas, estéticas y morales” (HILL, 1992, p. 810) de las personas mapuche con las que he conversado durante estos años.

Coincidiendo con Jonathan Hill, considero que las luchas de los grupos indígenas para reapropiarse del control sobre sus pasados después del colapso demográfico, la dominación colonial y otras formas de quita de poder, conllevan el desafío de “reconstruir poéticamente un entendimiento compartido del pasado histórico que les permita comprender sus condiciones presentes como el resultado de sus propias maneras de hacer historia” (1992, p. 811). Un contra-discurso poético es el que permite, para este autor, resistir los sistemas actuales de dominación, los estereotipos étnicos y raciales y la hegemonía cultural y epistémica.

Los relatos mapuche que constituyen las memorias duraderas – aquellos que circularon a través del tiempo y en diferentes regiones – fueron resguardados y transmitidos como piezas de arte verbal en las que prevalece la función poética. Es decir, relatos en los que predomina la calibración reflexiva sobre las estructuras formales para llamar la atención sobre ellas mismas, con el fin de definir el evento narrativo como una comunicación a ser recibida de una manera particular (Bauman y Briggs, 1990). Desde esta perspectiva, es la función poética la que permite que hablantes y oyentes actualicen marcos de interpretación compartidos

sobre los relatos en curso, en la medida en que se involucran conjuntamente en el uso de los signos verbales y no verbales para relacionar lo que es dicho en algún tiempo y en algún lugar con el conocimiento adquirido a través de sus experiencias pasadas (GUMPERZ, 1992, p. 230).

Estos marcos interpretativos funcionan como teorías populares del mundo, o modelos culturales de la experiencia, por medio de los cuales se actualiza un punto de vista para comprender el mundo y posicionarse en él. Sus propiedades poéticas permiten a los hablantes realizar conexiones entre campos diferentes de la experiencia y crear coherencia entre hechos no necesariamente relacionados.

En las sucesivas conversaciones donde las experiencias son narradas y transmitidas, ciertos relatos – con sus propiedades poéticas y sus significados culturalmente significativos – se van transformando en unidades discretas con autoridad y poder por sí mismos. Un relato investido de autoridad es aquel que, por haber sido narrado una y otra vez, ha quedado protegido de transformaciones arriesgadas, deviniendo en una pieza artística plausible de ser citada, actualizada o reconocible (BAUMAN; BRIGGS, 1990).

Al respecto, Paul Connerton (1989) ha planteado que, para comprender la formación social de la memoria, debemos prestar atención a aquellos actos de transferencia que, basados en la repetición, hacen posible recordar en común. Desde este ángulo, las “historias tristes” nombran un conjunto de relatos investidos de autoridad cuyas imágenes y conocimientos del pasado han sido sostenidos por la práctica poética y ritual de volverlos a contar.

Estos relatos son estructurados poéticamente como *ngitram*, indicando que lo que está siendo contado debe ser entendido, por un lado, como la historia verdadera de un evento que sucedió en el pasado y, por el otro, como una historia que viene siendo transmitida oralmente a través de las generaciones. Otra de las características de los *ngitram* es que suelen ser recentrados como historias del propio linaje, siendo generalmente una abuela o abuelo el protagonista del evento narrado.

Mientras las representaciones oficiales de la historia sobre las campañas militares contra los grupos indígenas descansan primariamente sobre fuentes documentales escritas y establecen una brecha infranqueable entre el mapuche pensado como víctima de una campaña exitosa de exterminio y sometimiento, y el mapuche impensable como agente de su propia reestructuración como pueblo, los *ngütram* sobre ese periodo basan sus interpretaciones en discursos orales intertextualmente enmarcados en conceptos mapuche de agencia. Los *ngütram* sobre los años de violencia no sólo cuentan “cómo a pesar de la adversidad hicieron lo que nadie creía que iban a hacer, que era sobrevivir y después reconstruirse como pueblo”<sup>4</sup>, sino que también ponen en relieve aquellos aspectos del conocimiento mapuche que permiten interpretar esa reestructuración como resultado de las agencias mapuche, humanas y no humanas.

Tal como sostiene Janet Carsten (2007), citando a Vena Das (1995), los “eventos críticos” de violencia interrumpen la vida cotidiana y destrozan los mundos locales, dominando los imaginarios sociales y políticos, sin embargo, y siguiendo el planteo de Carsten, éstos son también momentos de refundición del pasado y de regeneración de memorias. Los contextos post-violencia, desde este punto de vista, producen cambios en las categorías con las que la gente opera, crean modos novedosos de relacionamiento y reorganizan las presuposiciones culturales que deben ser tenidas en cuenta para volver a entramar sentidos de pertenencia. Sin dejar de ser evaluadas por sus narradores como “historias tristes”, aquellas que cuentan el “regreso” buscan reconectar las experiencias de pérdida – en un contexto de profunda desconexión – en marcos creativos de memoria.

De acuerdo con este marco general, y después de presentar a continuación algunos de los *ngütram* utilizados para ejemplificar el análisis, me centraré en los marcos que éstos actualizan para interpretar el devenir histórico del Pueblo mapuche.

---

4 Palabras citadas de su abuela por Mauro Millan, militante mapuche de la provincia de Chubut (2007, entrevista personal).



## LAS HISTORIAS DE REGRESO

En el transcurso de mis trabajos de campo – mayormente realizados en la provincia de Chubut –, he ido escuchando innumerables relatos sobre el regreso emprendido por los caminantes dispersos una vez finalizadas las campañas militares, pero selecciono aquí algunos de ellos con el fin de mostrar las formas en que se estructuran poéticamente sus tópicos centrales. Con fines meramente expositivos, los he organizado en tres temáticas diferentes de acuerdo a cómo suelen ser citados por sus propios narradores: los *ngütram* del *nawel* (tigre), los *ngütram* de la gente de abajo y los *ngütram* sobre el *nguillatun* (rogativa mapuche):

### EL NGÜTRAM DEL NAWEL<sup>5</sup>

En el año 1998 fui a visitar a la anciana Manuela Cañiu a su casa en el paraje Río Chico de Colonia Cushamen (provincia de Chubut). Contándome la historia de su familia ella ejecutó el siguiente *ngütram*:

Mi abuela vino del norte, me acuerdo muy poco cuando conversaban los viejos cómo ellos dispararon del norte y vinieron para acá. Venían de donde había muchos... cómo le decían... tenientes. Y esos días dispararon para acá. Ella salió a correr y le acompañó un ñanquito<sup>6</sup> que desde arriba le hacía señas para dónde ir, hasta que le dice ‘siga viaje’. Después, más acá, encontró un *nawel* (tigre) y la acompañó ese tigre, ‘yo la sigo acompañando’, dice que le dijo. De pronto vino un toro, dice que la atropelló y la viejita subió arriba de un árbol. Desde allí le hacía *nguillatun*<sup>7</sup> en paisano (en lengua mapuche), dice que le dice que por favor no la volteara, pero el toro la llevaba mal. Entonces el tigre le saltó al toro y lo agarró, y la anciana lo despanzó, y se

5 *Nawel* suele ser traducido como tigre en *mapuzungun* (lengua mapuche). En otros relatos, este lugar es ocupado por el *pangui* (puma) o el *trapial* (león).

6 Aguila pequeña habitual en la región.

7 Rogativa mapuche.

armó de carne, porque tenía hambre. Y ahí siguieron viaje con el tigre para llegar acá. (CAÑIU, 1998, entrevista personal).

En el año 2004 estaba visitando a Mauricio Fermín, un anciano de la comunidad de Vuelta del Río, también en la provincia de Chubut. En esta ocasión estábamos conversando sobre las historias que no fueron contadas en los libros, cuando Fermín inició la siguiente narrativa:

Historias tristes [...] Mi abuela sufrió mucho. Cuando ella vino. Se entregaron los viejos de ella y la llevaron a Buenos Aires, se entregaron porque dicen que los mataban ahí nomás. Creo que estuvo ahí un año y medio prisionera. Entonces por eso mi abuela disparó de allá de la guerra, se escapó... donde estaban todos los compañeros muriendo, y ella se salvó, dejaron heridas, pero salvó. Dice que cuando vio que se retiraban un poco los que andaban matando gente, dice que rodó para el lado de un zanjoncito, como un canalcito, y se metió ahí. Fue rodando, fue rodando... y ahí se escondió. Entonces dice que venían los que mataban gente recorriendo, encontrando otros muertos, como diez muertos ¿vio? Y ella calladita nomás, calladita, dice. Pero ese que venía pasó al ladito de ella y no lo vieron nada. Y cuando vio que se alejaron... dice que rodó para abajo. Quería ir para el lugar donde estaban los otros parientes que tenía. Entonces dice que había salido como tres leguas de donde la habían atropellado... y de repente fue cuando apareció el *nawel* (tigre). Dijo ella 'este bicho es bueno', y entonces le empezó a hacer *nguillatun* (rogativa). Y se quedó mirando al tigre, porque lloraba así, con la manito, como ser humano. Después entonces siguió el viaje... Dice que le dijo 'yo estoy de viaje'. Dice que el tigre le hacía señas para que lo siga, y ella lo siguió. Eso debe haber sido así. Y se fue con el tigre a la par, no cerca, pero iba al par. Bajaron un valle, como a diez leguas o veinte leguas de donde se encontraron, cuando oyeron un bramido y encontraron el animal ese, un toro salvaje. Entonces ella se subió a un palo blanco. El toro empezó a escarbar el árbol, con las manos así, daba vuelta en el árbol y de repente que se empezó a mover el árbol 'bueno, ahora estoy lista', pensó ella. Y el tigre estaba muy echadito... y de repente estiró los brazos, estiró bien, y pasó el rasguño entre la piedra,

para afilar las uñas, y se vino despacito, atrás del animal, y se vino despacito, despacito, dice que se vino. Cuando se acercó un poco dice que pegó el salto y le rajó la panza al animal. Y dice que lo miraba desde arriba la compañera. Como lo estaba mirando le dijo que bajara y que comiera algo, y ella bajó a comer. Ella comió un poco y siguieron viaje. Llegaron donde están los parientes de ella, dice que desapareció el compañero, no lo vio más. Ahí llegó. Éste vino una legua, dos leguas nomás, no lo encontró más (FERMÍN, 2004, entrevista personal).

#### EL NGÏTRAM DE LA GENTE DE ABAJO

Mauricio Fermín, al finalizar el *ngïtram* del *nawel*, continuó con el siguiente relato:

En esos tiempos que la gente escapaba de la guerra, dicen que por ahí nomás andaban, iban acampando para llegar al lugar de los otros parientes. En el camino, salían a bolear<sup>8</sup> siempre avestruces o guanacos para comer. Y dice que un día salieron los hombres, anduvieron como dos días boleando avestruces y guanacos, porque pasaban mucha hambre. Dice que venían después de la guerra, pues, caminando... dice que pasaban mucha miseria. Todos tenían chicos y mujeres. Y había un hombre... que llegó de bolear y fue a ver a la mujer. Entra donde ella estaba cocinando y dice que estaba hirviendo algo en la olla... Y dice que le preguntó 'qué tiene en la olla'. Quedó sorprendido el hombre cuando vio lo que estaba hirviendo la mujer. Ella tapó la olla en la cabecita de un chico. Lo había matado al chico la pobre mujer, lo mató para comerlo... estaba hirviendo la cabeza. Se enojó el hombre, quiso agarrar a la mujer, y ella salió corriendo. Dice que... entonces estaban algunos escarbando en la tierra, sabían escarbar antes... y estos estaban escarbando, estaban escarbando ahí. Y la mujer calló derecho donde estaban escarbando. La vinieron a buscar los que escarbaban la tierra, eh? Se fue para debajo de la tierra, quedó debajo de la tierra. Dice que se abrió la tierra así y con un

---

8 Cazar con boleadoras.

cable dice que la bajaron. Seis meses estuvo perdida, a los seis meses la vinieron a dejar arriba. Dicen que traía semillas de trigo, arvejas, papas y habas... todo en la cabeza, todo. Dice que le dijeron allá abajo... que le dijeron ahí abajo, abajo de la tierra, la gente de ahí abajo, dice que le dijeron que tiene que sembrar eso. Así vas a tener qué comer. Y de repente se le apareció la mujer al hombre. Una alegría dice que tenía el hombre! Después de tanto sufrir campearla<sup>9</sup>. Dice que le preguntó dónde estaba, y ella dijo que estaba debajo de la tierra, ‘me vinieron a buscar’. El hombre le dice que la habían campeado, y no encontraban rastro, ni nada! Nada! Qué iban a encontrar rastro si estaba bajo tierra. Contaba después que había mucha gente rica debajo de la tierra, mucha chacra. Nosotros estamos encima de la otra gente de abajo ((silencio)) Usted sabía que hay gente debajo de la tierra? Y esa mujer vio toda la gente que vivían ahí. Se contentó el hombre cuando apareció la mujer. (FERMÍN, 2004, entrevista personal).

#### EL NGÏTRAM DEL NGUILLATUN

El *nguillatun* es una rogativa mapuche que se realiza en *mapuzungun* (lengua mapuche) y en la que suelen ejecutarse determinados *tayil* (cantos sagrados). En términos muy generales, es una manera de relacionarse con los *newen* (fuerzas) distribuidas entre los humanos y no humanos del entorno.

María Huilinao era anfitriona de un *wiñoy tripantu*<sup>10</sup> en el que participé en el año 2004. En el transcurso de la celebración, nos fuimos a ver sus animales, y mientras descansábamos allí, ella me contó la historia de su abuela Manuela Huenchupan.

Ella me contaba... una noche se puso a charlar sobre cómo llegó acá, a su lugar de aquí de Vuelta del Río. Y dice: ‘yo sufrí mucho,

---

9 Campear es la acción de buscar a alguien a través del campo.

10 Ésta es una celebración – corrientemente llamada “año nuevo mapuche” – que fue recuperada hace unos treinta años atrás y la cual se realiza para renovar el ciclo anual durante el solsticio de invierno.

me dice, porque disparamos, con la mamá, y... otra hermanita que llevaba, pero murió por el camino, murió de hambre' dice. Así que ellos dicen que iban acampando tres meses, por ahí, hacían tres meses de campamento. Y comiendo lo que llevaban, por ejemplo, trigo... hacían ñaco (harina tostada). En el invierno se quedaron acampados hasta pasar los tiempos más feos...Y se les unió una familia más que venía, dice, se acamparon juntos. Pasaron a ser dos familias, dice, que vinieron acompañando. Y bueno... dice que carnearon el *chulengo* (cría del guanaco), tenían bastante carne como para pasar el invierno... y dice que la otra familia que venía acompañándolos a ellos dijeron que estaba podrida la carne, que no iban a comer y la tiraron (...) Y bueno, no tenían nada para comer. Dice que le dijo: 'vayan a caminar por ahí en la lomada, quizás que por ahí anden algunos *chulengos* capaz que puedan agarrar', dice que les dijo. Y salieron... los varones que venían con ellos salieron y... dice que no encontraron nada. Dice que le dijo, la abuela, 'bueno, cometieron error', dice que les dijo en mapuche, 'y ahora mañana temprano, a las cinco de la mañana nos vamos a levantar y vamos a hacer *nguillatun*. Por desordenar la otra familia tenemos que pagar todos, sufrir de hambre parejo, acá'. Así que el otro día se levantaron para hacer la rogativa a la mañana. Después dice que se quedaron levantados, y ya eran como las nueve, las diez, y dice que de repente miraron al frente y en una lomada se asoma una tropilla de guanacos. Y ahí dice ella que les dijo que 'allá vienen guanacos vamos a salir a cazar'. Salieron, dice. Salieron y dice que ella hacía *nguillatun* para que agarren algún guanaco para comer... ¡Cómo pudieron agarrarlos tan fácil! Ellos tuvieron unos días de hambre porque había errores en esos momentos, siendo que ellos eran personas caminantes que venían, pasaron a tirar la comida. Tuvieron que hacer *nguillatun* para poderse agarrar un guanaco para comer. Y eso es lo que me contó la finada abuela. Ella me dijo: 'Y eso lo que te cuento yo es verdad, porque yo lo pasé. Yo lo pasé, me dice, yo sufrí mucho, me dice. Yo sufrí... hasta el día de hoy todavía estoy triste cuando me acuerdo' (HUILINAO, 2004, entrevista personal).

En la conversación mantenida con Mauricio Fermín – a la que venimos haciendo referencia – el último relato que él encadenó en su

trama de “historias tristes”, hacía referencia a una anciana arisca que estaba perdida en la montaña.

Y bueno, después cuando venían... cuando volvían de allá dicen que vieron un humito en la pampa, los hombres que andaban corriendo avestruces, guanacos para comer. Entonces fueron hasta arriba del cerro, y dice que trataron de ver qué es lo que era aquel humo que salía. Y vieron a una mujer, una viejita, dice que era. Arisca, dice que era la viejita. Entonces le hicieron *nguillatun*. Estuvieron haciendo la rogativa allá hasta que la amansaran, un poco... y entonces la agarraron y la bajaron. Fueron para abajo. Y ahí la trajeron para el campamento... a esa viejita que venía disparando, se había escapado de la guerra. Todo eso me acuerdo que contaba mi abuela (FERMÍN, 2004, entrevista personal)

#### LOS QUIEBRES EPISTÉMICOS

El *ngütram*, como dijimos antes, es una expresión poética del arte verbal mapuche donde lo dicho debe ser entendido como historia verdadera, puesto que se inscribe en una cadena de transmisión de experiencias que inicia con los testigos protagonistas y continúa con los narradores autorizados para recontar la historia (esto se marca estructuralmente al inicio del relato y en el transcurso del mismo a través de la reiteración de expresiones como, por ejemplo, “dice que dijo”). Aun cuando la misma estructura, al caracterizar el evento comunicativo como *ngütram*, está presuponiendo su carácter de verdad, los narradores suelen hacer explícito este valor epistémico al subrayar la existencia real y fáctica de los agentes y sucesos narrados: “Usted sabía que hay gente debajo de la tierra?”, “Ella me dijo: ‘Y eso lo que te cuento yo es verdad, porque yo lo pasé’, ‘Eso debe haber sido así’”. Por lo tanto, sus reconstrucciones del pasado reclaman, como dice Fermín, acceder a las luchas epistémicas en torno a qué y cómo se cuenta y a qué se silencia en la producción de conocimientos sobre del pasado.

La estructuración poética de estos relatos actualiza también los marcos interpretativos desde los cuales no sólo resulta posible comprender

el pasado desde maneras propias de hacer historia sino también oponerse a las imposiciones epistémicas de la historia dominante. Empezaremos entonces el análisis de los relatos, centrándonos en esta última posibilidad.

Al afirmar que las memorias de los oprimidos constituyen un tipo diferente de entramado histórico, John McCole (1993) – en su relectura de los trabajos de Walter Benjamin – subraya que éste no debe ser entendido como una historia alternativa o versión que reemplaza a otra, sino más bien como una trama que irrumpe creando quiebres en la continuidad de los “encuadres hegemónicos sobre el pasado” (POLLAK, 2006). En otras palabras, el potencial político de “las historias tristes” sobre “el regreso” no consiste en reclamar la incorporación de lo que fue ignorado a un *continuum* sin costura, sino más bien, en producir rupturas para construir, desde estos quiebres, nuevas continuidades.

Si prestamos atención a la forma en que se estructuran los inicios de estos relatos encontramos que todos ellos mencionan un punto de partida desde el cual adquiere sentido histórico y contextual el regreso. La abuela de Manuela salió y empezó a correr (disparar) de un lugar en el norte donde había muchos tenientes (fuerzas armadas). La abuela de Fermín contaba que sus padres tuvieron que entregarse porque estaban matando a todos los compañeros y que ella fue llevada entonces a un cuartel en Buenos Aires donde estuvo prisionera – haciendo trabajo esclavo<sup>11</sup> – durante un año y medio; un lugar del que sólo pudo salir escondiéndose y confundiéndose con las personas muertas que había en un zanjón, para no llamar la atención. En el resto de los relatos aquí transcritos, ese contexto está presupuesto en las acciones de “disparar” o “escapar”, así como en otros no citados aquí, es presupuesto al mencionar que la mujer que regresa estaba “cautiva”, “detenida”, “presa” o que “salió de la cárcel”. En todos los casos, los protagonistas del relato regresan al

---

11 Cuando Fermín termina de ejecutar los *ngitram*, le pregunto sobre ese lugar en el que su abuela estuvo prisionera, y él agrega que se trataba de un cuartel donde los hacían trabajar todo el día bajo la vigilancia del ejército haciendo harina. Su abuela recordaba que allí había pasado mucha hambre y que escondían en la ropa de los niños un poco de harina para poder comerla luego cuando iban a descansar.

sur desde un lugar donde habían sido privados de su libertad y en el que corrían riesgos físicos (“dejaron heridas, pero se salvó”, “estaban todos los compañeros muriendo”).

Estas expresiones mínimas – mínimas con respecto a la extensión de sus sintagmas en la totalidad del relato – son el punto donde las historias de regreso se anudan en la cronología de las historias dominantes. A través de palabras claves o breves frases de inicio, lo narrado es contextualizado en un punto específico de la historia cronológica: cuando se escapa de un centro de detención y se deja “atrás” la violencia padecida. Este punto de irrupción es significativo no sólo por su mínima expresión, sino también porque los eventos de violencia a los que refiere no suelen ser los más visibles en las imágenes del pasado de los discursos oficiales o dominantes. Hasta hace poco tiempo atrás, la existencia de campos de detención, deportaciones y trabajo esclavo no eran imágenes pensables en las representaciones del pasado de la mayor parte de los argentinos, y actualmente no es todavía una imagen muy reconocida; sin embargo, son estas imágenes las que dan inicio a los relatos mapuche sobre el regreso y las que imprimen con un sentido histórico específico el resto del relato sobre el regreso. En otras palabras, a través de estos anclajes, los relatos mapuche irrumpen en el *continuum* de los encuadres hegemónicos del pasado, pero lo hacen en los puntos más periféricos de sus eventos cronológicos.

Es a partir de estos nudos que los hilos de sus tramas se desvían del discurso histórico hegemónico para reconstruir sus propias continuidades. Los relatos abandonan ese punto de partida para hacer foco en las experiencias que vivieron sus abuelos y abuelas – o antepasados genéricos – cuando regresan. Estos meses o años de caminata, hambre y campamentos transitorios no constituyen un evento en los discursos hegemónicos (en el sentido impensable de los no-eventos de Trouillot, 1995). El lugar destacado que estos relatos tienen en el arte verbal mapuche nos permite pensar, por un lado, que estas experiencias fueron lo suficientemente masivas como para ser transmitidas en distintos



lugares y por distintas familias, por el otro, que entre las campañas militares y la relocalización de los grupos indígenas sometidos, hubo una cierta cantidad de años en los que las personas mapuche deambularon a campo traviesa tratando de reconstruir lazos y pertenencias.

Al volver a contar estos relatos, las personas mapuche – más o menos conscientemente – combinan dos propósitos en sus luchas epistémicas por controlar las interpretaciones de sus experiencias pasadas. Por un lado, reconstruir “lo que realmente sucedió” reponiendo los eventos negados por los relatos hegemónicos; por el otro, reconstruir marcos de interpretación sobre el pasado en términos culturalmente significantes y relevantes para orientar sus formas de intervención en el mundo. Sobre esto último nos detendremos en los dos siguientes apartados.

#### LAS EXPERIENCIAS DOLOROSAS

Antes de conocer las formas culturales en las que se conectaban los relatos entramándose en marcos más amplios de interpretación, me llamaba la atención que pocas personas parecían recordar eventos asociados con la “conquista”. Sin embargo, no era una cuestión de ausencia de recuerdos sino de escucha, puesto que, en ese entonces, esperaba encontrar descripciones de imágenes del pasado que eran ya conocidas para mí (y no aquellas de un *nawel*, de gente viviendo debajo de la tierra o de la realización de un *nguillatun* para obtener alimentos). Una vez que empecé a comprender ese entramado de relatos al que denominaban “historias tristes”, me llamó también la atención que, en general, éstas remitían mayormente a los sucesos del regreso y en menor medida a aquellos sobre los tiempos más violentos –los enfrentamientos, las torturas, la permanencia en campos de concentración –, los cuales suelen ser sólo descriptos a través de ciertos fragmentos de experiencia, sin llegar a estructurar, generalmente, un *ngitram*. Considerando esas paradojas, creo haber comprendido mejor la importancia de los relatos del regreso. De alguna manera, “las historias tristes” fueron siendo

poéticamente transmitidas en relatos que presuponen, a través de palabras y expresiones mínimas, el contexto de violencia que se estaba dejando atrás, pero para poner en relieve, a través de una narración detallada, las formas en que los caminantes mapuches volvieron a “ser juntos”. Sin embargo, este último énfasis no desplaza el sentimiento compartido de tristeza que estas narrativas actualizan cada vez que son vueltas a contar. Por eso, antes de analizar los sentidos privilegiados en los relatos, en torno al regreso y la reestructuración, me detendré aquí en las formas de presuponer y expresar socioculturalmente el dolor, el sufrimiento y la tristeza de los años de violencia.

En primer lugar, estos relatos fueron siendo evaluados como “historias tristes” por el contexto de transmisión en el que fueron recibidos. Los narradores suelen empezar o terminar sus *ngütram* del regreso haciendo referencia a los contextos en los que ellos escucharon esas historias, generalmente, cuando eran niños:

Porque mi abuela se escapó ¡Qué! sabía conversar y *sabía llorar mi abuelita*, yo sabía poner atención. Mi abuela lloraba cuando se acordaba. Lo llevaron, ella se escapó de ahí... de ahí se salvó mi madre... (BELARMINA NAHUELQUIR, 2003, entrevista personal, Cushamen).

*Sabía llorar mi pobre abuelita*, yo crié con mi abuelita... me conversaba... sabía llorar y después que lloraba bastante seguía conversando (CATALINA ANTILEF, 2004, entrevista personal, Futa Huao).

La gente salía disparando... muy triste cuando ellos se fueron de allá, cuando llegaban acá, a este lugar... Cuando contaban nosotros sabíamos estar sentados, no era cosa de estar charlando ahí. *Sabía llorar ella* (su madre), estaba llorando... y sabíamos estar mirando como sabía llorar ella... (MARCELINA YANQUEL, 2006, entrevista personal, Cañadón Grande).

Estas historias suelen ser escuchadas desde la niñez, por lo que suelen a estar asociadas con ciertos momentos de la infancia, en los

que los narradores actuales, siendo niños, prestaban atención cuando los adultos conversaban y recordaban. Es el recuerdo del dolor de esos parientes, quienes “solían llorar cuando contaban”, el que es actualizado por el narrador que vuelve a recontar la historia. El llanto, entonces, es el principal comentario metadiscursivo, puesto que es a través de éste que los relatos son evaluados como “tristes”. El llanto, como el silencio y como el discurso, es una creación afectiva, política y cultural con sus propios efectos semióticos en ciertos contextos de interlocución. Al recordar que “sabía llorar” quien contaba, los narradores presuponen muchos más sentidos de los que se expresan en el relato mismo, entre ellos, que las experiencias dolorosas que se vivieron son muchas más de las que se circunscribieron luego en los relatos a través del lenguaje. Incluso no importa tanto conocer alguna vez cuáles habrán sido esas experiencias y poder reproducir sus detalles, como saber que éstas desbordan aquello que efectivamente se dice.

Ahora bien, y en segundo lugar, las experiencias relatadas – aquellas que efectivamente son narradas – son también evaluadas como tristes. María, por ejemplo, inicia y finaliza el relato citando las palabras de su abuela (al inicio: “yo sufrí mucho, me dice”; en el cierre: “Yo lo pasé, me dice, yo sufrí mucho, me dice. Yo sufrí... hasta el día de hoy todavía estoy triste cuando me acuerdo”) enmarcando los eventos narrados como aquellos que produjeron el sufrimiento. Me detendré aquí en dos de los eventos del pasado que estos relatos destacan como experiencias dolorosas: el hambre y el desconcierto.

Coincidiendo con Myriam Jimeno (2007), considero que la comunicación de las experiencias de sufrimiento permite ir anudando procesos y configuraciones culturales con las particularidades de la experiencia subjetiva en marcos afectivos de interpretación compartidos. Es en las formas en que se estructuran poéticamente las experiencias de haber pasado hambre y de haber sufrido el desconcierto donde podríamos identificar las claves de sentido para comprender las cargas afectivas y los énfasis culturales que fueron seleccionados en las memorias mapuche sobre los contextos de violencia.

El *ngïtram* del *nawel* cuenta que el tigre mata al toro salvaje que amenazaba a la mujer y se lo ofrece como alimento, y que la mujer, luego de cortarle la panza al animal, come su carne “porque tenía hambre”. Es entonces que ella continúa su viaje de regreso. Los otros *ngïtram* estructuran su narrativa centralmente alrededor del padecimiento de hambre. En los campamentos en tránsito, los hombres salían a cazar avestruces y guanacos “porque pasaban mucha hambre”. En el *ngïtram* de la gente de abajo, el hambre lleva a la mujer a cocinar la cabeza de un niño y, después de brindarles sus conocimientos, los habitantes subterráneos le aconsejan que sembrara “así iba a tener qué comer”. El *ngïtram* del *nguillatun*, contado por María, inicia mencionando que una hermana de su abuela murió de hambre por el camino y, luego de indicar que sólo llevaban harina tostada para comer, detalla las dificultades en la obtención de comida, principalmente durante el invierno (“no tenían nada para comer”). Como menciona Fermín, “ellos venían después de la guerra, caminando” y “pasaban mucha miseria”.

A través de la recurrencia del hambre como tópico estructurante del relato, las narrativas de la memoria reconstruyen las condiciones críticas de haber sufrido una “miseria” extrema. Pero el hambre y la miseria adquieren sentido en una experiencia más amplia de desconcierto, puesto que su profundidad como vivencia de sufrimiento reside en el hecho de haber perdido también los vínculos cotidianos tanto con los seres queridos como con los agentes proveedores del entorno. Tal como mencionamos en la introducción, el efecto social de los contextos de violencia reside principalmente en la desestructuración de los mundos locales, destrozando los lazos sociales y los conocimientos que en ellos imperaban. Este desconcierto es el que, en los relatos, profundizaría las condiciones de miseria.

Las personas dispersadas y perdidas, al emprender el regreso, se encuentran lejos del mundo que alguna vez les había pertenecido. Ellas ignoran el camino de regreso a “su casa”, olvidaron quiénes eran o cometen “errores” por haber perdido sus conocimientos acerca de cómo

relacionarse con el entorno. En un *ngitram* del *nawel*, contado hace varios años atrás<sup>12</sup>, el narrador empezaba diciendo “La agarraron, a mi Abuela. Había Guerra. La capturaron. La llevaron a Buenos Aires. Allí, qué hicieron, cómo podría yo saberlo. *Todo le sacaron. Su nombre le sacaron*”. Es en relación a esta frase que entiendo el desconcierto como el olvido, incluso, de quiénes eran. La mujer que cocina un niño (“Quedó sorprendido el hombre cuando vio lo que estaba hirviendo la mujer. Ella tapó la olla en la cabecita de un chico. Lo había matado al chico la pobre mujer”), la familia que tira la carne por estar en mal estado (“Por desordenar la otra familia tenemos que pagar todos”) y la anciana arisca que los acampantes encuentran haciendo humo en un cerro (“Arisca, dice que era la viejita... hasta que la amansaran, un poco”)<sup>13</sup> están expresando el distanciamiento que la guerra les impuso con respecto a sus orígenes, sus vidas cotidianas y, sobre todo, con el mundo conocido. Los *ngitram* del regreso anclan el inicio en la guerra, la prisión y el hambre, pero para luego poner el énfasis en los efectos de la violencia, a través de las experiencias de desconcierto ante un mundo dado vuelta.

## LOS CONSEJOS REESTRUCTURANTES

En uno de sus textos más conocidos, Walter Benjamin (1991) define al narrador como alguien que tiene consejos para el que escucha, entendiendo a éstos como sabiduría entretejida en los materiales de las experiencias vividas. De este planteo destaco, principalmente, el modo en que Benjamin entiende el consejo cuando sostiene que éste no es tanto la respuesta a una

---

12 *Ngitram* escuchado por Lucía Golluscio en Ingeniero Jacobacci en el año 1978 (ver GOLLUSCIO Y RAMOS, 2007).

13 Una anciana de Sierra Colorada llamó a este tipo de comportamiento “arisco” o “extraño” como *kishu küttram* o la “enfermedad del solo”, la cual no es una “enfermedad” de tipo freudiana o psicológica, sino un mal producido por la distancia con respecto a los lazos sociales y los conocimientos antiguos, el cual puede ser reparado con una ceremonia especial para volver a “incluir de vuelta” a la persona distante (PABLO CAÑUMIL, 2010, comunicación personal).

cuestión específica sino una propuesta acerca de cómo continuar viviendo y contando una historia en curso.

En todo caso, los marcos interpretativos actualizados por las memorias de regreso funcionan como modelos culturales de la experiencia desde los cuales comprender el mundo y posicionarse en él y, en este sentido, es que también entretengan consejos acerca de cómo continuar la historia, incluso en contextos críticos y de desconcierto. Como antropóloga, me interesa particularmente hacer escucha de estos mismos consejos e intentar comprender lo que “realmente sucedió en el pasado” desde las imágenes que los mismos *ngitram* han ido seleccionando como índices históricos para conectar experiencias pasadas y presentes, es decir, para enraizar, en sentidos socioculturalmente significativos, el curso de la historia. Este apartado, entonces, trata sobre cómo los *ngitram* del regreso aconsejan – en el sentido benjaminiano – acerca de cómo revertir las experiencias de desconcierto en caminos y puentes para reconstruir los sentidos de Pueblo, restaurando concepciones mapuche de agencia y relacionalidad.

El camino de regreso no era conocido por los caminantes puesto que ellos escapaban de lugares que eran lejanos a los que habitualmente recorrían. Los relatos cuentan acerca de ciertos animales –en otros *ngitram* también aparece una piedra – que actuaron como guías y acompañantes en el viaje, ayudando a los viajeros a defenderse de las amenazas y a obtener alimento. Manuela cuenta que a su abuela “le acompañó un ñanquito que desde arriba le hacía señas para donde ir” hasta que después “encontró un *nawel* y la acompañó ese tigre, ‘yo la sigo acompañando’, dice que le dijo”. Fermín relata que “el tigre le hacía señas (a su abuela) para que lo siga, y ella lo siguió”, así como después que este animal caza al toro que la amenazaba “le dijo que bajara y que comiera algo, y ella bajó a comer”. El tigre acompaña a las protagonistas del relato hasta el momento en que “llegaron donde están los parientes”, y recién entonces “desapareció el compañero” y no lo vieron más. En gran parte de los *ngitram* del *nawel* también se recuerda que la protagonista

le hace un *nguillatun* (rogativa mapuche) al tigre, y que éste llora como un humano. Así como también se valora positivamente al animal: “este bicho es bueno”; “no sirve contrariar el animal ese, porque no es animal malo, si uno lo quiere perseguir o hacerle algo, no... más vale dejarlo, y hacerle así rogativa, como hizo esa señora”<sup>14</sup>. Estas intervenciones del tigre en el relato – en correlato con otras injerencias que éste tiene en la vida cotidiana de las personas mapuche – nos invitan a pensar el mundo en que se producen estos encuentros. Uno en el que el *nawel* no es un personaje dentro del relato ficcional, sino un agente histórico de una historia verdadera (*ngitram*); donde el *nawel*, como agente en el mundo, se comunica con las personas mapuche y éstas con él (a través de sus señas y de las rogativas); y donde las acciones del *nawel* no son buenas ni malas, sino que, más bien, son las formas en que las personas mapuche se relacionan con él las que pueden ser evaluadas como apropiadas o no apropiadas.

Algunos de mis interlocutores mapuche han asociado a estos guías del camino con sus historias parentales, puesto que se relacionan con los *tayil* o cantos sagrados de sus orígenes de linaje; el ñanco (aguilucho), el *nawel* (tigre) o el *curá* (piedra), entre otros, suelen estar ligados a los sentidos de pertenencia de los distintos grupos. Sin embargo, lo que aquí me interesa destacar es que las buenas relaciones y la comunicación con ellos es una práctica de relacionamiento aconsejable en diferentes esferas de la vida cotidiana para las personas mapuche.

En el *ngitram* de la gente de abajo, Fermín cuenta sobre la existencia de la gente que “escarbaba”, que era rica y tenía chacras debajo de la tierra. Cuando la protagonista cae en el pozo que ellos escarbaban, y permanece durante seis meses con ellos, aprende (o re-aprende) el uso de la siembra. Aquí, es esta gente del subsuelo la que guía a la mujer transmitiendo conocimientos para proseguir sin pasar hambre (“a los

---

14 Tomado de un *ngitram* del *nawel* contado por Belarmina Nahuelquir (2011, entrevista personal, Cushamen).

seis meses la vinieron a dejar arriba. Dicen que traía semillas de trigo, arvejas, papas y habas... todo en la cabeza, Dice que le dijeron... la gente de ahí abajo, que tiene que sembrar eso, ‘así vas a tener qué comer’”).

Como dijimos antes, aquello que es relatado en un *ngïtram* debe ser comprendido como verdad, y para Fermín, su abuela no sólo conversó con el tigre sino que también existe gente viviendo debajo de la tierra. Este mundo, y las normativas para relacionarse adecuadamente con sus habitantes, es lo que estos relatos van reestructurando en el transcurso de la narrativa. Y en este mundo, el *nawel* y la gente de abajo son también agentes de la historia que intervienen en el curso de los acontecimientos.

En los *ngïtram* sobre los *nguïllatun*, los narradores cuentan cómo algunos de los viajeros deciden, en circunstancias de desconcierto, realizar una rogativa sacando ciertos cantos sagrados y en lengua mapuche. María recuerda que su abuela fue la que aconsejó, al resto de los caminantes, reparar el desorden y los errores cometidos haciendo un *nguïllatun* para obtener una buena caza. A través de la realización de un *nguïllatun*, su abuela propone retomar una relación de respeto con las fuerzas del entorno, pidiendo permiso para cazar y pidiendo perdón por la desarmonía producida antes. Finalizada su rogativa, “dice que de repente miraron al frente y en una lomada se asoma una tropilla de guanacos. Y ahí dice ella que les dijo que ‘allá vienen guanacos vamos a salir a cazar’” y, en esta oportunidad, los agarraron con sorprendente facilidad. El *ngïtram* nos cuenta cómo, a través del *nguïllatun*, la abuela de María recompuso las relaciones con el entorno.

Encuentro un gran parecido entre estas teorías del mundo y aquellas que propone la geógrafa Doreen Massey (2005) en sus reflexiones sobre el espacio. En ambas perspectivas, los viajeros se encuentran en determinados lugares y, en esa coyuntura de unidad, negocian un “ser juntos”; por lo cual, la reconstrucción de esos sentidos colectivos de pertenencia no consiste en actualizar algún supuesto de coherencia preestablecida, ya dada y amenazada por fuerzas externas. Más bien, dice Massey, el encuentro demanda negociación y plantea un desafío.



Cada lugar de encuentro, donde los viajeros se cruzan entretejiendo sus historias, los compromete y los implica a la fuerza con la vida de otros humanos y no humanos. Los *nawel*, los ñanco, la gente de abajo y las fuerzas del entorno también se preguntan y tienen expectativas acerca de cómo las personas responderán a ese encuentro temporario. En esta dirección, entiendo que los *ngütram* reflexionan acerca de cómo reconstruir un “ser juntos” restaurando los conocimientos de negociación y relacionamiento que harían posible reestructurar vínculos y relaciones más amplios que los meramente humanos.

En los *ngütram* de regreso también se cuenta el proceso de reestructuración de los vínculos sociales. Los caminantes son personas dispersas, que perdieron familiares y lugares de apego y pertenencia durante los años de violencia y de miseria post-guerra. La “viejita arisca” que los acampantes en tránsito encuentran haciendo humo en el cerro representa esta experiencia de soledad y la imagen extrema de este proceso de desestructuración. Pero entonces “le hicieron *nguillatun*. Estuvieron haciendo la rogativa allá hasta que la amansaran, un poco... y entonces la agarraron y la bajaron. Y ahí la trajeron para el campamento... a esa viejita que venía disparando, que se había escapado de la guerra”. A través del *nguillatun*, ella irá volviendo de ese olvido de quién era.

Así como esta anciana del cerro es incorporada al campamento de quienes la fueron a buscar, María cuenta que al campamento de su abuela se “unió una familia más que venía” y “acamparon juntos” pasando a ser dos familias las que prosiguieron el viaje. Asimismo, cuando las mujeres que acompañaba el tigre llegan a su lugar de destino, los narradores terminan diciendo “llegaron al lugar donde estaban los parientes de ella” o “al lugar de los otros parientes”. En otros trabajos me centré en la reconstitución de los lazos afectivos, políticos y familiares en los periodos post-violencia y de relocalización de los grupos indígenas (RAMOS, 2010). Aquí sólo quisiera retomar el modo en que los *ngütram* describen el regreso como una experiencia que une a familias o personas con trayectorias similares. Por un lado, los grupos de pertenencia se fueron

reconfigurando inevitablemente durante aquellos años, generando diferentes y creativos procesos de familiarización (“hacerse parientes”) entre quienes se encontraron en el viaje o en el destino. Por otro lado, los protagonistas de los relatos parten en búsqueda de sus seres queridos y llegan al lugar donde éstos están. Si son los que esperaban encontrar o los que se fueron emparentando en el proceso no es aquí la cuestión más relevante, sino el hecho de que las personas, como cuentan los *ngitram*, finalmente llegaron, se encontraron y reconstruyeron sus formas de “ser juntos” como miembros del pueblo mapuche.

#### A MODO DE CIERRE: LA ESTRUCTURACIÓN POÉTICA DE LA POLÍTICA

Considerar a los *ngitram* del regreso como piezas del arte verbal mapuche, culturalmente autorizadas y valoradas para interpretar “lo que sucedió en el pasado”, nos permite también reflexionar sobre su potencial político. El *ngitram* reconstruye poéticamente un entendimiento compartido del pasado histórico desde el cual las personas mapuche pueden leer sus condiciones presentes como el resultado de sus propias maneras de hacer historia. Es decir que, estas imágenes del pasado, actualizadas poéticamente en cada *ngitram*, tienen el potencial político de inspirar diferentes trabajos de restauración de memorias. Desde diferentes “ahora” de legibilidad (MCCOLE, 1993; WOLIN, 1994), las experiencias del pasado – resguardadas en las imágenes poéticas del *ngitram* – articulan con experiencias del presente, mancomunando a narradores y audiencias en interpretaciones políticas de su devenir histórico. En los últimos años, y particularmente entre los mapuche de la provincia de Chubut, estas imágenes han sido restauradas en dos direcciones complementarias.

Por un lado, la irrupción y los quiebres que estos relatos llevan a cabo con respecto a las historias oficiales, así como las nuevas continuidades que reconstruyen, van paulatinamente poniendo en cuestión las evidencias sobre lo que realmente sucedió en el pasado. En la Patagonia argentina, durante las últimas décadas, la defensa o la

recuperación que las comunidades mapuche fueron emprendiendo sobre sus territorios ha finalizado, generalmente, en enfrentamientos judiciales con quienes representan los intereses privados o estatales. En estos juicios, las evidencias autorizadas para reclamar la legitimidad indígena en un territorio consisten en probar una ocupación ancestral ininterrumpida en el mismo hasta el momento de un despojo ilegítimo – también a ser probado. Los eventos del pasado que los *ngütram* actualizan – particularmente la privación de la libertad en campos de concentración por parte de las fuerzas armadas del estado y los años de peregrinaje deambulante post-campañas militares – reconstruyen un contexto histórico desde el cual las exigencias de continuidad en un territorio y de parentesco consanguíneo con sus ocupantes originarios empiezan a ser cuestionadas. Al respecto, podríamos aventurar que los reclamos indígenas –política y judicialmente vehiculizados – han tendido a llevar el conflicto entre la sociedad mapuche y el estado argentino hacia atrás en el tiempo, para exigir revisitar la historia de formación del estado argentino e inscribir el despojo territorial en un proyecto hegemónico más amplio que el circunscripto a “una familia” y “sus tierras ocupadas ancestralmente”<sup>15</sup>.

Por otro lado, el movimiento mapuche ha estado emprendiendo distintos trabajos de restauración de las imágenes del pasado que yacen en los *ngütram*, para orientar sus formas de “hacer política” de acuerdo con los “modos ancestrales” de estar en el mundo y de pensar el devenir de la historia. En Chubut, comunidades, organizaciones y militantes mapuche han empezado a reemplazar la condición impuesta de víctimas por posiciones políticas definidas desde concepciones más amplias de agencia, así como la idea de sometimiento pasivo por la de reestructuración permanente del Pueblo mapuche. Una reestructuración en la que se conjugan agencias humanas y no humanas y formas de

---

15 Un caso emblemático de este reeplanteo ha sido el conflicto judicial entre la comunidad mapuche Santa Rosa-Leleque y la empresa multinacional Benetton (RAMOS, 2005).

relación con el entorno en categorías novedosas y creativas sobre el “ser juntos”.

Así como en el arte verbal mapuche se ha decidido presuponer el dolor, la tristeza y el sufrimiento para poner en foco y privilegiar el consejo ancestral de seguir adelante y reconstituirse como pueblo, el movimiento mapuche promueve relecturas de los contextos de violencia – históricos y presentes – para poner en práctica estos consejos en las denuncias, reclamos, agencias y relacionalidades de sus proyectos políticos.

#### BIBLIOGRAFÍA

BAUMAN, Richard; BRIGGS, Charles. “Poetics and Performance as critical perspectives on language and social life”. *Annual Review of Anthropology*, v. 19, p. 59–88, 1990.

BENJAMÍN, Walter. *El Narrador*. Madrid: Taurus, 1991.

CARSTEN, Janet. “Introduction: Ghosts of Memory”. En: Carsten, Janet (Ed.). *Ghosts of memory: essays on remembrance and relatedness*. Australia: Blackwell, 2007, p. 1–35.

CONNERTON, Paul. *Como as sociedades recordam*. Oeiras: Celta, 1989.

DAS, Vena. *Critical events: an anthropological perspective on contemporary India*. Delhi, India: Oxford University Press, 1995.

FERNÁNDEZ, César (Ed.). *Cuentan los Mapuches (Antología)*. Buenos Aires: Ediciones Nuevo Siglo, 1995.

GOLLUSCIO, Lucía; RAMOS, Ana. “El ‘hablar bien’ mapuche en zona de contacto: valor, función poética e interacción social”. *Signo y Seña*, v. 17, p. 93–114, 2007.

GUMPERZ, John. “Contextualization and Understanding”. In: Duranti, A. y Ch. Goodwin (Eds.). *Rethinking context: language as an interactive phenomenon*. Cambridge, Cambridge U. P., 1992, p. 229–253.

HILL, Jonathan. "Contested Pasts and the Practice of Anthropology". *American Anthropologist*, v. 94, n. 4, p. 809-815, 1992.

JIMENO, Myriam. "Lenguaje, subjetividad y experiencias de la violencia". *Antípoda*, n. 5, p. 169-190, 2007.

MASSEY, Doreen. *For space*. London: Sage Publications, 2005.

MCCOLE, John. *Walter Benjamin and the antinomies of tradition*. Ithaca and London: Cornell University Press, 1993.

POLLAK, Michael. *Memoria, olvido y silencio: la producción social de identidades frente a situaciones límite*. La Plata, Argentina: Ediciones el Margen, 2006.

RAMOS, Ana. *Los pliegues del linaje: memorias y políticas mapuches-tehuelches en contextos de desplazamiento*. Buenos Aires: Eudeba, 2010.

----- . "Disputas metaculturales en la antesala de un juicio. El caso 'Benetton contra mapuche'". Wilde, G. y P. Schamber (Comp.). *Historia, poder y conflictos*. Colección "paradigma indicial". Buenos Aires: SB, 2005, p. 103-132.

TROUILLOT, Michel-Rolph. *Silencing de past: power and the production of history*. Boston: Beacon Press, 1995, p. 1-30; 70-107.

WOLIN, Richard. *Walter Benjamín: an aesthetic of redemption*. Berkeley: University California Press, 1994.

# De ruínas e fragmentos: narrativas e reflexões indígenas na reconstrução do passado e das identidades étnicas<sup>1</sup>

Edviges M. Ioris<sup>2</sup>

## O ACORDAR DOS MORTOS

Já faz um bom tempo que Walter Benjamin descreveu em suas teses “Sobre o Conceito de História”, as feições daquele que identificou como sendo o “anjo da história”. São as feições de um anjo em um quadro de Paul Klee, chamado *Angelus Novus*, que, com olhos escancarados, boca dilatada e asas abertas, tem seu rosto voltado para o passado, parecendo “querer afastar-se de algo que ele encara fixamente”. Do passado, em vez de uma cadeia de acontecimentos linearmente construídos,

ele vê uma catástrofe única, que acumula incansavelmente ruína sobre ruína e as dispersa a nossos pés. Ele gostaria de deter-se para acordar os mortos e juntar os fragmentos. Mas uma tempestade sopra do paraíso e prende-se às suas asas com tanta força que ele não pode mais fechá-la. Esta tempestade o impele irresistivelmente para o futuro, ao qual ele vira as costas, enquanto o amontoado de ruínas cresce até o céu. Esta tempestade é o que chamamos progresso. (BENJAMIN, 1985, p. 226).

---

1 Uma versão preliminar deste texto foi publicada na revista na APM (Antropologia em Primeira Mão), encontrada em: Edviges M. Ioris, 2011. *Fragmentos que fazem diferença: narrativas indígenas na reconstrução do passado e das identidades étnicas*. APM, n. 124, PPGAS/UFSC.

2 Universidade Federal de Santa Catarina– UFSC. E-mail: emioris@gmail.com

Motivado pelas leituras sobre o conceito de história em Walter Benjamin, este texto aborda as narrativas indígenas na reconstrução do passado e das identidades étnicas que se ouvem entre os grupos envolvidos em um processo de reafirmação étnica e cultural na região do baixo Rio Tapajós, oeste do estado do Pará. Este processo precipitou-se em finais da década de 1990, quando vários grupos iniciaram um movimento de retomada de antigas referências culturais indígenas, reconhecendo-se como pertencentes a diferentes etnias que, até então, eram pensadas como extintas na região, tais como Borary, Arapiuns, Maytapu, Tapajós, Tupaiú, Tupinambá, Cara-Preta, Arara Vermelha, e Munduruku. Com uma população estimada em quatro mil pessoas, elas têm engendrado um processo de reconstrução das identidades indígenas, retomando manifestações rituais, língua, pinturas corporais, assim como construído novas formas de representação e organização política assentadas em bases étnicas. (IORIS, 2009; 2014). É através destas organizações que elas têm reivindicado o reconhecimento oficial de suas terras, as quais já foram contempladas com estudos de identificação e delimitação para criação de cinco Terras Indígenas<sup>3</sup>, conduzidos pela FUNAI em diferentes momentos desde 2001.

Assim, a emergência deste movimento de reelaboração étnica e cultural, de autorreconstrução como grupos culturalmente diferenciados, tem não só contestado a história oficial que, desde meados do século XIX, declarava extintos os grupos etnicamente organizados no baixo Tapajós, mas apontado também para a necessidade de rever as formas de pensar estas populações e as mudanças que se conformaram a partir da colonização, assim como a produção das suas identidades. Neste sentido, tem assinalado,

---

3 Destas cinco Terras Indígenas, duas contam com portaria declaratória de posse permanente, assinada pelo ministro da Justiça: a Terra Indígena Bragança-Marituba, com 13.515 ha (Portaria MJ n. 567, de 11 de maio de 2016); e a Terra Indígena Munduruku-Taquara, com 25.323 ha (Portaria MJ n. 568, de 11 de maio de 2016). Duas Terras Indígenas contam com portaria de delimitação assinada pelo presidente da FUNAI: TI Maró, em 10 de outubro de 2011, com 42.373ha; e TI Cobra Grande, em 26 de novembro de 2015, com 8.906 ha.

especialmente, para a necessidade de se repensar os diferentes processos históricos que se conformaram junto aos grupos indígenas, assim como de compreender a percepção do passado que mobiliza estes grupos no momento em que empreendem uma retomada de antigas tradições e referências culturais, reafirmando continuidades históricas de uma origem indígena, que a literatura histórica afirmava não mais existir (SANTOS 1999; PARKER, 1985; MENÉNDEZ, 1992, 1981; BATES, 1979; RIBEIRO, 1979; MEGGERS, 1972; NIMUENDAJU, 1949).

Contudo, repensar este passado, repensar a história dos indígenas no baixo Tapajós nos coloca frente a, pelo menos, duas situações. Por um lado, enquanto entre os indígenas observamos forte mobilização na reconstrução de um passado que reafirma origens étnicas, que se expressa especialmente em suas longas e ricas narrativas; por outro lado, da perspectiva da história oficial, há uma ausência lamentável de registros e estudos sobre esses processos que acometeram os indígenas na região, apesar de muitos deles terem sido declarados extintos tão logo a colonização se efetivou (MENÉNDEZ, 1992, 1981). Não obstante encontram-se muito facilmente vestígios de sua longa e intensa ocupação histórica desde o período pré-colonial – que informam, entre outros advenços, a fundação das missões jesuíticas em meados do século XVII e que permaneceram por quase um século; as políticas do Diretório dos Índios que as sucederam em 1750 com a implantação das Vilas no lugar daquelas missões, cujas denominações se mantêm até os dias de hoje; os confrontos da Revolta da Cabanagem na primeira metade do século XIX; ou ainda a emergência da economia da borracha – eles permanecem sem que estudos mais substanciais tenham sido produzidos, que pudessem ajudar na compreensão sobre quem eram e o que se passou com aquela numerosa e diversificada população indígena que foi encontrada pelos primeiros exploradores coloniais no século XVII, quando adentraram a foz do rio Tapajós e impuseram a sua ocupação e dominação.

Foi precisamente por conta deste descompasso encontrado entre as ricas narrativas dos indígenas na construção do passado e a escassez de estudos históricos que inicialmente busquei a leitura de Walter Benjamin.



Buscava com esta leitura apoio para pensar formas de abordar este passado sobre o qual temos no momento incomensuráveis lacunas de informações, cujas histórias se apresentam de forma tão despedaçada, fragmentadas, quase esquecidas, mas que se expressam rica e longamente nas narrativas dos indígenas. A valorização que este autor atribui justamente aos fragmentos dispersos de história e de suas narrativas para compreensão do passado oferecia assim, para nosso caso, a possibilidade de reconstrução de uma história indígena no baixo Tapajós, partindo precisamente das vozes daqueles que a carregam em suas vivências, daqueles que nos narram do que viram e ouviram contar de suas histórias como indígenas. A perspectiva não linear de história que apresenta possibilita que se comece a juntar esses fragmentos dispersos em suas narrativas, ou nos termos de Benjamin, um “acordar dos mortos”, um acordar de uma história indígena que se pensava sepultada.

Além disso, oferece também um pensar sobre os significados e o trabalho de construção deste passado que se conforma junto aos grupos indígenas, seja como parte da mobilização política interna que incita e suporta a reafirmação das origens étnicas, quanto como fator de diferenciação político-cultural no contexto social local, de estabelecimento de fronteiras com aqueles que, embora compartilhem de processos históricos comuns ou de produção de territorialidades, não se reconhecem como indígenas. Conformam-se, neste contexto, visões distintas e opostas sobre o passado, por um lado, estabelecendo e, por outro, rompendo continuidades com as procedências e origens indígenas.

Neste sentido, o presente texto é um exercício visando problematizar as reflexões e narrativas indígenas de construção do passado que reascende no atual processo de reafirmação étnica, as quais foram gradativamente introduzidas nas investigações que tenho desenvolvido sobre ele, como uma forma de ajudar a entender esse passado que os indígenas buscam reafirmar. Para começar, apresento, no item seguinte, parte de uma narrativa ouvida do indígena Leo Tupaiú, nome com o qual ele se apresenta, em que ele relata como foi se construindo esta nova percepção do passado que os levaram a reafirmar suas origens e trajetórias étnicas.

MAS, A HISTÓRIA ESTAVA DENTRO DELES...

O fragmento de uma narrativa que apresento a seguir foi retirado de uma longa conversa que gravei em setembro de 2008, quando entrevistava Leo Tupaiú, indígena Tupaiú, da comunidade de Aningalzinho, que se localiza no Rio Arapiuns (afluente do Rio Tapajós), cujas terras encontram-se no interior dos limites da Reserva Extrativista Tapajós-Arapiuns, criada em 1998. Leo era uma das lideranças de Aningalzinho, onde foi seu primeiro cacique, mas teve que deixar de exercê-lo por conta de seus longos afastamentos da comunidade para atuar no movimento indígena regional, e também para trabalhar. Ele era bastante atuante também nas atividades de busca das suas raízes históricas; preocupava-se em resgatar a história de sua família, de suas origens étnicas. Essa parte da sua narrativa principiou quando solicitei ao Leo que contasse sobre o momento inicial do movimento de reafirmação das identidades indígenas que foi vivenciado em sua comunidade. Respirando profundamente, ele começou a remexer em suas memórias, e foi falando que:

– Eu lembro que foi quando a Irmã Manoela esteve aqui. Veio ela e a Floriene. Foi a primeira vez que elas vieram aqui, e a gente se juntou ali embaixo, ali embaixo da seringueira. Estava eu, que naquele tempo nós estávamos aqui no início da formação da Associação da nossa Comunidade, da Comunidade de Aningal. Aí veio a Irmã Manoela e a Floriene pra dar o esclarecimento, que elas ficaram sabendo que tinha uma morada de pessoas que tinha origem dos Tupaiú. Foi daí que começaram a entender, que abriu a mente. Abriu a mente da tia Sinhá, do tio Tomás, da mamãe, que também falou, e outras pessoas que estavam ali e que socializaram a palavra. Naquele momento foi colocado ali, que eu me lembro, foi colocado pela tia Sinhá, pela mamãe que também tava lá nesse dia. E foi conversando, assim, que o povo sabia da sua origem, entendeu? As pessoas sabiam que suas origens era Tupaiú, a gente tinha uma identidade que era Tupaiú, mas não tinha esclarecimento do que vinha realmente ser uma origem Tupaiú, que isto de ser Tupaiú era origem de ser índio. Aí que foi

esclarecido que Tupaiú vem de origem de uma etnia, de uma tribo indígena que há muito tempo já viveu e vive na região. Aí que fomos falando, a gente foi socializando este conhecimento.

‘– Ah’!, a mamãe falou: ‘então era por isso que a mamãe tinha medo de dizer que era índia!’ Porque naquela época, muitos anos atrás, muitas décadas atrás, eles tinham medo de dizer que era índio, porque eles eram oprimido. Eles tinham medo de dizer que era indígena porque já tinha todo um princípio histórico de opressão dos europeus, da guerra, de muita guerra; entendeu? Porque na época, quem era índio na beirada aqui, o exército vinha e pegava pra levar pra guerra, e aqueles que não queriam ir pra guerra morriam, e fugiam; e aqueles que não morriam, eram escravizados, e eram mortos.

Daí que começou a história, o relato que nós começamos a se identificar com aquela história, com o relato que eles, os mais velhos, estavam contando ali, que estava vindo a tona de onde que nós vínhamos, que nós já tinha uma identidade, e que ainda tinha Tupaiú, indígena Tupaiú. Depois nós fomos pensando: “se existia José Tupaiú, Joana Tupaiú”, que eram da origem de minha mãe, então, nós começamos a entender que nós já tinha essas raízes muito forte, que a nossa avó já dizia que era. Porque a minha bisavó sempre dizia pra minha mãe que naquela época não podia dizer que era índio porque muitos eram mortos. Era por isso que a Joana Tupaiú e o José Tupaiú, que existiam lá no começo, se escondiam. Mas eles escondiam uma história dentro deles. Com medo de opressão escondiam esta história; mas a história estava dentro deles, continuava dentro deles.

Isto acontecia porque, naquela época, até a própria igreja, como a mamãe me contava, a minha avó contava, a minha bisavó também contava, que os antepassados que viviam aqui eram obrigados de deixar o seu nome de origem para ser João, João da Cruz, João das Neves. E deixava de ser o seu nome materno pra ser um outro, em português. Eles foram obrigados; entendeu? Naquela época eles eram obrigados a deixar de ser José Tupaiú pra ser José da Cruz, José da Silva, que a própria igreja católica obrigava ele a deixar aquele nome da tribo dele porque aquilo ali não era nome

de Deus. Aí batizava, batizava com nome de José Maria Tapajós, Manoel Tapajós, João da Cruz; entendeu? Então, aí nos fomos se aprofundando nos relatos que eles contavam, de como fomos perdendo nossos nomes.

Aí, depois, quando a Irmã Manoela veio e colocou a história, que identificamos que o que ela falou que era como a minha avó falava, o que minha bisavó falava, que era a velha Berenice. Porque minha mãe me contava isso também. E a gente nem se dava conta disso, porque nós já vivia naquele momento uma história oprimida, pelos nossos avós. Então, pra eles, aquilo era um tempo que eles não queriam mais voltar àquele passado, assim, de voltar a viver oprimido pela própria igreja, pela própria política, que faziam eles deixarem de ser o que era, deixar a sua origem.

Daí pra cá, como eu coloquei, começamos a colocar os relatos dos indígenas Tupaiú, que foi assim, assim, assim. Aí nós fomos se aprofundando, e conhecemos como está. Aí veio a Associação, foi fundada, primeiro, Comunidade, depois veio a Associação. Ai nós fomos se identificando, como a mamãe colocou que a avó dela, a mãe dela, os avós delas eram José e Joana Tupaiú. A gente entende que tem esse histórico, como do momento histórico de 1902, que foi na época que eles foram morar fugindo da guerra, da guerra dentro da mata; entendeu? Foi lá onde não podiam fazer fogo de noite, só de dia. Não, não fazia fogo nem de dia. Eles moravam em buracos. Eles moravam em buracos porque eles tinham medo que as pessoas vinham buscar eles pra ser escravo, para ir para a guerra. Porque o exercito vinha, pegava e levava lá para a guerra. Quem não ia, morria. O jeito era fugir para o mato, lá onde ficaram morando no buraco.

Agora, por que do relato? Porque todo esse histórico vem já lá dos Jesuítas. Eles que pegavam o povo aqui e reunia todo em Vila Franca, porque ali era centralizado. Conversando com minha tia, conversando com minha finada mãe, conversando com minha finada avó, nós tivemos um pouco do relato do que era antes. Mas o que foi antes? É o povo que foi obrigado, foi submisso a aceitar uma coisa que não era da vida deles. Ele vivia uma cultura diferente da cultura do branco. A minha avó me lembrava que a

minha bisavó que era bonita, que era a mãe dela, era cheia de coisa de palha por aqui. Tem uma foto dela aí, que da pra ver. Era cheia de coisa amarrada por aqui. Assim, que a minha bisavó já trazia os traços que os pais delas viveram. Toda minha família era primeiramente indígena Tupaiú, que era por isto a minha avó tinha uma inquietação. Ela sentia muita pressão pelo que ela escondia dentro dela, pelo que tinha sido passado pra ela e que já tinha passado pra outros filhos, e dos filhos pros filhos, do que todo mundo, assim, na tradição muito forte, foi obrigado a deixar pra viver em um mundo que não era dele, para viver outro.

\*\*\*

A entrevista com Leo Tupaiú foi realizada como parte dos estudos que tenho realizado sobre as motivações que levaram indígenas de grupos diversos a se engajarem no atual movimento de reafirmação étnica e cultural. Ela compõe, com outras, uma séria de entrevistas conduzidas com representantes de diferentes grupos, em que foi se evidenciando a força e a riqueza das informações que as narrativas e reflexões indígenas apresentavam sobre o passado, e que chamaram a atenção para a sua importância na reconstrução da história indígena no baixo Tapajós, de que elas podiam estar informando muito mais do que a historiografia tem dado conta até o momento. Elas chamaram a atenção ainda, assim como Langdon (2007; 1990) assinala para as narrativas dos indígenas Siona da Amazônia Colombiana, para uma versão alternativa a oficial sobre as histórias que marcaram suas vidas a partir do encontro colonial.

O fragmento da narrativa do indígena Leo Tupaiú aqui apresentado não objetiva traçar análise semelhante nesse momento, que desconstrua e ressalte uma *visão ameríndia da história*, tal como Langdon realiza. Este fragmento visa antes ilustrar e ressaltar a importância que estas narrativas apresentam para a compreensão da história indígena no baixo Tapajós, a ser desenvolvida em trabalhos seguintes. Ele tem também como objetivo salientar a sua importância instigando uma leitura do conceito de história em Walter Benjamin para pensar o passado que encontrava disperso nas

narrativas que ouvia dos indígenas; assim como refletir sobre os significados desse trabalho de reconstrução daquele passado que, como Leo Tupaiú observava, *escondia a história que estava e continuava dentro deles*.

Foi na esteira da reconstrução desse passado que os indígenas da comunidade de Aningalzinho, juntamente com os da comunidade vizinha de Aminã, juntaram-se aos demais grupos do baixo Tapajós e iniciaram, na virada para o século XXI, um processo de reafirmação de suas identidades étnicas, passando a se reconhecerem coletivamente como pertencentes à etnia Tupaiú, embora algumas pessoas reconheçam outros pertencimentos, como é o caso do cacique de Aningalzinho, oriundo do Rio Maró, que se identificava como Borary. Desde então, eles têm empreendido esforços no sentido de reconstrução de suas histórias como indígenas Tupaiú, sobre os quais, praticamente inexistem informações. Nos poucos registros encontrados, o termo Tupaiú é atribuído ao aldeamento dos índios Tapajó que se localizava na foz do Rio Tapajós, onde hoje está situada a cidade de Santarém<sup>4</sup>.

Ao questionar os indígenas sobre a relação entre Tupaiú e Tapajó, eles do mesmo modo confirmaram que ambas as denominações referem-se ao mesmo povo. Leo Tupaiú, por sua vez, explicava que Tapajó é uma derivação de Tupaiú, pois segundo ele, “naquela época ainda era o sobrenome Tupaiú, mas hoje já é identificado como Tapajó. Tupaiú era antes do português, depois é que ficou Tapajó.” Em um dos raríssimos textos de cunho etnográfico sobre os Tapajó, escrito por Nimuendajú e publicado postumamente, em 1949, ele afirmava que os Tapajó teriam deixado “de existir como tribos” em 1723, quando acompanharam a transferência que os jesuítas fizeram da Missão Tapajó, que se localizava na foz do Rio Tapajós, para a região do Rio Arapiuns, onde foi denominada de Missão de Nossa Senhora

---

4 Paulo Rodrigues dos Santos (1999, p. 31), jornalista e pesquisador local sobre a história de Santarém, ao comentar o título do seu livro “Tupaiulândia”, explica que: “A primitiva aglomeração indígena localizada onde se encontra a cidade de Santarém, chamava-se TUPAIU: daí os ocupantes desse local serem conhecidos, também, por ‘tupaius’”. (Ênfase no original).

da Assunção dos Arapiuns<sup>5</sup>. Informava ainda que a “última vez que se encontra o nome das tribos Tapajó e Urucucu na lista das tribos indígenas do Rio Tapajós [foi] dada por Ricardo Franco de Almeida Serra, em 1799” (NIMUENDAJÚ, 1949, p. 55).

Apesar da versão sobre o desaparecimento dos Tapajó, ainda no século XVIII, predominar na literatura sobre estes indígenas, são vários os grupos no baixo Rio Tapajós que atualmente declaram pertencimentos a esta etnia, e que se encontram política e culturalmente mobilizados na reafirmação desta identidade. Esta mobilização indica a persistência e a força do sentimento étnico não obstante a sua historiografia lhe negasse qualquer forma de existência que pudesse ter sobrevivido. E buscar entender as tramas que asseguram a continuidade destes sentimentos e sua força de mobilização, que impele estes indígenas a reorganizarem-se política e culturalmente reafirmando antigas tradições e identidades étnicas que pareciam esquecidas pela história, tem sido uma das principais preocupações nas pesquisas que tenho conduzido sobre o processo de emergência étnica que se observa entre vários grupos no baixo Tapajós.

#### FRAGMENTOS QUE FAZEM A DIFERENÇA

O impacto da perspectiva sobre a história traçada por Benjamin, através de suas elaboradas *imagens dialéticas*, para repensar o passado e sua produção de conhecimento se reafirma no constantemente renovado debate a cerca suas teses “Sobre o Conceito de História”, mais comumente referidas como “Teses” (GAGNEBIN, 2009; MURICY, 2009; HADDOCK-LOBO, 2004; OTTE; VOLPE, 2000; ROUANET, 1985). Como estes autores destacam, a concepção de história que Benjamin traz em discussão, juntando-se a sua obra maior, repudia pretensões totalizantes,

---

5 Atualmente, neste local, que ainda abriga ostentosa igreja construída naquele período, encontra-se o povoado de Vila Franca, que faz parte da Reserva Extrativista Tapajós-Arapiuns. Em Vila Franca encontram-se diversas famílias que se identificam como indígenas da etnia Arapium.

de visão linear, universal, perspectivada por vencedores. Operou, neste sentido, deslocamentos cruciais no eixo do pensamento histórico ao denunciar o autoritarismo e a violência dos discursos dominantes, travestidos, na concepção tradicional de história, sob o nome de progresso, assim como inovou ao dar voz àqueles que haviam sido silenciados, deixados de lado. Em tais deslocamentos, vislumbra-se uma concepção de história que renega construções sequenciais de acontecimentos, que aparecem em evolução contínua, como se alimentadas por um motor constantemente acelerando para o futuro. Renega, assim, a visão tradicional de história construída estabelecendo nexos causais e subordinando o presente e o passado a uma meta de futuro.

Assim, em sua concepção, Benjamin contrapõe-se às ideologias progressistas, responsáveis por uma visão sequencialmente linear de história, e propõe uma postura historiográfica que assumisse uma atitude descontínua, fragmentada de leitura, que se realizasse tal como em um trabalho de restauração. Postura esta que reflete sua percepção de passado e da construção do olhar sobre ele: “para Benjamin, o passado está presente nas ruínas” (OTTE; VOLPE, 2000, p. 40), encontra-se disperso entre fragmentos, em estilhaços de algo que foi anteriormente inteiro. A sua apreensão, desse modo, por entre *cacos de memória*, somente seria possível se realizada de forma também fragmentada, descontínua, inacabada, tal como estes se encontram espalhados. É dessa perspectiva fragmentária que Benjamin assinala para o progresso – a tempestade –, com sua visão linear da história, impedindo o anjo de juntar os pedaços e fazendo o passado parecer uma catástrofe perpétua. Contudo, “não é o passado que é essa catástrofe, mas a nossa visão linear da história, pois é a própria linearidade, enquanto presunção de uma postura progressista, que impossibilita que se juntem os fragmentos” (ibid., p. 41).

Como assinalado anteriormente, essa leitura das teses e da concepção de história em Benjamin foi incorporando-se cada vez mais afirmativamente nos estudos sobre o processo de emergência étnica que ocorre entre grupos indígenas na região do baixo rio Tapajós, especialmente na medida



em que avançavam as investigações para entender o passado que esses grupos buscavam recuperar, e recontar. Ao buscar traçar um olhar histórico sobre o seu processo de ocupação encontrava pouco mais que pedaços esparsos de eventos que marcaram decisivamente a região, mas que mal conseguem sinalizar os contornos de um impactante processo de colonização que se iniciou no século XVI.

Temos, como para a maior parte da Amazônia, pouquíssimas tentativas de “juntar os fragmentos” dos processos históricos que passaram a se desenrolar no baixo Tapajós a partir da colonização, e praticamente nenhuma sobre antes, de quando é dito não apenas ser habitado por numerosa e etnicamente diversificada população, mas também que produzia a sofisticada arte da cerâmica tapajônica (cerâmica santarena). Desta forma, pouco se sabe sobre quem eram, como viviam, e ou o que aconteceu com aqueles numerosos e diversificados povos indígenas que lá se encontravam, de quem se afirmava terem sofrido inexorável processo de extinção. De fato, pouco nos ficou informado sobre quem eram estes diversos, distintos e numerosos grupos que foram registrados pelos primeiros colonizadores que por lá adentraram a partir do século XVI, e menos ainda como eram as relações que se estabeleciam entre estes vários grupos, ou como se conformava este contexto multiétnico e multilinguístico.

Dos índios Tapajó que, ao lado dos Tupinambá, dominavam numérica, política e culturalmente a região do baixo Tapajós quando a colonização teve início no século XVI, Meggers (1972) comentava na década de 1960, quando realizava os primeiros estudos arqueológicos na região, de que tudo que sabíamos sobre eles é de não eram Tupi. Nimuendajú (1949, p. 98), pouco tempo antes, como vimos, apresentava um balanço desolador, em um dos raríssimos textos de cunho etnográfico sobre estes indígenas, publicado em 1949, no qual remarcava que “da língua dos Tapajó só conhecemos três nomes próprios: o da tribo, o do chefe Orucurá e o do diabo: Aura.” Para ele, os Tapajó deixaram *de existir* em 1723, quando acompanharam a transferência que os jesuítas fizeram da Missão Tapajó para a região do rio Arapiuns.

Da mesma forma, à exceção de poucas e louváveis publicações, ainda se mantém incógnitos os cem anos de dominação das missões jesuíticas, entre os séculos XVII e XVIII, as quais foram estabelecidas em cinco diferentes localizações no baixo Tapajós, onde eram estocados índios de várias famílias linguísticas; assim como pouco sabemos dos impactos das políticas pombalinas do Diretório dos Índios que as sucederam. Não menos problemático, refere-se ao movimento da Cabanagem, que ocorreu no início do Brasil como país independente, o qual contou com massiva participação dos indígenas da região do baixo Tapajós, configurando um violento campo de batalhas, responsável por uma diminuição significativa de sua população nativa. A narrativa do indígena Leo é expressiva da sua importância para a história indígena desta região, que se reproduz na ênfase no medo e no relato das fugas por conta das guerras, o medo do exército que vinha para levá-los para guerra. Possivelmente, neste temor, pode estar somado também ao recrutamento forçado para a Guerra do Paraguai, para onde foram levados acorrentados centenas de indígenas da Amazônia, e que ocorreu pouco mais de duas décadas depois do fim dos confrontos da Cabanagem (BESSA FREIRE, 2003), sobre a qual também praticamente nada sabemos.

Assim, ainda que em um breve olhar que se lança em busca da história indígena desta região Amazônica, fulguram intensos processos que envolvem, por um longo período, guerras, escravidão indígena, missões religiosas, transferência de índios, índios artesões, Diretório dos Índios, Cabanagem etc. Contudo, tal como flashes que iluminam à distância, tem-se apenas vagas e esparsas informações ou registros sobre esta sucessão de eventos que acometeu os indígenas durante três séculos de intensa ocupação colonial, apesar de eles serem pensados como causas da extinção de qualquer forma de existência sociocultural diferenciada ao longo de todo o baixo Tapajós.

Buscar um olhar histórico sobre o passado dos indígenas no baixo Tapajós é, portanto, perceber que ali, metáforas de “cacos de história”, “cacos de memória”, têm quase uma aplicação literal. Pensar a história indígena, pensar seu passado, impõe, pois, um olhar atento sobre estes fragmentos

que encontramos dispersos, incompletos. Foi neste sentido que a perspectiva de uma história fragmentária, descontínua, traçada por Benjamin acomodava-se tão pertinentemente sobre estes pedaços de história com que nos deparamos ao buscar recuperar o passado que se refere aos indígenas no baixo Tapajós. Ela nos aponta precisamente para a valorização de tal fragmentação, para a positivação de um passado que se encontra basicamente depositado em um trabalho de memória oral e expresso nas narrativas indígenas. São, contudo, narrativas ricamente alimentadas por lembranças passadas por gerações, prodigiosas de lembranças e imagens de um passado fragmentado, estilhaçado numa guerra contínua imposta pelo sistema colonial, e que, mais recentemente, têm sido reavivadas e revalorizadas, por conta do movimento indígena de reafirmação étnica e cultural. Ao reafirmar pertencimentos a etnias que eram pensadas como extintas, elas resgatam fragmentos e reascendem continuidades históricas que o passado guarda em seus escombros.

Se a metáfora das ruínas ressoa de modo quase tão literal quando se lança em busca do passado indígena no baixo Tapajós, são elas, contudo, que podem oferecer os indícios do caminho a seguir. Como Otte e Volpe (2000) observam, para Benjamin, são precisamente as próprias ruínas que permitem empreender o percurso de restauração dos dispersos fragmentos de um mundo considerado anteriormente inteiro. Assim, ao contrário das ideologias progressistas, incluindo entre elas a marxista, Benjamin valoriza as ruínas como vestígios importantes para a reconstrução daquele mundo anteriormente intacto, inteiro, cujas vozes precisam ser ouvidas, pois entende que elas podem ter muito a contar. É a compreensão de que se “os restos são apenas restos, mas muitas vezes são os únicos testemunhos que permitem o acesso ao passado” (OTTE; VOLPE, 2000, p. 40); e, ao anjo da história, *o acordar dos mortos*.

Essa é, pois, uma compreensão que deverá ser considerada ao se pretender lançar luz sobre o passado dos indígenas no baixo Tapajós. São nos restos que eles carregam de uma longa história produzida no decurso da colonização que encontramos os únicos testemunhos que atualmente nos permitem acessar este passado. São eles que podem balizar as tentativas de recompor os fragmentos que se encontram espalhados pelo

caminho. As narrativas indígenas constituem, neste sentido, *locus* privilegiado para pensar este trabalho de reconstrução do passado, este trabalho de restauração dos seus fragmentos, pois são nelas que repousam as partes destes restos que os indígenas carregam, por onde se transmitem o peso e conteúdo desse fardo histórico através das gerações. Elas são importantes, assim como ressalta Langdon (2007, p. 18), para o *entendimento da perspectiva ameríndia de história e da construção das identidades presentes e passadas*. Para os indígenas no baixo Tapajós, neste momento, estas narrativas têm ainda papel significativo por conta do movimento de reafirmação das identidades étnicas. Reafirmando pertencimentos a etnias que já eram consideradas extintas, os indígenas reconstroem o passado, produzindo, deste modo, o que Muricy (2009, p. 233) chamaria de uma *quebra do tempo homogêneo*, por onde fizeram emergir a diferença.

#### FUGAZ COMO UM RELÂMPAGO: O PASSADO COMO NECESSIDADE DO PRESENTE

A leitura de Benjamin para pensar o passado entre os indígenas no baixo Tapajós proporcionava não apenas a possibilidade de trabalhar uma história fragmentária tal como se apresentava, mas, ao trazer esta perspectiva, fornecia simultaneamente um repensar à ideia de passado e do seu trabalho de reconstrução que se pode observar através das narrativas indígenas. O seu movimento inicial foi afastar a visão tradicional de passado como sequências linearmente construídas de acontecimentos e apreendê-lo como construções, elaboradas a partir dos fragmentos que se encontram dispersos por entre cacos de memória.

Assim, como nos mostram Otte e Volpe (2000) na discussão que realizam sobre a concepção constelar de história em Benjamin, para ele a imagem do passado tem dimensão e perspectiva bastante própria, ainda que dotada de uma natureza extremamente fugaz. Ela desponta de uma das suas inspirações consideradas mais importantes, a metáfora das constelações

estelares e seus sinais luminosos, a qual abarca a ideia de que algumas das estrelas que hoje observamos podem não existir mais. Por conta da velocidade da luz, calculada em milhões de anos para chegar à terra, o que se estaria observando, então, é apenas o brilho de uma estrela que já existiu. O brilho que se observa no momento presente é um momento do passado deste objeto celeste. Assim, inspirado nesta metáfora constelar e traçando um olhar de observador de estrelas, que busca ler estes sinais em sua tridimensionalidade e dar sentidos e significados a estas constelações, Benjamin enuncia que “a verdadeira imagem do passado perpassa, veloz. O passado só se deixa fixar, como imagem que relampeja irreversivelmente, no momento em que é reconhecido” (BENJAMIN, 1985, p. 224).

Conformando deslocamentos cruciais nas percepções de tempo e espaço, o passado em Benjamin, portanto, não se encontra fixo, cristalizado, encerrado em um irrecuperável momento anterior. Mas, relampejando no espaço, o passado irrompe iluminado no embate com o presente, ou como Haddock-Lobo (2004) destacaria, *como uma necessidade do presente*, com o qual estabelece uma relação dialética. Esta dialética, Muricy (2009, p. 245) nos mostra, “não é de natureza temporal: é uma dialética *figurativa*, imobilizada. Esta dialética parada, como que à espreita, é onde *Outrora* [Passado] e *Agora* [Presente] instantaneamente se encontram como, escreve Benjamin, em um relâmpago”. Fugaz como a imagem de um relâmpago, que antes mesmo que se consiga visualizá-lo por inteiro ele se foi, o passado fulgura sempre que entra em choque com o presente. É neste sentido que Otte e Volpe (2000, p. 44) observam que para Benjamin, “à maneira dos sinais luminosos que chegam após muito tempo de emitidos pelas estrelas, a recuperação do passado se daria em forma de recordações que cintilam em um momento atual de perigo”.

Não existe, deste modo, na concepção de história de Benjamin uma procedência enquanto fundamento originário, essencializado, como nota Muricy em paralelo, “mas *construções de sentidos que se entrecruzam com as urgências do presente...* Objeto de construção, a história é a perspectiva da atualidade, fixada por uma urgência guerreira” (2009, p. 233,

ênfase adicionada). Desta ótica, construída a partir das urgências do presente, a história será sempre inevitavelmente valorativa, pois o que se processa na recuperação do passado nada mais é que apropriações estratégicas de descontinuidades.

A construção desse olhar sobre o passado – sem fundamentos originários ou finalismos em meta – rompe a linearidade evolutiva traçada pela historicismo clássico, que sempre fez “da história a canonização do ponto vista dos vencedores” (MURICY, 2009, p. 232). Desta forma, esse olhar esbugalhado promove uma quebra na dialética do progresso, que obstinadamente impele a visão para o futuro. Este rompimento se dá pela valorização do presente como momento de imobilização da história, e não como momento de transição ligando linearmente passado e futuro. Tempo imobilizado, o presente é tomado como momento-chave na recuperação do passado, pois deste modo ele interrompe a linearidade do fluxo contínuo traçado pela ótica progressista, do tempo homogêneo, que inferioriza passado e presente como incompletos, imperfeitos, frente ao futuro utópico. Estendendo sua análise sobre esse *presente heroico* ressaltado por Benjamin, que permite romper com a visão linear do progresso, Muricy (1995, p. 40) assinala ainda que, para ele, o presente “não é apenas um tempo fugidio de transição, mas uma construção que determina novas relações com o passado”.

Assim, estabelecendo uma relação dialética, em vez de um temporal evolutivo, “passado e presente fulguram simultaneamente em um conhecimento instantâneo de ambos” (MURICY, 2009, p. 234). O rompimento desse continuum da ótica linear produz, nesta direção, o impulso que permite recuperar o passado detectando afinidades com o presente. Não como nostalgia, ou saudosismo, mas para “mostrar que o passado não passou, ou melhor, não se perdeu”; à espera de redenção, o passado irrompe sempre em uma relação dialógica com o presente (OTTE; VOLPE, 2000, p. 42). Importante notar neste sentido como o próprio Benjamin (1985, p. 223) assinalava em suas teses, de que “nada do que um dia aconteceu pode ser considerado perdido para a história.” A construção de um olhar

como esse, forjando a quebra da visão linear do progresso ao promover um encontro dialético entre passado e presente, oferece, assim, “a única possibilidade de resgate do passado e da tradição que escape à apologia dos vencedores” (MURICY, 2009, p. 233).

#### LEVANTAR DOS ESCOMBROS E JUNTAR OS FRAGMENTOS: UMA NOVA HISTÓRIA NO HORIZONTE DOS INDÍGENAS DO BAIXO TAPAJÓS

A compreensão do passado como construído a partir das urgências do presente fornece, assim, uma entrada para se pensar também a construção de passado que se observa entre os indígenas no baixo Tapajós frente ao movimento de reafirmação das suas identidades étnicas. Um movimento que implica necessariamente traçar um diálogo com aquele passado indígena que afirmam descender, fazer parte, estabelecendo assim, afinidades entre o presente e o passado. Portanto, também para os indígenas era determinante quebrar com a dialética predominante do progresso, a dialética dos vitoriosos, que lhes imputava condição de extintos, ao descrevê-los como vítimas de um inexorável processo de desaparecimento, causado pelo avanço da colonização. Da perspectiva linear da história tradicional, o passado daqueles indígenas era projetado como um processo progressivo de desaparecimento, até chegar à supressão total de qualquer forma de organização sociocultural diferenciada. A história tradicional, que não se interessa pelas ruínas, desconsiderava as formas de resistência daqueles que sobreviveram aos escombros, e de persistência do sentimento de pertencimento àquele doloroso passado. Desconsiderava, portanto, a permanência daquele sentimento de opressão tal como sofria a avó do indígena Leo Tupaiú, que ele ressaltava em sua narrativa; que permanecia porque, apesar de tudo, *a história estava dentro deles, aprisionada, para continuar os oprimindo*. Era preciso o acordar dos mortos para libertar a história indígena que jazia comprimida dentro deles.

Foi, pois, partindo de uma história fragmentada que desse ouvido às vozes que estavam abafadas pelo rolo compressor do progresso, que os

indígenas conseguiram restabelecer o passado com seus ancestrais, ou, em tarefa messiânica, “libertar o passado indígena”. Fugindo da apologia dos vencedores, que insistia em afirmar a sua extinção, eles fazem o passado indígena novamente relampejar no horizonte histórico de suas trajetórias e organizações sociopolíticas e culturais, e começam a reconstruir a diferença que projetam para a história, a qual se encontrava silenciada. Diferente da versão dos vencedores, eles ressaltam persistências e continuidades histórico-culturais, mostrando que o passado indígena ainda cintila nos céus de suas consciências étnicas e se reafirma no presente de suas organizações sociopolíticas, nos seus modos de vida e nas suas cosmoviões. Assim como num relâmpago, que a ótica benjaminiana expressaria, o passado e o presente indígena surgem, instantânea e simultaneamente, do entrechoque de ambos, cujo estrondo ecoou na virada para o século XXI com o movimento de reelaboração das identidades étnicas e culturais entre vários grupos no baixo Tapajós. Talvez essa instantaneidade possa ajudar a explicar a rapidez com que este movimento proliferou, abrangendo vários grupos em diversos locais no baixo Tapajós em um período de menos de dois anos.

Assim, depois de um longo silêncio sobre os indígenas na região, parecendo despertar de um longo sono, este movimento de reelaboração étnica e cultural está trazendo um novo pensar sobre o seu passado histórico, que se conforma tanto para os próprios indígenas, quanto para a academia. Aquele passado, pensado como irreversivelmente perdido, sem volta, reinsere-se novamente em cena, revelando-se, como Muricy (2009) assinalava, em *construções de sentidos que se entrecruzam com as urgências do presente*. É, portanto, da urgência do presente, do atual movimento de reafirmação das identidades étnicas, que o passado indígena começa a ser reconstruído. Entre os indígenas é, especialmente, através das suas narrativas e reflexões que podemos observar este trabalho de resgate dos pedaços, dos fragmentos, que estes grupos empreendem para a reconstrução do seu passado indígena, para recompor aquilo que consideram que um dia foi inteiro.



## REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Rita H. *O Diretório dos Índios*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1997.

ARRUTI, José Maurício A. 1997. A Emergência dos ‘remanescentes’: notas para o diálogo entre indígenas e quilombolas. *Mana: Estudos de Antropologia Social*, v. 3, n. 2, p. 7-38, 1997.

BARTH, Fredrik (Ed.). *Ethnic groups and boundaries: the social organization of the culture difference*. Boston: George Allen & Unwin, 1970.

BARTOLOMÉ, Miguel A. As etnôgeneses: velhos atores e novos papéis no cenário cultural e político. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 12, n. 1, 2006.

BATES, Henry W. *Um naturalista no Rio Amazonas*. Belo Horizonte: Itatiaia-USP, 1979.

BENJAMIN, Walter. Walter Benjamin: obras escolhidas. *Magia e Técnica, Arte e Política*. v. 1. São Paulo: Brasiliense, 1985.

BESSA FREIRE, J. R. *Da língua geral ao português: para uma história dos usos sociais das línguas na Amazônia*. Tese (Doutorado em Literatura Comparada) – Programa de Pós-Graduação em Letras, do Instituto de Letras da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), Rio de Janeiro, 2003.

BOLANOS, Omaira. *Constructing indigenous ethnicities and claiming land rights in the Lower Tapajós and Arapiuns region, Brazilian Amazon*. Tese (Doutorado em Antropologia) – University of Florida, Gainesville, FL, 2008.

COUNDREAU, Henry. *Viagem ao Tapajós*. Belo Horizonte: Livraria Itatiaia/USP, 1977.

DI PAOLO, Paulo. *Cabanagem: a revolução popular na Amazônia*. 3. ed. Belém: CEJUP, 1990.

GAGEBIN, Jeanne Marie. *História e narração em Walter Benjamin*. São Paulo: Perspectiva, 2009.

GALVÃO, Eduardo. *Santos e visagens: um estudo da vida religiosa de Itá*. São Paulo: Cia Editora Nacional, 1955.

HADDOCK-LOBO, Rafael. Walter Benjamin e Michel Foucault: a importância ética do deslocamento para uma *Outra* História. *Comum*, Rio de Janeiro, v. 9, n. 22, p. 56-75, 2004.

HILL, Jonathan. D. *History, power, and identity: ethnogenesis in the Américas, 1492-1992*. Iowa City: University of Iowa Press, 1996.

IORIS, Edviges M. 2005. *A forest of disputes: struggles over spaces, resources and social identities*. PhD (Cultural Anthropology), University of Florida, Gainesville-FL, 2005.

\_\_\_\_\_. Uma floresta de disputas: conflitos sobre espaços, recursos e identidades sociais na Amazônia. Florianópolis-SC: Editora da UFSC, 2014.

LANGDON, E. Jean. Dialogicidade, Conflito e memória na etno-história dos Sionas. In: F. Fischman e L. Hartmann (Orgs.). *Donos da Palavra: autoria, performance e experiência em narrativas orais na América do Sul*. Santa Maria: Editora UFSM, 2007, p. 17-39.

\_\_\_\_\_. La Historia de la Conquista de Acuerdo a los Indios Siona Del Putumayo. In: R. P. Camacho e B. A. Angel (Eds.). *Los Meandros de la Historia em Amazonia*. Quito: ABYA-YALA, 1990, p. 13-41.

MEGGERS, Betty. *Amazônia: ilusão de um paraíso*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1972.

MENÉNDEZ, Miguel. “Uma contribuição para a etno-história da área Tapajós-Madeira”. *Revista do Museu Paulista (Nova Série)*, p. 289-385, 1981.

----- . “A área Madeira-Tapajós: situação de contato e relações entre colonizador e indígenas”. In: M. C. da Cunha, *História dos Índios do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p. 315-329.

MOREIRA NETO, Carlos A. *A política indigenista brasileira durante o século XIX*. Tese (Doutorado em História) – Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras, Universidade Federal de Rio Claro, Rio Claro, SP, 1971.

MOTA, Maria das Graças T. *Indígenas: organización y recuperación territorial. Um sueño de lucha em la Amazônia brasileira del bajo Tapajós*. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Pós-Graduação em Derechos Internacionales Indígenas y Recursos Hidrocarburíferos. FLACSO: Quito (Equador), 2006.

MURICY, Katia. *Alegorias dialéticas: imagens e pensamento em Walter Benjamin*. Rio de Janeiro: Naua Editora, 2009.

NIMUENDAJÚ, Curt. Os Tapajó. *Boletim do Museu Paraense Emilio Goeldi*, v. 10, p. 93-106, 1949.

OLIVEIRA, João Pacheco (Ed.). *A viagem da Volta: Etnicidade, política, e reelaboração cultural no nordeste indígena*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livrarias, 1999.

OTTE, Georg; VOLPE, Miriam Lúcia. Um olhar contar sobre o pensamento de Walter Benjamin. *Fragmentos*, n. 18, p. 35-47, 2000.

OVERING, Joanna. The Shaman as a maker of worlds: Nelson Goodman in the Amazon. *Man, New Series*, v. 25, n. 4, p. 602-619, 1990.

PARKER, Eugene. “Cabocclization: transformation of the Amerindian in Amazonia (1615-1800)”. In: C. Wagley (Ed.). *The Amazon caboclo: historical and contemporary perspectives*. Studies in Third World Societies, Williamsburg (VA): College of William and Mary, 1985.

RIBEIRO, Darcy. *Os índios e a civilização: a integração das populações indígenas no Brasil moderno*. Petrópolis: Vozes, 1979. (1ª. ed. 1968).

ROSS, Eric. The evolution of the Amazon peasantry. *Journal of Latin American Studies*, v. 10, n. 2, p. 193-218, 1978.

ROUANET, Sérgio Paulo. Introdução. In: *Walter Benjamin: Obras Escolhidas*. v. 1. São Paulo: Editora Brasiliense, 1985.

SANTOS, Paulo R. *Tapaiulândia*. Santarém: ICBS/ACN Gráfica e Editora Tiagão, 1999.

SIDER, Gerald. Lumbee Indian Cultural Nationalism and Ethnogenesis. *Dialectical Anthropology*, v. 1, n. 2, p. 161-172, 1976.

SLATER, Candace. *Dance of the dolphin: transformation and disenchantment in the amazonian imagination*. Chicago: The University of Chicago Press, 1994.

TAUSSIG, Michael. 1984. History as Sorcery. *Representations*, n. 7, p. 87-109, Summer 1984.

TAUSSIG, Michael. *Shamanism, colonialism, and the wild man: a study in terror and healing*. Chicago: University of Chicago Press, 1987.

VAZ FILHO, Florêncio Almeida. *A emergência ética de povos indígenas no baixo Rio Tapajós, Amazônia*. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal da Bahia (PPGCS/FFCH/UFBA), 2010.

WAGLEY, Charles. 1976. *Amazon town: a study of man in the tropics*. New York: Alfred A. Knopf.

