

REVISTA ABYA YALA



REVISTA SOBRE ACESSO À JUSTIÇA E DIREITOS NAS AMÉRICAS

- 3 EDITORIAL**
Rebecca Igreja
Talita Rampin
Maria Teresa Sierra
- 7 HOMENAGEM**
LOS PUEBLOS INDÍGENAS Y SUS DERECHOS: HOMENAJE A MAGDALENA GÓMEZ
María Teresa Sierra
- 11 EL DERECHO AL DERECHO INDIGENA EN EL MARCO DE LA NEGOCIACION DEL EJERCITO ZAPATISTA DE LIBERACION NACIONAL Y EL GOBIERNO FEDERAL.**
Maria Magdalena Gomez Rivera
- 28 ARTIGOS /ARTICULOS**
- SAIR DA VIOLÊNCIA - UM NOVO CAMPO PARA AS CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
Michel Wiewiorka /
- 45 O PODER JUDICIÁRIO E SUA IMPRESCINDÍVEL REFORMA COMO COROLÁRIOS DO ACESSO À JUSTIÇA**
Alexandre Bernardino Costa
Daniela Marques de Moraes
- 96 VIOLENCIA INSTITUCIONAL HACIA USUARIOS DE PASTA BASE DE COCAÍNA EN URUGUAY**
Marcelo Rossal
- 109 AS EPISTEMOLOGIAS DO SUL E AS EXPERIÊNCIAS DA AMÉRICA-LATINA: UM SIGNIFICADO DIFERENCIADO PARA A PROPRIEDADE OU OUTRAS FORMAS DE APROPRIAÇÃO?**
Camila Ragonezi
Marcela Iossi Nogueira Martins
Fernando Dantas
- 123 LA JUSTICIA ELECTORAL Y LOS PUEBLOS INDÍGENAS EN MÉXICO: ENTRE EL UNIVERSALISMO DE LOS DERECHOS HUMANOS Y EL EJERCICIO DE LA AUTONOMÍA**
María Teresa Sierra
- 146 MUERTE Y VENGANZA ENTRE LOS WAORANI Y TAGAERI/TAROMENANE DE LA AMAZONÍA ECUATORIANA: ¿UN CASO DE FETICHISMO JURÍDICO O JUSTICIA INTERCULTURAL?**
Fernando García Serrano
- 170 ENSAIOS E RESENHAS**
JANE F. COLLIER EN LA ANTROPOLOGÍA JURÍDICA DE MÉXICO: EL DERECHO ZINACANTECO Y LOS PROCESOS DE CAMBIO SOCIAL
Victoria Chenaut
- 175 ENTREVISTA**
ABC EN DERECHOS INDIGENAS: PLURALISMO JURIDICO CON ESTHER SANCHEZ
Entrevista con Esther Sánchez Botero de Colombia
Por Raquel Yrigoyen Fajardo

- 181 DOSSIÊ**
DERECHOS TERRITORIALES, PROYECTOS DE DESARROLLO DE GRAN ESCALA Y ALTERNATIVAS INDÍGENAS DE DESARROLLO
Organizado por Stephen G. Baines
- 182 APRESENTAÇÃO**
Stephen G. Baines
- 183 DIREITOS TERRITORIAIS: IDENTIDADES, PERTENCIMENTOS E RECONHECIMENTO**
Afonso Maria das Chagas
- 202 DESENHOS DE FUTURO: AUTONOMIA E CULTURA NOS PROJETOS DE VIDA DOS POVOS INDÍGENAS EM RORAIMA/BRASIL**
Alessandro Roberto de Oliveira
- 226 DE REMOVER A “DESLOCAR” OS AWÁ: MIMETISMOS DISCURSIVOS DA TUTELA E DO PATRIMONIALISMO A SERVIÇO DAS FRENTE DE EXPANSÃO NO MARANHÃO, NA ATUAL GESTÃO DA FUNAI/CGIIRC**
István van Deursen Varga
- 246 POLÍTICAS DE DESARROLLO Y AMPLIACIÓN DE LAS FRONTERAS EXTRACTIVAS SOBRE TERRITORIO SAPARA EN LA AMAZONÍA ECUATORIANA**
Ivette Vallejo Real
Corinne Duhalde
- 266 ETNODESENVOLVIMENTO EM QUESTÃO NAS TERRAS INDÍGENAS DE RORAIMA**
João Francisco Kleba Lisboa
- 281 CANAL DO SERTÃO: SOBREPOSIÇÃO SOBRE TERRITÓRIOS INDÍGENAS - EFEITOS SOCIOECONÔMICOS SOBRE O POVO KARUAZU**
Jorge Luiz Gonzaga Vieira
- 297 PROJETOS DE DESENVOLVIMENTO NA AMAZÔNIA E AS ESTRATÉGIAS DE GRANDES EMPRESAS**
Stephen G. Baines

ABYA-YALA: acesso à justiça e direitos desde perspectivas latinoamericanas

Rebecca Lemos Igreja
Universidade de Brasília (UnB), Brasil
rebecca.igreja@gmail.com

Talita Tatiana Dias Rampin
Universidade Federal de Goiás (UFG), Brasil
talitarampin@gmail.com

María Teresa Sierra Camacho
Centro de Investigación y Estudios Superiores en
Antropología Social, México
mtsierrac@hotmail.com

Abya-Yala é uma expressão originária do idioma kuna utilizada para designar o território que hoje conhecemos como “continente americano”. Delimitar um significado exato para a expressão Abya-Yala é uma tarefa difícil, pois as línguas ancestrais – como é o caso da kuna – possuem termos de alto grau de abstração e plurissignificação. “Yala” é denominação para terra, território. “Abya” denota mãe, jovem madura, sangue vital. Juntos, os termos transmigram para conformar novos significados: terra de todos, território em plena maturidade, terra viva, de sangue. É área ancestral que a todos acolhe.

Desde 1492 os povos originários de Abya-Yala resistem e lutam pelo reconhecimento de suas identidades, culturas e cosmovisão. A colonização europeia no continente, iniciada no século XV e intensificada e complexificada nos períodos seguintes, marca um violento processo de exploração e de genocídio dos povos originários. Essa condição de subordinação de diferentes povos e camadas da população socialmente desfavorecida perpetua-se em uma situação de colonialismo interno que promove uma profunda injustiça social.

Nos últimos anos, o surgimento e fortalecimento de novas forças políticas, de movimentos sociais e a elaboração de novas constituições nacionais no continente assinalaram para a necessidade de se ampliar a cidadania, de reverter essa situação de subordinação e de se promover não somente direitos políticos, mas igualmente direitos sociais para todos e todas. O tema sobre o acesso à justiça ganha espaço nesse contexto, uma vez que esse acesso é considerado como um direito fundamental para a garantia das demandas por justiça social e, ao mesmo tempo, colocado em disputa nos diferentes contextos e projetos de sociedade.

Abya-Yala é ressignificada na proposta da revista como uma luta constante pela reivindicação de justiça e direitos, realização da justiça social e garantia dos direitos humanos no continente americano e nos demais países, principalmente do sul global, que compartilham dessa mesma luta. É a resistência a qualquer estratégia que negue as especificidades, as experiências e os contextos dos diversos países e que, ao mesmo tempo, negue o reconhecimento dos direitos humanos compreendidos como processos de lutas e emancipação.

Tomando emprestados todos esses significados, ABYA-YALA - REVISTA SOBRE ACESSO À JUSTIÇA E DIREITOS NAS AMÉRICAS é um periódico acadêmico organizado no âmbito das atividades do Grupo de Estudos Comparados México, Caribe, América Central e Brasil – MeCACB e do Laboratório de Estudos Interdisciplinares sobre acesso à Justiça e direitos nas Américas – LEIJUS do Departamento de Estudos Latino-Americanos - ELA, Universidade de Brasília -

UnB, em colaboração com o Centro de Investigación y Estudios Superiores en Antropología Social – CIESAS/México.

Em seu corpo editorial, integram-se docentes da UnB, do CIESAS/México, da Universidade Federal de Goiás - UFG e da Universidade Federal do Rio de Janeiro - UFRJ. Além disso, Abya-Yala conta com o apoio da Rede Latina Americana de Antropologia Jurídica - RELAJU e pesquisadoras e pesquisadores de diferentes países e nacionalidades, especialistas no tema de acesso à justiça e direitos.

Abya-Yala é, portanto, um periódico que visa estimular e difundir, no campo das ciências humanas e sociais, estudos sobre as justiças e os direitos a partir dos diferentes contextos latino-americanos e da América em geral. Pretende, em especial, dar vazão a estudos e reflexões críticas, multidisciplinares, multiculturais, plurais e comparativas sobre o acesso à justiça, que tanto é fenômeno, como pode ser categoria analítica, instrumento de dominação ou direito da pessoa humana.

Em seu primeiro número, Abya-Yala faz uma homenagem a Magdalena Gómez, autora de importantes obras acadêmicas e de notório engajamento político e institucional na defesa dos direitos dos povos indígenas na América Latina. A homenagem é feita por uma apresentação da professora Maria Teresa Sierra (CIESAS/México), seguida de um artigo de Magdalena Gómez, “El derecho indígena en el marco de la negociación del Ejército Zapatista de Liberación Nacional y el Gobierno Federal”, publicado originalmente na década de 1990, artigo histórica e clássico, referência primordial para a compreensão do Levantamento Zapatista naquele momento.

A seção de artigos abre com um texto de Michel Wieviorka, também publicado originalmente na Revista Socio - La nouvelle Revue des Sciences Sociales - FMSH, Sair da Violência - um campo em construção nas Ciências Humanas e Sociais, e enviado diretamente pelo autor como uma contribuição teórica sobre a justiça e da violência, tema urgente no atual contexto social latino-americano.

Outras contribuições valiosas estão presentes nesse número que apresentam uma reflexão sobre o acesso à justiça desde uma perspectiva institucional. São os textos O Poder Judiciário e sua imprescindível reforma como corolário do Acesso à Justiça de Alexandre Bernardino Costa e Daniela Marques de Moraes, ambos

docentes da Faculdade de de Direito da Universidade de Brasília; e um segundo de Marcelo Rossal da Universidade de la República, Uruguai, *Violência Institucional hacia los usuarios de pasta base de Cocaína en Uruguay*.

Camila Ragonezi Martins e Marcela Iossi Nogueira, da FacMais/Brasil, e Fernando Antônio de Carvalho Dantas, da Universidade Federal de Goiás, em *As epistemologias do sul e as experiências da América-Latina: um significado diferenciado para a propriedade ou outras formas de apropriação?* e María Teresa Sierra, do CIESAS/México, em *La justicia electoral y los pueblos indígenas en México: entre el universalismo de los derechos humanos y el ejercicio de la autonomía*, complementam a análise com abordagens teóricas sobre o tema da justiça em sua diversidade, multiplicidade de formas e em contextos próprios da América Latina. Por fim, Fernando García - Flacso Equador, em seu texto *Muerte y venganza entre los Waorani y Tagaeri/Taromenane de la Amazonía ecuatoriana: ¿Un caso de fetichismo jurídico o justicia intercultural?* comprova, mediante a análise de um caso específico, que não podemos falar de justiça, mas de justíças no plural, desafio esse que caracteriza a proposta editorial da Revista.

Stephen Baynes contribui com a nossa primeira edição, organizando um dossiê temático, com base na mesa de trabalho, *Derechos Territoriales, Proyectos de Desarrollo de Gran Escala y Alternativas Indígenas de Desarrollo* realizada durante o IX Encuentro de la Red Latinoamericana de Antropología Jurídica (RELAJU) no Brasil.

O número é fechado com um ensaio de Victoria Chenault, do CIESAS/México, sobre Jane Collier, professora da Stanford University, autora de referência na Antropologia Jurídica Mexicana, e com uma entrevista a professora Ester Sanchez realizada por Raquel Fajardo.

Esperamos que todas e todos tenham uma boa leitura e que consigamos contribuir com mais esse espaço de diálogo e difusão de conhecimento.

Homenaje a Magdalena Gómez

Los pueblos indígenas y sus derechos

POR MARÍA TERESA SIERRA, CIESAS

Este texto recoge una versión previa de las palabras de la autora dichas en el Homenaje a Magdalena Gómez, que realizó el Pre-Congreso RELAJU-México, en la ENAH, del 5 al 7 de diciembre de 2013.

Es para mí un honor y un placer contribuir a este merecido homenaje a mi muy querida colega y amiga Magdalena Gómez, en este número inaugural de *la Revista Abya Yala. Acceso a la Justicia en América Latina*. Magdalena es un personaje emblemático para el campo de la antropología jurídica y las corrientes del derecho crítico que apuestan por un uso emancipador del derecho y ponen en el centro la pluralidad jurídica como constitutiva del derecho y del Estado. No es posible hacer justicia a las distintas aristas del pensamiento de Magda, pero si me interesa destacar lo que considero han sido sus principales aportes a la conceptualización y al debate en torno a los derechos de los pueblos indígenas, donde se encuentra el centro de sus inquietudes y compromisos a lo largo de su vida profesional y académica. Sin embargo, no quiero desaprovechar esta oportunidad para antes hacer unas breves acotaciones más personales con el fin de contextualizar mis comentarios sobre Magda, su trayectoria y su obra.



Conocí a Magda hace ya más de 29 años, cuando las dos participamos con mucho entusiasmo en el seminario de derecho consuetudinario y derechos humanos en América Latina, organizado por Rodolfo Stavenhagen en 1987, junto con otros colegas como Victoria Chenaut, Francois Lartigue, Diego Iturralde, Enrique Hamel, y la colaboración institucional de Leonel Durán, en ese tiempo director del CIESAS. El seminario fue una más de las semillas sembradas por Rodolfo que abrió el campo al estudio de la antropología jurídica y el derecho indígena en México y en América Latina. Desde entonces he podido constatar varias de las virtudes de Magda, especialmente su claridad conceptual y su inquebrantable compromiso con los pueblos indígenas lo cual ha estructurado su vida profesional y política. Pero también he tenido la fortuna de conocer su lado relajado y amable. Magda es una persona con un gran sentido del humor, con capacidad de sorprenderse ante las cosas pequeñas de la vida; por eso es también há sudo para mí un agasajo compartir con ella no sólo en el terreno académico sino también en el disfrute mundano de los viajes.

Magda es efectivamente un personaje excepcional que ha sabido combinar dos dimensiones en ocasiones incompatibles: su papel como funcionaria en una institución emblemática para las políticas indigenistas del Estado Mexicano como fue el INI y su papel como académica, sin perder el rumbo y el compromiso. El hilo conductor de estas trayectorias es indudablemente su posicionamiento a favor de los derechos de los pueblos indígenas.

En su papel como funcionaria indigenista, donde ocupó primero el cargo de asesora del Director General del INI, después como Subdirectora del área de Antropología Jurídica y más adelante como Directora de Procuración de Justicia, Magdalena marcó una línea clara en su desempeño profesional al incidir en una política indigenista que se planteó de cara a los pueblos y que innovó de manera importante al abrir

espacios institucionales al acompañamiento y compromiso a favor de los indígenas. Magda aprovechó los resquicios legales que abrió el Convenio 169 de la OIT (aprobado por México en 1990) y el artículo 4 constitucional (reformado en 1992), no sólo para fomentar la discusión sobre los derechos colectivos del pueblos, sino para implementar programas de defensoría de presos indígenas y de peritajes culturales. Fue por su iniciativa que se impulsó el primer diplomado que se hizo en México sobre antropología jurídica, destinado a los abogados indígenas que laboraban en el INI para darles instrumentos sobre el papel de la diferencia cultural en la defensa legal, bajo la coordinación de Victoria Chenaut, en el CIESAS – Golfo, en la ciudad de Xalapa, Veracruz (1991). Al mismo tiempo Magda promovió encuentros con autoridades indígenas en diferentes regiones del país en torno al tema del derecho propio, las cuestiones agrarias y el gobierno tradicional. Como resultado de este trabajo Magda produjo dos libros que tuvieron un gran impacto: el libro *Donde no hay abogado*, (31,000 ejemplares) y la *Lectura comentada del Convenio 169 de la OIT* (65,000 ejemplares en dos ediciones del INI); ambos libros fueron referentes fundamentales para la promoción y defensa de los derechos indígenas en el país. Asimismo, en su cargo de funcionaria pública Magda jugó un papel relevante e insólito al participar como asesora del gobierno federal en los Diálogos de San Andrés con la representación del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), en 1996, apoyando la demanda de los pueblos, participación que sin duda fue fundamental para que los llamados Acuerdos de San Andrés se concretaran.

En su papel de académica, Magda es hoy en día un referente principal en el debate sobre la constitucionalidad del derecho indígena en México y en América Latina. Sus agudas reflexiones sobre la naturaleza pluricultural del Estado, el derecho indígena, el territorio y las autonomías han enriquecido de manera importante el campo de la antropología jurídica

y los derechos indígenas. El foco analítico de sus reflexiones ha estado dirigido a dos aspectos fundamentales: por una parte, una crítica a la razón de Estado, fundada en ideologías monistas, universalistas y racistas, propias del liberalismo, y por otra parte, la mirada siempre atenta a la resistencia y las demandas de los pueblos. Esta doble mirada es la que le ha permitido aportar teóricamente al debate sobre la constitucionalidad de los derechos indígenas, considerando dos grandes etapas, que Magda destaca en sus escritos: 1) La etapa de la juridicidad de los derechos indígenas y 2) La etapa de la justiciabilidad de los derechos.

1) En la primera etapa, de la juridicidad de los derechos - década de los 90s hasta la reforma constitucional del 2001-, Magda traza el reconocimiento constitucional de los derechos indígenas, en tanto derechos anteriores a la creación misma del Estado, siguiendo el camino abierto por las reformas constitucionales en América Latina y la legislación internacional. México se sumó tarde y mal al tema del reconocimiento de los derechos indígenas, primero con la modificación del primer párrafo del artículo 4 constitucional (1992), que reconoció el carácter pluricultural de la nación al mismo tiempo que reformaba el artículo 27 constitucional (1992), referido a la cuestión agraria, que, de acuerdo a Magda, fue la verdadera reforma indígena, la cual abrió la propiedad ejidal y comunal al mercado de tierras; es decir, un contrasentido a lo que tímidamente abría el artículo 4 constitucional. Después del levantamiento del EZLN en 1994, se pasó por un periodo muy importante de fuerte debate para ampliar el reconocimiento de los derechos colectivos en clave autonómica que concluyó con los Acuerdos de San Andrés (1996); momento excepcional de encuentro entre los indígenas zapatistas con funcionarios del gobierno federal, acompañados de un amplio número de asesores indígenas y de la sociedad civil. Finalmente con la contra-reforma indígena del 2001, México quedó muy atrás en el reconocimiento constitucional de la pluralidad, al otorgar derechos que no se pueden ejercer. Magdalena Gómez centró su crítica en el ámbito propio del derecho develando las contradicciones

de los derechos reconocidos. La Razón de Estado se impuso sobre la posibilidad de abrir el reconocimiento tal como se había pactado en los Acuerdos de San Andrés. Quedó claro que el Estado mexicano no iba a reconocer derechos colectivos que afectaran su estructura unitaria y fueran en contra del modelo de desarrollo neoliberal. En diferentes textos Magdalena da cuenta de este proceso de juridicidad del derecho indígena y su inserción en una constitucionalidad que como camisa de once varas vacía de contenido los derechos enunciados en la reforma del artículo segundo constitucional como los referidos a la libre determinación y la autonomía.

La retórica del reconocimiento se ha traducido en derechos acotados y subordinados, y expresa las formas que ha asumido el pluralismo jurídico en México. Magda ha sido de las primeras en insistir que el proyecto de la pluriculturalidad del derecho debe involucrar la estructura del Estado y permear a la sociedad en su conjunto, para evitar la segregación de las colectividades.

2) La segunda etapa de la justiciabilidad de los derechos, de acuerdo a Magda, involucra dos aspectos: por un lado las respuestas del Estado para decir que cumple los derechos reconocidos y por otro lado las movilizaciones y demandas de los pueblos para exigir que los cumpla.

Desde el lado del Estado queda claro que los avances apuntan hacia el manejo institucional de la diversidad en campos diversos como el de la educación intercultural, los derechos lingüísticos, como el derecho al traductor, espacios acotados de justicia, derechos de las mujeres, etc.- todos ellos en sí mismo importantes- pero el Estado no está dispuesto a ceder nada con respecto a temas que considera neurálgicos como es el caso de los recursos naturales, los territorios y las autonomías indígenas.

Desde el lado de los pueblos, éstos exigen al Estado que cumpla con la ley. Los pueblos resisten y se enfrascan tenazmente en defender

sus derechos colectivos y sus autonomías apelando a las leyes al mismo tiempo que se movilizan; no dudan en este sentido en acudir a instancias judiciales nacionales e internacionales y hacer uso de los recursos legales a su alcance. Si bien los logros legales no están garantizados, Magda enfatiza en un hecho fundamental: el que el derecho es un instrumento que históricamente han usado los pueblos indígenas para luchar por la justicia, para reclamar y resistir. En este sentido el marco internacional de los derechos humanos constituye la referencia central para la profundización de los derechos indígenas. Hoy en día el derecho a la Consulta y al Consentimiento libre, previo e informado se han convertido en los mecanismos principales para hacer exigibles los derechos colectivos. Por eso no extraña que las autoridades me'phaa de San Miguel del Progreso, municipio de Malinaltepec, Guerrero, hayan interpuesto una demanda de amparo en contra de las concesiones mineras en su territorio sin haber sido consultados; pero resulta aún más notorio que hayan conseguido que las compañías mineras se retiren de las concesiones. En sus contribuciones al periódico mexicano La Jornada en torno al caso Magda muestra de manera clara la convicción con la que los pueblos defienden sus derechos y al hacerlo desafían al Estado.

De nueva cuenta los planteamientos de Magda son guías para comprender el momento actual. Por un lado, la necesidad de distinguir entre el derecho y sus realizaciones prácticas: hay un desvío de poder en la utilización sesgada y a modo del derecho, no obstante el lenguaje del derecho sigue estando en la mira

de los pueblos. Por otro lado, La embestida del neoliberalismo sobre los territorios y recursos naturales de los indígenas hacen cada vez más difícil que el marco de los derechos garanticen su protección ante un Estado subordinado al capital transnacional. A pesar de todo como bien destaca Magda los pueblos le siguen apostando al derecho, sin dejar de movilizarse y desarrollar su propia mirada crítica tal como lo muestra la persistente lucha de los wirarikas, los cucapás, los yakis, los campesinos indígenas de la Parota,

los adherentes zapatistas de Tila, las mujeres me'phaa y na'savi de la Montaña de Guerrero, la policía Comunitaria, entre muchas otras luchas, quienes apelan al derecho para defender su dignidad como pueblos originarios.

Los análisis de Magda vienen muy a cuento hoy en día cuando en la academia se debate si tiene o no sentido seguir apelando al derecho ante tantos retrocesos y acotamientos. Se considera incluso que “la fase de los derechos se ha agotado”. La posición de Magda es clara: hay que mirar a los pueblos, sus realidades y sus luchas para aprender de ellos y comprender el sentido profundo que tiene para ellos reclamar derechos.

En suma, con estas reflexiones he querido destacar la claridad, fuerza y pertinencia de los planteamientos de Magdalena Gómez quien de manera ágil, informada y comprometida ha sabido conjugar el análisis crítico del derecho con el compromiso y el posicionamiento a favor de los pueblos. Magda es efectivamente un ejemplo para muchas y muchos de nosotras y una verdadera fuente de inspiración para las nuevas generaciones.

EL DERECHO INDIGENA EN EL MARCO DE LA NEGOCIACION DEL EJERCITO ZAPATISTA DE LIBERACION NACIONAL Y EL GOBIERNO FEDERAL

INDIGENOUS LAW IN THE FRAMEWORK OF THE NEGOTIATION OF THE ZAPATISTA NATIONAL LIBERATION ARMY AND THE FEDERAL GOVERNMENT

María Magdalena Gómez Rivera

Texto publicado pelo Instituto Interamericano de Derechos Humanos - IIDH Serie de Estudios de Derechos Humanos Tomo V, San José de Costa Rica 1996. pp. 439 – 462.

Resumen

En este trabajo, pretendo esbozar una caracterización de la respuesta jurídica del Estado Mexicano ante las demandas en materia de Derecho Indígena como contexto para ofrecer una primera aproximación a la temática y acuerdos de la Mesa de Derecho y Cultura Indígena en Chiapas, realizada en el marco de la negociación del Ejército Zapatista de Liberación Nacional -EZLN- y el Gobierno Federal. Con la instalación de esta mesa, se abrió una nueva etapa en el complejo proceso hacia el orden jurídico de la diversidad.

Esta experiencia, inédita en mas de un sentido, será analizada desde el punto de vista jurídico, sin eludir ciertas precisiones políticas, nos adentraremos en el contenido de los debates y posiciones, dejando para otros espacios el análisis de la estrategia política de las partes en el diálogo

Palavras-chave: derecho indígena. Negociación. Ejército Zapatista de Liberación Nacional. orden jurídico de la diversidad.

Esta negociación tiene base jurídica en la Ley para el Diálogo y la Conciliación expedida por el Congreso de la Unión en marzo de 1995. Por acuerdo de las partes se definió una agenda para abordar las causas que dieron origen al conflicto armado y definieron los temas relacionados con Derecho y Cultura Indígena, Democracia y Justicia, Bienestar y Desarrollo, Mujer Indígena, Reconciliación y distensión. Cada tema se abordará de manera sucesiva en las Mesas correspondientes.

Abstract:

In this paper, I intend to outline a characterization of the legal response of the Mexican State to the demands in Indigenous Law as context to offer a first approximation to the thematic and agreements of the Indigenous Law and Culture Bureau in Chiapas, The framework of the negotiation of the Zapatista Army of National Liberation -EZLN- and the Federal Government. With the installation of this table, a new stage was opened in the complex process towards the legal order of diversity. This experience, unprecedented in more than one sense, will be analyzed from the legal point of view, without eluding certain political precisions, we will delve into the content of the debates and positions, leaving for other spaces the analysis of the political strategy of the parties in the dialogue.

Keywords: indigenous rights. Negotiation. Zapatista Army of National Liberation. Legal order of diversity.

INTRODUCCION

Uno de los temas que causa controversia entre los constitucionalistas es el de la naturaleza colectiva de los derechos de los Pueblos Indígenas, dimensión que no puede incluirse en los derechos individuales. Todavía hay quienes plantean que bastaría que se aplicara la Constitución, sin reformarse, para que las demandas indígenas se cumplieran.

A estas alturas podemos preguntarnos ¿porqué hablar de derechos individuales y distinguirlos así de los derechos colectivos? ¿No bastan los primeros, universales, para incluir a los segundos? Sigamos cuestionando. Existiendo hoy en día consenso sobre los derechos humanos universales ¿se da la misma situación en torno al llamado derecho colectivo, al derecho indígena?

Como sabemos, este se refiere a aquellos derechos cuyo reconocimiento y ejercicio es necesario para garantizar la existencia misma de los Pueblos Indígenas. Entre ellos, es fundamental su reconocimiento como sujetos de derecho con autonomía en los territorios que ocupan a fin de ejercer control político y decidir sus asuntos fundamentales de acuerdo a su cultura. y bajo unas reglas pactadas en el marco del Estado Nacional.

Para 1989 el Estado Mexicano había perdido su carácter de vanguardia indigenista en América Latina. Contando con la tercera parte de la población indígena en esta región, se mantenía sin expresiones jurídicas de reconocimiento explícito a su conformación pluricultural. El titular del Ejecutivo se comprometió a promover una reforma constitucional al

instalar la Comisión de Justicia para los Pueblos Indígenas el 7 de abril de ese año. Así se inició un proceso que culminó casi tres años después con la inclusión de los Pueblos Indígenas en la Constitución General de los Estados Unidos Mexicanos, mediante una adición al artículo cuarto constitucional, formalizada el 28 de enero de 1992. Previamente, nuestro país ratificó el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo en 1990. Teníamos así a partir de 1991, año en que inició su vigencia este Convenio, un programa jurídico que conforme al art. 133 constitucional "será ley suprema de toda la Unión".

Actualmente existe consenso en torno a la insuficiencia del marco jurídico constitucional vigente. El texto del párrafo primero del artículo cuarto si bien reconoce el carácter pluricultural de la Nación Mexicana, relega y delega en la "ley" la protección y promoción del "desarrollo de sus lenguas, culturas, usos y costumbres, recursos y formas específicas de organización social", con lo cual le quita fuerza a unos derechos que requerirían reconocimiento directo en la Constitución. Por otra parte, el enunciado de derechos omite los derechos políticos y los relativos al sistema interno de regulación de conflictos, entre otros. Por ello, en distintos espacios se han elaborado nuevas propuestas de reformas constitucionales, las cuales, fueron discutidas en la mesa de San Andrés Larraínzar, Chiapas, sede de la negociación entre el Ejército Zapatista

de Liberación Nacional y el Gobierno Federal .

MESA DE DERECHO Y CULTURA INDIGENA: EZLN Y GOBIERNO FEDERAL

En el proceso de negociación se llegó al acuerdo de abordar las causas que dieron origen al conflicto armado en Chiapas a través de una serie de Mesas. Para la primera de ellas relativa a Derecho y Cultura Indígena, las partes definieron un procedimiento y una agenda. Acordaron que tendrían libertad de nombrar asesores, que se desarrollaría en tres fases y, en cuanto a la agenda, se dividió el tema en seis grupos: comunidad y autonomía, garantías de justicia, participación y representación política, mujeres, acceso a medios de comunicación y promoción y desarrollo de la cultura indígena.

Los invitados y asesores del zapatismo representaron a una buena parte del movimiento indígena nacional, mientras que en los del gobierno, en la primera fase, prevaleció el criterio de que estos fueran esencialmente chiapanecos y que, en lo posible, no estuvieran ligados a organizaciones corporativas o ligadas al caciquismo. Fue evidente, por ejemplo, que se invitó a los expulsados y no a los expulsadores, lo que sin duda evitó confrontaciones e incluso permitió que se estableciera comunicación. La

integración de los grupos mostraba una apuesta política de las partes, la del EZLN por otorgar al diálogo rango nacional y la del gobierno federal por reducirlo a Chiapas.

A) PRIMERA FASE: 17 al 22 de octubre de 1995.

La primera fase, simbolizó un punto de encuentro del movimiento indígena a nivel nacional, la puesta en blanco y negro de un diagnóstico y unas demandas que son históricas y a la vez vigentes. La representación del EZLN, invitados y asesores, coincidieron en aspectos importantes con los de la representación del Gobierno Federal, la cual aceptó las síntesis indicativas que anunciaban compromisos para el futuro inmediato. Destacan entre ellos la necesidad de reconocer autonomía a los Pueblos Indígenas como el camino para iniciar una nueva relación con el Estado, mejorar la administración de justicia para los indígenas en diversos aspectos (sanción a la discriminación, traductores, formación de abogados indígenas, redistribución judicial etcétera), realizar reformas que permitan a los Pueblos Indígenas el ejercicio de derechos políticos y su participación en los diversos niveles y ámbitos de gobierno (redistribución electoral, reconocimiento de elecciones por usos y costumbres entre otros), que se otorguen garantías de acceso a los medios de comunicación y disposición de medios propios para promover el desarrollo de la cultura en sus diversos aspectos. Un

punto central de divergencia se presentó en relación al rechazo de la Delegación del Gobierno Federal a la demanda, de reforma al artículo 27 constitucional presentada por asesores e invitados del EZLN.

B) UNA PROPUESTA DE AGENDA PARA LA SEGUNDA FASE.

El Instituto Nacional Indigenista presentó a la representación del Gobierno Federal un proyecto de oferta frente a las demandas y convergencias de la primera fase, conforme a los temas relativos a los Pueblos Indígenas y la reforma del Estado, el Derecho a la Autonomía, Comunidad, Municipio y formas de representación política, Garantías de Acceso a la Justicia y Derechos Culturales. Lo incluimos en este trabajo por considerar que refleja una sistematización de los consensos alcanzados en la primera fase, que requerían precisión en la segunda. Este documento fue difundido en la prensa y señalaba:

B.1. Los Pueblos Indígenas ante la reforma del Estado.

1. Se sugiere la propuesta de incluir en la agenda del diálogo nacional- promovido por los Partidos Políticos y la Secretaría de Gobernación- los derechos de los Pueblos Indígenas.

2. Elaborar una propuesta de Política de Estado hacia

los Pueblos Indígenas. En ese sentido, se definiría la pertinencia de mantener instancias gubernamentales responsables (federal y estatales) así como la participación y facultades de los Pueblos Indígenas en dichos espacios.

B.2. El derecho a la autonomía: rango constitucional.

Redactar una nueva versión del párrafo primero del artículo cuarto constitucional donde, después de la declaración que ya contiene "La Nación Mexicana tiene una composición pluricultural sustentada originalmente en sus Pueblos Indígenas.", se indique que " Se reconoce la autonomía de los Pueblos Indígenas en el marco del Estado Nacional con el objeto de garantizar el ejercicio, en los territorios que actualmente ocupan, de sus formas de organización social y política, el acceso al uso y disfrute de los recursos naturales, sus sistemas normativos y procedimientos de regulación y sanción en tanto no atenten contra derechos fundamentales, en particular los de las mujeres y, en general, para promover el desarrollo de los diversos componentes de su identidad y patrimonio cultural. Asimismo, se reconoce el derecho de estos pueblos a participar en los distintos niveles de representación política y de gobierno y se garantizará su efectivo acceso a la jurisdicción del Estado".

B.3. Comunidad, municipio y formas de representación política.

1. Reformar el artículo 115 constitucional para incluir:

- el reconocimiento a la comunidad como la base de la organización política del municipio en un marco de autonomía,

- la integración del gobierno municipal o ayuntamiento a partir de la participación de las comunidades,

- los municipios con 30% o más de población indígena y los que tengan comunidades con más del 70% de población indígena, recibirán una cuota compensatoria de recursos públicos para abatir el rezago y la marginación.

- en cuanto a las funciones del municipio se modificarían para incluir aquellas que garanticen el ejercicio de la autonomía a los Pueblos Indígenas mediante la definición de competencias exclusivas y / o concurrentes.

- establecer la posibilidad de coordinación en diversos aspectos entre dos o más comunidades y/o dos o más municipios rurales.

- para el procedimiento de remunicipalización previsto en las constituciones estatales se daría prioridad a los Pueblos Indígenas que soliciten dividir o compactar municipios a fin de que la autonomía indígena corresponda a su espacio territorial.

- de reformarse el 115 constitucional, las leyes orgánicas municipales serían modificadas.

2. Respecto al reconocimiento a los derechos políticos de los Pueblos Indígenas:

- habría que pensar en una adición al artículo 41 constitucional de manera que los Pueblos Indígenas puedan participar en los procesos electorales bajo fórmulas independientes de los partidos políticos.

- se procedería a la redistribución electoral para buscar su coincidencia con los centros de concentración poblacional indígena a fin de garantizar la representación de estos pueblos en el municipio, congreso local y en el de la Unión.

- se promoverían reformas en materia electoral, federal y estatal para garantizar la efectiva participación y vigilancia de los Pueblos Indígenas en dicho proceso, condiciones de difusión en lengua indígena (oral y escrita) ubicación de las casillas en lugares adecuados. Modificación de los plazos de gobierno definidos por los indígenas.

3. Sería conveniente pensar en un nuevo texto para la fracción XXVIII del artículo 73 constitucional (que fue derogada) donde se establezca la concurrencia del gobierno federal, entidades y municipios para expedir leyes relativas a Pueblos Indígenas, en el ámbito de sus respectivas competencias.

B.4. Garantías de Justicia a los Indígenas.

De reformarse el artículo cuarto constitucional, se atendería a una de las demandas que dan contenido a la autonomía. Esto es, la posibilidad de que se reconozca el sistema de regulación y sanción que han venido aplicando los Pueblos Indígenas. Reconocimiento que, por lo demás, tendría sus límites en el respeto a los derechos fundamentales, en especial a los de la mujer.

De ser el caso, la siguiente etapa consistiría en precisar los ámbitos materiales y espaciales de la jurisdicción reconocida a los Pueblos Indígenas:

1. se precisaría si la capacidad jurisdiccional de los pueblos se refiere a todas aquellas situaciones que se presenten en el territorio ocupado por ellos, independientemente de que en ellas participen indígenas y / o no indígenas, o bien si en algunas situaciones se requiere establecer la "opción de jurisdicción" para que se defina quien atiende tal o cual situación o conflicto.

2. habría que revisar la estructura actual del poder judicial: jurisdicción y competencias, analizar las facultades y organización propuestas en la Ley Orgánica del Poder Judicial para otorgar capacidad jurisdiccional a las comunidades, justicia de paz menor o primera instancia.

3. proponer la reordenación de distritos judiciales para acercarlos crecientemente a las comunidades.

4. establecer juzgados itinerantes, a fin de promover la participación directa de las autoridades indígenas en la valoración de los hechos que se están juzgando.

5. regulación en las entidades para dar preferencia a sanciones distintas a la cárcel, como establece el convenio 169 de la OIT, siempre y cuando la comunidad de referencia lo acepte en cada caso.

6. reforma en materia penal a nivel federal y local para constituir como delito la discriminación y establecer que se persiga de oficio.

B.5. Derechos Culturales.

Es importante asumir que el ejercicio de la cultura dentro de los Pueblos Indígenas es decisión de ellos, en especial si se reconoce la autonomía (i.e. el respeto a su libre determinación). Sin embargo, entendiendo que la autonomía se ejerce en el marco del Estado Nacional y que el mismo tiene obligación de establecer una política compensatoria, habría que proponer, con el apoyo de diversas reformas legales y de diversos programas, entre otras las siguientes:

1. El uso oficial de sus lenguas. Esta etapa se analizó en el artículo de esta autora Derecho Indígena y constitucionalidad, el caso mexicano, incluido en el libro Derecho Indígena publicado por el Instituto Nacional Indigenista y la Asociación Mexicana para las Naciones Unidas, México 1997.

2. Creación de espacios que promuevan la recuperación y

fortalecimiento de las lenguas indígenas;

3. Reformas a la educación básica, en especial a los libros de texto gratuito, para promover la educación intercultural. Todo mexicano debería formarse con una concepción de nuestra identidad pluricultural;

4. Reforma radical al sistema y concepción de la educación indígena, tanto en sus contenidos como en su educación e incluso en materia laboral los maestros (sus plazas) lo deben ser de la comunidad;

5. Garantizar su acceso a los diversos niveles de educación, mediante un sistema nacional de becas para estudiantes indígenas, por ejemplo;

6. Acceso al uso y disfrute de las diversas formas de patrimonio cultural y arqueológico;

7. Reformas legales para que los medios masivos de comunicación contribuyan a promover el respeto y valoración a las culturas de los pueblos indígenas, como parte fundamental de nuestra identidad nacional; y

8. Garantizar el acceso directo de los pueblos indígenas a medios propios de comunicación y difusión.

Este conjunto de propuestas no fue discutido en la segunda fase de la Mesa de San Andrés, sin embargo, forman parte de un contexto mas amplio de análisis sobre derecho indígena y fueron retomadas en la tercera fase o plenaria resolutive.

C) SEGUNDA FASE: 13 al 19 de noviembre de 1995.

Los consensos de la primera fase, lejos de consolidarse fueron disminuidos, se impuso la lógica de la imprecisión de propuestas nacionales de reforma constitucional. Los aspectos centrales que se mantuvieron, "las ventanitas o respiraderos" - como suelen decir los indígenas a los espacios que han utilizado para su persistencia- fueron logrados por la presión de los asesores del EZLN.

A fin de contribuir a la sistematización de esta fase, expondré algunas reflexiones sobre los principales puntos de divergencia.

C.1. Acerca del Uso de Conceptos en la estrategia de negociación.

Sabemos el exiguo contenido que hoy tiene el derecho indígena en nuestro país, no por exiguo es menos derecho que cualquier derecho. Así pues, las partes en la mesa de San Andrés no necesitarían acordar que su punto de partida son los derechos que ya existen. La experiencia de la segunda fase demostró la necesidad de abordar este asunto, es el caso de conceptos que, como el de Pueblo Indígena, está definido en el convenio 169 y referido en el artículo cuarto constitucional y que por tanto tiene rango jurídico. ¿cuál es la razón para que la mesa se desgastara, como sucedió, discutiendo o presuntamente "negociando" si se acepta el concepto de pueblo o el de " poblado o localidad"?

C.2. Acerca del Derecho a la Autonomía y a la noción de Territorialidad.

Una demanda generalizada en la mesa de San Andrés fue la de la autonomía, constituyó incluso un punto general de consenso en la primera fase. Sin embargo, prevalecieron diferencias de fondo entre las partes, que se reflejan en el contenido de los acuerdos. Entre ellas destaca el necesario vínculo del derecho a la autonomía con la noción de territorialidad y la escala de la autonomía.

AUTONOMIA Y TERRITORIALIDAD

Reconocer la autonomía como un derecho colectivo de rango constitucional cuyo sujeto es el pueblo indígena, requiere de una noción flexible de territorialidad que implica continuidad o discontinuidad, permanencia o movilidad. Esta puede ser una alternativa ante la inviabilidad política de lograr el reconocimiento absoluto de los territorios históricos, dada la situación actual, donde dichos territorios han sido ocupados o sobrepuestos con sujetos de derecho distintos a los originales que han creado o adquirido derechos sobre los mismos. Podríamos sustentar la preeminencia del derecho de los Pueblos Indígenas, pero ello no superaría el peligro de una confrontación civil.

Esta visión no debería interpretarse en el sentido de que se cancelan las acciones de restitución presentes o futuras que, por lo demás permanecen

en el actual artículo 27 reformado, no obstante que no fue regulado por la ley agraria.

La autonomía que reclaman los Pueblos Indígenas se sustenta en el derecho a la libre determinación establecido en los Pactos Internacionales de Derechos Políticos y en el de Derechos Económicos y Sociales de la ONU. Es pues la autonomía un derecho que puede garantizar la libre determinación en el marco del Estado Nacional. Expresión que indica inclusión y no exclusión, participación y no reservación.

Ahora bien, se ha hablado mucho de la autonomía de hecho y esta es real en el sentido de que los pueblos para persistir la han ejercido aun cuando esta no haya sido reconocida por el orden jurídico nacional. ¿Dónde han ejercido tal autonomía? en los "lugares" dónde están y ¿cuales son estos "lugares"? son sus territorios, son los espacios que comprenden más que lo que delimita y reconoce el ámbito agrario y con los que los pueblos han establecido una relación cultural e incluso de poder, que no de propiedad como pretenden señalar quiénes objetan el uso de este concepto, también incluido y delimitado en el convenio 169.

La territorialidad se refiere al espacio dónde los pueblos practican sus formas de organización social y política y ejercen capacidad de uso y disfrute para garantizar el ejercicio de su cultura en el más amplio sentido.

El movimiento indígena ha insistido en que su demanda de autonomía no

implica separatismo, que quieren ser mexicanos, pero sin sacrificio de su ser indígena. Siendo evidente que no se cuestiona el dominio eminente del Estado sobre el territorio nacional, así se ha señalado para justificar la negativa frente a la demanda de reconocimiento al derecho a la autonomía.

Otro argumento derivado es el de que reconocer autonomía implica crear reservaciones y atentar contra la unidad nacional. Hasta ahora, tanto la sociedad como el Estado no se han preocupado por "las reservaciones" que creo el vacío jurídico para los Pueblos Indígenas. Se les ha remontado a través de sucesivos despojos, se les ha aislado del acceso al ejercicio de derechos económicos, políticos y sociales en nombre de la cultura única a la que había que incorporarse para "civilizarse" y los pueblos se han negado a pagar ese costo, su lucha ayer silenciosa hoy pública ha sido constante en la decisión de seguir siendo pueblos con culturas diferentes. En base a esto, podemos afirmar que el reconocimiento de derechos que se reclama es para romper la "reservación de hecho" en que los pueblos han sido colocados .

Ahora bien, el territorio en materia indígena está definido en el párrafo 2 del artículo 13 del convenio 169 al señalar que la utilización del término "tierras" deberá incluir el concepto de territorios, lo que cubre la totalidad del hábitat de las regiones que los pueblos interesados ocupan o utilizan de alguna manera". La propiedad y posesión se refiere por tanto a las tierras y no al territorio, ocupación y utilización es sinónimo de

uso y disfrute. Esto nos permite caracterizar a la territorialidad como:

1. Espacio para el ejercicio del derecho a la autonomía a fin de garantizar el fortalecimiento y desarrollo de los Pueblos Indígenas en los ámbitos políticos, económicos, sociales y culturales. Es decir, la territorialidad se reconoce por el Estado a partir de sus facultades soberanas y en base al espíritu del convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo, como un elemento consustancial al reconocimiento del derecho a la autonomía;

2. Se refiere a los territorios que actualmente ocupan, lo cual incluiría también aquellos espacios donde parte significativa de estos pueblos se ha asentado de manera permanente (los migrantes en Baja California, por ejemplo); y

3. Que la territorialidad se ejerce en el marco del Estado Nacional, es decir, en apego a aquellas normas que acotan este derecho por estar reservadas a la Nación de manera exclusiva, como es el caso del subsuelo, limitante explícitamente contenida en el convenio 169 de la OIT (artículo 15, parágrafo 2).

LAS ESCALAS DE LA AUTONOMIA

Vista así la autonomía y la territorialidad como un derecho constitucional de los Pueblos Indígenas. Autonomía que no implique segregación ni reservación o

separatismo, que permita una nueva relación de los Pueblos Indígenas con la Sociedad y con el Estado, no tendríamos que definir su escala, en todo caso, impulsar las reformas al actual artículo 115 constitucional para que se propicie el ejercicio del poder político en todos los niveles y ámbitos de gobierno, desde la base, la comunidad, se reforme el municipio para establecer la integración de los ayuntamientos a partir de la representación de las comunidades que lo integran, se establezcan cuotas fiscales compensatorias para municipios con más del 30% de población indígena o para aquellos que tengan comunidades con población mayoritariamente indígena, se remunicipalice para buscar coincidencia con los territorios actualmente ocupados por los Pueblos Indígenas y se establezca la posibilidad de coordinación entre dos o más municipios o varias comunidades entre sí. Para garantizar los derechos políticos es necesario revisar y reformar la legislación electoral federal y local.

Por último, no quisiera dejar de lado la mención de la propuesta regional. Si bien considero que no deben crearse desde arriba y por decreto constitucional nuevas estructuras o niveles del pacto federal, me refiero a las regiones autónomas, ello no implica que toda la propuesta de reforma constitucional excluya las posibilidades regionales de participación de los pueblos, tanto a nivel político como en materia de coordinación intercomunitaria o intermunicipal.

C.3. Acerca de la Jurisdicción Indígena como nuevo componente de la Jurisdicción Nacional.

En las dos primeras fases de la mesa que comentamos se enfocó la discusión y las propuestas sobre la procuración de justicia y, si bien de parte de los asesores del EZLN insistió en el reconocimiento a la jurisdicción indígena, no se realizó, desde mi punto de vista, una discusión a fondo del asunto y sus implicaciones. A este segundo aspecto quiero referirme, sin desestimar los avances y propuestas sobre el tema de acceso a la jurisdicción del Estado.

Este tema debe ubicarse como un componente del derecho a la autonomía en el espíritu de avanzar hacia un nuevo orden jurídico. Aclaro lo anterior porque en las discusiones, se marginó esta dimensión por la parte gubernamental y, por la del EZLN, se polarizó al punto de que parecía plantear una jurisdicción efectivamente aparte o por encima de la nacional. Molestó incluso, la insistencia en que el reconocimiento del sistema de regulación y sanción debería respetar los derechos fundamentales y en especial los de la mujer. Estas acotaciones son necesarias a la luz de la problemática de algunas comunidades indígenas que presentan crisis de cohesión y de consenso ante la permanente deslegitimación e intervención de factores externos, lo que ha motivado, en algunos casos, el recrudecimiento de los mecanismos de sanción ante la pérdida de autoridad y la presencia de violaciones a derechos humanos. El ejemplo extremo de las

expulsiones en San Juan Chamula por motivos aparentemente religiosos nos permite analizar esta dimensión, evitando la generalización, sin que por ello desconozcamos el problema .

No solo existe esta razón para señalar la necesaria limitación a la jurisdicción indígena, está también la consideración de que el reconocimiento al derecho indígena le hace formar parte del derecho nacional y le introduce a éste el componente de la pluriculturalidad. Se han expresado opiniones en el sentido de que la jurisdicción indígena debe ser comunitaria para no afectar al sistema legal establecido. Este planteamiento es un ejemplo claro de que no se está pensando en el derecho indígena como un elemento constitutivo del nuevo orden jurídico, sino como una serie de normas aisladas, restringidas, esas sí territorialmente, de manera que no afecten al llamado sistema legal mexicano. Hay que insistir en nuestro punto de partida, en Chiapas se han discutido propuestas de reconocimiento de derechos que modifiquen a dicho orden, que cambien su naturaleza, que sean parte constitutiva del mismo.

Reconocer a los Pueblos Indígenas el derecho a regular y sancionar sus conflictos les daría fuerza jurídica y legitimidad. El artículo 17 constitucional establece que "ninguna persona puede hacerse justicia por sí misma ni ejercer violencia para reclamar su derecho", quedaría claro que la justicia indígena no es justicia entre particulares. Sin duda requiere reglamentación, delimitación de funciones, de competencias, habrá asuntos que deben quedar a cargo del

Estado, incluso muchos de ellos demandados por los propios pueblos, i.e. el combate al narcotráfico.

Por otra parte, constituiría una excepción a lo establecido en el artículo 21 constitucional que señala "la imposición de las penas es propia y exclusiva de la autoridad judicial". Esta se fundamenta en razón de que la autoregulación interna ha sido elemento vital para la persistencia de estos pueblos.

D) PLENARIA RESOLUTIVA:
10 al 18 de enero y del 13 al 16 de febrero de 1996

Esta tercera fase se realizó bajo un esquema de conciliación y superación de divergencias básicas. La delegación del gobierno federal mantuvo una posición de mayor flexibilidad, incluso de avance, lo que generó una respuesta similar por parte del EZLN. Como parte de esta actitud el Instituto Nacional Indigenista fue invitado a reincorporarse a la mesa, dado que en la segunda fase no asistió aún cuando hizo pública su posición mediante el documento reseñado en el anterior apartado. Afortunadamente la intención gubernamental de "chiapanizar" los acuerdos, tuvo una buena salida al elaborar propuestas de fondo con alcance nacional. En este contexto, la plenaria resolutive de la mesa Derecho y Cultura Indígena logró resultados positivos que se reflejan en los consensos básicos respecto a planteamientos sustantivos i.e. reconocer la necesidad de que la nueva relación con los Pueblos Indígenas se realice en marco de una profunda

reforma del Estado, el relativo al concepto de pueblo indígena, el principio de autonomía, la reforma al municipio para crear entre otras posibilidades, la de agrupar comunidades o municipios sin constituir otras instancias. Todo ello sin ceder en aspectos como el de la propuesta zapatista de reforma al 27 constitucional, la creación de regiones autónomas y la pluralidad jurídica.

Dichos consensos, constituyen un inventario programático cuyo desarrollo significaría un parteaguas en América Latina porque lo ubica en el marco de una profunda reforma del Estado, por el enfoque y los contenidos de sus propuestas y, por el inédito procedimiento acordado por las partes, que propició la participación y la influencia de sectores distintos a los interlocutores directos en la negociación, en contraste con otras experiencias de diálogo y pacificación en el área.

Si bien encontramos en otros países reformas mas avanzadas que las expresadas en los consensos de San Andrés, i.e. Brasil, Colombia, Bolivia, lo son en términos de la inserción de derechos relativos a este campo, por ejemplo, la creación de entidades territoriales indígenas. Sin embargo, reflejan la tendencia de insertar en la Constitución normas cuyo ejercicio se ve limitado por la concepción que prevalece en el conjunto del documento fundamental y, por la ausencia de un pacto nacional que fije reglas a los sectores de poder. En ninguno de estos países se ha relacionado el reconocimiento de derechos a los

Pueblos Indígenas con la necesidad de una reforma profunda del Estado.

Los documentos de San Andrés, de concretarse mas allá de su firma, pueden abrir horizonte a una nueva etapa que avance en este complejo proceso de juridicidad. Con ello se iniciaría un esfuerzo de mas largo aliento, del cual depende la superación del peligro de un nuevo positivismo, no mejor por serlo indígena.

Ubicar la nueva relación con los Pueblos Indígenas en el marco de una profunda reforma del Estado, permitirá abordar la naturaleza del Derecho que lo expresa y que hasta ahora refleja una concepción homogeneizadora y monocultural. Para establecer dicha relación de los Pueblos Indígenas y el Estado se requiere un nuevo y más vigoroso andamiaje jurídico. Todo ello deberá traducirse en la reformulación de políticas en los distintos espacios de la administración pública federal y en los gobiernos estatales y municipales, de manera que, progresivamente, se adopte el principio de pluriculturalidad y se incluya la participación de los Pueblos Indígenas en la definición y operación de los proyectos y los programas que les atañen.

El conjunto de lineamientos, de convertirse en normas constitucionales y legales, saldría al paso a quienes suponen que se pretende establecer un régimen especial, de excepción, para los indígenas y dejar el resto del orden jurídico para los que no lo son. La propuesta, como veremos enseguida, va en sentido contrario a esta tesis.

A partir del reconocimiento del derecho a la autonomía para los Pueblos Indígenas, con el carácter de garantía constitucional, se abriría la puerta a un nuevo tipo de derechos, los colectivos de estos pueblos, en atención a su origen histórico. Es decir, derechos diferentes a los que tenemos el conjunto de los mexicanos en lo individual, incluidos, por supuesto, los indígenas.

Por otra parte, los contenidos, tanto de la declaración como de las propuestas, no presuponen la creación de instancias específicas para lo indígena distintas de las establecidas en el pacto federal. Reconocen, en cambio, que los Pueblos Indígenas deben tener presencia, representación y capacidad de decisión en todos ellos, para lo cual, es fundamental la apertura en materia de representación política.

En síntesis, se considera a la autonomía como el mecanismo para el ejercicio del derecho a la libre determinación de los Pueblos Indígenas en el marco del Estado Nacional, lo que impediría la creación de reservaciones que expresan segregación o separatismo. La propuesta central consiste en ofrecer el espacio constitucional y legal para que sean sujetos de derecho. Y, con ello, garantizar su presencia en los ámbitos municipal, estatal y nacional, sin sacrificar las características de su identidad cultural.

Por otra parte, reconocer a los Pueblos Indígenas como sujetos de derecho, implica, además, cuestionar los supuestos históricos de la política indigenista del Estado Mexicano -en sus diversas etapas y variantes- que colocó

a estos pueblos como objeto de políticas y acciones y no como sujetos de las mismas.

Esta tesis, de consolidarse política y jurídicamente, sería la base para que nuestro país promueva la revisión de la Carta de Pátzcuaro que en 1940 definió un programa latinoamericano en la materia, e influiría, sin duda, en la modificación del bajo perfil del proyecto de declaración americana de derechos indígenas, que la Comisión Interamericana de Derechos Humanos está sometiendo a consulta a los Estados y a los Pueblos Indígenas del área.

3. IMPLICACIONES Y PERSPECTIVAS DE LOS ACUERDOS DE SAN ANDRES

Es importante aclarar que los comentarios expresados, no pretenden ser ingenuos ni pecar de optimismos excesivos, reconocen la evidencia de que el tratamiento de estos temas ha dado un viraje en la última década -se ratificó el convenio 169 de la OIT, se reformó aunque de manera muy limitada el cuarto constitucional- y parten de la convicción sobre el papel fundamental que en ello han jugado los Pueblos Indígenas, en especial, el impulso que generó el movimiento iniciado en Chiapas en enero de 1994 por el Ejército Zapatista de Liberación Nacional, interlocutor del Gobierno Federal en el diálogo de San Andrés.

Para abundar recordaría que en 1987 no existía en el orden jurídico mención alguna a los Pueblos Indígenas, pese a que nuestro país ratificó el convenio

107 de la Organización Internacional del Trabajo, antecesor del actual 169, que, si bien se refería a "las poblaciones", contenía una serie de recomendaciones que no se asumieron jurídicamente. Lo único que podía considerarse al respecto era la ley que creó al Instituto Nacional Indigenista. Un año después, Guillermo Bonfil (+) provocó cierta tensión en Los Pinos al pronunciar un discurso ante el Presidente de la República Miguel De la Madrid, en ocasión de la recepción de la medalla Manuel Gamio, donde afirmó sin ambages:

"En el umbral del tercer milenio los mexicanos enfrentamos graves desafíos que adquieren carácter perentorio. Me atrevo a afirmar que el principal de ellos es redefinir nuestro proyecto nacional...No cabe imaginar un México democrático sin que se respeten por ley y en la práctica los derechos colectivos de los pueblos indios y esto exige su reconocimiento como entidades políticas constitutivas del Estado" (10 de agosto de 1988).

Meses después, el propio Bonfil preguntaba a los redactores de la propuesta de adición al artículo cuarto constitucional ¿y si se aprueba, que le permitiría hacer en la práctica a los Pueblos Indígenas?

Precisamente este es el criterio que debería guiar nuestras valoraciones ante el conjunto de propuestas. En ese ánimo anoto algunas de las implicaciones, que, a mi juicio, tendría el reconocimiento a los Pueblos Indígenas como sujetos o titulares del derecho a la autonomía:

1) Las nuevas normas constitucionales y legales que reconozcan derechos a los Pueblos Indígenas, serían una palanca para impulsar un derecho de naturaleza pluricultural, que evite la tentación de segregar y marginar a estos pueblos y, sobretudo, que resulte de una profunda reforma del Estado.

2) La formulación de leyes y políticas generales dirigidas a los Pueblos Indígenas, ofrecerían garantías y posibilidades de ejercicio, flexibles y abiertas, que permitieran su adaptación a las características de dichos pueblos en las entidades federativas dónde están asentados.

3) La determinación de los derechos que los Pueblos Indígenas pueden reivindicar dentro de la comunidad y los que se ejercerían fuera de ella, ya sea a partir de la asociación de varias comunidades, del municipio y/o de la asociación intermunicipal.

4) En virtud de que la comunidad indígena es la célula básica donde están asentados los pueblos y de que, hasta ahora, sólo se le ha regulado en el ámbito agrario, se establecería su reconocimiento como entidad de derecho público, lo que en la práctica le permitiría: manejar recursos públicos; realizar la planeación comunitaria de sus proyectos de desarrollo; otorgar presunción de legalidad y legitimidad a sus actos; definir representantes para la integración de los ayuntamientos y, entre otras funciones, establecer y aplicar las disposiciones relativas a su gobierno interno.

Así, la comunidad indígena sería dotada de legitimidad para el ejercicio de los derechos derivados del reconocimiento constitucional de autonomía a los Pueblos Indígenas .

5) en los documentos de propuestas se han incluido una serie de derechos concretos en los que se reflejaría el de autonomía, corresponden a los elementos que han sido parte de la cultura de los Pueblos Indígenas y su reconocimiento constitucional les permitiría:

5.1. Ejercer el derecho a desarrollar sus formas específicas de organización social, cultural, política y económica;

5.2. Obtener el reconocimiento de sus sistemas normativos internos para la regulación y sanción en tanto no sean contrarios a las garantías individuales y a los derechos humanos, en particular, los de las mujeres;

5.3. Acceder de mejor manera a la jurisdicción del estado;

5.4. Acceder de manera colectiva al uso y disfrute de los recursos naturales, salvo aquellos cuyo dominio corresponda a la nación;

5.5. Promover el desarrollo de los diversos componentes de su identidad y patrimonio cultural;

5.6. Interactuar en los diferentes niveles de representación política, de gobierno y de administración de justicia;

5.7. Concertar con otras comunidades de sus pueblos o de otros, la unión de esfuerzos y coordinación de acciones para optimización de sus recursos, el impulso de sus proyectos de desarrollo regional y, en general, para la promoción y defensa de sus intereses;

5.8. Designar libremente a sus representantes, tanto comunitarios como en los órganos de gobierno municipal, de conformidad con las tradiciones propias de cada pueblo; y

5.9. Promover y desarrollar sus lenguas y culturas, así como sus costumbres y tradiciones tanto políticas como sociales, económicas, religiosas y culturales.

6. Los derechos arriba enunciados demandarían su articulación en el sistema jurídico para regular sus modalidades de ejercicio, mediante la reglamentación correspondiente en cada materia, ámbito o nivel. Por ejemplo, si se trata del acceso al uso y disfrute de recursos naturales habrá que revisar y modificar en lo que corresponda, las leyes de pesca, forestal, de aguas, agraria, etc.

7. La firma de los acuerdos de San Andrés el 16 de febrero de 1996, tiene un gran simbolismo político, incluso histórico, el Gobierno Federal se comprometió a impulsarlos, formalmente frente al Ejército Zapatista de Liberación Nacional y de hecho lo hizo, frente al movimiento indígena en el país y los intelectuales mas representativos en la materia, que lo acompañaron y respaldaron en todas las fases de la mesa Derecho y Cultura

Indígena, así como frente a todos los sectores sociales y políticos, nacionales y de otros países, que observaron con interés este proceso.

8. En conclusión, las propuestas concretas de reforma constitucional y legal que próximamente discuta y finalmente apruebe el Congreso de la Unión, deberían reflejar los acuerdos de San Andrés. A partir de ellas se podrá observar el grado de avance en el saldo de las cuentas pendientes de la diversidad jurídica.

4. EL INCUMPLIMIENTO DE LOS ACUERDOS DE SAN ANDRES

Uno de los ejes de la crisis en el diálogo entre el Ejército Zapatista de Liberación Nacional y el Gobierno Federal es el incumplimiento de los únicos acuerdos firmados. Ha sido intensa la polémica en torno a la iniciativa de reforma constitucional que reflejaría dichos acuerdos. Actualmente el Congreso de la Unión está analizando tanto la iniciativa que presentó el Presidente de la República el pasado 15 de marzo de 1998 como la del Partido Acción Nacional. Ninguna de ellas asume satisfactoriamente los Acuerdos de San Andrés, pero ambas declaran expresarlos. No incorporan a los pueblos indígenas como sujetos de derecho, privilegian el reconocimiento a sus integrantes como son las comunidades indígenas, además de introducir limitaciones anticonstitucionales en materia de recursos naturales y excluir el concepto de tierras y territorios. Además de ello

el Partido Acción Nacional municipaliza el impacto del derecho indígena al pretender que sea a través de cartas municipales donde se regulen los derechos.

Estamos sin duda ante un debate pleno de divergencias y para los pueblos indígenas, una vez más, el mensaje es que su voz no cuenta y que lo firmado no se cumple, mensaje por cierto peligroso para quienes después de quinientos años demandan al Estado y a la Sociedad que se asuma a planitud su pertenencia a la Nación Mexicana, sin regateos y en la Carta fundamental de nuestro país.

SAIR DA VIOLÊNCIA*: uma construção para as ciências sociais

WAYS OUT OF VIOLENCE: a project for the humanities and social sciences

Michel Wieviorcka

Diretor de Estudo da Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales (EHESS) e presidente da Fondation Maison des Sciences de l'Homme (FMSH), França. Doutor em Letras e Ciências Humanas e ex-diretor do Centre d'analyse et d'intervention sociologiques (CADIS, EHESS-CNRS) entre 1993 e 2009.

De 2006 a 2010, foi presidente da Associação Internacional de Sociologia AIS/ISA, e é membro desde de 2014 do Conseil scientifique de l'ERC (European Research Council).

TRADUTORAS

Talita Rampin **

Érika Lula de Medeiros ***

Resumo

A saída da violência é uma questão crítica, ainda pouca estudada pelas ciências humanas e sociais. Seu domínio é majoritariamente de especialistas, organizações não governamentais e formuladores de políticas. O objetivo aqui é, de forma articulada, delimitar o seu campo de análise, a ser ainda construído e esclarecido, e indicar os principais questionamentos que podem guiar a pesquisa, em diferentes níveis,

para abranger um vasto espaço de problemas individuais (particularmente, àqueles relativos às vítimas e aos respectivos culpados) e coletivos e até mesmo globais.

Palavras-chave: sair da violência, pensar global, subjetivação, dessubjetivação

* Nota das tradutoras: [A] O artigo foi originalmente publicado pela revista Socio – la nouvelle revue des sciences sociales, n.5, 2015, p. 221-240, e pode ser conferido online no sitio eletrônico disponível em: <<https://socio.revues.org/1963>>. Acesso: 10 mar. 2017. [B] Numeramos as notas de rodapé que foram escritas pelo autor, em seu texto original, utilizando numerais ordinais. Já as notas das tradutoras estão sinalizadas com letras. [C] O texto que é, aqui, apresentado foi traduzido do original redigido na língua francesa diretamente para o português. No original, o autor utiliza o verbo “sortir” e a expressão “sortir de la violence” para indicar um movimento de saída, de abandono, de término, de finalização ou de superação de um determinado período histórico que seja marcado pela violência. Assim, a “saída da violência” é indicada como sendo um momento em que uma dada sociedade, em um determinado contexto, finaliza ou move-se no sentido de superar a violência vivida. Para uma tradução mais fidedigna ao texto original e estilo de escrita e reflexões do autor, optamos pela utilização do verbo “sair” para traduzir o termo “sortir” do francês para o português. Essa opção parece a mais acertada principalmente quando consideramos o fato do autor, em suas conferências proferidas em línguas espanholas, empregar a expressão “salir de la violencia” para traduzir, para o espanhol, a ideia de “sortir de la violence”, concebida originalmente em francês.

** Doutoranda em Direito pela UnB. Professora da Universidade Federal de Goiás (UFG). talitarampin@gmail.com

*** Mestra em Direitos Humanos pela Universidade de Brasília (UnB). Advogada popular. erikalmedeiros@gmail.com

ABSTRACT

Exiting violence is a crucial issue and to date little studied by the humanities and social sciences. This sphere tends to be that of the experts, the NGOs or political leaders. My aim here is to define the scope of this field of analysis to be constructed and cleared and to indicate the main questions which could guide and stimulate research at different levels; these would be articulated since the aim is to cover a vast sphere of individual (in particular those concerning victims and perpetrators) and collective, even global, problems.

Keywords: exiting violence, thinking globally, subjectivation, desubjectivation

A análise da violência é um domínio gigantesco das ciências humanas e sociais, onde se distinguem e até mesmo se opõem quase todos os paradigmas de suas disciplinas. Junto com a religião - que, na verdade, não lhe é necessariamente estranha - a violência constitui um tema central, uma das principais preocupações de pesquisa. Porém, analisar a saída da violência implica trabalhar com outros enfoques.

Um novo campo

Toda experiência de violência tem um final, mesmo se uma guerra pode durar dezenas de anos. E esse término é, também, um começo, pois a saída da violência é, muitas vezes, um processo longo e caótico.

Em certos casos, esses dois momentos se sucedem. Em outros, se sobrepõem ou, ainda, o êxito de um processo de saída da violência pode estar muito distante, no tempo, do próprio fim da violência. Por isso, por exemplo, é possível dizer, com certa precisão, que a Era da ditadura sangrenta de Pinochet, no Chile, foi finalizada com o Referendo de 1988, que abre uma fase

de transição que levou à restauração da democracia em 1990; em seguida, entrou-se em um período histórico de saída da violência, com seus debates, suas tensões e seus esforços para promover a justiça e permitir que a memória das vítimas seja expressa e reconhecida. Na Colômbia, diferentemente, empreendeu-se um processo de paz entre o poder e a guerrilha das Forças Armadas Revolucionárias da Colômbia (FARC), com negociações importantes ocorrendo em Cuba, e este processo coexistiu com práticas de violência que, no momento em que escrevemos, não terminaram.

E mais diferente, ainda, entre o fim do Terror da Revolução Francesa (cujo termo final, podemos indicar, é a queda de Robespierre, em 1794) e o das paixões suscitadas por ela própria, não somente na França, foi necessário esperar dois séculos - foi somente nos anos 1980 que o historiador François Furet pôde afirmar: "A Revolução Francesa terminou" (Furet, 1978), afirmação esta que rendeu intensas críticas e que, evidentemente, não significa que toda a violência que ocorreu entre os anos 1789 e 1989 teve a sua origem na Revolução.

Em alguns casos observa-se, com maior ou menor clareza, o início de uma nova Era de violência política, que se instala ao longo do tempo e em diferentes intensidades, sem que os recursos locais que permitam vislumbrar uma saída a curto ou médio prazo; o caso sintomático, atualmente, é o Oriente Médio: Iraque, Síria etc.

A saída da violência é muito menos estudada do que a própria violência. É, acima de tudo, uma preocupação política, jurídica e ética, em geral prática e concreta, aplicada se preferirmos, que não perdeu importância durante os anos do pós-guerra, dentro da loucura dos processos de Nuremberg – os quais, em muitos aspectos, foram os precursores dos debates contemporâneos sobre esta problemática -. Aqui, o debate teórico é menos animado do que quando se problematiza a própria violência. A questão é, contudo, de evidente maior importância. Demonstraremos isso ao indicar o escopo e, portanto, os limites deste texto: trataremos aqui da saída da violência social ou política, ou mesmo geopolítica, quando ela é ou foi extremamente letal, tomando a forma, especialmente, de um genocídio, de massacres em massa, de guerras civis ou até mesmo de terrorismo. Deixaremos de lado o tema da violência simbólica, tal como foi teorizado por Robert Castel ou Pierre Bourdieu. Não abordaremos diretamente a violência criminal ou delinquente. Mas é frequente tudo estar imbricado, indissociável, que a delinquência seja altamente favorecida em um contexto de guerra civil, de guerrilha ou de terror, e se tornou impossível, nas

experiências contemporâneas, separar o crime organizado da violência política.

O narcotráfico pode estar associado à guerrilha, e as terríveis práticas que são executadas em nome da Jihad no Iraque ou na Síria são acompanhadas de tráfico criminosos de todos os tipos. Os mesmos islamistas que matam e destroem as marcas da civilização e da história em nome do Daech sabem muito bem como comercializar, no mercado ocidental, as antiguidades das quais se apropriam.

Um tema complexo

Mudança de paradigma

Nas sociedades ocidentais, os primeiros esforços significativos da filosofia política para pensar sobre a saída da violência remontam, certamente, a Hobbes (1651). Para ele, de fato, os homens em estado de natureza são, necessariamente, violentos, incapazes de limitar ou restringir seus impulsos agressivos: *homo homini lupus*. A resposta que propõe consiste em confiar ao Estado, ao Leviatã, a tarefa de gerir a violência e de despojar as pessoas dela. Por isso, e durante quase três séculos, a saída da violência no mundo ocidental será, sob qualquer ângulo que se considere, uma questão de Estado.

Poder-se-ia fazer, aqui, um histórico mais preciso, passando, por exemplo, pelos trabalhos de Norbert Elias (1973, 1975) que explica, em seu estudo sobre o processo de civilização, como os impulsos agressivos, a partir de Louis XIV e do Tribunal, são canalizados, controlados e pacificados; ou pelas contribuições de Max Weber (1978),

autor de uma fórmula célebre que atribui ao Estado o monopólio legítimo da violência, até alcançarmos Michel Foucault e Vigiar e Punir (1975). É assim que, desde o final da Segunda Guerra Mundial, a saída da violência tonou-se um tema que sai deste espaço dominado pelo Estado para expandir-se pelo alto e, depois, por baixo.

Pelo alto, com a ideia dos direitos humanos superiores aos Estados e, conseqüentemente, com aquela de uma justiça supranacional, cuja primeira expressão concreta, independente das críticas que podem ser formuladas, foi dada pelo processo de Nuremberg, já mencionado. E por baixo, sobretudo a partir dos anos 1970, quando se buscou levar em consideração as vítimas, e não somente a ordem, e as agressões sofridas pelas pessoas em sua integridade física e moral, e não somente os danos causados pelo Estado e o questionamento de sua legitimidade. Tornou-se lugar comum destacar as vítimas, a tal ponto que a crítica se desenvolveu para denunciar esta tendência que contribuiria, desde esta perspectiva, à perda de responsabilidade e a desmoralização geral das sociedades ocidentais.

Assim, há meio século todos os tipos de movimentos surgiram no espaço público de algumas sociedades, invocando os danos sofridos em um passado mais ou menos remoto por grupos humanos submetidos ao genocídio, aos massacres em massa, ao tráfico negreiro e à escravidão – entre outras – e que estão presentes não apenas na memória do grupo, mas, também, dos indivíduos que o integram. Acrescentemos que para

além do Ocidente – e isto deve ser tomado em conta – a evolução pode ter tomado outros caminhos e que as categorias utilizadas não são as mesmas.

Vítimas ou culpados

Sair da violência começa quando a violência propriamente dita termina ou quando é possível preparar o seu fim através de outras vias diferentes daquelas ela oferece, por exemplo, através de negociações mais ou menos sigilosas. Sair da violência é tentar ou não, com ou sem sucesso, no esforço de realizar as transformações que permitem a uma pessoa, um grupo ou uma sociedade entrar em um período histórico em que a violência, sem que as memórias desapareçam, deixe de ser algo que deva ser afrontado concretamente para tornar-se aquilo cujos efeitos demandam trabalho, esforço ou modificações significativas.

É aí que estão envolvidos, em primeira instância, dois protagonistas principais: as vítimas e os culpados. Porém, muito rapidamente as coisas se confundem. Quem resolve, quem decide, quem está realmente envolvido? As vítimas são simplesmente as pessoas ou grupos que foram físico, prática, direta e pessoalmente afetados por um episódio de violência? Os seus filhos, seus descendentes têm (e até que ponto) legitimidade para reivindicar, exigir reconhecimento, demandar reparações, tal como quando os negros estadunidenses requerem que o seu passado como escravos e vítimas de intenso racismo sejam considerados para que se apliquem políticas de reconhecimento e compensação? E o

que acontece com os filhos e descendentes dos culpados? Será que o Estado deve substituí-los e assumir os erros do passado? Por trás de tais questões, outras emergem e atacam as próprias categorias que são utilizadas. Entre o vocabulário da vida cotidiana e o da mídia - grosseiramente política, moral e muitas vezes religiosa - e o vocabulário conceitual das ciências humanas e sociais, a regra é a confusão, mais do que o esclarecimento.

Por acaso não são necessárias outras categorias distintas de "vítimas" e "culpados" para uma abordagem científica?

Ademais, existe uma grande assimetria entre, por um lado, os descendentes das vítimas, que ainda podem considerar-se vitimados, que continuam sofrendo mesmo muito tempo depois da ocorrência das violências que seus pais ou antepassados sofreram, sentirem-se punidos por elas - como destacam, por exemplo, todos aqueles que reivindicam do Estado indenizações devidas pela ocorrência de genocídio, massacres ou um passado de escravidão - e, por outro lado, os descendentes dos culpados, que não têm responsabilidade pessoal pelos atos cometidos por seus antepassados.

Nem tudo está sempre claro nos processos de violência. Às vezes acontece de uma mesma pessoa ser, ao mesmo tempo, vítima e culpada, ou ser, primeiro, um e, depois, o outro; que uma família se encontre atravessada por esse dilema; que a violência de uns possa ser explicada por uma violência anterior cometida por outros e que a origem da violência e,

consequentemente, as responsabilidades sejam difíceis ou até mesmo impossíveis de determinar - o problema do início é sempre delicado -. Acontece, por vezes, que pessoas ou grupos, presos entre dois focos de violência que os ultrapassam, tenham agido de forma heterônoma e ao sabor das circunstâncias; que tenha sido praticada uma violência extrema, mas de forma legítima, pois foi exigida ou pelo menos sugerida por uma hierarquia que estava legitimamente em vigor e que pode, finalmente, provocar condutas erráticas e agressivas, destrutivas e autodestrutivas, como se viu nos Estados Unidos com os antigos combatentes da Guerra do Vietnã. Finalmente, as dimensões pessoais, poderíamos dizer subjetivas, da violência não devem impedir que sejam consideradas em suas dimensões mundiais ou globais, sociais, políticas, econômicas, culturais; por isso é útil distinguir, em primeiro lugar, quatro níveis. Esta distinção é analítica; na verdade, esses níveis estão interligados.

Quatro níveis.

O indivíduo.

O primeiro nível refere-se à pessoa individualmente; aquela à qual a violência bruta, experimentada pessoalmente e da qual ela escapou, afetou-lhe a sua integridade física e / ou moral ou intelectual. Também se refere, simetricamente para aquela que foi culpada, responsável ou geradora de atos de violência. Casos como estes são numerosos e só as narrativas de sobreviventes de grandes dramas históricos, genocídios, massacres em

massa, por exemplo, ou aqueles que aceitam dizer que contribuíram para tais experiências (como no curso de um julgamento) revelam uma grande diversidade de experiências individuais. Essa diversidade diz respeito tanto ao episódio como ao processo da própria violência, mas, também, a forma pela qual cada vítima sai, ou não sai dela, ou como cada culpado assume ou não seus atos, suas responsabilidades.

Desde a Segunda Guerra Mundial, Sigmund Freud se interessou pela neurose traumática da guerra e, desde então, a questão não deixou de ser estudada por psiquiatras e psicólogos. Refere-se às vítimas diretas, mas também a todos aqueles que podiam ser afetados em sua existência, sem que houvessem sofrido, necessariamente, danos físicos, mas que em virtude de terem experimentado ansiedade, medo ou sentimento de abandono, assim como outros mais complexos, como as dores de culpa ou vergonha, por exemplo, por terem sobrevivido, como é o caso de muitos sobreviventes dos campos de extermínio. Os transtornos também dizem respeito aos autores, cúmplices ou culpados, especialmente se eles têm o sentimento de terem sido superados pela violência para a qual talvez tenham contribuído, o que pode alimentar a "síndrome pós - Vietnã", experimentada pelos ex-combatentes estadunidenses, síndrome caracterizada por episódios de agressão, perda de humanidade, de grande desorientação etc. Aqui se trata de sair de uma violência não necessariamente sofrida, mas que infligida a outrem, em condições extremas, assim como o sentimento de culpabilização por ter participado de

uma guerra e estar a salvo quando outros não retornaram.

Sair pessoalmente da violência, tanto daquela que causou como daquela que sofreu, de forma passiva ou mais ou menos ativa, é sempre um processo difícil que pode tomar vários caminhos, processo no qual o trabalho sobre si mesmo corre o risco de nunca ser suficiente e, portanto, sempre há um terceiro envolvido. Implica se reconstruir como um sujeito capaz de dominar a sua própria experiência, de dar ou devolver um sentido, ainda que não se disponha dos mesmos recursos que antes, sejam eles morais, intelectuais, físicos e / ou econômico. É, para os culpados, ter de tomar uma decisão que às vezes pode ser incerta ou difícil, ou mesmo impossível, entre pedir perdão ou agarrar-se à ideia de que a violência cometida no passado tinha fundamento etc.

O grupo, a comunidade

O segundo eixo de análise não se refere ao indivíduo, mas ao grupo ou comunidade à qual ele pertence e que foi afetada por um episódio de violência: a destruição de cidades, o aniquilamento de uma cultura, a expulsão sem retorno, o exílio em eventual formato diaspórico... o que, simetricamente, refere-se a grupos que perpetraram a violência e, a eles, os responsáveis políticos que possivelmente organizaram a ação.

Quanto às vítimas, a saída da violência concerne a um conjunto de indivíduos que sedimentou os laços sociais, culturais, religiosos, o pertencimento a um mesmo território, uma vila, uma

cidade, uma região, uma história compartilhada, uma língua, os recursos econômicos. Sair da violência não pode ser sinônimo de: encontrar o que foi destruído. Na maioria das vezes, é difícil, se não impossível, reconstruí-lo de forma idêntica. Este risco é a nostalgia ou melancolia, a obsessão com um passado que não voltará. Mas sair da violência também pode ser capaz de reencantar uma cultura, uma religião, de reanimar uma língua, um território, sem focar-se exclusivamente no passado. Às vezes, ser se preparar para exercer uma violência do grupo, que restaurará a confiança do que resta da comunidade ou de culturas parcialmente destruídas - mas podemos, então, falar de saída de violência? Mais uma vez, os caminhos são múltiplos, especialmente com duas grandes famílias de possibilidades, de acordo com a ação coletiva que lança seus atores em direção a reconstrução, a mais fiel possível, do passado, ou para a invenção de um futuro em que o passado tem um lugar limitado.

As dificuldades não são menores quando se trata de culpados ou responsáveis: podem ser reintegrados à comunidade nacional ou mesmo municipal, local, aqueles que se levantaram contra ela, por exemplo, sob a forma de guerrilhas, de crime organizado e da guerra civil? Até que ponto a justiça, aqui, faz sentido? A questão é particularmente difícil quando perpetradores e vítimas vivem juntos na mesma cidade, no mesmo bairro, no mesmo edifício, como no caso, recente, da violência da ex-Iugoslávia ou nos Grandes Lagos Africanos.

A sociedade, a nação, o Estado

As violências que nos interessa, aqui, costuma colocar em jogo, um país, com o seu estado, sua nação, sua própria concepção de si como uma sociedade. A violência tem afetado o vínculo social, a capacidade de viver juntos. Ela questionou a unidade da nação e a capacidade de assegurar um tratamento de suas tensões e conflitos, seja eles democráticos, negociados, institucionais. Uma minoria foi dizimada, ou até mesmo a guerra civil provocou suas devastações, um regime de brutal exclusão racial separou o país em dois ou três grupos, uma ditadura fez correr o sangue em abundância, grupos organizados conjugaram crimes e tráfico, e discurso político revolucionário ou religioso, um poder totalitário fez reinar o terror e reivindicou controle até das consciências individuais, etc.

Sair da violência, aqui, é uma tarefa institucional e altamente política. Alguns vão querer o esquecimento para proteger potenciais culpados, evitar o retorno da guerra civil ou, simplesmente, para poupar a imagem de unidade nacional, no espírito de Ernest Renan que disse, em uma famosa conferência, que uma nação deve saber esquecer (Renan, 1882). Outros preferem justiça. Outros ainda, generalizando uma prática iniciada no pós-apartheid sul-Africano, tentam conjugar sob uma forma judiciária, o estabelecimento da verdade e da reconciliação. Alguns chamam de perdão - mas podemos perdoar o imperdoável, como pede o filósofo Jacques Derrida (1999), podemos

conceber um conceito puro, absoluto de perdão? Às vezes, um museu vem contribuir para tais processos, às vezes, também, um chefe de estado ou um importante líder religioso comemora ou demanda perdão, em uma eventual encenação teatral. Novamente, não há uma única maneira de proceder, mas uma variedade de práticas ainda difíceis de avaliar.

Internacionalização, globalização

Finalmente, as experiências de violência podem convocar um tratamento internacional, isto é, envolvendo dois ou mais países, ou global, ou seja, o pensamento e implementado diretamente em um nível supranacional.

Em alguns casos, só a intervenção de um ou mais países estrangeiros, para onde a violência extrema é implantada, pode permitir o retorno a uma vida coletiva pacífica. Trata-se, por exemplo, de intervenções militares que se transformam rapidamente em esforços para instalar a paz, nation building, ou de controles internacionais de operações eleitorais. Pode ser, igualmente, - possivelmente combinando com as intervenções militares, a ação de organizações não governamentais (ONG) especializadas, trazendo os seus recursos, suas redes, seus conhecimentos - e a sua ideologia também - para o estabelecimento de um processo de justiça, para a reconstrução econômica, mas também social, para dar vida nova a cultura.

Nesta perspectiva, a pesquisa deveria se concentrar sobre os êxitos e limites do que foi valorizado no final de 1980 e início de 1990 sob o nome de

"intervenção humanitária", como uma maneira de sair da violência (especialmente sobre o Curdistão iraquiano, a ex-Iugoslávia e em certas regiões da África). Ela também deveria considerar a "justiça de transição", seus sucessos, seus fracassos. Se a África do Sul continua a ser um sucesso, muitas vezes evocado e apresentado como um modelo, e na verdade relativo, não acontece o mesmo com o caso do Iraque. Não houve, após a ruptura de 2003, esse tipo de mecanismo que poderia ter acompanhado o fim da violência por meio de uma terapia jurídica e institucional, preservando os grupos que dão forma a um Estado e evitando afundá-lo numa lógica de vingança incessante que gera a violência e, talvez, visto com Daech, o surgimento de um novo Estado. O Próximo Oriente e o Oriente Médio são, deste ponto de vista, um laboratório notável que funde o problema da violência e, até agora, a incapacidade de dela sair.

Nesse quarto nível, a existência embrionária, mas não desprezível, de um direito global e de instituições de justiça internacionais podem desempenhar um papel importante. E mais uma vez, a prática é diversificada, controversa, polêmica: a justiça internacional, por exemplo, não seria ela, em primeiro lugar, a justiça dos vencedores, mesmo quando se trata de julgar os contra a humanidade?

Um domínio de pesquisa em construção

O estado da pesquisa

Consideramos, e esta é apenas parte do problema, que o que a literatura especializada da geopolítica chama de "conflito", na verdade, são experiências de violência política de alguma magnitude. Em longo prazo, o seu número cresceu entre 1945-1991, diminuindo depois para subir novamente desde 2003 (Iraque). Em 2015, o número de conflitos simultâneos atingiu um nível raramente alcançado. Isso reflete as tendências subjacentes (crescimento populacional - Sahel, Médio - onda néodjihadista - Sahel, também Oriente - retirada de alguns Estados e crise de exercício de funções estatais - Nigéria - um complexo minoritário da maioria sunita), cujo entendimento é vital para qualquer estratégia de saída da violência.

Com raras exceções, as instituições oficiais, os centros de pesquisa e as ONGs que interveem nos conflitos ou que os estudam, consagram muito poucos recursos para lidar com as saídas de crise com a distância que ciências sociais e humanas legitimam. O retorno da experiência está faltando, enquanto a revisão metódica dos processos de fim dos conflitos traria vantagens para aqueles que estão envolvidos (diplomatas, mediadores, instituições). Bancos de dados, ou algo equivalente, dedicados aos massacres em massa ou aos genocídios, em particular, geralmente caem em abordagens mais empíricas do que na produção de um verdadeiro conhecimento científico, como se a acumulação, de fato, pudesse tomar o lugar da produção de conhecimento. Claro, a realidade e a dinâmica dos conflitos são objeto de

muitas análises contemporâneas produzidas por instituições internacionais encarregadas de uma interposição (Nações Unidas - ONU, Organização para a Segurança e Cooperação na Europa - OSCE, União Europeia - UE), de estruturas prévias (International Crisis Group - ICG, que produz diagnósticos de campo e recomendações às partes em conflito), de raros centros acadêmicos especializados (Instituto Stockholm International Peace Research - SIPRI, especializado no estudo dos gastos militares e de segurança global, e Heidelberger Institut für Internationale Konfliktforschung - HIIK, com o seu barômetro anual de conflitos).

São raros, contudo, os estudos, pesquisas e instituições que realizam a análise da saída de violência, especialmente se for para considerar os quatro níveis que foram definidos. O ICG é, talvez, a única estrutura que busca fazê-lo abrangendo as dimensões sociais e econômicas do conflito (por exemplo, sobre questões de terra e pastoreio na República Centro-Africana, um dos motores de um conflito generalizado em toda a sociedade) e dando os nomes dos atores dos conflitos para os quais as recomendações são dirigidas. Quanto às ações de think tanks internacionais, entre as quais as mais influentes são anglo-americanas, elas apresentam um viés analítico na qualificação dos conflitos, induzido pelos problemas de intervenções militares ocidentais - daí o uso excessivo dos termos "terrorismo" e "jihadismo", que são classes híbridas ou quase-conceitos, pois lhes faltam explicitação e parâmetros concretos e

nunca se sabe se esses termos têm uma definição científica ou se fazem parte do discurso político e midiático.

A ONU administra uma quinzena de operações de manutenção da paz. O ICG segue de perto a situação em 80 Estados. O HIIK identificou, em seu último relatório, 414 casos de conflito, dos quais 221 utilizam a violência, incluindo 21 guerras (mais de 1 000 mortos por mês e mais de 360.000 refugiados) e 25 guerras limitadas (menos de 60 vítimas por mês e menos de 20.000 refugiados). Setenta e sete são realizadas entre os Estados. O HIIK detalha com fineza os fatores de conflito, dos quais os mais importantes são as forças ideológicas, as rivalidades de poder e de recursos, a ambição de proeminência regional, o objetivo da autonomia ou secessão e, finalmente, as questões de fronteiras e de territórios, e todas as categorias podendo ser confundidas. Ele é o único a dedicar um lugar aos processos de resolução de conflitos: operações de manutenção da paz (ONU, UE, União Africana - UA) e mediações, negociações (por exemplo, com as Farc ou entre Sérvia e Kosovo) e os tratados, acórdãos do Tribunal Internacional de Justiça.

A pesquisa, na verdade, sobre questões que nos interessam, é, na melhor das hipóteses, limitada e aplicada, encapsuladas nas preocupações práticas mais imediatas, rapidamente apropriadas por organizações cujos objetivos não são as produções de conhecimentos das ciências sociais e humanas. Essas precisões dão a medida da amplitude do campo que deve ser

aberto para fazer da “saída da violência” um verdadeiro objeto de análise sociológica.

A tarefa é imensa: a saída da violência constitui um conjunto considerável de questões. Misturam-se, constantemente, as temáticas sobre a democracia, como capacidade de viver em coletividade; a memória, que concorre com a história pelo estabelecimento da verdade e que mobiliza os atores, eles mesmos diversos; e o perdão, que não significa, necessariamente, a justiça. E para abordar essas questões, não somente não é demais mobilizar todas as disciplinas das ciências humanas e sociais, mas também é importante saber que a contribuição de outros saberes, de outros pontos de vista, é, frequentemente, decisiva: nós assim assinalamos vez ou outra a importância da literatura, e mais particularmente da poesia, ou aquela das artes, da música, especialmente da pintura, no processo da saída da violência, em escala individual como coletiva. Ainda dever ser dito que a literatura ou é, frequentemente, convocada para compreender a violência - nós pensamos, especialmente, à Dostoievsky com *Les Démons*, Tourgueniev com *Pères et fils* ou Camus com *L'homme révolté* - com, ou ela é ignorada quando se trata de compreender como sair da violência.

A impossível marcha para trás e dissimetrias

Seja qual for o nível considerado, a saída da violência nunca é uma marcha para trás, um processo de reversão que consistiria a refazer, ou a fazer refazer,

no sentido inverso, o percurso que poderia ter levado os atores a tornarem-se culpados ou vítimas de violência. Um processo que apresenta essas especificidades é muito diferente e isso poderia ser explicado pelo fato de que a violência transforma, profundamente, tantos aqueles a praticam quanto os que a sofrem. Assim, e desde já, um retorno puro e simples ao status quo ex ante fica excluído. A temporalidade também não é a mesma: o aumento da violência e sua realidade estão inscritas no tempo em modalidade instantânea que não permite o recuo, mesmo quando sua preparação e instalação são decorrência de longos processos; a saída, ao contrário, pode se inscrever em uma longa, uma muito longa duração.

Feitas essas observações, temos de acrescentar imediatamente que a saída da violência é impossível se aqueles que interveem para ajudá-la, para acompanhá-la, para torná-la possível não têm uma compreensão fina e precisa do processo que levou à violência e do seu estado de avanço quando foi interrompido. Por exemplo, uma coisa é, para um culpado, ter participado de uma guerrilha durante muitos anos, ter se endurecido por causa dela e não ter encontrado outro meio possível de sobrevivência econômica que lidar com as armas; outra coisa é quando a sua experiência pessoal durou apenas alguns meses. Uma coisa é, ainda para um culpado, ter devaneado na perda dos sentidos, ao ponto de ter feito da violência um fim em si mesma, tornando-a, então, crueldade; e outra coisa é a ter exercido somente de maneira instrumental e limitada. E é o mesmo se considerarmos as vítimas,

segundo se elas suportaram terríveis violências físicas, ou se as sofreram desde as margens, se elas tiveram durante um longo tempo presas em uma lógica de desumanização, ou simplesmente foram testemunhas, e se, também, existem ou não outras formas de ação coletiva às quais podem, eventualmente, recompor sua capacidade de agir.

A violência é sempre uma fonte de sentimentos complexos que podem incluir, por exemplo, a humilhação pessoal e a vergonha para as vítimas, e a onipotência dos autores. Mas, para uma vítima, uma coisa é ter sido tratada de maneira desumana, de ter sido animalizada, objetivada e reificada, e, uma outra coisa, é ter sido vítima de violência instrumental, limitada e controlada. E para um culpado, uma coisa é ter praticado violência sem limites, desenfreada, outra coisa é ter agido em um quadro que levanta algumas barreiras contra os piores excessos.

Subjetivação, dessubjetivação

Que se trate do ator violento ou de sua vítima, a saída da violência pode oscilar ou ser situar, de maneira mais estável, entre dois polos extremos.

O primeiro é o do esquecimento: eventos passados são silenciados, afastados, tanto quanto possível, para o fundo da memória; eles não são comemorados ou discutidos em público até que possam entrar, docilmente, apaziguados, sem grandes desafios para os vivos, nos livros de história e na narrativa nacional. Sair da violência é,

então, a recobrir com o véu do silêncio, o mais espesso possível.

Tal lógica tem um custo, e primeiro para as vítimas, que não podem ressaltar o que destruiu, ao menos parcialmente, não somente sua existência, mas também a de seu grupo, de sua aldeia, de sua cultura. No mundo contemporâneo, essa lógica é cada vez menos aceita, mesmo que ela ofereça a vantagem de evitar o retorno do passado na forma de uma violência renovada e que se ela seja uma escolha assumida democraticamente. No Uruguai, por exemplo, onde a ditadura militar de 1970-1980 foi particularmente letal, a população, em seu conjunto, não desejou que fossem abertos os registros desse passado, mesmo que a questão tenha lhe sido colocada em um contexto que se tornou plenamente democrático.

O segundo polo é aquele onde, pelo contrário, tudo é feito para que as violências do passado sejam tratadas, inclusive no espaço público. Esse tratamento pode assumir formas diversas: comemorações, memoriais, museus; reconhecimento, reparações, a compensação; debates, pesquisas combinando memória e história; comissões assegurando a justiça e a reconciliação, etc. Em todos os casos, está, portanto, no coração das práticas o exame dos processos de subjetivação e de dessubjetivação.

Há subjetivação quando uma pessoa ou uma comunidade, grupo, pode cada vez mais afirmar-se como um sujeito, controlar sua experiência presente e futura, falar sobre o passado sem se prender na melancolia e sem, portanto,

esquecer – a fazer o “luto”, se quisermos usar um vocabulário psicanalítico. Há dessubjetivação quando, inversamente, uma pessoa ou uma comunidade, um grupo não consegue construir ou reconstruir a sua própria existência.

Sair da violência, nessa perspectiva, implica considerar a medida de processos de dessubjetivação e subjetivação que foram empregados na violência; nas escolhas ou decisões de participar dela, por vezes, pouco ou deliberadamente consciente; nos modos de dessocialização ou de socialização muito limitada que ela autoriza; e nos fenômenos de perda de sentido que ela tem produzido ou apoiado. Como inverter as lógicas de dessubjetivação para apoiar os ex-perpetradores de violência na ressubjectivação; como evitar de deixá-los, no melhor dos casos, terminar os dias na prisão, e, no pior, livres, talvez mesmo na paz de um presente que não está mais interessado neles? O que fazer, por exemplo, com guerrilheiros em vários países da África e agora na Colômbia, quando sua experiência se termina; o que lhes oferecer? O que fazer, diante de uma juventude em busca de referências e de sentidos que tenha escolhido viver a aventura na Síria ao lado do Djihad e que volta para a Europa, às vezes, com projetos de massacres anti-ocidentais e antissemitas, como observamos atualmente? Como, além da repressão isolada, apoiar uma possível ressocialização?

Diferentes são as questões relativas às vítimas e seus descendentes ou às pessoas que lhe são próximas. Algumas

abordam, igualmente, esta lógica da subjetividade e dessubjetivação. A violência vivida ou sofrida é uma perda, uma privação, uma afronta à integridade da pessoa, do grupo ou sociedade, como vimos acima; ela também pode resultar em uma percepção totalmente negativa da experiência humana em geral. É fator de dessubjetivação, a tal ponto que é comum que a vítima, após ter sofrido a violência, perceba a vida como impossível de ser vivida - a vítima, assim, cai no desespero que pode levar ao suicídio, como foi o caso, aparentemente, de Primo Levi.

Em conclusão: um novo campo

Assim, um novo campo de pesquisa se abre nas ciências humanas e sociais. Esta área é tão próxima das preocupações dos responsáveis pela ação política que provoca um risco considerável para os pesquisadores que desejam investir nela: o risco da subordinação do seu trabalho às demandas ou ordens dominantes da atualidade, que emanam dos atores, de poderes e das autoridades existentes. O desafio, aqui, é evitar tal heteronomia, sem, no entanto, afastar-se completamente das demandas sociais e políticas. É o caso de inventar modalidades de articulação que permitam a independência da pesquisa, assegurando-lhe os meios para se desenvolver, respeitando a sua temporalidade, às vezes longa, sempre permitindo aos atores envolvidos de acederem ao conhecimento em boas condições, de maneira que suas ações sejam, eventualmente, esclarecidas. Esta observação pode ser estendida de duas maneiras.

Por um lado, é parte da reflexão mais geral sobre a relação que pode ou não ser estabelecida entre a investigação nas ciências humanas e sociais e ação. Esta relação é, por vezes, simplesmente refutada pelos pesquisadores, que exigem a pureza da produção de conhecimento, que não deveria ser, de maneira alguma, discutida com outros sujeitos além deles mesmos, seus colegas ou estudantes: esta postura pode ser conveniente para temas ou assuntos distantes do debate público, tais como os estudos de erudição, por exemplo, mas é difícil sustentá-la quando se trata de uma questão social e política importante e crucial como é a saída da violência. Outras tradições científicas, ao contrário, defendem a fusão das lógicas de análise e ação, por exemplo, a "pesquisa-ação", na que o pesquisador, em conexão direta com os atores, é parte integrante das mudanças cujas condições para sua realização ele mesmo estudou. Essa postura leva à confusão dos papéis e provoca o risco de o pesquisador tornar-se um auxiliar da polícia ou da justiça, ou mesmo, nas palavras popularizadas por Antonio Gramsci, um intelectual orgânico a serviço de uma ONG.

Se quisermos evitar essas armadilhas, da exterioridade absoluta ou da fusão de papéis, é preciso, portanto, considerar dispositivos nos quais os pesquisadores, sem abandonar o seu papel de produtores de conhecimento, aceitem e ponham em prática interações com os atores que estejam interessados em tal perspectiva, estabelecendo momentos de encontro e buscando que seu local de trabalho tenha frequentes oportunidades de intercâmbios e de debate com

autoridades políticas, judiciais e membros de ONGs humanitárias, etc. Tais dispositivos exigem a boa vontade de todos os envolvidos e uma preocupação constante para não misturar os papéis: um ator não é um analista e vice-versa. Estes dispositivos podem enfrentar o preconceito e hábitos de desconfiança mútua. Em muitos países, os pesquisadores se colocam à distância de militares e policiais, e da mesma forma, esses últimos desprezam e ignoram a pesquisa desenvolvida no campo das ciências humanas e sociais.

Além disso, o desenvolvimento de uma área de pesquisa dedicada à saída da violência envolve não apenas centralizar os dados empíricos ou mesmo sistematizar o conhecimento prático adquirido, tal como o faz um psicólogo ou sociólogo que trabalha com vítimas no âmbito das organizações humanitárias para lhes ajudar a se reconstruir. Certamente, este conhecimento é sempre valioso, mas não é considerado como um conhecimento científico. Ao mesmo tempo que a violência constitui um campo imenso no qual as abordagens teóricas são diversificadas, capazes de debater uma com as outras e suscetíveis, cada uma, de produzir ou oferecer dados para estudos mais concretos; a pesquisa sobre a “saída da violência” exige, em seu desenvolvimento, esforços consideráveis para se aproximar da situação tal como ela se apresenta. Se esse esforço não é feito, a pesquisa será sempre de pouca utilidade para aqueles que desejam agir.

Observe o paradoxo: é tomando a distância, ou vendo de cima, garantindo

a reflexividade e revelando a complexidade das questões abordadas pela pesquisa que ela poderá, realmente, contribuir para esclarecer melhor os atores: o esclarecimento sociológico, histórico, psicológico, político ou antropológico será ainda mais intenso, na medida em que se afaste mais da prática e não se cole a ela.

O campo a ser desvendado é ainda gigantesco. Trata-se, de fato, de produzir categorias e de inventar métodos que possam permitir que os pesquisadores não sejam militantes da justiça, nem conselheiros do Príncipe, ou suas forças policiais, nem “belas almas”, nem mesmo jornalistas mais ou menos bem informados, mas cientistas. Trata-se, por exemplo, de pensar no conjunto de atores que possam intervir no processo de sair da violência, de analisar as condições que os tornam eficazes ou não, de reconstituir a história desta ou daquela experiência concreta, de colocar em prática comparações. Assim, a saída da violência se opera de forma muito diferente de acordo com o lugar e a importância que os atores da sociedade civil podem ter tido na resistência à violência. Ou melhor, isso pode estar relacionado de acordo com a presença ou ausência de grupos mais ou menos organizados que podem ajudar a superar a vitimização e fazer desta questão um assunto que não seja tratado, exclusivamente, por autoridades políticas, jurídicas e policiais ou militares. Lá, onde fortes mobilizações contribuíram para acabar com as ditaduras, como em alguns países da América Latina, por exemplo, na Argentina (com as mães da Praça de

Maio), lá onde a luta pelos direitos humanos desempenhou o seu papel, as transformações da sociedade civil podem continuar a pesar sobre os processos políticos ou institucionais e sobre a existência ou não de debates públicos: é necessário analisar como. Da mesma forma, o tipo de Estado, sua história e a cultura política da sociedade considerada merecem ser estudados sob o ângulo que nos interessam.

O estudo sobre a saída da violência deve ocupar um vasto espaço de preocupações, pois deve se levar em consideração o que jaz acima, ou seja, as lógicas supranacionais, os atores institucionais nacionais, as forças da lei, o sistema judiciário e o jogo dos partidos políticos, ao mesmo tempo que analisando o que está abaixo e o que provem dele, ou seja, as consciências individuais e os atores coletivos que demandam ser reconhecidos e que reclamam medidas de reparação ou de justiça. Quando, por exemplo, uma comunidade indígena ou as famílias de desaparecidos ou de sequestrados se mobilizam rejeitando a violência, incluindo a que elas poderiam ter sido tentadas a praticar, elas influenciam, de maneira significativa, sobre a forma como a saída da violência opera desde da base, no território e no âmbito da opinião. A reflexão teórica deve aqui estar em contato com a filosofia política, por exemplo, situando as questões sobre a saída da violência relativas às preocupações éticas ou às concepções de democracia e justiça que podem ser diferentes de acordo com a cultura e, no entanto, adquirir uma dimensão universal, como o economista Amartya Sen demonstrou. Ela deve

também estruturar os trabalhos de campo com suas especificidades: observação etnológica de tribunais encarregados de uma missão de conciliação e de verdade, pesquisas sociológicas entre as vítimas de movimentos etc.

A pesquisa nas ciências humanas e sociais é necessariamente crítica, ao contrário da expertise que traz propostas para resolver um problema. Ora, atualmente a expertise domina no domínio que nos ocupa, o que significa que qualquer aumento de poder da pesquisa científica trará tensões, mas, talvez também, formas inéditas de cooperação com o mundo da expertise, dos think tanks e dos consultores. E se a pesquisa tiver de ser desenvolvida aqui, que ela seja, também, o resultado da emergência de um campo de debate no seio das ciências humanas e sociais - há aí perspectivas fascinantes, nem que se trate, somente, de ver os grandes paradigmas se oporem às grandes orientações contemporâneas não por conta da violência, mas da saída da violência.

A pesquisa aqui pode ser difícil, talvez impossível. O pesquisador não consegue, necessariamente ou completamente, aceder aos arquivos dos Estados, ainda menos aos campos delicados, principalmente quando se trata de estudar o impacto das medidas políticas ou institucionais sobre o discurso dos atores, alguns dos quais ainda não abandonaram a violência política; o conhecimento histórico, que se publicizado pode avivar e relançar lógicas de violência que eram tidas como extintas ou esquecidas; as

memórias, que sabemos bem que são forças ativas que podem conduzir em direções opostas, impedindo o trabalho de pesquisa, propriamente dito, ou lhe orientando para longe da realidade, de uma maneira extremada e exageradamente seletiva, etc. Os mediadores – porque, frequentemente, a saída da violência deve muito a terceiros – não são necessariamente abertos para falar- contudo, uma sociologia da mediação seria valiosa aqui.

O que os pesquisadores produzem corre sempre o risco de ser instrumentalizado por alguns, negado ou recusado por outros, até mesmo percebido por eles como uma ameaça. Não é fácil manter um centro de pesquisa independente que se dedique, como o de Bogotá, à tais questões em um contexto ainda em conflito . O conhecimento que a pesquisa pode trazer não se destina, ou raramente se destina, a esclarecer direta e imediatamente uma ou outra experiência de saída da violência. Mas mais esse campo de estudo se desenvolve, mais estudos aparecerão, e mais atores disponibilizaram um tecido espesso de conhecimentos eu poderão trazer referências úteis, modos de análise, saberes que poderão guiar sua própria reflexão. As ciências humanas e sociais, nesse campo ou em outros, podem contribuir para aumentar a capacidade de ação dos atores, desde que estejam bem instaladas em suas missões, sua vocação e suas funções que são de produzir conhecimento.

Referências bibliográficas

CENTRO NACIONAL DE MEMORIA HISTORICA, (2013) ¡Basta ya! Colombia: memorias de guerra y dignidad. Bogota, Pro-Off Set. Disponível em: <<http://www.centrodememoriahistorica.gov.co/descargas/informes2013/bastaYa/resumen-ejecutivo-basta-ya.pdf>> [Consultado em 09 de março de 2017].

DERRIDA, Jacques (1999) “ Le siècle et le pardon” entrevista com Michel Wieviorka, Le Monde des Débats, dezembro. Disponível em <http://hydra.humanities.uci.edu/derrida/siecle.html> [Consultado em 09 de março de 2017]

ELIAS, Norbert, (1973) La Civilisation des moeurs. Paris, Calmann-Levy, coll. “Liberte de l’esprit”.

_____ (1975) La Dynamique de l’Occident. Paris, Calmann-Levy.

FOUCAULT, Michel, (1975) Surveiller et punir. Paris, Gallimard.

FREUD, Sigmund, (1984) “Introduction a La Psychanalyse des névroses de guerre” en Résultats, idées, problèmes. Paris, PUF.

FURET, François (1978), Penser la Révolution Française, Paris, Gallimard.

HOBBS, Thomas, (1651) Léviathan ou Traité de la matière, de la forme et du pouvoir d’une république ecclésiastique et civile. 1a Édition.

RENAN, Ernest, (1882) Qu’est-ce qu’une nation. Conferência no Collège de France, 11 de março

SEN, Amartya, (2006) La démocratie des autres. Paris, Payot.

_____ (2010) L’idée de justice. Paris, Flammarion.

TOURAINÉ, Alain, (1978) La Voix et le regard. Paris, Seuil.

WEBER, Max, (1919) Le savant et le politique. Paris, 10/18 e Plon.

Wieviorka, Michel, (1989) Sociétés et terrorisme. Paris, Fayard.

_____ (2012) La Violence. Paris, Hachette-Pluriel.

_____ (2015) Retour au sens. Pour en finir avec le déclinisme. Paris, Robert Laffont.

O PODER JUDICIÁRIO E SUA IMPRESCINDÍVEL REFORMA COMO COROLÁRIOS DO ACESSO À JUSTIÇA

THE JUDICIARY AND ITS ESSENTIAL REFORM AS COROLLARS OF ACCESS TO JUSTICE

Daniela Marques de Moraes
Professora Adjunta da Faculdade de Direito da UnB.
Doutora em Direito pela UnB.

Alexandre Bernardino Costa
Professor Associado da Faculdade de Direito da
Universidade de Brasília - UnB. Doutor em
Direito Constitucional pela Universidade Federal
de Minas Gerais - UFMG. Líder dos grupos de
pesquisa Direito Achado na Rua e Movimento
Direito: a dinâmica das ruas. Membro fundador
do Instituto de Pesquisa Direitos e Movimentos
Sociais - IPDMS.

Artigo recebido em 04/12/2016 e aceito em 05/02/2017

RESUMO

O direito processual civil e o Poder Judiciário sempre tiveram suas bases estruturadas sob um modelo de direito e de justiça comprometido com os interesses de uma elite dominante que fez crer que preceitos como igualdade e liberdade eram garantidores da ordem e da segurança jurídica. A lei, como parâmetro geral, igualou os desiguais, criando um fosso entre os que alcançavam a satisfação de seus direitos e os demais que se viam à margem deste aparelhamento. Como alternativa para amenizar esta realidade, na década de 80, iniciou-se um movimento, denominado acesso à justiça, que buscava identificar os obstáculos ao ingresso no judiciário, bem como possíveis soluções para superá-los. Foram constatados óbices de natureza econômica, social e cultural e iniciaram-se diversas reformas, tanto do sistema normativo (Código de Processo Civil), como do judiciário, resultando em novos padrões formais. Entretanto, apesar dos esforços, a compreensão sobre o acesso à justiça estava limitada à faculdade de se ajuizar e contestar uma ação, o que, por mais que fossem identificados e superados os obstáculos que inviabilizavam o acesso ao judiciário, não

contemplava a verdadeira mazela, voltada ao distanciamento dos cidadãos que não compunham a esfera do poder às garantias fundamentais. Com a Constituição Federal de 1988, procurou-se abrandar o legalismo e o formalismo excessivos, pautados na proteção da propriedade, em prol dos indivíduos e de seus anseios. No entanto, as novidades implementadas consideraram, como de costume, o olhar e as aspirações de quem sempre ocupou os espaços de poder, mantendo-se, apesar das reformas, o mesmo status de antes. Não se propiciou a possibilidade de o outro se manifestar acerca de suas expectativas. Respeitando-se a diversidade, adensando-se a cidadania, admitindo-se a participação daqueles que sempre estiveram à parte da organização do Estado, é que se garantirá a democratização da justiça. Esta é a proposta da pesquisa, analisar o modelo de direito e de justiça que se tem e, a partir dele, pensar num novo padrão que permita receber todos os olhares e, quiçá, sugerir a desformalização, a descentralização e a deslegalização como forma de garantir a des-hierarquização e a democracia como prática de liberdade e de participação.

ABSTRACT

The civil procedures and so the Judiciary were thought under a justice and law models concerning the ruling class interests, whose intent was to make credible that legal security and order were granted by precepts like freedom and equality. The Law, as a general parameter, made the unequal the same, creating a trench between those who reached their rights and those who didn't. In the early 80's, as an alternative to mellow that reality, a movement called 'judiciary access' tried to identify what were the obstacles to judiciary admission, as well potential solutions to overpower them. It was identified economical, social and cultural obstacles what demanded renovations on standard system (Civil Procedures Code) and judiciary, creating new and formal standards. Regardless all that effort, the judiciary access comprehension was limited to the faculty of pledging and contesting an action, what was not enough to shorter the distance between the citizens who didn't had any power and the fundament guarantees. With the 1988 Federal Constitution, the excessive formalism and legalism were reduced in order to protect private property, the individuals and its needs. Nevertheless, the implemented news, as usual, held the aspirations of those who always had been in power, keeping, regardless all the changes, the same status quo. It was not allowed to others to express their expectations. Ensuring the participation of those who has always been aside on the state organization, through the respect of diversity and citizenship, will guarantee justice democratization. The analisys of the currently justice and law models from which a new standards of decentralization and participation on law thinking, will ensure democracy as a symbol of true freedom, that's this research proposal.

INTRODUÇÃO

Não é novidade afirmar que a temática do acesso à justiça não se esgota na mera faculdade de se ajuizar e/ou de se contestar uma ação. Esta singela orientação, há muito, deixou de permear a teoria e a prática jurídica e jurisdicional.

Para que a magnitude desse relevante instituto seja alcançada, é necessário analisar o direito e o poder judiciário, levando-se em consideração

a questão histórica, as mudanças jurídico-valorativas e, por conseguinte, a própria noção sobre jurisdição.

A compreensão dos acertos e equívocos do passado é indispensável a fim de que se possa entender o presente e se projetar o futuro. Esse compromisso com o hoje e o amanhã iluminará o real alcance do acesso à justiça.

Por outro lado, trabalhar o novo, preso às verdades do passado, é negar ou, no mínimo, dificultar o

entendimento do que se pretende como resposta às demandas sociais levadas à responsabilização de uma decisão judicial.

José Eduardo Faria aponta bem esta circunstância:

Preparado somente para lidar com questões rotineiras e triviais, nos planos cível, comercial, penal, trabalhista, tributário e administrativo, por tratar o sistema jurídico com um rigor lógico-formal tão intenso que inibe os magistrados de adotar soluções fundadas em critérios de racionalidade substantiva, o Judiciário se revela tradicionalmente hesitante diante das situações não-rotineiras; hesitação essa que tende a aumentar à medida que, obrigados a interpretar e aplicar os direitos humanos e sociais estabelecidos pela Constituição, os juízes enfrentam o desafio de definir o sentido e o conteúdo das normas programáticas que expressam tais direitos ou considerar como não-vinculantes um dos núcleos centrais do próprio texto constitucional. É aí, justamente, que se percebe como os direitos humanos e sociais, apesar de cantados em prosa e verso pelos defensores dos paradigmas jurídicos de natureza normativista e formalista, nem sempre são tornados efetivos por uma

Justiça burocraticamente inepta, administrativamente superada e processualmente superada; uma Justiça ineficiente diante dos novos tipos de conflito – principalmente os ‘conflitos-limite’ para a manutenção da integridade social; ou seja, os conflitos de caráter inter-grupal, inter-comunitário e inter-classista; uma Justiça que, revelando-se incapaz de assegurar a efetividade dos direitos humanos e sociais, na prática acaba sendo conivente com sua sistemática violação. É aí, igualmente, que se constata o enorme fosso entre os problemas sócioeconômicos e as leis em vigor. Trata-se do fosso revelado pela crônica incapacidade dos tribunais de aplicar normas de caráter social ou de alargar seu enunciado por via de uma interpretação *praeter legem*, com a finalidade de fazer valer os direitos mais elementares dos cidadãos situados abaixo da linha de pobreza.¹

¹ FARIA, José Eduardo. Os desafios do judiciário. *Revista USP/Superintendência de Comunicação Social da Universidade de São Paulo*, n. 21, São Paulo: Universidade de São Paulo, Superintendência de Comunicação Social, mar./mai. 1994. Disponível em: http://www.usp.br/revistausp/21/SUMA_RIO-21.htm p. 50.

É, portanto, essencial transcender épocas, sem cair na armadilha de discutir o novo com as teorias do passado. Não significa negá-las, mas, respeitar seu conteúdo, considerando a época em que foram elaboradas.²

A visão de acesso à justiça, então, deve estar adstrita às teorias do seu tempo, abstraída daquelas de outros idos.

Nega-se acesso à justiça, por exemplo, ao não se permitir uma teoria que possa compreender a ‘ação’ como direito fundamental e merecedora da mais ampla proteção estatal pela efetiva tutela dos direitos.

Neste ponto, a atuação do juiz é de extrema importância para que o direito processual civil cumpra sua função constitucional de entregar ao jurisdicionado uma tutela adequada, tempestiva e efetiva. Daí porque ser igualmente relevante a visão que se tem, ou que se deve ter do conceito de jurisdição.

Por um longo período, contentou-se com a idéia de que o papel do juiz, o exercício da jurisdição, portanto, seria limitado a simplesmente ‘declarar a vontade da lei ao caso

concreto’. A atividade jurisdicional estaria, então, predisposta a historiar o passado para dizer como ocorreu o fato.

A peculiaridade da jurisdição, entendida como ‘o poder de dizer a lei ao caso concreto’, emprestava-lhe certeza na sua tarefa de descobrir ‘o que’ e ‘como’ havia se passado o fato. Esta circunstância é crucial para a percepção, hoje, do que vem a ser acesso à justiça, tutela dos direitos e, por conseguinte, direito de ação.

Importa deixar claro que esta lógica do juiz, preocupado em reconstruir o passado, está retratada no Código de Processo Civil vigente, porém, apenas reflete os anseios de uma época em que a função do Direito era somente “[...] garantir a livre circulação das idéias, das pessoas e, particularmente, dos bens.”³

Não sem outra razão, a primeira forma de Estado, após a revolução burguesa, foi baseada no “[...] princípio da limitação da intervenção estatal, na liberdade do indivíduo e na crença na superioridade da regulação espontânea da sociedade pela ‘mão invisível’ do mercado (Adam Smith).”⁴

Sendo este o modelo de Estado, não intervencionista, o direito, e, por conseguinte, o processo civil, reservaria ao juiz um papel de simples coadjuvante, um juiz sem poder, mero aplicador dos textos legislativos,

² “Nessa linha, podemos dizer, ainda, que não há teoria que não seja do seu “tempo”. O que pode ocorrer é que determinados sujeitos estejam “fora do seu tempo”, ou melhor, não atentos ao seu “tempo”, ou somente reproduzindo idéias de outros “tempos”. Estes últimos, realmente, são apenas “teoria”, pois não “falam”; apenas reproduzem, ou o que é pior, conservam.” MARINONI, Luiz Guilherme. *Novas linhas do processo civil*. 4. ed., rev. e ampl., São Paulo: Malheiros, 2000. p. 17.

³ GOMEZ, Diego J. Duquelsky. *Entre a lei e o direito*: uma contribuição à teoria do direito alternativo. trad. por Amilton Bueno de Carvalho e Salo de Carvalho, Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2001. p. 17.

⁴ Idem, *ibidem*. p. 17.

sabiamente elaborados pelo poder competente e que, pela sua excelência, bastaria ser aplicado à situação pretérita para ordenar a sociedade. Estava, assim, ressaltado o êxito do princípio da subsunção.⁵

Nesta abordagem, Boaventura de Sousa Santos afirmou:

Na maior parte do século XX, nos países latino-americanos, o judiciário não figurou como tema importante em matéria de reforma, cabendo ao juiz a figura inanimada de aplicador da letra da lei emprestada do modelo europeu. A construção do Estado latino-americano ocupou-se mais com o crescimento do executivo e da sua burocracia, procurando converter o judiciário em uma parte dos aparatos burocráticos do Estado – um órgão para o poder político controlar – de facto, uma instituição sem poderes para deter a expansão do Estado e seus mecanismos reguladores. Nos anos de 1950 e 1960, a política de substituição de importações e o

Estado desenvolvimentista não viam os tribunais como parte das estratégias de superação do subdesenvolvimento. Na verdade, para as elites governantes, qualquer interferência na legislação deveria ser inibida para não prejudicar os novos modos de organização da produção. No pólo oposto, e por razões muito diferentes, a esquerda revolucionária tão pouco se ocupava do judiciário como mecanismo importante para a promoção da justiça social. Nos anos de 1970 e 1980, os regimes autoritários, por sua vez, não estavam interessados em fortalecer a instituição judicial ao ponto de ela poder interferir com as suas práticas repressivas.⁶

O Código de Processo Civil, então, ajustou-se a este modelo de juiz: neutro, imparcial, equidistante das partes para, após cognição ampla, plena e exauriente, dizer a lei ao caso concreto com certeza, reconstruindo o passado e declarando o valor indenizatório devido ao dano causado.⁷

⁵ “Para o sistema, a norma jurídica deverá ter, conseqüentemente, sentido *unívoco*. Ao intérprete não seria dado hermeneuticamente ‘compreendê-la’ mas, ao contrário, com a neutralidade de um matemático, resolver o problema ‘algébrico’ da descoberta de sua ‘vontade’. Compreende-se, portanto, as razões que, no século XIX, fizeram com que os autores dos Códigos procurassem impedir que sua obra fosse interpretada. Reproduziu-se no século XIX a tentativa de Justiniano de impedir a compreensão hermenêutica de suas leis.” SILVA, Ovídio Araújo Baptista da. *Processo e ideologia: o paradigma racionalista*. Rio de Janeiro: Forense, 2004. p. 17.

⁶ SANTOS, Boaventura de Sousa. *Para uma revolução democrática da justiça*. São Paulo: Cortez, 2007. pp. 11-12.

⁷ “Por causa de sua cultura normativista e positivista, envolvendo a obsessão pelo apego aos ritos e procedimentos formais, as cúpulas do Judiciário, que detêm o poder de controlar a ascensão profissional das bases, resistem a interpretações *praeter legem* no plano dos direitos humanos e sociais. Por causa de sua mentalidade dogmática, elas tendem a considerá-los como uma distorção das funções judiciais, como uma ameaça à ‘certeza jurídica’ e como uma perversão da ‘segurança do

É possível asseverar que inexistia intervenção e, muito menos, interação do juiz (Estado) com as partes. Sua postura era exatamente oposta, de equidistância. Esta é a construção legislativa e teórica da ‘doutrina’ que influenciou o processo civil.

A própria estrutura do Código-Buzaid, alicerçado em três processos (conhecimento, execução e cautelar), fundados em dois procedimentos distintos (comum e especial), cuja classificação trinária da sentença⁸ em condenatória, declaratória e constitutiva, arduamente defendida pela doutrina, principalmente pela Escola Paulista de Processo, evidencia bem esse quadro.

É sempre importante (re)visitar a construção doutrinária⁹ que

processo’.” FARIA, José Eduardo. Os desafios do judiciário. *Revista USP/Superintendência de Comunicação Social da Universidade de São Paulo*, n. 21, São Paulo: Universidade de São Paulo, Superintendência de Comunicação Social, mar./mai. 1994. Disponível em: <http://www.usp.br/revistausp/21/SUMARIO-21.htm> p. 48.

⁸ “Essas sentenças, como atos integrantes do processo de conhecimento clássico, não permitem ao juiz atuar a não ser no plano normativo, e assim apenas objetivando afirmar a vontade da lei e a autoridade do Estado-legislador”. MARINONI, Luiz Guilherme. *Técnica processual e tutela dos direitos*. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2004. p. 37.

⁹ “Mas não se pense que essa doutrina, por significar história, não tenha mais importância. A exata compreensão da falência do processo civil não pode deixar de atentar para a história das doutrinas, especialmente para os valores que as impregnaram. Não há como negar que a doutrina que imaginou a suficiência de um único procedimento, destituído de técnica

levou à edificação da legislação processual e à sua interpretação, para que seja demonstrável, ante as evidentes transformações do modelo de Estado e do próprio direito, como, hoje, devem ser pensados e aplicados o direito material e o processo.

Não obstante, não se pode negar o fato de que o juiz deste Código é aquele cujo trabalho é voltado, preponderantemente, ao passado. Daí a necessidade de se pensar e de se repensar o papel do Poder Judiciário.

1 O PAPEL DO PODER JUDICIÁRIO

A dinamicidade do direito e os valores que permeiam a vida na sociedade não coadunam com a insensibilidade e com a indiferença. “Se o processo ficar limitado à legislação processual ou, melhor dizendo, tiver a sua feição escravizada à lei, muitas vezes ele poderá ficar distante das necessidades dos direitos e da vida.”¹⁰

Ao contrário do tempo em que a proteção jurídica visava ao patrimônio e, por assim dizer, preocupava-se com poucos, o direito atual passou a servir ao homem, enquanto sujeito de direito,

antecipatória, bem como a possibilidade da construção de sentenças apenas a partir de critérios formais-processuais, teve grande impacto sobre o rendimento do processo civil, mas evidentemente foi construída à luz dos valores do seu tempo.” MARINONI, Luiz Guilherme. *Técnica processual e tutela dos direitos*. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2004. p. 28.

¹⁰ Idem, *ibidem*. p. 28.

dando relevo à sua dignidade, pois, não há bem de igual ou maior relevo. É, assim, irrefutável assegurar que “As transformações do papel do Estado obrigam, irremediavelmente, à adoção de um novo papel também do direito.”¹¹

Um novo modelo de Estado e de direito, por lógica, exige, igualmente, outro modelo de juiz. Assim, o vetusto princípio da subsunção cede lugar ao da criação. A interpretação judicial é iluminada de requinte constitucional, notadamente, dos seus fundamentos e valores, consoante os artigos 1º e 3º da Constituição Federal.

O acesso à justiça passa a ser uma inteligência vocacionada à efetiva tutela dos direitos e não como uma mera faculdade de se ajuizar ação processual.

O direito fundamental à adequada tutela jurisdicional exige do juiz uma postura capaz de dar proteção condizente com os preceitos normativos previstos no direito material. Ainda que o processo se ressinta de técnica processual para tal mister, caberá ao juiz empregar esforços a fim de, em respeito ao direito fundamental de proteção, atender efetivamente ao que lhe é pleiteado.

Bem por isso,

O processo deve ser estruturado de acordo com as necessidades do direito material, além de ter que ser compreendido, pelo juiz, como

instrumento capaz de dar proteção às situações carentes de tutela. Nesse sentido, o juiz não pode se conformar com uma interpretação que aponte para a incapacidade de o processo atender ao direito material, pois isso seria o mesmo que negar valor ao direito fundamental à tutela jurisdicional efetiva, que espelha o dever de o Estado prestar a devida tutela jurisdicional. O legislador tem o dever, diante do direito fundamental à tutela jurisdicional efetiva, de instituir as técnicas processuais idôneas à tutela jurisdicional das diversas situações de direito material. Essas situações de direito material, ou as necessidades de tutela dos direitos, devem ser compreendidas pelo legislador, pois de outra forma o direito material certamente não encontrará resposta efetiva na jurisdição. Entretanto, esse direito fundamental não se limita a incidir, como é óbvio, em face do legislador, pois exige do Judiciário a prestação da adequada tutela jurisdicional.¹²

Sendo essa a característica da tutela dos direitos e, como frisado, a busca pela proteção da norma, de tal

¹¹ GOMEZ, Diego J. Duquelsky. *Entre a lei e o direito: uma contribuição à teoria do direito alternativo*. trad. por Amilton Bueno de Carvalho e Salo de Carvalho, Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2001. p. 19.

¹² MARINONI, Luiz Guilherme. *Técnica processual e tutela dos direitos*. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2004. p. 28.

forma que o ilícito não ocorra, ou, se ocorrido, que seja imediatamente removido, precisa-se, inexoravelmente, de um juiz atuante.¹³

Não se pode pensar em tutela do direito sendo prestada por um juiz espectador, preocupado com a recomposição do passado. Ao contrário, pressupõe um magistrado que possa emitir ordens e fazê-las cumprir.

No entanto, àqueles, apreensivos com o ‘aumento’ do poder do juiz, cabe lembrar que não se trata, na verdade, de aumento. O que se busca é uma racionalização do seu poder ante a necessidade de prestar uma tutela de caráter constitucional.

Em outras palavras, o poder é inerente à atividade jurisdicional. O juiz exerce parte da soberania do Estado, exatamente porque é membro e não mero representante dele. Por isso, a expressão Estado/juiz. Sendo assim, é errôneo falar em aumento ou diminuição desse poder.

O que se tem, isto sim, são meios de controle, notadamente, pelas garantias constitucionais e processuais do direito de ação, contraditório, fundamentação das decisões etc. Entretanto, se, apesar disso, o juiz manteve-se ‘neutro’, acaba por anular o

uso do seu poder, necessário para sua atuação.

Se o judiciário é avocado, cada vez mais, a participar da vida dos cidadãos, por decisões que possam permitir, até mesmo, inclusão social, a racionalização do uso do poder exige procedimentos capazes de dar solução a essa necessidade.

Por tal ensejo, afirmou Benedito Cerezzo Pereira Filho:

Manter, pois, o judiciário alienado (e isso se consegue basicamente pelo ensino jurídico e, por conseguinte, pela atuação dos juristas/bacharéis) é situação condicionante para conservar o estado de conquistas burguesas. O juiz sem poder, portanto, é ideal e necessário para o sistema ‘legal’ orquestrado no século das luzes.¹⁴

O juiz sem poder, portanto, é um mito. O papel reservado ao juiz deve ser pensado e exercido à luz dos direitos fundamentais, notadamente, do direito de ação e, para tanto, segundo Celso Fernandes Campilongo:

¹³ “O juiz e o processualista, se um dia realmente se pensaram ideologicamente neutros, mentiram a si próprios, pois a afirmação de neutralidade já é opção ideológica do mais denso valor, a aceitar e a reproduzir o status quo.” Idem. *Novas linhas do processo civil*. São Paulo: Malheiros, 2000. p. 25.

¹⁴ PEREIRA FILHO, Benedito Cerezzo. O poder do juiz: ontem e hoje. *Revista da Ajuris*. ano XXXIII, n. 104. Porto Alegre: Ajuris, dez. 2006. p. 24.

A tarefa do julgador não é meramente técnica. Ao contrário, é social e politicamente determinada. Não se trata mais da antiga e decantada capacidade de os grupos econômicos minoritários verem seus interesses generosamente acolhidos em lei ou eficazmente defendidos na Justiça. Agora, setores antes desorganizados e pouco sensíveis à utilização do Direito enquanto ferramenta de conquista e ampliação da cidadania política – ou seja, a grande maioria da população brasileira – passam a encarar o Judiciário como um espaço relevante de luta política. Dito de outro modo: além de continuar resguardando valores tradicionalmente garantidos pela técnica jurídica, o Judiciário vive o dilema de adaptar seu repertório a situações inéditas. Essas situações, protagonizadas por grupos há pouco tempo aliados do acesso à Justiça e, muitas vezes, orientados por uma racionalidade dificilmente amoldável às rotinas judiciais, vêm, lenta mas progressivamente, desafiando a rigidez lógico-formal dos sistemas legais.¹⁵

¹⁵ CAMPILONGO, Celso Fernandes. O judiciário e a democracia no Brasil. *Revista USP/Superintendência de Comunicação Social da Universidade de São Paulo*, n. 21, São Paulo: Universidade de São Paulo,

Nesta perspectiva, fica evidenciada a necessidade de se analisar o modo pelo qual a magistratura implementou e deve implementar sua incumbência judicante, ou seja, deve exercer a atividade jurisdicional.

1.1 DO RACIOCÍNIO DE SUBSUNÇÃO AO RACIOCÍNIO DA CRIAÇÃO: A TRAJETÓRIA PARA UM NOVO CONCEITO DE JURISDIÇÃO

1.2

As normas são elaboradas sob a égide da generalidade e da abstração, sem abranger as particularidades de cada caso, o que seria impossível em vista de seu advertido caráter (abstrato e genérico). Logo, a simples análise legal de um caso concreto, sem as adaptações à realidade daquele fato jurídico específico, levaria ao cometimento de injustiças.¹⁶

Com acerto, assevera Galeno Lacerda: “[...] o sistema não aparece pronto. Promulgado um código, ele passa a adquirir vida própria em contato

Superintendência de Comunicação Social, mar./mai. 1994. Disponível em: <http://www.usp.br/revistausp/21/SUMARIO-21.htm> p. 118.

¹⁶ “O direito é mais aplicação do que norma. Seria um desastre se um comando fosse imobilizado, ainda mais se o comando encontra a sua própria imobilização em um texto; seria um desastre se a regra jurídica se tornasse e permanecesse somente um pedaço de papel. O provável risco é que essa se separe da vida.” GROSSI, Paolo. *Mitologias jurídicas da modernidade*. trad. por Arno Dal Ri Júnior, Florianópolis: Fundação Boiteux, 2004. p. 91.

com a realidade, a letra se choca com a vida.”¹⁷

Para dirimir os choques entre a realidade e a letra da lei, foi atribuída ao Poder Judiciário a tarefa de buscar o melhor, nos moldes do que é justo, para o jurisdicionado, pela prestação da tutela jurisdicional.

A princípio, consoante o modelo liberal, caberia ao magistrado detectar qual lei, geral e abstrata, deveria incidir ao caso concreto em evidência e, de acordo com as circunstâncias, aplicá-la, exercendo o raciocínio da subsunção.

Por meio deste raciocínio, a lei é aplicada com base no silogismo, segundo o qual a premissa maior é a lei geral e abstrata, a premissa menor o caso concreto e a conclusão, a decisão ou o julgamento.

Deste modo, o juiz não teria muito trabalho, a não ser o de presumir que as leis são sempre justas e, a partir de então, localizá-la no arcabouço jurídico para a devida aplicação. Seria como montar um quebra-cabeças. Assim que encontrada a peça certa, bastaria encaixá-la junto às demais já postas.

A respeito do tema, o processualista Ovídio Araújo Baptista da Silva assegurou:

[...] A ambiciosa criação de um mundo social em que os

¹⁷ LACERDA, Galeno. O código e o formalismo processual. *AJURIS*. v. 28, Porto Alegre: Ajuris, jul. 1983. p. 9.

homens não seriam mais dirigidos pelos homens, e sim pelas leis, acabou por submeter os homens às suas máquinas, conseqüência, de resto, imanente como tendência profunda, nascida com a idéia de ‘matematização’ do direito e das demais ciências do espírito, como instrumento da mais abjeta de todas as tiranias.¹⁸

E o jurista Celso Fernandes Campilongo acrescentou:

O sistema de valores inerentes à função judiciária no Estado liberal é marcado pela ideologia da fidelidade à lei. A rígida delimitação da competência do sistema judicial – marcadamente distinta da competência administrativa e legislativa – reforça a imagem doutrinária do juiz técnico, esterilizado politicamente e que faz da adjudicação um silogismo capaz de garantir, dogmaticamente, a certeza do direito.¹⁹

Assim, a legalidade estaria sobreposta à justiça, o que claramente

¹⁸ SILVA, Ovídio Araújo Baptista da. Racionalismo e tutela preventiva em processo civil. *Revista dos Tribunais*. v. 801, ano 91, São Paulo: Revista dos Tribunais, jul. 2002. p. 42.

¹⁹ CAMPILONGO, Celso Fernandes. O judiciário e a democracia no Brasil. *Revista USP/Superintendência de Comunicação Social da Universidade de São Paulo*, n. 21, São Paulo: Universidade de São Paulo, Superintendência de Comunicação Social, mar./mai. 1994. Disponível em: <http://www.usp.br/revistausp/21/SUMARIO-21.htm> p. 123-124.

era percebido. Com isso, pelo raciocínio da subsunção, pouca, ou mesmo, nenhuma atenção é dada ao jurisdicionado, aquele que sofre as angústias por ver seus interesses sendo decididos por um Poder que deveria provar ser legítimo ante a participação direta com as partes no processo, na busca de sentenças justas.

Roberto Aguiar se pronuncia e esclarece o proposto:

O imaginário ordenado, incriativo e dedutivo gera a sistemática negação do social, do econômico, do político (e isto é uma forma de jogo político), do existencial e de novos paradigmas. **É preciso que o sujeito de direitos continue a ser considerado uma abstração comprimida numa relação bipolar. A vida é um processo, mas não o histórico, e sim o judicial. Desse modo, o sujeito de direitos passa a ser ‘parte’, ‘autor e réu’, ‘impetrante e impetrado’, ‘indiciado’, ‘imputado’, ‘requerente e requerido’, mas nunca gente ou ser humano concreto** [sem grifo no original]. Seus condicionamentos não são considerados e se isso acontece é porque a lei prevê. Sua extração de classe também não conta, até porque a justiça não é para os oprimidos, que não tem vez nem voz nos procedimentos. A decisão judicial é uma mercadoria cujo preço não está a altura dos

empobrecidos. Mais uma vez a concretude social e existencial dos sujeitos não é considerada, o que significa dizer que, para o direito burguês de estado periférico, não há espaço para a cidadania concreta. A lei abstrata trata ritualisticamente de sujeitos abstratos.²⁰

Ao juiz, portanto, não basta identificar a lei que se encaixa ao caso concreto e aplicá-la com a expectativa de dar a cada um o que é seu. Agindo assim, ele correria o risco de, segundo João Mangabeira, citado por Roberto Lyra Filho, dar “[...] ao pobre a pobreza, ao miserável a miséria, ao desgraçado a desgraça, que é isso o que é deles [...]”.²¹

Ademais, o magistrado, apesar de ser membro do Estado em sua função de prestar a tutela jurisdicional, é homem, pensa, sente e age de acordo com aquilo que para ele é aceitável enquanto ser humano, cidadão e componente de uma sociedade e por mais que esteja preso ao formalismo legal, não consegue fugir a esta realidade.

Mauro Cappelletti, notadamente, explana:

[...] a própria palavra ‘sentença’ vem de ‘sentir’, tal como a palavra ‘sentimento’.

²⁰ AGUIAR, Roberto A. R. de. O imaginário dos juristas. *Revista de Direito Alternativo*. n. 2, São Paulo: Acadêmica, 1993. p. 21.

²¹ MANGABEIRA, João *apud* LYRA FILHO, Roberto. *O que é direito*. São Paulo: Brasiliense, 1999. p. 21.

Mas, ainda prescindindo da mais ou menos significativa etimologia, resta o inegável fato de que em muitas ocasiões a motivação verdadeira, real, efetiva de uma sentença não é completamente revelada na fundamentação da decisão do Juiz, mas sobretudo encontra-se nas ocultas inclinações – mais ou menos ocultas – do ânimo do julgador. O ‘sentimento’ do Juiz: a simpatia, a antipatia por uma parte ou por uma testemunha; o interesse, o desinteresse por uma questão ou argumentação jurídica; a inclinação para um tipo evolutivo, histórico, sociológico de exegese das leis, antes que para uma interpretação rigidamente formal; o interesse ou o enfado frente a um conjunto de eventos – e assim ia ele discorrendo. Sentimentos: afetos, tendências, ódios, rancores, convicções, fanatismos; todas as variações desta realidade misteriosa, maravilhosa, terrível que é o espírito humano, refletidas com ou sem véus nas frias expressões dos repertórios de jurisprudência: paixões desencadeadas, paixões contidas, predileções mal reveladas, nas estantes emboloradas dos cartórios dos tribunais.²²

²² CAPPELLETTI, Mauro. A ideologia no processo civil. *AJURIS*. trad. por Athos Gusmão

Por um longo período, tentou-se conscientizar que o juiz era nada mais do que um “escravo da lei”,²³ logo não deveria pensar.²⁴ Se assim o fosse, não haveria necessidade da figura do magistrado em si, bastaria apenas desenvolver, por exemplo, um programa de computador com eficiência de reconhecer qual lei se encaixa ao caso elencado e substituir o julgador por uma máquina.

Neste contexto, Menelick Carvalho Netto acentuou:

A experiência nos mostrou que não mais podemos acreditar na aplicação silogística da lei, naquela idéia segundo a qual a

Carneiro, v. 23, ano VIII, Porto Alegre: Ajuris, nov. 1981, pp. 16-17.

²³ Expressão utilizada para evidenciar que o juiz não deveria pensar, mas tão somente agir de acordo com o prescrito na lei, não extrapolando seus limites. Esta idéia foi amplamente defendida por Montesquieu, pensador francês do século XVIII, na obra *Do espírito das leis*, de sua autoria, que afirmou que o juiz era a “boca da lei”, ou seja, deveria ater-se a pronunciar as palavras da lei. Atualmente, como acentua José Renato Nalini, “Até os mais ortodoxos na formação dogmática positivista não aceitam hoje que o juiz seja a boca a pronunciar as palavras da lei.” NALINI, José Renato. *O juiz e o acesso à justiça*. 2. ed. rev., atual. e ampl., São Paulo: Revista dos Tribunais, 2000. p. 18.

²⁴ “[...] A partir da única realidade da norma, a identificação do fenômeno jurídico passou a padecer de uma simplificação irrealística do direito, ignoradas as suas dimensões axiológicas e sociais. A conseqüência foi um desarrazoado esvaziamento dos deveres e responsabilidades do juiz, considerado servo da lei, qualquer que seja ela. Preso à norma posta, o operador esteve numa confortável posição de um ser ascético, passivo, neutral, que se limitava a aplicar automaticamente a lei ao caso concreto.” Idem, *ibidem*. p. 20.

norma geral seria a premissa maior; o fato, a premissa menor; e o trabalho do aplicador, uma simples tarefa mecânica. Se assim fosse, nossos juízes seriam tão dispensáveis quanto passaram a ser, a partir de um dado momento, os caixas de banco. Hoje, é perfeitamente possível desenvolver um programa que aplique esse silogismo com a maior facilidade, a um custo muito mais baixo e com um nível de previsibilidade e precisão mecânica infinitamente superiores.²⁵

O juiz não pode ser comparado a um escravo ou, mesmo, a um computador, ou a um programa. Ele tem responsabilidades, sendo a mais relevante restabelecer, por meio de sua decisão, a paz jurídica aos conflitantes que buscam a guarida do Poder Judiciário.

Por esta razão, conforme afirmou Luiz Guilherme Marinoni:

[...] a transformação do juiz em mero burocrata, ainda que fundada em motivos sérios relevantes para a época, acabou por retirar do sistema algo que

lhe é inerente, ou seja, a possibilidade de dar a quem tem um direito o seu gozo efetivo, evitando que todos possam expropriar direitos desde que se disponham a pagar por eles.²⁶

Amilton Bueno de Carvalho, em sua obra *Magistratura e direito alternativo*, aponta: “A aplicação silogística da lei, como é ensinado nas faculdades, nada mais é do que uma forma de aprisionar o Juiz, tirar-lhe a força criadora. Serve às classes que elaboram as leis, pois fazem dele um mero e frio aplicador do direito positivo.”²⁷

Com as reformas do processo civil, percebeu-se a urgência na mudança de mentalidade, tanto do juiz, como também do legislador, dos advogados, do estudante de direito, do povo, enfim de todos.²⁸

²⁶ MARINONI, Luiz Guilherme. *Tutela específica*: (arts. 461, cpc e 84, cdc). São Paulo: Revista dos Tribunais, 2000. p. 38.

²⁷ CARVALHO, Amilton Bueno de. *Magistratura e direito alternativo*. 5. ed., Rio de Janeiro: Luam, 1997. p. 39.

²⁸ “[...] as reformas processuais tendem a reforçar tão-somente o papel dos magistrados, negligenciando a atribuição de responsabilidade técnica aos advogados e, de certo modo, esvaziando sua participação, impondo, na prática, um sistema degenerado de imposição demasiada de responsabilidade nas mãos dos julgadores e a assunção de um papel cômodo e passivo pelos advogados (e seus constituintes). Desse modo, há de se constituir uma preocupação dos reformistas, além do já alardeado reforço do papel judicial, o reforço da participação das partes na disciplina processual. Para tanto, faz-se necessária a percepção de espaços técnicos de exercício dessas atividades, sem um aumento demasiado do procedimento,

²⁵ CARVALHO NETTO, Menelick. *Racionalização do ordenamento jurídico e democracia*. Disponível em: http://www.almg.gov.br/opencms/export/sites/default/consulte/publicacoes_assembleia/obras_referencia/arquivos/pdfs/consolidacao_leis/integr_a_consolidacao.pdf. Acesso em 23 jun. 2013.

O juiz não pode ficar adstrito ao texto legal;²⁹ ele deve atentar-se às leis em razão do sistema positivista em que está inserido. Não se pretende aqui defender a idéia de exclusão das leis, isto nem seria possível.³⁰

O que se quer dizer é que,

[...] a Lei, longe das expectativas com que sonharam as filosofias européias dos séculos XVII e XVIII, não é mais – na verdade nunca foi – a garantia de nossas liberdades e nem o

pois, caso contrário, ir-se-ia de encontro ao princípio da celeridade, devidamente reinterpretado. A advocacia brasileira, apesar de expender profundas críticas à magistratura, em algumas situações, não assume sua responsabilidade técnica no espaço endoprocessual, de modo a subsidiar maiores elementos de discussão para a formação dos provimentos.” NUNES, Dierle José Coelho. *Processo jurisdicional democrático: uma análise crítica das reformas processuais*. Curitiba: Juruá, 2009. p. 114.

²⁹ “A lei, sonhada como o porto seguro de chegada, tornou-se um obrigatório ponto inicial de dúvidas e incertezas. Esquecer esta verdade – que o direito dos tribunais, na experiência contemporânea, nos ensina a cada dia – será o caminho que nos sujeitará à condição de vítimas das mais variadas formas de arbitrariedades, cometidas em nome do que se imagina ser a imparcial aplicação da ‘vontade lei’, em sentenças que, antes de alicerçarem-se em fundamentos válidos, ocultam as verdadeiras razões de decidir.” SILVA, Ovídio Araújo Baptista da. *Jurisdição, direito material e processo*. Rio de Janeiro: Forense, 2008. pp. 140-141.

³⁰ “O movimento do acesso à justiça é uma solução de compromisso. O aspecto normativo do direito não é renegado, mas enfatizado como elemento de extrema importância. É condição necessária ao conhecimento do fenômeno jurídico, mas não suficiente à sua compreensão total. O direito é norma, todavia não se contém todo na positividade.” NALINI, José Renato. *O juiz e o acesso à justiça*. 2. ed. rev., atual. e ampl., São Paulo: Revista dos Tribunais, 2000. p. 24.

remédio contra as incertezas inerentes à condição humana. Nosso angustiado e violento século XX encarregou-se de desfazer essa doce ilusão.³¹

Por esta razão, de um lado, o magistrado deve buscar na lei um ponto de referência, contudo, de outro, tem de ser atuante e, ao acompanhar uma determinada demanda, desde a propositura da ação até o ato decisório, identificar quem são as partes, suas reais necessidades, seu nível cultural e intelectual e até mesmo sua condição financeira. Agindo assim, o Estado conseguirá auxiliar na superação de obstáculos que causam o inaccessível à justiça. Tudo isto porque:

A dimensão dos aplicadores é fundamental. E por que é fundamental? Porque o trabalho do Legislativo, ao produzir normas gerais abstratas, é da maior relevância, mas, na verdade, não esgota o trabalho do Direito, é apenas o início dele. O problema é que as pessoas não são *gerais* e as situações não são *abstratas*. É o mesmo problema evidenciado pela corrente pós-moderna na arquitetura. A arquitetura moderna é linda, monumentos erguidos à humanidade, pena que gente concreta tenha que viver ali. Quem já residiu ou

³¹ SILVA, Ovídio Araújo Baptista da. *Jurisdição, direito material e processo*. Rio de Janeiro: Forense, 2008. p. 139.

trabalhou em um prédio moderno sabe disso na própria pele – ele é extremamente quente durante o dia e frio à noite. É uma obra para a *humanidade*. O Direito também foi feito para a humanidade, que obviamente não toma café com ninguém, não sente frio, por definição. Uma das características pós-modernas é esta: o Direito é feito para nós, pessoas concretas que vivemos relações sempre complexas e intrincadas. Só um juiz, um homem, pode fazer essa mediação da lei válida, que passou pelo crivo da universalidade de sua aceitação em tese para a questão concreta de sua aplicação, pois essa atividade requer um juízo de adequabilidade acerca da norma geral e abstrata efetivamente apta a reger aquela situação concreta, específica em sua unicidade, sem produzir resíduos de injustiça.³²

O juiz, portanto, ao julgar, deve optar pelo raciocínio em que, diante de um caso concreto, exerce uma função criadora do direito, ou seja, diante do caso específico, observará a

condição financeira, cultural e social das partes, atentando-se ao momento histórico e político em que estão inseridas para, então, completar as leis de caráter genérico e abstrato ao solucionar os conflitos.^{33 34}

Por meio do raciocínio de criação, cabe ao magistrado identificar a lei geral e abstrata a ser aplicada e, uma vez feito isso, analisar a situação cultural, política, social e histórica em que está inserido o fato da vida real para, de modo criativo, ou seja, de modo a atender às reais necessidades dos jurisdicionados, adaptar/complementar a lei ao caso concreto.³⁵

³³ “As modernas tendências da Filosofia do Direito contemporâneo, contudo, procuram mostrar que a atividade de aplicação da lei pelo Juiz implica, de certo modo, também uma função criadora do direito, na medida em que o preceito legal, abstrato como é, em sua formulação genérica, não passa de um projeto de norma reguladora da conduta humana, projeto esse que o julgador deve completar de modo a concretizá-la [...]” SILVA, Ovídio Araújo Baptista da; GOMES, Fábio. *Teoria geral do processo civil*. 3. ed. rev. e atual., São Paulo: Revista dos Tribunais, 2002. p. 64.

³⁴ “A lei contemporânea voltou a ser, como sempre fora, uma norma comprometida com particulares forças políticas, quando não partidárias. Pensar a lei, especialmente a lei que vai ao Poder Judiciário, fora do respectivo contexto histórico e político, ignorando a condição de ‘Estado administrativo’ ue fomos levados, é permitir que o Poder Judiciário, cometa, através de falsas fundamentações, toda a sorte de arbitrariedades.” Idem. *Jurisdição, direito material e processo*. Rio de Janeiro: Forense, 2008. P. 141.

³⁵ “A obrigação que o juiz tem de julgar implica em seu favor o poder de criar o direito para que possa decidir acerca de todos os conflitos que lhe são submetidos e cumprir corretamente essa obrigação. [...] Essa ação criadora do juiz sobre o direito escrito manifesta-se também quando

³² CARVALHO NETTO, Menelick. *Racionalização do ordenamento jurídico e democracia*. Disponível em: http://www.almg.gov.br/opencms/export/sites/default/consulte/publicacoes_assembleia/obras_referencia/arquivos/pdfs/consolidacao_leis/integr_a_consolidacao.pdf. Acesso em 23 jun. 2013.

Joel Dias Figueira Júnior, em seus *Comentários ao código de processo civil*, ressalta:

[...] para que se alcance a *decisão justa (ius aequum)* o órgão julgador é chamado a aplicar o direito ao caso concreto, não mais através de simples subsunção, mas por intermédio da descoberta de *valorações e decisões de vontade*. [...] E mais: há muito não se pensa que a lei (uníssona e racional) é um produto abstrato da razão pura dos legisladores, único baluarte capaz de levar o julgador à decisão justa. Assim como a formação da lei é reflexo multifacetado da obra humana fundada em interesses diversos e expressão do poder, nada obstante buscar em tese o ‘correto’ e o ‘justo’, não menos verdadeiro é o que se verifica no âmbito da aplicação do direito, razão pela qual não se pode, nos dias de hoje, imaginar os juízes e tribunais limitados a um esquema de mera execução da lei,

ele adapta e atualiza uma disposição legislativa antiga ou ultrapassada pela realidade social, dando-lhe um significado e um alcance adequados a essa realidade e aos novos valores que com ela entram em tensão, como o determina, aliás, o art. 5º da Lei de Introdução ao Código Civil.” AKEL, Hamilton Elliot. *O poder judicial e a criação da norma individual*. São Paulo: Saraiva, 1995. pp. 122-124.

despindo-se de qualquer conteúdo valorativo.³⁶

Edson Vieira Abdala, outrossim, afirma: “O julgador, mesmo que não saiba ou não deseje, quando decide baseado somente no direito positivo, apenas repete o sistema e infunde a megaestrutura estatal ao cidadão, podendo até ser o executor expresso ou tácito daqueles que dominam o conjunto da sociedade.”³⁷

Ovídio Araújo Baptista da Silva, em ponderação semelhante, afirmou:

[...] o servilismo judicial frente ao império da lei anula o Poder Judiciário que, em nossas circunstâncias históricas, tornou-se o mais democrático dos três ramos do Poder estatal, já que, frente ao momento de crise estrutural e endêmica vivida pelas democracias representativas, o livre acesso ao Poder Judiciário, constitucionalmente garantido, é o espaço mais autêntico para

³⁶ FIGUEIRA JÚNIOR, Joel Dias. *Comentários ao código de processo civil*: do processo de conhecimento – arts. 270 a 281. v. 4, tomo I, São Paulo: Revista dos Tribunais, 2001. p. 136.

³⁷ ABDALA, Edson Vieira. Esquisitices de juiz (dois novos fundamentos para a rejeição da denúncia). In: RODRIGUES, Horácio Wanderlei (org.). *Lições alternativas de direito processual*: (civil, penal e trabalhista). São Paulo: Acadêmica, 1995. p. 65.

o exercício da verdadeira cidadania.³⁸

Ao juiz é dado pensar, ter sentimento; a própria palavra sentença, como ressaltou o processualista italiano Mauro Cappelletti, tem por raiz o verbo sentir e, por esta razão, deve ele aperceber-se dos reais motivos que levaram os cidadãos à situação conflitante e, considerando a evolução social, política e cultural, entregar a tutela jurisdicional adequada, tempestiva e efetiva, como esperado pelos jurisdicionados e de acordo com os preceitos do acesso à justiça.

É sabido que a herança juspositivista os desencoraja, principalmente porque, nos bancos das faculdades de direito,³⁹ em que a mudança de mentalidade deveria ser enfatizada, com uma formação mais humanística, há uma excessiva preocupação em decorar as leis e os códigos.

O processualista Ovídio Araújo Baptista da Silva denotou, com exatidão, o que se afirmou:

³⁸ SILVA, Ovídio Araújo Baptista da. *Jurisdição e execução na tradição romano-canônica*. 2. ed., rev., São Paulo: Revista dos Tribunais, 1997. p. 219.

³⁹ “Não há direito para os juristas. O que existe são leis. Logo, nossas faculdades não são de direito, são escolas técnicas de leis. Isso significa que está na hora de criarmos os cursos jurídicos no Brasil.” AGUIAR, Roberto A. R. de. O imaginário dos juristas. *Revista de Direito Alternativo*. n. 2, São Paulo: Acadêmica, 1993. p. 26.

O ensino do Direito, em nosso país, tenta normatizar os *atos* dando-lhes o sentido de uma *norma*, mesmo que o processo tenha como objeto a *lide*, que é um pedaço da história humana. Nossa metodologia universitária cuida dessa parcela da história como se estivesse a tratar de um problema geométrico, como preconizava Savigny. O estudante não tem acesso aos ‘atos’, apenas às regras.⁴⁰

Em muitas oportunidades, o estudo do Direito baseia-se em sistematizações de assuntos jurídicos, em apostilas sem autores conhecidos, com algumas poucas explicações acerca do conteúdo estudado.⁴¹

Nestes moldes, os estudantes – alguns futuros magistrados – não são preparados para pensar, apenas para localizar os artigos que serão aplicados ao caso concreto, ficam presos àquele formalismo exacerbado, justificando que uma sociedade livre tem suas bases na legalidade, na formalidade, assim como Montesquieu afirmava no século

⁴⁰ SILVA, Ovídio Araújo Baptista da. *Processo e ideologia: o paradigma racionalista*. Rio de Janeiro: Forense, 2004. pp. 36-37.

⁴¹ “[...] se todo o direito é parcial, na medida em que traduz uma vontade política e encerra uma determinada dimensão valorativa, também é parcial o seu estudo – motivo pelo qual as ausências de uma reflexão metodológica e de uma preocupação epistemológica verdadeiramente críticas o têm levado a uma falsa representação da realidade.” FARIA, José Eduardo (org.). *A crise do direito numa sociedade em mudança*. Brasília: Universidade de Brasília, 1988. p. 8.

XVIII: “As formalidades da justiça são necessárias à liberdade.”^{42 43}

José Renato Nalini, sensível a esta realidade, discorre em sua obra:

Houve quem afirmasse que a grande maioria dos juízes, sem o perceber, integrava-se nessa categoria. As faculdades de Direito em nada alteraram a substância do ensino jurídico, aferrado a um conceito medieval de transmissão do conhecimento, fundado substancialmente na realidade normativa. As disciplinas a que os professores e alunos dedicam maior atenção ostentam em comum a circunstância de possuírem o direito codificado. E o aprendizado do direito privado, em muitas escolas, resume-se à leitura pausada dos artigos do Código Civil.⁴⁴

Os estudantes, seguindo a linha de estudo acima apontada, prestam concursos públicos para ocupar as carreiras jurídicas, com grandes chances de aprovação, no entanto, isto não quer

⁴² MONTESQUIEU, Charles-Louis de Secondat *apud* LACERDA, Galeno. O código e o formalismo processual. *AJURIS*. vol. 28, Porto Alegre: Ajuris, jul. 1983. p. 8.

⁴³ Montesquieu, com a frase acima transcrita, queria dizer que a liberdade era garantida pelo respeito às formas/formalidades. Mais uma vez, o que se pretendia resguardar era a segurança jurídica e a certeza do direito, tudo em favor da burguesia francesa, da preservação de sua propriedade.

⁴⁴ NALINI, José Renato. *op. cit.* pp. 20-21.

dizer que estarão aptos a julgar com a tranquilidade de entregar justiça aos cidadãos, cujos interesses foram submetidos à apreciação.

Ainda José Renato Nalini:

O operador jurídico afeiçoado às posturas mais arcaicas, fruto daquela faculdade de Direito que não se renovou, não tem noção destas transformações e vive sob permanente estado de perplexidade ou apatia. Não passa de um burocrata, cuja atenção apenas por acaso resolve os conflitos, mas que não raro os intensifica. Isso ocorre quando, de preferência a julgar o cerne da demanda, esta é encerrada com julgamento de matéria preliminar, numa solução tipicamente epidérmica. O conflito continua a existir e o juiz mantém sua consciência em paz, pois se valeu do processo para não enfrentar a dificuldade de mergulhar no mérito.⁴⁵

Com Roberto Lyra Filho, é possível findar:

O legalismo é sempre a ressaca social de um impulso criativo jurídico. Os princípios se acomodam em normas e envelhecem; e as normas esquecem de que são meios de expressão do Direito móvel,

⁴⁵ *Idem*, *ibidem*. p. 22.

em constante progresso, e não Direito em si. Com o vício de rodar a manivela, o Estado troca, na sua Casa da Moeda, os papéis com lastro de ouro pelos papéis desvalorizados, na inflação das leis; e acaba usando a ‘guitarra’, a máquina de fazer dinheiro falso, para enganar os tolos. Direito e Justiça caminham enlaçados; lei e Direito é que se divorciam com frequência. Onde está a justiça no mundo?⁴⁶

Percebe-se a dificuldade generalizada de admitir-se e, também, de implementar-se um novo modelo de atividade jurisdicional. Pode-se afirmar que esta dificuldade está fortemente atrelada à transição do regime ditatorial ao democrático. A reabertura política e a conseqüente redemocratização não promoveram mudanças imediatas no modo de ser e de agir do Judiciário.

José Reinaldo de Lima Lopes descreve e exemplifica o explicitado:

Ao longo das últimas décadas o Judiciário foi um poder submetido a uma ditadura. Sendo que o regime militar impunha o não conhecimento de determinadas matérias ao Judiciário, este limitou-se a questões menores em termos políticos: os atos do Presidente militar, baseados no célebre AI-5 eram assunto vedado. Além disso, com a militarização das polícias

estaduais, e da vida nacional em geral, foram criados os tribunais militares estaduais, que subtraíram dos tribunais civis o direito de julgar policiais militares. O Poder Judiciário foi obrigado a julgar matérias entre cidadãos e cidadãos de maneira geral. Vinda a abertura política e a redemocratização o Judiciário voltou a ter voz mais ativa. Creio, porém, que existe um equívoco na sua avaliação. O Judiciário não se tornou mais independente porque passaria a condenar o Estado a pagar indenizações a *A* ou a *B*. Isto já se fazia antes, sendo certo que grupos de empreiteiras e diversos grupos particulares sempre recorreram ao Judiciário e saíram contemplados com indenizações. O Judiciário, isto sim, devido a pressões dos movimentos sociais de base, movimentos populares e classes populares, passou a ter visibilidade em novas espécies de conflitos, isto sim. A questão da democracia no Judiciário está ainda por ser completada e devidamente analisada.⁴⁷

⁴⁶ LYRA FILHO, Roberto. *O que é direito*. São Paulo: Brasiliense, 1999. p. 85.

⁴⁷ LOPES, José Reinaldo de Lima. Crise da norma jurídica e a reforma do judiciário. In: FARIA, José Eduardo (org.). *Direitos humanos, direitos sociais e justiça*. 1. ed., 3. tir., São Paulo: Malheiros, 2002. p. 72.

Apesar disto, para se garantir o compromisso constitucional do acesso à justiça e, por consequência, da jurisdição, a outorga do poder criativo ao magistrado há de ser valorizada. Não se pode, contudo, com o raciocínio da criação, permitir que haja uma substituição do Poder Legislativo pelo Poder Judiciário.

Assim como afirmou Leonardo Avritzer:

[...] o Congresso Nacional precisa reassumir suas prerrogativas no que diz respeito à organização da expressão da soberania popular. Para isso, é necessário organizar uma reforma política que restabeleça a credibilidade dos parlamentares e do sistema de representação em sua relação com os atores da sociedade civil. O Poder Legislativo não pode continuar deslegitimado da forma como se encontra no país, sob o risco de afetar o processo de equilíbrio entre os poderes. Ao mesmo tempo, independentemente da deslegitimação em curso do Poder Legislativo, o Poder Judiciário tampouco pode assumir o papel de legislador, como tem feito sistematicamente em um conjunto de decisões, como a recente legalização da união homoafetiva. Por mais que concordemos com a decisão do

Supremo nessa questão, era fundamental que ela tivesse sua origem no Poder Legislativo. Assim, é possível afirmar que o Brasil avançou enormemente no que diz respeito ao aumento das prerrogativas do Poder Judiciário e que a tradição de revisão constitucional, o assim chamado ‘controle concentrado de constitucionalidade’, está definitivamente instituída no país. Todavia, ainda não alcançamos o equilíbrio desejável devido ao enfraquecimento das prerrogativas do Poder Legislativo no país.⁴⁸

É importante frisar que “[...] a prática de uma democracia verdadeiramente participativa não pode prescindir de um Poder Judiciário forte, responsável e politicamente legitimado.”⁴⁹, entretanto este poder não pode e não deve se sobrepor aos demais poderes, sob pena de comprometer a independência e o equilíbrio necessários entre eles.

Por esta razão e com a devida ressalva acima, é bastante necessário, assim como fez o processualista Ovídio Araújo Baptista da Silva, destacar a o

⁴⁸ AVRITZER, Leonardo. Judicialização da política e equilíbrio de poderes no Brasil. In: AVRITZER, Leonardo; BIGNOTTO, Newton; FILGUEIRAS, Fernando; GUIMARÃES, Juarez; STARLING, Heloisa (Orgs.). *Dimensões políticas da justiça*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013. p. 219.

⁴⁹ SILVA, Ovídio Araújo Baptista da. *Processo e ideologia: o paradigma racionalista*. Rio de Janeiro: Forense, 2004. p. 2.

papel hermenêutico, de compreensão de texto, exercido pelo Poder Judiciário:

Entretanto, a transformação *paradigmática*, da qual não nos é possível escapar, sob pena de renunciar ao Direito, como instrumento superior de resolução de conflitos sociais, ao mesmo tempo em que permitirá resgatar a figura do juiz “responsável” – oposto ao juiz do sistema, que não comete injustiças, porquanto sua missão está limitada a declarar a injustiça da lei –, determinará que o pensamento jurídico renuncie ao *dogmatismo*, para recuperar a função hermenêutica na compreensão de textos, sob o pressuposto epistemológico de que o texto carrega várias soluções jurídicas possíveis, para, enfim, mostrando que texto e norma não são a mesma coisa, reentrinizar a *Retórica* como ciência da argumentação forense, que o pensamento linear dos juristas geométricos do século XVII pretendeu eliminar do direito processual.⁵⁰

⁵⁰ Idem. *Jurisdição, direito material e processo*. Rio de Janeiro: Forense, 2008. p. 148.

E arrematou:

Isto significa, naturalmente, a reintrodução de juízos de valor na construção do raciocínio jurídico, admitindo que a atividade jurisdicional é formada por um ato de inteligência sim, no sentido de clarificação do texto legal, mas igualmente é constituída por um ato criador de direito, portanto, um ato também de vontade.⁵¹

A Constituição Federal, de 05 de outubro de 1988, além de inaugurar uma nova ordem jurídica, alterou, sensivelmente, o protótipo até então existente, de tal sorte que o conceito de jurisdição foi radicalmente modificado.

Com efeito, os fundamentos da República Federativa do Brasil e os objetivos fundamentais previstos no artigo 3º da Constituição Federal para construir uma sociedade livre, justa e solidária; garantir o desenvolvimento nacional; erradicar a pobreza e marginalização e reduzir as desigualdades sociais e regionais; e promover o bem de todos, sem preconceitos de origem, raça, sexo, cor, idade e quaisquer outras formas de discriminação, retiraram da lei o seu sentido absoluto. Sua importância passou a ser subordinada à obediência

⁵¹ Idem. *Jurisdição e execução na tradição romano-canônica*. 2. ed., rev., São Paulo: Revista dos Tribunais, 1997. p. 213.

aos direitos fundamentais previstos no texto constitucional.

Todavia, as verdadeiras vantagens dessa vitória inicial haverão de refletir-se no novo conceito de jurisdição, agora imperativa e não mais meramente arbitral e privada como aquela que vinha sendo concebida e praticada sob o domínio secular do Processo de Conhecimento.

A jurisdição, iluminada pelo dever de se prestar uma tutela adequada, tempestiva e efetiva, como corolário ao direito fundamental de ação, passa a ser vista como um meio de se realizar os fins do Estado e, especialmente, de se alcançar o acesso à justiça.

As reformas pelas quais passou o Código de Processo Civil acentuaram a necessidade de estabelecer um novo conceito de jurisdição, diferente daquele inicial, segundo o qual era bastante que se ‘declarasse a lei ao caso concreto’.

O processualista Benedito Cerezzo Pereira Filho, sensível à questão, arrazoou:

A exigência de novos direitos e, principalmente com a nova ordem constitucional, o conceito de jurisdição sofreu mutações significantes. A tutela jurisdicional deixou de ser vista como mera possibilidade de se movimentar o judiciário com a ação de direito processual e, assim, buscou-se, inexoravelmente, a tutela dos direitos, com ênfase à ação de direito material. Os mitos empregados ao juiz

(neutralidade/imparcialidade, certeza/segurança jurídica, cognição plenária/exauriente) são, paulatinamente, desmitificados em prol de uma racionalidade cultural capaz de aplicar ao direito uma função social e, como tal, mutável a cada caso concreto e de acordo com a exigência do bem comum dentro do que for proporcional e razoável. Aquela imparcialidade do juiz, confundida com neutralidade, deve ser afastada, pois, o juiz tem o dever de decidir e, ao agir assim, terá de escolher uma ou outra parte. Em verdade, portanto, o juiz precisa ser parcial. Contudo, sua escolha deverá mirar o débil, o necessitado de proteção jurídica eficaz.⁵²

A jurisdição, assim, passou a ser entendida como a atividade jurisdicional que importa em dizer o direito ao caso concreto – frise-se o direito e não simplesmente a lei –, contudo, de modo ampliado: o ato jurisdicional compreende dizer o direito ao caso concreto, considerando as especificidades da lide e das partes nela envolvidas, mediante um ato de poder de império para fazer com que a decisão judicial seja efetivamente concretizada e não apenas disponibilizada aos jurisdicionados.

⁵² PEREIRA FILHO, Benedito Cerezzo. O poder do juiz: ontem e hoje. *Revista da Ajuris*. ano XXXIII, n. 104. Porto Alegre: Ajuris, dez. 2006. p. 30.

Neste novo conceito, estão abrangidas as compreensões discricionárias, criativas, valorativas, intelectivas, ideológicas, interpretativas, hermenêuticas etc., todas inerentes ao ato de julgar.

Posto isto e seguindo o posicionamento de Castanheira Neves, “A jurisdição, afinal, não cumpre apenas e tão-só uma estrita aplicação da lei, deverá antes considerar-se que uma sua actividade juridicamente criadora é uma situação evolutiva que nas sociedades modernas terá de ver-se como irreversível.”⁵³

Satisfeitas as alterações no raciocínio decisório e no conceito de jurisdição, fez-se necessária a ampliação do olhar que deveria se voltar para a magistratura enquanto instituição, considerando-se que as dificuldades não estavam restritas aos elementos acima apontados.

2 A REFORMA DO PODER JUDICIÁRIO

A ineficácia judicial, sublinhada pela, então, predominância do raciocínio de subsunção e pelo insuficiente conceito de jurisdição, conduziu e desencadeou a denominada crise de legitimidade do Poder Judiciário.

Muito se discutiu, principalmente entre os processualistas,

acerca do papel do juiz e do exercício da tutela jurisdicional com o propósito de se garantir o acesso à justiça. Bastantes mudanças foram implementadas, em termos processuais, no funcionamento do Judiciário.⁵⁴

⁵⁴ “Eis algumas das mudanças, cujo alcance ainda precisa ser melhor analisado e compreendido: 1) consciente de que em toda interpretação sempre há algum grau de discricionariedade e, portanto, de criatividade, alguns magistrados convenceram-se de que dispõem hoje de um poder normativo superior ao que detinham no passado recente, em face das ‘zonas cinzentas’ representadas pela antinomias, pelas lacunas e pelas ‘cadeias normativas’ de uma ordem jurídico-positiva recheada de conceitos polissêmicos e de normas que, inter cruzando-se, adquirem sentidos inéditos; 2) o enfoque processualístico tradicionalmente adotado em nossos tribunais, com base em critérios de racionalidade formal, vem sendo mesclado por abordagens fundadas em critérios de racionalidade material; trata-se de uma tendência que tem sido estimulada por processualistas responsáveis por trabalhos bastante originais sobre ‘a instrumentalidade do processo’, na convicção de que a busca da ‘justiça’ e da ‘equidade’ sempre implica uma margem de escolha bem mais ampla e flexível do que a fundada exclusivamente nas prescrições dos códigos e das leis; 3) a abstração normativa, tão valorizada pelos métodos exegéticos que dominaram o cenário judicial brasileiro até o final dos anos 80, começa agora a dar lugar à tópica e à teoria da argumentação, como estratégias de superação do dedutivismo lógico-formal; à teoria da concreção, como critério de decidibilidade; a uma hermenêutica crítica, que não concentra sua atenção nas respostas, mas sim nas indagações que deram origens aos problemas que dependem de sentenças judiciais e que parte das distorções estruturais existentes na vida material, afirmando que só pela crítica ideológica é que se conseguirá depurar o direito de seus condicionamentos socioeconômicos implícitos; 4) o formalismo tem sido temperado por algumas atitudes pragmáticas, que permitem a certos juízes posicionar-se diante das normas promulgadas, porém não regulamentadas – como é o caso de certos direitos humanos e sociais assegurados pela Constituição –, mas que são letra morta por não terem sido objeto de leis complementares; 5) a interpretação segundo

⁵³ NEVES, António Castanheira. Entre o legislador, a sociedade e o juiz ou entre sistema, função e problemas: os modelos actualmente alternativos da realização jurisdicional do direito. *Boletim da Faculdade de Direito*. vol LXXIV, Coimbra: Universidade de Coimbra, 1998. p. 10.

uma razão pretensamente ‘técnica’ vem, em alguns casos, sendo substituída pela interpretação ‘emancipada’, a partir de um processo comunicativo mais espontâneo entre as partes e os próprios operadores do direito; 6) antes estabelecido de maneira rigorosamente bilateral, o contraditório agora vem sendo determinado de modo mais difuso, na dinâmica não só do processo judicial, mas do próprio conflito substantivo que deu margem a esse processo; 7) nesse sentido, o objeto desse processo tende a ser visto não como uma divergência concreta entre duas partes, com relação a direitos próprios, porém como uma reivindicação ou uma reclamação sobre ações e omissões políticas do Executivo; 8) abandonando o tradicional modelo vencedor/vencido, alguns juízes deixam assim de ser meramente reativos e passivos, no sentido de se limitar a dizer o direito aplicável ao objeto em litígio, passando, em várias situações, a estimular os fatos e a organizar o procedimento para facilitar o encontro de soluções viáveis e factíveis; 9) agindo não mais apenas retrospectivamente, mas também prospectivamente, muitos juízes tomam consciência de que a sentença não se esgota na jurisdição do caso, implicando sua participação contínua na concretização das decisões por elas tomadas; 10) tendendo a enfatizar resultados negociados, sob a forma de acordos que implicam concessões mútuas, muitas vezes os juízes substituem a obediência estrita à norma por jurisprudências inovadoras baseadas num compromisso em torno do que as partes consideram como sendo socialmente correto; 11) preferindo decisões obitadas por conciliação ou por arbitragem nos conflitos coletivos ou em situações-limite, alguns juízes já tentam substituir a tradicional adjudicação e a deliberação pelo equilíbrio, pela ponderação e pela equidade, procurando fazer das atividades judiciais uma espécie de ‘jogo jurídico de solidariedades’; 12) propendendo nesses conflitos e situações a reconhecer a competência das partes para protegerem seus próprios interesses e conduzir sua própria defesa de modo ‘desprofissionalizado’ e a partir de um processo conduzido em linguagem comum, muitos juízes se anteciparam às estratégias de desformalização, descentralização e deslegalização discutidas e defendidas nas discussões acadêmicas – principalmente entre os processualistas.” FARIA, José Eduardo. Os desafios do judiciário. *Revista USP/Superintendência de Comunicação Social da Universidade de São Paulo*, n. 21, São Paulo: Universidade de São Paulo,

Entretanto, o modelo liberal de exercício da judicatura não foi a única razão para a denominada crise do judiciário. O parâmetro de justiça também havia mudado, fazendo com que outras diversas causas, atreladas tanto a fatores internos (anacronismo das estruturas institucional e organizacional), quanto a fatores externos (legislação ultrapassada, despreparo dos advogados, comportamento da polícia/delegacia e dos cartórios, intervenção excessiva da promotoria, interesse das partes etc.), fossem apontadas.

Institucionalmente, iniciou-se uma reflexão a respeito da posição ocupada pelo Judiciário no âmbito dos três poderes. Estavam garantidas a autonomia e a independência do Poder Judiciário frente aos demais poderes – Executivo e Legislativo? A Constituição de 1988 procurou assegurar, não só formalmente, mas, efetivamente, o princípio da tripartição dos poderes, porém, ainda assim:

Cada poder tem força suficiente para impedir o outro de agir, e disso não escapa o Judiciário. Ao contrário, além de constante árbitro de disputas entre os outros dois poderes, sua estrutura descentralizada e, de fato, federativa, permite-lhe paralisar políticas, proferir decisões sem uniformidade e, assim, suspender, ainda que

Superintendência de Comunicação Social, mar./mai. 1994. Disponível em: <http://www.usp.br/revistausp/21/SUMARIO-21.htm> pp. 52-53.

temporariamente, medidas de impacto nacional.⁵⁵

Estruturalmente, a Constituição Federal igualmente contribuiu para a melhoria do Judiciário. Foram redesenhados os tribunais já existentes, bem como foram extintos antigos e criados novos tribunais, tudo com o propósito de aprimorar a estrutura organizacional⁵⁶ até então existente e de superar a falta de agilidade do Judiciário.

Contudo, conforme acentuou Eugenio Raúl Zaffaroni:

[...] as estruturas judiciárias ampliaram-se, mas não foram realizadas as transformações qualitativas necessárias para adaptá-las às novas formas de conflito que devem enfrentar. Como é natural, a função manifesta – pouco explícita – é

superada pelas demandas, e a distância destas para com as funções latentes ou reais torna-se paradoxal. A tudo isso deve-se agregar que boa parte dos países latino-americanos têm sofrido prolongadas ditaduras. A interrupção constitucional impediu que as estruturas mostrassem suas falhas, porque não foram operativas durante longos anos. A ilusão de que as estruturas judiciais são idôneas desbarata-se em muitos países, quando, depois de várias décadas, tornaram a operar constitucionalmente.⁵⁷

Esta debilidade, quanto às necessárias transformações qualitativas, somada ao insuficiente número de magistrados por habitantes, ao número excessivo de processos, resultou no descontentamento com a função judiciária, apontada como demasiadamente morosa.⁵⁸

⁵⁵ SADEK, Maria Tereza; ARANTES, Rogério Bastos. A crise do judiciário e a visão dos juízes. *Revista USP/Superintendência de Comunicação Social da Universidade de São Paulo*, n. 21, São Paulo: Universidade de São Paulo, Superintendência de Comunicação Social, mar./mai. 1994. Disponível em: <http://www.usp.br/revistausp/21/SUMARIO-21.htm> p. 38.

⁵⁶ “Os processualistas passaram então a preocupar-se com o juiz, sua independência como fator da indispensável imparcialidade, métodos de recrutamento, sua responsabilidade – e foi assim que a *organização judiciária*, antes definida como mero e pobre *direito administrativo do Poder Judiciário*, passou a fazer parte das preocupações globais dos estudiosos, os quais estenderam suas investigações, ainda, à figura dos advogados e das sociedades de advogados em face do desiderato da plena e efetiva oferta de acesso à ordem jurídica justa.” DINAMARCO, Cândido Rangel. Nasce um novo processo civil. In: TEIXEIRA, Sálvio de Figueiredo (coord.). *Reforma do código de processo civil*. São Paulo: Saraiva, 1996. pp. 2-3.

⁵⁷ ZAFFARONI, Eugenio Raúl. *Poder judiciário: crise, acertos e desacertos*. trad. por Juarez Tavares. São Paulo: Revista dos Tribunais, 1995. p. 25.

⁵⁸ “É comum ouvirmos dizer que o Poder Judiciário funciona mal; que é demasiadamente moroso, ante uma civilização cada vez mais tangida pela pressa e agora já nem se trata mais de urgência, mas pela pura instantaneidade, com a eliminação do espaço e do tempo das comunicações virtuais. No que respeita ao direito processual, direi que o dogmatismo fez com que perdêssemos a visão do bosque. Vemos apenas as árvores e estamos ofuscados pela sua grandiosidade.” SILVA, Ovídio Baptista da. *Da função à estrutura*. disponível em:

<https://docs.google.com/viewer?a=v&q=cache:jTcqomSbdRYJ:www.baptistadasilva.com/nov a/www/download.php?what%3Dartigo%26fileId%3D14%26hash%3D+da+função+à+estrutura &hl=pt->

Surgem, diante deste cenário, debates acerca das causas que geram a morosidade no julgamento das demandas, o distanciamento entre o Judiciário e os cidadãos, a falta de confiança na justiça, o custo e as dificuldades de acesso à justiça, a judicialização descomedida, entre outras.⁵⁹

Tais sistematizações levaram à apresentação da Proposta de Emenda Constitucional (PEC) nº 96/92, de autoria do então deputado federal Hélio Bicudo, que resultou, posteriormente, na conhecida Emenda Constitucional nº 45/2004, demarcada como a emenda de Reforma do Judiciário.

Nestes anos de tramitação, porém, as discussões e debates não se quedaram e, em 2003, por ação do jurista Márcio Thomaz Bastos, Ministro da Justiça à época, foi criada a

Secretaria de Reforma do Judiciário, junto ao Ministério da Justiça. Sua função, ao lado do Poder Judiciário, era, outrossim, a de pensar e de promover iniciativas para reconhecer os problemas e apontar soluções às mazelas que cingiam o Judiciário, contribuindo para o fim de sua crise.

Como decorrência da aproximação dos Poderes Judiciário e Executivo, sem esquecer do Legislativo, que igualmente manifestou apoio à melhoria do Judiciário, em dezembro de 2004, os chefes dos três Poderes assinaram o I Pacto Republicano – um pacto de Estado em favor de um judiciário mais rápido e republicano. O II Pacto Republicano foi assinado, nesta mesma perspectiva, em abril de 2009.

Retomando o tempo, ainda em dezembro de 2004, foi aprovada a importante Emenda Constitucional nº 45, que, ao lado dos Pactos Republicanos, será analisada no próximo subitem.

2.1 A EMENDA CONSTITUCIONAL Nº 45 E OS PACTOS REPUBLICANOS

Sem receio de cometer qualquer equívoco, pode-se afirmar que a Emenda Constitucional nº 45 proporcionou uma densa reforma do sistema judiciário brasileiro.⁶⁰

⁶⁰ “A reforma do judiciário brasileiro em curso, que tem seu marco institucional inaugural, no final do ano de 2004, com a aprovação da Emenda Constitucional nº 45, emerge de um conjunto de propósitos diferenciados, que vão desde a contribuição para um judiciário mais acessível, garantindo, por exemplo, a autonomia das defensorias públicas e constitucionalizando a justiça itinerante, até a colaboração para a

BR&gl=br&pid=bl&srcid=ADGEESixh_PMTbd8gf1gjEdjki6k1bUHHeON9X85hbzUo_a8valht4lhwiFeZD00K-yq3Ja0bQZECcui51qjHVNAhq5JTb60lAWhqPt3nJVS-eQ3eFAW__dSQf0sJT2LG1y_57KNiC&sig=AHIEtbTSbibc00Zj-sqxbeL2pKqo3ZAAQ (consulta realizada em 05 mai. 2012). p. 2.

⁵⁹ “A cada ano a população está menos confiante no Judiciário, segundo pesquisa realizada pela FGV-SP (Fundação Getúlio Vargas de São Paulo) e publicada pelo jornal “Valor Econômico”. Além de apresentar aspectos já conhecidos, – para 89% o Judiciário é moroso, já 88% disseram que os custos para acessá-lo é alto – a desconfiança também caiu sobre a honestidade do Poder. Para 67%, ele é pouco confiável, o que representa duas a cada três pessoas, de acordo com a pesquisa denominada Índice de Confiança no Judiciário realizada pela Escola de Direito da FGV. A sondagem indica ainda que 55% questionam a competência do Judiciário. Para 70%, este Poder é difícil ou muito difícil de utilizar.” PODER JUDICIÁRIO É POUCO HONESTO PARA 67%. *DF Destak*. Edição n. 411, ano 3, Brasília, 8 fevereiro 2012. Pesquisa, p. 4.

Composta de 10 artigos, a referida Emenda implementou alterações significativas que alcançaram a organização do sistema judicial, o número, a distribuição e a competência para o julgamento dos processos.

Trata-se de mecanismos que procuram garantir o acesso à justiça, mediante instrumentos de democratização e de controle do Poder Judiciário, além de buscarem conferir celeridade à prestação da tutela jurisdicional.

Dentre as importantes inovações do texto constitucional, pode-se citar, inicialmente, a inclusão do inciso LXXVIII, no artigo 5º, que prevê a razoável duração do processo e os meios que garantam a celeridade de sua tramitação.

Com o intuito de resgatar a crença no Judiciário e tornar realidade a promessa de uma justiça pronta e célere, buscou-se garantir, por meio de princípio constitucional, que o processo, tanto administrativo quanto judicial, não se perpetue, que alcance seu desfecho em tempo aceitável. Eis um compromisso de alta complexidade, posto que nem sempre uma justiça célere representa uma justiça de boa qualidade e, por isso, a celeridade não pode ser considerada como um fim em si mesma.

celeridade e descongestionamento dos processos nos tribunais superiores com medidas como a súmula vinculante e o efeito vinculante.” SANTOS, Boaventura de Sousa. *Para uma revolução democrática da justiça*. São Paulo: Cortez, 2007. pp. 24-25.

Boaventura de Sousa Santos, sobre celeridade da justiça, enfatizou:

As reformas são orientadas, quase exclusivamente, pela ideia de rapidez. Isto é, pela necessidade de uma justiça célere. Sou, naturalmente, a favor de uma justiça rápida. A celeridade de resposta do sistema judicial à procura que lhe é dirigida é também uma componente essencial da sua qualidade. No Observatório Permanente da Justiça Portuguesa temos vários estudos onde analisamos a morosidade, as suas causas e as suas tipologias. Mas, é evidente que, do ponto de vista de uma revolução democrática de justiça, não basta a rapidez. É necessária, acima de tudo, uma justiça cidadã.⁶¹

Em busca da referida justiça cidadã, outra grande novidade foi a criação do Conselho Nacional de Justiça. Nos termos do §4º do artigo 103-B da Constituição Federal, trata-se de um órgão de controle da atuação administrativa e financeira do Poder Judiciário, bem como de controle do cumprimento dos deveres funcionais dos juízes.

É, ainda, o encarregado de zelar pela autonomia do Poder Judiciário e pelo cumprimento do Estatuto da Magistratura (103-B, §4º, I), de zelar pela observância do art. 37 da

⁶¹ SANTOS, Boaventura de Sousa. *Para uma revolução democrática da justiça*. São Paulo: Cortez, 2007. p. 24.

Constituição Federal e apreciar a legalidade dos atos administrativos praticados por membros ou órgãos do Poder Judiciário (103-B, §4º, II), com competência para receber e conhecer as reclamações contra membros ou órgãos do Poder Judiciário (103-B, §4º, III), de representar ao Ministério Público no caso de crime contra a administração pública ou de abuso de autoridade (103-B, §4º, IV) e de rever os processos disciplinares de juízes e membros de tribunais (103-B, §4º, V).

Ademais, o Conselho Nacional de Justiça possui condições de alcançar, resguardar e sistematizar dados da justiça brasileira, em toda sua extensão territorial, identificando as principais dificuldades e, igualmente, as melhores práticas para tentar eliminar o que for considerado ruim, manter o que for bom, além de aprimorar as atividades consideradas medianas, mas aproveitáveis.

Muito festejado, o CNJ – órgão de controle externo do Poder Judiciário – foi felicitado por prever em sua composição, além dos membros do próprio Judiciário, membros do Ministério Público, advogados e cidadãos.

Há, portanto, a previsão de cidadãos na composição da instituição incumbida de controlar o Judiciário. Não se pode realizar uma leitura ingênua do que se pretende com o vocábulo cidadão. Há critérios para a escolha deste cidadão – notável saber jurídico, reputação ilibada e indicação pela Câmara dos Deputados e pelo Senado Federal –, critérios que acabam

por excluir a possibilidade de qualquer um do povo ocupar as cadeiras do CNJ.

Sobre esta questão, alertou Marjorie Corrêa Marona:

A inclusão de membros de fora da magistratura no CNJ, com poderes de controle administrativo, orçamentário-financeiro e disciplinar serviu para arrefecer os ânimos mais exaltados por um controle político sobre o Judiciário. Contudo, dado o modo como as indicações se realizam, na prática, os tribunais superiores – responsáveis por todas as indicações dos representantes de órgãos locais do Judiciário – concentraram ainda mais poder de controle. Ademais, os dois cidadãos de notório saber jurídico, representantes da sociedade civil, não são indicados pelos movimentos sociais, mas, ao contrário, são designados pela Câmara de Deputados e pelo Senado Federal.⁶²

Na mesma perspectiva e sob análogas incumbências, a Emenda Constitucional nº 45 também criou o Conselho Nacional do Ministério Público – CNMP (art. 130-A da Constituição Federal).

⁶² MARONA, Marjorie Corrêa. Reforma do judiciário no Brasil. In: AVRITZER, Leonardo; BIGNOTTO, Newton; FILGUEIRAS, Fernando; GUIMARÃES, Juarez; STARLING, Heloísa (Orgs.). *Dimensões políticas da justiça*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013. p. 545.

A reforma do Judiciário, com o fim de conferir prestígio às decisões do Supremo Tribunal Federal, instituiu a súmula vinculante (art. 103-A) e a repercussão geral (art. 102, §3º).

Com a súmula vinculante, o Supremo Tribunal Federal poderá fixar a interpretação de normas, após reiteradas decisões sobre matéria constitucional, vinculando todos os órgãos do Poder Judiciário e a Administração Pública Direta e Indireta.

Por sua vez, no recurso extraordinário, consoante previsão constitucional do artigo 102, §3º: “[...] o recorrente deverá demonstrar a repercussão geral das questões constitucionais discutidas no caso, nos termos da lei, a fim de que o Tribunal examine a admissão do recurso [...]”⁶³

Deste modo, o Supremo Tribunal Federal tem condições de reservar para si a análise e o julgamento das causas de maior proeminência para a sociedade brasileira.

Além das alterações acima, a Emenda Constitucional nº 45 procurou unificar os critérios de ingresso na carreira da magistratura (art. 93, I), bem como fixou a denominada ‘quarentena’, que veda aos magistrados o exercício da advocacia nos juízos ou tribunais dos quais se afastaram, por aposentadoria ou exoneração, antes de decorrido o prazo

de três anos do respectivo afastamento (art. 95, §ú, V).

A federalização dos crimes contra os direitos humanos foi, outrossim, considerada pela reforma do Judiciário. Nos casos de grave violação dos direitos humanos, a competência para a apuração e julgamento dos mencionados crimes poderá ser deslocada para a Justiça Federal (art. 109, §5º).

A Emenda Constitucional nº 45 também contemplou os interesses da Defensoria Pública. Instituição de extraordinária importância para o tema acesso à justiça, em vista da assistência judicial/extrajudicial integral e gratuita que presta à população que não reúne condições de arcar com as custas e com as despesas processuais, teve asseguradas a autonomia funcional e administrativa.

Outra alteração ocorreu perante a justiça do trabalho. Aumentou-se de 17 para 27 o número de Ministros do Tribunal Superior do Trabalho, bem como foram ampliadas suas competências, incluindo-se no rol de causas para seu julgamento aquelas que recaiam, por exemplo, sobre indenização por dano moral ou patrimonial, decorrentes da relação de trabalho (arts. 111-A, 112, 114 e 115).

Contemporaneamente à Emenda Constitucional nº 45, os chefes dos três Poderes subscreveram um pacto de Estado, o I Pacto pelo Judiciário – Pacto de Estado em favor de um Judiciário mais Rápido e Republicano –, no qual foram apontados 11

⁶³ O §3º do artigo 102 da Constituição Federal tem a seguinte redação: “No recurso extraordinário o recorrente deverá demonstrar a repercussão geral das questões constitucionais discutidas no caso, nos termos da lei, a fim de que o Tribunal examine a admissão do recurso, somente podendo recusá-lo pela manifestação de dois terços de seus membros.”

compromissos para o desenvolvimento da prestação da Justiça:

1. Implementação da Reforma Constitucional do Judiciário;
2. Reforma do sistema recursal e dos procedimentos;
3. Defensoria Pública e Acesso à Justiça;
4. Juizados Especiais e Justiça Itinerante;
5. Execução Fiscal;
6. Precatórios;
7. Graves violações contra os Direitos Humanos;
8. Informatização;
9. Produção de dados e indicadores estatísticos;
10. Coerência entre a atuação administrativa e as orientações jurisprudenciais já pacificadas;
11. Incentivo à aplicação das penas alternativas.

No ano de 2009, ainda sob os propósitos de proteção dos direitos humanos, de efetividade da prestação da tutela jurisdicional e de acesso universal à justiça, reafirmando-se os compromissos acima transcritos e ampliando-se os objetivos inaugurais, fora firmado o II Pacto Republicano – o Pacto Republicano de Estado por um Sistema de Justiça mais Acessível, Ágil e Efetivo –, cujos objetivos e compromissos são:

I - acesso universal à Justiça, especialmente dos mais necessitados; II - aprimoramento da prestação jurisdicional, mormente pela efetividade do princípio constitucional da razoável duração do processo e pela

prevenção de conflitos; III - aperfeiçoamento e fortalecimento das instituições de Estado para uma maior efetividade do sistema penal no combate à violência e criminalidade, por meio de políticas de segurança pública combinadas com ações sociais e proteção à dignidade da pessoa humana. Para a consecução dos objetivos estabelecidos neste Pacto, assumem os seguintes compromissos, sem prejuízo das respectivas competências constitucionais relativamente à iniciativa e à tramitação das proposições legislativas: a) criar um Comitê Interinstitucional de Gestão do presente Pacto Republicano de Estado por um Sistema de Justiça mais Acessível, Ágil e Efetivo, com representantes indicados por cada signatário, tendo como objetivo desenvolver e acompanhar as ações pactuadas; b) conferir prioridade às proposições legislativas relacionadas aos temas indicados no Anexo deste Pacto, dentre as quais destacam-se a continuidade da Reforma Constitucional do Poder Judiciário e os temas relacionados à concretização dos direitos fundamentais, à democratização do acesso à Justiça, inclusive mediante o fortalecimento das Defensorias Públicas, à efetividade da prestação jurisdicional e ao

aperfeiçoamento dos serviços públicos prestados à sociedade; c) incrementar medidas tendentes a assegurar maior efetividade ao reconhecimento dos direitos, em especial a concessão e revisão de benefícios previdenciários e assistenciais; d) fortalecer a mediação e a conciliação, estimulando a resolução de conflitos por meios autocompositivos, voltados à maior pacificação social e menor judicialização; e) ampliar a edição de súmulas administrativas e a constituição de Câmaras de Conciliação; f) celebrar termos de cooperação entre os Poderes com o objetivo de intensificar ações de mutirão para monitoramento da execução penal e das prisões provisórias, fortalecendo a assistência jurídica aos presos e familiares e promovendo ações de capacitação e reinserção social; g) incentivar a aplicação de penas alternativas; h) integrar ações de proteção às crianças e adolescentes vítimas ou em situação de risco e promover medidas de aprimoramento do Sistema de Justiça em que se insere o menor em conflito com a lei; i) aperfeiçoar a assistência e o Programa de Proteção à Vítima e à Testemunha; j) estruturar e apoiar as ações dos órgãos de controle interno e ouvidorias, no âmbito das instituições do

Sistema de Justiça, com o objetivo de promover maior transparência e estimular a participação social; k) melhorar a qualidade dos serviços prestados à sociedade, possibilitando maior acesso e agilidade, mediante a informatização e desenvolvimento de programas de qualificação dos agentes e servidores do Sistema de Justiça; l) fortalecer o exercício do direito fundamental à ampla defesa e da advocacia; m) viabilizar os recursos orçamentários necessários à implantação dos programas e ações previstos neste Pacto.

Em seu anexo, foram elencadas três matérias prioritárias, quais sejam: 1) Proteção dos Direitos Humanos e Fundamentais; 2) Agilidade e efetividade da prestação jurisdicional; e Acesso universal à Justiça.

Estima-se que, em breve, seja assinado o III Pacto Republicano, cuja principal pauta é a proposta de emenda à Constituição que pretende alterar a execução das sentenças – PEC dos recursos, defendida pelo Ministro do Supremo Tribunal Federal aposentado, Cezar Peluso.

Os três instrumentos explicitados – a Emenda Constitucional nº 45 e os dois Pactos Republicanos já assinados – muito significaram, não só pelas alterações e interferências experimentadas, mas pelos diálogos travados em espaços diversificados que

puderam contribuir para a qualidade do debate.

Entretanto, há que se reconhecer que a reforma do Judiciário foi limitada e isto precisa ser bem compreendido. A complexidade e a relevância dos temas abordados, assim como os diversos interesses envolvidos, não permitiram avançar mais.

Por esta razão, a reforma do Judiciário foi alvo de diversas críticas. Apontada como tímida e de superfície, foi severamente reprochada pelo processualista J. J. Calmon de Passos que afirmou: “Nada de diferente poderia acontecer com a Emenda da reforma do Poder Judiciário. Um faz de conta que favorece alguns setores do Judiciário e seus vizinhos e nada soma em favor do cidadão e da democracia brasileira.”⁶⁴

E acrescentou:

Os motivos ‘conhecidos’ e que foram apontados como determinantes da Emenda 45: Crise do Poder Judiciário. Crise de legitimação? Crise de organização? Crise de desempenho? Não. Crise centrada na ‘excessiva duração’ do processo. Reformou-se para obter uma prestação jurisdicional mais célere e mais efetiva: Celeridade, efetividade, deformalização. Uma reforma dita como sendo feita em favor do cidadão, do jurisdicionado.

Ou um falso diagnóstico da crise ou o propósito de encobrimento ou despistamento da atenção dos jurisdicionados para os reais problemas do Poder Judiciário, que se identificam com os problemas de nosso país e de sua feição econômica, política e social.⁶⁵

Considerações dessemelhantes também puderam ser colhidas. Rogério Favreto, em defesa à reforma do Judiciário, declarou:

Mesmo que os avanços conquistados, em especial nesses últimos cinco anos, ainda sejam insuficientes para a universalização e democratização do Poder Judiciário e outras instituições integrantes do sistema de Justiça, entendemos que essas reformas normativas e de gestão têm contribuído muito para a melhoria do acesso à Justiça, maior efetividade e pacificação dos conflitos, em especial pelo exemplo singular de pactuação e soma de esforços dos Poderes da República na busca da sua modernização e atuação em favor da sociedade brasileira.⁶⁶

⁶⁴ PASSOS, José Joaquim Calmon de. *Revisitando o direito, o poder, a justiça e o processo*: reflexões de um jurista que trafega na contramão. Salvador: JusPodivm, 2012. p. 204.

⁶⁵ Idem, *ibidem*. pp. 204-205.

⁶⁶ FAVRETO, Rogério. O II pacto republicano de reforma do sistema de justiça no Brasil. *Revista do II Pacto Republicano de Estado*. Brasília: Ministério da Justiça, 2010. p. 19.

Nenhum dos dois críticos deixa de ter razão. J. J. Calmon de Passos acerta ao afirmar que os reais problemas do Poder Judiciário não foram enfrentados. Por sua vez, Rogério Favreto, apesar de reconhecer a insuficiência das alterações, aponta, que as reformas, ainda de incipientes, contribuíram para a melhoria do acesso à justiça e dos efeitos dele decorrentes.

O fortalecimento do Poder Judiciário e os mecanismos para seu controle externo propiciam possibilidade de planejamento, de gestão, de transparência, de modernização e tudo isto representa um primeiro passo a caminho do acesso à justiça compreendido em sua forma mais ampla e dinâmica, com garantia de acompanhamento da demanda social por justiça.

Porém, ainda se está longe da democratização do Poder Judiciário. E isto envolve questão de outra ordem. Para aclarar, mais uma vez se pronuncia J. J. Calmon de Passos:

Dessa constatação, recolho o que tenho reiteradamente afirmado. Somos um país permissivo, mas não somos um país democrático. Há uma tolerância aparente das elites, alicerçada na consciência da fraqueza dos dominados; e há uma mansa aceitação dos dominados, por falta de consciência quanto aos caminhos de sua libertação. O grande drama do Brasil é que os senhores, donos de engenhos e beneficiários de

sesmarias e hoje titulares de autonomias indevassáveis e privilégios intocáveis, só aceitam uma democracia formal, de faz de conta, em que o máximo admitido é um poder de controle intraestamentário, que se dá em termos de compadrio no seio das muitas capitâncias hereditárias de nossas autonomias constitucionalizadas, sempre excluído o povo enquanto titular de soberania. Daí o espetáculo dilacerante de sermos democracia formal sem nenhuma democracia real. Muitos falaram nas promessas não cumpridas da democracia, por deficiência de sua teorização e institucionalização. No Brasil, será correto falar-se em promessas dolosamente não cumpridas, por se ter até hoje, conscientemente, prometido o que jamais se desejou cumprir. A maturidade e a consciência política só se alcançam com a práxis, na escola da atividade política concreta, no embate das lutas e resistências cotidianas, não por meio de compêndios, ordens do dia e plataformas de governo ou estatutos de partidos políticos. E só na medida em que se oferece para nós o espaço que possibilita essa luta e essa presença é que se inicia o nosso aprendizado e se efetiva nossa participação. O Poder não concede, não transige, não

liberaliza. O Poder, por essência e vocação, oprime, exclui, expropria. Só o Poder participado é Poder-Serviço, e a participação nunca é obtida como dádiva, mas é sempre conseguida como fruto da resistência indormida dos que adquiriram consciência de sua cidadania. Como, portanto, dizemos: ‘Vamos reformar o Judiciário’, quando na verdade o que urge, como tarefa inadiável, é repensarmos as instituições políticas do nosso país e do mundo contemporâneo!⁶⁷

Em complementação ao que afirmou J.J. Calmon de Passos, não se pode deixar de enxergar, conforme asseverou Marjorie Corrêa Marona, que:

A toda evidência, a reforma do Judiciário, no Brasil, nos moldes como se operou, serviu à centralização e à verticalização do poder no âmbito do próprio Judiciário, mas não assegurou (e tenha talvez até retardado) a possibilidade de controle público sobre sua atuação, o que teria demandado um fortalecimento da Justiça local, além de mecanismos que favorecessem a participação da

sociedade civil no governo e na gestão dos tribunais.⁶⁸

Diante disto, alguns exemplos de distorções e de excessos comprometem, não tão somente a reforma do Judiciário, mas o próprio Poder Judiciário em si. É o que se examinará adiante.

3 AS DISTORÇÕES E OS EXCESSOS QUE COMPROMETEM OS DESÍGNIOS DA REFORMA DO JUDICIÁRIO

O tema bastante enfatizado nos debates acerca da reforma do judiciário foi a celeridade. Não por menos, pois o Judiciário era constantemente apontado como lento, moroso.

Diante desta característica, uma das formas de garantir o acesso à justiça seria por meio da prestação da tutela jurisdicional que fosse adequada, efetiva e, principalmente, tempestiva. Foi neste contexto que a Emenda Constitucional nº 45 introduziu o princípio da razoável duração do processo, a súmula vinculante e o instituto da repercussão geral.

Igualmente, criou o Conselho Nacional de Justiça que dentre as suas tarefas, está a de exercer o controle de produtividade dos Tribunais deste país.

Com o propósito de assegurar o resultado desta prática, o CNJ instituiu as ‘Metas Nacionais do Poder

⁶⁷ PASSOS, José Joaquim Calmon de. *Revisitando o direito, o poder, a justiça e o processo: reflexões de um jurista que trafega na contramão*. Salvador: JusPodivm, 2012. pp. 136-137.

⁶⁸ MARONA, Marjorie Corrêa. Reforma do judiciário no Brasil. In: AVRITZER, Leonardo; BIGNOTTO, Newton; FILGUEIRAS, Fernando; GUIMARÃES, Juarez; STARLING, Heloísa (Orgs.). *Dimensões políticas da justiça*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013. p. 546.

Judiciário' sob a seguinte justificativa:

As metas de nivelamento do Poder Judiciário foram definidas pela primeira vez no 2º Encontro Nacional do Judiciário, que aconteceu em Belo Horizonte, Minas Gerais, em 2009. Ao final do Encontro, os tribunais brasileiros traçaram 10 metas de nivelamento para o Judiciário no ano de 2009. O grande destaque foi a Meta 2, que determinou aos tribunais que identificassem e julgassem os processos judiciais mais antigos, distribuídos aos magistrados até 31.12.2005. Com a Meta 2, o Poder Judiciário começou a se alinhar com o direito constitucional de todos os cidadãos brasileiros que estabelece a duração razoável do processo na Justiça. Foi o começo de uma luta que contagiou o Poder Judiciário do país para acabar com o estoque de processos causadores de altas taxas de congestionamento nos tribunais.⁶⁹

Compromisso proposto, compromisso assumido. Assim, os tribunais priorizaram o julgamento dos processos mais antigos a fim de descongestionar a justiça. Expressões como 'capacidade de produção', 'incremento de produtividade', 'plano de ação para metas não cumpridas'

⁶⁹ *Metas.* Disponível em: <http://www.cnj.jus.br/gestao-e-planejamento/metlas> Acesso em: 02 março 2013.

passaram a integrar o cotidiano dos tribunais nacionais.

A justiça brasileira haveria de estar atenta às referidas metas, não por escopos ideológicos como o de efetivar a prestação jurisdicional com agilidade, principalmente no caso dos processos muito antigos, mas pelo fato de estar sob o acompanhamento acirrado do CNJ que, periodicamente, passou a disponibilizar a produtividade dos magistrados, com a pormenorização de cada uma de suas atividades, até mesmo com a indicação da quantidade de julgamentos.

Mais do que isto, o CNJ instituiu em sua página eletrônica o 'processômetro', instrumento eletrônico que permite acompanhar os dados processuais aferidos, indicando quantos processos foram julgados.⁷⁰

Fica assinalada a distorção segundo a qual a quantidade de julgamentos foi priorizada em detrimento da qualidade. Na prática, o Superior Tribunal de Justiça, assumidamente, manifesta como vem tratando a questão:

Abarrotado de processos, STJ busca filtros para reduzir a demanda e priorizar a qualidade. A Constituição Federal assegura a todos a razoável duração do processo judicial. Está no artigo 5º, inciso LXXVIII. Contudo, em um país de dimensão continental, onde impera a cultura da litigância, o

⁷⁰ Ver: <http://www.cnj.jus.br/index.php>

elevado número de processos não é suportado pelos magistrados. Segundo dados mais recentes do “Justiça em Números”, elaborado pelo Conselho Nacional de Justiça (CNJ), em 2010 tramitavam no Judiciário brasileiro 84 milhões de ações para um contingente de 16,8 mil juízes, desembargadores e ministros. A diferença entre a demanda de decisões judiciais e a capacidade de proferi-las só aumenta, e tem como resultado a morosidade. No Superior Tribunal Justiça (STJ), esse desequilíbrio é enorme. Todos os dias chegam à Corte, em média, de 1.200 processos. No ano, são mais de 300 mil, distribuídos entre 33 ministros. **“Claro que a carga de trabalho é enorme. Para dar vazão ao volume de processos, necessariamente tem que se sacrificar a qualidade do julgamento. Ou se busca vencer a quantidade ou se prioriza a qualidade. Não tem milagre”, explica o ministro Teori Zavascki, que afirma priorizar a qualidade** [sem grifo no original]. “Eu tenho muito mais processos no gabinete do que eu gostaria. Mas eu também não posso ceder à tentação de simplesmente julgar de qualquer jeito. Acho que isso seria violentar não só minha consciência como a função institucional de um ministro do

STJ e o próprio Tribunal”, acrescenta. Para equacionar uma conta que não fecha, o STJ tem buscado a instalação de filtros que impeçam que o Tribunal atue como terceira instância, apreciando decisões de segundo grau que já aplicaram entedimento adotado nas cortes superiores. “Se não filtrar, vem tudo. E vindo tudo, nós nunca vamos nos livrar da morosidade, ou então vamos baixar a qualidade”, alerta Zavascki. **Repercussão geral.** Aprovada pelo Pleno na última segunda-feira (5), a mais nova iniciativa do STJ para filtrar os processos é a proposta de emenda constitucional que transforma o parágrafo único do artigo 105 em parágrafo 2º e introduz o parágrafo 1º com a seguinte redação: “No recurso especial o recorrente deverá demonstrar a relevância das questões de direito federal infraconstitucional discutidas no caso, nos termos da lei, a fim de que o Tribunal examine a admissão do recurso, somente podendo recusá-lo pela manifestação de dois terços dos membros do órgão competente para o julgamento.” É o mesmo mecanismo adotado em 2007, com muito sucesso, pelo Supremo Tribunal Federal para admissão do recurso extraordinário. No ano anterior, foram distribuídos 54,5 mil recursos. Após a adoção do instituto da repercussão geral, o

número de processos caiu significativamente. Já em 2008, a distribuição foi de 21,5 mil recursos e no ano passado, apenas 6,3 mil. A proposta de trazer a repercussão geral para o STJ foi elaborada por uma comissão presidida pelo ministro Teori Zavascki. Segundo ele, é muito cedo para fazer qualquer previsão sobre o impacto no volume de processos. “Acho que seria prematuro fazer um julgamento. Bem que eu gostaria de dizer que vai ser como no Supremo, que reduziu drasticamente”, ponderou. A proposta de emenda constitucional depende de aprovação da Câmara dos Deputados e do Senado. **Advogados.** Mesmo diante da quantidade insustentável de processos no STJ, o Conselho Federal da Ordem dos Advogados do Brasil (OAB) não apoia a mudança. Ophir Cavalcante, presidente da entidade, considera que a Corte deveria ampliar o número de ministros e não reduzir as possibilidades de recursos. Embora seja essa a posição institucional da OAB, muitos advogados que atuam no STJ reconhecem a necessidade da busca por alternativas que melhorem e acelerem a prestação jurisdicional. É o caso Fabiano Neves Macieywski, do Paraná. Para ele, o aumento da máquina do

Judiciário, com mais gasto público, é desnecessária. “Não adianta aumentar o número de ministros se não há ferramentas que otimizem os julgamentos”, entende. Na opinião do paranaense, a repercussão geral vai ajudar o Tribunal a exercer melhor a sua função constitucional. Vicente Araújo, que há 18 anos advogada na Corte Superior, disse ser a favor da repercussão geral no STJ, mas manifestou especial preocupação com a possível dificuldade de demonstrar relevância em matéria de direito privado, sua especialidade. “Uma vez selecionado um caso paradigma da repercussão geral, como vou conseguir demonstrar que o processo do meu cliente não é igual àquele caso?”, questiona Araújo. O ministro Luis Felipe Salomão, presidente da Quarta Turma, que também integrou a comissão que elaborou a proposta, avalia que nas questões do direito privado a discussão é a mesma dos outros temas. “Quando se destaca uma questão e se determina que ela é de relevância, isso tem implicação objetiva. Então, eu não vejo nenhum tipo de problema para o direito privado”, analisa. O ministro Salomão disse estar convicto de que a repercussão geral é um instituto fundamental para o bom funcionamento do STJ.

“Porém, ninguém é dono da verdade e efetivamente nós temos que estabelecer um debate, que é sempre muito salutar”, afirmou. “Eu acredito que esse debate iniciado pelo presidente da OAB seja interessante para se estabelecer uma consulta mais ampla a toda a comunidade jurídica, porque, com o apoio de todos, o resultado será muito melhor”, concluiu. **Recurso repetitivo.** Em setembro de 2008, o STJ começou a julgar recursos especiais sob o rito dos recursos repetitivos, criado pelo artigo 543-C do Código de Processo Civil, introduzido pela Lei 11.672/08. Verificada a grande quantidade de recursos sobre o mesmo tema, o presidente do tribunal de segunda instância ou os ministros do STJ podem selecionar um ou mais processos que representem a controvérsia. O julgamento dos demais casos fica suspenso até a decisão final da Corte superior. Após essa decisão, os tribunais de origem deverão aplicar o entendimento de imediato, subindo ao STJ apenas os processos em que a tese contrária à decisão da Corte seja mantida em segunda instância. A ferramenta propiciou redução significativa no número de recursos especiais julgados pelo STJ. De setembro de 2007 a agosto de 2008, foram recebidos 101 mil

recursos. No mesmo período, o STJ recebeu 64 mil recursos em 2009 e 49 mil em 2010. Porém, em 2011, o número voltou a subir e muito: foram recebidos 77 mil recursos especiais. Apesar de considerar o recurso repetitivo muito eficaz, o ministro Luis Felipe Salomão constatou que o instrumento não é suficiente. “Em todos os países da Europa continental que têm uma Justiça eficaz e um tribunal semelhante ao STJ, existe esse outro filtro, cada um com seu nome, nos moldes da repercussão geral”, compara Salomão. **Súmula impeditiva de recurso.** Outra medida que visa dar celeridade à conclusão de uma disputa judicial é a súmula impeditiva de recurso, prevista na Proposta de Emenda Constitucional (PEC) 358/2005, em tramitação na Câmara dos Deputados. O texto, que introduz o artigo 105-A na Constituição Federal, estabelece que o STJ poderá, de ofício ou por provocação, aprovar súmula que impede qualquer recurso contra decisão que a aplique. Para ser aprovada, essa súmula precisará dos votos de dois terços dos ministros e terá por objetivo a validade, interpretação e eficácia de normas determinadas sobre as quais haja controvérsia entre órgãos julgadores ou entre esses e a administração

pública, gerando grave insegurança jurídica [...].⁷¹

Afirma-se, com bastante tranquilidade, que o enviesamento constatado estabelece um retrocesso exatamente ao que se pretendia combater: o formalismo processual. Quando se prioriza, aleatoriamente, a quantidade, em detrimento da qualidade das decisões, a forma retoma sua importância original e o direito material volta à zona de esquecimento.

Não se está a criticar o Conselho Nacional de Justiça de modo irresponsável. A maioria das práticas implementadas pela instituição visa a contribuir para a melhoria da justiça; no entanto, ao estabelecer metas nacionais, o CNJ incute no magistrado o mister de cumpri-las e, num afã desmedido, sem condições para tanto, ao julgar os processos com ênfase na quantidade, o juiz despreza o jurisdicionado e seu respectivo direito.

Se, antes, o formalismo excessivo era observado pelas extinções do processo sem resolução/julgamento de mérito, se, por exemplo, as condições da ação exerciam fascínio, pois propiciavam, desde logo, a possibilidade de encerramento do processo sem análise do pedido, hoje é possível deparar-se com os chamados

‘filtros’, que nada mais são do que ‘elementos de forma’ para o desfecho do processo sem que o caso concreto seja analisado e julgado a partir de suas especificidades.

O processualista Dierle José Coelho Nunes demonstra bem esta conjuntura:

O discurso de produtividade industrial e de rapidez na prolação das decisões faz com que os provimentos deixem de buscar uma adequação constitucional (legitimidade), que partiria do julgamento do caso concreto em suas especificidades. Ao contrário, busca-se o julgamento de centenas de casos partindo de uma suposta identidade entre eles (v. g. Arts. 285A, 543A e B, CPC), que, muitas vezes, somente permitirá um julgamento massificador e em larga escala. O judiciário fica predisposto a julgar teses jurídicas e deixa de se preocupar com o julgamento dos casos concretos.⁷²

Ainda sobre a (dis)função e o (des)funcionamento do judiciário, posiciona-se T. Miguel Pressburger:

Uma outra característica do sistema brasileiro, aliás não diferente no resto da América Latina, é o ritualismo cerimonialista do processo, o

⁷¹ STJ. Abarrotado de processos, STJ busca filtros para reduzir a demanda e priorizar a qualidade. *Notícias do Superior Tribunal de Justiça*. [on line]. Disponível em: http://www.stj.jus.br/portal/stj/publicacao/engin.e.wsp?tmp.area=398&tmp.texto=105006&utm_source=agencia&utm_medium=email&utm_campaign=pushsco. Acesso em: 11 março 2012.

⁷²NUNES, Dierle José Coelho. *Processo jurisdicional democrático: uma análise crítica das reformas processuais*. Curitiba: Juruá, 2009. p. 210.

que causa pelo menos dois desastrosos efeitos. O primeiro efeito é o de criar verdadeira casta, daqueles que dominam a linguagem e os códigos protocolares, diferenciada do povo; e aqui povo é tomado em sentido amplamente abrangente, já que os empulhados neste cerimonial podem ser pessoas até superiormente educadas. **O segundo efeito é o de possibilitar aos julgadores não entrarem no mérito das questões que lhes são trazidas, decidindo apenas e levando em conta os aspectos formais** [sem grifo no original].⁷³

Não se pode afirmar, desta maneira, que o acesso à justiça, que deve garantir mais do que o simples ingresso ao Judiciário, deve, também, garantir a prestação de uma tutela jurisdicional que seja concedida de modo adequado, que seja efetivamente cumprida, realizando-se o direito do jurisdicionado. O jurista José Joaquim Calmon de Passos, com bastante proeminência, asseverou:

A temática predominante nessa nova perspectiva foi a do acesso à justiça, como desdobramento básico da garantia do devido processo legal, somando-se a ela a da

tutela dos direitos transindividuais e coletivos, a par de formas diferenciadas de tutela, asseguradoras da efetiva prestação jurisdicional colocada como expectativa pelo direito material. Em torno disso, revisões foram feitas na dogmática sistêmica, elaborada no século anterior, trabalhando-se a categoria da legitimação processual, da coisa julgada, dos poderes do juiz no processo. Esse novo paradigma culminou pela ênfase dada à dimensão internacional dos direitos do homem e consequente dimensão supranacional dessas garantias processuais, a serviço desses direitos fundamentais, cuja eficácia imediata se impôs. E, no campo das jurisdições estatais, a acentuada preocupação com o coletivo, o transindividual, a par da obsessão de cunho utilitarista e ideologicamente tecnocrática com a celeridade, efetividade, produtividade, valores tipicamente técnico-econômicos, despidos de qualquer conotação ética ou valorativa. Desqualificou-se qualitativamente a justiça para realçar-lhe conotações quantitativas.⁷⁴

Contudo, a preocupação é

⁷³ PRESSBURGER, T. Miguel. (Dis)função e (des)funcionamento do judiciário. In: PINHEIRO, Pe. José Ernane *et all.* *Ética, justiça e direito: reflexões sobre a reforma do judiciário.* Petrópolis: Vozes, 1996. p. 206.

⁷⁴ PASSOS, José Joaquim Calmon de. *Revisitando o direito, o poder, a justiça e o processo: reflexões de um jurista que trafega na contramão.* Salvador: JusPodivm, 2012. pp. 179-180.

maior ainda nas hipóteses em que as distorções perpetradas à reforma do Judiciário convergem para os excessos.

O conteúdo abaixo, transcrito da entrevista concedida, em 2010, pelo então Ministro do Supremo Tribunal Federal, Cezar Peluso, que ocupava, na época, a presidência da Corte Constitucional, é tão ou mais preocupante do que os filtros buscados pelo Superior Tribunal de Justiça.

O presidente do Supremo Tribunal Federal admite que o excesso de processos que chegam à corte faz com que parte das decisões fique nas mãos de assessores técnicos. Durante quase toda a sua vida, o paulista Cezar Peluso esteve diante de um problema. Ou melhor, de vários. Aos 26 anos de idade, já era juiz de direito. Hoje, aos 67, preside a mais alta corte do país (STF), onde deságuam os mais importantes conflitos da nação. Em seu gabinete, em Brasília, Peluso recebeu a reportagem de Veja para uma conversa franca. Criticou a atuação de promotores, juízes de primeira instância e mesmo a de colegas do STF. Falou sobre temas que magistrados costumam evitar a todo custo - como o fato de, no Brasil, os ricos terem mais chances de escapar da cadeia do que os pobres - e **admitiu: os ministros do Supremo vivem tão assoberbados que não conseguem ler todos os processos que lhes caem nas**

mãos. Acabam tendo de delegar a assessores parte das decisões que deveriam tomar. [...] Os ministros leem todos os processos que julgam? É humanamente inconcebível para um ministro trabalhar em todos os processos que recebe. Ninguém dá conta de analisar 10.000 ações em um ano. O que acontece? Você faz um modelo de decisão para determinado tema. Depois, a sua equipe de analistas reúne os casos análogos e aplica o seu entendimento. Acaba-se transferindo parte da responsabilidade do julgamento para os analistas. É claro que o ideal seria que o ministro examinasse detidamente todos os casos. Isso prejudica a qualidade da decisão? Não quero afirmar que isso sempre prejudica a qualidade da decisão, mas há o risco de isso ocorrer - e só o risco já é suficiente para tentarmos resolver o problema. Essa transferência de responsabilidade para as assessorias pode causar abusos. [sem grifo no original] [...]⁷⁵

Para diminuir em suas estantes o número excessivo de processos, alguns magistrados, assumidamente, encontram soluções inadmissíveis. Delegar a atividade jurisdicional a

⁷⁵ NINGUÉM LÊ 10.000 AÇÕES. *Revista Veja*. Edição n. 2172, ano 43, n. 27, 7 julho 2010. Entrevista, pp. 17-21.

terceiros é, no mínimo, desrespeitar o jurisdicionado enquanto cidadão.

O exercício jurisdicional é exclusivo dos magistrados. É do Poder Judiciário a incumbência da jurisdição. A atividade jurisdicional é um ato de poder/dever. Poder por integrar uma das funções do próprio Judiciário e dever porque o cidadão foi impedido de realizar justiça pelas próprias mãos e, por isso, o Estado, na figura do juiz, faz isto por ele.

Não está previsto e tampouco autorizado, em nenhum texto normativo, que a atividade jurisdicional possa ser delegada e/ou terceirizada, ainda que seja para os assessores dos magistrados. E, se referida postura foi admitida pelo então Presidente do Supremo Tribunal Federal, fica-se a imaginar como ocorrências iguais a esta pautam-se pelos demais juízos e tribunais do país.

Uma outra modalidade de distorção também pode ser observada. Esta não recai exatamente à matéria da reforma do Judiciário, constante da Emenda Constitucional nº 45 ou dos Pactos Republicanos, mas à transformação do conceito de jurisdição.

Foi possível analisar, no início deste trabalho, que o Judiciário brasileiro, quanto ao ato de julgar, estava amoldado a uma cultura legalista, cujo resultado era o exercício de uma jurisdição normativista, segundo a qual o juiz, pelo raciocínio da subsunção, identificava a lei compatível ao caso concreto e decidia, aplicando-a. Ao magistrado não era dado interpretar,

mas tão somente declarar a vontade da lei. Numa decisão asséptica, sem discricionariedade, o Poder Judiciário cumpria seu papel.

Ao se (re)pensar esta função, em vista de as inúmeras exigências vindas, principalmente do Direito Processual Civil que, diante de suas reformas, exigia um juiz participativo, próximo das partes e que emitisse ordens e as fizesse cumprir, verificou-se a necessidade de instituir um novo modelo jurisdicional.

Aquele magistrado neutro e equidistante que declarava a lei a caso concreto precisava ser substituído por outro que, discricionariamente, criasse o direito a cada caso concreto, de acordo com suas particularidades, interpretando a norma e estabelecendo parâmetros de julgamento com viabilidade de cumprimento de suas decisões.

Eram essas as expectativas das reformas processuais civis e das relacionadas ao Poder Judiciário que, a partir de então, propendeu para a jurisdição jurisprudencial, conforme descreveu o processualista Ovídio Araújo Baptista da Silva:

A tendência para a jurisprudência, indicada por Picardi, é igualmente a constatação de Castanheira Neves, ao dizer que nos orientamos para o *jurisprudencialismo*, superando ou tentando superar os *normativismos*. Todavia, diz o ilustre jusfilósofo português, “o juiz convocado ao juízo nestes termos é o juiz do

jurisprudencialismo e a sua jurisdição a de uma validade problemático-concretamente realizada neste modo judicativo.” (ob. cit., p. 43). Entretanto, será possível à jurisdição que nos legou a Revolução Francesa, reduzida a um serviço público ou, como preferia dizer Montesquieu, reduzida a um “poder nulo”, realizar a tarefa que a História nos impõe? Esta é a questão, que não é apenas nossa, mas que se fez universal, ante as profundas transformações provocadas pela chamada “globalização”. Seria utópico, em nossas atuais circunstâncias, superar o normativismo em prol do *jurisprudencialismo*? Não importa quão distante de realização essa aspiração se encontre. Nosso dever é agir, mesmo porque, como dissera Sartre, “para atuar dispensa-se esperança” (*O existencialismo é um humanismo*, versão portuguesa, Lisboa, Editorial Presença, 1978, p. 240).⁷⁶

Muitos magistrados, cientes do novo papel que lhes é exigido, não obstante a preocupação explanada por Ovídio Baptista, quanto à possibilidade de readequação do modelo jurisdicional, cumprem suas responsabilidades decisórias a contento. Contudo, em algumas decisões, é notório o arbítrio do magistrado, a falta de bom senso ou

mesmo de compromisso com o jurisdicionado.

Trechos de duas decisões jurisprudenciais, ambas prolatadas pelo Ministro Humberto Gomes de Barros, explanam bem o que se pretende demonstrar:

Não me importa o que pensam os doutrinadores. Enquanto for Ministro do Superior Tribunal de Justiça, assumo a autoridade da minha jurisdição. O pensamento daqueles que não são Ministros deste Tribunal importa como orientação. A eles, porém, não me submeto. Interessa conhecer a doutrina de Barbosa Moreira ou Athos Carneiro. Decido, porém, conforme minha consciência [sem grifo no original]. Precisamos estabelecer nossa autonomia intelectual, para que este Tribunal seja respeitado. É preciso consolidar o entendimento de que os Srs. Ministros Francisco Peçanha Martins e Humberto Gomes de Barros decidem assim, porque pensam assim. E o STJ decide assim, porque a maioria de seus integrantes pensa como esses Ministros. Esse é o pensamento do Superior Tribunal de Justiça, e a doutrina que se amolda a ele. É fundamental expressarmos o que somos. **Ninguém nos dá lições. Não somos aprendizes de ninguém. Quando viemos para este Tribunal,**

⁷⁶ SILVA, Ovídio Araújo Baptista da. *Jurisdição, direito material e processo*. Rio de Janeiro: Forense, 2008. pp. 281-282.

corajosamente assumimos a declaração de que temos notável saber jurídico — uma imposição da Constituição Federal [sem grifo no original]. Pode não ser verdade. Em relação a mim, certamente, não é, mas, para efeitos constitucionais, minha investidura obriga-me a pensar que assim seja.⁷⁷

Outra razão, que adoto como fundamento de voto, finca-se na natureza do Superior Tribunal de Justiça. Quando digo que não podemos tomar lição, não podemos confessar que a tomamos. Quando chegamos ao Tribunal e assinamos o termo de posse, assumimos, sem nenhuma vaidade, o compromisso de que somos notáveis conhecedores do Direito, que temos notável saber jurídico. Saber jurídico não é conhecer livros escritos por outros. Saber jurídico a que se refere a CF é a sabedoria que a vida nos dá. A sabedoria gerada no estudo e na experiência nos tornou condutores da jurisprudência nacional [sem grifo no original]. Somos condutores e não podemos vacilar. Assim

faz o STF. Nos últimos tempos, entretanto, temos demonstrado profunda e constante insegurança. [...] Nós somos os condutores, e eu - Ministro de um Tribunal cujas decisões os próprios Ministros não respeitam - sinto-me, triste. **Como contribuinte, que também sou, mergulho em insegurança, como um passageiro daquele vôo trágico em que o piloto que se perdeu no meio da noite em cima da Selva Amazônica: ele virava para a esquerda, dobrava para a direita e os passageiros sem nada saber, até que eles de repente descobriram que estavam perdidos: O avião com o Superior Tribunal de Justiça está extremamente perdido. Agora estamos a rever uma Súmula que fixamos há menos de um trimestre. Agora dizemos que está errada, porque alguém nos deu uma lição dizendo que essa Súmula não devia ter sido feita assim. Nas praias de Turismo, pelo mundo afora, existe um brinquedo em que uma enorme bóia, cheia de pessoas é arrastada por uma lancha. A função do piloto dessa lancha é fazer derrubar as pessoas montadas no dorso da bóia. Para tanto, a lancha desloca-se em linha reta e, de repente, descreve curvas de quase noventa graus. O jogo só**

⁷⁷ BRASIL. Superior Tribunal de Justiça. Agravo Regimental no Recurso Especial n. 279.889 – AL (2000/0098611-9). Voto-Vista. Ministro Humberto Gomes de Barros. 11 jun. 2001. Disponível em: <https://ww2.stj.jus.br/processo/revistaeletronica/inteiroteor?num_registro=2000/0098611-9&data=11/6/2001> Acesso em: 03 set. 2012.

termina, quando todos os passageiros da bóia estão dentro do mar. Pois bem, o STJ parece ter assumido o papel do piloto dessa lancha. Nosso papel tem sido derrubar os jurisdicionados [sem grifo no original]. Peço venia para acompanhar o Ministro Peçanha Martins. Com essas considerações e louvando-me nesse precedente da lavra do Sr. Ministro Francisco Peçanha Martins, peço vênua ao eminente Ministro-Relator para aderir à divergência.⁷⁸

Discrecionariiedade não implica arbitrariedade⁷⁹ e os dois fragmentos

⁷⁸ BRASIL. Superior Tribunal de Justiça. Agravo Regimental no Recurso Especial n. 382.736 – SC (2001/0155744-8). Voto-Vista. Ministro Humberto Gomes de Barros. 25 fev. 2004. Disponível em: <https://ww2.stj.jus.br/processo/revistaeletronica/inteiroteor?num_registro=2001/0155744-8&data=25/2/2004> Acesso em: 03 set. 2012.

⁷⁹ “A contribuição que se espera do Direito é que ele ofereça os instrumentos e as condições concretas que possam contribuir para a realização de uma sociedade que se aproxime do ideal de justiça; não de uma sociedade “certa”, como se pudesse haver sociedades “erradas”. As “certezas”, que não existem nem mesmo nas ciências naturais, não são – nunca foram – critérios ou objetivos próprios do Direito. A justiça, para desgosto de nossos teóricos, não poderá ser *normatizada*. Haverá de ser descoberta laboriosamente em cada caso concreto, observados, porém, determinados critérios capazes de impedir que a natural *discrecionariiedade* do ato jurisdicional se transforme em *arbitrariedade*.” SILVA, Ovídio Araújo Baptista da. *Jurisdição, direito material e processo*. Rio de Janeiro: Forense, 2008. p. 139.

acima demonstram bem a altivez e o egocentrismo completamente distanciados de uma interpretação normativa compatível com a concreção de direitos e, em decorrência, com o exercício da jurisdição.

Longe de qualquer perspectiva hermenêutica do fenômeno jurídico no ato de julgar, certos integrantes do Poder Judiciário afinam-se bem ao conto de Machado de Assis, intitulado *O espelho*.

No conto, Machado de Assis ressalta a natureza da alma e a contradição humana. No início da narração, o escritor afirma que não há uma só alma, há duas: “Cada criatura humana traz duas almas consigo: uma que olha de dentro para fora, outra que olha de fora para dentro.”⁸⁰

No decorrer da narrativa, explica o que é a alma exterior e descreve uma situação em que um jovem é nomeado alferes e, a partir de então, é enaltecido por familiares, amigos e vizinhos. Tal circunstância decorreu na seguinte constatação: “O certo é que todas essas coisas, carinhos, atenções, obséquios, fizeram em mim uma transformação [...]. O alferes eliminou o homem.”⁸¹ Eis a alma exterior.

Porém, por um certo tempo, o alferes ficou só, nenhum parente, nenhum amigo ou conhecido. Nenhum

⁸⁰ ASSIS, Machado de. *O espelho*. In: ASSIS, Machado de. *50 contos*. Seleção, introdução e notas por John Gledson. São Paulo: Companhia das Letras, 2007. p. 155.

⁸¹ Idem, *ibidem*. p. 157.

elogio ou exaltação e a alma exterior padecia, sofria por ser reduzida.

Um pensamento acomete o alferes e, então, ele veste o fardamento e posta-se defronte a um espelho: “Olhava para o espelho, ia de um lado para outro, recuava, gesticulava, sorria, e o vidro exprimia tudo. Não era mais um autômato, era um ente animado. Daí em diante, fui outro. Cada dia, a uma certa hora, vestia-me de alferes, e sentava-me diante do espelho, lendo, olhando, meditando [...]”⁸²

Assim como o alferes, alguns integrantes do Poder Judiciário alimentam uma alma externa e sustentam-se de elogios, mercês etc. Em decorrência, exprimem toda a condição da tal alma em suas decisões como se estivessem a olhar para o espelho.

É sabido que as jurisprudências ganharam relevo no cotidiano forense, seu grau de importância é reconhecido. O que não se pode admitir é que as decisões jurisprudenciais não se pautem por critérios jurídico-constitucionais. Todas as decisões precisam ser juridicamente fundamentadas, nos termos da Constituição Federal (art. 93, IX).

Entretanto, em certas ocasiões, há um desvirtuamento e o que se percebe é um conjunto de opiniões e afeições livremente reunidas nas decisões jurisprudenciais, bem como nas sentenças judiciais, sem a cogente fundamentação jurídica.

Para se ter apenas um exemplo, segue parte da sentença proferida pelo magistrado da 1ª Vara Criminal do Foro Regional da Tristeza, em Porto Alegre:

O Juiz é o Estado na busca da verdade-real, que efetivamente tem que se manifestar, é uma garantia do cidadão brasileiro. Meu pai, Abel Custódio, Promotor de Justiça Jubilado, sempre me diz isso, em nossas conversas sobre Justiça e Verdade, citando o Padre Antônio Vieira: *Juiz sem liberdade é como a noite que não segue a aurora. É a própria contradição!!!* Ou como disse a jovem atriz PAOLA OLIVEIRA, na Marie Claire de MAR 2011, PAG. 76: *Direitos Humanos é para quem sabe o que isso significa. Não para quem comete atrocidades de forma inconsequente*, ao se pronunciar sobre a invasão do Morro do Alemão, no Rio de Janeiro.⁸³

O juiz fundamenta a sentença sem se utilizar de qualquer parâmetro jurídico, mas em opinião exarada em revista de moda, beleza e comportamento, ou seja, a decisão judicial tem por fundamento o senso comum raso. E o mais preocupante é o fato de, ao ser questionado sobre sua

⁸³ O trecho da sentença transcrito foi amplamente divulgado nos meios eletrônicos nacionais, podendo, em simples procura pela internet, ser localizado. Vide, por exemplo, a seguinte matéria: <http://g1.globo.com/rs/rio-grande-do-sul/noticia/2013/08/juiz-de-porto-alegre-cita-atriz-em-sentenca-e-causa-polemica-na-web.html>. Acesso em 30 ago. 2013.

⁸² Idem, ibidem. p. 162.

decisão, o magistrado responder que não vê nenhum problema em usar a declaração de atriz na sentença.

De forma extremamente crítica, Calmon de Passos preconizou:

E por que as reformas, em sua dimensão mais pretensiosa, agravam antes de solucionar? Porque exacerbam a litigiosidade e favorecem o arbítrio. Essas duas coisas, casadas, estimulam os inescrupulosos a postular e decidir sem ética e sem técnica, transformando aos poucos o espaço forense no terreno ideal para a prática do estelionato descriminalizado, a par de incentivarem os ignorantes a ousarem cada vez mais, os arbitrários a oprimirem cada vez mais, os vaidosos a cada vez mais se exibirem e os fracos a cada vez mais se submeterem.⁸⁴

E o processualista Ovídio Araújo Baptista da Silva assim concluiu:

Estas são as nossas circunstâncias. Contudo, é necessário e urgente salvar a jurisdição, pela sua importância para a construção do regime verdadeiramente democrático. A tarefa exige

que sejam exorcizadas idéias e instituições tornadas relíquias ideológicas, que a História há muito superou.⁸⁵

A questão que persiste é a seguinte: como exorcizar as idéias e as instituições tornadas relíquias ideológicas, conforme expressou o professor Ovídio Baptista?

Além das reformas – sejam elas processuais civis ou judiciárias –, o que se exige é uma mudança de mentalidade e, conseqüentemente, de atitude.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Tanto as reformas processuais civis, como a reforma do Poder Judiciário, propiciaram um alargamento das técnicas do processo e enfatizam os poderes dos magistrados, conferindo “[...] ao cidadão o poder de construir o modelo processual adequado e ao juiz o poder de utilizar a técnica processual idônea à tutela da situação concreta.”⁸⁶

⁸⁵ SILVA, Ovídio Baptista da. *Da função à estrutura*. disponível em: https://docs.google.com/viewer?a=v&q=cache:jTcqomSbdRYJ:www.baptistadasilva.com/nov_a/www/download.php?what%3Dartigo%26fileId%3D14%26hash%3D+da+função+à+estrutura&hl=pt-BR&gl=br&pid=bl&srcid=ADGEESixh__PMtb_d8gf1gjEdjki6k1bUHHeON9X85hbzUo_a8vaIht4lhwiFeZD00K-yq3Ja0bQZECcui51qjHVNahq5JTb60IAWhqPt3nJVS-eQ3eFAW__dSQf0sJT2LG1y_57KNIiC&sig=AHIEtbTScibic00Zj-sqxbeL2pKqo3ZAQ (consulta realizada em 05 mai. 2012). p. 9.

⁸⁶ MARINONI, Luiz Guilherme. A legitimidade da atuação do juiz a partir do direito fundamental à tutela jurisdicional efetiva. *Revista da Escola Nacional da Magistratura*. n.

⁸⁴ PASSOS, José Joaquim Calmon de. Instrumentalidade do processo e devido processo legal. *Jus Navigandi*. Teresina, ano 7, n. 58, 1 ago. 2002. Disponível em: <http://jus.com.br/revista/texto/3062>. Acesso em 16 set. 2012. p. 6.

Para tanto, é necessário que se implemente uma “[...] política de adensamento da cidadania, pela via democrática e do acesso ao direito e à justiça [...].”⁸⁷ para que os direitos sejam reconhecidos pelo cidadão/jurisdicionado e, também, a fim de que seja exigido do Poder Judiciário um comportamento de responsabilidade e de compromisso quanto ao asseguramento destes direitos.

Afinal, não se pode esquecer de que:

O Judiciário é visto por muitos como o poder da República politicamente menos democrático, porque não se acha submetido nem à investidura política nem ao controle popular. Em vista de sua atuação no âmbito do controle de constitucionalidade das leis e, até mesmo, da legalidade dos atos administrativos, ampliam-se as vozes que relembram o seu isolamento institucional e o seu caráter contramajoritário, sendo a representação da sociedade civil, nos termos da EC nº 45/2004, tímida, reduzindo-se, em muito, a possibilidade de um programa de participação social no âmbito do Judiciário.⁸⁸

A questão maior está centrada no fato de, no Brasil, assim como em alguns outros países da América Latina, não se reconhecer o verdadeiro significado de cidadania. De acordo com Luiz Guilherme Marinoni:

A cidadania, porém, não se resume na possibilidade de participação através das eleições para o Legislativo e para o Executivo. A cidadania vem exigindo a reformulação do conceito de democracia, radicalizando, até, uma tendência que vem de longa data, ou seja, uma tendência endereçada à adoção de técnicas diretas de participação democrática. [...] Trata-se, em outras palavras, de democratizar a democracia através da participação, intensificando a otimização das participações dos homens no processo de decisão.⁸⁹

A dificuldade está no seu exercício.⁹⁰ Não foram estabelecidos

Fernando; GUIMARÃES, Juarez; STARLING, Heloísa (Orgs.). *Dimensões políticas da justiça*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013. p. 545.

⁸⁹ MARINONI, Luiz Guilherme. *Novas linhas do processo civil*. 4. ed., rev. e ampl., São Paulo: Malheiros, 2000. p. 23.

⁹⁰ “[...] a efetividade da cidadania assenta muito menos no que se diz que ela seja e muito mais naquilo que se pode implementar, na organização política, em termos de efetiva participação nas decisões, acesso amplo a informações e real poder de controle sobre a execução das decisões e responsabilização dos agentes públicos, sejam eles legisladores, administradores ou julgadores.” PASSOS, José Joaquim Calmon de. Cidadania tutelada. In: FERREIRA, Luiz Alexandre Cruz (org.). *Hermenêutica, cidadania e direito*.

1, ano I, Brasília: Escola Nacional da Magistratura, 2006. p. 70.

⁸⁷ SANTOS, Boaventura de Sousa. *Para uma revolução democrática da justiça*. São Paulo: Cortez, 2007. p. 34.

⁸⁸ MARONA, Marjorie Corrêa. Reforma do judiciário no Brasil. In: AVRITZER, Leonardo; BIGNOTTO, Newton; FILGUEIRAS,

debates, na passagem da ditadura para a democracia, comprometendo-se o amadurecimento de práticas que pudessem contribuir para a participação do cidadão, na qualidade de novo ator em novos espaços sociais.⁹¹

É o que se propõe: garantir ao cidadão a participação na construção de políticas de adensamento da cidadania, procurando assegurar a visão exógena do processo e da justiça, na busca do acesso à justiça, nos termos em que propôs Boaventura de Sousa Santos: “Na concepção convencional busca-se o acesso a algo que já existe e não muda em consequência do acesso. Ao contrário, na oncepção que proponho, o acesso irá mudar a justiça a que se tem acesso.”⁹²

Campinas/SP: Millennium Editora, 2005. pp. 27-28.

⁹¹ “[...] Não se pode ignorar que o trânsito da ditadura à democracia foi em muitos casos urgente e as pugnas imediatistas impediram a meditação acerca de propostas de maior alento.” ZAFFARONI, Eugenio Raúl. *Poder judiciário: crise, acertos e desacertos*. trad. por Juarez Tavares. São Paulo: Revista dos Tribunais, 1995. p. 28.

⁹² SANTOS, Boaventura de Sousa. *Para uma revolução democrática da justiça*. São Paulo: Cortez, 2007. p. 33.

REFERÊNCIAS

- ABDALA, Edson Vieira. Esquisitices de juiz (dois novos fundamentos para a rejeição da denúncia). In: RODRIGUES, Horácio Wanderlei (org.). *Lições alternativas de direito processual: (civil, penal e trabalhista)*. São Paulo: Acadêmica, 1995.
- AGUIAR, Roberto A. R. de. O imaginário dos juristas. *Revista de Direito Alternativo*. n. 2, São Paulo: Acadêmica, 1993.
- AKEL, Hamilton Elliot. *O poder judicial e a criação da norma individual*. São Paulo: Saraiva, 1995.
- ASSIS, Machado de. O espelho. In: ASSIS, Machado de. *50 contos*. Seleção, introdução e notas por John Gledson. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- AVRITZER, Leonardo. Judicialização da política e equilíbrio de poderes no Brasil. In: AVRITZER, Leonardo; BIGNOTTO, Newton; FILGUEIRAS, Fernando; GUIMARÃES, Juarez; STARLING, Heloísa (Orgs.). *Dimensões políticas da justiça*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013.
- BRASIL. Superior Tribunal de Justiça. Agravo Regimental no Recurso Especial n. 279.889 – AL (2000/0098611-9). Voto-Vista. Ministro Humberto Gomes de Barros. 11 jun. 2001. Disponível em: <https://ww2.stj.jus.br/processo/revistaeletronica/inteiroteor?num_registro=2000/0098611-9&data=11/6/2001> Acesso em: 03 set. 2012.
- BRASIL. Superior Tribunal de Justiça. Agravo Regimental no Recurso Especial n. 382.736 – SC (2001/0155744-8). Voto-Vista. Ministro Humberto Gomes de Barros. 25 fev. 2004. Disponível em: <https://ww2.stj.jus.br/processo/revistaeletronica/inteiroteor?num_registro=2001/0155744-8&data=25/2/2004> Acesso em: 03 set. 2012.
- CAMPILONGO, Celso Fernandes. O judiciário e a democracia no Brasil. *Revista USP/Superintendência de Comunicação Social da Universidade de São Paulo*, n. 21, São Paulo: Universidade de São Paulo, Superintendência de Comunicação Social, mar./mai. 1994. Disponível em: <http://www.usp.br/revistausp/21/SUMARIO-21.htm>
- CAPPELLETTI, Mauro. A ideologia no processo civil. *AJURIS*. trad. por Athos Gusmão Carneiro, v. 23, ano VIII, Porto Alegre: Ajuris, nov. 1981.
- CARVALHO NETTO, Menelick. *Racionalização do ordenamento jurídico e democracia*. Disponível em: http://www.almg.gov.br/opencms/export/sites/default/consulte/publicacoes_assembleia/obras_referencia/arquivos/pdfs/consolidacao_leis/integra_consolidacao.pdf. Acesso em 23 jun. 2013.
- CARVALHO, Amilton Bueno de. *Magistratura e direito alternativo*. 5. ed., Rio de Janeiro: Luam, 1997.
- DINAMARCO, Cândido Rangel. Nasce um novo processo civil. In: TEIXEIRA, Sálvio de Figueiredo (coord.). *Reforma do código de processo civil*. São Paulo: Saraiva, 1996.
- FARIA, José Eduardo (org.). *A crise do direito numa sociedade em mudança*. Brasília: Universidade de Brasília, 1988.
- FARIA, José Eduardo. Os desafios do judiciário. *Revista USP/Superintendência de Comunicação Social da Universidade de São Paulo*, n. 21, São Paulo: Universidade de São Paulo, Superintendência de Comunicação Social, mar./mai. 1994. Disponível em: <http://www.usp.br/revistausp/21/SUMARIO-21.htm>
- FAVRETO, Rogério. O II pacto republicano de reforma do sistema de justiça no Brasil. *Revista do II Pacto Republicano de Estado*. Brasília: Ministério da Justiça, 2010.

- FIGUEIRA JÚNIOR, Joel Dias. *Comentários ao código de processo civil: do processo de conhecimento – arts. 270 a 281. v. 4, tomo I*, São Paulo: Revista dos Tribunais, 2001.
- GOMEZ, Diego J. Duquelsky. *Entre a lei e o direito: uma contribuição à teoria do direito alternativo*. trad. por Amilton Bueno de Carvalho e Salo de Carvalho, Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2001.
- GROSSI, Paolo. *Mitologias jurídicas da modernidade*. trad. por Arno Dal Ri Júnior, Florianópolis: Fundação Boiteux, 2004.
- LACERDA, Galeno. O código e o formalismo processual. *AJURIS*. v. 28, Porto Alegre: Ajuris, jul. 1983.
- LOPES, José Reinaldo de Lima. Crise da norma jurídica e a reforma do judiciário. In: FARIA, José Eduardo (org.). *Direitos humanos, direitos sociais e justiça*. 1. ed., 3. tir., São Paulo: Malheiros, 2002.
- LYRA FILHO, Roberto. *O que é direito*. São Paulo: Brasiliense, 1999.
- MANGABEIRA, João *apud* LYRA FILHO, Roberto. *O que é direito*. São Paulo: Brasiliense, 1999.
- MARINONI, Luiz Guilherme. A legitimidade da atuação do juiz a partir do direito fundamental à tutela jurisdicional efetiva. *Revista da Escola Nacional da Magistratura*. n. 1, ano I, Brasília: Escola Nacional da Magistratura, 2006.
- _____. *Novas linhas do processo civil*. 4. ed., rev. e ampl., São Paulo: Malheiros, 2000.
- _____. *Técnica processual e tutela dos direitos*. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2004.
- _____. *Tutela específica*: (arts. 461, cpc e 84, cdc). São Paulo: Revista dos Tribunais, 2000.
- MARONA, Marjorie Corrêa. Reforma do judiciário no Brasil. In: AVRITZER, Leonardo; BIGNOTTO, Newton; FILGUEIRAS, Fernando; GUIMARÃES, Juarez; STARLING, Heloísa (Orgs.). *Dimensões políticas da justiça*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013.
- METAS. Disponível em: <http://www.cnj.jus.br/gestao-e-planejamento/metas> Acesso em: 02 março 2013.
- MONTESQUIEU, Charles-Louis de Secondat *apud* LACERDA, Galeno. O código e o formalismo processual. *AJURIS*. vol. 28, Porto Alegre: Ajuris, jul. 1983.
- NALINI, José Renato. *O juiz e o acesso à justiça*. 2. ed. rev., atual. e ampl., São Paulo: Revista dos Tribunais, 2000.
- NEVES, António Castanheira. Entre o legislador, a sociedade e o juiz ou entre sistema, função e problemas: os modelos actualmente alternativos da realização jurisdicional do direito. *Boletim da Faculdade de Direito*. vol LXXIV, Coimbra: Universidade de Coimbra, 1998.
- NINGUÉM LÊ 10.000 AÇÕES. *Revista Veja*. Edição n. 2172, ano 43, n. 27, 7 julho 2010. Entrevista.
- NUNES, Dierle José Coelho. *Processo jurisdicional democrático: uma análise crítica das reformas processuais*. Curitiba: Juruá, 2009.
- PASSOS, José Joaquim Calmon de. Cidadania tutelada. In: FERREIRA, Luiz Alexandre Cruz (org.). *Hermenêutica, cidadania e direito*. Campinas/SP: Millennium Editora, 2005.
- _____. Instrumentalidade do processo e devido processo legal. *Jus Navigandi*. Teresina, ano 7, n. 58, 1 ago. 2002. Disponível em: <http://jus.com.br/revista/texto/3062>. Acesso em 16 set. 2012.
- _____. *Revisitando o direito, o poder, a justiça e o processo*: reflexões de um jurista que trafega na contramão. Salvador: JusPodivm, 2012.
- PEREIRA FILHO, Benedito Cerezo. O poder do juiz: ontem e hoje. *Revista da*

Ajuris. ano XXXIII, n. 104. Porto Alegre: Ajuris, dez. 2006.

PODER JUDICIÁRIO É POUCO HONESTO PARA 67%. *DF Destak*. Edição n. 411, ano 3, Brasília, 8 fevereiro 2012. Pesquisa.

PRESSBURGER, T. Miguel. (Dis)função e (des)funcionamento do judiciário. In: PINHEIRO, Pe. José Ernane *et all*. *Ética, justiça e direito: reflexões sobre a reforma do judiciário*. Petrópolis: Vozes, 1996.

SADEK, Maria Tereza; ARANTES, Rogério Bastos. A crise do judiciário e a visão dos juízes. *Revista USP/Superintendência de Comunicação Social da Universidade de São Paulo*, n. 21, São Paulo: Universidade de São Paulo, Superintendência de Comunicação Social, mar./mai. 1994. Disponível em: <http://www.usp.br/revistausp/21/SUMARIO-21.htm>

SANTOS, Boaventura de Sousa. *Para uma revolução democrática da justiça*. São Paulo: Cortez, 2007.

SILVA, Ovídio Araújo Baptista da; GOMES, Fábio. *Teoria geral do processo civil*. 3. ed. rev. e atual., São Paulo: Revista dos Tribunais, 2002.

SILVA, Ovídio Araújo Baptista da. *Jurisdição e execução na tradição romano-canônica*. 2. ed., rev., São Paulo: Revista dos Tribunais, 1997.

_____. *Jurisdição, direito material e processo*. Rio de Janeiro: Forense, 2008.

_____. *Processo e ideologia: o paradigma racionalista*. Rio de Janeiro: Forense, 2004.

_____. Racionalismo e tutela preventiva em processo civil. *Revista dos Tribunais*. v. 801, ano 91, São Paulo: Revista dos Tribunais, jul. 2002.

_____. *Da função à estrutura*. disponível em: <https://docs.google.com/viewer?a=v&q=cache:jTcqomSbdRYJ:www.baptistadasilva.com/nov>
[a/www/download.php?what%3Dartigo](http://www/download.php?what%3Dartigo)

%26fileId%3D14%26hash%3D+da+função+à+estrutura&hl=pt-BR&gl=br&pid=bl&srcid=ADGEESixh__PMtbd8gf1gjEdjki6k1bUHHeON9X85hbzUo_a8vaIht4lhwiFeZD00K-yq3Ja0bQZECcui51qjHVNahq5JTb60lAWhqPt3nJVS-eQ3eFAW__dSQf0sJT2LG1y_57KNiC&sig=AHIEtbTScibibc00Zj-sqxbeL2pKqo3ZAQ (consulta realizada em 05 mai. 2012).

STJ. Abarrotado de processos, STJ busca filtros para reduzir a demanda e priorizar a qualidade. *Notícias do Superior Tribunal de Justiça*. [on line]. Disponível em: http://www.stj.jus.br/portal_stj/publicacao/engine.wsp?tmp.area=398&tmp.texto=105006&utm_source=agencia&utm_medium=email&utm_campaign=pushsc. Acesso em: 11 março 2012.

ZAFFARONI, Eugenio Raúl. *Poder judiciário: crise, acertos e desacertos*. trad. por Juarez Tavares. São Paulo: Revista dos Tribunais, 1995.

VIOLENCIA INSTITUCIONAL HACIA USUARIOS DE PASTA BASE DE COCAÍNA EN URUGUAY

INSTITUTIONAL VIOLENCE AGAINST USERS OF COCAINE BASE PASTE IN URUGUAY

Marcelo Rossal

Docente e investigador en el Centro de Estudios Interdisciplinarios Latinoamericanos y el Departamento de Antropología Social de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad de la República. Integrante del Sistema Nacional de Investigadores (ANII). Correo electrónico: mrossal@fhuce.edu.uy

Artigo recebido em 06/08/2016 e aceito em 02/02/2017

RESUMEN

En el presente trabajo se muestran distintas violencias hacia usuarios de pasta base de cocaína de Montevideo. Para ellos, el sistema penal uruguayo imparte “justicia” en formas casi sumarias, y la Policía los castiga cotidianamente en base a la Ley de Faltas. Ésta no es contradictoria con la Ley de Regulación de Cannabis (las dos leyes se aprobaron en el mismo período de gobierno, 2010 – 2015), sino más bien su contracara: en Uruguay, desde comienzos del siglo XX, el Estado protege a sus ciudadanos a la vez que destierra a los lugares tutelares más oscuros (cárceles y colonias manicomiales) a quienes, por distintas razones, no ejercen su ciudadanía.

Sumidos en un estigma que los hace, más allá de sus acciones, actores culpables, los pastosos vagan entre el sistema penal, las violencias del mercado ilícito y los bordes del sistema de protección social .

Palabras clave: Violencia institucional, políticas de drogas, uso de drogas.

Artículo presentado en el Eje 1. Entre o “acceso” e a “impartición” de justicia na América Latina: análises comparadas de sistemas de justicia latinoamericanos del IX Congreso de la Red Latinoamericana de Antropología Jurídica (RELAJU), Pirenópolis, 29/9 al 2/10/2015. Se agradecen las contribuciones de los compañeros de la mesa y de los muchos interlocutores que aportaron para la realización de este texto.

SUMMARY

In the present work different violence is shown towards users of cocaine base paste of Montevideo. For them, the Uruguayan criminal system imparts "justice" in almost summary forms, and the police punishes them daily based on the Law of Faults. This is not contradictory with the Cannabis Regulation Law (the two laws were passed in the same period of government, 2010-2015), but rather its counterpart: in Uruguay, since the beginning of the 20th century, the State protects its citizens. At the same time that it exiles to the more obscure tutelary places (prisons and manicomial colonies) to whom, for different reasons, do not exercise their citizenship. Subjugated in a stigma that makes them, beyond their actions, guilty actors, the pasty roam between the penal system, the violence of the illicit market and the edges of the social protection system.

Keywords: Institutional violence, drug policy, drug use

Introducción

Las políticas de drogas de Uruguay han sido entendidas como liberales y se han caracterizado como progresistas¹. Pero una lectura apresurada podría llevar a equívocos. Uruguay ha sido signado por un Estado fuerte con un sistema de protección social configurado tempranamente, en el cual la salud pública y el poder de los médicos ha sido central (Barrán, 1992).

Además de una medicina de cobertura creciente, ya desde finales del siglo XIX, la educación primaria, laica, gratuita y obligatoria, definió una suerte de religión civil práctica (Guigou, 2003) que logró producir en las mayorías un sentido laico de la vida social y una serie de derechos terrenales a ser garantizados por el Estado, relegando la religiosidad al mundo de lo privado y a la intimidad.

De esta forma, el Estado uruguayo asumió tareas de protección social, sanitaria y

educativa en forma masiva y con aspectos casi misionales. La propuesta batllista de un Estado "escudo de los débiles" prosperó en más de un sentido, configurándose lo que el académico norteamericano Milton Vanger (1983) llamó "país modelo". La democracia más consolidada de Sudamérica habría tenido su basamento en la laicidad y la protección social, y también en el poder central de los médicos. Incluso, durante un breve lapso, en los años 30, estuvo permitido el aborto en el país, fue en el marco de una dictadura, pero lo votó un parlamento en el cual participaron distintas visiones sobre la cuestión y los argumentos eugenésicos e higienistas superaban, entre las clases dominantes al menos, a los argumentos provenientes de concepciones religiosas² (Sapriza, 2009).

Antes de ese momento, desde la primera década del siglo XX, se proyectó un ente estatal para encargarse de las políticas vinculadas al petróleo y el alcohol (Martínez, 2010), procurando, además de salvaguardar energéticamente al país de los *trust* internacionales del petróleo, proteger la

¹ <http://latitude.blogs.nytimes.com/2013/08/21/cannabis-country/>
<http://www.nytimes.com/2013/08/01/world/americas/uruguay-lawmakers-to-vote-on-legalizing-marijuana.html>

² Gerardo Caetano (2012: 189) habla de la búsqueda batllista de una "moral laica".

salud de la población produciendo monopólicamente los alcoholes.³ De esta forma, el Estado uruguayo regulaba al alcohol mientras Estados Unidos lo prohibía. Frente al mismo problema (el “alcoholismo”) la solución uruguaya, más que punitiva, se basaba en la regulación estatal. Lo mismo ya se había realizado con la prostitución. Frente al prohibicionismo puritano o al liberalismo anglosajón, las soluciones uruguayas se orientaban hacia la protección estatal⁴.

³ En los años noventa, momento de impulso neoliberal en la región, se derogó el monopolio estatal de los alcoholes. En la discusión parlamentaria, el progresismo seguía defendiendo el monopolio estatal del alcohol en base al argumento de la protección a la salud. El senador Astori (actual ministro de Economía y actor político fundamental de la política económica de la “era progresista”) señalaba en la sesión del 24 de octubre de 1995 del Senado sobre el monopolio del alcohol: “A nosotros nos parece que está en juego un bien público o colectivo. Estos son aquellos que el mercado no puede suministrar, por lo que deben ser generados por otra vía. Sostengo que se encuentra en juego el control de una parte importante de la salud pública, y ello es un bien público que el mercado no asegura. Voy a basar buena parte de mi argumentación en ese tema, así como lo hice en la Comisión de Constitución y Legislación” <http://www.parlamento.gub.uy/sesiones/AccesoSesiones.asp?Url=/sesiones/diarios/senado/html/19951024s0056.htm>

⁴ Guillermo Garat (2013) ve un quiebre en la política de drogas del primer batllismo y la llegada de una suerte de conservadurismo ajeno a un liberalismo batllista de los primeros tiempos. Estas afirmaciones exigen mayor examen, ya que, como puede verse en los análisis más recientes del batllismo, habría sido dominante un republicanismo liberal; la construcción de una “República batllista” (Caetano, 2012). Pero fuera del análisis ideológico del batllismo, resultaría más relevante indagar en una geopolítica de las drogas prohibicionista en relación con el Uruguay batllista, marcadamente defensor de la construcción de una legislación internacional. Como bien muestra Garat (2003), fueron convenciones provenientes de organismos internacionales las que promovieron la legislación nacional sobre drogas.

Durante el siglo XX Uruguay adhirió a las distintas convenciones prohibicionistas, pero a pesar de la escalada de prohibiciones al uso de ciertas sustancias (cannabis, derivados de la hoja de coca y derivados del opio), mantuvo un perfil propio: el uso de drogas es un asunto de salud de la población y usar drogas no está criminalizado, en forma explícita, desde los años 70. De todos modos, las formas de protección a la salud de esos tiempos eran marcadamente tutelares y, claro está, algunas formas de protección de la salud pueden encerrar (literalmente) variadas violencias contra los derechos fundamentales.

Entre la reducción de daños, el sistema penal y las disposiciones tutelares

Desde 2004 las políticas de drogas asumen oficialmente en Uruguay a la reducción de riesgos y daños como política transversal a todos los dispositivos estatales, sean éstos sanitarios, jurídicos o de protección social. Es en base a esta política que se hacen los llamados a proyectos sociales de tratamiento del uso de drogas, así como la legislación vinculada al cannabis.

Pero la práctica, más allá de la política oficial de drogas, es mucho más compleja, existiendo un escenario relacional trazado por dos oposiciones: prohibicionismo / descriminalización y abstencionismo / reducción de daños y, si bien la correspondencia dominante suele asimilar prohibicionismo con abstencionismo y descriminalización con reducción de daños (Loeck, 2014; Negro, 2013), también se puede apreciar en el terreno etnográfico la existencia de modelos “higienistas” de la reducción de daños junto con abstencionistas extremos que apoyan la descriminalización⁵.

⁵ Renoldi (2014: 24 - 25), a partir de su trabajo etnográfico en relación a instituciones de tratamiento de usuarios de drogas como a los procesos judiciales sobre tráfico, señala que: “Al aproximarnos a universos tan evidentemente marcados por valores morales que definen series de opuestos, nos vemos obligados a indagar en la

Así, estas dos oposiciones, lejos de cerrar el escenario relacional, permiten una serie de combinaciones y una clasificación compleja y abierta que aún no podríamos determinar con precisión. Este escenario, además, acaba siendo más complejo con la aparición de organizaciones de usuarios y de familiares de usuarios⁶.

naturaleza de las oposiciones, para poder comprender los sentidos que tanto la cura (en el ámbito sanitario) como la corrección (en el ámbito judicial y carcelario) adquieren en un momento particular que resulta de una trama histórica, pero también de muchas historias en las que personas y cosas van quedando enredadas a través de acontecimientos y relatos que los involucran”. Pero hay autores que en vez de ver oposición entre reducción de daños y prohibicionismo ven que: “Prohibicionismo y reducción de daños son caras de la misma moneda, gestión económica y política de lo social mediante procedimientos que diferencian lo legal de lo ilegal, y donde los ilegalismos, no son accidentes o imperfecciones del funcionamiento legal, sino elementos absolutamente positivos de funcionamiento social” (García Salgado, 2011: 194)

⁶ Las organizaciones de usuarios de cannabis han sido defensoras de la descriminalización total y de la reducción de daños para el uso de todas las sustancias, en cambio, las asociaciones de familiares de usuarios de pasta base (la primera que tomó voz pública se llamó, significativamente, “madres de la plaza”) han tenido una posición de desesperado reclamo abstencionista extremo, de impronta comprensiblemente tutelar pero no criminalizante. En la página de Facebook de Madres de la Plaza se proponía el 26 de noviembre de 2014:

“Internación compulsiva de adictos en centros públicos y privados bajo la atención de personal calificado, bajo la estrecha supervisión de madres y familiares.

- Erradicar de las calles a todas las personas que, víctimas de esta terrible enfermedad, se han transformado en un peligro para sí mismas, para sus familias y para la sociedad toda.
- Proponemos la creación de Centros de Tratamiento, Comunidades Terapéuticas, Chacras y Espacios Especiales destinados a la rehabilitación, reeducación y recuperación física y mental de los enfermos.”

Algo muy claro es que la aparición de organizaciones de usuarios, para el caso, usuarios de cannabis, tuvo un gran impacto público al tensionar al máximo los supuestos de las políticas oficiales. Poseedores, en el sentido de Bourdieu (1997), de importantes capitales, social, cultural e incluso económico, estos usuarios de cannabis agenciaron su esfuerzo con el de variados actores nacionales e internacionales logrando la aprobación de una ley que los protege en su derecho a usar la sustancia más allá de que las encuestas de opinión pública les eran adversas, que la opinión médica estaba dividida y que dentro del propio partido de gobierno existían disidencias. De todos modos, los usuarios organizados de cannabis lograron situarse en el centro de la escena, es decir, en el poder⁷, generando nuevas demandas a su izquierda, como por ejemplo usuarios que se niegan a registrarse como cultivadores o cuestiones por el estilo, y marginalizando, como pertenecientes al Uruguay conservador, a los variados detractores de la Ley propuesta⁸. Sea como sea, la legislación aprobada protege a todos los usuarios y cultivadores de cannabis porque retira de la órbita penal, dentro de ciertos parámetros, a productores, acopiadores y usuarios de cannabis.

Pero como contracara de los usuarios de cannabis organizados, poseedores como señalé, de importantes capitales, los usuarios

<https://es-la.facebook.com/madresplaza/posts/833025500077712>

⁷ Ocupar el centro del espacio político implica situarse en el lugar del poder, de lo equilibrado, de lo capaz de ejercer violencia simbólica a diestra y siniestra (Rossal, 2005)

⁸ La organización Proderechos, yendo más allá de la lucha por la regulación del cannabis, lideró una campaña contra el “Uruguay conservador”, cobrando un papel central en contra del plebiscito que pugnaba por la criminalización de los adolescentes, a favor del tratamiento penal de los adolescentes como si fueran adultos. La organización Proderechos fue ampliamente exitosa en todas sus campañas. https://www.youtube.com/watch?v=FV_dIqEaiN4

de pasta base poseen estigma, lo que podría calificarse, siguiendo la posición de Bourdieu, como poseedores de una suerte de capital simbólico negativo. Carentes de cualquier poder, la legislación vigente, especialmente la aprobada en el pasado período de gobierno, lejos de establecer medidas protectoras hacia ellos, les aumentan la presión punitiva.

¿Una política de drogas contradictoria?

Las contradicciones signarían la política de drogas del país si no fuera que esta dualidad, protección a los sectores socialmente integrados y castigo cotidiano a los más pobres, constituye una tendencia de larga duración en el país.

Veamos con más detalle esta cuestión. Contemporáneamente a la ley de regulación del cannabis, más protectora y estadocéntrica que liberal, se dictó un aumento de las penas en relación al tráfico de pasta base de cocaína respecto de otras drogas ilegales con la Ley N° 19.007. Según el fiscal Carlos Negro (2013: sp) se trata de una “mala ley”: “[...] no sólo por los defectos técnicos de su formulación, sino por los propios fines que persigue, esto es utilizar el castigo penal como política pública para el abordaje de un problema de salud como lo es el abuso de las drogas ilegales”. La también jurista Gianella Bardazano (2014) señala explícitamente la contradicción de las políticas de drogas en Uruguay, pero este asunto podría verse de otra forma: el Estado uruguayo sigue una tradición tutelar en relación a sus ciudadanos especialmente en lo que a espacio público refiere, en cualquiera de los modos en que entandamos al espacio público. Si bien la citada Ley (19.007) aumenta la presión penal sobre los usuarios de pasta base, pues éstos están inevitablemente envueltos en la red de intercambios de la sustancia, la que los afectó en mayor medida, a partir de lo visto en nuestra experiencia etnográfica, fue la Ley de Faltas N° 19.120. Es este instrumento legal el que permite el castigo policial cotidiano a los

*pastosos*⁹, retomando una vieja tradición de castigo a los pobres.

Si en Estados Unidos la violencia policial aumentó como efecto de formas policiamiento agresivas derivadas de la teoría de la ventana rota (Wacquant, 2012), en Uruguay la Ley de Faltas aumentó potestades prácticas a los policías de carne y hueso, de una u otra comisaría, de presionar cotidianamente a los usuarios de pasta base que pernoctan en calles y plazas.

Pichis / pastosos

Los usuarios problemáticos de cocaínas fumables en Uruguay, según indican los datos disponibles (Suárez & Ramírez, 2014), han estado en casi un 50% afectados por el sistema penal, sea de adultos como de adolescentes. Asimismo, buena parte de ellos, un tercio, vive en la calle o en refugios para personas sin techo, lo cual implica un sometimiento al estigma de vivir en la calle (Panter-Brick, 2002). Como ha sido visto en otra investigación, en las trayectorias de los habitantes de la calle, son las violencias institucionales las que consolidan los estigmas (Fraiman & Rossal, 2011). No sólo el paso por el sistema carcelario sino también por instituciones de amparo de la infancia, por las detenciones policiales cotidianas, aunque no se haya cometido delito, y el pasaje por los refugios. Los procedimientos institucionales de estos lugares sirven a la consolidación (e introyección) de los estigmas, que, para el caso uruguayo se emblematican con el término *pichi*. Este término denigrante es usado por buena parte de los policías como sinónimo de delincuente y en la jerga popular como sinónimo de pobre.

En tiempos del “país modelo”, la tortura era una práctica policial dedicada a los *pichis*. De hecho, las primeras víctimas de la tortura

⁹ Término despectivo adjudicado a los usuarios de pasta base de cocaína que pernoctan o deambulan por calles y plazas.

como práctica sistemática (finales de los años sesenta) fueron *pichis* que un grupo represivo detuvo ilegalmente para que sirvieran como modelo para las enseñanzas de tortura del asesor norteamericano Dan Mitrione (Hevia Coscuelluela, 1985). También a finales de los años 60 la Policía empezó a torturar a militantes estudiantiles y sindicales; a tratarlos como a *pichis* y a llamarlos de esa forma.

En esa línea de continuidad, el Estado uruguayo, como contracara de su proceso civilizatorio (Elías, 1987), sigue castigando a sus ciudadanos más pobres, para quienes destina instrumentos de protección social focalizados que funcionan mediante formas de gubernamentalidad “liberal avanzadas”¹⁰ (Rose, O’Malley y Valverde, 2012), signadas por la precariedad laboral de sus técnicos.

Así, desde esta gubernamentalidad se han desarrollado “en el territorio”, dispositivos de políticas sociales orientados hacia la obtención de objetivos civilizatorios centrales como la *reducción de daños*, las *políticas de equidad de género* y la *prevención de la violencia*. A partir de fondos internacionales o presupuestales, según el caso, la *mano izquierda* del Estado (Bourdieu, 1999) opera en la protección de sectores focalizados por sus condiciones de riesgo y vulnerabilidad:

¹⁰ Una conversación con Daniel Bonilla, compañero de grupo de trabajo en el IX Congreso de la RELAJU, me sirvió para entender la importancia de no categorizar a estos dispositivos como formas de gubernamentalidad neoliberal por la fuerte carga de sentido, únicamente negativo, que tiene en Latinoamérica el concepto de neoliberal, por resultar potencialmente ofensivo a técnicos, educadores y voluntarios de estas formas de gubernamentalidad que Nikolas Rose caracteriza como liberal avanzadas. Claro está, que estas formas de atención a los más precarios de un modo focalizado, mediante proyectos a término que precarizan el trabajo social son propios de políticas neoliberales. Wacquant (2012: 69) señala al respecto: “The terms ‘postsocial governance’, ‘advanced liberal’ and ‘late liberal’ are often used as synonyms for neoliberal”.

mujeres con hijos afectadas por la violencia doméstica, jóvenes que no estudian ni trabajan, usuarios de drogas. Estos programas son sostenidos por recursos que se agotan en sus formatos de proyectos a término y, por consiguiente, actúan con técnicos contratados por plazos breves. Mientras que las facetas represivas y tutelares del Estado operan mediante funcionarios públicos inamovibles.

Frente al castigo estatal -sea legal o no-, el Estado, esa compleja multiplicidad, ofrece para la protección de los más precarios, a técnicos que operan en condiciones también precarias. Así, las políticas del país, señaladas en la actualidad y también en la larga duración, como “civilizatorias” y “progresistas”, se mantienen en esa línea, también de larga duración, de castigar a los *pichis*.

La Ley de Faltas, en particular, configuró un aumento sistemático en la violencia estatal hacia los usuarios de cocaínas fumables y una relegitimación de la actuación policial cotidiana hacia los *pastosos*, epítome del *pichi* en nuestros días. Para tener una idea de esta presión punitiva cotidiana algunos datos son muy elocuentes: habría unas 1150 plazas en refugios del Ministerio de Desarrollo Social para personas viviendo en las calles de Montevideo, entre estas personas buena parte de ellas son usuarios de pasta base, de un total de no más de 10000 usuarios de PBC de Montevideo más de un 30% ha tenido periodos de pernocte en la calle, precisamente los usuarios de cocaínas fumables con mayores dificultades¹¹. Pues bien, la Ley de Faltas, en sus primeros 70 días de aplicación generó 1036 intervenciones policiales y 127 detenciones pero ningún procesamiento, en ese momento, puesto que la ley de faltas prevé la necesidad de dos intervenciones para que el Juez pueda dictar el procedimiento legal.¹² Esto nos da clara idea de la presión de violencia cotidiana e institucional que sufre esta población.

¹¹ Documento para Gabinete del Ministerio de Desarrollo Social, PASC, MiDeS, 2013.

¹² Diario El País, 5 de diciembre de 2013.

Como ha sido visto en otro lugar (Fraiman & Rossal, 2011), la violencia institucional consolida los estigmas mediante el paso por espacios tutelares que marcan las trayectorias de los sujetos: prisiones, manicomios y hogares para adolescentes son espacios de pérdida de ciudadanía. En tal sentido, es la violencia institucional equivalente a la violencia política en el esquema del continuo de violencia que plantea Ph. Bourgois (2001). Dicho autor muestra cuatro formas de la violencia que configuran un continuum: la violencia estructural, la violencia simbólica, la violencia normalizada y la violencia política.

Si bien en los espacios tutelares se naturalizan las brutalidades (violencia naturalizada), se internalizan los estigmas (violencia simbólica) y son mayoritariamente pobres los afectados por la cárcel (violencia estructural), son violencias institucional-políticas las que aseguran la reproducción de la criminalización de las personas que usan pasta base y las leyes que perpetúan el castigo hacia los pobres; como recuerda Bourgois (2009), citando a Benjamin, “para los marginados cada día es un estado de emergencia”.

Las siguientes notas de campo permiten apreciar estos procedimientos policiales y la diferencia que tienen cuando son ejercidos en presencia de dispositivos de protección, aunque éstos sean precarios y qué ocurre cuando la policía opera sin otros testigos que sus propias víctimas:

- *Técnico: Aquí funciona un lugar para la atención de personas que están en situación de calle, algunos duermen en el lugar por la situación en la que están, otros van a refugios, pero se abre esos días.*
- *Policía: No, no pueden estar más, no pueden quedarse más aquí.*
- *Técnico: ¿No pueden quedarse de noche?, ¿esto es debido a las denuncias?*
- *Policía: No pueden quedarse, ni de noche, ni de día, ningún día, yo hablé con la señora y un señor (otro técnico y funcionaria con uniforme que dice Mides), ella me dijo lo mismo que me está diciendo usted, a mí la orden que me dieron es que se levantara a todas las personas que se encuentran aquí, no pueden estar acá, a mí no me molestan, ellos no embroman, yo no los embromo. Parece que hubo una orden de arriba, la orden que me dieron es que se levante todo y quede limpio, no pueden estar más acá.*
- *Funcionaria Mides: ¿De quién es el nombre del responsable de operativo o de Asuntos Internos?*
- *Policía: Yo le paso el número y nombre del inspector, que es quien está a cargo y por encima del comisario de la 15.*
- *Pedro: Disculpe, ¿yo puedo decir algo? (Sí, contestamos todos los que estamos alrededor de los policías).*
- *Pedro: Ahora que estamos hablando civilizadamente, como adultos...*
- *Policía: Las manos, dejá quietitas las manos...*
- *Pedro: Naa...yo soy así, estoy hablando y queriendo decir que ahora nos trataron de otra manera, igual nos cachearon, ¿no?, pero no como la otra vez que nos cachetearon y culatazo va y viene, y me pasó, ¿verdad?*
- *Policía: Tal vez te retobaste y por eso te pasó, te dicen callate la boca y no te callás...*
- *Pedro: Una cosa es hablar psicológicamente y normalmente y [otra] que contra la pared te caguen a palos, cuando yo trabajo, con todo respeto, ¿quiere que le diga la verdad?*
- *Policía: Hacé la denuncia.*
- *Pedro: Con todo respeto, por más que usted me diga que me vaya, no me voy a ir.*

Hoy día ese dispositivo de reducción de daños se encuentra cerrado por la falta de recursos que sobrevino a la finalización del proyecto¹³. Sin embargo la policía, más allá de las cotidianas violencias legitimadas por la Ley de Faltas, ya ha realizado dos operativos de saturación en el barrio, pero no ha logrado desactivar el mercado local de venta de drogas ni tampoco la sensación de inseguridad. Los *pastosos*, los *pichis* del barrio siguen deambulando por las calles y durmiendo donde los venza el sueño. Pedro¹⁴, el personaje principal de la conversación, está preso, por, supuestamente, haber participado en el saqueo de un supermercado del barrio.

¿Justicia?

“Un hombre de 29 años es la primera persona procesada por ocupación indebida de espacios públicos, y deberá cumplir 8 días de trabajos comunitarios. El procesamiento está previsto por la Ley de Faltas, y el imputado es un hombre con problemas de adicción a las drogas y que se encuentra en situación de calle.

El Ministerio del Interior informó este viernes que un hombre de 29 años, con problemas de adicción a las drogas y que se encuentra en

¹³ En un sentido, no es falta de voluntad política lo que provocó el cierre del Punto de Encuentro de Malvín Norte. Los políticos de mayor peso institucional se han movilizado para que siga funcionando, pero sólo han conseguido recursos paliativos y la promesa de recursos futuros para la continuación del proyecto. Los técnicos del dispositivo de “tratamiento comunitario” se han sentido no respaldados y descreen del apoyo enunciado por las autoridades de la Junta Nacional de Drogas. A su vez, los usuarios del lugar también se han sentido abandonados al tiempo que la presión policial se ha incrementado en el barrio.

¹⁴ Su nombre real fue cambiado.

situación de calle desde hace un año, es la primera persona procesada por ocupación indebida de espacios públicos.

El procesamiento está previsto en la Ley de Faltas y Conservación de los Espacios Públicos, y el imputado deberá cumplir ocho días de trabajos comunitarios.

Sandra Alonso, directora de la Oficina de Supervisión de Libertad Asistida (OSLA), explicó que el procesado fue trasladado por la policía a refugios del Mides en cuatro oportunidades, pero se negó a permanecer en los mismos.

La Justicia lo procesó amparándose en el artículo 368 del Código Penal, que señala: ‘el que fuera del ejercicio del derecho consagrado en el artículo 57 de la Constitución de la República, ocupare espacios públicos acampando o pernoctando en forma permanente en ellos, será castigado con pena de 7 (siete) a 30 (treinta) días de prestación de trabajo comunitario, si habiendo sido intimado 2 (dos) veces de que desista de su actitud, por parte de la autoridad municipal o policial correspondiente, persiste en la misma’.

El imputado tiene familia a la que visita, pero prefiere vivir en la calle. La OSLA notificará al individuo la pena que debe cumplir. En caso de no cumplirla, la Justicia puede disponer el encarcelamiento del mismo. Ya hay dos personas procesadas con prisión por el incumplimiento de las tareas comunitarias: una de

ellas en Cerro Largo, y la otra en Tacuarembó”.¹⁵

Pero estas no son las únicas situaciones que provocan que la justicia penal sea impartida sobre los usuarios de pasta base: Uno de mis interlocutores (Alejo, 30 años) llegó a la cárcel en medio de una vorágine desquiciada que lo tuvo por protagonista: estuvo tres días *emparrillado*¹⁶, tomó la bicicleta de un jardín y se quedó dormido al lado de ella. Lo despertó el policía *amarrocándolo*¹⁷, luego de ello, el procesamiento y la prisión. Otro usuario de pasta base (Agustín, 26 años) pidió prestado el celular a un conocido eventual de la calle y le dejó su mochila con la cédula de identidad adentro, perdió este celular rápidamente y todo contacto con el conocido. A los meses le pidieron documentos en la calle y al dar su nombre salió a luz que estaba requerido, el resultado fue el mismo: procesamiento y prisión. Las violencias estatales empiezan como violencias burocráticas, en ambos casos el procesamiento con prisión a sujetos que lo que necesitan, inequívocamente, es ser protegidos en sus derechos a la atención sanitaria. Sin embargo, al lugar que los mandó el Estado es el escalón más bajo en la clasificación carcelaria: el “preso adicto”, el “*rastrillo* sin códigos”, el “*sucio*” sin familia ni asistencia de ningún tipo¹⁸.

15

<http://www.montevideo.com.uy/auc.aspx?232634>

¹⁶ Fumando pasta base sin parar, también emparrillamiento implica consumo de grandes cantidades de cocaína esnifada, quedando muchísimas horas sin dormir, a veces dos o tres días

¹⁷ Reteniéndolo mediante esposas.

¹⁸ En entrevista con personas privadas de libertad desde antes del año 2002 surge claramente el tema de la llegada de nuevos presos, generalmente *rastrillos*, esto es, procesados por causas de bagatela, hurtos de montos ínfimos relacionados a la urgencia para la obtención de recursos para el uso de pasta base. También hay casos de rapiñas de celulares a transeúntes, amenazadas a veces con pequeños cuchillos. Si bien este es un delito que tiene una pena que impide el procesamiento

Con estas formas de impartir justicia que tiene el Estado uruguayo hacia sus sujetos más vulnerables, lejos de disminuirse la violencia, ésta no para de crecer, precisamente en esos espacios del territorio urbano más sometidos a las dinámicas del mercado ilegal. En un proceso de radicalización de la segregación urbana, los homicidios habrían crecido en los últimos años producto del aumento de la violencia interpersonal “sistémica” (Goldstein, 1985), al interior del mercado de la pasta base¹⁹. También ha aumentado la violencia en las rapiñas (robos con violencia), todo ello en los barrios más pobres de Montevideo y su área metropolitana. En el informe correspondiente al primer semestre del 2015 puede apreciarse que en Montevideo los barrios habitados por las clases medias y altas tienen tasas de homicidios “europeas” (menos de 2/100.000 habitantes), mientras que en los barrios más pobres las tasas de homicidios alcanzan los números de México (más de 20/100.000 habitantes)²⁰.

En los años que vengo investigando el uso de pasta base de cocaína no he parado de ver

sin prisión, en la población carcelaria no se considera verdaderamente un rapiñero a quien hace estos pequeños asaltos, sino un *rastrillo*. En otro lugar, se aprecia una escena etnográfica en la cual una persona autoconsiderado como delincuente trata al sujeto al que considera un *sucio* (Fraiman & Rossal, 2011).

¹⁹ Técnicos y autoridades del Ministerio del Interior han explicado, desde el año 2012, el aumento de los homicidios en el país por los “ajustes de cuentas” entre personas con antecedentes penales, muchos de ellos vinculados al mercado de sustancias ilícitas. Fue en el 2012 que se produjo un salto importante en los homicidios, que aumentaron un 34 % en relación al 2011.

<https://www.minterior.gub.uy/observatorio/images/stories/datos2012.pdf>

²⁰ <http://www.elobservador.com.uy/barrios-montevideo-tasa-homicidios-similar-mexico-n671953> Resulta impactante apreciar el rápido aumento de la violencia en algunas regiones de México al compás del aumento represivo de la “guerra contra el narcotráfico”, la impunidad y la corrupción de las instituciones estatales. (Azaola, 2012)

heridas de bala y armas blancas que me mostraron decenas de mis interlocutores. Ellos me exhibieron sus heridas pero muy pocos me contaron las razones de la agresión sufrida como tampoco, la mayoría de las veces, le han contado a los agentes judiciales. Un interlocutor me confesó que había sido herido por el hijo de su antigua pareja pero que ahora estaba todo bien con él, puesto que no lo había denunciado. En lo que va del año he entrevistado a dos usuarios del Sistema de Salud que ingresaron al Hospital con heridas de arma de fuego. Amables y colaborativos, estos hombres me narraron sus trayectorias de vida reflexiva y exhaustivamente pero se refirieron con evasivas a la herida que los llevó al Hospital. Las continuidades de la violencia también sirven a la reproducción de la impunidad y de los espirales de agresión y desconfianza.

Tutelas

He usado la palabra tutelar más de una vez. Es una palabra poco apreciada en el campo de la protección de los derechos de la infancia, por ejemplo. Son tutelares las políticas previas a la aprobación de los nuevos Códigos de la infancia y la adolescencia, pero también son tutelares las reservaciones indígenas y los hospicios, por dar un ejemplo que viene plenamente al caso. Para el caso de la infancia y la familia, a la tutela se le ha opuesto la protección, a la cual se le ha agregado la palabra integral. Más aún, se ha hecho de este asunto una cuestión paradigmática. Esta prédica, hegemónica en los ámbitos académicos y en los organismos internacionales, no se ha vuelto dominante entre los dirigentes políticos uruguayos.

El ex presidente Mujica, más de una vez, ha señalado la necesidad de enviar al campo a las personas que usan pasta base²¹, incluso eso,

²¹ Al comienzo de su gestión presidencial, José Mujica, el presidente que promulgó las leyes progresistas del matrimonio igualitario, la regulación del cannabis y la interrupción del embarazo, proponía que los usuarios de pasta base hicieran servicio militar o actividades rurales

como ya fue dicho, le reclamaron más de una vez familiares de usuarios de pasta base. De esta forma, además, trabajan algunos dispositivos de tratamiento. Algunos incluso, aplicarían castigos corporales y obligarían a sus internos a ceñirse a creencias religiosas a las que muchas veces no adhieren, otros cobrarían importantes sumas de dinero a las familias y serían dirigidos por profesionales universitarios²². En cualquier caso, uno puede identificar uno de estos dispositivos en el discurso de los interlocutores pues de ellos se sale siempre de una forma: el escape.

Estas soluciones no surgen de la nada, los hospicios situados en el campo, un lugar saludable e higiénico, uno en el que se suspenden los derechos de los pacientes para que puedan reintegrarse a la sociedad luego, está en la base de las creencias de muchos uruguayos. A este tutelarismo se lo defiende por derecha y por izquierda, desde sindicatos de funcionarios públicos hasta en la práctica de iglesias pentecostales²³.

como forma de “sacarlos de sus lugares y ponerlos a hacer trabajo físico”
<http://www.infobae.com/2010/03/26/507854-jose-mujica-propone-un-servicio-militar-los-adictos-al-paco>

²² Uno de estos hogares utiliza como terapéutica la separación total del adolescente usuario de drogas de toda su familia durante 3 meses, a los efectos de desintoxicarlo y trastocar sus pautas de relacionamiento con la familia. En entrevista con la abuela de un usuario, ésta señalaba a algún familiar por haber incumplido con el tratamiento al haber festejado el cumpleaños del adolescente, antes de ese período de tiempo. Luego, el adolescente acabó fugándose del lugar, el cual, claro está es un encierro en el cual privan a un adolescente de ver a su familia durante tres meses.

²³ Ante el planteo de cierre de colonias psiquiátricas, el sindicato de los funcionarios de Salud Pública defendió la continuidad de estas colonias, museos vivientes de un tutelarismo en el cual los ciudadanos encerrados sufren toda clase de violencias. En el año 2006, el entonces nuevo gobierno progresista pretendía cerrar esas colonias en un lapso de algunos años a lo cual el sindicato se oponía, a casi una década de aquella propuesta el gobierno no pudo cerrar las colonias a pesar de

Una interlocutora de la investigación, una inteligente y lúcida señora de 75 años, abuela de un joven usuario de pasta base que vive en la calle hace años ya, me entregó esperanzada pero con muchas dudas, su proyecto de retirar de la calle a los usuarios de pasta base e internarlos en una colonia en el campo. Su proyecto incluye a varias instituciones del Estado, ministerios vinculados a la seguridad, a la salud pública, a la protección social y a la educación, contiene un bien pensado organigrama, que incluye a la Universidad y a la investigación científica.

Cuando me preguntó mi parecer sobre su proyecto, le devolví otra pregunta: “¿conocés las colonias psiquiátricas del Estado?” Y fue ella que me dio a conocer algunas de las que yo no tenía ni idea: el Instituto Hanseniano en el cual estaban internados leprosos y otros pacientes de enfermedades incurables, ella tuvo un pariente viviendo allí en los años 50. Me detalló con horror esos espacios perversos de descuidadización, personas abandonadas a oscuros espacios del Estado y eso que se trataba del momento más luminoso y opulento del Estado uruguayo. En la conversación recordamos, con no menos horror, que en una de las colonias psiquiátricas del Estado una jauría de perros mató a un interno y todo lo que ese caso destapó, en este año 2015²⁴. Esta interlocutora es militante comunista y juntos concluimos que en este campo no tenemos a un Lenin que nos diga qué hacer.

Conclusión

denunciarlas. Hoy, al igual que en el 2006, el sindicato se opone al cierre.
<http://www.espectador.com/sociedad/59632/msp-pretende-cerrar-las-colonias-psiquiatricas-etchepare-y-santin-carlos-rossi> y
<http://ladiaria.com.uy/articulo/2015/8/en-transito/>
Por otra parte, dos organizaciones de origen evangélico tienen comunidades en zonas rurales en las cuales se ocupan de la “rehabilitación de adictos” a partir de su separación de sus lugares de origen.

²⁴ <http://www.elpais.com.uy/informacion/murio-paciente-mordido-perros-etchepare.html>

A lo largo del trabajo podemos apreciar que no hay contradicción sino complementariedad en las políticas uruguayas orientadas a las personas que usan drogas. El Estado uruguayo mantiene su impronta tutelar, reproduciéndola en sus dispositivos, sus agentes y buena parte de sus ciudadanos. Al que no se sabe comportar como buen ciudadano de la polis le cabe la policía y la tutela, que encierra violencia estatal de la más pura.

A los márgenes del Estado (Das y Poole, 2004) se destinan en Uruguay, la policía y las formas paraestatales de protección social, una gubernamentalidad del liberalismo avanzado que opera en la focalización de los sujetos marginalizados de una “polis golpeada” (Menéndez-Carrión, 2015).

El incremento de la violencia estatal en la represión de los más vulnerables ha tenido como correlato el aumento de la violencia al interior del mercado ilícito del cual son sujetos. Buena parte de las personas que usan cocaínas fumables acumulan el castigo en sus cuerpos y sus deudas siguen reproduciéndose en ese mercado moral de la violencia (Karandinos et al, 2014) que es mercado de la pasta base.

Las políticas de drogas uruguayas implican una protección progresista y civilizatoria para los integrados, mediante una forma estadocéntrica que resguarda a los usuarios de cannabis de la posibilidad de quedar atrapados en la propia violencia estatal. Sin contradicción, esta política tiene como contracara una mayor presión punitiva cotidiana para los *pastosos* y *pichis*, a los cuales destina espacios de precaria gubernamentalidad liberal avanzada y, como ocurre en otras partes, destina trabajadores precarios para atender a los más precarios.

Referencias bibliográficas

- Azaola, E. (2012). La violencia de hoy, las violencias de siempre. *Desacatos*, (40), 13-32.
- Bardazano, G (2014) “Respuestas estatales a los usuarios de sustancias psicoactivas en Uruguay: entre la alternativa y la profundización de la guerra a las drogas”, en: CEDD, *En busca de los derechos. Usuarios de drogas y las respuestas estatales en América Latina*, CIDE, México.
- Barrán, J. P. (1992). *Medicina y Sociedad en el Uruguay del Novecientos. El poder de curar*. Montevideo: Banda Oriental.
- Bourgois, P. (2009). Treinta años de retrospectiva etnográfica sobre la violencia en las Américas. In *Guatemala: violencias desbordadas* (pp. 27-62). Servicio de Publicaciones.
- Bourgois, Ph. (2004) “The Continuum of Violence in War and Peace: Post-Cold War Lessons from El Salvador”. Scheper-Hughes, N. & Bourgois, Ph, *Violence in War and Peace*, Malden, Mass.: Blackwell.
- Bourdieu, P. (1999) *Contrafuegos*, Anagrama, Barcelona.
- Bourdieu, P. (1997) *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*, Anagrama, Barcelona.
- Caetano, G. (2012) *La república batllista*, Ediciones de la Banda Oriental, Montevideo.
- Das, V. & Poole, D. (2004) *Anthropology in the Margins of the State*, School of American Research Press, New Mexico.
- Fraiman, R. & Rossal, M. (2011) *De calles, trancas y botones*. MI, Montevideo.
- Garat, G. (2013) “Un siglo de políticas de drogas en Uruguay”. Análisis N° 1, FESUR, Montevideo.
- Goldstein, P. J. (1985) “The drugs/violence nexus: a tripartite conceptual framework”, *Journal of Drug Issues*, vol. 15, pp. 493-506.
- García Salgado, R (2011) “Oteada discreta sobre la prohibición y la reducción de daños”, *Rayuela. Revista Interamericana sobre niñez y juventud*. 2.
- Guigou, L. N. (2003). *La nación laica: religión civil y mito-praxis en el Uruguay*. Montevideo: Ediciones La Gotera.
- Hevia Coscuelluela, M. (1985). *Pasaporte 11333: Uruguay ocho años con la C.I.A.* Montevideo: suplemento de Liberación Nacional.
- Karandinos, G., Hart, L. Castillo, F. & Bourgois, P. (2014). The Moral Economy of Violence in the US Inner City. *Current Anthropology* 55,1.
- Loeck, J. (2014) *A dependencia química e seus cuidados. Antropología de políticas públicas e de experiencias de indivíduos em situacao terapéutica na cidade de Porto Alegre*. RS, Tesis de doctorado en Antropología Social, UFRGS, Porto Alegre.
- Martínez, M. L. (2010). Historia de la producción de carburante nacional en Uruguay. *Llull: Revista de la Sociedad Española de Historia de las Ciencias y de las Técnicas*, 33(72), 289-314.
- Menéndez-Carrión, A. (2015) *Memorias de ciudadanía. Avatares de una polis golpeada, Fin de Siglo*, Montevideo (tomo 1).
- Panter-Brick, C. (2002). Street children, human rights, and public health: A critique and future directions. *Annual review of anthropology*, 147-171.
- Renoldi, B. (2014). Los problemas de las soluciones: Una lectura antropológica de la política en las drogas ilegales. *Apuntes de Investigación del CECYP*, (24).
- Rose, N, O'Maley, P & Valverde, M (2012) “Gubernamentalidad”. *Astrolabio Nueva Época*, 8.

Rossal, M. (2005) *Ritos y mitos políticos*, Lapzus, Montevideo.

Sapriza, G. (2009). El caso del aborto en el Uruguay de Terra, 1933-1938. *Revista de derecho penal*, (18), 79-85.

Suárez, H. & Ramírez, J. (2014) “Los desposeídos” en: Rossal, M. & Suárez, H. (Org) *Fisuras*, JND – FHCE, Montevideo

Vanger, M. I. (1983). *El país modelo: José Batlle y Ordóñez, 1907-1915*. Montevideo: Editorial Arca.

Wacquant, L (2012) Three steps to a historical anthropology of actually existing neoliberalism, *Social Anthropology/Anthropologie Sociale* (2012) 20, 1.

AS EPISTEMOLOGIAS DO SUL E AS EXPERIÊNCIAS DA AMÉRICA-LATINA: Um significado diferenciado para a propriedade ou outras formas de apropriação?

*SOUTH EPISTEMOLOGIES AND LATIN AMERICA EXPERIENCES:
a differentiated meaning for property or other forms of appropriation?*

Camila Ragonezi Martins

Mestre em Direito Agrário pela Universidade Federal de Goiás.
Professora de Metodologia, Direito Administrativo, Agrário e
Ambiental na FacMais – Faculdade de Inhumas.
camilaragonezi@hotmail.com

Marcela Iossi Nogueira

Mestre em Direito Agrário pela Universidade
Federal de Goiás. Coordenadora do Curso de
Direito da FacMais – Faculdade de Inhumas
Inhumas.mn.iossi@hotmail.com

Fernando Antônio de Carvalho Dantas

Doutor e Mestre em Direito das Relações Sociais pela
Universidade Federal do Paraná. Professor titular de Teoria de
Direito da Universidade Federal de Goiás. Professor do
Programa de Pós-Graduação em Direito Agrário da
Universidade Federal de Goiás.
fdantas@ufg.com.br

Artigo recebido em 08/09/2016 e aceito em 13/03/2017

RESUMO

O movimento colonial Europeu impôs e administrou um modelo hegemônico de mundo que marcou toda a modernidade, um modelo que não confere alternativas e que perpetua a discriminação. O presente estudo enseja demonstrar a ocorrência histórica do movimento colonial e, apresentar as alternativas atuais conquistadas a partir das epistemologias do Sul, o giro descolonial, a democracia e o novo movimento constitucional nascido na América Latina. Com efeito, esse movimento constitucional transformador nascente na América Latina surgiu em decorrência de novos processos constituintes que positivaram princípios, valores e direitos que representam um contraponto ao modelo constitucional eurocêntrico imposto à América Latina, que se mostrou distante das demandas sociais específicas do continente.

Nessa perspectiva, ganha evidência a

necessidade de se refletir acerca do processo de construção da ideia de natureza no pensamento moderno e colonial e de como a noção de colonialidade ainda sobrevive nas nações latino-americanas, influenciando na sua cultura, nos modos que produzem o conhecimento e no modo como que se determinam. O estudo ainda se propõe a analisar o modo pelo qual as Cartas Políticas latino-americanas positivaram a cultura do bem viver, inaugurando o constitucionalismo ecocêntrico que visa integrar o homem à natureza, rompendo com a feição antropocêntrica sobre a qual se pautou o constitucionalismo moderno e o padrão dominante de desenvolvimento. Por fim, dar-se-á enfoque ao significado de propriedade agrária proposto pelo movimento, analisando o direito de propriedade da terra sob uma perspectiva epistemológica descolonial, nascida das reivindicações e lutas dos povos que tradicionalmente as ocupam.

Palavras-chave: Alternativas. Epistemologias do Sul. Constitucionalismo latino-americano. Pensamento descolonial. Povos indígenas.

ABSTRACT

The European colonial movement imposed and administered a hegemonic model of world that marked all the modernity, a model that does not give alternatives and that perpetuates discrimination. This study entails demonstrating the historical occurrence of the colonial movement, and present the current epistemologies alternative conquered from the South, the spin-colonial, democracy and the new constitutional movement born in Latin America. Indeed, this transformer nascent constitutional movement in Latin America has emerged as a result of new constituent processes that positivaram principles, values and rights that represent a counterpoint to the constitutional Eurocentric model imposed on Latin America, which proved far from the specific social needs of the continent. In this perspective, wins highlighted the need to reflect on the construction of the idea of nature in the modern and colonial thought and how the notion of colonialism still survives in Latin American nations process, affecting its culture in ways that produce knowledge and how they are determined. The study also aims to examine the way in which the Latin American political Letters they conducted culture of living well, inaugurating the ecocentric constitutionalism aimed at integrating man to nature, breaking with the anthropocentric feature which was based on modern constitutionalism and the dominant pattern of development. Finally, give yourself will focus on the meaning of land ownership proposed by the movement, analyzing the right to ownership of land under a decolonial epistemological perspective, born of the claims and struggles of people who traditionally occupy.

Key words: Alternatives South Epistemologies. Constitutionalism Latin American. Decolonial thought. Indigenous people.

INTRODUÇÃO

O modelo hegemônico de colonialidade europeu marcou a ocupação das terras brasileiras, subalternizando e marginalizando os povos indígenas, sua cultura, seus conhecimentos e, principalmente, ignorando seu modo de interação com a natureza e o sentimento de pertencimento que lhes mantêm enquanto parte integrante do território que ocupam.

A partir de uma compreensão de mundo não eurocêntrica, surgiu na América Latina um movimento constitucional do tipo pluralista e insurgente, denominado

Novo Constitucionalismo Latino-americano, objetivando o reconhecimento da diversidade, das realidades sociais latino-americanos e do resgate da cosmovisão e dos conhecimentos indígenas, ganhando destaque nos novos textos constitucionais a proposta do “buen vivir” (Sumak Kawsay) e a positivação dos direitos da natureza – Pachamama.

Objetiva-se, então, debater sobre a América Latina, repensando projetos de emancipação que rechaçam as práticas históricas de dominação epistemológica e cultural sob a qual ficou submetido o continente a partir de sua conquista, sustentadas por modelos

socioeconômicos colonizadores e elitistas.

O trabalho se estrutura em três pontos. Primeiramente, são trabalhadas as teorias descoloniais, pensamentos alternativos, de resistência, que irão priorizar uma matriz de pensamento não hegemônica, partindo das lutas de povos que tiveram suas especificidades e direitos negados e seus conhecimentos inferiorizados durante a modernidade.

Em sequência, buscou-se identificar experiências epistemológicas dos povos indígenas Ticuna, Bororo, Kaiapo e Guarani no Brasil e suas diferentes formas de ser, fazer, viver e conhecer que representam opção de resistência ao projeto de dominação colonial.

Por fim, será feito um estudo das Constituições do Brasil, Equador e Bolívia, sendo apresentada a regulação constitucional da propriedade agrária nesses países, reconhecendo nos textos constitucionais os dispositivos que reconhecem tradições indígenas e o sentimento dessas populações em relação à terra, bem como aqueles que trazem inovações quanto ao direito de propriedade e que se coadunam com o respeito à natureza e à biodiversidade, matriz de fundamentação do Novo Constitucionalismo Latino-americano.

1. O MOVIMENTO DO NOVO CONSTITUCIONALISMO AMERICANO E A DESCOLONIZAÇÃO DO MUNDO

É pressuposto compreender o colonialismo enquanto movimento de negação das formas de ser, fazer, viver e conhecer das culturas e povos tradicionais dominados pela Europa ocidental. No modelo colonial a produção de conhecimento é considerada válida se produzida de acordo com os padrões eurocêntricos, e

as epistemologias do Norte emergem enquanto padrão hegemônico, dotado de uma racionalidade específica, uma e universal que intenta a separação do homem de seu contexto, subalternizando a forma de produzir conhecimento, a memória e o universo simbólico daquelas identidades sociais que ocupavam os diferentes espaços colonizados (MEDICI, 2012).

Anibal Quijano (2000) explica que a perspectiva eurocêntrica da modernidade, a qual trouxe a ideia de que os europeus eram naturalmente superiores aos demais povos haja vista sobre eles terem imposto o seu domínio, foi cultivada e se sustentou em razão da colonialidade do poder, tendo como principais implicações: uma específica relação entre categorias binárias e o conceito linear e unidirecional da evolução da história, sendo o início o estado de natureza e como escopo final a sociedade moderna e civilizada europeia; a naturalização das diferenças e heterogeneidades culturais entre os grupos humanos, classificando os povos colonizados a partir da ideia de raça e os reunindo em um única identidade negativa: ou índios ou negros e o olhar segundo o qual o não europeu é primitivo, irracional e faz parte de uma história passada e superada.

Dessa perspectiva, Catherine Walsh (2010) ensina que além da colonialidade do poder, há também outra dimensão da colonialidade menos estudada pela intelectualidade latino-americana, a colonialidade cosmológica:

É a colonialidade cosmológica e da mãe natureza, que tem a força vital-mágico-espiritual da existência das comunidades afrodescendentes e originárias-indígenas, ainda presentes em muitas sociedades andinas, mesoamericanas e caribenhas, cada uma com suas particularidades históricas. É a

que se fixa na distinção binária cartesiana entre homem/natureza, categorizando como não modernas, primitivas e pagãs as relações espirituais e sagradas que conectam os mundos de cima e de baixo com a terra e com os ancestrais e orixás como seres vivos. De modo que, pretende soterrar as cosmovisões, filosofias, religiosidades, princípios e sistemas de vida, ou seja, a continuidade civilizatória que não se sustenta simplesmente no ocidental (Walsh, 2010:10).

É justamente em razão desse processo de negação e subalternização do conhecimento por parte do Norte que faz surgir a necessidade de resistir. Essa resistência acontecerá por meio de posturas descoloniais caracterizadas pela cooperação dos países dominados que dão início a processos de busca por sua identidade e de ruptura com os conhecimentos produzidos unicamente a partir de uma perspectiva eurocêntrica e moderna, na tentativa de dar visibilidade a outras formas de pensar que vão de encontro ao discurso colonial.

Walter Dignolo propõe que descolonizar seria uma opção, em meio a tantas outras possibilidades, de romper com a chamada “matriz colonial de poder” representativa da máquina moderna produtora de diferenças. Descolonizar significaria romper com os mecanismos de controle impostos pelos sistemas de dominação econômica, religiosa, política, de gênero e epistemológica (Dignolo, 2010).

Na busca do rompimento com o laço imposto pelos colonizadores ou, na atualidade, dominadores mercadológicos, é que o movimento pós colonial impôs novos paradigmas, uma tentativa de olhar problemas e soluções a partir de uma perspectiva visão local

e, é desta maneira que se tentará compreender os significados de conceitos como terra, território e territorialidade.

Na América Latina os movimentos de emancipação e reconhecimento dos setores sociais historicamente marginalizados, notadamente das comunidades campesinas e indígenas originárias, surgiram enquanto alternativa ao paradigma economicista ocidental de ser, viver, fazer e conhecer. Essas diversas reivindicações dos movimentos sociais culminaram em processos constituintes onde a soberania popular a partir do avanço de uma teoria democrática da Constituição é chave para o questionamento do modelo constitucional imposto a América Latina e que se mostrou distante da realidade e das demandas dos povos do continente.

O movimento de transformação constitucional denominado, na atualidade, de novo constitucionalismo latino-americano nasceu enquanto modelo de refundação do Estado com fins à inclusão dos diversos povos no controle dos poderes estatais e na tomada de decisões políticas de seus países. Esse constitucionalismo transformador promove a ampla proteção dos grupos étnicos e de suas culturas historicamente inviabilizadas, questionando os padrões externos ocidentais que não fazem parte da história e da cultura genuína do continente latino-americano e que contrariam à identidade e ao sentimento do seu povo.

Raquel Yrigoyen Fajardo (2011) afirma que o horizonte desse novo constitucionalismo latino-americano, denominado por ela de constitucionalismo pluralista, tem início no final do século XX e perdura até a data presente, instaurando,

progressivamente, projetos constitucionais descolonizadores que expressam a resistência indígena e que indagam os elementos centrais característicos dos Estados latino-americanos do século XIX.

Fajardo ao tratar o constitucionalismo pluralista subdivide-o em três fases de reformas constitucionais. A primeira que se denomina constitucionalismo multicultural (1982-1988) traz o conceito de diversidade cultural, reconhecendo várias línguas oficiais, sem, no entanto incorporar grandes avanços quanto aos direitos indígenas. A segunda fase de reformas, o constitucionalismo pluricultural (1989-2005), afirma os direitos individuais e coletivos de identidade e de diversidade cultural e inaugura os conceitos de nação multiétnica/multicultural e Estado Pluricultural. É nesta segunda fase que se reconhece o pluralismo jurídico, rompendo com a ideia de que direito englobaria somente as normas elaboradas pelos órgãos soberanos do Estado e, incorporando valores indígenas, seu direito consuetudinário e suas funções jurisdicionais. Como última fase de reformas, Fajardo traz o constitucionalismo plurinacional (2006-2009) que, no contexto da aprovação da Declaração das Nações Unidas sobre os direitos dos povos indígenas, é caracterizado pelo giro paradigmático da Teoria Constitucional, com o reconhecimento explícito das cosmovisões indígenas- como o Buen Vivir e a Pachamama. Nele, discute-se, de fato, a refundação do Estado, o fim do colonialismo e o rompimento de uma visão eurocentrada do mundo, em razão do forte protagonismo das comunidades indígenas e de sua filosofia de vida.

O reconhecimento da participação e da produção de conhecimento por parte dos, antes invisibilizados, povos pré-colombianos emerge, então, das lutas

por emancipação impulsionadoras do movimento do novo constitucionalismo latino-americano, que incorpora nos textos constitucionais a cultura do bem viver, inaugurando o constitucionalismo ecocêntrico que visa integrar o homem à natureza, rompendo com a feição antropocêntrica sobre a qual se pautou o constitucionalismo moderno e o padrão dominante de desenvolvimento.

2. EPISTEMOLOGIAS DO SUL: a experiência indígena na América latina

Consideram-se enquanto epistemologias do Sul as diferentes formas de ser, fazer, viver e conhecer pensadas a partir de experiências descoloniais que surgem como uma opção de resistência ao projeto de dominação colonial, uma proposta epistemológica alternativa ao padrão hegemônico da modernidade. Para descolonizar os seres e os saberes é preciso lutar contra o paradigma estabelecido e, segundo Boaventura de Sousa Santos, essas lutas devem estar baseadas em experiências daqueles que sofrem com as dominações capitalista, colonialista e patriarcal.

Sousa Santos propõe que a resistência se dê por meio das chamadas “epistemologias do Sul”, que seriam “[...] um conjunto de práticas cognitivas e de validação do conhecimento a partir das experiências dos grupos sociais que tenham sofrido de maneira sistemática as injustiças do capitalismo do colonialismo e do patriarcal [...]” (Sousa Santos, 2012:s/p). Para o autor os modelos de dominação propostos impuseram ao mundo diferenças subjetivas verticais que devem ser superadas e substituídas por diferenças horizontais, de maneira que se mostra necessário creditar todo o tipo de conhecimento, mesmo que destituído de rigor com a finalidade de alcançar a justiça social global.

Nesse contexto, enquanto forma de romper com a importação de conhecimentos e formas de pensar pautados num modelo rígido de ciência, apresentaremos neste trabalho a diversidade étnica e cultural, o discurso, a produção de conhecimento própria e local de alguns povos indígenas no Brasil e fronteiras a partir da análise de um complexo conjunto de seus saberes, práticas e visões de mundo, dando enfoque no modo como se relacionam com a natureza e com a terra.

Segundo Posey, o conhecimento dos povos indígenas não pode ser organizado e sistematizado em categorias definidas pela ciência moderna, uma vez que é apreendido de seus próprios mitos, rituais e cerimônias. A inter-relação entre suas visões dos mundos social e natural é feita por meio de uma organização simbólica na qual a natureza e o ser humano são representados nas suas tradições culturais, isto é, em seus “ciclos cerimoniais-que incluem ritos específicos, em que determinados animais e plantas são representados nos cantos e danças”. Quer-se assim dizer que as representações mitológicas dos povos indígenas são a demonstração de sua lógica de produção de conhecimento, bem como mecanismos sociais para regulação e manutenção do equilíbrio ecológico (Posey, 1987).

O primeiro exemplo de epistemologia do sul observado no presente estudo parte da análise dos conhecimentos tradicionais do povo Kayapó, que se autodeterminam Mebengokré. Os Kayapó são descendentes do grupo indígena Jê, que vivem em aldeias dispersas ao longo do rio Xingu e seus afluentes.

As práticas dos Kayapó na natureza - práticas de caça, coleta, cultivo da roça - e o modo pelo qual se relacionam com o

espaço – emocionalmente, miticamente, economicamente e politicamente -, bem como suas cerimônias e rituais revelam aspectos particulares de sua história e de suas condutas sociais cotidianas, demonstrando a dinâmica de seu pensamento, de onde é possível acessar os saberes e a filosofia de vida desta coletividade (Melo, 2004). Os Kayapó classificam a natureza em diversos domínios verticais, de acordo com os recursos naturais e entidades – seres sobrenaturais - presentes em cada um deles. Assim, os domínios são divididos em terrestre-arbóreo e aquático, cada qual com suas potencialidades específicas revelando o modo como organizam seu mundo e suas formas de perceber, agir e viver no território (Posey, 1987).

O território para o povo Kayapó é um conceito que se forma a partir de seus conhecimentos tradicionais em convergência com suas práticas sociais e não tão somente por demarcações geográficas fixas. Assim, a continuidade física e cultural deste povo depende de sua integração com a natureza que habitam e sua vida social acontece em um espaço geográfico carregado de significações impostas por seus mitos e cerimônias. O Kayapó estabelece inúmeros vínculos com a natureza na qual se reproduz a vida, conferindo importância singular à terra enquanto espaço de conhecimento e de saberes.

Outra experiência epistemológica transformadora e significativa que merece registro neste estudo é a dos povos Ticuna, habitantes da fronteira entre Brasil e Peru e território amazônico na Colômbia. No Brasil representam o povo mais numeroso da Amazônia.

A fim de compreender como se dá a produção do conhecimento dos povos Ticuna e suas relações com o espaço

que ocupam, partiremos da análise do “Livro das Árvores”. A obra é uma produção coletiva organizada pelos próprios professores ticuna bilíngues (sendo os próprios indígenas autores do livro) e, aborda a relação desse povo com a floresta, ressaltando a importância da natureza para continuidade de sua vida física e cultural. Nesse sentido, Jussara Gomes Gruber, ao apresentar o livro afirma que “o livro acolhe o olhar dos Ticuna sobre a natureza que os cerca e lhes serve de morada, trazendo textos e imagens que fixam suas concepções do real e do imaginário, numa linguagem onde se entremeiam conhecimentos práticos, valores simbólicos e inspiração poética”.

As práticas dos Ticuna na natureza – de caça, coleta, cultivo da roça – e o modo pelo qual se relacionam com o espaço – emocionalmente, misticamente, economicamente e politicamente –, bem como suas cerimônias e rituais revelam aspectos particulares de sua história e de suas condutas sociais cotidianas, demonstrando a dinâmica de seu pensamento, de onde é possível acessar os saberes e a filosofia de vida dessa coletividade (Gruber, 1997).

O povo Bororo, possuidor de inúmeras tradições – ritos cerimoniais e vida social organizada de maneira complexa – ocupa hoje seis terras, já demarcadas, no estado do Mato Grosso. O território ocupado na atualidade corresponde a um equivalente 300 vezes menor que a área que tradicionalmente ocupavam no centro-sul de Goiás (ISA, 2014). O povo revela seu sofrimento pela perda do território:

Está perto o fim do grande sofrimento. Não podemos viver sem terra, sem buriti, sem babaçu e sem cerrado. Não podemos viver sem peixe e principalmente sem onça. Seria uma

vida triste em sem cor. (Kadagari Bororo Bari (pajé) da aldeia Bororo de Córrego Grande - Mato Grosso)

Os diversos grupos Bororo se autodeterminam de acordo com o território que ocupavam em sua ancestralidade. Assim, entre eles, reconhecem-se os Bororo da floresta (Itura-mogorege), os Bororo da serra de São Jerônimo (Tori okwa-mogorege) – hoje sem aldeias –, os Bororo da flecha comprida (Kado mogorege) – com área na aldeia do Perigara, no Pantanal –, os Bororo do rio do Peixe pintado (Orári mogo-dóge) – localizados nos córregos Grande e Piebaga –, e, ainda, os Bororo do cerrado (Boko-mogorege) – das aldeias do Meruri, Sangradouro e Garças.

Em seus modos particulares de organização se determina que a aldeia dos Bororo deve ser circular, possuindo dois eixos (Norte/Sul e Leste/Oeste) que a dividam em quatro e aproximadamente 100 metros de diâmetro. Note-se que a importância das subdivisões cardeais se explica pelas designações de cada uma das quatro áreas. Culturalmente os Bororo estipulam onde devem ocorrer seus territórios, por exemplo, na área Oeste deverá estar o grande pátio (Bororo ou Woróro) onde se realizam as práticas relacionadas aos ritos funerários deste povo.

A sociedade dos Bororo possui uma relação tão intrínseca com a natureza que classificam o mundo vegetal em zonas e sub zonas ecológicas, sendo que as principais são: Bokú (cerrados), Boe Éna Jaka (transição entre mata e cerrado) e Itúra (floresta). O reino vegetal é considerado de importância tão relevante quanto o reino animal. Cada uma das zonas estabelecidas associa-se a determinados tipos de solos e

espécies animais específicas em um ciclo que os conecta ao povo.

Ainda, enquanto um dos mais representativos povos indígenas da América Latina, destacam-se os Guarani, que ocupam os territórios da Bolívia, Paraguai, Argentina, Uruguai e a uma porção significativa e descontínua do Brasil. Os povos Guarani pertencem à família linguística tupi-guarani e sua população encontra-se distribuída, apesar de apresentarem semelhanças entre si, nos Kaiowá, Nandéva e Mbyá de acordo com suas peculiaridades culturais, políticas e religiosas (ISA, 2014).

O território no qual se dá a reprodução sociocultural e a dinâmica da organização do modo de vida dos Guarani traduz o sentimento de pertencimento deste povo em relação à terra que ocupam. A partir do modo pelo qual constroem e articulam seu espaço físico, cultural e político, pode-se compreender a identidade coletiva, os saberes, a autonomia cultural dos Guarani e se pode resgatar a perspectiva indígena de vida coletiva na qual se convive em diversidade, harmonia e respeito com a natureza.

Nesse sentido, com a intenção de se refletir acerca da complexidade do modo de ser, viver e estar de mundo dos Guarani, em razão de sua tradição marcada pela transmissão oral de conhecimentos, recorreremos ao trabalho elaborado em 2003 pelos participantes do Curso de Formação para Professores Indígenas Guarani das regiões Sul e Sudeste, em Santa Catarina, em que foram entrevistados os karai – os mais velhos das aldeias - a fim de que o conhecimento desse povo e sua memória coletiva fossem utilizados nas escolas bilíngues. Sobre a relação dos Guarani com a natureza, o karai

Alexandre Acosta, entrevistado em 2004, relatou (Freire, 2012:25)

Esta terra que pisamos é o nosso irmão. Por isso que a terra tem algumas condições e por isso que o Guarani respeita a terra, que é também um Guarani. Por isso que o Guarani não polui a água, pois é o sangue de um Karai. Esta terra tem vida, só que nós não sabemos. É uma pessoa, tem alma – é o Karai. A mata, por exemplo, quando um Guarani vai cortar uma árvore pede licença, pois sabe que é uma pessoa que se transformou neste mundo. Esta terra aqui é nosso parente, mas uma pessoa acima de nós. Por isso falamos para as crianças não brincar com a terra, porque ela foi um Karai e até hoje ele se movimentava, só que nós não percebemos. Por isso quando os parentes morrem, a carne e o corpo se misturam com a terra. Por isso que temos que respeitar esta terra e este mundo que a gente vive. Foi assim que eu aprendi e sei como este mundo foi feito.

Nós respeitamos a mata porque é dali que retiramos a lenha. Os rios também eram tratados com respeito. Antigamente não bebíamos água só nas nascentes, bebíamos também nas correntezas. Onde era encontrado um rio, a gente limpava um lugar para as crianças tomarem banho e perto da nascente ninguém podia ocupar aquela água. O rio também é um remédio para nós porque fornece a água para preparar os remédios com as ervas medicinais que tomamos, para fazer comida. A água era tratada com mais respeito. Quando era tarde não mexíamos na água, porque ela está descansando. A água não pode ser usada de qualquer forma. Água é remédio. A água é o que nos salva também.

Assim, tendo como base a pluralidade do conhecimento resgatado dos saberes e das vivências dos povos indígenas e

de seu modo de perceber e compreender a vida, percebemos a construção de uma relação harmônica de convivência humana e social com a natureza e o sentimento de pertencimento que todos os povos indígenas têm em comum em relação à terra e, o caráter de apropriação coletiva da mesma.

O território para os mencionados povos indígenas é um conceito que se forma a partir de seus conhecimentos tradicionais em convergência com suas práticas sociais e não tão somente por demarcações geográficas fixas. Assim, a continuidade física e cultural destes povos depende de sua integração com a natureza que habitam e sua vida social acontece em um espaço geográfico carregado de significações impostas por seus mitos e cerimônias. São estabelecidos inúmeros vínculos com a natureza na qual se reproduz a vida, conferindo importância singular à terra enquanto espaço de conhecimento e de saberes.

3. PROPRIEDADE E OUTRAS FORMAS DE APROPRIAÇÃO DA TERRA: uma abordagem a partir das constituições latino-americanas

Os conhecimentos e valores de raízes indígenas, centrados no respeito prioritário à vida e na concepção de terra vista como espaço de cultivo do bem viver, foram incorporados por algumas Cartas Políticas latino-americanas, as quais inauguraram um movimento constitucional transformador denominado de Novo Constitucionalismo Latino-americano.

A Constituição Brasileira de 1988 anunciou alguns dos traços essenciais do novo Constitucionalismo Latino-americano, sendo a primeira a garantir aos índios o direito de continuarem a ser índios, trazendo uma ruptura significativa com a tradição integracionista do continente (Souza

Filho, 2010:109). Essa nova formulação ideológica e cultural tornou-se tendência nos processos constituintes dos demais países da América Latina, ganhando destaque no aprofundamento do reconhecimento indígena nas Cartas da Bolívia e do Equador.

O artigo 231 da Constituição brasileira, reconhece aos índios sua organização social e cultural, bem como direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, as quais devem estar adequadas à manutenção da vida indígena. De tal maneira que resta resguardado o território dos índios, retirando qualquer conteúdo de propriedade moderna destas terras, fato evidenciado pelo disposto em seu artigo 20, XI, que estabelece serem as terras indígenas bens da União.

Assim, a Carta Política de 1988 apesar de reconhecer os direitos territoriais indígenas, pouco rompeu com o modelo clássico de constitucionalismo e com o direito patrimonial da modernidade. O Estado brasileiro, apesar de proteger o índio e suas tradições, não foi construído a partir da perspectiva indígena. Já o novo movimento constitucional, por sua vez, não discute o que o Estado pode fazer para a proteção dos povos originários, mas o redesenha no intento de construir uma nova lógica de ver e pensar o mundo, a partir de parâmetros distintos resgatados da cultura pré-colombiana.

Na Bolívia e no Equador as Constituições representam o auge das reformas postas por esse Constitucionalismo transformador. Os textos contemplam a expressão do protagonismo indígena nos processos constituintes, a incorporação dos conhecimentos e os valores resgatados das raízes pré-colombianas que anunciam o reconhecimento do ideal do bem viver (Sumak Qamanã na Bolívia e

de Sumak Kawsay no Equador), atribuindo subjetividade de direitos à natureza representada pela figura da Pachamama.

A noção multidimensional, ainda em formação de “bem viver”, pauta-se em valores culturais existentes no continente latino-americano que resgata as perspectivas dos povos indígenas de vida e propriedade coletivas em detrimento da vida individualizada da sociedade moderna, de maneira que se torna possível a construção de uma sociedade harmônica e respeitosa entre homem e natureza. Destarte, a positivação do bem viver nas cartas políticas boliviana e equatoriana revelam uma criticidade em relação ao modelo de desenvolvimento e de produção imposto pelo sistema capitalista que se mostrou insustentável do ponto de vista ambiental, trazendo a visão de mundo de grupos historicamente marginalizados enquanto proposta para se redesenhar socialmente, juridicamente e politicamente a sociedade a partir das inter-relações de saberes e lógicas de viver dos diferentes povos (Gudynas & Acosta, 2011).

Sobre o bem viver, Germana Moraes e Raquel Freitas ensinam:

O Bem Viver, consoante a análise de Eduardo Gudynas, é um campo de ideias em construção, que está se difundindo em toda a América Latina e pode criar ou co-criar novas conceitualizações adaptadas às circunstâncias atuais. Aspira ir mais além do desenvolvimento convencional e se baseia em uma sociedade onde convivem os seres humanos entre si e com a natureza. Para eles, nutre-se de âmbitos muito diversos, desde a reflexão intelectual às práticas cidadãs, desde às tradições indígenas à academia

alternativa (Moraes & Freitas, 2013:110).

A Constituição do Equador, admite, além dos direitos relativos ao bem viver, uma gama complexa de direitos específicos da natureza, permitindo à Pachamama e a todos os seus seres vivos integrantes o reconhecimento na qualidade de sujeitos de direitos dotados de dignidade.

O reconhecimento constitucional da Pachamama ou Mãe Terra na posição de sujeito de direitos, aliado à utilização dos preceitos do bem viver, trouxe uma visão diferenciada de natureza que é consequência da produção de conhecimento tradicional dos povos andinos. Assim, como no conhecimento produzido pelos povos indígenas brasileiros, possibilita-se a ruptura com o antropocentrismo europeu e com a perspectiva dualista sociedade e natureza, apontando um vínculo igualitário entre o homem e os demais seres vivos pertencentes à natureza.

A Constituição equatoriana consagra os direitos das comunidades, povos e nacionalidades indígenas destacando-se: o direito de conservarem a propriedade imprescritível e inalienável de suas terras comunitárias; de manterem a posse das terras e territórios ancestrais e obterem sua adjudicação gratuita; de participarem no uso, usufruto, administração e conservação dos recursos naturais presentes em suas terras; e ainda, o direito de participar do planejamento de políticas públicas a eles relacionadas, mantendo suas práticas tradicionais de manejo da biodiversidade. Os povos indígenas equatorianos têm também o direito de não serem despejados dos territórios legalmente reconhecidos e de suas terras comunitárias ancestrais, desenvolvendo suas formas próprias de convivência pautadas no bem viver.

Sobre o respeito à Pachamama, com o estabelecido pela Constituição do Equador, inaugura-se uma nova maneira de tratar a terra, valorizada enquanto espaço do bem-viver, de se explorar os recursos naturais de maneira compatível com a concretização destes novos direitos da natureza, que se tornam, a bem da verdade, em condicionantes do uso da propriedade da terra.

Com efeito, não se pode falar na construção do bem viver sem se ter em vista a proteção e o cuidado com a Pachamama, espaço no qual se realiza a vida. Desta perspectiva, o constitucionalismo latino-americano é inovador também quando “rompe com a tradição constitucional clássica do Ocidente que atribui aos seres humanos a fonte exclusiva de direitos subjetivos e direitos fundamentais para introduzir a natureza como sujeito de direitos” (Wolkmer, 2013:33).

No mesmo sentido da Carta equatoriana, a Constituição da Bolívia de 2009 traz, além do reconhecimento da propriedade privada, a previsão da propriedade comunitária da terra, consubstanciada no território indígena originário e no território das comunidades interculturais (arts. 391 e 392). Sendo que tanto a propriedade individual quanto coletiva da terra estarão submetidas à observância de sua função social ou econômica social (arts. 395, II e III).

O reconhecimento constitucional da Pachamama ou Mãe Terra enquanto sujeito de direitos e da concepção de bem viver trouxe uma visão distinta da natureza que decorre dos diversos saberes tradicionais dos povos andinos capaz de romper com o antropocentrismo europeu e com a perspectiva dualista sociedade e natureza, apontando um vínculo igualitário entre o homem e os demais

seres vivos. A positivação dos direitos da Pachamama e do desenvolvimento do bem viver insere a proposta constitucional equatoriana na denominada sustentabilidade super forte que expressa uma perspectiva biocêntrica a partir da qual a natureza tem valores intrínsecos que vão além das valorações humanas, influenciando diretamente sobre o modelo de desenvolvimento econômico e no projeto de país desenhado nas novas constituições latino-americanas. (Gudynas & Acosta, 2011: 239-258).

O movimento constitucional transformador latino-americano altera a perspectiva de visão da apropriação da terra, deixando de priorizar a grande propriedade individual para legitimar e proteger a pequena propriedade, a propriedade coletiva e o direito dos povos tradicionais e de seus saberes junto à terra.

CONCLUSÃO

A ideia de propriedade da sociedade moderna parece-nos completamente desarticulada das formas de apropriação da natureza praticadas pelos grupos indígenas no Brasil. Enquanto para os povos indígenas a terra recebe status de sujeito, parte da natureza e, portanto possuidora de direitos, a cultura ocidental articulada pela modernidade concebe a noção econômica de propriedade, ou seja, uma mercadoria pertencente ao modelo econômico vigente.

Não obstante, a propriedade no modelo moderno ocidental é, preferencialmente, privada, servindo à função de enriquecimento individual de seu proprietário e aos interesses do sistema hegemônico de produção capitalista. Para os povos indígenas estudados, Guarani, Bororo, Kaiapó e Ticuna, a terra se apresenta como fornecedora de

recursos naturais, sujeito que deve ter salvaguardado seus direitos próprios e, que mantém uma simbiose com todos os outros seres da natureza. Nessas sociedades, prioriza-se o uso da terra de forma coletiva, há um sentimento de pertencimento ao território, é o local de trabalho, de ritos, onde se realiza vida.

As transformações apontadas nas novas constituições da América Latina incorporaram dispositivos referentes à propriedade que reforçam sua característica de coletividade e se compatibilizam com o respeito à natureza e à biodiversidade, em detrimento do viés privado das Constituições eurocêntricas antes dominantes no continente. De fato, há o resgate constitucional das práticas dos povos tradicionais andinos, especialmente indígenas, que se apropriam da terra a partir do seu uso e que valorizam o território não como mercadoria, mas enquanto espaço de bem viver.

REFERÊNCIAS

- FAJARDO, Raquel Z. Yrigoyen (2011). El horizonte del constitucionalismo pluralista: del multiculturalismo a la descolonización, in: RODRÍGUEZ Garavito Rodríguez (org.). El Derecho en América Latina: un mapa pra el pensamiento jurídico del siglo XXI. Buenos Aires: Siglo Veintiuno.
- FREIRE, José R. Bessa (2012). Os Guaranis e a Memória Oral: a canoa do tempo. In: BARROS, Armando Martins de et all (Orgs.). EJAGUARANI: o registro de uma história e perspectivas atuais. Rio de Janeiro: e-papers, 23-29.
- GUDYNAS, Eduardo; ACOSTA, Alberto (2011). El buen vivir o la disolución de la idea del progreso, in: ROJAS, M. (org.). La medición del progreso y del bien estar. Propuestas desde America Latina. México: Foro Consultivo Científico y Tecnológico.
- HOUTART, François (2013). El bien común de la humanidad: un paradigma post-capitalista frente a la ruptura del equilibrio del metabolismo entre la naturaleza y el género humano. La Habana.
- MÉDICI, Alejandro (2012). La Constitución Horizontal: Teoría Constitucional e giro decolonial. Aguascalientes; San Luís Postosí; San Cristóbal de Las Casas.
- MIGNOLO, Walter (2010). Estéticas Descoloniales. Vídeo: evento acadêmico para sentir-pensar-hacer da Faculdade de Artes ASAB da Universidad Distrital Francisco José Caldas: Bogotá.. Consultado em 18.12.2013 em: <<https://www.youtube.com/watch?v=mqtqtRj5vDA>>.
- MELO, Juliana Gonçalves (2004). A reinvenção da sociedade. Cotidiano e território entre os Mebengokré (Caipós) de Las Casas. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis.
- MORAES, Germana de Oliveira; FREITAS, Raquel Coelho (2013). O Novo Constitucionalismo Latino-Americano e o giro ecocêntrico da Constituição do Equador de 2008: os direitos de Pachamama e o bem viver (sumak kawsay), in MELO, M.P.; WOLKMER, A. (Orgs.). Constitucionalismo Latino-Americano: tendências contemporâneas. Curitiba: Juruá, 103-124.
- POSEY, Darrel (1986). Etnobiologia: teoria e prática, in: Ribeiro, Berta. Suma Etnológica brasileira. Petropolis, 15-25.
- QUIJANO, Aníbal (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. In:
- LANDER, E. (Org). La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas. Buenos Aires. Disponível em: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/lander/quijano.rtf>
- SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de (2010). Função social da propriedade. Porto Alegre: SAFE. In: SONDA C.; TRAUZYNSKI (Orgs.). Reforma Agrária e Meio Ambiente: Teoria e Prática no Estado do Paraná. Curitiba, 2010. Disponível em: <http://www.itcg.pr.gov.br/arquivos/Fil e/LIVRO_REFORMA_AGRARIA_E_MEIO_AMBIENTE/PARTE_3_1_CARLOS_MARES.pdf> . 179-197., Acesso em 20 abr. 2014
- Sousa Santos, Boaventura (2012). Por quê epistemologias do Sul? Palestra na Universidade de Coimbra pelo projeto

ALICE – CES. Disponível em:
<<https://www.youtube.com/watch?v=ErVGiIUQHjM>> Acesso 18.12.2013

Walsh, Catherine (2010).
Interculturalidade crítica e educação
intercultural. Disponível em:
<https://docs.google.com/document/d/1GLTsUp2CjT5zIj1v5PWtJtbU4PngWZ4H1UUkNc4LIdA/edit>

WOLKMER, Antonio Carlos (2013).
Pluralismo crítico e perspectivas para
um Novo Constitucionalismo na
América Latina. In: MELO, M.P.;
WOLKMER, A. (Orgs.).
Constitucionalismo Latino-Americano:
tendências contemporâneas. Curitiba:
Juruá, 19-42.

LA JUSTICIA ELECTORAL Y LOS PUEBLOS INDÍGENAS EN MÉXICO. Entre el universalismo de los derechos humanos y el ejercicio de la autonomía

ELECTORAL JUSTICE AND INDIGENOUS PEOPLES IN MEXICO

Between the universality of Human Rights and the practices of Autonomy

María Teresa Sierra

Profesora e Investigadora del Centro de Investigaciones
y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS),
México.

RESUMEN

En este texto me propongo analizar los alcances y los límites de la justicia electoral mexicana para el reconocimiento de los derechos políticos de libre determinación de los pueblos indígenas de México en la elección de autoridades municipales. A partir de la revisión de sentencias de la Sala Superior del máximo Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación (TEPJF) analizo y discuto las formas en que están siendo procesados conflictos electorales que invocan el derecho a realizar elecciones por la vía de los llamados “usos y costumbres” y el sentido en que esto entra en conflicto con las normas del derecho electoral del ciudadano

Me interesa argumentar que si bien se notan importantes avances en las sentencias del poder judicial electoral federal para responder a los nuevos marcos legales que reconocen el pluralismo jurídico y los derechos colectivos, la mirada liberal de los derechos juega en contra del ejercicio de la libre determinación de los pueblos. Se corre por tanto el riesgo de reproducir nuevos colonialismos jurídicos en aras de garantizar la universalidad del sufragio en la elección de autoridades en municipios indígenas.

Palabras claves: Pluralismo jurídico, justicia electoral mexicana, derechos humanos, libredeterminación, pueblos indígenas.

Una primera versión de este texto fue presentada en el marco del VII Seminario Internacional del Observatorio Judicial Electoral, en la ciudad de Oaxaca, 27 y 28 de noviembre de 2014. Agradezco la oportunidad de participar en dicho evento y de revisar un cierto número de expedientes que me fueron proporcionados con el objetivo de realizar un análisis de los mismos, los cuales retomo en este escrito

ABSTRACT

In this article I will analyze the scope and limits of the Mexican electoral justice system for the recognition of indigenous peoples' political rights to self-determination in the election of municipal authorities. Based on the review of electoral lawsuits by the Supreme Federal Electoral Tribunal in Mexico (TEPJF) I analyze how the so called "*usos y costumbres*" (customs and traditions) are being considered and the senses in which this conflicts with the rules of citizens' electoral law. I want to argue that, there are significant progress regarding federal electoral judiciary to recognize legal pluralism and collective rights, nevertheless the liberal view of rights plays against the exercise of self-determination of the indigenous peoples. There is therefore a risk of reproducing a new legal colonialism in order to ensure the universality of suffrage in the election of authorities in indigenous municipalities.

Key words: Legal pluralism, Mexican electoral justice, human rights, free determination, indigenous peoples.

La reforma al artículo primero constitucional en materia de derechos humanos, del 10 de junio de 2011, al establecer como eje rector una perspectiva garantista de los derechos humanos junto con la constitucionalización de la legislación internacional en la materia, ha tenido implicaciones fundamentales en el reconocimiento del derecho de libre determinación y de autonomía para los pueblos indígenas en México, establecidos en el artículo segundo constitucional. El que el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (en adelante OIT, 1991), así como la Declaración Universal de los Derechos Humanos de los Indígenas (2007), entre otras legislaciones, tengan fuerza de ley constituyen avances centrales para la justiciabilidad de los derechos indígenas. Sin duda estas reformas han oxigenado el anquilosado marco constitucional en México, que todavía espera una transformación integral más profunda.

A pesar de sus límites el nuevo marco normativo mexicano ha avanzado hacia una visión pluralista siguiendo las tendencias constitucionales en América

Latina (Yrigoyen 2012), si bien aún se debate entre una mirada de minorías y una visión de libre determinación de los pueblos; es decir, entre perspectivas centradas en reconocer derechos a grupos específicos, desde el marco liberal de los derechos de ciudadanía multicultural (Kymlicka 1996), y aquellas que enfatizan en el ejercicio pleno de los derechos de autonomía de los pueblos indígenas en tanto sujetos de derechos colectivos (Díaz Polanco 2006). Lo distintivo sin embargo es que dicho marco normativo está siendo considerado por los máximos Tribunales de Justicia del país, como es el caso de la Suprema Corte de Justicia de la Nación (en adelante SCJN) y como sucede también con la Sala Superior del Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación (en adelante TEPJF), cuando se trata de asuntos que involucran a pueblos indígenas¹. Dicha apertura constituye

¹ Vid. Sentencia número SUP-JDC-9167/2011 del 2 de noviembre de 2011, a favor del municipio purépecha de San Francisco de Cherán en Michoacán que por primera vez en la historia del Estado mexicano reconoció el derecho de un municipio indígena de elegir a

un cambio importante en el tratamiento de los asuntos judiciales hacia pueblos indígenas, lo que contrasta con lo que sucedía hasta hace apenas unos años cuando la visión mono-jurídica impedía abrirse a reconocer los derechos colectivos en el proceso judicial (Cfr. Ortíz 2001; Escalante 2004). No obstante esta transición – hacia una visión pluralista de los derechos- no se da sin fuertes obstáculos, como lo revelan el incumplimiento de sentencias judiciales avanzadas de la SCJN en materia de pueblos indígenas². Dicha tendencia de cierta apertura al pluralismo puede constatar en los expedientes relativos a juicios, controversias y medidas de impugnación que involucran a ciudadanos y comunidades indígenas en su demanda por acceder a una justicia electoral que contemple los llamados “usos y costumbres”, es decir, sus formas propias de elección de autoridades con base en sus sistemas normativos. De esta manera el análisis de sentencias elaboradas por los magistrados de la Sala Superior del TEPJF en los últimos años, confirma un cierto activismo judicial a favor de los derechos indígenas: ¿qué significa dicho activismo y hasta qué punto están beneficiando a una perspectiva pluralista en el campo político electoral mexicano?.

Con el fin de contribuir a analizar la forma en que el poder judicial federal

sus autoridades municipales vía usos y costumbres (cfr Aragón 2013)

² Tal es por ejemplo el proceso judicial de la Tribu Yaqui (SUP- AMP- 631/2012) del 8 de mayo de 2013, que a pesar el Amparo ganado en el máximo tribunal de justicia en contra de la construcción del Acueducto Independencia, que desviaría el agua del Río Yaqui, con consecuencias funestas para la sobrevivencia del pueblo, el gobernador del estado no ha suspendido la construcción del Acueducto en una franca posición de desacato a la autoridad, sin que hasta la fecha esto tenga otras consecuencias (Cfr. Gómez 2014)

está procesando los derechos indígenas en materia de controversias electorales que involucran a comunidades y pueblos indígenas, en este texto me concentro en una de las problemáticas de gran relevancia que enfrentan continuamente los actores judiciales al abordar estos casos referida a la tensión entre la universalidad de los derechos ciudadanos y el derecho de autonomía de los pueblos indígenas.³ Se trata efectivamente de una problemática recurrente que emerge al confrontar dos interpretaciones del derecho, propias de sistemas jurídicos distintos, el derecho comunitario y el derecho electoral oficial, que al ser procesados en las máximas instancias judiciales del estado revelan parámetros distintos para definir el voto y elegir autoridades municipales; mientras desde el marco legal oficial se privilegia garantizar el voto de todo ciudadano en igualdad de condiciones; en las comunidades existen otros requisitos de elegibilidad y participación política basados en el compromiso que todo miembro debe a la comunidad y en el respeto a las decisiones colectivas. Lo relevante del caso es que ante la exigencia de reconocer el pluralismo jurídico en el proceso electoral los magistrados del poder electoral federal se están enfrentando al dilema de considerar otras reglas para calificar las controversias electorales que entran en tensión con las reglas de la democracia liberal.

³ David Recondo (2013) analiza las resoluciones del TEPJF en materia de controversias electorales en municipios indígenas de Oaxaca, y da cuenta de manera detallada, de la tensión entre concepciones diferentes de derecho – liberal y comunitario -y sus implicaciones para la democracia electoral. Revela asimismo lo que identifica como una mayor apertura en los últimos años por parte de algunos funcionarios judiciales de dicho tribunal para considerar las normas y prácticas de la elección comunitarias.

Para avanzar en esta discusión planteo las siguientes preguntas:

1. ¿Cómo se expresa en los expedientes analizados la contradicción entre las concepciones universalistas de los derechos humanos centradas en el individuo y los derechos colectivos de los pueblos indígenas?
2. ¿Qué revelan las controversias presentadas en torno a la conflictividad local y lo que podría plantearse como derechos de minorías?
3. ¿De qué manera la autoridad electoral está respetando el derecho de autonomía de los pueblos indígenas?
4. ¿Qué dilemas enfrentan las comunidades indígenas para hacer justiciables sus derechos políticos en el campo electoral?

A lo largo de este texto argumento que los avances en el reconocimiento constitucional del derecho indígena y con ello del derecho a la libre-determinación y del pluralismo jurídico, entran en tensión con el marco jurídico del Estado que exige procesar los juicios electorales desde la visión individual del ciudadano. Dichas exigencias juegan en contra de los derechos indígenas tutelados por la ley al priorizar la visión liberal de los derechos sobre los derechos colectivos⁴. Las apuestas por reconocer las lógicas comunitarias en la elección de autoridad, basadas en los llamados “usos y costumbres”, se enfrentan a las restricciones establecidas en el principio del voto universal, lo que plantea importantes dilemas para los jueces y magistrados del Tribunal Electoral Federal en sus distintas salas. Prevalece de esta manera una perspectiva que intenta resolver estos dilemas desde una

⁴ Tal es la perspectiva del multiculturalismo liberal planteada por Will Kymlicka, para quien los derechos humanos universales son el marco de referencia al que deben acomodarse los derechos ciudadanos de las minorías culturales. (Kymlicka *op cit*).

visión de minorías culturales, es decir de aceptar ciertas restricciones a los derechos ciudadanos en las dinámicas comunitarias internas siempre que no se violenten los derechos humanos (cfr. Kymlicka 2010). Esto se revela de manera particular en el análisis de los expedientes judiciales en materia de derecho electoral que involucran a comunidades indígenas en la medida que las decisiones tomadas en asamblea suele implicar restricciones a las voces individuales que no concuerdan con la voz colectiva. Se observa así una contradicción entre la exigencia de reconocer el derecho de libre determinación de los pueblos indígenas para elegir a sus autoridades vía sus propios sistemas normativos y la exigencia de responder a la demanda de minorías o individuos dentro de las comunidades que consideran afectados sus derechos políticos. Se hacen también evidentes posiciones diferenciadas en el seno del poder judicial electoral algunas de las cuales están abriendo camino hacia perspectivas más emancipadoras respecto a los derechos colectivos de las comunidades indígenas yendo incluso más allá de la visión liberal de los derechos. Se trata efectivamente de problemáticas centrales que han estado en corazón del debate sobre políticas multiculturales de reconocimiento y los derechos de los pueblos indígenas.⁵

Antes de entrar al análisis de los casos, me interesa hacer alguna puntualización sobre la problemática planteada para destacar el marco de referencia analítico que guía mis observaciones.

⁵ Héctor Díaz Polanco elabora argumentos contundentes que cuestionan a la visión liberal del multiculturalismo como un marco que impide el ejercicio pleno de la libre determinación y la autonomía de los pueblos indígenas (cfr. Díaz Polanco *op cit*)

I. Puntualizaciones sobre la problemática: Universalismo y autonomía

Las reformas legales en materia de derechos indígenas de los últimos 20 años en México y en América Latina, apuntan al reconocimiento de la pluralidad jurídica y la libre-determinación de los pueblos (Stavenhagen 2008; Sieder 2002; Yrigoyen 2012). Aunque existe una amplia literatura sobre el tema, lo que me interesa enfatizar aquí es el impacto que los cambios legales tienen al cuestionar el paradigma universalista y centralista del Estado y del derecho moderno occidental. El pluralismo jurídico, es decir, la existencia de diversos sistemas jurídicos en un mismo campo social, contraviene las visiones arraigadas del derecho moderno que excluyó a otros sistemas jurídicos, para convertirse en la única referencia del Derecho, desde lógicas coloniales y racistas (*Cfr.* Santos 1998; Merry 1988, Wolkmer 2001). En este sentido el reconocimiento del derecho indígena en el marco de la constitucionalidad del Estado mexicano (Gómez 2013) simboliza uno de los cambios más contundentes con relación a un modelo de Estado-nación que históricamente negó la existencia de otros sistemas jurídicos. Por ello también las expresiones del derecho indígena han sido consideradas como “usos y costumbres” y no como verdaderos sistemas jurídicos; categorías coloniales que siguen vigentes hoy en día, y paradójicamente usadas por los propios indígenas. A diferencia del derecho moderno centrado en el individuo el derecho indígena pone en el foco las identidades colectivas vinculadas a una determinada cosmovisión y a una

territorialidad. La titularidad de los derechos indígenas está centrada en el colectivo, sea comunidad o pueblo indígena, lo que implica lógicas radicalmente distintas a las propias del derecho occidental, con base en las cuales se actualiza el derecho a la diferencia y a la libre determinación.

Si bien las reformas en materia indígena en México del año 2001 y las referidas a la constitucionalización de los derechos humanos (2011), en su sentido más emancipador, apuntan a reconocer los derechos de autonomía y la libre determinación de los pueblos indígenas, hay también una tendencia a procesar al mismo nivel la diferencia interna en los colectivos indígenas, es decir, la demanda de minorías que demandan su inclusión en términos no discriminatorios. ¿De qué manera se están procesando estas demandas y qué revelan sobre las dinámicas internas en las comunidades indígenas? ¿Es el espacio del derecho estatal el lugar para dirimir las? Corresponden efectivamente a problemáticas de larga data referidas a la gestión de la diferencia dentro de las comunidades indígenas, que difícilmente pueden resolverse solamente desde miradas externas que pretendan imponer decisiones sin considerar los contextos en los que dichas diferencias se procesan y las reglas propias que establece la comunidad para definir los derechos y las obligaciones de los miembros. No se trata de negar las relaciones de poder y exclusiones que existen en los pueblos indígenas, como en toda sociedad, sino de encontrar la mejor manera de procesar dichas diferencias lo que pasa por respetar los procesos internos y apoyar los cambios que necesariamente se van dando en dichas sociedades. En países como Colombia se han planteado salidas constitucionales a tales problemáticas que parten de afirmar el máximo reconocimiento a la autonomía

indígena a través del establecimiento de mínimos jurídicos para garantizar el respeto de los derechos humanos, tal como se estableció en la Sentencia de Tutela de la Corte Constitucional de Colombia (T-349/1996)⁶: dichos mínimos jurídicos se refieren al derecho al debido proceso, la no tortura y el derecho a la vida y el debido proceso en el contexto cultural específico. De esta manera la Corte Colombiana ha potenciado al máximo las decisiones de las autoridades indígenas desde el reconocimiento del derecho propio bajo el principio de diversidad étnica y cultural.

Coincido con una perspectiva garantista que aplica la visión más amplia del derecho de libre determinación de los pueblos indígenas, lo que no significa que no deban establecerse restricciones para proteger los derechos humanos y la dignidad de las personas. El reconocimiento de las minorías – por cuestiones de religión, género, opciones sexuales-, al interior de las comunidades indígenas es sin embargo un tema de debate que las propias comunidades están enfrentando e incorporando a sus regulaciones internas, como parte de la misma interacción con el Estado y la sociedad civil. Es decir, hay que cuestionar las miradas que tienden a esencializar a las comunidades indígenas, como entes fuera de la historia y del poder, y al hacerlo tienden a naturalizar a las costumbres y a considerarlas como violadoras de los derechos humanos sin contemplar las dinámicas de cambio en las que se insertan y las respuestas que generan. Como todo grupo social, las comunidades se transforman y están insertas en los procesos de la sociedad

⁶ Dicha sentencia respondió a una Acción de Tutela elaborada por el Magistrado de la Corte Constitucional Colombiana César Gaviria (ver . Sánchez 2010)

global, si bien desde contextos de desigualdad estructural que las suele excluir de sus “beneficios”.

Es finalmente esta historia de exclusión y colonización la que ha marcado en buena medida las formas materiales de vida de las comunidades indígenas en México pero es también en esos espacios que han conseguido reproducir sus identidades y cosmovisiones, muy vinculadas a sus territorios. El reconocimiento pleno de la libre determinación y la autonomía significa que se dé prioridad a las decisiones colectivas que se toman en asamblea y se activan desde las autoridades indígenas legitimadas, lo que resulta central para la sobrevivencia misma de las comunidades; es decir, el respeto a la jurisdicción indígena, debe implicar validar las formas propias de gobernar y ejercer la autoridad, y en todo caso las restricciones vinculadas a garantizar los derechos humanos deben discutirse desde los propios contextos y por las autoridades indígenas, y con base en esos contextos generar los diálogos con el Estado. Hoy en día tal es lo que sucede con la mayoría de comunidades y pueblos indígenas que han traducido a sus propios lenguajes, a sus gramáticas culturales, las concepciones de derechos humanos más globales, en un proceso de vernacularización de los derechos humanos (Merry 1998).

Los expedientes analizados, como veremos a continuación, revelan sin embargo que el principio de la libre determinación se enfrenta continuamente a la exigencia de procesar la diferencia desde una lógica de la ciudadanía individual y de minorías culturales.

Disenso individual y dinámicas colectivas

La preocupación recurrente en el campo legislativo y judicial cuando se habla de

la tensión entre los derechos humanos individuales y los derechos colectivos vinculados al ejercicio de la libre determinación tiene que ver con la idea que el ejercicio de autonomía es proclive a violentar los derechos individuales y muy especialmente los derechos de las mujeres. En el campo del derecho electoral moderno esto se expresaría con el principio que las prácticas del derecho indígena para elegir a sus autoridades deben garantizar el derecho ciudadano de votar y se ser votado, lo que implica que a cada ciudadano le corresponde un voto.

Diferentes estudios han mostrado el papel central de las asambleas comunitarias en la elección de autoridades siguiendo una diversidad de procedimientos que van desde el voto a mano alzada, la elección a partir de planillas, el voto en urnas, la formación de filas, etc. (cfr. Velázquez 2012 ; Sierra y López 2013). Tales procedimientos, reconocidos por la ley como “usos y costumbres”, dan cuenta de la vitalidad de los sistemas normativos indígenas y de su capacidad para conjugar la voz colectiva con la participación individual de los ciudadanos, lo cual más que plantear una contradicción con los principios universales de elección son una prueba de la capacidad renovadora del derecho indígena y que los llamados “usos y costumbre”, son respuestas generadas por las comunidades indígenas para

atender sus dinámicas y necesidades⁷. Dichos “usos y costumbres” no corresponden a prácticas atávicas que sobreviven a un pasado, sino a las formas actuales en que los pueblos resuelven sus controversias y eligen a sus autoridades.

Los modelos de elección se encuentran fuertemente arraigados a las cosmovisiones propias de los pueblos indígenas, de acuerdo a la fuerza de las identidades y las condiciones históricas que las han reproducido. ¿Cómo se expresa en estos contextos el disenso individual? ¿Cómo se procesa y que revela sobre las dinámicas colectivas? .

Veamos a continuación esta problemática a partir del análisis de 5 sentencias del TEPJF. Me interesa destacar la manera en que la Sala Superior del TEPJF y distintas instancias judiciales estatales y regionales del sistema electoral del país han considerado el reclamo que hacen los actores locales para el ejercicio de los derechos políticos, en particular el derecho a votar y ser votado, en el marco de normas jurídicas que reconocen el derecho a elegir por “usos y costumbres” y como se expresa en ellas la tensión entre los derechos humanos y los derechos colectivos; es decir, como se pone en juego la perspectiva universalista de los

⁷ El concepto de “usos y costumbres” es un concepto colonial a través del cual se ha tendido a minimizar a las normas propias de los pueblos indígenas, negándoles su condición de norma jurídica. Si bien el lenguaje de los “usos y costumbres” ha sido apropiado por las autoridades y pueblos indígenas en el marco de las políticas de reconocimiento, habría que discutir su alcance y pertinencia como referente de juridicidad. Los pueblos indígenas en Colombia rechazan el término y prefieren utilizar el de “derecho propio” (Sánchez op cit).

derechos y el ejercicio de la libre determinación.

II. Judicialización de los derechos indígenas y expedientes judiciales en lógica de derechos colectivos. Análisis de los casos

Lo primero que llama la atención es la gran cantidad de controversias e impugnaciones de elecciones locales que están llegando a los órganos electorales locales, regionales y federales, la mayoría de las cuales provienen tradicionalmente de municipios oaxaqueños, pero en los últimos años provienen también de otros estados del país. De acuerdo a los datos estadísticos del TEPJF relativa a medios de impugnación por usos y costumbres, destaca un aumento exponencial de asuntos atendidos de 2012 a 2014 que pasaron de 56 en 2012 a 881 en 2014 (TEPJF 2014)⁸. En una sociedad que reconoce el pluralismo jurídico muchos de los asuntos que están llegando a las Salas Superiores del TEPJF, muy probablemente no deberían de salir de la jurisdicción indígena o bien deberían resolverse en las instancias de apelación local. Esta no parece ser sin embargo la tendencia; cualquier conflicto está siendo judicializado lo cual no solamente satura las cortes sino también obliga a los actores locales a construirlos en el lenguaje jurídico del derecho, lenguaje especializado que la mayoría no maneja por lo cual deben acudir a los intermediarios jurídicos, los abogados a quienes deben pagar por su trabajo.

⁸ Oaxaca es el único estado en México que desde 1995 reconoce la vía de usos y costumbres para acceder al poder municipal como alternativa a la vía de partidos políticos; por ello también es ahí donde se han registrado la mayor parte de las controversias electorales que han sido dirimidas por el poder electoral judicial de la Federación desde le año de 1999 (cfr. Recondo *op cit*)

A continuación presento los casos que he analizado de acuerdo al siguiente procedimiento: destaco primero sus particularidades señalando el derecho violado, las formas de resolverlo, el sentido en que en estos casos se expresa la tensión entre universalidad y autonomía, los actores implicados, y por último me interesa mostrar una serie de limitaciones y constantes que revelan los casos respecto a los contextos y las problemáticas que están enfrentando, poniendo en relevancia la visión antropológica y sus aportes al análisis de lo jurídico.

Casos analizados:

Corresponden a cinco expedientes de casos que han sido resueltos por la Sala Superior del TEPJF, lo que ha significado que han pasado por diferentes instancias judiciales, siguiendo la vía local, la estatal, la regional y la federal, como última instancia jurisdiccional.

Tres de los casos son de municipios indígenas de Oaxaca, otro del ayuntamiento de Hermosillo, Sonora, y otro más del municipio de San Luis Acatlán, Guerrero. Con el fin de sintetizar la información de cada asunto elaboré un cuadro que ayuda tener una visión global y particular de los mismos. El cuadro siguiente sintetiza el agravio del caso, la litis, los sujetos involucrados, las instancias que procesan el caso así como el derecho reclamado. Todos los casos significan una disputa del procedimiento electoral en el marco de los usos y costumbres, legalmente reconocidos.

Cuadro n.1:

Síntesis de Expedientes analizados de la Sala Superior del TEPJF

| Expediente | Agravio | Litis | Sujeto | Instancias | Derecho reclamado y Resolución |
|--|--|---|--|---|--|
| Ayuntamientos de Hermosillo y de Pitiquito, Sonora SUP-REC-189/2012 | Se impugna constancia de Regidor étnico propuesto por la autoridad tradicional Seri en dos ayuntamientos | Designación acorde a principios de libre-determinación. Cargo electo por el gobernador tradicional. Se confirma la Resolución de la Sala Regional en contra Consejo Estatal Electoral (CEE) | Impugnan tres ciudadanos Seris que de acuerdo a la autoridad tradicional Seri no tienen legitimidad para el cargo y no fueron electos. | Consejo Estatal Local Sala Regional Sala Superior | No se aplican requisitos de elegibilidad constitucional Se aplica la excepcionalidad de la ley con base en la libre-determinación |
| San Juan Ozolotepec, Oaxaca, SUP-JDC-637/2011 Y ACUMULADO | Elección de concejales sin acuerdo de asamblea "Saber leer y escribir" Conflictos internos | Validez o no de la decisión del TEEO (Tribunal Estatal Electoral) Se confirma decisión | Reclaman: vecinos (diversos ciudadanos) Asamblea apoya la decisión de la autoridad | TEEO IEEO (Instituto Estatal Electoral de Oaxaca) Sala Superior | Definir criterios de elección en asamblea |
| San Jerónimo Sosola, Oaxaca. SUP-REC-2/2011 | Inconformidad por procedimiento de elección Exigencia de "Tener 25 años cumplidos" | Sí la Sala Regional tenía derecho de anular la elección No se confirma | Ambas partes vecinos de las comunidades (problema de minorías) | CGIEE Sala Regional Sala Superior | Diferentes interpretaciones sobre los "Usos y costumbres" Resolución defiende autodeterminación de la asamblea |

Artigo: LA JUSTICIA ELECTORAL Y LOS PUEBLOS INDÍGENAS EN MÉXICO.
 Entre el universalismo de los derechos humanos y el ejercicio de la autonomía

| | | | | | |
|--|---|---|---|---------------------------------|--|
| Ánimas Trujano, Oaxaca SUP-REC-440/2014 Y ACUMULA DOS. | La Sala Regional validó elecciones de concejales (síndico y regidor) sin respetar acuerdos. | Si es conforme a derecho que las autoridades definan procedimientos Se revoca | 362 ciudadanos se oponen. Autoridades electas | TEE Sala Regional Sala Superior | Tensión entre autoridades electas y ciudadanos Respeto a acuerdos de asamblea Destacar el número de quienes se oponen. |
| San Luis Acatlán, Guerrero SUP-JDC-1740/2012 | Se niega el derecho a elegir por usos y costumbres a autoridades municipales | La decisión del IIEG sí viola los derechos de las comunidades indígenas | Ciudadano respaldado por actas de asamblea de 130 comunidades de 9 municipios | IIEO CEEO Sala Superior | Verificar vigencia de sistemas normativos Consulta Respetar libre determinación y autonomía |

1. Particularidades y procedencia

La mayoría de los casos revelan una conflictividad interna que remite a los procedimientos de elección municipal con base en usos y costumbres, salvo el último caso, de San Luis Acatlán, que muestra un conflicto entre los actores locales y el órgano electoral estatal, ya que está en juego la posibilidad de realizar elecciones fuera del régimen de partidos políticos. Esto tiene una gran trascendencia porque significa un cambio que legalmente cuestiona la vía de partidos y genera muchas expectativas en otras comunidades y municipios del estado, siguiendo en este sentido el caso del municipio purépecha de Cherán, en Michoacán (Aragón *op cit* 2013). Llama también la atención

que ya no solamente se están discutiendo impugnaciones de municipios oaxaqueños sino también casos que provienen de diferentes estados del país con población indígena, como son los dos casos analizados de Sonora y de Guerrero.

1) **Caso que involucra al pueblo indígena Seri⁹ proveniente de la comunidad de Punta Chueca, para ocupar cargos de regidor étnico en el ayuntamiento de Hermosillo y en el ayuntamiento de Pitiquito, en Sonora (SUP_REC_189/2012), 14 septiembre 2012.**

⁹ El pueblo Seri, es uno de los pueblos indígenas mexicanos pertenecientes a la región de “Aridoamérica”, del norte de México, en el estado de Sonora.

Se cuestiona aquí la elección de un Regidor Étnico en el ayuntamiento municipal. En este caso 3 ciudadanos impugnan a quien ha sido propuesto por la autoridad tradicional para ocupar el cargo. La discusión es sobre los criterios de elegibilidad definidos legalmente (la ley dice que quien sea candidato debe de dejar el cargo 90 días antes de la elección), y si es válido o no aplicar criterios de excepcionalidad por tratarse de pueblos indígenas.

La Sala Superior confirma la resolución de la Sala Regional del TEPJF de respetar los criterios de elegibilidad definidos por la autoridad tradicional del pueblo Seri de Punta Chueca, con base en los usos y costumbres locales, respetando la libre determinación. Lo que llama la atención aquí – más allá de la resolución a favor de las autoridades tradicionales - es que sean solamente 3 ciudadanos Seris quienes impugnaron la decisión de las autoridades tradicionales y con ello sus métodos de elección. Se trata en este caso de ciudadanos Seris a los que el gobernador tradicional no les reconoce la jerarquía necesaria para ocupar dichos cargos. El hecho es que tan sólo tres ciudadanos obligaron a los seris a entrar a un proceso judicial cuyo reclamo fue aceptado por el poder judicial.

* **San Juan Ozolotepec, Mihautlán,** (SUP-JDC-637/2011) 8 de junio 2011.

En esta comunidad indígena de Oaxaca se impugna la elección extraordinaria de concejales en el ayuntamiento municipal. Son algunos ciudadanos que cuestionan los procedimientos de la asamblea y el que se hayan establecido criterios que se considera van en contra de los usos y costumbres, como el “saber leer y escribir”, para asumir el cargo de concejal.

La Sala Superior da entrada a la demanda de los ciudadanos porque no se respetaron los procedimientos y se impusieron cargas excesivas de prueba pero finalmente resuelve que los agravios son infundados y valida la decisión de la Sala Regional y del Instituto Estatal Electoral de Oaxaca (en adelante IEEO). En este caso se revela una conflictividad local en la agencia municipal que se traduce en bloqueos, control del agua, entre otros aspectos. Dichos problemas que parecen importantes sin embargo no se retoman en el juicio como argumentos, ni tampoco se profundiza en esta información por lo que resulta difícil saber cómo incide la conflictividad local en el proceso judicial. La sala reconoce el derecho de la asamblea de establecer criterios de elegibilidad con base en sus usos y costumbres.

* **San Jerónimo Sosola, Oaxaca** (SUP_REC_2/2011), 9 marzo 2011.

Se impugna la resolución de la Sala Regional, en Veracruz, que anula una elección de concejales, y se confirma la decisión del órgano local Consejo General del Instituto Estatal Electoral a favor del ciudadano Emilio Mayoral. Se cuestiona también el procedimiento de la elección y el que no se hayan respetado los acuerdos de asamblea y el derecho a definir los criterios para elegir a las autoridades. La asamblea decide que la elección sea por voto y urna; no obstante algunos vecinos cuestionan el procedimiento porque no fue por asamblea, por lo cual la Sala Regional anula la elección. La Sala Superior del TEPJF considera que el requisito de elegibilidad de 25 años como edad mínima, no viola ninguna prescripción, ya que es una decisión de asamblea establecer requisitos para cargos de concejales. Por lo que confirma la

decisión del Consejo General del IEEO y válida la elección.

En este caso se revela una fuerte conflictividad interna, ambas partes se reconocen como vecinos, si bien la parte que impugna prueba que siguió los procedimientos validados en asamblea; incluyendo el definir criterios de edad para asumir el cargo. De nueva cuenta los usos y costumbres son discutidos lo que implica una disputa recurrente por su legitimidad así como una flexibilidad en la definición de los criterios. En este caso se establecen criterios de edad mínima para asumir el cargo “25 años” que la Sala Regional considera violentan los usos y costumbres. No obstante, en una interpretación diferente la Sala Superior argumenta que la asamblea tiene el derecho de establecer los criterios de elección, entre ellos la edad, con base en el ejercicio de su libre determinación. Según se establece en la resolución judicial:

“..la Sala Superior ejerce el control jurisdiccional de constitucionalidad, a fin de reparar, en forma efectiva, la violación cometida en perjuicio de la comunidad de San Jerónimo Sosola, Oaxaca, puesto que se les privó del derecho a elegir a sus autoridades del ayuntamiento municipal, según sus normas (la que establece la edad mínima para acceder a un cargo), procedimientos y prácticas tradicionales (a través de la decisión que adoptaron las asambleas comunitarias respectivas) como una forma propia de gobierno interno (Sup_Rec-0002-2011, pp 49) .

De esta manera la sentencia de la Sala Superior reconoció el gobierno interno de la comunidad y aplicó una perspectiva no discriminatoria y amplia para respetar la decisión de la Asamblea cómo máximo órgano de representación comunitaria. Este caso dio lugar a dos

jurisprudencias que van en esta dirección¹⁰

* **Ánimas Trujano en Oaxaca.** (SUP-REC-440/2014), 19 de marzo 2014

Se impugna la sentencia de la Sala Regional que validó la elección de concejales. Una vez más, la Sala Superior revoca la sentencia de la Sala Regional y confirma el acuerdo del órgano local. En este caso se aceptó la elección del presidente municipal pero no la del síndico ni de los regidores **porque no se siguió el procedimiento previsto en asamblea.**

La resolución destaca que se vulnera el principio de libre determinación al elegir candidatos sin seguir el procedimiento adecuado establecido en asamblea, con lo cual se afecta el derecho a votar y ser votado. Se destaca asimismo las garantías que deben darse a las mujeres para garantizar su participación en condiciones de equidad, no obstante no se ve a lo largo del proceso que las mujeres estén disputando un lugar como concejales, si bien si son parte de quienes impugnan la elección.

Lo relevante del caso es que son **364 los ciudadanos** que cuestionan la decisión tomada por las autoridades municipales y el órgano electoral, lo cual otorga una mayor legitimidad al juicio y finalmente la Sala Superior sí resuelve a favor de la voz colectiva porque los actores documentan las irregularidades en el procedimiento de la elección.

¹⁰ TEPJF, Tesis XLI/2011 “Comunidades indígenas normas que integran su sistema jurídico”, y Tesis XL/2011 “Comunidades Indígenas. Integración de Asamblea General Comunitaria (Legislación de Oaxaca). Coordinación de Jurisprudencia. Seguimiento y Consulta. Dirección de Consulta y Difusión, ms. pp: 53-54

Este caso resulta de gran interés para documentar como la Corte procesa el reclamo del colectivo, el cual revela una tensión entre autoridades municipales y ciudadanos. Aquí la Sala Superior reconoce la legitimidad del reclamo de los ciudadanos y resuelve en una perspectiva garantista de respeto a la libre-determinación del pueblo.

* **San Luis Acatlán, Guerrero.** (SUP-JDC-1740-2012), 13 de marzo 2013.

En este caso se impugna la negativa del Consejo General del Instituto Electoral del Estado de Guerrero a la petición de elegir a autoridades por la vía de usos y costumbres en distintos municipios del Estado.

La Sala Superior del TEPJF argumenta que se negó el derecho a la comunidad indígena de San Luis Acatlán de elegir a sus autoridades vía usos y costumbres sin una fundamentación adecuada. En este caso a pesar de que son 130 actas levantadas en 18 municipios de la Región de Costa Chica, Montaña y Centro del estado de Guerrero, la resolución sólo benefició al municipio de San Luis Acatlán, ya que quien interpuso el juicio ciudadano es de ese municipio. Se exige que se realicen los medios probatorios para verificar la vigencia histórica de sistemas normativos en San Luis Acatlán para ver la procedencia de una Consulta con el fin de definir si es procedente que se elijan las autoridades por vía de usos y costumbres. El antecedente directo de este juicio es el caso de la comunidad purépecha de San Francisco de Cherán en Michoacán en donde la Sala Superior ordenó la realización de una Consulta después de un juicio ciudadano para respetar los derechos electorales de la comunidad indígena (Aragón op cit)

Este caso involucra una cadena de acciones que revelan por un lado los obstáculos interpuestos por el órgano electoral local para impedir que se llegue a la elección vía usos y costumbres en el municipio, por otra parte la decisión de los ciudadanos, y particularmente de quien interpone la demanda de presionar para que se abra esta posibilidad. El proceso involucra varios momentos del juicio ciudadano incluyendo recursos a dictámenes periciales para verificar la procedencia de una elección vía usos y costumbres y la posterior realización de una consulta, así como dos incidentes de inejecución de sentencia que apuntan a garantizar el ejercicio del derecho a la libre determinación de las comunidades indígenas de San Luis Acatlán. Llama la atención la determinación de las organizaciones indígenas de dar seguimiento al proceso y exigir a las instituciones electorales locales que transparenten el procedimiento. En este proceso destaca el compromiso asumido por los magistrados de la Sala Superior del TEPJF para exigir a la institución electoral local (IEG) que cumplan con los procedimientos para garantizar el derecho de libre-determinación de la comunidad indígena de San Luis Acatlán (en realidad, las comunidades indígenas de San Luis Acatlán) de elegir a sus autoridades conforme a sus usos y costumbres.

2. ¿Cuáles son los derechos impugnados y cuales los límites de cada caso en términos del ejercicio del derecho de libre determinación?

En lo siguiente avanzo algunas líneas de análisis considerando los derechos violados, especialmente el derecho a la libre determinación y la tensión que se revela desde la perspectiva de la

excepcionalidad de no aplicación de la ley en algunos casos.

Un primer nivel de análisis muestra que los conflictos municipales en los tres casos referidos en Oaxaca, y en el caso de Sonora, se dan por pugnas internas. En todos ellos, no se cuestiona la vía de la elección por usos y costumbres, al parecer todos los actores concuerdan con ello. El caso del municipio de San Luis Acatlán, revela otra problemática: aquí se trata de un conjunto de ciudadanos y organizaciones que buscan abrir la vía de usos y costumbres en la elección municipal cuestionando con ello la vía partidaria, hecho que en el estado de Oaxaca ha quedado reconocido desde el año 1995.

Los expedientes revelan una conflictividad recurrente entre ciudadanos, autoridades municipales o tradicionales, y la decisión de asambleas; y sólo el último caso, el de San Luis Acatlán, en Guerrero, involucra un conflicto entre autoridad electoral estatal y los ciudadanos. En el caso de los Seris, en Sonora, se disputa la representación de un regidor étnico en el ayuntamiento, lo que revela las tensiones entre quienes se reconocen como autoridades tradicionales y ciudadanos “externos” (3) que pretenden ocupar el cargo. Mientras en San Juan Ozolotepec, Mihauatlán y en San Jerónimo Sosola, ambos en Oaxaca, se discuten los criterios y el procedimiento de la elección; como el hecho de que las autoridades “sepan leer y escribir” (San Jerónimo Sosola), o el establecimiento de una edad mínima (25 años) para ocupar el cargo; en ambos casos la Sala Superior respalda la decisión tomada en asamblea y reconoce la libre determinación para establecer criterios legítimos, además de hacer valer el argumento de excepcionalidad de la ley.

Mientras en el caso de Animas Trujano, Oaxaca, son los ciudadanos que impugnan la decisión de la autoridad electa y su cabildo de elegir regidores y síndico municipal sin considerar el acuerdo de asamblea; en este caso se trata de 364 ciudadanos que con su firman avalan el cuestionamiento y exigen que se realice una nueva elección para estos cargos. En todos estos casos se discute el procedimiento y la legitimidad de la elección considerando el punto de vista de la asamblea y la defensa del derecho a la libre determinación. Cada caso sin embargo es particular y es el contexto el que va a definir las formas que asume la elección.

En el caso de San Luis Acatlán sale a relucir la disputa de actores locales por abrir espacios en el campo de la representación política municipal para incorporar la vía de usos y costumbres, siguiendo el ejemplo de Cherán, municipio purépecha de Michoacán, y de municipios indígenas de Oaxaca. El estado de Guerrero es el cuarto estado con un porcentaje importante de población indígena en el país y una buena cantidad de municipios están interesados en esa modalidad, como se vio en la demanda interpuesta respaldada por Actas de asambleas de 114 comunidades y 9 municipios de esa entidad. El juicio promovido por el Bruno Plácido Valerio, como representante de una organización social, sólo procedió para el municipio de San Luis Acatlán, porque fue él quien lo presentó y por ser oriundo de ese lugar, revela la perspectiva individual que impacta en el desarrollo del juicio, si bien se trata de un juicio que involucra a un sujeto colectivo y en los hechos se dirime desde esa perspectiva. El juicio es particularmente relevante porque es visto como un referente para otros municipios y

comunidades indígenas de la Costa Montaña. En este juicio:

El máximo tribunal electoral del país ordenó al Instituto Estatal Electoral del Estado de Guerrero (IEEG) encargar a instituciones especializadas dictámenes periciales y estudios para determinar la vigencia histórica de sistemas normativos propios en las comunidades indígenas de San Luis Acatlán, ante la negación IIEG a aceptar la solicitud de cambio de régimen; en caso de que esto se verificara ordenó así mismo la realización de consultas previas, libres e informadas para que las comunidades del municipio a través de sus asambleas comunitarias y en ejercicio de su autonomía decidan si quieren cambiar al régimen de usos y costumbres. (Cfr. Mesri Hashemi-Dimaghani 2014)

De esta manera los magistrados del TEPJF se comprometieron a hacer respetar el principio de libre-determinación y autonomía de las comunidades indígenas, ante el Instituto Estatal Electoral de Guerrero, que se ha distinguido por interponer una serie de obstáculos para su cumplimiento. De manera recurrente este órgano electoral, a diferencia de su contraparte en Oaxaca, que se distingue por apoyar estos procesos, no parece estar abierto a facilitar el cambio de régimen en la elección de autoridades a nivel municipal. Los hechos sin embargo revelan que las comunidades indígenas de San Luis Acatlán y sus organizaciones están decididas a avanzar en esa dirección ante la crisis de legitimidad que atraviesa el sistema de

partidos y sobre todo ante la sistemática exclusión que han sufrido para acceder a los cargos municipales y a los recursos que les corresponden. El proceso sin embargo ha sido tortuoso y fue dos años después de iniciado el juicio que finalmente el TEPJF resolvió en una sentencia realizar una Consulta en San Luis Acatlán para determinar la realización de elecciones municipales vía usos y costumbres.

3. ¿Qué nos revelan estos casos para el análisis de las problemáticas vinculadas a la representación política y a la tensión entre el universalismo de los derechos y la autodeterminación de los pueblos?

Actores en el proceso judicial y las voces disidentes. Se distinguen dos principales dimensiones: por un lado es de notar la centralidad del ciudadano como el actor que inicia la demanda o juicio ante las instancias electorales, lo que realiza muchas veces en representación de comunidades o de organizaciones. Este procedimiento no permite distinguir el peso del actor colectivo en la acción judicial. Por otro lado, también es cierto que un solo individuo, o un número mínimo de personas, siempre pueden impugnar el proceso electoral y cuestionar las decisiones tomadas en Asamblea. Parece ser ésta la vía en la que se están procesando las diferencias internas sean individuales o de grupo, como se ve en los casos de Oaxaca, y el espacio dado a estas denuncias en la Sala Superior del TEPJF revela una cierta cautela al juzgar para no afectar a posibles minorías. No resulta ser esta la mejor vía para garantizar el derecho colectivo ni tampoco para dar cauce a una impugnación legítima; expresa efectivamente una importante

contradicción en la medida que la autonomía es un derecho colectivo y se están definiendo derechos que involucran las formas del gobierno propio y la elección de la autoridad municipal que no deberían invalidarse por cuestionamientos individuales. Tal es por ejemplo lo que parece haber sucedido en el caso Seri, donde al parecer tres ciudadanos, sin arraigo en el pueblo Seri cuestionaron el procedimiento seguido por la autoridad tradicional, aunque no hayan conseguido su objetivo de acceder al cargo del ayuntamiento.

La conflictividad local y su incidencia en el juicio. Los expedientes ofrecen luces sobre las tensiones internas y los pleitos por el poder local, lo que significa también disputar el contenido de los “usos y costumbres”. Varios de los expedientes revelan una serie de conflictividades que rebasan el proceso mismo electoral y dan cuenta de un tejido social confrontado, por lo que las disputas electorales puede extenderse, generando con ello ciertos “vacíos de poder” que están siendo llenados a través de los llamados administradores municipales – figuras temporales que asumen el gobierno - provocando nuevas problemáticas.¹¹ Si bien no es la competencia de las autoridades electorales del estado y federales dirimir los conflictos estructurales que atraviesan a la comunidad si tienen la responsabilidad de propiciar la certidumbre para que se faciliten los acuerdos locales y se evite que los conflictos escalen.

¹¹ En su tesis de doctorado en antropología social, Ricardo Méndez analiza con profundidad etnográfica la conflictividad electoral en el municipio Atzompa, municipio de usos y costumbres, que se transformó en una controversia jurídico-política donde entre otros aspectos intervino un administrador municipal (cfr. Méndez ms)

Las exclusiones ¿asunto de minorías? La literatura sobre usos y costumbres en municipios indígenas de Oaxaca destaca la recurrencia de conflictos debido a la demanda de algunas minorías de participar en el proceso electoral y a ser votadas (Velázquez 2012, Recondo *op cit*) hace falta mayor información para comprender lo que está en juego en las disputas locales, considerando la visión misma de los vecinos. De esta manera se podría saber, por ejemplo, si realmente la demanda de participación de las mujeres implica procesos de exclusión, o son parte de recursos de impugnación utilizados por algunas facciones internas para cuestionar a las autoridades tradicionales y la decisión de las asambleas. Más allá de la importancia de promover el acceso equitativo a los cargos electorales para las mujeres no hay que dar por sentado que una queja que involucra la falta de participación de las mujeres por sí misma es válida, sin antes conocer los reclamos planteados en sus contextos; solamente de esa manera se podrá establecer la legitimidad del reclamo y el sentido en que se violentan los derechos de las mujeres.

Libre-determinación y autonomía, los riesgos: En este mismo sentido habría que preguntarse si habría otros canales para atender la conflictividad local antes de pasar cualquier conflicto a las instancias judiciales locales y federales. Si bien los magistrados del TEPJF se han distinguido por un manejo sensible y respetuoso de los derechos indígenas, las decisiones en un sentido emancipador no están garantizadas en la misma Corte ya que dependen en buena medida de la trayectoria personal de los magistrados/as y de juegos de poder en dichos espacios; por lo mismo, así como sucede en otros países como Colombia, más que propiciar la judicialización de los conflictos habría que fortalecer las

instancias de apelación y conciliación local para conseguir acuerdos siempre en la mirada del respeto a la libre-determinación y los derechos humanos.

Los límites del municipio como instancia que constriñe el ejercicio de la libre-determinación de los pueblos indígenas. El municipio como instancia de gobierno no responde a los modelos de organización política de los pueblos indígenas, es más bien una instancia colonial impuesta por el Estado que ha forzado la rearticulación de los pueblos indígenas, sin caber realmente en ellos. Esto mismo ha propiciado disputas internas y nuevas regulaciones a las cuales han debido sujetarse las comunidades para sobrevivir, y por lo mismo en muchos casos la disputa por el poder municipal para introducir la vía de usos y costumbres, termina desdibujándose y generando fuertes problemas (*Cfr.* Sierra 2005). En los casos analizados es sobre todo el referido al municipio de San Luis Acatlán el que revela de manera clara esta problemática. La disputa por la representación municipal vía usos y costumbres se enfrenta a los intereses de la población mestiza y de grupos locales de poder, también indígenas, que defienden la vía de los partidos por lo que ven directamente afectados sus intereses por esta posibilidad. Pero es un hecho que las lógicas partidarias han excluido a los pueblos indígenas de participar en la toma de decisiones, en la definición de las políticas públicas municipales y en el acceso a los recursos que legalmente les corresponden. Después de 1988, cuando la disputa por el poder municipal se volvió atractiva, debido en buena medida a la llegada de partidas municipales del ramo 33, se instaló el multipartidismo y las comunidades indígenas se insertaron en las redes

corporativas del poder, como entes subordinados, pero sin poder acceder al poder municipal (Dehouve 2001).

La posibilidad de recurrir a la elección vía usos y costumbre es por tanto vista por las comunidades indígenas de San Luis Acatlán como una alternativa para participar en las decisiones del municipio que afectan a sus comunidades, en la definición de las obras públicas y en el acceso a recursos desde una perspectiva que apuesta por una democracia participativa e incluyente; esto significa activar mecanismos de rendición de cuentas y de toma de decisiones de manera colectiva y transparente y de promover gobiernos comunitarios en contextos pluriétnicos. De alguna manera es esto lo que revela el caso de San Luis Acatlán en donde las comunidades indígenas ven en la alternativa de elegir autoridades municipales vía usos y costumbres una posibilidad de fortalecerse como pueblos sin dejar de interactuar con los actores mestizos. Los proponentes de la consulta insistieron en que ésta se realice no solamente en las comunidades indígenas sino también en la cabecera municipal con la participación de los mestizos, con el fin de evitar futuras impugnaciones.¹² Tal propuesta sin embargo resulta difícil de resolver desde el lenguaje de los derechos indígenas, ya que el derecho a la Consulta previa, libre e informada, sólo se reconoce a los colectivos indígenas. Esto es efectivamente uno de los principales dilemas que enfrentó el proceso en el municipio de San Luis Acatlán, Guerrero.

¹² Conversación personal con Bruno Plácido Valerio, promovente del Juicio por los derechos ciudadanos para la elección de autoridades municipales por usos y costumbres en San Luis Acatlán, Guerrero (12.11 2013).

III. Dictámenes periciales y el derecho a la consulta. Pasos previos para elegir autoridades municipales por “usos y costumbres”

El caso de San Luis Acatlán resulta también emblemático para analizar dos aspectos centrales referidos a las exigencias establecidas por la Sala Superior del TEPJF para garantizar el acceso a la justicia de las comunidades indígenas interesadas en cambiar a la vía de usos y costumbres para la elección municipal: la exigencia de estudios y dictámenes periciales antropológicos para verificar la vigencia histórica de sistemas normativos en los comunidades indígenas del municipio y, en caso de verificarse, la realización de una Consulta a la población del municipio para que manifiesten su acuerdo o no de cambiar de método de elección. El expediente de San Luis Acatlán reveló dos principales dimensiones: por un lado, la decisión de las comunidades de impulsar el proceso, y disputarlo en términos legales, y por otro lado, los enormes obstáculos impuestos por los órganos electorales estatales para impedirlo. Detrás de esta tensión se encuentran los partidos políticos que ven directamente afectados sus intereses.

El caso de San Luis Acatlán – que tuvo la oportunidad de conocer de cerca -¹³- mostró la cadena de

¹³ A petición del Instituto Estatal Electoral de Guerrero dirigida al CIESAS, realicé el Dictamen Pericial Antropológico para verificar la existencia de sistemas normativos en las comunidades indígenas de San Luis Acatlán, Guerrero, lo que me permitió conocer de

obstáculos que interponen poderes locales ante la posibilidad de que se instaure dicho sistema para elegir a autoridades municipales, en lo que intervinieron dos razones más de fondo: la pérdida del control político de los caciques mestizos – apoyados también por algunos indígenas-, que se verían obligados a compartir el poder con los “huancos”, término despectivo para referirse a los indígenas de la Montaña, y por otro lado el que esta demanda corra como reguero de pólvora en el estado, como efectivamente ha sucedido en el cercano municipio de Ayutla de los Libres, en Guerrero¹⁴ Por estas razones actores locales vieron como una amenaza la realización misma del Dictamen Pericial Antropológico que ordenó la Sala Superior del TEPJF para verificar la vigencia de sistemas normativos en las comunidades indígenas del municipio, y más adelante intervinieron para obstaculizar la realización de la Consulta. El proceso reveló efectivamente las contradicciones y relaciones de poder que estructuran el campo político municipal y junto con ello el impacto de ideologías racistas arraigadas que consideran un retroceso la posibilidad de cambiar los métodos de elección hacia prácticas de asamblea y de democracia participativa, como lo plantean los representantes y autoridades indígenas. Es importante

primera vez las posiciones de los actores en el municipio (Cfr. Sierra y López 2013)

¹⁴ Ayutla de los Libres, es un municipio que recientemente acaba de ganar el reconocimiento para realizar elecciones por la vía de usos y costumbres en el año del 2017, después de un proceso similar al de San Luis Acatlán; a diferencia e San Luis aquí la Consulta fue a favor de elegir autoridades por dicha vía. Ver Faro de la Costa Chica,, 1 de agosto de 2016, pp. 4.

<http://es.calameo.com/read/0009707274de556b265fa?trackersource=library> (Consultado 11 de agosto del 2016)

destacar que a lo largo del proceso judicial la Sala Superior del TEPJF no se subordinó a las presiones del órgano electoral local, el IIEG, sino que defendió una perspectiva garantista y el derecho de libre-determinación de las comunidades y su sentencia fue en el sentido de realizar la Consulta, tomando en cuenta las evidencias de los Dictámenes periciales antropológicos. Y es en este proceso de consulta donde surgieron nuevamente los obstáculos a la justiciabilidad de los derechos indígenas, cuyos motivos rebasan el ámbito judicial y se insertan en la conflictividad política local.

IV. Conclusiones

Dilemas y retos de la justiciabilidad de los derechos indígenas en el campo electoral

1. Es de notar la apertura de la Sala Superior del TEPJF para reconocer los derechos indígenas en el campo electoral, poniendo en el centro la nueva legislación nacional e internacional desde una mirada garantista y de interpretación maximalista de los derechos humanos. Esto conlleva un cambio significativo respecto al tratamiento de los derechos colectivos en este campo de la representación política, como lo confirman también otros estudios. La pregunta sin embargo sigue siendo la planteada por Rodolfo Stavenhagen, en su papel de Relator de los Derechos Humanos de los Pueblos Indígenas de la ONU (Stavenhagen *op cit*), sobre la brecha de la implementación de los derechos; se refirió con esto a la distancia entre el nuevo marco legal internacional en materia de derechos indígenas y la distancia para hacerlos efectivos. A partir del análisis realizado se puede confirmar que hay avances importantes en esta dirección en el campo del derecho electoral pero falta aún mucho camino por recorrer para arraigar el pluralismo jurídico en la práctica judicial.
2. En este sentido se distingue una tensión como efecto de la inclusión de lógicas plurales y colectivas en el derecho estatal que cuestionan el paradigma decimonónico de la modernidad occidental, centrado en el individuo. El gran dilema se plantea con relación al sentido en que los derechos colectivos de autonomía y libre-determinación en los procesos de elección que involucran a comunidades y municipios indígenas, violentan o no los derechos de ciudadanos a votar y ser votados como máxima de los procesos electorales. El paradigma liberal de los derechos juega también en una visión que apunta hacia la paridad de género la cual suele imponerse sin discutir las condiciones locales en las que se procesa la participación de las mujeres en las comunidades indígenas. Lo que parecieran ser imposible, en términos de una supuesta inconmensurabilidad de los derechos humanos individuales y colectivos en las comunidades debe analizarse desde una perspectiva procesual que sitúe el contexto histórico de cambio y de poder en el que han construido sus vidas los pueblos y las comunidades indígenas y de cuenta de las transformaciones que impactan a dichos colectivos: dichos cambios los están llevando a discutir los mecanismos internos para procesar las diferencias, incluyendo las de género, sin dejar de fortalecer sus vínculos comunitarios. Esto es efectivamente una de las principales

encrucijadas que revelan los juicios por los derechos políticos de los ciudadanos en las sentencias analizadas cuando se discuten los conflictos electorales, especialmente al interior de los municipios y comunidades indígenas. Es de notar un gran esfuerzo de parte de los magistrados del TEPJF por discutir dichas temáticas desde una perspectiva de respeto a la libre determinación de las comunidades pero también el peso de las ideologías liberales del ciudadano que hace que se les otorgue el mismo valor a impugnaciones individuales que a las decisiones colectivas tomadas en Asamblea.

3. Las sentencias analizadas abren nuevas interrogantes que habría que considerar en una perspectiva de largo término para destacar el sentido en que los procesos judiciales en las distintas instancias, incluidas la Sala Superior del TEPJF, están abriendo grietas y provocando nuevas conflictividades o bien están contribuyendo a bajar las tensiones comunitarias. Resulta importante analizar los efectos del cambio electoral en su perspectiva histórica para valorar si con este proceso se está fortaleciendo o no la libre-determinación y las autonomías indígenas o más bien se está teniendo el efecto contrario de debilitarlas o subordinarlas.
4. Por último, está vigente la inquietud de preguntarse si: ¿Es el espacio del derecho estatal el lugar para procesar las diferencias internas? o habría que buscar otras alternativas más arraigadas y cercanas a las tradiciones políticas locales y regionales con la legitimidad de procesar los agravios sin tener que

pasar por el filtro de los tribunales estatales, que por más garantistas que sean con su acción se entrometen en las dinámicas comunitarias con efectos impredecibles. Sin dejar de apostar por la necesaria coordinación de respeto entre la jurisdicción del estado y la jurisdicción indígena hace falta valorar de manera más profunda lo que significa la libre determinación y la autonomía como derecho electoral. Tal vez habría que encontrar los mecanismos para que las controversias electorales procedieran solamente en casos graves cuando están amenazados los derechos políticos colectivos de los pueblos indígenas y el ejercicio pleno de la libre determinación y cuando por no respetar las reglas comunitarias se violan también los derechos individuales. Así como en Colombia habría que discutir cuáles serían los mínimos jurídicos, es decir, los criterios para decidir si un conflicto electoral debería salir a la jurisdicción del estado siempre que se garantice la expresión de la voz colectiva y de la autoridad indígena en esos espacios y evitar de esta manera nuevos colonialismos jurídicos en aras de equiparar los derechos ciudadanos y los derechos de libre determinación de los pueblos indígenas.

Bibliografía

- Aragón, Orlando (2013) “El derecho en insurrección. “El uso contrahegemónico del derecho en el movimiento purépecha de Cherán” en *Revista de estudos e pesquisas das Americas*, Vol. 7, Núm. 2, pags. 37-69
<http://www.periodicos.unb.br/index.php/repam/article/download/10034/7345>.
- Díaz-Polanco, Héctor (2006) *Elogio de la diversidad. Globalización, multiculturalismo y etnofagia*, México, Siglo XXI eds.
- Dehouve, Danielle. 2001. *Ensayo de geopolítica indígena. Los municipios tlapananecos*, México: CIESAS.
- Escalante, Yuri. 2004. “Pluralismo jurídico o asimilacionismo legalizado”. Ponencia presentada en el “IV Congreso de la Red Latinoamericana de Pluralismo Jurídico (RELAJU)”, 17-20 de agosto, en Quito, Ecuador.
- Gómez, Magdalena. 2014 “Claroscuros del derecho a la consulta. Casos yaquis y del Consejo Mayor de Cherán” en Valladares de la Cruz, Laura (coord.) *Nuevas violencias en América Latina. Los derechos indígenas ante las políticas neoextractivistas y las políticas de seguridad*, México: UAM-Izt y Plaza y Valdez
2013. “Los pueblos indígenas y la razón de estado en México: elementos para un balance”. *Rev. Nueva Antropología*, Vol. XXVI, núm. 78, (enero-junio).
- fall of multiculturalism? New debates on inclusion and accommodation in diverse societies” in *International Social Science Journal*, Vol. 61, issue 199, march 2010, pages 97-112.
- 1996 *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos humanos*, Barcelona, Paidós.
- Méndez García, Ricardo. (s/f) Atzompa “Tierras de usos y costumbres”. Reforma política, impugnación electoral y conflicto. Avances de Investigación Doctoral, Programa de Doctorado en Antropología Social del CIESAS. Ms.
- Merry Engle, Sally. 2006. *Human Rights & Gender Violence: Translating International Law into Local Justice*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Mesri Hashemi-Dilmaghani, Parastoo Anita. 2014. “El Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación, en una resolución histórica a cargo del magistrado presidente José”. *La Jornada de Michoacán*, 17 de agosto. Disponible en <http://www.lajornadamichoacan.com.mx/2014/08/17/pueblos-indigenas-y-su-lucha-por-la-autodeterminacion/> (Consultado el 11 de diciembre de 2014)
- Organización Internacional del Trabajo. 1990. Convenio 169 sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes. México. Sesión 76. <http://www.ilo.org/ilolex/spanish/convdsp1.htm>

- Ortíz, Héctor. 2001. Informe: Impacto del marco jurídico vigente en el reconocimiento de la diferencia cultural a procesados indígenas. México: Instituto Nacional Indígena. ms.
- Recondo, David (2013) *La Jurisprudencia del TEPJF en Elecciones regidas por el derecho consuetudinario*, 17 Cuadernos de Divulgación de la Justifica Electoral, México, Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación.
- Sánchez, Esther (2010) *Justicia y pueblos indígenas en Colombia*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia.
- Santos de Souza, Boaventura 1998. *La globalización del derecho. Los nuevos caminos de la regulación y la emancipación*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia – ILSA.
- Sieder, Rachel, ed. 2002. *Multiculturalism in Latin America, Indigenous Rights, Diversity and Democracy*. Londres: Palgrave.
- Sierra, María Teresa (2004) “Diálogos y prácticas interculturales. Derechos humanos, derechos de las mujeres y políticas de identidad”, en *Revista Desacatos* num. 15-16, otoño-invierno; 126-147
- Sierra, María Teresa y Liliana López. 2013. *El dictamen pericial antropológico y los sistemas normativos indígenas en el municipio de San Luis Acatlán, Guerrero*. México: (inédito).
- Stavenhagen, Rodolfo. 1988. *Derechos indígenas y derechos humanos en América Latina*. México: IIDH/Colegio de México.
- _____. 2008. *Los pueblos indígenas y sus derechos*. París: UNESCO.
- Velázquez, Cristina. 2012. *El nombramiento. Las elecciones por usos y costumbres en Oaxaca*. México: Instituto Estatal Electoral en Oaxaca.
- Yrigoyen, Raquel, 2012, “El horizonte del constitucionalismo pluralista: del multiculturalismo a la descolonización”, en César Rodríguez-Garavito (coord.), *El Derecho en América Latina. Un Mapa para el Pensamiento Jurídico del Siglo XXI*, Siglo XXI editores, Buenos Aires, pp. 139-159.
- Sentencias revisadas del Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación**
- Sentencia T-349/1996. Actor: Ovidio González Wasorna, Autoridad responsable: Sala Cuarta de Revisión de Tutelas de la Corte Constitucional de Colombia, compuesta por los magistrados José Gregorio Hernández Galindo, Hernando Herrera Vergara y Carlos Gaviria Díaz. Disponible en <http://www.corteconstitucional.gov.co/relatoria/1996/T-349-96.htm> (consultada el 12 de diciembre de 2014)
- Sentencia SUP-AMP-631/2012. Actores: Jesús Ceviza Espinoza, Florentino Buitimea Yoquihua, Ignacio Jiménez Flores, Hipólito Jicamea Yoquihua y Mario Luna Romero. Autoridad responsable: Director General de Impacto y Riesgo Ambiental.

Disponível em http://www.sitios.scjn.gob.mx/codhap/sites/default/files/engrosepdf_s entenciarelevante/12006310.002 -1712_0.pdf, http://www.escri-net.org/sites/default/files/Aclaracion%20de%20sentencia%20SCJN_0.pdf (consultadas el 12 de diciembre de 2014)

Sentencia SUP-CON-32/2012. Actor: Municipio de Cherán, estado de Michoacán. Autoridad responsable: Tribunal de la Suprema Corte de Justicia de la Nación en la Controversia constitucional Disponible en https://www.scjn.gob.mx/PLENO/ver_taquigraficas/29052014PO.pdf (consultada el 12 de diciembre de 2014)

Sentencia SUP-JDC-1740/2012. Actor: Bruno Plácido Valerio y Manuel Vázquez Quintero. Autoridad Responsable: Consejo General del Instituto Electoral del Estado de Guerrero. Incidente de inejecución, Magdo. Alejandro Ramos Luna (ponente). México: Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación (TEPJF).

Sentencia SUP-REC-189/2012. Actor: Genaro Gabriel Herrera Astorga. Autoridad Responsable: Sala Regional Del Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación, Correspondiente. Controversia de sentencia, Magdo. Pedro Esteban Penagos López (ponente). México: Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación (TEPJF).

Sentencia SUP-JDC-637/2011 y Acumulados. Actores: Jerónimo Cruz Ramos y Otros. Terceros Interesados: Pedro Cruz

González, en su carácter de Presidente Municipal de San Juan Ozolotepec, Miahuatlán, Oaxaca. Autoridad Responsable: Tribunal Estatal Electoral De Oaxaca. Protección de derechos político-electorales. Magdo. Manuel González Oropeza (ponente), México: Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación (TEPJF).

Sentencia SUP-REC-2/2011. Actor: Emilio Mayoral Chávez. Autoridad responsable: Sala Regional Del Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación, correspondiente a la tercera circunscripción plurinominal, con sede en Xalapa, Veracruz. Protección de derechos político-electorales. Magdo. Salvador Olimpo Nava Gomar (ponente), México: Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación (TEPJF).

Sentencia SUP-REC-440/2014 y acumulados. Actores: Álvaro Benitez Carballido y Otros. Autoridad Responsable: Sala Regional Del Tribunal Electoral Del Poder Judicial de la Federación, correspondiente a la tercera circunscripción plurinominal, con sede en Xalapa, Veracruz. Resolución de los autos de los recursos de reconsideración, Magdo. Pedro Esteban Penagos López (ponente), México.

MUERTE Y VENGANZA ENTRE LOS WAORANI Y TAGAERI / TAROMENANE DE LA AMAZONÍA ECUATORIANA: ¿un caso de fetichismo jurídico o justicia intercultural?

DEATH AND VENGEANCE BETWEEN THE WAORANI AND TAGAERI / TAROMENANE OF THE ECUADORIAN AMAZONIA: A case of legal fetishism or intercultural justice?

Fernando García Serrano

Antropólogo, Professor da Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales - FLACSO sede Ecuador. Trabalha temas relacionados a Antropología Política, Movimentos Sociais, Interculturalidade, Etnicidade, Identidade e Antropologia Jurídica. É membro da Red Latinoamericana de Antropología Jurídica-RELAJU e-mail: fgarcia@flacso.edu.ec

Artigo recebido em 06/08/2016 e aceito em 02/02/2017

RESUMEN

La muerte de dos ancianos Waorani, Ompore Omewai y Buganei Caiga, en la comunidad de Yarentaro el 5 de marzo de 2013 por parte de guerreros Tagaeri/Taromenane pertenecientes a pueblos indígenas ecuatorianos en aislamiento, provocó que sus familiares organicen su venganza a través de una incursión de 17 guerreros que supuestamente mataron a un número indeterminado de aislados a fines de marzo o inicios de abril del mismo año. La única evidencia de este hecho constituyen dos niñas que fueron raptadas por los atacantes y que viven actualmente en dos comunidades Waorani. La Fiscalía General inició un proceso jurídico contra los 17 guerreros acusándoles de etnocidio y genocidio cuyas diversas acciones legales llevadas a cabo en el transcurso del 2013 y 2014 enfrentó a los Waorani con el sistema jurídico ordinario ecuatoriano y planteó nuevos retos para su resolución.

El artículo analiza de qué manera la resolución de un conflicto interno entre dos pueblos indígenas está atravesada por la injerencia de la justicia ordinaria y la ley, y cómo su significado y uso funciona tanto a favor como en contra de los derechos colectivos de estos pueblos, convirtiendo a la ley en un fetiche que desplaza un conflicto político hacia el terreno de lo jurídico.

Palabras claves: Ecuador, pueblos amazónicos en aislamiento, derecho ordinario, derecho indígena, justicia intercultural

ABSTRACT

The death of two elderly Waorani, Ompore Omewai and Buganei Caiga, in the community of Yarentaro on March 5, 2013 by warriors Tagaeri / Taromenane belonging to Ecuadorian indigenous peoples in isolation provoked the family organize their revenge through an incursion of 17 warriors who allegedly killed an unknown number of isolated in late March or early April of the same year. The only evidence of this fact are two girls who were abducted by the attackers and currently living in two communities Waorani. The General Attorney of the State initiated a legal process against these 17 indigenous accusing them of ethnocide and genocide and the various legal actions carried out during 2013 and 2014 pitted the Waorani with ordinary Ecuadorian legal system and raised new challenges for resolution. The paper discusses how the resolution of an internal conflict between two indigenous peoples is crossed by the interference of ordinary justice and the law, and how its meaning and use works rather in favor or against their collective rights as indigenous peoples, making the law in a fetish thereby displacing a political conflict into the realm of the law.

Keywords: Ecuador, Amazonian peoples in isolation, ordinary law, indigenous rights, intercultural justice.

Inicio este artículo planteando la siguiente pregunta ¿por qué la etnicidad se ha convertido en un factor de movilización política en la lucha por el poder? Diversos trabajos reiteran esas preguntas referidas al caso de América Latina (Albó, 2002) (Gros, 2000) (Maybury-Lewis, 2002), el Caribe (Premdas, 2000) y Africa (African Studies Association, 2001). La etnicidad en estas discusiones políticas es analizada junto con dos nociones claves la de identidad, tanto cultural como política, y la de economía política. La idea de que la cultura, la política y la economía pueden subsistir en ámbitos institucionales distintos es cosa del pasado. Para mi análisis planteo que estos ámbitos son inseparables, los tres están anclados en el mercado y el derecho, en lo moral y

en lo simbólico. Sin olvidar que el contexto en el que se producen estas relaciones es el contexto del Estado-nación, que a su vez es punto de referencia del orden global del cual forma parte y se encuentra en continua reconstrucción

Un elemento interesante en la discusión actual de la etnicidad es su paulatino desplazamiento hacia el terreno de lo jurídico, específicamente hacia temas como los derechos individuales y colectivos, el reconocimiento, la autodeterminación, la soberanía. La jurisprudencia es utilizada cada vez más para resolver diferencias de todo tipo, considero que el ejercicio del derecho es una forma de ejercicio de poder político, tal como lo plantea Bourdieu (2002). En la realidad latinoamericana de las tres últimas décadas la lucha por

la identidad cultural y étnica ha adquirido formas de litigio jurídico, es decir, la utilización de instrumentos jurídicos con fines políticos y económicos. Lo jurídico es usado tanto como medio de regulación (“por los de arriba”) para disciplinar a la ciudadanía, se recurre a la violencia inherente a la ley, como afirma Benjamin (1991), o como medio de emancipación (“por los de abajo”) para subvertir e impugnar el “orden establecido” como sostiene Santos (2005).

En este sentido propongo abordar lo jurídico como uno de los lenguajes indispensables de la política entendiendo que es una creación de poder y en tal medida una manifestación de violencia. El acceso de las diferencias étnicas al litigio jurídico se lo atribuye a dos circunstancias, según Comaroff y Comaroff (2011: 95-96), la primera, a la vigencia del fetichismo jurídico, la fe casi secreta en lo jurídico para resolver las diferencias, la reducción de lo social a lo contractual o la denominada judicialización de la política (Sieder: 2005). La segunda la vinculación que ha adquirido la etnicidad como categoría jurídica y la posibilidad del uso de la ley como una herramienta para adquirir poder, aunque como advierten los Comaroff puede suceder todo lo contrario.

A continuación intentaré etnografiar el conflicto de muerte y venganza entre los Waorani y Tagaeri/Taromenane de la amazonia ecuatoriana sucedido entre los años 2013 y 2014 para analizar si se trata de un caso de fetichismo jurídico o de aplicación de justicia intercultural. Esta

ponencia comprenderá tres partes que definen de manera determinante la relación entre cultura, política y lo jurídico: la primera, algunos antecedentes de los pueblos en aislamiento, luego los principales hechos jurídicos que atravesó el caso estudiado y tercera su interpretación por parte de los actores indígenas y no indígenas. Para finalizar con las principales tensiones que plantea el caso analizado en el marco de discusión actual de la antropología jurídica.

Algunos antecedentes

Desde inicios del siglo anterior, la zona ubicada entre los ríos Napo y Curaray permaneció indómita, principalmente por la presencia de la actual nacionalidad Waorani que defendía este espacio territorial de cualquier ingreso externo. En los años treinta se inicia un proceso de ocupación territorial de la Amazonía basado en la expansión de la frontera de colonización y relacionada con espacios de comercio dirigidos a intercambio de productos con las poblaciones de las riberas orientales del río Napo. En este periodo existieron varios conflictos con los Waorani ubicados en la zona sur del río Napo, a la que denominaban como Aucas o Abijiras o Aushiris.

En esta misma época se inició una fuerte campaña para lograr el contacto y “pacificación” del territorio ubicado entre el río Napo (al norte) y Curaray (al sur), que había ocasionado varias muertes a la población colona e indígena que empezaba a ubicarse en la zona. Esa pacificación buscaba, principalmente, permitir el ingreso de la

actividad petrolera en estos territorios por parte de la compañía británica holandesa Royal Dutch Shell Oil, que en el año 1937 recibió una adjudicación de 10 millones de hectáreas del gobierno ecuatoriano correspondiente a la mitad de la Amazonia e hizo una inversión de 42 millones de dólares. La cual estableció el campo Arajuno (cercano al actual parque nacional Yasuni) construyó pistas de aterrizaje y carreteras y permitió la colonización y crecimiento de las ciudades de Puyo y Baños. En 1946 se retiró de la zona y en 1948 devolvió la concesión al Estado aduciendo el bajo precio del barril de petróleo (entre 1.5 a 2 dólares) y el alto costo de la construcción de un oleoducto de la Amazonía a la Costa para su transporte y comercialización.

En el año 1952, en la presidencia de Galo Plaza, inició sus acciones de evangelización el Instituto Lingüístico de Verano (ILV) en la Amazonía ecuatoriana. El principal centro de actividades estuvo localizado en la zona de Limoncocha (actual provincia de Sucumbíos). En enero de 1956 cinco jóvenes misioneros norteamericanos de la Unión Misionera Evangélica que habían iniciado un primer contacto con los Waorani en la cabecera el río Curaray fueron lanceados y asesinados. Los Waorani estaban interesados en averiguar sobre el destino de una mujer de su grupo llamada, Dayuma, que había huido años antes. Ninguno de ellos era miembro del ILV, sin embargo esta institución se apoderó del incidente y la usó para su promoción y solicitud de recursos en los Estados Unidos. Una hermana de uno de los misioneros lanceados, Raquel Saint y la esposa de

otro, Elizabeth Elliot, pertenecientes al ILV se sintieron llamadas a redimir a los asesinos e iniciaron y lograron entrar en 1958 al grupo involucrado.

El ILV logró a través del trabajo de misioneras y un grupo de mujeres Waorani, entre ellas la mencionada Dayuma, establecer el protectorado o reducción de Tiweno y Toñampari que visto a la distancia no llevó a la desaparición de esta nacionalidad sino a su permanencia y multiplicación, luego de estar afectados por guerras internas y enfermedades producidas por el contacto. Si bien buena parte de los Waorani fueron reducidos existieron varios grupos familiares que no fueron contactados, y continuaron con sus formas de vida en aislamiento. Estas familias habitaban la zona nororiental. Así mismo, otras familias rechazaron el contacto y de forma abierta expresaron su deseo de permanecer en aislamiento, una de estas familias estuvo liderada por un guerrero llamado Tagae, de lo cual se desprende la denominación Tagaeri (familia de Tagae).

En la década de los setenta, el gran grupo familiar ubicado entre los ríos Tivacuno, Tiputini y Yasuní, empezó a ser contactado por misioneros católicos del Vicariato Apostólico del Aguarico, entre ellos Alejandro Labaka, que iniciaron su presencia en la zona desde 1952. Este contacto abarcó a varios de los grupos familiares que habitaban la zona e integró al proceso de contacto a esas familias. A pesar de lo anterior, varias familias permanecieron sin contacto, situación que se mantiene hasta el presente. Así, tenemos a grupos familiares (ninacabo) de filiación

cultural Waorani que han permanecido sin contacto con la sociedad nacional, entre ellas la denominada como Tagaeri .

En 1985 el Bloque 16 fue licitado y concesionado a la empresa estadounidense Conoco, como parte de la denominada segunda ronda petrolera. En 1991, el bloque pasó a ser operado por la empresa Maxus, que inició la construcción de una carretera entre la población de Pompeya hacia el interior del Parque Nacional Yasuní. En 1995 Yacimientos Petroleros Fiscales, YPF, compra las acciones a Maxus y continuó con la operación.

En 2002, un ataque que terminó con la vida de dos ancianos kichwa en el río Curaray, generó una serie de especulaciones e inquietudes sobre los autores, ya que desde 1988, año en el que Alejandro Labaka en un intento de contactar a la familia Tagaeri murió asesinado por sus lanzas, no habían existido noticias referentes a los Tagaeri. Justamente el ataque de 2002 generó inquietud, sobre todo porque las lanzas que fueron encontradas en los ancianos kichwa, no tenían los mismos rasgos característicos de las lanzas waorani, y ellos empiezan a mencionar la existencia de un grupo denominado Taromenane, quienes en varias etnografías eran considerados como parte de la cosmovisión waorani o la alteridad ideologizada de los waorani. A partir de este año, se inicia una serie de ataques desde y hacia las familias sin contacto, con un nuevo ingrediente, y es que ya no solo se habla de Tagaeri sino también de Taromenane.

En este contexto, los encuentros y ataques se empiezan a manifestar a partir de que inicia una progresiva presión hacia el territorio que tradicionalmente había sido señalado como territorio Tagaeri, principalmente relacionado con la extracción de recursos forestales. Inicialmente esta extracción fue en pequeñas proporciones, pero al no existir control en la zona por parte de las autoridades ambientales, se dio una fuerte presión que desembocó en varios ataques de parte de los Taromenane a los invasores. Estos ataques que ocasionaron varias muertes en los madereros, desembocaron en una arremetida muy fuerte que ocurrió en el 2003, en la que una casa Taromenane fue atacada por un grupo de Waorani de la comunidad de Tiweno comandados por el jefe Babe, relacionados con la extracción maderera, y quienes tenían una venganza pendiente hacia los Tagaeri, quienes años atrás habían matado a uno de sus familiares en un enfrentamiento.

Esa muerte entre los Waorani dejó una dinámica de venganza pendiente que tuvo su momento en el 2003, posiblemente azuzada por madereros, quienes habrían facilitado armas, combustible y otros implementos, y de parte de la empresa petrolera operadora en la zona REPSOL-YPF pudieron obtener un sobrevuelo que les permitió identificar la casa Tagaeri Taromenane que llegaron a atacar.

En el ataque antes mencionado los participantes pudieron corroborar que no se trataba de la familia Tagaeri, sino más bien se trataba de otro grupo,

los Taromenane, quienes tendrían una raíz cultural y lingüística común, y que por las presiones a su territorio terminaron ocupando la zona tradicional de los Tagaeri, posterior a guerras entre estos grupos familiares. Estos hechos ocasionaron una nueva configuración del territorio ocupado tradicionalmente por los Tagaeri.

En los aspectos relacionados con los pobladores de la zona cubierta por los límites del Bloque 16, operado por la empresa REPSOL YPF, como se mencionó anteriormente, las familias que habitan este territorio, son familias Waorani de reciente contacto, ya que su proceso se desarrolló a finales de la década del setenta e inicios del ochenta del siglo anterior, de la mano de los misioneros católicos Capuchinos. Las formas de relacionamiento entre la empresa petrolera y las comunidades waorani han sido de carácter asistencial y reemplazando al Estado, atendiendo los requerimientos de la población, principalmente de los líderes de los grupos familiares, un proceso que permitió una relación clientelar y dependiente de los Waorani con la compañía.

Varios elementos han ido construyendo una relación inequitativa entre los waorani y la sociedad nacional, limitando su posibilidad de construcción cultural autónoma en un marco de relaciones interculturales. Propuestas recientes de los Waorani, presentadas a distintos espacios del Estado, no han recibido una respuesta, como los planteamientos a ser considerados como pueblo de reciente contacto que permita dirigir la responsabilidad del Estado a

procesos de su fortalecimiento en los ámbitos de la salud, educación y otros relacionados con su autodeterminación y supervivencia.

Los Hechos

La muerte de los ancianos y la venganza a los aislados

El ataque perpetrado contra los ancianos waorani Ompore y Buganei se produjo aproximadamente a las ocho de la mañana del martes 5 de marzo de 2013 momentos después que habían entregado varias piezas de cacería compuesta por monos, a su hermano Araba, quien le había solicitado días atrás para intercambiarla con un shamán que le estaba haciendo un tratamiento en su rodilla.

“En una canasta Ompore había venido a dejar carne. Ese día había fiesta en la comunidad. Ya cuando dejó la carne había dicho: soñé mal, soñé bien malo, algo va a pasar. Él ya sabía que algo iba a pasar. La Buganei había empezado a decir que la sanguijuela me ha estado chupando todo el cuerpo.” (Entrevista a Orenge, 17 de junio 2013, en Narváez, 2013).

Ompore había salido temprano en la mañana con el encargo, y se dirigía de regreso a su casa, ubicada aproximadamente a dos horas de la comunidad de Yarentaro en el sector conocido como Ñemengono, él iba delante de su esposa Buganei. Los atacantes fueron muchos, de acuerdo a la versión de varios waorani entrevistados, quienes señalaron lo siguiente:

“De varias casas vinieron a atacar... La lanza que mató a Ompore es de viejo, un viejo vino” (Entrevista a Orengo, 14 de mayo 2013, en Narváez, 2013).

“No son de una sola casa, otra casa, otra casa, tienen... Vino (vinieron) como unas treinta personas, había bastante pisada. Uno había estado con botas de caucho... No era un solo grupo, uno por uno vino de cada casa, ellos son bastantes” (Entrevista a Orengo, 17 junio 2013, en Narváez, 2013)

“Bastante gente estuvo en el ataque a Ompore, había mucha huella, pie grande donde mataron a Ompore” (Entrevista a Cawo Boya, 13 mayo 2013, en Narváez, 2013).

Así se conoce que fue un grupo de atacantes conformado por varios individuos. Se identifica que estuvo compuesto en su mayor parte por jóvenes, destacándose la presencia de una persona mayor (en las entrevistas se le denomina como viejo). Un aspecto que se resalta es la conformación del grupo atacante caracterizada por la presencia de individuos de varios grupos familiares. Estas prácticas eran conocidas entre los Waorani en épocas previas al contacto en la cual los atacantes organizaban al grupo familiar e invitaban a miembros de otras casas, de esta manera sellaban alianzas e integraban al grupo familiar.

La antropóloga Laura Rival cuyo trabajo de tesis doctoral sobre la nacionalidad Waorani es conocido señala que:

“Los grandes guerreros organizaban constantemente expediciones de guerra

en contra de los blancos y los quichua, para lo cual necesitaban la ayuda de otros grupos” (Rival, 1996: 74).

Las entrevistas realizadas a diferentes pobladores de la comunidad de Yarentaro, cuya fuente es la anciana Buganei, indican que el grupo de atacantes estuvo compuesto en su mayoría por jóvenes, quienes fueron guiados o acompañados por un viejo que dirigió las acciones, identificado como Ahua. Esta persona que dirigió el ataque debió haber transmitido la información a los jóvenes, indicándoles el mejor momento y lugar, organizando el ataque, colocando en posición a cada individuo y sugiriendo la posición. Así mismo, debió haber sido quien inició el ataque clavando la primera lanza.

Buganei señaló antes de morir que hubo mujeres también dentro del grupo de atacantes, lo cual es un hecho frecuente en los últimos ataques que se conoce de pueblos en aislamiento. En el ataque del sitio Los Reyes del 10 de Agosto de 2009 a una familia colona, los dos niños que fueron testigos del ataque señalaron que existió al menos una mujer en el grupo de atacantes. La razón de la participación de las mujeres puede tener relación con la recolección de herramientas o adornos que tienen un valor simbólico entre las familias en aislamiento:

“Mujeres también participaron, ellas cogen mullos y machetes” (Entrevista a Cawo Boya basándose en la información proporcionada por Buganei, 13 mayo 2013, en Narváez, 2013).

“Mientras oía los gritos de algunas mujeres desde la ribera, otras se echaban sobre la canoa para robar las cosas”. (Cabodevilla, 2004: 48-49).

El ataque se realizó a no más de ciento cincuenta metros del centro poblado Yarentaro, en el pequeño camino que conduce a chacras y a Ñemengono. Quien dio la señal de alerta fue la acompañante de la pareja waorani, Nemonte, quien era madre de Ompore y vivía con ellos:

“La abuela Nemonte vino desde arriba, ella vino atrás de Ompore, atrás atrás. Ella pensaba que tipo fiesta había, porque gritaban. Más allacito había huella de bastantes personas. Afuera del camino, llegando así del camino la abuela se encuentra con Buganei lanceada, quien le habría dicho: estoy muriendo en manos de Taromenane, desconocidos. El Oña me mató, el alto. Hartas lanzas tenía, cuando moría lloraba”. (Entrevista a Orengo, 17 junio 2013, en Narváez, 2013).

“Ya dejaron la carne y regresan, porque la Conta (el otro nombre de Nemonte) iba a ir atrás, y se quedó y como estaba sonando la música y jugando indor, cuando sentíamos que algo iba mal, cuando Conta había escuchado algo y era lo que ya estaban lanceando, tuc tuc, ese sonido. Van atrás y han estado ya lanceados. Ompore ha estado ya muerto, Buganei estaba lanceada, ella ha visto a Huainhua que ella conoció de antes del contacto, él los habían lanceado, Wane con Huainhua, ella cuenta que va a pasar hasta el medio día que murió. Ella ha conocido de antes a ellos.” (Entrevista a Cawime, realizada

y traducida por Oswaldo Nenquimo 16 de junio de 2013, en Narváez, 2013).

Vista la escena, Nemonte llama a los pobladores de Yarentaro, regresa para buscar auxilio para Buganei. Se sabe que los pobladores y familiares acuden con rapidez, incluso se conoce la existencia de una grabación en un celular que presenta los largos minutos de agonía de Buganei que fueron transmitidos en un noticiero de televisión nacional.

“Abuela vino desde atrás, Nemonte vino desde arriba. Desde el río Mihuaono mas acasito, entonces iba atrás de Ompore, apenas llegó a Yarentaro. Entonces cuando ya regresa Ompore lo mataron. Ella, la Nemonte, pensaba que era algún tipo de fiesta que estaba porque gritaban: Uuuuuuuu, Uuuuuuuu. Duro gritaban. Atrás, atrás había seguido (Nemonte) y ahí le vio muriendo a Buganei... Más problema es el ruido que había, parlante había estado sonando feísimo y las maquinas que mezcla cemento, porque estaba trabajando Eco Ambiente con cemento, para poner construcción. Sonaba feísimo. De ahí no se escuchaba nada, la música en el parlante habían puesto y no habían escuchado nadie. Y de ahí había venido Nemonte llorando llorando donde la mujer de Cowe, tu papito ha muerto, en manos de Taromenane, ahí empezó a gritar. La hija cortó las lanzas. Sacamos ahí un rato y murió. (Entrevista a Orengo, 17 de junio 2013, en Narváez, 2013).

Lo primero que los familiares buscan hacer es mover a la anciana hacia un centro médico, pero al estar atravesada

de varias lanzas tuvieron que cortarlas para ir las retirando de una en una. Una vez que cortaron las lanzas, la pasaron a una hamaca para poder transportarla. Una vez en el poblado, en un vehículo particular la llevaron hacia el dispensario médico cercano de la petrolera para que reciba atención. Antes de llegar la anciana falleció, por lo que sus familiares la regresaron a Yarentaro para realizar la velación en la escuela.

A Ompore, le retiraron las lanzas y le llevaron a velarlo en la escuela de la comunidad. Inmediatamente los Waorani de Yarentaro comunicaron de este incidente a la empresa petrolera, a varias autoridades y a los líderes de la Organización de la Nacionalidad Waorani de Orellana (ONWO), Nacionalidad Waorani del Ecuador (NAWE) y a la Asociación de Mujeres Waorani del Ecuador (AMWAE) que llegaron también a la comunidad.

A través de vía telefónica los funcionarios de la petrolera comunicaron del hecho a diversas instancias estatales: Gobernación de la provincia de Orellana, el Plan de Medidas Cautelares del Ministerio de Justicia, Derechos Humanos y Cultos, Subsecretaría de Hidrocarburos, Ministerio del Interior, Ministerio Coordinador de Patrimonio, Ministerio de Salud Pública y Fiscalía de Orellana. El mismo día de los hechos un funcionario de Fiscalía, el doctor Raúl Chimarro, Fiscal de Adolescentes Infractores de Orellana, con su asistente y dos personas de la Policía Judicial ingresaron a la comunidad en un helicóptero proporcionado por el

ejército para realizar la inspección técnica, realizar el levantamiento de los cadáveres e iniciar las diligencias de rigor.

Si bien la Fiscalía intentó recopilar información y la evidencia material del ataque, no fue posible que se recuperen las lanzas que ocasionaron la muerte de los ancianos, ya que la familia y pobladores locales lo evitaron, y solamente entregaron una de las lanzas que fueron extraídas a Buganei. Esta lanza fue importante para la investigación ya que permitió establecer la filiación cultural de la misma, un peritaje hecho por la antropóloga Laura Rival certifico que:

“En base a esta evidencia puedo concluir que esta lanza es lanza Taromenane, hecha probablemente para matar a waorani y demarcar territorio” (Rival, Laura. 2013. Peritaje antropológico solicitado mediante oficio No. 469-FGE-FSR-3, de fecha 2 de mayo de 2013).

Con el ingreso de funcionarios de gobierno a la comunidad existieron varios ofrecimientos a los familiares de las víctimas como indemnización económica y entrega de viviendas. Ninguno de estos ofrecimientos se cumplió y la familiares iniciaron la organización de la venganza por la muerte de los ancianos. Se conoce que al menos hubo dos intentos por ingresar, pero que fueron postergados para tener una mejor organización y poder contar con los elementos necesarios con los cuales realizar la acción.

El ataque de los pueblos indígenas aislados a la pareja de ancianos

waorani Ompore y Buganei fue atribuido a varias causas, la mayoría de ellas tiene que ver con influencias de actores externos. Una primera causa pudo haber sido el ruido provocado por la presencia activa e intensiva de los actores relacionados con la actividad petrolera, como son contratistas, subcontratistas, vehículos, generadores de luz, campamentos permanentes con alta concentración de obreros y empleados, entre otros. El ruido existente en la zona es un factor que altera las dinámicas tradicionales de los aislados ya sea en lo relacionado con hábitos de cacería, zonas de uso tradicional y temporal, movilidad tradicional y temporal, ocupación, entre otros aspectos.

La segunda causa estaba relacionada con la necesidad de los aislados de acceder a herramientas no producidos por ellos, como ollas o machetes. Esta necesidad de elementos se originaron por su conocimiento de la funcionalidad y eficiencia de estos materiales, ya sea porque en un momento encontraron estos materiales en campamentos de madereros y los tomaron, o por las entregas o “regalos” que ciertos actores han hecho a los aislados. Aquí se pueden identificar varios actores, algunos directos y otros indirectos. Los directos la población Waorani contactada o empresas petroleras a través de helicópteros dejaban estos elementos en trochas o alrededor de los campamentos como regalos y muestras de paz. Los actores indirectos los colonos y madereros que habitan las zonas vecinas.

La tercera causa podría ser con el exceso de cacería en la zona, es importante mencionar que existe un mercado ilegal y sin control gubernamental de carne silvestre en la zona de Yasuní. Para la población de Dicaro, Yarentaro, Peneno, Guiyero, y las otras que se ubican en la denominada vía Maxus, la carne silvestre tiene una mercado demandante muy cerca, esto es el mercado de Pompeya, que todos los fines de semana recibe gran afluencia de compradores, que provienen de Coca, Lago Agrio, Shushufinfi, Sacha y otras ciudades medianas y grandes. Este mercado permite intercambiar productos silvestres con dinero o con algún otro elemento ritual o simbólico requerido por los pobladores de la zona.

La última causa tiene relación con dinámicas internas de los aislados con los Waorani en la que se produjeron muertes por venganza. A pesar de ser un hecho interno, o intraclanico o intrafamiliar, el desencadenante pudieron ser actores externos.

Por lo tanto la venganza empezó a tomar forma, uno de los hijos de Ompore relato que cuando se retiraron los representantes de Fiscalía y dirigentes Waorani empezaron a tener rabia por la muerte de sus familiares.

“Luego de que salió Manuela (Ima) con Cawetipe (Yeti), ellos (Fiscalía) sacaron lanzas de Ompore”. Viendo que se llevaban las lanzas del cuerpo de Ompore. Viendo cómo se llevaron las lanzas nos dolió saber que fueron que mataron a nuestros padres” (Entrevista a

Cawime, 14 mayo 2013, en Narváez, 2013).

La organización de un ataque de venganza involucra a los familiares y el establecimiento de alianzas con otros grupos cercanos. Así, los hijos de Ompore, Cawime y Tewane, empezaron a exponer a su familia la necesidad de venganza y a reclutar a quienes les ayudarían en una incursión que buscaría atacar a una casa de familias en aislamiento que habitan en el Yasuní.

“Con este fin llamamos a las personas que querían participar. Hablamos casi media hora. Fueron a traer su equipaje. Hasta cierto punto dejamos el río y regresamos” (Entrevista a Cawime Omewai, 14 mayo 2013, en Narváez, 2013).

Se estima que la fecha del ataque a la casa de los pueblos aislados fue entre el 27 y 29 de abril, de acuerdo a inferencia de los datos proporcionados por varios entrevistados.

Un miembro de la comunidad de Yarentaro narra que:

“Luego de la muerte de Ompore, diez personas fueron tras las huellas, fueron armadas, quienes rodearon y mataron a los Tagaeri. Los que ingresaron son: Orengo Tocari, Cowe Tocari, Araba Omewai, Enqueri Baiwa, Guinkawe Iniwa, Cawime (hijo de Ompore), Venancio Yeti, Tagae Caiga” (Versión Juan Enomenga, 17 de abril de 2013, en Narváez, 2013).

Otra entrevistada, la viuda de Ompore y su segunda esposa, habría contado

algunos detalles importantes sobre el ingreso de los atacantes.

“Ana contó que los hijos han estado por Coca, Cawime ha estado por Coca, y ya cuando llegaron estaban bravos, dijeron que iban a hacer venganza. Cuando ya enterraron a Ompore fueron siguiendo el río Peneno, y no habían dejado nada. Yo pregunté si no encontraron huella, y ellos han ido saltando de raíz en raíz, y no se veía huellas. Al tercer día más grupos se unían. Los hijos salieron primero Cawime, de ahí se unieron el grupo de Tagae” (Testimonio de Ana, relatado a Oswaldo Nenquimo, 18 de junio 2013, en Narváez, 2013).

La reconstrucción del ataque se detalla a continuación. El domingo 24 de marzo de 2013 salió un grupo de diez y siete (17) pobladores de las comunidades de Yarentaro, Dicaro, Cawimeno y Tihueno, quienes eran familiares y parientes cercanos de Ompore Omewai y Buganei Caiga, ancianos waorani que murieron en un ataque ocasionado por pueblos indígenas en aislamiento a menos de cincuenta metros del centro poblado de Yarentaro.

El grupo estaba liderado por los hijos de Ompore y Buganei, Cawime y Tewane, a quienes les acompañaron sus otros hermanos Boyotai y Boya, este último de la segunda esposa de Ompore, Ana Cawo. Otros parientes fueron el hermano de Ompore, Araba, y el padre de éste, Iniwa. Además del cuñado de Ompore, Tagae. El grupo cercano se cerró con los yernos de Ompore, Venancio y Cowe Tocari. Una persona cercana a Ompore que participó fue Iteca, quien vivió su infancia en la casa

de Ompore y fue alimentado por éste y Buganei. Los parientes cercanos y aliados de Ompore que también participaron fueron Orengo Tocari y su suegro Boca, Enkeri Baiwa, Kemo y su padre Tementa, Velone, Wane y Cawia.

Fuente: Narváez, 2013.

Como se aprecia en el gráfico anterior, participaron tres generaciones en el ataque, aquella representada por el padre, en este caso el segundo esposo de la madre de Ompore; la generación de sus hermanos y primos, y su cuñado que vendría a ser un hermano fruto de la alianza establecida con su matrimonio. Una generación siguiente constituida por sus hijos, sobrinos y yernos, quienes por la alianza establecida a través del matrimonio con las hijas de Ompore, tienen una obligación directa y más fuerte con la defensa del territorio y de la seguridad del grupo familiar.

Al existir varias generaciones en la conformación del grupo, existieron personas que se retardaban impidiendo que exista un grupo uniforme en su avance. Por esto, quienes estaban en mejores condiciones avanzaban con mayor rapidez. Inicialmente se pensó que Iniwa y Tementa, los mayores del grupo, guiarían en la ruta, mas por su ritmo al andar quedaron relegados.

El primer día, los atacantes avanzaron en una canoa hasta la altura del lugar donde vivía Ompore Omewai, debido a las condiciones de navegabilidad del río, no fue posible un avance mayor, por lo que el grupo decidió dejar la canoa, y avanzar por un sendero utilizado por Ompore para cazar. A través del

sendero buscarían encontrar huellas de alguna trocha utilizada por aislados, esta consideración la debieron tener conociendo algunos encuentros que habría tenido Ompore con indígenas en aislamiento mientras se encontraba de cacería.

Sin embargo, el sendero no condujo al grupo de atacantes a algún sitio cercano a casas de indígenas en aislamiento, y más bien los acercó a algún poblado waorani ubicado al norte o noroeste del punto de partida. Desde la salida el domingo 24 de marzo, el grupo de atacantes no encontró rastros sino hasta el martes 26, en que encuentran una marca de una rama atada en un árbol, dando alguna evidencia de presencia de pueblos en aislamiento. El miércoles 27 cruzan un río, que se caracteriza por ser ancho, bajo y tener piedras. El cruce del río lo realizan a primeras horas de la mañana. Aproximadamente a las nueve y cuarenta de la mañana del mismo día miércoles, se encuentran fotografías de los atacantes en un sitio donde al parecer hay restos de una casa, los cuales se limitan ni siquiera a las columnas sino a los palos de sujeción de la estructura del techo.

Del domingo 24 hasta el viernes 29, el grupo de atacantes no encontró un rastro firme que los pueda conducir a alguna casa de pueblos en aislamiento. En estos seis días los atacantes consumieron algunas provisiones que llevaron, y se alimentaron de animales que cazaron en el camino. El viernes 29 en horas de la mañana, Cawime, acompañado de uno de sus hermanos, se internan para tratar de buscar alguna huella clara o un sendero que los conduzca a una casa de

pueblos en aislamiento. Así, una vez que encuentran el rastro, regresan para contar la nueva al resto de grupo, y parten nuevamente para cumplir su objetivo.

Todo el viernes 29 de marzo siguen la huella encontrada que constituía un sendero que atravesaba varios ríos. Este día se estima que cruzaron varios moretales hasta que el sábado 30 lograron llegar a una casa. La casa estaba aún de pie, no tenía cubierta en la parte frontal, por lo que no podría decirse que estaba aún en uso, posiblemente era utilizada para cacería o como refugio temporal en procesos inmersos en sus dinámicas de movilidad estacionaria. A la casa en mención llegan a las ocho y media de la mañana. La casa se encuentra ubicada en medio de árboles grandes, no contaba con un espacio despejado, por lo que podría establecerse que es una adaptación al continuo acoso de sobrevuelos que sienten actualmente los pueblos en aislamiento.

En esta casa permaneció un grupo, conformado por quienes habían quedado relegados en el andar de todo el grupo. Quienes permanecieron en este lugar prepararon comida que estuvo compuesta por frutos de palmera cocinados. El grupo se mantuvo en el lugar hasta que el otro grupo hubo identificado un camino y la cercanía de una casa, ubicada a no más de dos horas de recorrido y retornó a dar aviso al resto.

A las tres de la tarde del mismo día las fotografías indican que llegaron a una tercera casa, cuyas características eran

contar con una puerta de ingreso con unos maderos cruzados en los que están colgados cráneos de guanganas. En esta casa encontraron varias lanzas, algunos informantes señalaron veinte y otros cincuenta. El dato cercano puede ser cinco atados de cinco lanzas cada uno, esto da veinticinco lanzas. Tomaron las lanzas y se dirigieron hacia una casa cercana, ubicada a no más de cinco minutos.

En este punto, las fotos tomadas en la “casa de las guanganas” indica que estuvieron allí a las 15h21, y una siguiente foto en la que consta el cadáver de una mujer y una niña a las 16h06, esto indica que aproximadamente en treinta minutos se dio el ataque. En la “casa de las guanganas” permaneció no más de diez minutos, hasta tomar algunas fotos, tomar las lanzas, y unos diez minutos hasta acercarse a la casa que atacarían. Al menos vigilaron unos veinte minutos, y en el lapso siguiente de seis a diez minutos realizaron el ataque. Es posible que las fotografías las tomaron una vez existió la seguridad del aniquilamiento de cualquier amenaza, esto es cuando mataron a quienes estaban en el interior de la casa o en sus alrededores.

En la casa, por la disposición y cantidad de hamacas (doce) identificadas en las fotos hayan estado al menos cuarenta personas, agrupadas en tres familias, por similar cantidad de fogones. La casa estaba en proceso de construcción, por lo cual las hojas estaban aún verdes, y restaba de colocar el vértice del techo, estando descubierta toda la parte superior de toda la casa. De igual

manera uno de los segmentos de la casa se encontraba avanzado en dos tercios, dejando un gran espacio abierto. La parte frontal y posterior de la casa no estaban cerradas.

En las afueras de la casa se encontraba uno de los mayores del grupo, quien entonaba cantos de guerra, mientras al interior una mujer hacía lo mismo, pero su voz se escuchaba con mayor fuerza. Los atacantes se dividieron en dos grupos. El principal estuvo conformado por los hijos, hermanos y cuñado de Ompore, y llevaban sus armas de fuego. Este grupo fue el que inició el ataque. Para ello rodearon la casa, y buscaron sorprender a quienes estaban dentro. Varios de los miembros de este grupo inicial permanecieron fuera, para capturar y matar a quienes intenten huir por ese sector. Sin embargo, muchos de quienes estaban dentro no huyeron por ese lugar, sino por un sector que tenía mucha vegetación.

En estas incidencias y con varias personas arrinconadas, los atacantes debieron tomar las lanzas que encontraron al interior y a sus ocupantes, a quienes hicieron preguntas sobre quiénes son, nombres, y si hay casas cerca. A quienes lograron capturar los sacaron fuera de la casa, aquí, una de las mujeres se ofreció ir con los atacantes a cambio de que le dejen vivir a ella y sus hijos. También el hombre pudo haber ofrecido a sus hijas a los atacantes.

Mientras el grupo principal atacó la casa, el otro grupo debió haberse acercado, y atacado con lanzas o con las armas de fuego a quienes huyeron por

ese sector. Una vez cubierta el área, ingresaron a la casa y se encontraron con el grupo que estaba sacando a la familia. Por ello es que existen las fotografías de la mujer con la niña y el hombre muertos.

En el ataque hacia el interior de la casa, quienes permanecieron en las afueras buscando capturar y dar muerte a quienes huían debieron lograr su cometido, con la ventaja que usaron las armas de fuego.

En esas acciones capturaron a una niña de 7 años llamada Conta, ya que en las fotos se ve a uno de los atacantes Tewane, llevándola hacia el interior de la casa. La niña menor debió permanecer escondida sin saber qué acción tomar una vez que sus padres fueron asesinados. La niña mayor reconoce a quien mató a sus padres, y lo atribuye a Venancio Yeti.

Es incierto el número de individuos de la casa atacada que fueron asesinados, ya que hay mucha contradicción en las versiones. La única referencia que existe es el estimado de personas que se encontraban al interior de la casa a partir del número de hamacas y fogones existentes. Y el número de muertos puede tener relación con el estimado de personas y el tipo de armas utilizadas, de las cuales al menos dos tenían capacidad de disparo de 12 tiros (repetidoras bala U). Se estima un número entre veinticinco y treinta muertos, en su mayoría niños y mujeres.

Una vez realizado el ataque, el grupo Waorani huye del lugar por el miedo de que pueda existir algún contraataque de familias en aislamiento que hubiesen

sido alertadas por quienes huyeron de la casa o por el ruido de los disparos.

Al parecer la huida fue en desbandada, con un acuerdo previo en reunirse en algún punto, en el cual llegan a encontrarse ya avanzada la noche. A las 22h28 el grupo se detiene para descansar. Las siguientes fotos son tomadas el domingo 31 de marzo a las 24:38 minutos, se aprecia a la mayor parte del grupo y a una de las niñas descansando. En el punto al que llegaron debieron descansar y preparar algo de comida caliente previo a dormir. A continuación a las 7h22 hay fotos de una de las niñas con su captor, quien le está dando de beber, posiblemente la chicha que cogieron de la casa atacada.

En el camino de regreso, a las 9h50 encuentran el río que cruzaron el miércoles 27 de marzo, es decir, ya han avanzado la mayor parte del trecho de regreso. El 1° de abril a las 7h50 el grupo de atacantes se encuentra ya embarcado en la canoa dejada en el río Yarentaro, a pocos kilómetros de la casa de Ompore Omeway.

Una vez en Yarentaro y Dicaro, el grupo de atacantes presentó los elementos robados en el ingreso a la casa de pueblos en aislamiento. Reunieron a los niños y realizaron un ritual de castigo a los niños varones, que es un ritual tradicional entre los Waorani después de realizar ataques y guerras.

Los hecho jurídicos

Con fecha 10 de junio de 2013, el poder ejecutivo a través del presidente Rafael Correa firmó el Decreto Ejecutivo

mediante el cual se conformó una comisión que investigue las disputas existentes entre los pueblos indígenas Waorani y Taromenane, la misma que estaba adscrita a la Secretaría Nacional de Gestión de la Política. Estuvo conformada por José Tonello, director de una ONG, Fondo Ecuatoriano Populorum Progressio (FEPP) como miembro de la sociedad civil, quien la presidió, así como también los titulares del Ministerio de Justicia y la Secretaría Nacional de Gestión de la Política. La referida comisión debía realizar los procesos de investigación de los hechos ocurridos a lo largo de los años, en los cuales se ha causado la muerte de varios de sus integrantes.

Asimismo debía proponer las acciones que considere deben implementarse por parte del Estado ecuatoriano para superar las diferencias existentes y permitir el resguardo de la integridad física de los indígenas de tales pueblos. Su funcionamiento fue de seis meses, prorrogables por la Secretaría de Gestión de la Política hasta igual plazo. Su gestión debía concluir con la presentación de su informe final al Presidente de la República. Cabe mencionar que la comisión elaboró su informe y hasta la fecha no se conoce su contenido.

La justicia ordinaria ecuatoriana, en este caso por primera vez de manera formal, intervino en el caso de muerte y venganza entre la nacionalidad Waorani y los pueblos aislados (Tagaeri y Taromenane). Lo hizo a través del juzgado segundo de garantías penales de la provincia de Orellana, a cargo del juez Alvaro Guerrero, que inició una

instrucción fiscal por el presunto delito de genocidio contra los 16 guerreros que intervinieron en la incursión armada a fines de marzo de 2013. La audiencia de formulación de cargos se llevó a cabo el 27 de noviembre de 2013 (8 meses después de los sucesos) y se inició con la medida cautelar de prisión preventiva contra los acusados que enfrentaban una pena de 16 a 25 años de prisión según las leyes ecuatorianas vigentes. El fiscal acusador, Andrés Cuasapaz, fue nombrado directamente por el Fiscal General de la Nación y conto con el apoyo de un perito antropólogo.

Luego de una acción policial en la comunidad de Yarentaro fueron arrestados siete de los involucrados así como rescatada la mayor de las niñas secuestradas (Conta) que estaba viviendo en esa comunidad y trasladada a una familia de la comunidad Waorani de Bameno. Los presos fueron conducidos por motivos de “seguridad” a la nueva cárcel de la ciudad de Nueva Loja (Lago Agrio), capital de la vecina provincia de Sucumbíos, y permanecieron aislados de los presos comunes durante su estancia.

Una nota de prensa de esas fechas comentaba al respecto:

“Para el pueblo huaorani, ver a siete guerreros de los suyos reclusos por más de 90 días en una cárcel es como tener a un “jaguar enjaulado, que si no muere de una enfermedad, lo hará de tristeza” (Diario El Universo, 9 de marzo de 2014).

En febrero de 2014 el abogado defensor de los apresados y la Defensoría Pública

presentaron un pedido de revocatoria de la prisión preventiva ante el juez Guerrero que fue negado, igual suerte corrió el recurso de hábeas corpus solicitado a la Corte Provincial de Orellana con fecha 6 de marzo de 2014.

El 14 de abril de 2014 el juez Guerrero emitió una resolución, en base al artículo No. 428 de la Constitución, para realizar una consulta de constitucionalidad a la Corte Constitucional para esclarecer si la justicia ordinaria tenía competencia para sentenciar sobre esta causa. La Corte Constitucional disponía de un plazo de 90 días para pronunciarse, plazo que no se cumplió como se aprecia en la fecha de su sentencia.

El 7 de junio de 2014 por disposición del juez Guerrero los presos Waorani fueron trasladados al Centro de Detención Provisional de la ciudad de Francisco de Orellana (Coca) desde la cárcel de la ciudad de Lago Agrio. El 14 de junio 3 de ellos intentaron escapar, dos lo lograron y uno fue recapturado.

Cuando el juez Guerrero se disponía a reiniciar el proceso la Corte Constitucional, luego de realizar una audiencia pública el 16 de junio de 2014, emitió la respuesta a la consulta hecha en el mes de abril con fecha 6 de agosto de 2014.

Esta sentencia determino que la aplicación del artículo 441 del Código Penal (que señala el delito de genocidio), se deberá hacer siempre y cuando realice una interpretación desde una perspectiva intercultural, para evitar la vulneración de derechos constitucionales.

La sentencia también señaló que la figura penal del genocidio solo podrá ser aplicada, en este caso, por el juez de Garantías Penales, pero que deberá verificar primero y mostrar con argumentos el cumplimiento de pasos determinados en la Convención para la Prevención y Sanción del Delito de Genocidio. Es decir, tendrá que aplicar medidas y peritajes sociológicos y antropológicos para garantizar que el proceso sea sustanciado desde la perspectiva intercultural. Además, la Defensoría del Pueblo deberá vigilar el debido proceso e informará a la Corte Constitucional de forma periódica sobre el cumplimiento de la sentencia, mientras dure el proceso penal en la provincia de Orellana.

El 16 de septiembre de 2014 el juez segundo de Garantías Penales de Orellana, Álvaro Guerrero, decidió dar paso al pedido de sustitución de la prisión para que se apliquen medidas cautelares solicitado por la defensa de los acusados, por lo cual ordenó la libertad de los cinco detenidos y la prohibición de apresar a los doce restantes que se encontraban prófugos. Siguiendo la decisión de la Corte Constitucional el juez solicitó la realización de un peritaje antropológico en la comunidad de Dicaro, para determinar las posibles razones por las que se podría haber producido la matanza en base a la cosmovisión Waorani sobre la muerte y la venganza.

Finalmente el mismo juez el 20 de noviembre de 2014 declaró el sobreseimiento definitivo a los 17 waoranis acusados de homicidio por la matanza de indígenas en aislamiento, en

marzo del año pasado. La acusación de genocidio fue cambiada por homicidio. La decisión del juez se dio a pesar de que la Fiscalía presentó un dictamen acusatorio en contra de todos los indígenas. El argumento del juez para resolver el sobreseimiento fue que no existen cuerpos que demuestren el delito. Tras el dictamen del juez, la Fiscalía analizará una posible apelación ya que primero deberá esperar la notificación del juzgado.

La interpretación de los actores Las nacionalidades y pueblos indígenas

A partir de estudios etnográficos sobre los Waorani la muerte es uno de los elementos que reafirma las relaciones sociales entre ellos, sustenta las alianzas o las rompe. La muerte en un contexto general es concebida como una acción humana. Así, morir en una guerra o en un ataque es resultado de la acción de los enemigos, al igual que la mordedura de una serpiente es ligada a una acción shamánica, igualmente de enemigos. Por ello, tomar venganza es la reacción tradicional para recuperar el equilibrio y la armonía social:

“Un hombre encolerizado y con pena recluta hombres entre los residentes de la aldea. Luego intenta convencer a los aliados de las casas comunales vecinas que se unan al grupo de guerreros. Mientras más convence a los otros hombres, más se convence a sí mismo de los males que serán sanados con la

muerte de sus enemigos” (Rival, 1996:57).

La muerte genera tristeza y frustración en el grupo familiar cercano, y se transforma en cólera e ira que desemboca en una necesidad de venganza. La venganza se torna ya en una obligación social cuando surge el reclamo de las mujeres, de las viudas o de los familiares cercanos que embargados por la tristeza exigen la acción de los hombres para vengar esa muerte.

“Ellos mataban para vengar a sus muertos, para tomar represalias contra los invasores, y para robar sus herramientas” (Rival, 1966: 73).

“Los que parten a matar viven dos situaciones: la primera que se refiere a la incursión por venganza propiamente dicha, y la segunda que tiene que ver con la defensa si el grupo se da cuenta que es vigilado o si hay indicios de ataque a los suyos” (Álvarez, 2011:52).

Si bien los estudios realizados por Rival y Cabodevilla, señalan que en los años en que los Waorani se desarrollaron al interior del Protectorado Huaorani las guerras y ataques se limitaron en gran medida, se logró identificar que el dominio de los misioneros protestantes llegó a ser alto, tanto así que determinó que muchas prácticas culturales, entre ellas la guerra, que en la década de los ochenta y noventa no fue reconocida como una alternativa para solucionar los conflictos y llegó incluso a desaparecer.

A pesar de que en todos estos años han existido una serie de actores que han incidido mucho en un proceso de

cambio cultural entre los Waorani, varios elementos que se pensaba habían sido “erradicados” o que habían perecido por la presión de los actores externos no lo han sido, y hoy se expresan en varios episodios de su historia reciente.

La tristeza alrededor de la muerte de Ompore y Buganei copó los primeros instantes y días, el sufrimiento inicial dio paso a una necesidad de venganza, primero existió un momento de pena, y después reaccionaron por la obligación social de vengar esa muerte. Por otro lado, los ofrecimientos del gobierno a las familias afectadas no fueron cumplidas lo cual la venganza fue decidida.

Así se identifica que la conciencia colectiva en relación a la percepción sobre la muerte se encuentra latente, y desemboca en la necesidad de reafirmar el “ser” Waorani a partir de recuperar o recrear las prácticas de los pikenani. El “ser” waorani remite justamente a todos esos aspectos de la cultura tradicional dentro de los que estaría la concepción respecto de la muerte, de la venganza y de la guerra como parte sustancial de sus dinámicas cotidianas:

“La muerte (para un waorani) siempre es traumática y causa estallidos de ira incontrolables entre los co-residentes que han perdido a un familiar. La agresión que desemboca en la muerte enfurece a los vivos porque significa la partida no deseada de un pariente querido... Toda muerte es considerada como resultado de la voluntad humana, siempre es un asesinato. Asesinar es un acto que implica tener control social

sobre la vida y la muerte” (Rival, 1996: 93).

Recordando al pariente muerto y recordando los tiempos anteriores se produce una activación de la conciencia histórica y una reafirmación de la identidad, se busca recuperar la cultura, tal vez por una sensación de necesidad de recuperación de la misma o de reafirmación individual o colectiva de lo que es ser Waorani.

Tres de las cuatro organizaciones indígenas Waorani reconocidas jurídicamente: la Nacionalidad Waorani del Ecuador (NAWE), la Organización de la Nacionalidad Waorani de Orellana (ONWO) y a la Asociación de Mujeres Waorani del Ecuador (AMWAE) acompañaron las reivindicaciones y procesos jurídicos de los siete Waorani apesados. Por su parte la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador solicitó en el 2006 la emisión de medidas cautelares a la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) a favor de los pueblos aislados las cuales fueron concedidas desde mayo de 2006.

Tanto las organizaciones indígenas locales, regionales y nacionales han solicitado al Estado ecuatoriano que se suspenda toda actividad extractiva dentro del territorio de los aislados situación que los diferentes gobiernos de turno no han cumplido.

En el caso analizado las organizaciones indígenas Waorani impugnaron el uso del derecho ordinario cuando se acusó a los

guerreros de genocidio e igualmente se valieron del mismo cuando la instancia de la Corte Constitucional decidió que el proceso jurídico debía ser de carácter intercultural. El mismo argumento utilizado por la defensa de los siete apesados fue la inexistencia del cuerpo del delito (los cuerpos de los Taromenane asesinados) para evitar ser condenados le sirvió al juez Guerrero para decidir el sobreseimiento definitivo de los apesados.

El Estado

El Estado en este caso actuó por acción y por omisión. Por acción al iniciar la instrucción fiscal, realizar un peritaje antropológico y formular la acusación de genocidio contra los guerreros Waorani. Proceso que fue cambiado por la decisión de la Corte Constitucional al decidir la elaboración de un ejercicio de justicia intercultural que desembocó en el sobreseimiento de los acusados.

Por omisión, en el sentido de la inacción del Plan de Medidas Cautelares del Ministerio de Justicia y Derechos Humanos que primero no hizo un seguimiento responsable de las medidas cautelares decididas por la Comisión Interamericana en el año 2006, especialmente luego de la muerte de Ompore y Buganey ya que tampoco cumplió con los ofrecimientos hechos a las familias de los ancianos.

La sociedad civil

Distingo al menos tres actores en la sociedad civil, la iglesia católica representada por el Vicariato de Aguarico a cargo de los misioneros Capuchinos, la academia y el gremio de

antropólogos, todos generaron de alguna manera respuesta al conflicto analizado.

El Vicariato de Aguarico presente en la zona desde 1952 mantuvo una posición crítica ante el Estado y ante algunos actores indígenas. Según lo relata Cabodevilla (2013), luego de la muerte de los ancianos Waorani se produce una serie de disputas al interior de las distintas instituciones estatales en torno a qué institución se haría cargo del tema, recayendo ese liderazgo en la Fiscalía de la Nación, convirtiendo así estos hechos en un caso policíaco. Sin embargo, esta institución no logra articular acciones en la zona y menos aún evitar que se produzca la inminente “venganza”. Según el autor, la Fiscalía y el mismo Estado ecuatoriano no saben cómo responder cuando los miembros de los pueblos protegidos, es decir Taromenani, son los que atacan y producen muertes; es decir, los protegidos son los atacantes. Pero tampoco sabrá actuar cuando los protegidos son atacados: “El Gobierno, con todos sus medios, no había sido capaz de resolver, en tan largo tiempo, un caso complejo, pero que no afectaba a más de unas pocas docenas de waorani bien conocidos. A unos waorani que viven dentro del Bloque petrolero Repsol, precisamos. Con lo que eso, evidentemente, lleva consigo. Por un lado, el cuidado superlativo en no remover el avispero de allí dentro, ni contrariar demasiado a gentes tan inflamables como son esos waorani; no fueran a tomar posiciones de fuerza contra las instalaciones (como más de una vez han amagado en otras ocasiones). Da la impresión, en toda

esta triste historia, que el cuidado del negocio nacional pesaba mucho más que la custodia por la vida de los taromenani” (2013:72).

En resumen, la propuesta de Cabodevilla es demostrar cómo habría sido posible evitar la matanza de los Taromenani a manos de los Waorani pero que ello no sucedió porque el Estado, finalmente, no considera a estos pueblos, a sus miembros, ciudadanos de su Estado.

La academia estuvo representada por el Amicus Curiae presentado por el Centro de Derechos Humanos de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador el 7 de julio de 2014, sostenía que es necesario llevar a la práctica el Estado Plurinacional proclamado en la Constitución y por tanto los sistemas jurídicos de las nacionalidades y pueblos indígenas son legítimos y aplicables, al amparo de la Constitución vigente.

La situación descrita en los hechos del caso, no puede ser sencillamente juzgada por el sistema penal ordinario y menos aplicando el tipo penal de genocidio. Por su complejidad y debido a que están involucradas personas cuyas actuaciones se rigen por patrones culturales y cosmovisiones distintas a la occidental, esa situación debe ser analizada a la luz de la aplicación intercultural del Derecho, propiciando los ajustes necesarios en el sistema ordinario y en el sistema jurídico Waorani, para alcanzar la tutela efectiva de los derechos de las víctimas y de los procesados.

La aplicación intercultural del Derecho debe ser realizada por la Corte Constitucional y las autoridades ancestrales de la Nacionalidad Waorani directamente competentes en el presente caso, mediante diálogo e intercambio de saberes que permitan una solución que asegure respeto de los derechos colectivos, del debido proceso, del derecho a la verdad sobre lo acaecido, la tutela de las víctimas y la lucha contra la impunidad.

El gremio de antropólogos planteo las siguientes reflexiones: propiciar una investigación integral desde la Fiscalía General del Estado que dé cuenta de las muertes ocurridas desde el 2003, iniciando en una primera etapa por esclarecer lo sucedido en los recientes episodios. Este proceso debería efectuarse con el fin de recabar a profundidad testimonios, evidencias y datos de contexto (peritaje antropológico de carácter diacrónico).

Considerar en el juzgamiento y reparación de los hechos, el marco del pluralismo jurídico reconocido por la Constitución (Artículo 171) y abordar el caso tomando en cuenta la condición de reciente contacto de los posibles actores de la matanza (waorani del bloque 16). Para ello, recomendamos a la Fiscalía General del Estado la realización de un peritaje que establezca cuáles fueron las motivaciones internas para tales acciones, qué aspectos de carácter socio-cultural pueden haber motivado las incursiones en una maloca taromenani; profundizar en la concepción de muerte y venganza waorani y también qué otros actores o aspectos de incidencia externa pudieron

estar involucrados. A la vez determinar cuáles fueron las acciones u omisiones de parte del Ministerio de Justicia (PMC) con respecto a la prevención del conflicto suscitado.

Avanzar en la construcción de una normativa secundaria que operativice la garantía de derechos para los pueblos aislados establecidos en la Constitución de 2008, y crear una institucionalidad de alto nivel a cargo del tema, como una Secretaría adscrita a la Presidencia, con competencias y experticias definidas.

Revisar los alcances del Plan de Medidas Cautelares implementado por el Estado desde el 2008 al 2013; y evaluar su nivel de efectividad en precautar la vida y derechos de los pueblos aislados (Tageiri, Taromenani y otros grupos).

Identificar y evaluar hasta qué punto han sido adoptadas desde el Estado y las instancias competentes, las Directrices de Protección para Pueblos Aislados establecidas por la oficina del Alto Comisionado para los Derechos Humanos de las Naciones Unidas para implementar los correctivos necesarios.

Construir una Política pública para Pueblos Aislados en el Ecuador, publicarla en el Registro Oficial para su debida institucionalización, e implementarla con los debidos recursos que permita su sostenibilidad. A la vez avanzar en diálogos con el Estado Peruano para consensuar medidas de protección binacionales; y en intercambios con países de la Cuenca Amazónica y Chaco que permitan construir estrategias regionales que

precautelen la vida y derechos de los pueblos aislados.

Garantizar la territorialidad compartida de los pueblos aislados y los waorani y su intangibilidad para que se garantice el derecho a la vida y a la autodeterminación de los grupos Tageiri-Taromenani o o Ñanewenani; que contemple los patrones de movilidad de los pueblos aislados, que conforme las evidencias (del Plan de Medidas Cautelares, y estudios existentes) va más allá de la actual zona intangible establecida mediante Decreto Ejecutivo 552, en el Parque Nacional Yasuní, y delimitada en el 2007.

Establecer mecanismos de monitoreo y prevención de conflictos dentro del Plan de Medidas Cautelares, así como la plena implementación de protocolos desde varios Ministerios (de Recursos Naturales no Renovables, Justicia, Salud u otros) en relación a las áreas contiguas a la zona intangible y otras áreas con probada muestra de presencia de residencia y movilidad de grupos aislados; así como revisar el cumplimiento de protocolos de empresas petroleras que laboran en bloques concesionados en el Yasuní (bloques 14, 17, 31 y otros).

Repensar las políticas de desarrollo extractivo vinculadas a la explotación de hidrocarburos, así como las políticas públicas de construcción de ejes viales en el Yasuní considerando la alta vulnerabilidad de los pueblos aislados, así como de los waorani como pueblo indígena de reciente contacto.

Implementar un control efectivo de la extracción forestal legal e ilegal,

colonización, turismo no controlado, entre otras actividades legales e ilegales en zonas de alta vulnerabilidad y con presencia de pueblos de reciente contacto y pueblos aislados o no contactados.

Declarar la moratoria para concesiones nuevas en el Yasuní, enmarcadas en la XI Ronda Petrolera (bloque 22) que afectan al territorio waorani e indirectamente a los pueblos aislados. Así mismo declarar la moratoria en los bloques 83, 84 y 87 que colindan con la Zona Intangible en el sector del río Curaray para evitar la presión sobre los pueblos aislados.

Solicitar al Estado Ecuatoriano instaure una Mesa Plurinacional e Interinstitucional sobre la temática de Pueblos Aislados, con la presencia de organizaciones indígenas (CONAIE, CONFENIAE, NAWA, AMWAE y ONWO, observatorios de Derechos Humanos, misiones religiosas, organizaciones ecologistas y representantes de la academia, con participación de instituciones gubernamentales como (Ministerio de Recursos Naturales No Renovables, Ministerio de Ambiente, SENPLADES, Secretaría de Pueblos y Movimientos Sociales, Ministerio de Justicia, Fiscalía General del Estado, Ministerio de Salud), además de instancias como la Defensoría del Pueblo, tal como lo recomiendan las Directrices de Protección.

Tensiones finales

Debo empezar precisando que lo jurídico es usado tanto como medio de regulación (“por los de arriba”) para

disciplinar a la ciudadanía, se recurre a la violencia inherente a la ley, como afirma Benjamin (1991), tal el caso del poder judicial con la Fiscalía, la Corte Constitucional y los jueces o como medio de emancipación (“por los de abajo”) para subvertir e impugnar el “orden establecido” como sostiene Santos (2005) tal el caso del pueblo Waorani para lograr el sobreesamiento de los presos Waorani.

Sin embargo queda flotando un ambiente de impunidad en la resolución final del caso, no se llegó a la aplicación de la justicia intercultural por varios motivos. El Estado muestra un gran desconocimiento cuando se trata de conflictos vividos por pueblos diferentes a la mayoría de la sociedad nacional blanca mestiza, no se sabe cómo proceder con situaciones de diferencia cultural. En estas situaciones salen a flote conductas etnocentristas y racistas vigentes en los grupos que detentan el poder y se las trata de ocultar con una retórica de “interculturalidad” cuando en realidad nadie sabe a qué se refiere y que implica este término.

El sistema de justicia ordinario no fue capaz de coordinar y colaborar con el sistema de justicia Waorani para encontrar una solución en conjunto a un conflicto con fuertes raíces culturales y sociales. Se perdió una oportunidad única para establecer jurisprudencia novedosa y esclarecedora a una situación que transita entre la vida, la venganza y muerte.

La situación de los pueblos aislados sigue quedando en el limbo

político y jurídico. La pregunta que surge es ¿cómo construir un sistema ciudadano de igualdad universal que alberga relaciones de desigualdad económica y política y exclusión étnica y cultural? Que por un lado, identifica a los ciudadanos naturales, el grupo de aquellos que ejercen el poder y se consideran entre sí inter pares, los miembros de la “comunidad legítima” (la que se autodefine como “natural” por estar dentro de sus “fronteras internas”: su historia y su cultura), sean cuales fueren los criterios precisos y concretos (desde luego siempre arbitrarios) que se empleen para definir dicha comunidad en el mundo del sentido común (raciales, lingüísticos, regionales, religiosos)” y, por otro, identifica a las poblaciones “extrapares, (o quizás mejor aún: los alter pares) de los ciudadanos, ya sea que emerjan de un proceso interno o provengan desde fuera de las fronteras nacionales, pueden llegar a ser construidos como sujetos desdefinidos (temporales o permanentes) (Góngora-Mera y Costa y Goncalvez:2015).

Estos ciudadanos “sin papeles” son aquellos que no son “identificados” por el Estado, no son ciudadanos naturales, no son sujetos de la igualdad ciudadana universal, no acarrean los marcadores simbólicos que permiten construir esa “comunidad natural”: son indios Waorani y Taromenani en el caso que aquí se analiza, fuente para la desdefinición. En consecuencia, los cuerpos normativos que construyen un sistema ciudadano de inclusión y de igualdad universal, es decir, la ciudadanía de la ley, “toma[n] la forma de una extensión con un pliegue, al

mismo tiempo y de manera inseparable, una cara de igualdad universal hacia el exterior y otra hacia adentro, de una administración de poblaciones privada.

Por tanto, no se trata de generar explicaciones “ancestrales” para las prácticas actuales, se trata de comprender las prácticas y concepciones en el contexto actual, uno, que supone cambios rápidos y profundos: Solamente en este contexto es posible comprender como las comunidades elaboraron su ejercicio de la violencia: la cultura, las prácticas culturales no son ahistóricas e inmutables; es decir, la venganza no es una práctica “natural”, es social y es cultural y en esa medida, es histórica y se reelabora enmarcada en un contexto; tiene vínculo con cómo se construyen las relaciones de alteridad.

Tal vez, una forma de entender la construcción de la alteridad tenga que ver con preguntarse por qué los Waorani relatan el “delito”, como se puede constatar tanto en los relatos de Cabodevilla como en el de la Fiscalía, más bien lo que los Waorani estarían construyendo sería una forma de cercanía, ciertos lazos de parentesco que no tienen que ver con afinidad o consanguinidad, sino con una mutualidad de ser que se construiría en base a compartir la cualidad de ser víctimas de la violencia; una mutualidad que permitiría construir lazos de afinidad posteriores. Esta forma de construcción de la alteridad Waorani sería, de cierta forma, diferente a otras formas amazónicas conocidas de esa construcción.

En esta medida, se podría entender porque los Waorani relatan las matanzas... No se trataría de inocencia y candidez como parece sugerirse en el texto de Cabodevilla; como tampoco desconocimientos de las leyes e instituciones del Estado como lo sugiere el Estado sino que se trata de formas de construcción de la alteridad y de formas de mutualidad. Y esta podría ser la explicación que permita comprender, además, porque los relatos indígenas Waorani de las incursiones de 2003 y 2013 son tan similares: hay un lapso de 10 años entre ellos y el guion es enigmáticamente similar.

Bibliografía

African Studies Association, (2001). Special edition on ethnicity, African Issues, 29, No. 1-2.

Albó, Xavier, (2002). Etnicidad y política en Bolivia, Perú y Ecuador. Cuadernos de investigación. La Paz: CIPCA.

Álvarez, Katy. (2009). El efecto del contacto de la sociedad nacional en las prácticas culturales en torno a la muerte de los Waoranis. Tesis de maestría en Antropología. FLACSO, sede Ecuador.

Benjamin, Walter, (1991). Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Madrid: Taurus.

Bourdieu, Pierre, (2002). "La fuerza del derecho: hacia una sociología del campo jurídico" en La Fuerza del Derecho de Pierre Bourdieu y Gunther Teubner. Bogotá: Ediciones Uniandes

Cabodevilla, Miguel Angel. (2013) Una tragedia ocultada. Quito: CICAME: Fundación Alejandro Labaka.

..... (2004) El exterminio de los pueblos ocultos. Quito: Cicame: Vicariato Apostólico de Aguatico.

Comaroff, Jean y John Comaroff. (2011). Etnicidad S.A. Madrid: Katz Editores.

Góngora-Mera, Manuel; Sérgio Costa y Guilherme Leite Goncalves (eds.), (2015). Derecho en América Latina. Corrector o (re) productor de desigualdades? DesiguALdades.net. Working Paper, No. 81.

Gros, Christian, (2000). Políticas de la Etnicidad. Identidad, Estado y Modernidad.

Maybury-Lewis, David. (ed.), (2002). The politics of ethnicity: indigenous peoples in Latin American states. Cambridge, MA: Harvard University Press

Narváez, Roberto. (2013). Informe de peritaje solicitado por la Fiscalía General del Estado.

Premdas, Ralph R. (ed.), (2000). Identity, ethnicity and culture in the Caribbean. St. Augustine, Trinidad School of Continuing Studies, The University of the West Indies.

Rival, Laura. (2013). Informe de peritaje antropológico, solicitado mediante oficio No. 469-FGE-FSR-3, de fecha 2 de mayo de 2013.

Rival, Laura. (1996). Hijos del sol, padres del jaguar. Los Huaoroni de ayer y de hoy. Quito: Editorial Abya-Yala.

Santos, Boaventura de Sousa. (2005). La Globalización del Derecho: los nuevos caminos de la regulación y la emancipación. Bogotá: ILSA y Universidad Nacional de Colombia.

Yost, J.A. (1981). "People of the Forest: the Waoran", en Acosta Solis, Misael (ed.) Allombra dei Vulcani. Venice: Erizzo.

Jane F. Collier en la antropología jurídica de México: el derecho zinacanteco y los procesos de cambio social

Jane F. Collier in juridical anthropology in Mexico: Zinacanteco law and processes of social change

Victoria Chenaut

Profesora-investigadora del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS, México).

Correo: vchenaut@cieras.edu.mx

El Comité Organizador del V Congreso de RELAJU ha decidido homenajear a la Prof. Jane F. Collier, por su larga trayectoria de investigación en antropología jurídica, sus aportes teórico-metodológicos que han inspirado nuestros trabajos, y el diálogo que hemos sostenido con ella en estos años, que nos ayudó a crecer, así como a plantear y debatir cuestiones relevantes en este campo de estudios. El funcionalismo, el procesualismo, los análisis de género y los estudios históricos del poder y la dominación han sido los paradigmas que han nutrido su abordaje del derecho zinacanteco entre los indígenas tzotziles de Chiapas, México.

Desde estos enfoques, los aportes de la autora han sido inspiradores de nuestro trabajo, y han contribuido a la definición de los temas relevantes en la investigación de antropología jurídica en México. Junto con Laura Nader es una precursora de los estudios antropológicos sobre la justicia, las formas de resolución de conflictos y las relaciones de género en el medio indígena.

Una primera versión del presente texto fue leída por Victoria Chenaut en el acto de apertura del V Congreso de la Red Latinoamericana de Antropología Jurídica (RELAJU) que se llevó a cabo en Oaxtepec, México, del 16 al 20 de Octubre de 2006, en el que se realizó un homenaje a la antropóloga norteamericana Jane F. Collier por sus aportes en el campo de la antropología jurídica.

La conocimos en el año 1992 cuando – en el contexto de un renovado interés en México por la antropología jurídica-, con María Teresa Sierra organizamos un coloquio sobre el tema del orden jurídico y las formas de control social en el medio indígena. Jane Collier aceptó nuestra invitación y a partir de ese momento comenzó un diálogo que se ha enriquecido con el paso del tiempo, ya que ella ha compartido en forma generosa su tiempo y sus conocimientos con nosotros y nos ha asesorado en las investigaciones que realizamos, a la vez que se mantuvo cercana a los debates que se han llevado a cabo en México en relación con el tema de los derechos indígenas y los derechos de las mujeres.

El primer contacto de Jane F. Collier con México se realizó en el año 1960, cuando llegó al estado de Chiapas como integrante del proyecto de investigación de la Universidad de Harvard dirigido por Evon Vogt. En esa época, siendo aún alumna de licenciatura, trabajó sobre el tema de las costumbres del cortejo y el matrimonio entre los tzotziles de Zinacantán (Chiapas) y los conflictos que surgen como consecuencia de las relaciones de noviazgo. La recolección de casos de diferentes tipos de conflictos en este municipio, que la llevó posteriormente a sustentar su tesis de doctorado en la Universidad de Tulane (USA), se realizó entre los años 1963 a 1970, y ya desde 1964 comenzó a escribir y publicar sobre el derecho zinacanteco,

destacando su tesis doctoral que publicó en inglés 1973. Desde entonces, la relación de la autora con los indígenas de Chiapas y con México se vio enriquecida con la perspectiva que le aportaron otras investigaciones que realizó en las siguientes décadas, como la que llevó a cabo en Andalucía, España, en las décadas de 1960 y 1980 explorando la construcción de la subjetividad moderna, las relaciones de género y los procesos de cambio social, así como su impacto en las familias en el transcurso de 20 años. Su interés central por los temas del matrimonio y la familia la llevó a publicar otro libro en el que, utilizando relatos etnográficos del siglo XIX, estudió la relación entre estratificación social, formas de matrimonio y el manejo de los conflictos entre los indios de las praderas de Estados Unidos. Dos libros colectivos resumen también sus preocupaciones. En el que coeditó con Sylvia Yanagisako se indagó acerca del impacto de los estudios feministas en la teoría del parentesco, mientras que con June Starr publicó un libro colectivo que plantea los debates que en la década de 1980 tenían lugar entre los antropólogos jurídicos de lengua inglesa, en relación con los temas del cambio socio-jurídico, de la historia y de las relaciones de poder. Sin duda alguna, estos libros se nutrieron, no sólo de las investigaciones y lecturas realizadas por la autora, sino también del intercambio de ideas que llevó a cabo con sus alumnos y alumnas, ya que durante muchos años se dedicó a

enseñar antropología en la Universidad de Stanford (USA), donde ostentó la categoría de profesora emérita como reconocimiento a su labor. En la actualidad se encuentra jubilada.

Una visión dinámica de las costumbres

Jane F. Collier ha planteado en varios de sus textos la evolución que tuvo su pensamiento y los diferentes enfoques que han nutrido sus preguntas de investigación desde que comenzó su trabajo en Zinacantán en la década de 1960. En estos años, en la antropología jurídica norteamericana predominaba el paradigma funcionalista que adoptó, que implicaba asumir una teoría consensual de la sociedad, en la que el derecho funcionaba como un medio de control social, y no se ponía el acento en analizar las relaciones de desigualdad que permeaban los sistemas políticos y jurídicos locales, en su relación con el sistema nacional. Mientras realizaba la investigación adoptó el enfoque procesualista que promovía Laura Nader en los Estados Unidos, por lo que centró su análisis del derecho zinacanteco en la figura del demandante y sus valores, señalando que los hechos del caso resultan secundarios para la resolución del conflicto. De esta manera, devela que los procesos de resolución de conflictos que se llevan a cabo en el municipio de Zinacantán están centrados en la persona que demanda la reparación de una ofensa o agravio, teniendo como resultado que el problema se arregle a través de los acuerdos y compromisos tomados entre las partes. Por ello, se utiliza el procedimiento de mediación con fines prácticos, de manera que los

litigantes tomen sus propias decisiones y se otorguen el perdón.

Uno de los grandes aportes de Jane F. Collier reside en haber develado las lógicas culturales que permean estos procedimientos y la relación que guardan con el pensamiento cosmológico de los zinacantecos. Al indagar acerca del sentido de las palabras tzotziles relacionadas con cuestiones de resolución de conflictos, Jane F. Collier (1973) encontró que la palabra mulil (crimen) se define como un acto de cualquier tipo que disgusta a los dioses y provoca la venganza sobrenatural. Esto se debe a que la persona que se siente ofendida implora a los dioses solicitando la venganza, lo que puede ocasionar la enfermedad de los miembros de la familia del ofensor, así como la del que sufre el agravio. De aquí resulta la importancia que se concede al demandante, pues el objetivo de las conciliaciones reside en calmar el corazón de la persona ofendida, a diferencia del derecho estatal que se propone el castigo del culpable.

En la década de 1970, al mismo tiempo que se interesó en el feminismo y los estudios de género, la autora también participó en las nuevas tendencias de la antropología jurídica norteamericana, que planteaba su interés por los estudios históricos, del poder y de la dominación en los procesos de cambio legal, a partir de la influencia de autores como Pierre Bourdieu, Michel Foucault y Antonio Gramsci, entre otros. En este nuevo paradigma se puso el énfasis en estudiar el poder y la dominación en los sistemas jurídicos, por lo que se consideró que formaban parte de dinámicas históricas

de cambio socio-jurídico. Esta perspectiva implicó asumir la existencia de relaciones de poder asimétricas, considerando que el derecho no es neutral, sino que responde a intereses y proyectos históricamente situados, al mismo tiempo que se consideró que los sistemas jurídicos y culturales no permanecen aislados uno del otro, sino que se moldean y definen mutuamente.

La nueva perspectiva en los estudios de antropología jurídica y las observaciones que realizó en Zinacantán, adonde regresó a realizar investigación en los años 1997-1998, le permitieron reflexionar sobre sus indagaciones anteriores, a la luz de las dinámicas del cambio social, político y económico que tuvo lugar en la región. De esta manera, en su análisis destaca la influencia que tuvieron estos procesos en la vida familiar de los indígenas, a partir de las consideraciones locales sobre los roles de marido y mujer, mostrando que se modificaron las formas de la organización doméstica y de las relaciones entre los cónyuges en los años que transcurrieron desde la década de 1960 hasta la de 1990. Una consecuencia que se deriva de este material de la autora, reside en constatar que el cambio social impacta en las dinámicas familiares, en los sistemas normativos y en el modo de resolver las disputas, como lo ha mostrado en recientes trabajos.

Sin embargo, la autora señala ciertas constantes en el funcionamiento del derecho zinacanteco, a pesar de los cambios mencionados. Como muestra citaré sólo un ejemplo, cuando plantea que en 1998 el gobierno del estado de

Chiapas creó los “Juzgados de Paz y Conciliación indígenas” en varios municipios de su jurisdicción. Utilizando etnografía recabada a través de observaciones de casos de disputas que se presentaron en el juzgado a fines de la década de 1990, muestra la distancia existente en Zinacantán entre el modelo de funcionamiento de los juzgados establecidos por el gobierno estatal y las prácticas de impartición de justicia zinacanteca. Ella menciona que de acuerdo a la ley estatal el juez es quien tiene que tomar la iniciativa de proponer un acuerdo entre las partes. En cambio, para los zinacantecos, son las partes las que deben acordar los términos del arreglo, lo que calmará los corazones enojados. Por lo tanto, según la ley del estado de Chiapas el juez determina el arreglo, mientras que en Zinacantán las partes en conflicto se muestran activas para encontrar una solución. Esta diferencia entre “juzgar” (de acuerdo al derecho estatal) y “arreglar conflictos” según el derecho zinacanteco, parece constituir uno de los aspectos centrales que se han mantenido vigentes en los procedimientos legales zinacantecos a lo largo de las últimas décadas, al mismo tiempo que los nuevos juzgados cumplen con ciertos requisitos acordes con los objetivos planteados por las autoridades estatales. La perspectiva de situar los procesos de resolución de conflictos como partes de las dinámicas históricas de una sociedad, la lleva a sostener –en el prefacio de la edición en español de su libro–, que el derecho zinacanteco,

“no es, ni ha sido jamás, un conjunto estático de normas y procedimientos conservados desde tiempos remotos. Se

trata de una tradición que los zinacantecos elaboran, modifican y construyen, según van interpretando y manejando sus relaciones actuales con los miembros de la comunidad y con los forasteros” (1995, p.21).

El panorama que se ha presentado aquí de la biografía académica y los aportes de Jane F. Collier a la antropología jurídica de México no estaría completo sin mencionar la relevancia del hecho de que, junto con Laura Nader, estas autoras fueron pioneras en mostrar a las mujeres indígenas, sus conflictos, así como su búsqueda de justicia y de una reparación a los agravios, como tiene lugar en lo que concierne a las relaciones establecidas con sus cónyuges o en los casos de los repartos de la herencia familiar, destacando su activo papel como usuarias del derecho indígena y en menor medida, del derecho estatal. Esta es una de las líneas de investigación que Jane F. Collier ha trabajado en México y que ha sido inspiradora de nuestro trabajo, a la que debemos sumar la relevancia que otorgó al método de estudio de casos y la necesidad de ligarlo con preguntas de investigación, así como el prestar atención metodológica a las estrategias y valores de los litigantes y a la manera cómo resuelven sus conflictos atendiendo a los distintos niveles jurídicos de resolución de disputas que operan en una sociedad. Para sintetizar, diré que la evocación de los corazones enojados de los zinacantecos constituye un referente y una guía para mirar las dinámicas del cambio socio-jurídico en regiones indígenas, para preguntarnos

acerca de las matrices sociales y culturales que definen las prácticas del derecho indígena y para analizar las relaciones de poder y dominación que las atraviesan, teniendo en cuenta la hegemonía del derecho estatal y la situación de interlegalidad en la que viven los pueblos indígenas.

En la actualidad, las políticas estatales neoliberales en su relación con las corporaciones multinacionales están impactando en los territorios indígenas del continente americano, ricos en recursos naturales, y en consecuencia se están afectando los derechos humanos, colectivos y de género de estos pueblos. Los textos de Jane F. Collier, su visión crítica del derecho y sus aportes en el campo de la antropología jurídica, constituyen una fuente de inspiración para plantearnos nuevas preguntas que nos permitan responder a los desafíos del presente.

Xalapa, México, diciembre 2016

ABC EN DERECHOS INDIGENAS: pluralismo juridico con Esther Sánchez Botero

Esther Sánchez Botero

Universidad de Los Andes - Colombia

Entrevista realizada por:

Raquel Yrigoyen -

Instituto Internacional Derecho y Sociedad - Peru

Transcrição do vídeo publicado em 20 de fev de 2017,
pelo Instituto Internacional Derecho y Sociedad - Peru.

Disponível em https://www.youtube.com/watch?v=6_k7sWpbvCU&t=44s

Enviado pela profa. Dra. Raquel Z. Yrigoyen

Transcrição e revisão de texto:

Vanessa Ortiz

Departamento de Estudios Latino-Americanos - ELA/UnB

Nos encontramos con Esther Sánchez Botero de Colombia, ella es antropóloga de la universidad de los Andes con diplomado en hermenéutica jurídica de la universidad del Rosario y con doctorado en derecho de la Universidad de Ámsterdam.

Es un gusto contar con Esther en este programa para tratar el tema del pluralismo político igualitario. Ella también es miembro fundador internacional del Instituto “Derecho y Sociedad”; docente de esta misma institución y además autora de una serie de publicaciones y creadora del concepto de la fuente de entendimiento intercultural. Ella es perita de la Corte Constitucional de Colombia y de la Corte Inter-americana de derechos humanos

Esther Sánchez Botero: estos sistemas de normas tienen diferentes fuentes, y en el caso de los pueblos indígenas, la misma Corte Constitucional define posteriormente que no solamente van a ser reconocido los derechos de los pueblos indígenas, sino que también lo extienden a los afrocolombianos, a los raciales de san Andrés, a los palanqueros en Cartagena y a los gitanos.

Raquel Fajardo: tenemos una realidad de pluralidad en la que existen diferentes sistemas regulatorios que pueden ser de los pueblos indígenas o de otros grupos. Tú participas por ejemplo en el “Caleidoscopio de las justicias”, coordinado por Boaventura de Sousa Santos que refleja esa pluralidad de sistemas normativos.

Esther Sánchez Botero: correcto, por ejemplo algunos autores trabajan el ejercicio de la justicia ilegal de la guerrilla, el ejercicio de la justicia paramilitar, entonces si bien esas son expresiones de normas ilegales que el Estado ha clasificado como ilegal, muy distinto es cuando a partir de la constitución de 1991 el Estado reconoce en el artículo 246 a las autoridades indígenas, las cuales puedan conocer, juzgar y sancionar de acuerdo a sus normas que son diferentes a las del derecho positivo estatal.

Raquel Fajardo: bien, entonces, estamos distinguiendo que existe esta pluralidad de sistemas que regulan con sus propias normas; de esta pluralidad el derecho constitucional ha legalizado el reconocimiento de los sistemas jurídicos indígenas y que se ha extendido a los

pueblos afro, gitanos o ROM. Creo que en América Latina la tendencia va por ahí, también en Ecuador la constitución ha reconocido a los pueblos de ascendencia africana al igual que Bolivia, entonces este reconocimiento de pluralismo jurídico ha sido una novedad en América latina. Así, pues ¿Cuáles han sido las ventajas de que las Constituciones reconozcan a estos sistemas jurídicos indígenas y afrodescendientes?

Esther Sánchez Botero: en primer lugar podemos imaginar en lugares como Colombia, pero puede ser también en Perú, Guatemala o en México la no presencia del Estado. Esta situación permitió que comunidades étnicas pudieran generar un orden interno para definir ¿qué hacer con un niño huérfano?, o definir ¿qué hacer con una viuda?, o preguntarse ¿cómo se transmiten los bienes en ausencia de un Estado que lo estuvo por años y lo aún lo sigue estando? Adicionalmente hay unos lineamientos para saber ¿cómo se controla el agua, el bosque, la pesca, los materiales para construir, etc.? Todo esto está regulado internamente por autoridades que son reconocidas colectivamente, y lo que hace la Constitución es reconocer, pero ante todo valorar lo que se sabía; se sabía que esas comunidades en años no tenían asesinatos y ¿por qué no había?, pues porque existía un control interno, y si se presentaban este tipo de hechos, habían autoridades para regular la situación. Sin embargo, estas autoridades no estaban legalizada hasta el 1991; solo después de esta época pasan a ser oficializadas y legalizadas, entonces es posible hablar de un pluralismo jurídico

de tipo igualitario. La autoridad allá tiene el mismo valor que la autoridad del Estado con competencia jurisdiccional.

Raquel Fajardo: este punto es muy importante porque en primer lugar tenemos que el pluralismo jurídico destaca la existencia de sistemas normativos diversos. Es decir que bajo principios constitucionales se reconoció sistemas normativos como el de los indígenas. En este sentido, tenemos el reconocimiento del pluralismo jurídico en sede constitucional y también el del derecho internacional.

Esther Sánchez Botero: si, hasta 1991 vivíamos en nuestro país y en nuestra América Latina en general en un Estado mono-cultural, entonces, todos debíamos ser iguales en aspectos lingüísticos, religiosos y legales, entre otros aspectos, pero cabe preguntarse ¿Qué es lo que la Corte Constitucional reconoce? y ¿Qué es lo que reclamaron los constituyentes indígena en la época?

Colombia no es homogénea, en Colombia hay distintas expresiones de familia, patrilínea, matrilineal; hay un tipo de sucesión de bienes, por ejemplo en los Wayú, los hombres no heredan tierras, es una situación muy diferente a la del derecho positivo Estatal, sin embargo, esas diferencias son las que la constitución reconoce, valora y hoy en día protege.

El Estado está cada día más llamado por una Corte Constitucional en donde los magistrados estén más sensibilizados con el reconocimiento, pero ¿Qué es lo que se reconoció? En otras palabras, se reconoció aquello que es distinto. Se

reconoció que si hay otras formas de cuidar el bosque o de proteger a un niño huérfano o de heredar la tierra; es por ello que dichas formas distintas quizás puedan chocarnos. El doctor Gaviria (ya murió), fue una de las grandes personas que le abrió los ojos a muchos jueces, ya que él les decía que lo que se reconoce y valora, es aquello que es precisamente distinto.

Raquel Fajardo: algunos piensan que el reconocimiento de la pluralidad, solo se debe a la ausencia del Estado, cuando en realidad los pueblos originarios han tenido sus sistemas normativos desde tiempos ancestrales y los han ido adaptando a las diferentes circunstancias históricas que les ha tocado vivir.

Esther Sánchez Botero: correcto, entonces en ese sentido, en Colombia dado a la situación de la guerra y la presencia de un 70% de indígenas en las ciudades, la Corte Constitucional ha reconocido que no se necesita estar lejos (en el desierto, en las montañas, en los llanos) para reconocer la legalidad jurídica de los sistemas normativos alternativos. Por ejemplo, en Bogotá (la capital de Colombia), existen pueblos organizados con sus Cabildos que son sistemas de gobierno y de ordenamiento de la vida social que tienen competencias jurisdiccionales.

Raquel Fajardo: esto es muy interesante porque aquí en Perú, por ejemplo, existen comunidades indígenas urbanas que están ubicadas a pocas cuadras del Palacio de Gobierno. Hace unos años vinieron unas cuantas familias indígenas en la época de la

restauración de la democracia (finalizando el gobierno de Fujimori) y actualmente existen más de 200 familias en Lima que tienen una escuela intercultural y la gente se pregunta si el Estado está en la obligación de reconocerles sus propios sistemas normativos?

Esther Sánchez Botero: sí, habría que preguntarles a ellos, ¿cómo han actuado realmente frente a casos que vulneran el derecho propio? Por ejemplo, ellos deben haber cuidado un niño huérfano; ellos deben haber ayudado a una viuda; ellos deben haber definido como organizarse en el territorio donde viven; también deben haber definido el uso del agua o del ruido, o de mil cosas que son expresiones de sociedades que van andando y que, por lo tanto, van construyendo nuevas realidades del derecho. De hecho, es posible que ellos como en Bogotá hayan aprendido a interactuar con el sistema ordinario. Es posible que si llega la policía, y la policía actúa de una determinada manera que no coincida con sus normas, ellos van a ejecutar el derecho propio y no el de la justicia ordinaria.

Esto lo conocí precisamente de tu parte (le responde Esther a la Raquel Fajardo): en casos como el derecho a la consulta previa que se realiza cuando pasa una vía cerca de una comunidad indígena. Este caso ejemplifica que si los sujetos son reconocidos por mecanismos como la consulta previa, es porque son sujetos colectivos distintos y, por lo tanto, tienen derechos distintos.

Raquel Fajardo: desde la aproximación tanto de la antropología jurídica como desde el constitucionalismo pluralista, efectivamente se reconoce estos sujetos o estos pueblos indígenas, sin importar que estén o no en su contexto originario, ya que mantienen una identidad colectiva.

Bien, ahora queríamos preguntarte ¿Cuáles son los alcances del reconocimiento o del pluralismo jurídico por parte de la Corte Constitucional de Colombia?

La Corte Constitucional a diferencia de otras cortes no ha avanzado tanto, aunque ha avanzado en materia jurídica, aún hay muchas dudas del alcance del reconocimiento. Si bien en todos los países andinos (excepto Chile) hay una forma de reconocimiento del pluralismo jurídico, algunos argumentan que ese reconocimiento debe plantearse para casos limitados, ya que la justicia indígena solo debe ser usada para el robo de gallinas; o que solo puede afectar a miembros y, por ende, no puede afectar a terceros. Entonces nos podrías explicar algunos casos emblemáticos de la Corte Constitucional en Colombia. ¿En qué tipo de casos la Corte ha dicho sí, eso es competencia de la jurisdicción indígena? por ejemplo, en casos de violación, homicidios o narcotráfico ¿Cómo ha actuado la Corte?, ¿La corte si les ha dado autonomía jurídica a dichos pueblos?

Esther Sánchez Botero: Sí, lo primero que ha hecho la Corte en sus inicios fue primero reconocer quien era autoridad,

porque se desconocida eso, en algunos pueblos la autoridad es competencia de la colectividad, entonces ahí empieza la Corte a reconocer que esa autoridad distinta tiene valor y empieza a ser constitucionalizada.

También hay algunas formas de sanción que podríamos no darle el concepto típico de sanción, sino de restablecimiento de un orden personal y colectivo, por ejemplo el del uso del fuate, del cepo, de la ortiga, del baño en las lagunas frías, y adicionalmente la expulsión del territorio. Entonces a estas prácticas la Corte les reconoce su valor y particularidad. Ahora bien, muchas de esas expresiones no pueden ser equiparadas, sino que básicamente se debe entender ¿Cuál es el sentido del fuate en una comunidad que tiene unos referentes culturales distintos? Hay diferencia de un “fuetazo” acá que un fuetazo allá, entonces la Corte ha constitucionalizado estos procedimientos.

Adicionalmente en algunos momentos también en Colombia se traía la tradición de Carlos V, en el sentido de que los indígenas no tenían la inteligencia, no tenían la formación o la capacidad (lo cual es una visión racista teocéntrica, colonial y demás). Entonces precisamente el Doctor Gaviria dice: cómo le vamos a quitar nada menos que la capacidad de conocer, sancionar y juzgar el asesinato a los pueblos indígenas !! Es cierto que la vida es el gran derecho; el gran don que hay que proteger, pero como le vamos a usurpar a ellos el derecho a que juzguen sus casos. Actualmente no hay problema en

ese sentido, pues se ha ganado mucho terreno en este campo.

Por ejemplo y quizás por influencia de la cooperación internacional pienso yo, que toda relación sexual con jóvenes menores de 14 años configura un abuso carnal violento y ese abuso carnal violento no está pensado así en algunos pueblos, y entonces como se pensaba que el interés superior del niño primaba sobre el derecho a la diversidad, se consideraba que no eran competentes. Ayer estaba con unos estudiantes y manifestaban sorpresa de porque no al relativismo cultural, entendiéndose como hagan allá lo que quieran que a nosotros no nos importa. Empero a la Corte Constitucional si le importa que exista un brujo asesinado o gemelos que mueren por mandatos de la diversidad, entonces pongamos de acuerdo; todo vale excepto estos mínimos jurídicos.

Raquel Fajardo: este caso es importante porque recuerda cuando hubo una presencia fuerte militar en todo el área de Cajamarca, a raíz de la oposición que hacían las rondas campesinas a los megaproyectos de la región. Dada la militarización, hubo militares que molestaban a las chicas que salían del colegio y las madres de familia se quejaron con las rondas campesinas, y éstas últimas le aplicaron sanciones a los militares (hacer ranas, pedir disculpas, etc.) Lamentablemente, y luego de haber cumplido las sanciones, los militares que aparentemente aceptaron la situación, pidieron que se abriera denuncia penal contra las rondas por coacción y otros delitos. Según este caso, en Colombia la Corte acepta que aunque sea un militar,

los pueblos indígenas tienen competencia para juzgar a un miembro externo de la comunidad?

Esther Sánchez Botero: si, ese es un caso muy particular porque la tendencia si es que se juzgue a una persona étnica (es decir del mismo territorio) sin embargo, la realidad desborda esa situación y se considera constitucional en este tipo de casos. Ya ha ocurrido, la actuación sobre personas que no son pertenecientes a determinado grupo étnico.

Raquel Fajardo: y qué pasa al revés, personas indígenas que están fuera de su territorio, ¿por quienes son juzgadas?

Esther Sánchez : bueno primero el 169 plantea que los indígenas quienes no están en sus ámbitos territoriales tienen derecho a que se les aplique un derecho especial, por ejemplo, que si tienen que ir a la cárcel que sea una especial, pero hay tantos indígenas en la ciudad que ellos mismos aplican su jurisdicción en la ciudad, pero cuando es una persona externa, pues le aplica a éste los mismos principios que a un indígena que está en la ciudad. Entonces debe existir coordinación y entendimiento intercultural.

Raquel Fajardo: ya, pero si el caso es entre indígenas pero fuera de su ámbito territorial

Esther Sánchez Botero: como dije, tienen todo su derecho de aplicar su jurisdicción especial.

Muchas gracias Esther, este es ABC en derechos indígenas.

DERECHOS TERRITORIALES, PROYECTOS DE DESARROLLO DE GRAN ESCALA Y ALTERNATIVAS INDÍGENAS DE DESARROLLO

Organização

Stephen G. Baines

Stephen Grant Baines, brasileiro naturalizado desde 1991, com 39 anos no Brasil, mestre em Antropologia, University of Cambridge (1980), Inglaterra, com dissertação sobre políticas indigenistas, doutor em Antropologia, Universidade de Brasília (UnB) (1988) com tese baseada em pesquisa junto ao povo indígena Waimiri-Atroari em Amazonas e Roraima, Brasil. Bolsista do CNPq no Museu Paraense Emílio Goeldi, Belém (1988-89). Desde 1989 é professor do Departamento de Antropologia (DAN), UnB, atualmente professor titular e pesquisador 1A do CNPq. Tem 80 artigos publicados em periódicos nacionais e internacionais, 35 capítulos de livros, 1 livro publicado e 7 livros organizados. Orienta estudantes no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Graduação e Pós-doutorado. Pesquisas em etnologia indígena: Waimiri-Atroari (1982-1985), Makuxi e Wapichana na fronteira Brasil-Guiana desde 2001, Tremembé, CE desde 2000, a criminalização de indígenas no sistema penitenciário de Roraima desde 2008, e sobre Estilos de Etnologia em contextos nacionais desde 1992, focalizando Brasil, Canadá, Austrália, e Argentina, tendo realizados estágios de pós-doutorado na University of British Columbia (UBC), Vancouver, Canadá em 2009, na Australian National University (ANU), Camberra, Austrália em 2010, e como professor visitante no Departamento de Antropologia, Facultad de Filosofía y Letras (FFyL), Universidad de Buenos Aires (UBA) em 2016. Coordenador do Projeto de Pesquisa/CNPq, "Etnologia indígena em países diversos: Brasil, Canadá, Austrália (com pesquisas etnográficas)". Desde 2008 é também professor do Departamento de Estudos Latino-americanos (ELA), antes Centro de Pesquisa e Pós-Graduação sobre as Américas - CEPPAC, UnB. Desde 1997 é coordenador do Grupo de Estudos em Relações Interétnicas (GERI), no DAN/UnB, que desde 2012 se tornou o "Laboratório e Grupo de Estudos em Relações Interétnicas (LAGERI)", atividade de Extensão da UnB.

PRESENTACIÓN

Stephen G. Baines (Organizador)

Profesor del Departamento de Antropología de la Universidade de Brasília (DAN/UnB); Investigador 1A del Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq)



Foto Stephen G. Baines

Los siete trabajos a seguir son resultado de una Mesa de Trabajo, “Derechos Territoriales, Proyectos de Desarrollo de Gran Escala y Alternativas Indígenas de Desarrollo” coordinado por mi dentro del eje “Derechos Territoriales, Medio-Ambiente y Alternativas de Desarrollo”, en la IX Encuentro de la Red Latinoamericana de Antropología Jurídica (RELAJU) Brasil - Sociedades Plurales y Estados Nacionales: límites y desafíos para la efectividad de los derechos, realizada en Pirenópolis, Goiás, Brasil en septiembre de 2015. Mis agradecimientos a los coordinadores de este Encuentro, profesor Fernando Antonio de Carvalho Dantas, profesor Carlos Frederico Marés de Souza Filho, y professora Rebecca Lemos Igreja

A partir de los años 1970, los gobiernos en toda la América Latina y muchos otros países, junto con grandes consorcios de empresas empezaron a realizar proyectos de desarrollo regional de gran escala avanzando sobre los territorios de pueblos indígenas sin consultar a los liderazgos. Con la consolidación del movimiento político indígenas a partir de los años 1970-80 y el reconocimiento de los derechos indígenas incorporados en las nuevas Constituciones nacionales y la creación de nuevas legislaciones internacionales como la Convención 169 de la OIT (1989) y la Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas (2007), las empresas y gobiernos tuvieron de adoptar estrategias para respetar a los derechos indígenas, o hacer parecer que respetan. Mientras que algunos pueblos indígenas continuen luchando por efectuar sus derechos, otros pueblos, con sus territorios regularizados, enfrentan el desafío del manejo territorial de formas sustentables en situaciones donde los proyectos continúan a presentar una amenaza a su autonomía local. Esta Mesa de Trabajo propone discutir diferentes casos em diversos países de la América Latina, examinando los esfuerzos por parte de los pueblos indígenas de criar alternativas indígenas de desarrollo comunitário.

DIREITOS TERRITORIAIS: IDENTIDADES, PERTENCIMENTOS E RECONHECIMENTO

TERRITORIAL RIGHTS: IDENTITIES, BELONGING AND RECOGNITION

Afonso Maria das Chagas

Graduado em Direito Pela Universidade Federal de Rondônia (UNIR), Especialista em Direito Processual Civil pela Universidade do Sul de Santa Catarina (UNISUL), Mestre em Direito pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS), Doutorando em Ciência Política pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul e Faculdade Católica de Rondônia (DINTER UFRGS-FCR).

Artigo recebido em 06/08/2016 e aceito em 07/03/2017

RESUMO

O conceito de territorialidade incorpora, seja no debate jurídico dos direitos fundamentais em geral, seja no campo dos direitos territoriais e constitucionais, em específico, um verdadeiro cenário de disputa epistêmica. Por isso que, conceitos como reconhecimento, diversidade e identidade emergem a visibilidade desafiando inflexíveis estruturas de colonialidade perversamente mantidas. Falar em efetivação de direitos fundamentais significa o mesmo que superar interditos e produzir novos sentidos a direitos constrictos secularmente.

A judicialização de tais demandas é um destes campos de disputa onde a homogeneização é desafiada pela pluralidade e o reconhecimento emerge como imperativo inexorável para a efetivação dos novos direitos.

Palavras-chave: Territorialidade, reconhecimento, diversidade; judicialização .

ABSTRACT

The concept of territoriality incorporates, either in the legal debate of fundamental rights in general, whether in the field of territorial and constitutional rights, in particular, a real scenario of epistemic dispute. So that concepts such as recognition, diversity and identity emerge visibility challenging inflexible perversely kept Coloniality structures. Speaking of realization of fundamental rights means the same to overcome prohibited and produce new meanings to the constricted rights for centuries. The legalization of such demands is one such dispute camps where homogenization is challenged by the plurality and recognition emerges as inexorable imperative for the realization of new rights.

Keywords: territoriality, recognition, diversity; Judicialization.

1. Introdução: entre o território e a propriedade

Até a chegada dos europeus na América Latina, no século XV, sem dúvida, a maior riqueza dos povos que aqui viviam era a terra com todo seu conteúdo simbólico de pertencimento, espaço vital, relação e identidade. Os habitantes originários se reconheciam nesta relação como “Povos das florestas, das águas, dos rios, das montanhas”. A terra e o território como espaço relacional é reconhecida como Pacha Mama (Mãe Terra) para os Quéchuas, Tekoha (Guarani-Kaiowa), como “lugar onde realizamos nosso modo de ser”

(MURA, 2004), lugar de relações e coexistência com todos os outros seres vivos neste espaço onde as relações se processam, como exemplo. Inclusive nestas construções e narrativas há a projeção do lugar do ideal de convivência, das possibilidades, que sempre orientam os horizontes comunitários onde o espaço da convivência é a “Yby marã e'yma”

(Terra Sem Males), para os Guaranis. Tais conceitos são cosmovisões de alcance ontológico mais que documental, pois traduzem mais que lugar de trânsito ou de apropriação, são espaços de pertencimento.

Diferentemente da concepção ocidental, a terra deixa de ser parcela ou propriedade cuja posse se concentra nas mãos do indivíduo proprietário ou de um conjunto de proprietários. Na percepção dos povos indígenas e mesmo dos povos tradicionais e originários, são eles que pertencem à terra. A vida destes povos, sua conservação, está em íntima sintonia com a vida e a conservação desta terra ou território.

Assim, a ideia de propriedade, de soberania, de cultura, de direitos, com todo o discurso jurídico instituinte e legitimante que lhe é própria, é desafiada. A semântica da territorialidade, conforme Paul Elliot Little requisita a desconstrução dos esquemas monistas e dos padrões e esquemas do Direito positivado

(LITTLE, 2002). Tal abordagem, de início, levanta uma perspectiva identitária onde o fenômeno do “pertencimento” é traduzido numa relação vinculante e articulada entre a identidade étnica e a sua relação com seu território. Em outras palavras, tal fenômeno é compreendido como consciência histórico-cultural onde este território “o pertence e lhe pertence”. Por isso que não há como abordar esta dimensão da territorialidade sem ter presente as contingências históricas, os processos sociais e políticos. Para Little, portanto:

A territorialidade é um esforço coletivo de um grupo social para ocupar, usar, controlar e se identificar com uma parcela específica de seu ambiente biofísico, convertendo-a assim em seu “território” ou *homeland*. [...] O fato de que um território surge diretamente das condutas de territorialidade de um grupo social implica que qualquer território é um produto histórico de processos sociais e políticos. (LITTLE, 2002, p. 3).

Importante perceber que para Little (2002), o conceito de territorialidade, no caso brasileiro, envolve a questão da diversidade fundiária que se faz também compreender através da diversidade sociocultural do Brasil. Desafia, portanto, não só a superação de uma visão que pensa o território apenas como elemento de constituição do Estado, como demarcação de fronteiras, mas também a superação do conceito de território, pensado apenas como referência fundiária, ordenamento de terras. Sem esta ruptura epistemológica não há reconhecimento de direitos.

A territorialidade é assim, ferramenta de consciência social onde confluem os processos sociais e históricos desta identidade. É mais que espaço, uma vez que indica a funcionalidade deste espaço nas formas de representação, na construção simbólica do vivido histórico, e, portanto, incide em instrumento de consciência, reivindicação de direitos e afirmação de identidades. Secularmente, no entanto, a percepção deste fenômeno, assim como os direitos que o sustentam, foi mantida à margem, invisíveis, como se fossem povos escondidos (SOUZA FILHO, 1998).

Na literatura latino-americana há, na obra do escritor e jornalista peruano Manuel Scorza, um texto que simboliza bem esta ideia. Em seu livro, “História de Garabombo, o Invisível”, o personagem, representa um herói coletivo que, no caso, simboliza a luta contra o latifúndio, pelo reconhecimento dos direitos e pela dignidade de seu povo. Garabombo, a princípio julgava ter uma doença, depois imaginou possuir o dom da invisibilidade. Com o passar do tempo ele vai percebendo como adquiriu este dom e do que fazer para transformar isso em benefício e arma de resistência. É possível perceber tal fenômeno nos fragmentos abaixo:

- Não me viram.
- Mas eu vejo você!
- É que você tem nosso sangue, mas os brancos não me vêem. Passei sete dias sentado na porta da repartição. As autoridades iam e viam, mas não olhavam para mim.

Na prisão compreendia a verdadeira natureza de sua doença. Não o viam porque não queriam vê-lo. Era invisível como eram invisíveis todas as reclamações, os abusos e as queixas (SCORZA, 1975, p. 143).

Mais que ironia em Scorza, há uma constatação: a invisibilidade foi a marca estratégica dos processos de colonialidade. Na narrativa mítica e satírica, Garabombo entende a forma como o Estado em suas várias repartições ignorava as reivindicações das comunidades indígenas. Inclusive, quando portava os documentos oficiais de que o título das terras havia sido destinado a estas comunidades, ainda assim, permaneciam invisíveis aos olhos do Estado. Além do mais, o simbolismo da invisibilidade de Garabombo se manifestava ante os poderes oficiais, principalmente pelo fato de que, ele, Garabombo, havia percebido que as pressões e reivindicações de grupos isolados, frequentemente eram reprimidas à força. Assim, ele consegue dar um sentido coletivo a estas reivindicações, mudando a estratégia. Logo, a estratégia estatal igualmente muda, ao criar mecanismos institucionais de ignorar tais demandas, “invisibilizando” tais reivindicações quando as mesmas eram requeridas no campo institucional.

O desvelamento desta cortina de invisibilidade tem sido uma atitude de profundos impactos no cenário latino-americano. Registre-se, como veremos, sobretudo a partir dos meados da década de 1980, uma resignificação das organizações dos povos indígenas, quilombolas, seringueiros, ribeirinhos,

entre tantos. A atuação articulada destas pautas reivindicatórias, não só trouxeram à luz, a força destes sujeitos coletivos, como também demarcaram um novo espaço de atuação, para além dos velhos esquemas de clientelismo e cooptação. Os processos e movimentos articulados em torno dos textos constitucionais em diversos países da América Latina atestam este fenômeno.

2. Sobre as rupturas necessárias e os pressupostos teóricos para a efetivação dos Direitos territoriais

Falar em direitos territoriais, no contexto do debate acadêmico contemporâneo, remete-nos à ideia de Direitos culturais, uma vez que tais direitos também expressam as formas de vida, nos seus modos de “criar, fazer e viver” (Art. 216, II, CF/1988). Extrai-se um primeiro sentido, o de que, a expressão cultural, territorialmente manifestada assume um papel constituinte e fundamental nas coletividades dos povos originários e tradicionais.

Quando se falava em conquista dos direitos políticos, estes estavam associados à criação de repúblicas onde o povo poderia exercer sua soberania, sem que o desvirtuamento deste exercício não pudesse desbordar em autoritarismo pessoal ou coletivo. Contudo, era ainda uma referência a quaisquer lutas anti-absolutistas. Ao passarmos aos direitos sociais, como direitos de categorias determinadas, constatou-se, por vezes, que este apelo acabou por alimentar formas de corporativismos e defesa de interesses profissionais, localizados no Estado ou

não. No entanto, tal referência serviu de bússola para a busca de um compromisso que pudesse ser efetivado entre a busca por um universalismo dos direitos, de um lado e pelo particularismo dos interesses de outro. As sociais-democracias e outras expressões democráticas, como alternativas possíveis, atestam esta busca.

Hoje, como sustenta Touraine (2011), falamos de nós em termos culturais, como um apelo às totalidades concretas, que vão além do conceito de cidadania, politicamente preservada, e mais que o sentido de pertença a uma determinada classe, na relação capital-trabalho. Sobre este contexto de mudança e alteração epistêmica, afirma:

A passagem dos direitos políticos aos direitos sociais e depois aos culturais estendeu a reivindicação democrática a todos os aspectos da vida social e, por conseguinte, ao conjunto da existência e da consciência individuais. Quanto mais as coações são impostas aos indivíduos em todos os aspectos da vida, tanto mais se impõe a ideia de um indivíduo sujeito de direito e que resiste ou luta em nome desta individualidade, deste direito a ser ele mesmo. (TOURAINÉ, 2011, p. 272).

Esta relação entre indivíduo e Estado, no entanto, configura-se como relação complexa e por isso mesmo, questionadora. Complexa enquanto compreendida como uma relação de mecanismos à disposição do Estado, inclusive para naturalizar condutas e imprimir seus valores. Se tal Estado é apropriado numa lógica de interesses de

determinado grupo, muito mais difícil será a percepção das diferenças, historicamente sacrificadas.

Entramos aqui, por certo, no campo da dominação múltipla do indivíduo, naquilo que Foucault investigou e identificou como um poder disciplinador e normalizador, mais do que sobre os corpos individualizados, tal poder se concentrava na figura do Estado, da política estatal como forma de administrar a vida e o corpo da população (FOUCAULT, 2005).

Afinal, o poder soberano, aquele que se caracterizava com seu “direito de guerra justa”, como ideologia de conquista, operava sob o programa de “fazer morrer ou deixar viver”. Esse foi o imperativo do direito “ad gentes”, direito público europeu. Este direito soberano é pressuposto da lógica da colonialidade e regerá por mais de quatro séculos, seja na “autorização” da conquista, seja na “legitimação” dos processos coloniais. É o direito de apropriação das terras alheias (conquista), direito de declarar e fazer a guerra, direito de dizer quem deve morrer (fazer morrer) ou deixar viver (sob a adesão das condições coloniais subalternizadas).

Desta forma se procederá a ordenação espacial da terra, não importando quem a ocupava anteriormente. Demarcar-se-á por tal Direito, a distinção das pessoas, sejam como “selvagens” ou “sub-humanos” ou seja como pretos a serem escravizados e comercializados como se fossem “peças”. Faz-se o Direito colonial a partir desta demarcação. A conquista/colonização/invasão da terra

do Novo Mundo, surge como ato constitutivo do “Direito das Gentes”. O pressuposto jurídico-colonial, portanto deste “Direito das Gentes” considera as nações cristãs da Europa como criadoras e portadoras de uma ordenação válida para toda a terra. A partir do século XIX, tal direito será reeditado como um direito que tem o “poder de fazer viver e de deixar morrer”. É quando o direito do soberano, como Direito dominante, usado como sustentação e legitimação nos processos de colonização latino-americanos, Direito ocidental, branco e europeu, continha o poder sobre a vida e sobre a morte das pessoas. Trata-se de uma tecnologia de poder, poder disciplinar sobre o “homem vivo” e que incide sobre a sua possibilidade de existir, reproduzir, nascer e morrer. Para Foucault, não há dúvida de que esta nova face do poder como regulamentação e normalização, ao contrário da soberania que decidia sobre a morte (fazer morrer) e vida (deixar viver), transforma-se, consistindo, pois, em fazer viver e em deixar morrer. Para Foucault, foi assim que se processou:

E eu creio que, justamente, uma das mais maciças transformações do direito político do século XIX consistiu, não digo exatamente em substituir, mas em completar esse velho direito de soberania - fazer morrer ou deixar viver - com outro direito novo, que não vai apagar o primeiro, mas vai penetrá-lo, passá-lo, modificá-lo, e que vai ser um direito, ou melhor, um poder exatamente inverso: poder de "fazer" viver e de "deixar" morrer. O direito de soberania é, portanto, o de fazer morrer ou de deixar viver. E depois, este novo

direito e que se instala: o direito de fazer viver e de deixar morrer. (FOUCAULT, 2005, p.287)

Se, nas sociedades pré-modernas, tal poder sobre a vida alicerçava-se na autoridade do rei, incluindo aí o direito de matar, nas sociedades modernas tal poder se expressa de forma difusa, não mais sobre o corpo em si, das pessoas, mas sobre a sua vida, como um todo. Ao invés de impedir ou destruir a vida, pelo Estado e por suas formas de controle e disciplina, a tarefa agora é de submissão, assujeitamento. Taysa Schiocchet, explicita este aspecto de sofisticação ocorrido nas formas de controle:

Na sociedade disciplinar recorre-se, sobretudo, a normas jurídicas para o exercício de poder, enquanto que na sociedade de controle isso se dá por meio de um conjunto de técnicas de controle. Tais técnicas são constitutivas da própria subjetividade e normalizadoras da vida social. Uma delas é a biopolítica e refere-se à tecnologia do poder estatal voltada ao desenvolvimento da economia de mercado. (SCHIOCCHET, 2006, p. 251),

Trata-se, portanto, de mecanismos voltados para a reprodução da própria vida. Objetiva-se, contanto, em possibilidades concretas de estabelecer, pelas vias da subalternização, instrumentos capazes de alienação em nome de padrões uniformizados e convenientes de conduta. Sob forma de condução, planejamento e efetivação de políticas de controle, caracteriza-se aquilo que se nomeia de

Biocolonialismo (SCHIOCCHET, 2013), como uma técnica instrumental pós-moderna voltada para a apropriação de recursos vitais, biológicos, naturais, sugerindo uma repetição do modelo colonial de usurpação da matéria-prima das colônias, agora com outras armas, outro discurso, outras narrativas.

O Soft Power neocolonial (argumentação, persuasão e pressão), se faz acompanhar de programas de investimento, políticas públicas e outras formas de “altruísmo” humanitário. Esse processo de “commoditização” da vida, dos recursos naturais, dos territórios, implica em uma “programada estratégia” de apropriação daquilo que compõe o capital simbólico de povos tradicionais, comunidades indígenas, povos ribeirinhos. Para Foucault, em “Segurança, Território e População” (2008), este poder municiado de tecnologia de controle e disciplina (Biopoder), define-se ou instrumentaliza-se como governamentalidade, ou seja, instituições, práticas e formas de pensamento próprias de uma forma específica de exercer o poder. Assim esclarece que por:

[...] “governamentalidade”, entendo o conjunto constituído pelas instituições, os procedimentos, análises e reflexões, os cálculos e as táticas que permitem exercer essa forma bem específica, embora muito complexa, de poder que tem por alvo principal a população, por principal forma de saber a economia política e por instrumento técnico essencial os dispositivos de segurança [...] e que trouxe, por um lado, o desenvolvimento de toda uma série de

aparelhos específicos de governo e , também, o desenvolvimento de toda uma série de saberes. Enfim, por governamentalidade, creio que se deveria entender o processo, ou antes, o resultado do processo pelo qual o Estado de justiça da Idade Média, que nos séculos XV e XVI se tornou o Estado administrativo, viu-se pouco a pouco “governamentalizado”. (FOUCAULT, 2008, p. 143-144).

A governamentalidade, nestes tempos pós-modernos, traz na economia política seu saber mais importante, naquilo que muitos chamam de “colonização da vida social e política” pela economia de mercado, com seus dogmas e narrativas, seus instrumentais de controle, com suas normas e regras. Em países de formação social, econômica e política periférica, os processos de governamentalidade colonial se reciclam. Dentro dessas sociedades recolonizadas, óbvio que há margem de lucros parcelados e custos coletivos. Neste sentido, o continuum da colonialidade reestrutura uma lógica de interesses sob um grau de relações recondiçionadas.

A governamentalidade, também e ainda, incorpora também o campo da normatização onde se destaca a judicialização como forma própria de “confiscar”, controlar, capitalizar e gerir as formas individuais e coletivas humanas. (FUGANTI, 2015). É quando as grandes conquistas, à duras penas alcançadas, transformam-se em cuidados tutelares nas mãos de um Estado apropriado, às vezes cego e surdo às demandas de origem. Contribui assim o fenômeno da judicialização

para a “estilização da existência”, onde os enquadramentos se tornam possíveis e, convenientemente, até mesmo os direitos podem ser “ajustados”.

No entanto, se estes processos ou procedimentos de regulamentação da vida ocorrem, “incorporando” o humano ou o coletivo humano nesta sociedade de controle, constitui-se, ao mesmo tempo numa arena de disputas, onde de forma inédita, os novos sujeitos coletivos têm comparecido. É a, de sempre, emblemática luta do protagonismo contra o enquadramento, da subjetivação contra o assujeitamento, das práticas relacionais identitárias contra as regras unipolares do único – seja ele o mercado ou o pensamento. Mutatis mutandi, o sentido da territorialidade encontrou receptividade na elaboração do texto constitucional e isso, mesmo com as ressalvas necessárias, constituiu uma verdadeira mudança de perspectiva no campo jurídico. De um lado, no campo da afirmação das diferenças, da pluriethnicidade e do outro, do apelo ao reconhecimento, como nova matriz epistemológica, filtro inexorável de interpretação dos dispositivos constitucionais. Não há como negar que o texto constitucional demarcou esse novo contexto de um Direito e de um Estado, sob o marco da pluriethnicidade e da multiculturalidade (DUPRAT, 2007). Este novo paradigma constitucional, aliás, ganha força igualmente em importantes documentos internacionais, como por exemplo, a Convenção 169 da OIT (1989), a Declaração Universal sobre a Diversidade cultural da Unesco (2001), a Convenção sobre a Proteção e

Promoção da diversidade das Expressões Culturais, das Nações Unidas (2005) e a Declaração das Nações Unidas sobre os direitos dos Povos Indígenas (2007).

A recepção de todo este debate deflagra assim, pela América Latina e projeta nos Estados nacionais uma discussão que se propõe a conferir o status de fundamentalidade a estes direitos territoriais e culturais. Busca-se, para tanto, o reconhecimento e sua observância como imperativo da clivagem constitucional. Trata-se de um novo paradigma, proposto como um referencial questionador das próprias políticas de Estado. No caso do Equador (Constituição de 2008) e da Bolívia (Constituição de 2009), a consagração desta abordagem configura-se nos conceitos ontogênicos do “Sumak kawsay” (buen vivir), “Pacha Mama” (Mãe Terra), “Terra y Territorio”, enfim. É neste contexto que envolve a dimensão de aplicabilidade deste direito, seu sentido e alcance, que se tratará adiante, ao se abordar o tema da judicialização.

3. A Amazônia como território de resistência e afirmação de novos direitos

Por mais óbvio que se pareça, a totalização sempre foi adversária da diferença. Se a fala da colonialidade, com sua intencionalidade unívoca jamais tentou buscar o todo na compreensão das suas partes, por certo seria fundamental silenciar o pluralismo, a diferença, uma vez que seria sempre um apelo ao reconhecimento. Estamos, pois, aqui, no

território da elaboração epistêmica, construto fundamental da colonialidade. Este processo originário de constituição do “Novo Mundo” e da sua forma mais recente, a do capitalismo colonial moderno, define-se como um novo padrão de poder (QUIJANO, 2005). Portanto, o eixo epistêmico deste poder, manifesta-se como uma construção mental na base da experiência da dominação colonial, que viveu e reviveu historicamente mantendo-se como uma das dimensões básicas do poder mundial, configurando a sua racionalidade específica: o eurocentrismo e a “construção do ocidente”.

A negação da diferença é assim a conditio do poder e essa era a fala dominante.

Necessário, pois “inventar”, nomear e significar esta nova realidade, com esquemas interpretativos apropriados. Um trabalho que se fazia na metrópole, mas que também era alimentado pelas narrativas dos cronistas viajantes. A produção intelectual, portanto, poderia assim definir os significados originários, produzir intelectualmente as referências e diretrizes e conceituar os argumentos da legitimidade do empreendimento colonial. Aníbal Quijano vê assim, a estruturação desta dinâmica da colonialidade:

Por um lado, a codificação das diferenças entre conquistadores e conquistados na idéia de raça, ou seja, uma supostamente distinta estrutura biológica que situava a uns em situação natural de inferioridade em relação a outros. Essa idéia foi assumida pelos

conquistadores como o principal elemento constitutivo, fundacional, das relações de dominação que a conquista exigia. Nessas bases, conseqüentemente, foi classificada a população da América, e mais tarde do mundo, nesse novo padrão de poder. Por outro lado, a articulação de todas as formas históricas de controle do trabalho, de seus recursos e de seus produtos, em torno do capital e do mercado mundial (QUIJANO, 2005, s/p).

Desta forma, um dos primeiros significados que pressupõe o modelo de colonialidade nasce com a ideia de apropriação, fazer próprio e nomear. É por tal pressuposto, que a terra recebe um nome, os povos igualmente são nomeados e uma ordem pré-estabelecida, europeia, branca e cristã, é imposta. Ao outro, a condenação de ser o mesmo, “mesmificado” e uniformizado, portanto. Cria-se, sem traumas e sem culpa, o aparato jurídico-ideológico para que o empreendimento colonial possa ter assegurado todos os meios e medidas para o conteúdo central que mobilizava tal projeto: a apropriação dos recursos naturais.

A partir desta geopolítica do conhecimento, como indutora de sentidos, representação e nomeação, compreende-se por que a Amazônia, de modo específico precisou ser inventada. E este processo de “invenção e ressignificação” evidencia-se no imaginário dos navegantes e suas narrativas, no recorrente discurso dualista civilização-barbárie, no esquema colonizatório da “marcha para o oeste” em nome do progresso, no

discurso nacionalista pela definição de fronteiras e no plano da integração como elemento de soberania. Nesta relação não há espaço para alteridade ou pelo reconhecimento do outro. A sua subjugação ou o seu ocultamento passa a ser condição de possibilidade para a implantação da vontade do Estado colonizador.

Conforme Neide Gondim, a Amazônia foi “inventada”, como uma continuidade do sonho expansionista europeu. Tal invenção foi se solidificando a partir dos relatos de viagens, relatos povoados de (pre)conceitos e fantasias, alimentando o imaginário do homem europeu e projetando na região um “reino de possibilidades”. Este imaginário cruzará os séculos e será constantemente reelaborado, uma vez que não mudam os significados-padrões da conquista e da colonização. É um imaginário que não conhece limites, uma vez que é sempre desafiado pela conquista e pelo controle do desconhecido (GONDIM, 2007).

Esta elaboração se fazia necessária uma vez que a apropriação das riquezas estava ligada inicialmente à ideia de controle político, de senhorio sobre os bens conquistados e as vidas submetidas. Por vezes esta Amazônia será o “El Dorado”, recoberto de ouro e riquezas, por outras será o “Paraíso Perdido”, mas poderá ser também o “Inferno Verde”, “lugar sem história”, como dizia Euclides da Cunha. Um lugar à espera de ser “salvo” pelo trabalho e pelo desenvolvimento (CUNHA, 1994).

Por isso a Amazônia é um locus emblemático, lugar simbólico de onde o empreendimento colonial nunca tirou os olhos. Quase sempre, o olhar externo enxergou na Amazônia, o local da matéria-prima e dos recursos naturais a serem saqueados. Das espécies vegetais, que ao contrário das “especiarias” do oriente, aqui eram chamadas de “drogas do sertão”, aos abundantes recursos minerais, a Amazônia sempre foi para o que “veio de fora”, uma promessa. Num discurso em Manaus, em 1940, Getúlio Vargas se referia à missão de colonização como um “destino brasileiro”, referindo-se ao povo amazônico dizia que “sois a terra do futuro, o vale da promessa na vida do Brasil de amanhã” (VARGAS, 1943).

Mais recentemente esta lógica será reeditada, seja nos Programas de Integração Nacional (PINs), com motivos anunciados de desenvolvimento regional, seja na implementação de grandes projetos de mineração, obras de infraestrutura para escoamento da matéria-prima e nas grandes obras hidro-energéticas do Programa de Aceleração do crescimento (PAC). Assim, a Amazônia vai se tornando uma moderna colônia energético-mineral realizando a profecia de Euclides da Cunha. Passou a ser um lugar com história.

O aporte jurídico que legitimou tais empreendimentos colonizatórios traduziu-se, sobretudo, pela aprovação de uma lei que amoldasse um programa de assentamento de colonos em supostas terras vazias da região amazônica (Estatuto da Terra), por uma série de atos internos e administrativos

que viabilizasse grandes concessões de terras também na Amazônia, pela flexibilização quanto às concessões para exploração dos recursos minerais e por criação e implementação de estruturas administrativas de suporte ao novo projeto de colonização (neocolonialismo).

Quanto ao instrumental retórico-discursivo da proposta, fomentou-se uma grande propaganda nacional pautada pela ideia de desenvolvimento e progresso, ocupação das fronteiras, o discurso do “integrar para não entregar” e da solução social do problema agrário, donde uma terra sem homens resolveria o drama de homens sem terra. A dinâmica motivacional era embalada por um misticismo missionário: os novos colonos seriam as “sentinelas avançadas da nação”; estaria em curso uma nova “marcha para o oeste” e uma nova missão foi dada aos novos colonos: “conquistar a terra, dominar a água e sujeitar a floresta” (VARGAS, 1943).

Por isso é que o locus amazônico foi e tem sido um campo de disputa. Este “outro”, que vive na Amazônia, não ganhou visibilidade por cinco séculos. Os índios, os remanescentes de quilombos e depois os povos tradicionais, ribeirinhos, coletores, pescadores, dentre outros, no muito, não conseguiam sair de sua situação de “bárbaros”.

Deveriam ser, pois, colonizados, recriados, conduzidos ou à salvação cristã ou à civilização. Reedita-se a colonialidade e assim se fez, já que para

coisas novas não estão disponíveis novas palavras.

Em perspectiva mais recente, é no final do século XX que começa-se a pôr em questão algumas situações relacionadas aos povos da Amazônia. Sob o emblema da “questão territorial”, como uma demanda secular retomada, passa-se a articular e mobilizar estratégias diversas, estratégias tais que potencializaram tornar audíveis no campo institucional uma polifonia de vozes historicamente silenciadas e visíveis um conjunto de sujeitos coletivos, diversos, plurais, mas com demandas uníssonas, sob a mesma bandeira: reconhecimento.

Assim, na Constituição de 1988 a questão territorial começa a ocupar o espaço das grandes questões no cenário normativo institucional. No entanto a emergência da questão territorial e das territorialidades, emblematicamente desperta neste novo cenário, na “Aliança dos Povos da Floresta”. A ideia inicial da Aliança dos Povos da Floresta foi criada a partir de uma convocatória para um primeiro encontro nacional dos seringueiros (CNS) em Brasília, em 1985. Em 1987, por iniciativa de Ailton Krenak, coordenador da União Nacional Indígena, Jaime da Silva Araújo (presidente do Conselho Nacional dos Seringueiros) e Chico Mendes (Sindicato dos trabalhadores rurais de Xapuri) fizeram um evento público em São Paulo para uma primeira discussão sobre a formação da Aliança dos Povos da Floresta, sobretudo enfocando as realidades aproximadas das lutas e

experiências e a importância da articulação.

O I Encontro dos Povos da Floresta, portanto, foi realizado em Rio Branco, em fevereiro de 1989, dois meses após o assassinato de Chico Mendes. Neste encontro lançaram-se as bases, portanto, da Aliança dos Povos da Floresta, unindo os principais movimentos sociais da Amazônia, índios e seringueiros, que até então, eram incitados pelos seringalistas a se perseguirem nas chamadas “correrias”. A força da Aliança e seu poder de articulação permitiu que aos povos da floresta influenciassem ativamente na adoção de uma série de políticas públicas.

Tal Aliança, ainda, respaldou uma série de iniciativas conjuntas entre índios e seringueiros em conflitos com grileiros e madeireiros, como também à gestão conjunta no plano nacional em vários momentos. A Aliança deu início e alicerçou as bases também para o movimento que resultou na criação do Grupo de Trabalho da Amazônia – GTA, que conta com mais de seiscentas organizações em todos os estados da Amazônia. (ALIANÇA, 2008).

O contexto desta articulação dos povos da floresta influenciou de forma impactante no debate em torno dos Direitos territoriais da Assembleia Nacional Constituinte. Desta articulação ainda surgiram os debates sobre a implementação das “Reservas extrativistas”, políticas de demarcação de terras indígenas e outros dispositivos. Pelo debate produzido no interior da Aliança também, se pensou, pela

primeira vez, numa outra concepção de reforma agrária que garantisse não só o direito a terra, mas aos recursos naturais em que estavam baseados o seu modo de vida tradicional.

4. A descolonização do discurso jurídico como ferramenta emancipatória: os riscos da judicialização

Em tempos onde importantes questões de direitos coletivos e sociais são resolvidas no campo do Poder judiciário não há como deixar de constatar que este fenômeno, o da judicialização, opera-se como um processo do próprio Estado, dos negócios deste Estado. Faz parte dos meios de “produção” de sentido e de pertença de uma determinada ordem. É uma forma de governabilidade contemporânea, que no caso, além de gerir, carrega as possibilidades de ambivalência, podendo consagrar interesses ou confiscar direitos.

Trata-se, pois, não de fenômeno isolado, que conduz, em si, não apenas potencialidades como também ambiguidades. Judicializar a vida ou as condições de existência, estabelecer condições onde o viver fica submetido ao movimento de regulação normativa, traz consigo seus perigos. A judicialização do humano, principalmente destas coletividades historicamente subalternizadas, envolve situações as quais nem sempre o Direito e seus dispositivos dão conta na percepção do sentido, sobretudo diante de uma histórica carga de negação e desconhecimento.

Além da forte influência midiática sobre estas temáticas, há uma densidade de questões relacionais difíceis, especificidades, pluralidades e sinalizações que precisam ser contemplados. Pergunta-se se, o Direito ou a norma jurídica, com sua forma unívoca e apropriada em linguagens e sistemas herméticos e acríticos, são suficientes para a compreensão destes aspectos próprios e polissêmicos?

No caso em análise, os direitos territoriais não se encontram em situação privilegiada apenas por estarem sendo analisados no campo do judiciário. Há processos, alguns conclusos, outros inacabados que transcendem este momento. Revela um interessante campo de disputa, sem que queira isso significar necessariamente uma conquista. A indizível violência que caracteriza o trajeto de reivindicações dos povos originários e tradicionais é um demonstrativo do quanto estes povos foram mantidos à margem da lei e dos mecanismos da justiça, como poder de Estado. As vítimas sempre foram encontradas do mesmo lado nestes conflitos.

A comprovação deste indisfarçável esquema de colonialidade mantida é o que vem ocorrendo, por exemplo, no caso mais flagrante, a situação do território dos Guaranis-Kaiowas, no Mato Grosso do Sul.

Num país em que o latifúndio ainda é regra, questionar a propriedade pode soar, ainda que conceitualmente, um perigo. Há blindagens e resistências teóricas suficientes que afastam o debate como ultrapassado e

desnecessário, sobretudo em tempos onde a linguagem do resultado ou da eficiência descarta a contestação. Assim, a emergência dos Direitos territoriais como direitos coletivos, em um Estado reconhecido como pluriétnico, pode significar um estranhamento, sobretudo frente ao silêncio metódico dos manuais. No entanto, a descolonização epistemológica e o reconhecimento da potencialidade libertária do direito apresentam-se como possibilidades diante dos debates propostos.

À luz dos elementos jurídicos, portanto, a primeira consideração refere-se a este debate entre os Direitos territoriais, seu processo de reconhecimento e concretização e o Direito de propriedade fundiária, secularmente enraizado neste imaginário cultural-proprietário. A emergência dos Direitos territoriais junto com a desconstrução do discurso colonial ganha, como visto, força tanto no contexto de discussão da Constituição de 1988 como na sua aprovação.

O debate central aqui proposto, entre Direitos territoriais e o Direito de propriedade, procura dar conta desta contradição estrutural da organização socioeconômica brasileira e seus entrelaces, seja no campo do poder político, seja no campo do saber jurídico, isto é, nos imaginários sociais construídos. A constatação do referencial da colonialidade dá o dimensionamento fundamental deste debate. Ainda que alicerçado e mantido sob a influência das estruturas e do discurso coloniais, em terras brasileiras conseguiu-se construir um importante

precedente: um texto constitucional, vértice do sistema jurídico, dispendo sobre os ideais e objetivos de uma sociedade justa, livre e solidária e assegurando os Direitos territoriais como garantia fundamental aos povos indígenas, remanescentes das comunidades quilombolas e povos tradicionais.

Com efeito, a Constituição de 1988 incorporando entre suas garantias os direitos étnico-territoriais, estabelece-se como marco teórico fundamental, sobretudo rompendo com a lógica teórico-legislativa da homogeneização e unicidade da formação social brasileira. A sociodiversidade afirmada a quatro cantos supera assim, a perspectiva de uma teoria monocultural e confere, a um só tempo, tanto o reconhecimento da pluralidade social e cultural de novos sujeitos coletivos, como também dispõe sobre o reconhecimento dos seus Direitos territoriais.

Sendo assim, se o Direito de propriedade é formalizado como Direito fundamental, o são igualmente, os Direitos territoriais. Estabelecer a diferença, no entanto, faz-se necessário. O Direito patrimonial concebe a questão da terra como direito disponível, negociável e alienável, e assim, amolda-se às exigências do mercado e às condicionantes do contrato, encontrando legitimidade inclusive para o acúmulo ou a concentração. Os Direitos territoriais, ao contrário, são direitos inalienáveis, invioláveis e intransigíveis. Tais direitos ressignificam outra relação com a terra, definida como espaço vital e cultural, ressignificam também as relações de

pertença, memória e identidade. Por tais elementos, é possível constatar a impossibilidade do Direito civil em compreender e atender as demandas territoriais, o que, de partida exige uma redefinição para uma constitucionalização mais aprofundada de tais questões.

Quanto aos Direitos territoriais, portanto, pela primeira vez são reconhecidos no ordenamento nacional e a aplicação imediata de tais dispositivos viria a se tornar ou uma questão de política pública ou, em caso de lacuna normativa, uma questão de disputa judicial. Acabou-se tornando, na realidade brasileira, tanto uma quanto outra. Desta forma, com mais de vinte e cinco anos passados da promulgação do texto constitucional, os dispositivos constitucionais asseguradores dos Direitos territoriais, em grande parte, permaneceram engessados nas lacunas dos dispositivos e em outra sede, estão sendo questionados junto ao Poder judiciário.

É fato a inflexão dos poderes institucionais em dar efetividade ou concretude aos Direitos territoriais consagrados no texto constitucional. Tal fato, por suposto, é caracterizado pelo proposital retardamento estatal em regularizar tais direitos, pela excessiva judicialização de tais demandas, pelas manobras político-patrimoniais amparadas e tangidas por um dogmatismo jurídico insuperado.

Ressalvado os equívocos da generalização, uma factível constatação se evidencia: a insuficiência do sistema jurídico em assegurar proteção aos

Direitos territoriais dos povos indígenas e comunidades de remanescentes de quilombos. Tal evidência é demonstrada, sobretudo pela adoção de um paradigma positivista e dogmático na apreciação de tais demandas, ignorando a dimensão fundamental de tais direitos, vedando assim a possibilidade das incorporações interdisciplinares e convergindo para posicionamentos mais ideológicos que meritoriamente constitucionais sobre as questões judicializadas.

A novidade de um constitucionalismo plurinacional em construção na América Latina agregado à reflexão do cosmopolitismo cultural, oxigena o referencial do pluralismo jurídico como um campo de possibilidades concretas, sobretudo no que diz respeito ao reconhecimento de direitos até então negados, à concretização dos Direitos territoriais e ao fortalecimento de uma democracia expansiva, participativa e libertária. Refere-se aqui, a instrumentais imprescindíveis para a superação do colonialismo jurídico ainda fortemente presente e marcante no ordenamento jurídico pátrio.

Em que pese todos os percalços legislativos e judiciais enfrentados, a emergência dos Direitos territoriais, portanto, fez com que fossem incluídos na agenda do debate nacional, onde os destinatários embora sejam pouco lembrados, depois de vitimados, emergem como novos atores sociais, dentro do espaço institucional, reivindicando seus direitos ou pressionando politicamente pela efetivação daqueles já oficializados.

A emergência destes Direitos territoriais põe em evidência uma crítica social feita ao estatuto patrimonial-proprietário, especificamente fundiário. A matriz colonial deste instituto restou retratada, sobretudo em sua moldura ideológica, condição indispensável em sua perpetuidade junto ao seu locus de positivação: o direito civil. Ainda que contando com todos os condicionantes da propriedade, muito tem a ser questionado sobre o verdadeiro alcance do princípio da função social tem tido sobre a mesma. O grave problema da concentração, a dimensão do uso comum dos bens da natureza e as graves e “autorizadas” distorções, inviabilizam a democratização do acesso a terra, no caso brasileiro. Atrelado a este fato, as mazelas sociais, das quais, o êxodo rural, a favelização urbana e a pobreza e miséria de milhões de pessoas, encontram na concentração proprietária sua causa.

No entanto, a incapacidade de perceber este diagnóstico se iguala à incapacidade de reconhecer os Direitos territoriais aos povos originários e tradicionais, possuidores autênticos e legítimos de seus territórios. Assim, à questão agrária veio somar a questão territorial, eixo central do debate aqui proposto. As interrogações levantadas a este direito de propriedade, a partir da questão territorial, não se esgota, no entanto, na questão de direito de domínio. A imperativa tarefa de descolonização da racionalidade patrimonialista abrange aqueles espaços onde se alicerçam os discursos, mas também, onde se forjam consensos. No entanto, se é em uma racionalidade jurídica que tal mentalidade é forjada,

logo, é na academia, o “lugar” contemporâneo onde tais consensos devem ser (des)construídos.

De forma paradoxal, o ordenamento jurídico, não conseguindo ficar imune no processo, prestou-se quase sempre a legitimar os empreendimentos do colonialismo. Em descompasso com a realidade social ou o mundo da vida à sua volta, serviu tal ordenamento ao reforço e legitimidade do individualismo proprietário. Demonstrou assim, estreito alinhamento com a classe dirigente de plantão, servindo de tal forma como instrumental indispensável para a sustentação de uma estrutura fundiária das mais desiguais do planeta.

A referência a um colonialismo jurídico, portanto, e a tarefa de uma descolonização epistêmica, como também a desconstrução do “senso comum teórico jurídico”, faz-se como um desafio. Entende-se que esta revisão da função do direito resgataria seu potencial de atuação para a transformação social.

Com efeito, trata-se de desmontar a mentalidade que direcionou as distintas formas de colonialismo. Esta ação colonial comandada por tal discurso, como visto, traduziu-se num verdadeiro e incomparável holocausto indígena, na morte e escravidão de milhões de negros africanos e no saque de recursos naturais por toda a América Latina. A “tradução” da colonialidade incorporou, portanto, verdadeiras narrativas que se prestaram, inclusive na historiografia oficial, como um verdadeiro “mantra” ideológico legitimador.

O detalhe historicista, mais que resgate dos fatos, prestou-se a apontar elementos que confirmam o caráter persistente do fenômeno colonial configurado sobremodo, nas relações entre propriedade fundiária e poder. Esta colonialidade identificada em três níveis: poder, saber e relações sociais, incorporou-se em forma de mentalidade proprietária ressignificando as relações entre Estado e cidadão, uma vez que também tal Estado se viu apropriado. Vigora-se, portanto, as relações de (favor)itismo e clientelismo, como um verdadeiro óbice aos anseios democráticos.

A reflexão tomada em conjunto leva à conclusão de que em grande parte a incompreensão sobre os Direitos territoriais deriva de uma forte influência ideológica, ranços de uma colonialidade intrincada em nosso sistema e instituições jurídico-políticas. Tal fenômeno pode ser encontrado também na resistência às contribuições interdisciplinares, na nostalgia das certezas dogmáticas jurídicas e na própria sacralização conceitual do direito proprietário. O efeito direto desta lógica é a recusa do reconhecimento do direito aos territórios aos indígenas e aos remanescentes das comunidades quilombolas, negando-lhes o exercício amplo de seus direitos originários e se quiser, os direitos democráticos, em nome dos supostos direitos de propriedade.

Tanto o trâmite da PEC 215/2000 quanto o julgamento da ADI nº 3.239/2004, de resultados negativos aos indígenas, quilombolas e povos tradicionais, confirmam esta inflexão e

ao mesmo tempo a flexibilização dos Direitos territoriais. O Projeto de Emenda pretende deslocar do Poder Executivo para o Poder Legislativo os instrumentais de reconhecimento territorial aos povos tradicionais e originários. A Ação Direta de Inconstitucionalidade, igualmente, aponta para o Congresso Nacional com seu poder dispositivo e instituinte, a “missão” de definir formas e métodos de reconhecimento. Bem se sabe das claras intenções das bancadas congressistas, do seu poder e de quem representam, na maioria dos casos.

No entanto, ainda que as promessas constitucionalizadas não tenham sido efetivadas, mais de um quarto de século depois, ainda que o sonho do Estado Democrático de Direito em muito tenha se convertido em quimera, sabe-se que tanto pela força das circunstâncias quanto pelo crescimento da consciência e politização das demandas e dos novos atores sociais, é que necessárias mudanças se efetivam. Portanto, há um horizonte de perspectivas que aporta-se esperançosamente no território das possibilidades. Há “sementes” de descolonialidade que estão fertilizando expectativas de direito e de reconhecimento. Há articulações mobilizadoras e protestadoras numa incansável e plural marcha libertária e há, também, uma contradição interna, na própria colonialidade que a desestabiliza.

Assim também, e, subversivamente contra os nivelamentos, as (uni)versalidades e as formalizações, há, no campo jurídico, sinais indicativos que abrem caminho à diversidade, à

(pluri)versidade e a perspectiva aguardada de um direito que saltará dos textos e das formas para os contextos e para os fatos. Reconhece-se, portanto, outras possibilidades juridicamente válidas e que serão resultado das escolhas que, preliminarmente compete aos juristas e operadores do direito optarem, a fim de que o direito não seja utilizado como antidireito.

Por mais que a dureza dos fatos desautorize a perspectiva da esperança, sabe-se do potencial libertário e contra-majoritário do direito. Assim, não se fechando em uma desesperançada e fria observação da realidade, mas abrindo-se em uma visão prospectiva otimista, este reflexão se posiciona.

6. Considerações finais

Nossa trajetória histórica demarca uma secular batalha que objetivou por muito tempo em sacralizar o dogma da uniformidade sacrificando a diversidade, impondo, naturalizando e legitimando uma “maneira de ser” que refletisse os padrões coloniais de sempre. O desconhecimento projetado foi arma de colonizadores, missionários e historiadores.

De vozes silenciadas à polifonia das diferenças, algo de diferente e emergente foi ganhando outros sentidos, nos finais do século XX. A guerra calada foi rompendo a névoa dos interditos, comprovando que a memória coletiva nem sempre corresponde à história escrita. A consciência de tais direitos vem junto com a consciência de si mesmo. A dimensão territorial aponta para esta perspectiva ontológica, expressa-se no sentido das relações de

pertença e de identidade. Assim, a reivindicação por reconhecimento não passa pela mediação das categorias de igualdade, de justiça, de legitimidade. É antes de tudo um reconhecer-se que se faz acompanhar pela constatação da usurpação havida. A partir daí, é que se decide deslocar o campo e a estratégia de atuação.

Será, pois, sempre um campo de enfrentamentos. Recentemente, um Presidente da República dizia que, estava cuidando de remover os obstáculos para a implantação de grandes empreendimentos. Os empreendimentos estavam no campo das Usinas de Álcool e construção de complexos hidrelétricos. Os obstáculos eram as terras indígenas, as terras dos remanescentes de quilombos e os impactos ambientais. Como se vê não se trata de uma luta do século XVI, mas um debate atualizado, no entanto com os mesmos componentes.

Por isso, não há como imaginar superações desta lógica colonial constituída sem reconhecer seus processos contínuos, suas traduções e sua legitimação. Trata-se, enfim, antes que atitudes ou ações coloniais, uma mentalidade e uma cultura, perpetuada em trezentos anos (aproximadamente) de regras coloniais imperiais e em duzentos anos (aproximadamente) de um colonialismo interno, ainda que sob regime republicano e democrático. Se as rupturas são necessárias, portanto, a descolonização do pensamento e da racionalidade torna-se um imperativo.

Referências Bibliográficas

ALIANÇA dos povos da floresta. 8 out. 2008. Disponível em: <<http://www.redepovosdafloresta.org.br/exibePagina.aspx?pag=8>>. Acesso em: 20 set. 2015.

BRASIL. Constituição (1988). Constituição da República Federativa do Brasil de 1988. Brasília: Edição do Senado Federal, 2012.

CUNHA, Euclides da. Um paraíso perdido. Rio de Janeiro: Ed. José Olympio, 1994.

DUPRAT, Deborah. O Direito sob o marco da pluriethnicidade/multiculturalidade. In: DUPRAT, Deborah (Org.). Pareceres Jurídicos: Direito dos Povos e das Comunidades Tradicionais. Manaus: UEA, 2007. p. 9-20.

FOUCAULT, Michel. A ordem do discurso. (Tradução de Laura Fraga de Almeida Sampaio). São Paulo: Loyola, 2010.

_____. Em defesa da sociedade. (Tradução de Maria Ermantina Galvão). São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____. Segurança, Território e população. (Trad., Eduardo Brandão). São Paulo: Martins Fontes, 2008. (Coleção Tópicos)

_____. A hermenêutica do sujeito. (Tradução de Márcio Alves da Fonseca e Selma Tannus Muchael). São Paulo: Martins Fontes, 2004.

FUGANTI, Luiz. A judicialização como forma da governamentalidade contemporânea: confiscar, controlar, capitalizar e gerir as forças intensivas do homem. Disponível em: <<http://foucaultjudicializacao.com.br/archives/44>>. Acesso em: 26 maio 2015.

GONDIM, Neide. A Invenção da Amazônia. 2. ed. Valer. Manaus, 2007.

LITTLE, Paul E. Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: Por uma antropologia da territorialidade. Série Antropologia 322. Brasília, 2002.

MURA, Fabio. O Tekoha como categoria histórica: elaborações culturais e estratégias kaiowa na construção do território. Revista Fronteiras. n. 13, 2004. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_nlinks&ref=000163&pid=S0104-9313201000010000600023&lng=en>. Acesso: 23 Maio 2015.

OLIVEIRA, Camilla Felix Barbosa de; BRITO, Leila Maria Torraca de. Judicialização da vida na contemporaneidade. Psicol. cienc. prof., Brasília, v. 33, n. spe, p. 78-89, 2013.

Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1414-98932013000500009&lng=en&nrm=iso>. access on 26 May 2015.

QUIJANO, Aníbal. A Colonialidade do poder, eurocentrismo e América ciências sociais: Perspectivas latino-americanas. In: LANDER, Edgardo (Org.). A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais.

Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO, set./2005. p. 227-278. Disponível em: <<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/libros/lander/pt/Quijano.rtf>>. Acesso em: 12 jan. 2012.

SCHIOCCHET, T. Biocolonialismo e povos indígenas: reflexões jurídicas a partir das pesquisas genéticas envolvendo os índios Karitianas. In: Maria Claudia Crespo Brauner; Philippe Pierre. (Org.). Direitos humanos, saúde e medicina: uma perspectiva internacional. 1ed. Rio Grande: FURG, 2013, v. , p. 161-182. Disponível em: <<https://unisinos.academia.edu/TaysaSchiocchet>>. Acesso em: 12 maio 2015.

SCHIOCCHET, Taysa; PAULA, Carlos P. Pinhal de. Novas Tecnologias reprodutivas e direito: mulheres , 1943.

brasileiras entre benefícios e vulnerabilidades. Estudos jurídicos. NEJ – Vol. 11 – n. 2. p. 249-263/ jul – dez de 2006.

SCORZA, Manuel. História de Garabombo, o Invisível. (Tradução de Glória Rodríguez). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1975.

SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés. O Renascer dos Povos Indígenas para o Direito.

Curitiba: Juruá, 1998.

TOURAINÉ, Alain. Um novo paradigma: para compreender o mundo de hoje (Tradução de Gentil Avelino Titton). 4.ed. Petrópolis: Vozes, 2011.

VARGAS, Getúlio. A nova política do Brasil. Rio de Janeiro: José Olympio

DESENHOS DE FUTURO: autonomia e cultura nos projetos de vida dos povos indígenas em Roraima/Brasil.

FUTURE DRAWS: autonomy and culture in the life projects of the indigenous peoples in Roraima / Brazil.

Alessandro Roberto de Oliveira

É Professor Adjunto I de Antropologia no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social e na Faculdade de Ciências Sociais (FCS) da Universidade Federal de Goiás (UFG). Possui graduação em Ciências Sociais pela Universidade Estadual de Montes Claros (2004), mestrado (2008) e doutorado em Antropologia Social pela Universidade de Brasília (2012). Suas pesquisas lidam com interfaces entre sociedade, cultura e ambiente e abordam os seguintes temas: políticas indígenas, conhecimentos ecológicos tradicionais, povos indígenas e políticas públicas, interseções entre indigenismo e ambientalismo - gestão territorial e ambiental em terras indígenas. Participa como pesquisador associado do Lact - Laboratório de Antropologia da Ciência e da Técnica - (Dan/UnB).

Artigo recebido em 06/08/2016 e aceito em 07/03/2017.

RESUMO

Os povos indígenas Macuxi e Wapichana que vivem nas regiões de campos e serras no Estado de Roraima, no Brasil, estão discutindo os desafios ecológicos de viver, segundo seus “modelos culturais de vida”, nas terras indígenas demarcadas e projetando o futuro. Este artigo examina os esforços recentemente colocados em curso por uma organização indígena regional no sentido de construir coletivamente Planos de Gestão Territorial e Ambiental (PGTAs) para as terras indígenas no Estado. Estes “planos” são documentos que refletem processos participativos de planejamento e estabelecimento de acordos sobre temas como a proteção territorial e o manejo de recursos naturais. Como parte das dinâmicas do processo de elaboração destes documentos, as comunidades locais colocaram no papel como

imaginam e desejam que deva ser a vida comunitária em suas terras através de desenhos que revelam diferentes pontos de vista sobre o futuro. Meu foco de análise é um desses desenhos, a partir do qual abordo os impasses, desafios e contradições que estas ilustrações suscitaram no diálogo interétnico. Argumento que para além do aspecto técnico e burocrático dos documentos, os “planos” são expressões de projetos de vida que guardam uma dimensão sociocultural mais profunda, que se traduz em desejos, expectativas e luta política em defesa de seus modos habitar o mundo e viver a vida.

Palavras-chave: projetos de vida - desenhos – autonomia – gestão territorial

ABSTRACT

Indigenous people Macuxi and Wapichana, living in savanna and mountain ranges landscape of Roraima state, Brazil, are now discussing the ecological challenges to live according to their “cultural models of life” in areas established by law as their indigenous right, while projecting the future. This article proposes to examine the recent efforts made by a regional indigenous organization to collectively build “Environmental and Territorial Management Plans” for indigenous lands. These “plans” are documents that reflect participative processes of planning and agreements about issues like territorial protection and natural resources management. As part of the dynamics of producing these documents, local communities put on paper, through drawings that reveal different points of view about the future, how they imagine and how they wish communal life should be in their lands. My analysis focus is one of these drawings, from which I discuss impasses, challenges and contradictions that the illustrations brought up during interethnic dialogues. My argument is that, beyond the technical and bureaucratic aspect of these documents, the “plans” are expressions of life projects that have a larger sociocultural dimension, translating their communities’ desires, expectations and political struggles in defense of their ways of dwelling and living in the world.

Keywords: life projects - drawings – autonomy – territorial management

Introdução.

Este artigo aborda as iniciativas indígenas contemporâneas de formulação de projetos de vida. Trata do contexto de articulações interétnicas que visam o estabelecimento de “diálogos” com o universo de atores aproximados pela convergência entre as políticas dos próprios movimentos indígenas, as políticas públicas indigenistas e as políticas ambientais no Brasil. Ao examinar as concepções indígenas de “autonomia” e “cultura” em jogo na elaboração destes projetos, o objetivo é explorar etnograficamente a ideia de “dialogia”. Esta é uma noção que parece produtiva para compreender as relações interétnicas neste início de século XXI, especialmente no que concerne à qualidade da relação

pretendida pelos movimentos indígenas frente às políticas promovidas por Estados nacionais, qualidade esta que se traduz em termos de “autonomia”.

A persistência dos movimentos indígenas na criação de uma “dialogia” com diferentes setores estatais e da sociedade civil em escala transnacional, parece ser um elemento central da política indígena contemporânea. De modo bastante objetivo, dialogia tem a ver com um colocar-se em uma posição de sujeito na interlocução com esses atores externos e não como populações objeto de políticas estatais (Oliveira, 2002). Parto da ideia de que esta definição de “dialogia” tem implicações políticas e epistemológicas importantes para refletir sobre as ligações entre autonomia e cultura nas iniciativas indígenas de formulação de seus

projetos de vida para as futuras gerações. Seguindo um esforço semelhante aquele desenvolvido por Adolfo de Oliveira em seu artigo sobre indigenismo e antropologia em tempos de autonomia indígena, o propósito é “buscar uma compreensão da prática da política indígena que dialogue com as concepções indígenas de suas próprias práticas” (Oliveira, 2002, p. 111).

Isso significa que a noção de “dialogia” também tem implicações importantes para o lugar do discurso antropológico nas situações etnográficas contemporâneas, nas quais nos deparamos com um “espaço social total de redes e discursos emaranhados, que integra o campo local de relações interétnicas à esfera global de relações entre sociedades” (Albert, 2014, p. 8). A dinâmica de “descolonização interna” que emergiu com o surgimento dos movimentos étnicos vem impactando a antropologia amazônica, redefinindo as práticas de pesquisa e os objetos da etnografia a partir das demandas políticas e simbólicas dos povos indígenas em relação à antropologia. O deslocamento dos parâmetros do trabalho de campo malinowskiano baseado na “observação participante” para uma “participação observante”, como propõe Bruce Albert, abre um novo horizonte para a etnografia que é rico em potencial heurístico para a antropologia. Essa riqueza se mostra promissora justamente por fazer esvaír as ilusões epistemológicas quanto à construção do objeto na disciplina.

A eclosão dos povos indígenas como sujeitos políticos de sua própria história e com maior controle sobre os processos

de objetivação cultural de suas realidades confrontam cada vez mais os preceitos teórico-metodológicos que trata(ra)m povos como objetos de estudo. Como sinaliza Albert, neste novo cenário, ao passo que a antropologia deve abandonar a ilusão da “sociedade tradicional” como isolado social e cultural circunscrito empiricamente, não deve ela se limitar à apologia do discurso étnico. Isso, além de infrutífero pode ser um desserviço às demandas colocadas por este discurso, além de uma renúncia à própria independência crítica. É preciso complementar o exercício de identificar os modos como estes povos tornam as questões postas pelo “sistema mundial” em algo local e ontologicamente mais incluído aos seus próprios sistemas de mundo (SAHLINS, 2000). Um movimento que pode ser produtivo, os antropólogos devem então “incorporar todos os aspectos dessa nova demanda política e simbólica indígena à antropologia (discursos e seus transmissores, desafios, interesses e apostas e seus efeitos) como novos objetos de suas etnografias” (Albert, id., p. 7).

Como bem demonstrou Ramos (1993), termos como “autonomia”, “autodeterminação”, “povo” e “nação” indígena historicamente provocaram reações incisivas do *stablishment* econômico e militar brasileiro contra a possibilidade da criação de Estados dentro do Estado nacional. No contexto brasileiro, a palavra “autonomia” ainda traz à tona o fantasma da criação de enclaves étnicos com vistas a colocar em risco a soberania da nação, ainda mais quando se trata de terras e povos

indígenas situados em regiões de fronteiras internacionais.

A fronteira entre o Brasil e a Guiana representa bem essa complexidade. Como demonstrou Stephen Baines (2003; 2005), os povos Macuxi e Wapichana que vivem esses limites entre Estados incorporaram em seu universo cosmológico os eventos decorrentes da imposição histórica de uma territorialidade e de uma fronteira internacional que dividiu o território tradicional dos seus antepassados. Neste contexto repleto de divisões políticas, as concepções indígenas de território são permanentemente confrontadas, bem como suas aspirações por autonomia.

Em que pese as reações nacionalistas aos usos da palavra “autonomia”, é importante assinalar que, especialmente nessa região de fronteira entre o Brasil e a Guiana, basta participar das reuniões e/ou grandes assembleias e ouvir com atenção os discursos indígenas para perceber que, quando tuxauas e lideranças locais evocam a ideia de “autonomia”, isso tem a ver com uma concepção política que visa estabelecer relações menos assimétricas com agentes externos, principalmente os diferentes Estados nacionais com os quais estes povos se relacionam em suas dinâmicas cotidianas. Trata-se, mais precisamente, de uma cobrança sistemática por interlocução direta, clara e respeitosa, como por exemplo, na elaboração e execução de políticas estatais voltadas para os territórios indígenas. Os esforços de articulação empreendidos pelo movimento indígena visam estabelecer políticas de parceria, com vistas a garantir a efetividade dos

direitos constitucionais dos povos indígenas. Portanto, não estamos diante de uma concepção política que pressupõe ou almeja a ruptura com o Estado nacional, mas que, justo o contrário, demanda um diálogo entre sujeitos.

Neste artigo me proponho a refletir sobre estas questões a partir do contexto específico do empenho colocado em curso pelo Conselho Indígena de Roraima -CIR nos últimos anos em apoiar e promover a sistematização coletiva de planos de futuro para a vida dos povos indígenas em seus territórios. Nos últimos cinco anos, o CIR articulou parcerias com diversos atores estatais e organizações não governamentais para a formulação de “Planos de Gestão Territorial e Ambiental” (PGTAs) em sete contextos comunitários (Maturuca, Jacamim, Santa Cruz, Aningal, Serra da Moça, Boqueirão-Mangueira e Manoá-Pium). Neste artigo, me concentrarei em uma dessas experiências - a elaboração do PGTA na terra indígena Jacamim - que foi a situação com a qual estabeleci um envolvimento antropológico direto e tive a oportunidade de experimentar a “participação observante” (Albert, 2014).

Tecnicamente, os chamados “Planos de Gestão” ou “Planos de Vida” são documentos resultantes de processos articulação entre comunidades e organizações indígenas, setores de Estado, de organizações da sociedade civil e da cooperação internacional. Como instrumentos de planejamento, esses “Planos” implicam na construção de consensos em torno de visões de futuro para as terras indígenas. São

acordos coletivamente elaborados pelos povos indígenas e seus parceiros, que definem linhas de ação no campo da proteção territorial e dos usos dos recursos naturais existentes nas terras indígenas.

Para técnicos e gestores da administração estatal imbuídos em promover autonomias locais, os “Planos” são instrumentos de referência na orientação de políticas públicas. Através da identificação de demandas sociais, ambientais e econômicas, os “Planos” indicam os caminhos para a organização do suporte técnico e financeiro necessários para o desenvolvimento de atividades, textualizando estes esforços.

Para além do sentido técnico e burocrático da conexão com políticas estatais, minha ideia é tratar esse movimento através da noção de “projetos de vida” (Blaser, 2004). No sentido atribuído por este autor, “projetos de vida” podem ser considerados como uma categoria conceitual que nos permite abrir caminhos para refletir sobre a política indígena no contexto interétnico contemporâneo. Este cenário revela que uma série de dicotomias da análise social, tais como local x global, tradição x modernidade, natureza x sociedade, não representam mais artifícios heurísticos produtivos. Essas oposições resultam em uma simplificação das situações que configuram as relações entre povos indígenas e Estado nacionais. As articulações interétnicas mobilizadas pelas organizações indígenas demandam maior atenção às dinâmicas políticas no interior das

comunidades e dos movimentos indígenas, da sociedade civil e da questão ambiental em tempos-espços globalizados. Nesse sentido, segundo Blaser, refletir seriamente sobre “projetos de vida” torna-se uma chave para entender a complexidade, o caráter substantivo e as circunstâncias contraditórias que marcam os posicionamentos dos povos indígenas contemporaneamente. Em suas palavras:

Life projects are embedded in local histories; they encompass visions of the world and the future that are distinct from those embodied by projects promoted by state and markets. Life projects diverge from development in their attention to the uniqueness of people's experiences of place and self and their rejection of visions that claim to be universal. Thus, life projects are premised on densely and uniquely woven 'threads' of landscapes, memories, expectations and desires. (Blaser, 2004, p. 26)

Essa definição é interessante porque afasta um tipo de abordagem que considera a elaboração dos “planos de vida” como uma estratégia racional de organizações indígenas frente às dinâmicas burocráticas estatais, por mais positiva que esse tipo de aproximação pareça à primeira vista. De modo diferente, considerar os “projetos de vida” a partir de circunstâncias particulares, da tessitura de paisagens, memórias, expectativas e desejos que são irremediavelmente fundadas nas experiências das pessoas desde o lugar que habitam, e que por isso mesmo difere de abstrações e formatações

burocráticas, abre espaço para considerar essas iniciativas indígenas em sua dimensão sociocultural mais radical. Dessa perspectiva é possível elaborar uma crítica da esfera pública democrática característica das formações nacionais e afirmar a existência de uma pluralidade de mundos de sentido que são radicalmente diferentes dos discursos dominantes (Povinelle, 2001). Embora visando uma realidade de valores e epistemes compartilhados, posturas e processos da governamentalidade revelam contradições no discurso democrático. É importante nos interrogarmos como e até que ponto estes gaps discursivos e institucionais geram atos de silenciamento e dominação.

A partir de uma visão crítica da percepção do “lugar” na antropologia e em outras disciplinas como algo dado e natural a partir do qual derivam sentidos de “comunidade” e “identidade”, Blaser propõe pensar o “lugar” como um processo. Em diálogo com as ideias de Arthur Escobar, parte-se do entendimento do “lugar” como a experiência de, e a partir de uma localização particular, com algum senso de fronteira, e intimamente ligado às práticas cotidianas. Nesse sentido, o “lugar” pode ser melhor compreendido como um nó, um emaranhado denso de fios, links e conexões que emerge de engajamentos cotidianos de pessoas específicas com paisagens e ambientes específicos.

Esse “lugar”, nos termos de Blaser, é um nó denso, feito de linhas verticais que associam histórias, ambientes e paisagens específicas; e horizontais que

se referem às ligações em um sentido espacial, que não se limita ao local. É nas relações de constituição mútua entre estes fios - vertical (história/ambiente) e horizontal (trans-local) - que os lugares surgem, trazendo elementos com os quais as pessoas delineiam suas fronteiras em termos mais ou menos estáveis, mas sempre porosas, que os distinguem de outras terras e outros povos.

Considero essa concepção de “lugar” fundamental para refletir sobre a construção de planos de gestão territorial e ambiental em Roraima como “projetos de vida”. A partir desta aproximação, pretendo destacar um sentido local de autonomia como “dialogia” - que está aberta a estabelecer parcerias com agentes externos, mas não abre mão de imaginar o próprio futuro, e de lidar com as transformações que vislumbram no horizonte. Argumento que esta é uma concepção política diferente, mas aberta, que reafirma um modo singular de estar no mundo.

Esse sentido parece claro em diversos documentos, cartas e deliberações de assembleias do movimento indígena em Roraima, e surge agora nos “Planos de Gestão Territorial e Ambiental” para suas terras, nos quais os povos indígenas em Roraima defendem seus “modelos culturais de vida” (Oliveira, 2012). Como parte das dinâmicas do processo de construção do PGTA em Jacamim, homens, jovens e mulheres representantes das comunidades locais colocaram no papel como imaginam e desejam que deva ser a vida comunitária em suas terras em longo prazo através

de desenhos – representações cartográficas livres – que revelam diferentes pontos de vista sobre o futuro. A partir desta perspectiva delineada por Blaser sobre os “projetos de vida”, meu foco de análise será um desses desenhos, a partir do qual abordo os impasses, desafios e contradições que estas ilustrações suscitaram no diálogo interétnico durante a sistematização do plano. Ao tratar desta situação específica pretendo demonstrar as relações entre autonomia e cultura nas políticas indígenas do habitar (Ingold, 2005). Através dessas políticas estes povos transformam as diferentes formas de delimitação e encerramento – as “terras indígenas” - provenientes dos campos de poder nos quais estão historicamente inseridos, em aberturas para a continuação de seus próprios projetos de vida, reinventando lugares antigos e fundando novos lugares.

Antes de aterrizar no contexto local do processo de construção do PGTA na terra indígena Jacamim, considero interessante esboçar algumas interseções recentes entre a política indígena e as políticas indigenista e ambiental no cenário brasileiro. A convergência de interesses entre estes atores em torno da conservação ambiental no país possibilitou o aparecimento de múltiplas perspectivas locais sobre o futuro das terras indígenas, que culminou recentemente na elaboração de uma política pública nacional sobre o tema.

Planos de vida dos povos indígenas: cenário nacional.

Na década que se seguiu a promulgação da constituição federal brasileira de 1988, na qual foram reconhecidos os direitos territoriais dos povos indígenas, observou-se, sobretudo na Amazônia, um avanço significativo nos processos de demarcações de terras indígenas, em grande parte apoiados pela cooperação internacional. As parcerias viabilizadas através do Projeto de Proteção das Terras da Amazônia Legal – PPTAL, viabilizaram a regularização de mais de uma centena de terras indígenas na região.

Ao passo que o reconhecimento dos direitos territoriais indígenas foi avançando, a agenda de órgãos públicos e organizações não governamentais, assim como a dos próprios movimentos e organizações indígenas foi passando de um “diálogo conflitivo” que marcou os embates associados às lutas pelas demarcações para uma agenda de promoção da sustentabilidade econômica e ambiental das terras indígenas (Albert, 2000). As preocupações com a proteção das terras indígenas e com a “gestão” dos recursos naturais existentes nestas áreas começou a ganhar espaço nos diálogos interétnicos. Assistimos a um boom das associações indígenas e a ampliação significativa do leque de interlocutores das organizações. O movimento indígena conseguiu abrir espaços de negociação com diversos órgãos públicos, inclusive com a inserção de lideranças em suas estruturas administrativas, como, por exemplo, no Ministério de Meio Ambiente.

O acúmulo de experiências em projetos de desenvolvimento sustentável e

proteção territorial nos anos recentes evidenciou a necessidade da formulação de uma efetiva política pública para as terras indígenas no Brasil. Entre setembro de 2008 e junho de 2010, o Ministério do Meio Ambiente –MMA; o Ministério da Justiça - através da Fundação Nacional do Índio – FUNAI; e a Articulação dos Povos Indígenas do Brasil - APIB, com o apoio da Cooperação Internacional Alemã (GIZ) e de organizações não governamentais da sociedade civil, somaram esforços para construir uma Política Nacional de Gestão Ambiental e Territorial em Terras Indígenas (PNGATI).

O processo de construção desta política pública teve início com a realização de um seminário nacional em Brasília, em 2009, que reuniu diferentes setores do Estado, da sociedade civil e organizações indígenas de várias regiões do país. Naquela reunião, a fala do então presidente do órgão indigenista dava o tom daquilo que deveria ser a postura do Estado em relação aos povos indígenas:

Quando nós estamos falando de gestão ambiental e territorial precisamos deixar claro que os povos indígenas já fazem gestão ambiental do seu modo tradicional. O que precisamos aqui é reconhecer esse modo tradicional e, como Estado, aprimorar e trazer como contribuição o conhecimento ocidental dos brancos - como equipamentos e conhecimentos científicos - agregado nesse esforço de diálogo intercultural. Aqui nós estamos tratando de um diálogo de duas mãos, em que possamos aprender e ensinar sobre esse processo de gestão. Esse é um momento histórico

na implementação de uma PNGATI (Márcio Meira, Presidente da FUNAI/ Seminário Gestão Ambiental em Terras Indígenas: Construindo a Política Nacional - Centro de Convenções Israel Pinheiro, Brasília, DF - Abril de 2009).

Diante um público heterogêneo de técnicos, especialistas e lideranças indígenas e de um campo polissêmico de discussões sobre o papel e a função das terras indígenas para os diferentes grupos de interesses, a fala do presidente do órgão indigenista teve o papel de marcar a autonomia das formas dos povos indígenas de se relacionarem com seus territórios. Nesse sentido, a construção da política pública não deveria representar uma ameaça, e sim garantir e promover os direitos de usufruto dos recursos naturais segundo seus costumes e tradições, como estabelece a Constituição Federal de 1988.

Segundo Paul Little (2006), qualquer tentativa de sistematizar esse campo de interações envolvendo povos indígenas, suas organizações e os diversos atores envolvidos na temática da “gestão territorial e ambiental” em terras indígenas encontra uma variedade muito grande de usos atribuídos a estes conceitos. Little demonstra isso muito bem através de um exemplo. Tanto o termo “ordenamento”, quanto a categoria “gestão”, são relacionados nos discursos sobre processos de uso dos recursos naturais e são muitas vezes usados de forma intercambiável, mas existem diferenças importantes. Por um lado, o termo “ordenamento” remete às ações humanas que colocam o ambiente em uma ordem, seguindo os desejos ou

planos de um grupo ou instituição. Nesse sentido, expressa a “manifestação da vontade” deste grupo ou instituição. Por outro, o termo “gestão” também se refere às ações humanas, contudo, está mais relacionado a “administrar”, “gerir” ou “gerenciar” algo já estabelecido. Aplicadas a situações de administração de ecossistemas ou de uso de recursos naturais, a palavra “gestão” ressalta a manutenção ou conservação quando comparada à palavra “ordenamento” cujo cerne está nos projetos, nos planos de determinado grupo ou instituição (Little, 2006).

Barretto Filho e Correia (2009) elaboraram um documento técnico sobre as noções de “gestão”, “gestão ambiental” e “gestão territorial” para subsidiar a elaboração da PNGATI. Apoiados em outros autores que discutem a questão ambiental, as políticas estatais e a ideologia do desenvolvimento, estes autores realizaram um exercício de busca pela sociogênese do conceito, mostrando como o termo “gestão” é uma categoria recente dentro do indigenismo. Segundo eles, essa categoria entrou no universo das relações entre povos indígenas e o Estado no Brasil pela via das políticas ambientais de modulação do espaço, derivada da modernidade e da sociedade industrial. Barretto Filho e Correia destacam que a noção e a prática da “gestão” de recursos naturais são formulações derivadas do entendimento que a sociedade industrial criou de remediar a escassez de recursos, a falta de reservatórios e de lugares para dispor resíduos.

Neste sentido, a crise de escassez é formulada em termos de sustentabilidade e impõe novos limites aos processos sociais e naturais com objetivo de compatibilizar crescimento econômico e desenvolvimento, subordinando as relações ecológicas à esta lógica. Em suas palavras::

“Partimos, portanto, do entendimento que gestão é uma categoria da modernidade, que emerge no contexto das crises ecológica (escassez de recursos) e ambiental (escassez de reservatórios para dispor resíduos) da sociedade industrial, como um modo de contorná-las pela ampliação da importância da regulamentação, da vigilância, da disciplina, do monitoramento e do controle administrativo de processos sociais e naturais, e do entrosamento de diversas atividades por meio de ferramentas tecnológicas avançadas para lidar com aquelas crises.” (Barreto Filho & Correia, 2009, p. 07).

A breve pesquisa realizada por estes antropólogos revelou como as diferentes atribuições de sentido às noções de “território” e “ambiente” refletem distintas posições políticas entre indígenas, técnicos de instituições públicas e de organizações não governamentais que integram o campo das políticas indigenistas e ambientais no país. Na perspectiva indígena, aventa-se a hipótese de considerar as “cosmologias indígenas” como “ecologias”, seus universos mitológicos como acervo de planos para o uso da terra e seus conhecimentos empíricos sobre o ambiente como etnociências. Já nas perspectivas não indígenas, a ideia

de “gestão ambiental” surgiu como algo ligado à experiência ambientalista; já a “gestão territorial” mais associada à atuação indigenista. A primeira, como conhecimento sobre o território e as formas de uso de recursos; a segunda, como um conjunto de ações estratégicas delineadas para proteger uma terra.

O dado histórico importante é que, para além destas diferenças entre concepções epistemológicas sobre o “problema” da “gestão”, esses diferentes atores consolidaram um processo participativo de construção de uma política nacional. A PNGATI foi instituída pela assinatura do decreto nº 7.747 pela Presidente Dilma Rousseff. De modo significativo, a assinatura não se deu no Dia do Índio, mas no Dia Mundial do Meio Ambiente, em 05 de junho de 2012.

Como descrevi no início desse breve esboço histórico, determinados setores estatais têm assumido posturas que reconhecem que os povos indígenas já fazem a “gestão” de seus territórios desde tempos imemoriais, com base em seus próprios sistemas de conhecimentos sobre a terra e os ecossistemas. Esta posição está expressa no objetivo da PNGATI de “garantir e promover a proteção, a recuperação, a conservação e o uso sustentável dos recursos naturais das terras e territórios indígenas, assegurando a integridade do patrimônio indígena, a melhoria da qualidade de vida e as condições plenas de reprodução física e cultural das atuais e futuras gerações dos povos indígenas, respeitando sua autonomia sociocultural, nos termos da legislação vigente” (Art. 1º Decreto 7.747 de 5 de junho de 2012).

Este “respeitando a sua autonomia sociocultural” é um ponto de passagem interessante para refletir sobre como as interações entre os discursos indigenistas e ambientalistas e aqueles desenvolvidos pelos povos indígenas estão ganhando formas em situações específicas. Quando olhamos para os contextos de comunicação nos espaços de fronteira entre os diferentes sistemas de conhecimento que orientam estes discursos não é difícil identificar contradições, dilemas, equívocos e mal-entendidos (produtivos e improdutos). Uma das barreiras para o desenvolvimento deste diálogo é, certamente, a dificuldade do primeiro sistema de conhecimento de abrir-se para as contribuições provenientes do segundo, não apenas em seus conteúdos que preenchem as categorias da linguagem do indigenismo e do ambientalismo, mas em suas concepções distintas sobre como estas realidades podem ser pensadas.

Os chamados “Planos de Gestão” ou “Planos de Vida” são documentos resultantes da articulação entre comunidades e organizações indígenas, setores de Estado, de organizações da sociedade civil e da cooperação internacional. Como instrumento de planejamento, os “Planos” implicam na construção de consensos em torno de visões de futuro para as Terras Indígenas. São acordos coletivamente elaborados que definem linhas de ação no campo da proteção territorial e dos usos dos recursos naturais das áreas pelos povos que nelas vivem. Para técnicos e gestores imbuídos em promover autonomias locais, os “Planos” são instrumentos de referência

na orientação de políticas públicas formuladas para as terras e povos indígenas, pois através da identificação de demandas sociais, ambientais e econômicas e na organização do suporte técnico e financeiro necessários para o desenvolvimento de atividades indicam os caminhos, sistematizando e textualizando estes esforços.

No Brasil, os primeiros “Planos de Gestão” foram elaborados no Estado do Acre em 2007, com a produção do “Plano de Gestão Territorial e Ambiental da Terra Indígena Kampa do Rio Amônia” pela Associação Ashaninka do rio Amônia -APIWTXA, Associação do Movimento dos Agentes Agroflorestais Indígenas – AMAAI/AC e Comissão Pró Índio do Acre – CPI/AC e do “Plano de Gestão Territorial e Ambiental da Terra Indígena Kaxinawa e Ashaninka do rio Breu” realizado pela AKARIB – Associação Kaxinawá do rio Breu, pela AMAAI/AC, CPI/AC e apoio de diversos atores do indigenismo. Segundo seus formuladores, as atividades relacionadas à gestão ambiental e territorial das terras indígenas no Estado do Acre começaram há cerca de 20 anos, com a formação de professores indígenas e, depois, com a formação de agentes agroflorestais indígenas. No início dos anos 2000, uma parceria entre a organização não-governamental The Nature Conservancy -TNC e a Comissão Pró-Índio do Acre, deu forma ao Plano, através da realização de atividades de etnomapeamento e planejamento para a gestão.

A construção destes acordos de planejamento se difundiu rapidamente e, em 2009 - segundo dados levantados durante a construção da PNGATI - já existiam 16 Planos de Gestão elaborados para terras indígenas no Estado. Em parceria com a Associação dos Povos Indígenas do Oiapoque – APIO, a TNC e a cooperação técnica alemã também apoiaram a construção do “Plano de Vida dos Povos e Organizações Indígenas do Oiapoque”, publicado em 2009.

No campo técnico e político em que são formulados existem argumentações que defendem que esses “Planos” deveriam ter algum suporte jurídico, mudança que permitiria às comunidades que os constroem condições legais de cobrar as ações por parte das diferentes instâncias de governo ligadas às suas demandas. Por outro lado, lideranças indígenas locais expressam hesitações quanto a legalização destes consensos, pois os “Planos” também estabelecem uma série de horizontes normativos para utilização de recursos naturais pelas comunidades e que também poderiam implicar em obrigações definidas sobre temas que, mesmo expressos como consensos nos documentos, sabemos que não representam a multiplicidade de todas as posições locais.

De modo geral, lideranças de comunidades que participaram destas iniciativas destacam o valor político interno do processo de sua construção. A série de reuniões que dão forma aos “Planos” promovem a aproximação e articulação de grupos locais que vivem nas Tis através da discussão em torno de pontos comuns. Contudo, ainda é

cedo para avaliar os efeitos da execução destes instrumentos dentro de comunidades. Como apresento nas próximas páginas, estas iniciativas são interpretadas de diferentes formas localmente. De fato, geralmente estes acordos são vistos como positivos, mas também são interpretados como um movimento intrusivo contra a autonomia das famílias, no sentido de criar regras vindas “de fora” para o uso dos recursos naturais que expressam interesses que conflitam com a lógica de uso desses recursos segundo suas necessidades e formas tradicionais.

No Estado de Roraima, a construção de Planos de Gestão surgiu como agenda importante no recente contexto de transformações socioambientais e mudanças no quadro de demandas das comunidades indígenas em franco crescimento populacional. Depois das demarcações territoriais, as comunidades indígenas perceberam a necessidade de planejar o futuro da terra para suas futuras gerações. Um evento que marcou a introdução desta agenda nas discussões realizadas na esfera estadual foi o “I Seminário de Construção do Plano de Gestão Territorial e Ambiental dos Povos Indígenas de Roraima” em 2010. Naquele encontro, a proposta de promover experiências de construção de Planos de Gestão para as TIs em Roraima foi formulada pelo CIR e obteve apoio da TNC dentro do âmbito da parceria estabelecida através do “Projeto Paisagens Indígenas do Brasil”. A proposta foi levada para aprovação na Assembleia Geral dos Tuxauas no ano de 2010 e rediscutida na Assembleia Geral no início de 2011,

quando os tuxauas aprovaram a execução da atividade pelo CIR. Como resultado deste encontro foram escolhidas duas áreas para o desenvolvimento de experiências piloto: o centro Maturuca, na região da Terra Indígena Raposa Serra do Sol - TIRSS, e a TI Jacamim, na região Serra da Lua.

Os primeiros PGTAs construídos em Jacamim e em Maturuca seguiram uma linha metodológica semelhante àquela colocada em prática na construção do “Plano de Vida” dos povos indígenas do Oiapoque, conectando uma série de parcerias estabelecidas pelos povos de ambas as regiões com organizações não governamentais e setores estatais. Como apresento a seguir, os moradores das quatro comunidades indígenas que vivem em Jacamim reconheceram no processo de construção do PGTA uma via de organização de suas demandas sociais, políticas e econômicas que podem ser lidas em conjunto como a expressão de um “projeto de vida”. A experiência de construção do plano é um exemplo dos modos como povos indígenas estão refletindo sobre os desafios contemporâneos postos às suas formas particulares de habitar o mundo e viver a vida na interface com práticas, conceitos e discursos que são alheios aos seus sistemas de conhecimento. Ao focalizar a experiência particular em Jacamim quero demonstrar como é possível captar uma concepção de lugar e uma política dialógica fundada no desejo de autonomia.

Desenhos de futuro: o(s) projeto(s) de vida em Jacamim.

“Os de antes, os avós, os mais velhos que eu, eles já morreram. Ainda tem alguns. Tem poucos, meu avô, minha geração já está acabando, só tem eu, meu irmão, minha irmã, agora tem nossos filhos, os netos, só aumentando[...]

Esse aqui é meu neto, ele sabe [indicando um de seus netos no grupo]. Você pergunta para outro aí: como você acha caça agora, depois que você nasceu? Já sabe? Como você acha caça e pesca, acha muito ou não? Não acha. No meu tempo não, não dava trabalho para você achar caça, para pegar o peixe.” (Sr. Olavo, Ponto Cinco, 2011).

Construir um planejamento para o futuro das comunidades que vivem em Jacamim era uma luta e uma demanda de suas principais lideranças comunitárias desde o processo que culminou na homologação da terra indígena. Durante a minha experiência de campo em Jacamim encontrei um padrão discursivo recorrente nas falas dessas lideranças e também de outras pessoas com as quais convivi de maneira mais próxima. Trata-se de uma forma marcante de falar sobre múltiplas realidades do passado, do presente e do futuro por meio de contrastes, oposições e continuidades entre dois registros do tempo: um “tempo dos avós” e um “tempo dos netos”. Percebi que essa forma de compor reflexões permeava diferentes planos: cosmológico, histórico, social, político, cultural e da identidade étnica, que dava à expressão “tempo dos netos” um caráter epistemológico profundo no desenvolvimento das análises dessas pessoas (Oliveira, 2012). Esses diversos

fiéis, verticais e horizontais, serviam para evidenciar as concepções dessas pessoas sobre a terra Jacamim como um emaranhado de relações.

Para o que interessa tratar mais diretamente neste artigo, a relação entre autonomia e cultura no projeto de vida das comunidades que vivem em Jacamim, inicialmente as variações entre estes dois tempos evidenciam as preocupações dos mais velhos com o futuro das comunidades. Como está posto na epígrafe, uma geração está vendo a outra crescer e expandir as comunidades diante de recursos naturais que tendem a ser cada vez mais escassos. Sr. Terêncio Salomão Manduca, morador da comunidade Marupá foi vice-coordenador do CIR entre os anos 2007 e 2010, e durante seu período de atividades dentro da organização indígena defendeu a importância de realizar um planejamento para as terras indígenas da Serra da Lua, dentre elas Jacamim, dentro da agenda do movimento indígena.

A preocupação dele era de organizar o futuro da comunidade e encontrar uma forma de “conservar a cultura”, pois olhando para o contexto regional, ele percebeu como as mudanças trazidas pelas políticas de desenvolvimento - como a abertura e asfaltamento de estradas, a instalação de linhas de energia elétrica dentro das comunidades e a intensificação do consumo de produtos industrializados - estão interferindo na forma de organização social considerada tradicional e, principalmente, impactando um bem cultural valioso: a manutenção da

língua. Em contraste com outras terras indígenas da região, Jacamim apresenta o maior índice de falantes, bem como é atualmente uma das áreas mais ricas em cobertura florestal e disposição de recursos naturais. No contexto de Jacamim, era, portanto, uma ideia de projetar meios de “conservar a cultura” e, simultaneamente, “conservar a natureza” para o futuro dos filhos e netos.

Em 2011, a demanda por este trabalho ganhou forma através da elaboração de um PGTA nesta terra indígena. A iniciativa tornou-se possível graças à rede de parcerias articulada pelo CIR, que conectou órgãos públicos, organizações não governamentais e a Universidade Federal no Estado. A construção dos PGTA em Roraima seguiu um padrão semelhante àquele executado na construção do “Plano de Vida” na região do Oiapoque. Foram realizadas cinco reuniões. Primeiro, uma “Oficina de Sensibilização e Planejamento Participativo do Plano de Gestão Territorial e Ambiental” que ocorreu na sede da organização indígena na cidade de Boa Vista. Depois, seguiram-se três outras oficinas temáticas realizadas nas comunidades: uma sobre “Manejo e Uso Sustentável dos Recursos Naturais”, outra sobre “Controle Territorial” e a terceira sobre “Educação para a Gestão Territorial e Ambiental”. Depois da realização destes encontros temáticos, foi realizada uma quarta reunião de “Pactuação do Plano” e, finalmente, foi feita a “Validação do Plano” dentro da Assembleia Geral dos Tuxauas no início de 2012.

Todo o processo foi baseado em métodos participativos como forma de propiciar o debate e a troca de experiência entre os diferentes participantes da reunião. Um aspecto bastante enfatizado nestas dinâmicas foi a importância de se compreender o significado das palavras-chave para discussão e a elaboração do PGTA. Durante todo o processo, os participantes indígenas foram estimulados a expressar suas compreensões de certos termos como “manejo”, “uso”, “sustentável”, “recursos naturais”, “plano”, “gestão”, “território” e “meio ambiente”.

A introdução destes termos provocou uma série de reações de representantes indígenas logo na primeira reunião de “sensibilização” realizada na cidade de Boa Vista. O tuxaua da comunidade Jacamim observou a dificuldade de estabelecer diálogos dentro das comunidades em uma linguagem com tantos termos novos e compreender todas as dimensões das mudanças que estas novas palavras trazem. Segundo ele: “Para falar para a comunidade, gestão é outro mundo. Para nós, gestão é trabalho. Isso nós já fazemos, mas quando muda o nome nós nos atrapalhamos. É o mesmo, só que muda, e aí já é outra coisa [...]”

A primeira oficina na comunidade Jacamim em agosto de 2011 contou com a participação de representantes indígenas das 04 comunidades com o objetivo de definir prioridades para o “manejo e uso sustentável dos recursos naturais”. Esta atividade consistiu na elaboração da visão de futuro dos moradores da Terra Indígena Jacamim

em uma projeção da paisagem da TI nos próximos 20 anos. Esta atividade revelou-se um instrumento metodológico produtivo, pois permitiu a expressão gráfica de diferentes posições dentre os participantes e gerou reflexões e análises sobre a “cultura” nestes diferentes projetos de futuro. A pergunta geradora colocada foi: “Como estará a Terra Indígena Jacamim daqui a 20 anos se manejarmos e utilizarmos de forma sustentável os nossos recursos naturais?”

Os participantes então se dividiram em 03 grupos, um grupo integrado por homens, outro formado por mulheres e um terceiro grupo composto por jovens. A proposta era de que os integrantes de cada grupo discutissem suas visões de futuro entre si e depois, em um pano estendido no chão, elaborassem desenhos que representassem a visão de futuro debatida dentro de cada grupo. No último dia da oficina, o facilitador organizou a apresentação dos resultados, fixando os cartazes relativos aos problemas e às potencialidades em uma coluna paralela aos desenhos elaborados pelos homens, mulheres e jovens. Os participantes ficaram de pé e observaram os cartazes e desenhos elaborados pelos grupos. Posteriormente, relatores apresentaram os desenhos elaborados.

No momento da discussão sobre as apresentações dos desenhos de futuro, a maioria das falas foi elaborada em wapichana e depois traduzida para o português. O primeiro grupo a apresentar foi o das mulheres, que mostraram planos de continuar

cuidando das variedades agrícolas que possuem e também visualizaram como deverá ser a criação do gado nos próximos 20 anos. Elas desenharam como Jacamim irá se transformar em uma “vila”, passando a contar com energia elétrica e pontos de comércio. Elas também indicaram o projeto de fundar uma nova comunidade “mais adentro” da área. Na discussão a partir do desenho das mulheres, o tuxaua de Jacamim observou o crescimento da população, expressa no aumento significativo no número de casas. E observou também que daqui a 20 anos as casas vão ser feitas de “telhados cimentados”. Ponderou que a comunidade terá carros e motos, mas as pessoas não vão deixar de caçar e pescar com flechas.

Na apresentação feita pelos jovens surgiram criações de galinhas e porcos e eles explicaram que irão fazer o manejo e manutenção dos buritizais. As imagens abaixo são recortes dos desenhos que foram feitos em um formato de aproximadamente um metro e meio de largura. Como é possível notar na primeira imagem, os jovens também imaginaram Jacamim como uma “vila” onde deverão existir ruas, comércios como peixarias e padarias, circulação de carros e de mais motos. Paralela a essa visão dos centros comunitários como cidades, os jovens destacaram que irão cuidar da “preservação da mata”. Assim como o grupo das mulheres, eles também projetaram a fundação de uma nova comunidade, localizada no ponto 13, limite sul da terra.

Figura 5 – Comunidade Jacamim no desenho de futuro dos Jovens



Figura 6: Nova Comunidade Ponto 13 no desenho de futuro dos Jovens.



Na mesma linha de pensamento das mulheres e dos jovens, o grupo dos homens também desenhou uma imagem semelhante de Jacamim como uma “vila”, porém com menos detalhes. Um dos homens mais velhos presentes destacou a importância de os jovens tomarem a frente na luta indígena por seus direitos. Ele enfatizou que a sua geração lutou pela garantia do direito territorial e que caberá agora aos jovens desenvolverem estes trabalhos de cuidar da terra. Como tradutor e comentarista das exposições sobre o futuro, o tuxaua analisou os desenhos dos três grupos destacando os desafios de viver na terra demarcada com uma população crescente. Ele interpretou que “daqui a 20 anos é só mudança (...) na minha visão, nós vamos comer peixes criados, nós vamos fazer criação de peixes, se ninguém pensar em criar, isso vai ajudar esse tatu a aumentar, a cutia vai aumentar. Isso é muito bom, saber o que os jovens, as mulheres pensam do futuro.”

Em uma apropriação instantânea o vocabulário disponível, outro tuxaua também defendeu o trabalho dos jovens na questão de “manejar” a TI, concluindo que “se manejarmos de forma correta, daqui a 20 anos vai ter caças para os nossos netos”.

Depois destas considerações o facilitador propôs aos participantes a realização de um balanço dos resultados apresentados. Neste momento outras vozes surgiram em tom diferente das anteriores. Começaram a surgir questionamentos e preocupações sobre os desenhos apresentados. A presença de aviões, carros e outros equipamentos

provocou a discussão sobre os impactos destas construções e máquinas no cotidiano das comunidades e as contradições que esta incorporação pode gerar para a cultura.

Outra preocupação que surgiu foi quanto à autonomia e o futuro da organização política das comunidades uma vez que elas virarão vilas. Foi questionado se ainda haverá os tuxauas ou se eles irão ser substituídos por prefeitos, como no modelo dos municípios. Neste momento, Sr. Terêncio, idealizador original da proposta de construção do planejamento para a terra Jacamim, fez suas análises sobre o que os desenhos trouxeram. Ele questionou a imagem da cidade e perguntou: “onde estarão os costumes e as tradições?” Escolas de dois andares, aviões, carros, alimentação vinda de fora, projeto do gado e desmatamento, comercialização da produção indígena. Segundo ele, isso tudo é “coisa dos brancos”. Deste ângulo estariam as diferentes gerações diante de um impasse sobre o futuro. Olhando para os desenhos, ele disse em tom de desalento: daqui para 20 anos nós vamos ser dominados pelos brancos.

Por alguns minutos a reunião caiu em silêncio. Mas do ponto de vista das mulheres e dos jovens não parecia existir este impasse e mesmo contradição em incorporar todos estes elementos vindos de fora, isto é, “dos brancos”. Como se pode ver, da mesma forma que estava desenhada a “vila” ou “cidade” onde hoje é o centro da maior comunidade – tanto as mulheres quanto o grupo de jovens desenharam novas comunidades a serem fundadas em

outros pontos do território, onde a paisagem é bastante semelhante à das comunidades hoje: as casas de barro, madeira e telhado de palha; currais para o gado, áreas verdes, muitas caças e muitos peixes sendo pescados.

Toda essa discussão entre diferentes perspectivas de futuro colocou em evidência desejos e expectativas no interior das comunidades. Trouxe também uma preocupação muito forte com a questão da autonomia do modo de viver, que se traduz no cotidiano das práticas de produção de alimentos e nas formas de sociabilidade. Nessa equação, sobretudo os homens mais velhos demarcaram sua inquietação com a cultura, um valor muito forte em Jacamim, que é reconhecida regionalmente como um polo cultural wapichana, lugar onde as crianças falam a língua, as famílias mantêm a tradição dos ajuris, as reuniões e festas são realizadas com muita fartura de produtos da mata e nas casas as pessoas se orgulham de ter muito caxiri para receber os parentes.

De outro lado, a chegada da energia elétrica, a proliferação de equipamentos eletrônicos, veículos terrestres e aéreos, construções de alvenaria, disposição espacial das casas em ruas e bairros, comércios variados. Em princípio parece estarmos diante da conhecida oposição entre “tradição” e “modernidade”. Entretanto, devo dizer que não reconheci tal contradição na perspectiva de jovens e mulheres. Em seus desenhos de futuro estas dinâmicas estavam justapostas no plano horizontal do próprio pano. Nem dominação pelos brancos, nem pura indigenização da

modernidade. Em lugar disso um desejo de coexistência. Na verdade, a maioria das contradições postas não estão colocadas no futuro, mas já são vivenciadas no presente. Se a memória do passado é uma reconstrução em termos do presente, é possível dizer o mesmo sobre o futuro. Para recuperar as ideias de Blaser (2004) é possível dizer que projetos de vida não possuem horizontes políticos; eles são esses horizontes. Não são pontos de chegada, utopias ou retornos a paraísos. Eles são a própria ação para a manter o caráter aberto de uma concepção política fundada na dialogia.

O processo de construção do PGTA durou aproximadamente um ano (desde a sensibilização à validação do “plano” em Assembleia). Mas já naquela primeira reunião na aldeia, a avaliação do tuxaua da comunidade foi bastante positiva, como pode se entrever nesta analogia: “Isso aqui para mim é um ajuri de trabalho. O ajuri é quando precisa fazer uma derruba de roça, uma broca... isso também pode ser uma potencialidade para nós, nenhuma pessoa faz um trabalho só, sempre tem alguém ajudando”. Nas avaliações ao final daquela reunião diversas lideranças consideraram o evento uma boa oportunidade de troca de conhecimentos entre jovens, mulheres e os mais experientes. Também destacaram a participação de todos com seus filhos e a oportunidade que a metodologia da reunião ofereceu para todos se expressarem. Esta, como se lê, foi uma avaliação altamente positiva sobre a reunião e sobre o processo de construção do PGTA como um todo, feita na arena pública.

E de fato é possível identificar vários avanços. Um aspecto importante deste processo como um todo foi a aproximação política entre as quatro comunidades que vivem naquela terra indígena promovida pelos encontros. As reuniões também foram importantes como espaço de troca de informações entre moradores de comunidades diferentes sobre a proteção territorial e os diferentes tipos de invasões que estavam ocorrendo em determinados limites da terra. Essa interlocução também permitiu que fossem identificados os principais desafios em termos de sustentabilidade no manejo de recursos naturais além de reavivar um antigo interesse das comunidades em comercializar alguns produtos florestais como a castanha. Desde então, essa proposta avançou como implementação do PGTA, e as comunidades estão em vistas de dar início a venda do produto.

Mas surgiram também outras interpretações sobre a reunião que apontam para os limites e tensões locais que estas iniciativas podem gerar. Um dia, quando eu voltava do banho para minha casa, um morador de Jacamim, Solter, surgiu de bicicleta no centro da comunidade e me chamou muito bravo, dizendo: “IBAMA! Agora estão dizendo que não pode caçar tatu – quer dizer – não pode caçar as fêmeas. Só os machos. Como é que é isso?” Então ele começou a argumentar: “nós temos nosso próprio IBAMA para cuidar da nossa terra. Somos nós mesmos, indígenas.” E continuou me explicando o pensamento preocupado de sua esposa: “ele mata paca, anta, tatu pra nós comermos, e agora?”

Ele não me deu oportunidade de responder. Era momento de ouvir. Nessa situação, um grande amigo que fiz em campo aproximou-se de nós, me chamando de “professor”, e me convidou para beber um caxiri. Solter percebeu a nossa boa relação e mudou de assunto, me falando sobre o parentesco entre os dois. Meu amigo brincou com ele dizendo que nós também eramos parentes e me pediu um pouco de tabaco, fazendo com que nos movimentássemos e o clima da conversa ficou menos tenso. Logo nos despedimos todos e a conversa terminou.

Nesta ocasião eu já morava na comunidade há alguns meses e já havia encontrado Solter em outras ocasiões. Assim, acredito que para ele, me chamar de IBAMA e depois dizer que a comunidade tem seu próprio controle sobre o ambiente e seus recursos naturais não tenha sido exatamente um equívoco descontrolado, mas uma forma de argumentar a partir dos termos que estavam circulando na aldeia, e expressar uma posição local que ele desejava que fosse ouvida: uma crítica local sobre a face sempre potencialmente colonial do ambientalismo de impor limitações às relações das comunidades indígenas com o seu ambiente.

Considerações finais.

Analisar a conjunção entre políticas indígenas, indigenistas e ambientais e sua apreensão em um contexto local pode ser um caminho produtivo para mostrar os padrões de relações

interétnicas que vão se configurando no Brasil. A partir de uma determinada posição dos povos indígenas e de seus territórios no quadro de preocupações nacionais sobre o “meio ambiente” e a “gestão” de recursos naturais - os conhecimentos ambientais dos povos indígenas estão surgindo como uma dimensão estratégica para o estabelecimento de relações menos assimétricas.

Desde os anos 1980, as sociedades indígenas, principalmente na Amazônia, perceberam a receptividade global dos discursos ambientais e/ou ecológicos e as maneiras como esse discurso pode ser convertido em redes de apoio às lutas políticas e traduzido localmente em melhorias segundo suas próprias perspectivas e projetos. Estas novas dinâmicas em espaços de comunicação como o exemplo trazido aqui sobre a construção de um “Plano de Gestão Territorial e Ambiental” são baseadas em posturas que se pretendem dialógicas e democráticas. São esforços que lidam com dificuldades intrínsecas à estruturação desse diálogo entre mundos diferentes em situações práticas, que envolve a intercomunicação entre epistemologias radicalmente distintas, e que demandam compreensão recíproca das partes envolvidas nestes espaços de fronteira entre sistemas de conhecimentos.

Nestas interações, “a superação desse semantical gap é que parece se constituir no grande desafio, mesmo entre pessoas de “boa fé” e preocupadas em chegar a um consenso.” (Cardoso de Oliveira, 2006, p. 193). Pensando nestes termos, é importante atentar para

as contradições e gaps próprios do discurso democrático que visam estabelecer horizontes compartilhados e como estes pontos cegos podem gerar silenciamentos e dominação dos sistemas de conhecimento indígenas. Como argumenta, Elizabeth Povinelli (2001), precisamos mudar a perspectiva e destacar a emergência e a potência de “mundos radicais” em emitir mensagens divergentes, que revelam as contradições do discurso hegemônico característico das formações nacionais apoiadas na esfera pública democrática.

Uma crescente literatura tem indicado em diferentes latitudes (Berkes 1999; Nadasdy 2003; Cruikshank 2005; Menzies 2006; Blaser 2009; Cayon 2014) os dilemas e desafios envolvendo as relações entre diferentes sistemas de conhecimento nas negociações para a gestão de territórios indígenas e de seus recursos naturais. Paul Nadasdy (2003), por exemplo, desenvolveu uma análise sobre o crescente interesse da comunidade científica e burocrática canadense nos conhecimentos das populações do Ártico e Subártico sobre a terra e os animais. O autor analisou o caso específico do povo Kluane da província de Yukon, situando os desafios que governos e primeiras nações estão enfrentando nos últimos 15 anos para integrar conhecimentos para que o manejo cooperativo seja realmente possível. Nadasdy abordou o caso específico do “Acordo Guarda-Chuva Final de Yukon” (Yukon Umbrella Final Agreement) cujos objetivos incluem o reconhecimento e uso dos conhecimentos tradicionais e o empoderamento das populações indígenas por meio do manejo

cooperativo e do estabelecimento de conselhos consultivos de manejo dos recursos naturais renováveis.

Um aspecto importante na argumentação de Nadasdy é que ele considera impossível separar esse “conhecimento” das formas de vida das comunidades indígenas. Na visão dele o que vem ocorrendo é a apropriação dos conhecimentos tradicionais pelos cientistas e integrantes dos governos para suprir necessidades e interesses próprios e, assim, aumentar o seu poder administrativo. Mesmo demonstrando simpatia pelos conhecimentos indígenas, técnicos e burocratas mantêm fixos seus enquadramentos da realidade que são fundamentados nas divisões estabelecidas pela constituição moderna de que nos fala Bruno Latour (1994), que purifica separações entre “natureza” e a “sociedade” – constituição a partir da qual a própria ideia de “gestão” é derivada.

Estas considerações sobre o contexto Kluane iluminam a leitura do contexto tratado neste artigo. Se considerarmos a definição prévia do leque de categorias que estão estruturando o diálogo sobre a gestão territorial e ambiental de terras indígenas (gestão, manejo, recursos naturais...) para os quais comunidades locais são instadas a oferecer conteúdo fica claro que mesmo pressupondo relações dialógicas e democráticas na intenção do polo dominante, ainda assim “o diálogo estará comprometido pelas regras do discurso hegemônico.” (Cardoso de Oliveira, 2006, p. 180) em razão da imposição de uma linguagem repleta de conceitos estranhos aos mundos e sistemas de conhecimentos

indígenas e que, por isso mesmo, podem servir a novas modalidades de dominação.

No contexto tratado aqui, as posições indígenas também sinalizam que os termos estão carregados de significados que fazem mais sentido para o governo e para os setores técnicos envolvidos. As formas típicas de compartimentalização e de organização do conhecimento técnico e de funcionamento do mundo burocrático (caixas, tabelas, gráficos) constituem formas de elaboração sobre a realidade que são muito diferentes daquelas formuladas pelos povos indígenas.

A proposta metodológica de elaboração de “desenhos de futuro” abordada aqui representa iniciativas de tentar deslocar um pouco as formas de produção e sistematização de conhecimentos, mas consiste, como os mapas, em uma domesticação do fluxo da vida (Ingold, 2007). Porém, mais do que metodológicas, as dificuldades do diálogo entre diferentes formas de conhecimento envolvem questões políticas que só podem ser resolvidas na medida em que os povos indígenas tenham condições de propor suas próprias concepções acerca do conhecimento nestes diálogos.

Diferente do contexto canadense descrito por Nadasdy, não é o caso de pensar estas relações em termos de “integração” de conhecimentos, uma palavra, aliás, que no contexto do indigenismo brasileiro já significou um projeto nacional de eliminação dos povos indígenas ao passo que estes fossem “integrados” à comunhão

nacional. Nos diálogos interétnicos contemporâneos sobre seus planos de vida, os povos indígenas estão lidando com este desafio, pois não podem se limitar a reproduzir as categorias dos brancos, assim como seus discursos não podem permanecer restritos ao âmbito exclusivo de suas cosmologias, tornando-se assim ininteligíveis para seus interlocutores (Albert, 1995). Portanto, é a capacidade de articular estes universos que poderá criar o espaço e a qualidade da relação pretendida.

Como procurei mostrar neste artigo, uma característica importante da política indígena contemporânea consiste nas buscas pelo estabelecimento de uma dialogia (Oliveira, 2002). No contexto da formulação de “desenhos de futuro” os povos indígenas em Roraima estão expressando seus projetos de vida pela via da crítica criativa e do esforço de compreender e debater nos termos em que este diálogo está se apresentando a eles. Seus mundos de sentido estão enviando mensagens que evidenciam as contradições do discurso hegemônico - seja observando as transformações de sentido de termos como “gestão” ou confrontando o colonialismo potencial dos discursos ambientalistas ao argumentar que eles têm o seu “próprio IBAMA”.

Referências bibliográficas

- ALBERT, Albert. "“Situação Etnográfica” e Movimentos Étnicos. Notas sobre o trabalho de campo pós-malinowskiano ". Campos – Revista de Antropologia Social, Volume 15, n. 1, 129-144, 2014.
- _____. "Associações indígenas e desenvolvimento sustentável na Amazônia brasileira". In: RICARDO, Carlos Alberto (editor) Povos Indígenas no Brasil, 1996-2000, São Paulo: Instituto Socioambiental. p. 197-207, 2000.
- _____. "O Ouro Canibal e a Queda do Céu: uma crítica xamânica da economia política da Natureza"; Série Antropologia n. 174; Departamento de Antropologia; Universidade de Brasília; Brasília, 1995.
- BAINES, Stephen Grant. Os índios Makuxi e Wapichana e suas relações com Estados Nacionais na fronteira Brasil-Guiana. Série Antropologia n° 338, Brasília, 2003.
- _____. Indigenous autonomies and rights on the Brazil-Guyana border: Makushi and Wapishana on an international border. Série Antropologia n° 386, 2005.
- BARRETO-FILHO, H. & CORREIA, C. Gestão ambiental e/ou territorial de/em terras indígenas: subsídios para a construção da Política Nacional de Gestão Ambiental em Terras Indígenas conforme Portaria Interministerial 276/2008. Brasília: MMA e FUNAI, 2009.
- BERKES, F. Sacred Ecology. Traditional ecological knowledge and resource management. London: Taylor & Francis, 1999.
- BLASER, Mário. "The Threat of the Yrmo: The Political Ontology of a Sustainable Hunting Program". Em: American Anthropologist, vol. 111 (1). Chicago: American Anthropological Association, 2009.
- _____. "Life Projects: Indigenous Peoples' Agency and Development". In: Mario Blaser, Harvey a Feit & Glenn McRae (orgs). In the Way of Development. Indigenous Peoples, Life Projects and Globalization. Nova Iorque: Zed Books, 2004,26-44
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. 2006. O Trabalho do Antropólogo. Brasília: Paralelo 15, São Paulo: Editora UNESP, 2ª ed., pp. 169-188.
- CAYON, Luis. Planos de vida e Manejo do mundo. Cosmopolítica indígena do desenvolvimento na Amazônia colombiana. Série Antropologia, 446, 2014.
- CRUIKSHANK, Julie. Do Glaciers Listen? Local Knowledge, Colonial Encounters and Social Imagination. Seattle: University of Washington Press; Vancouver – Toronto. UBCPress, 2005.
- GRAMKOW, Márcia Maria (org.). Demarcando terras indígenas II. Experiências e desafios de um projeto de parceria. FUNAI/PPTAL/GTZ, Brasília, 2002.

INGOLD, Tim. Towards a politics of dwelling. *Conservation and Society*, 3, pp.501-8, 2005

_____. “Up, across and along”. Em: *Lines, a brief history*. London: Routledge, 2007

LATOUR, Bruno. 1994. *Jamais fomos modernos*. Coleção Trans. Editora 34.

LITTLE, P. E. “Gestão Territorial em Terras Indígenas: definição de conceitos e proposta de diretrizes”. Relatório final apresentado à Secretaria de Estado de Meio Ambiente e Recursos Naturais (SEMA-AC), Secretaria Extraordinária dos Povos Indígenas (SEPI-AC) e Agência da GTZ no Brasil. Rio Branco, 2006.

MENZIES, Charles R. *Traditional Ecological Knowledge and Natural Resource Management*. University of Nebraska Press – Lincoln and London, 2006.

NADASDY, Paul. “It’s Not Really ‘Knowledge’ at All, It’s More a Way of Life”. In: Paul, Nadasdy. *Hunters and bureaucrats: Power, knowledge, and aboriginal-state relations in the southwest Yukon*. Vancouver: UBC Press, 2003, 60-113.

OLIVEIRA, Adolfo Neves de. “Fragmentos da Etnografia de uma Rebelião do Objeto: indigenismo e antropologia em tempos de autonomia indígena”. *Anuário Antropológico*/98,109-130, 2002.

OLIVEIRA, Alessandro Roberto de. *Tempo dos netos: abundância e escassez nas redes de discursos ecológicos entre os Wapichana na*

fronteira Brasil-Guiana. Tese de Doutorado. Departamento de Antropologia-UnB, 2012.

POVINELLI, Elizabeth A. *Radical Worlds: The Anthropology of Incommensurability and Inconceivability*. *Annual Review of Anthropology* 30:319-335, 2001.

RAMOS, Alcida. “Nações dentro da nação: um desencontro de ideologias”. *Série Antropologia*, 147, 2-10, 1993.

SAHLINS, Marshall. “Cosmologies of Capitalism: the trans-pacific sector of the ‘world system’” In: *Culture in Practice: collected essay*, pp. 415-470, Zone Books, New York, 2000.

DE REMOVER A “DESLOCAR” OS AWÁ: MIMETISMOS DISCURSIVOS DA TUTELA E DO PATRIMONIALISMO A SERVIÇO DAS FRENTES DE EXPANSÃO NO MARANHÃO, NA ATUAL GESTÃO DA FUNAI/CGIIRC.

FROM REMOVING TO REPLACING THE AWA: DISCOURSES MIMETISM FROM THE GUARDIANSHIP AND PATRIMONIALISM IN THE SERVICE OF EXPANSION FRONTS IN MARANHÃO, IN THE CURRENT MANAGEMENT OF FUNAI / CGIIRC.

István van Deursen Varga

Graduação em Medicina pela Universidade Federal de São Paulo (1983), Mestrado em Ciência Social (Antropologia Social) pela Universidade de São Paulo (1995), Doutorado (2002) e pós-doutorado (2003) em Saúde Pública pela Universidade de São Paulo. Coordenador da Comissão Executiva e Presidente da II Conferência Nacional de Saúde para os Povos Indígenas (1993). Foi Coordenador do Programa de Pós-Graduação em Saúde e Ambiente da Universidade Federal do Maranhão (UFMA) entre outubro/2003 e abril/2009. Atualmente é Professor Associado do Depto. de Sociologia e Antropologia da UFMA; Coordenador Geral do Núcleo de extensão e pesquisa com populações e comunidades Rurais, Negras quilombolas e Indígenas (NuRuNI) do Programa de Pós-Graduação em Saúde e Ambiente da UFMA; integrante do Corpo Editorial da Revista de Direito Sanitário da Universidade de São Paulo; avaliador Ad hoc da revista Saúde e Sociedade, da Revista de Nutrição e da Revista Fronteiras e Territórios. Membro associado da Associação Nacional de Ação Indigenista (ANAÍ) e da Associação Brasileira de Antropologia (ABA).

Artigo recebido em 06/08/2016 e aceito em 13/03/2017

RESUMO

Os Awá são um dos poucos povos indígenas ainda isolados no Brasil: afora alguns grupos atraídos e assentados pela FUNAI em “aldeias” instaladas nas proximidades de seus antigos Postos Indígenas, os Awá vêm recusando-se sistematicamente a ceder aos atrativos oferecidos pelas frentes de contato que, desde 1913, o SPI e sua sucedânea, a FUNAI, estabeleceram em seu território. Discutimos, neste trabalho, com vistas às conseqüências dos episódios mais recentes de contato com grupos Awá isolados, as contradições entre as atuais

políticas e práticas da FUNAI/CGIIRC o discurso oficial da instituição a respeito de sua política para com grupos indígenas “isolados e de recente contato”, adotada a partir de 1987.

PALAVRAS-CHAVE: Awá; políticas e práticas da FUNAI; grupos indígenas isolados; Programa Grande Carajás

ABSTRACT

The Awá are one of the few still isolated indigenous people in Brazil: apart from some groups attracted and settled by FUNAI in "villages" installed in the vicinities of its former Postos Indígenas, the Awa come refusing systematically to yield to the attractions offered by the contact fronts that since 1913, the SPI and its ersatz, FUNAI, established in its territory. In this paper we discuss, focusing the consequences of the latest episodes of contact with isolated Awá groups, the contradictions between current FUNAI/CGIIRC's policies and practices and the institution's official speech on its policy towards "isolated and recent contacted" indigenous groups, adopted in 1987.

KEY-WORDS: Awá; FUNAI's policies and practices; isolated indian groups; Programa Grande Carajás

OS AWÁ

Os Awá (regionalmente conhecidos como Guajá, ou Awá-Guajá) são considerados um dos poucos povos indígenas ainda estritamente itinerantes do planeta: à parte alguns grupos atraídos e assentados, pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI), em "aldeias" por ela instaladas nas proximidades de seus antigos Postos Indígenas (PI), os Awá são caçadores e coletores e, dispersos nas matas da Amazônia oriental, vêm resistindo à sedução dos presentes e atrativos das frentes de contato que, desde 1913, o Serviço de Proteção ao Índio (SPI) e, posteriormente, a FUNAI, estabeleceram em seu território.

Seu território de itinerância atualmente compreende, grosso modo, o corredor formado pelas Terras Indígenas (TIs) Alto Turiaçu, Awá, Caru, Araribóia e Reserva Biológica do Gurupi, no oeste do Maranhão (embora já tenham sido encontrados grupos e indivíduos Awá, desgarrados de seus grupos originais,

perambulando para muito além das fronteiras do estado, pelo corredor de serras e chapadas entre os atuais estados de Tocantins, Goiás, Piauí, Bahia e mesmo Minas Gerais).

Os Awá dependem inteiramente da floresta para sobreviver, e se agregam e deslocam em grupos que, em condições normais, variam de 5 a 30 pessoas (cf. GOMES 1989).

À medida, no entanto, em que a devastação faz recuar a mata, os Awá, encurralados, passam a se agregar em grupos cada vez maiores, e a se expor a contatos cada vez mais frequentes, tanto com outros grupos indígenas, especialmente com os Guajajara (com quem convivem nas atuais Terras Indígenas Araribóia e Caru) e os Ka'apor (na Terra Indígena Alto Turiaçu), quanto com a sociedade envolvente.

Com vistas a subsidiar aqui nossa discussão, rememoramos, na seqüência, um breve resumo de informações que publicamos anteriormente (VARGA, 2002, 2008, 2010; VARGA e

MORENO, 2012; VARGA et al., 2015), acerca dos contatos estabelecidos pela FUNAI com os Awá, ao final do século XX.

Em 16 de junho de 1970, durante os chamados “anos de chumbo” da ditadura civil-militar no Brasil, o Decreto-Lei 1.160 criava o Plano de Integração Nacional, sob o lema “integrar para não entregar”, desencadeando a construção de várias rodovias (Transamazônica, Perimetral Norte, BR 222, no Maranhão, entre tantas outras) planejadas a partir da estratégia militar da ocupação dos “vazios demográficos” (categoria em que se inseriam os territórios ocupados por grupos indígenas), na perspectiva da repressão e combate aos movimentos guerrilheiros que proliferavam nas cidades, e já se expandiam para o interior. Todas estas rodovias teriam grande impacto sobre os grupos indígenas habitantes dos territórios sobre os quais foram construídas.

Nesta época, foram vários os contatos e enfrentamentos entre os Awá e a frente de construção da BR 222 (que cortou seu corredor de trânsito entre as TI Araribóia e TI Caru, como seriam futuramente denominadas): desde ações furtivas dos índios à noite (atando firmemente com cipós as rodas e engrenagens dos tratores, enquanto desligados), a ataques frontais às máquinas, com flechas, durante o dia.

Seria apenas em 1973 que alguns Awá aceitariam, pela primeira vez, os presentes oferecidos no PI Guajá, na TI Alto Turiaçu; o episódio atraiu o interesse de outros Awá das imediações,

e em 1976 já eram seis grupos autônomos (num total de 91 pessoas) contatados e assentados nessa “aldeia” da FUNAI. Logo nos anos seguintes, foi drástica a redução da população desta aldeia, por mortes causadas por doenças advindas do próprio contato: de 91 para 25 pessoas, entre 1976 e 1980.

Em 1982 tinha início a construção da Estrada de Ferro (E.F.) Carajás (parte do Programa Grande Carajás) que, grosso modo, acompanhando o trajeto da BR 222 na região, agravaria ainda mais a interrupção do corredor de trânsito dos Awá entre as TIs Caru e Araribóia.

Em 1987, entre as aldeias Guajajara Canudal e Lagoa Comprida (TI Araribóia), realizava-se outro contato de grupo Awá com caçadores Guajajara, o que teria feito os Awá se retirarem novamente para longe, na mata.

Em decorrência dos projetos de desenvolvimento e grandes empreendimentos, a exploração madeireira e carvoeira expandiu-se muito na região, acarretando a rápida devastação das florestas de que dependem os Awá, sobretudo a partir do final dos anos 1980, com o avanço da implantação do Programa Grande Carajás e das usinas de produção de ferro-gusa ao longo da ferrovia.

A exploração do jaborandi foi outra frente que se expandiu, ao longo dos anos 1980, com uma pressão significativa sobre a floresta e as comunidades da região, e mais especificamente sobre a TI Araribóia e suas comunidades Guajajara e Awá.

Em 1992, um grupo de seis Awá foi contatado na fazenda Cipó Cortado, próximo ao assentamento Cikel; posteriormente, foi transferido, por funcionários da FUNAI, para o PI Juriti (TI Awá).

A partir de 1999, por meio de vários relatórios e missivas, vimos alertando autoridades responsáveis, lideranças e organizações indígenas e indigenistas, para o fato que, desde dezembro de 1998, caçadores Guajajara vinham encontrando vestígios de grandes acampamentos Awá (de até 60 pessoas) nas matas do município de Buriticupu – o que demonstrava uma importante mudança em sua tradicional estratégia de organização e mobilização (normalmente, como mencionamos acima, deslocam-se pela mata em grupos de 5 a, no máximo, 30 pessoas), certamente resultante da grande expansão da frente madeireira na região (UFMA, 1999).

Em função, sobretudo, das dificuldades no acesso a assistência à saúde, comunidades Guajajara da porção noroeste da TI Araribóia tornaram a negociar, no início dos anos 2000, com madeireiros e carvoeiros, e uma nova etapa em sua devastação tinha início.

Ainda na TI Araribóia, em fins de abril de 2005 caçadores Guajajara da aldeia Marajá encontraram um grande acampamento Awá em suas proximidades. Na mesma época, caçadores Guajajara da aldeia Guaruhu contataram vários grupos Awá nas proximidades da Lagoa da Sapucaia. Tornaram-se cada vez mais frequentes os encontros, relatados por caçadores

Guajajara, de restos mortais de Awá em localidades que sugeriam que estariam em busca de água; os Guajajara supõem que vários Awá tenham morrido de sede, nestes últimos anos. Suas lagoas, que antes eram perenes, começaram a secar por consequência do desmatamento, e a busca por água torna-se cada vez mais difícil.

Funcionários da FUNAI, preparando-se para uma nova operação, até então sigilosa, de atração e remoção destes grupos Awá da TI Araribóia para as aldeias Awá, Tiracambu (TI Caru) e Juriti (TI Awá), viram frustrados seus planos, em junho de 2006, pelo súbito falecimento de To’o Awá, que lhes serviria de intérprete. O episódio forçou a FUNAI a assumir publicamente, pela primeira vez, seus planos de remoção dos Awá isolados da TI Araribóia: segundo informações pouco precisas do órgão, To’o falecera por infarto agudo do miocárdio, à noite, enquanto dormia num hotel em Santa Inês.

A experiência de trabalho de várias instituições e entidades com grupos indígenas na região indica que essas ações de contato, atração, assentamento e, sobretudo, remoção de grupos inteiros, são de grande risco, e sempre resultam em grande número de mortes e danos à sua saúde e qualidade de vida – além de serem ilegais, uma vez que realizadas sem prévia consulta e aprovação pelo Congresso Nacional, conforme determina a Constituição de 1988:

É vedada a remoção dos grupos indígenas de suas terras, salvo, “ad referendum” do Congresso Nacional,

em caso de catástrofe ou epidemia que ponha em risco sua população, ou no interesse da soberania do País, após deliberação do Congresso Nacional, garantido, em qualquer hipótese, o retorno imediato logo que cesse o risco. (Constituição da República Federativa do Brasil, artigo 231, § 5º)

Diante da gravidade e urgência da situação, e com base nestes argumentos, em 31 de outubro de 2006 a Sociedade Maranhense de Direitos Humanos; o Conselho Indigenista Missionário-Regional Maranhão (CIMI-MA); a Comissão Pastoral da Terra; a Caritas Brasileira; o Mestrado em Saúde e Ambiente e o Departamento de Sociologia e Antropologia da UFMA; e o Gabinete da Deputada Estadual Helena Helluy, encaminharam representação à Procuradoria da República no Maranhão, solicitando levantamento de informações mais precisas acerca das causas da morte de Toó Guajá, investigação de mais este fracassado (e ilegal) plano de remoção de grupo Awá, e providências para garantir a efetiva proteção das TI Araribóia e demais TIs habitadas por Awá no estado.

Paralelamente, o CIMI-MA, a Coordenação das Organizações e Articulações dos Povos Indígenas do Maranhão (COAPIMA) e o Mestrado em Saúde e Ambiente da UFMA lançaram a campanha “Awá Livre”, de denúncias, divulgação e apoio às lutas pela proteção dos grupos Awá no Maranhão.

A perspectiva de iminente extinção desses grupos, indicada por estas

notícias, relatos, documentos e campanhas, ganhou repercussão a ponto da Survival International desencadear campanha internacional em sua defesa, em novembro de 2006.

O ritmo e a escala da retirada de madeira na região, no período, foram assustadores. Havia informações de pelo menos dois pontos de saída utilizados pelos madeireiros: um no município de Bom Jesus das Selvas, por onde saíam diariamente cerca de 30 caminhões carregados de madeira; outro no município de Buriticupu, por onde saíam diariamente cerca de 20 caminhões.

Em fins de julho de 2007 era desencadeada, na região, a chamada “Operação Entorno”: conduzida pelo Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis (IBAMA) em parceria com a Polícia Rodoviária Federal, Exército e Batalhão de Policiamento Ambiental do Maranhão, que embargou 7 madeireiras por funcionarem sem licença, aplicou multas totalizando R\$ 1.354.303,00, apreendeu 4.424,895 metros cúbicos de madeira em toras e 250,519 metros cúbicos de madeira serrada.

Entre 16 e 20 agosto de 2007, em resposta à Operação Entorno, os madeireiros promoveram violenta manifestação, resultando em confronto armado, com vários feridos, bloqueio da BR 222, saques de caminhões-baú e de estabelecimentos comerciais, e destruição de carregadeira de toras do IBAMA.

A mobilização dos madeireiros e o bloqueio da BR 222 só foram suspensos

com a assinatura (por representantes do IBAMA, FUNAI e todos os órgãos de segurança, Secretarias de Estado, Prefeitura de Buriticupu, Câmara de Vereadores, Igreja Católica, Igreja Evangélica, Maçonaria, Sindicato de Madeireiros, Sindicato de Funcionários Públicos, Associação Comercial, representante do assentamento situado no interior da Reserva Biológica do Gurupi, todos os órgãos de segurança do Estado, e Ministério Público) de mútuo termo de compromisso entre as partes, prevendo prazo de 90 dias para regularização das madeireiras.

No início de setembro de 2007, Guajajara da aldeia Lagoa Comprida aprenderam um caminhão madeireiro que operava na região, comunicando o fato à FUNAI e solicitando providências. Na mesma semana, os madeireiros procuraram os Guajajara e tentaram recuperar o caminhão, oferecendo mil reais e argumentando (como vêm fazendo junto a várias comunidades Guajajara, segundo depoimentos por nós colhidos) que os índios estariam sendo tolos de não permitir a exploração daquela madeira, que seria de propriedade do Governo, que cedo ou tarde a exploraria sem nada lhes pagar. Os índios se recusaram a negociar.

Em represália, por volta das seis horas da manhã de 15 de outubro, um grupo de aproximadamente quinze homens armados, três deles encapuzados, invadiram a aldeia Lagoa Comprida, mataram o Sr. Tomé Guajajara (de 60 anos) a tiros, balearam Madalena Paulino Guajajara (no tórax) e Antonio Paulino Guajajara (no braço direito).

Segundo depoimentos, os invasores chegaram atirando contra os indígenas, levando-os ao campo de futebol, em que permaneceram cercados, por várias horas, pelos pistoleiros, que os ameaçavam com tiros para o alto.

Na retirada, os madeireiros provocaram um enorme incêndio na mata que, segundo depoimentos por nós colhidos, teria devastado os últimos resquícios de floresta ainda virgem na região, teria acarretado grande mortandade de animais, certamente com conseqüências dramáticas (embora ainda desconhecidas) em relação aos grupos Awá.

Conforme previsto, finda a Operação Entorno, com a partida dos agentes da Polícia Federal da região, a ação das madeireiras e carvoeiras tornou a intensificar-se ao longo de 2008, chegando à intensidade dos anos anteriores.

Enquanto isso, em meados de 2009 tinha início uma nova operação de repressão à extração ilegal de madeira na Amazônia maranhense, a Operação Arco de Fogo, sob o comando do Ministério do Meio Ambiente, contando com representantes de diversos ministérios, do IBAMA e da Polícia Federal. Em agosto de 2009, integrantes da Operação Arco de Fogo estiveram no município de Buriticupu. Na ocasião, o Fórum de Políticas Públicas daquele município denunciou as ações criminosas de madeireiros, entre os quais os Srs. Antônio Marcos de Oliveira (“Primo”), Prefeito de Buriticupu, e seu sócio, José Mansueto

de Oliveira, Presidente da Câmara Municipal.

No início de setembro de 2009 o próprio Ministro do Meio Ambiente, acompanhado de integrantes da Operação Arco de Fogo, interdito 30 madeiras e prendeu 20 pistoleiros que agiam na região. O Presidente da Câmara Municipal de Buriticupu, um dos donos de madeira no município, foi preso utilizando um carro roubado; o Prefeito do município, por sua vez, fugiu logo após a prisão do Presidente da Câmara, seu sócio.

Após muitas denúncias de movimentos sociais, de várias organizações não-governamentais, de universidades, e de uma campanha de dois anos da Survival International, finalmente, em janeiro de 2014, como desdobramento da chamada “Operação Hiléia Pátria”, a Polícia Federal e Grupo Especial de Fiscalização do IBAMA realizaram a remoção de invasores da TI Caru, e fecharam 173 serrarias ilegais em atividade na região.

Em dezembro de 2014, outro grupo de Awá isolados estabeleceu contato com os já assentados na “aldeia” Awá (TI Caru).

Em abril de 2015 o Governo brasileiro voltou a ser foco de denúncias, por conta de um surto de tuberculose nas aldeias Awá e Tiracambu, na mesma TI Caru, ameaçando os Awá ali assentados.

Conforme informações do CIMI-MA (http://www.cimi.org.br/site/pt-br/?system=news&conteudo_id=7946&action=read), em 27/12/2014,

Amakaria, Jakarewỹj (mulheres) e Irahoa/Jiroho (homem), filho de Jakarewỹj, foram avistados por outros Awá, que caçavam na cabeceira do igarapé Presídio. Estes avisaram os demais na aldeia, e voltaram com 20 outros Awá dispostos a estabelecer o contato.

Segundo relato dos Awá da aldeia Awá (TI Caru) entre as décadas de 1980 e 1990, Amakaria se recusou a permanecer com os Awá assentados após o contato feito pela FUNAI, e em uma noite ela voltou para a floresta acompanhada de outros indígenas, que lá permaneceram até o final de 2014.

Conforme relatamos em VARGA et al., (2015), já na primeira consulta médica de Jakarewỹj, realizada na aldeia Awá, em 31/12/2014, por um médico do Distrito Sanitário Especial Indígena do Maranhão (DSEI-MA), da Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI, responsável pela atenção à saúde dos povos indígenas no país) do Ministério da Saúde – alocado pelo Programa Mais Médicos do município de Bom Jardim – registrou que ela “ficou gripada após a chegada na aldeia” e apresentava tosse com expectoração amarelada. Um primeiro exame de escarro para investigar esta tosse só foi solicitado em 16/1/2015, mas seu resultado nem foi registrado na evolução da paciente; novos exames só viriam a ser solicitados quase três meses após, em 10/4/2015 (cujo resultado positivo para tuberculose só sairia em 24/4/2015).

Na mesma trágica repetição dos episódios anteriores de contato e assentamento de grupos Awá, o estado

de saúde de Jakarewỹj deteriorou-se rapidamente neste meio tempo, sem que as equipes responsáveis da Coordenação-Geral de Índios Isolados e Recém Contatados (CGIIRC) da FUNAI, e do DSEI-MA, investigassem, chegassem a um diagnóstico e iniciassem algum tratamento.

A publicação de matérias denunciando a situação, no site da Survival International (<http://www.survivalinternational.org/ultimas-noticias/10750>, em 20/4/2015) e no site do CIMI (<http://www.cimi.org.br/site/pt-br/index.php?system=news&action=read&id=8077>, em 21/4/2015), marcaram a retomada das pressões sobre a FUNAI e sobre a SESAI, para que alguma providência fosse tomada.

Em resposta a essas pressões, finalmente, a SESAI enviou um médico infectologista do DSEI-Ceará, Dr. Rafael Henrique Machado Sacramento (apresentado como especialista da SESAI no tratamento de índios isolados), para a aldeia Tiracambu (TI Caru), para onde haviam sido deslocadas Jakarewỹj e Amakaria. Em 28/4/2015 Dr. Rafael iniciava o tratamento de tuberculose de ambas, e de Irahoa/Jiroho.

Jakarewỹj, entretanto, com estado de saúde já muito grave, acabou sendo removida, juntamente com Amakaria, da aldeia Tiracambu para São Luís, onde foram internadas, em 18/5/2015, no Hospital Presidente Vargas, cercadas de medidas de restrição a seu acesso e às informações a seu respeito, tanto por parte da SESAI quanto da FUNAI.

Para compreender melhor o caso, transcrevemos uma breve cronologia dos fatos (VARGA et al., 2015):

- Conforme apurado pelo CIMI-MA, entre as décadas de 1980 e 1990 (época da implantação do Programa Grande Carajás), Amakaria, líder deste grupo, se recusou a permanecer na aldeia Awá após o contato feito pela FUNAI e, numa noite, acompanhada de outros Awá, voltaram para a floresta, em que permaneceram até o final de 2014.
- Janeiro de 2014 – operação da Polícia Federal e Grupo Especial de Fiscalização do IBAMA retirava a maior parte dos madeireiros e invasores da região.
- 27/12/2014 – na mesma aldeia Awá (TI Caru), Amakaria, Jakarewỹj e Irahoa/Jiroho, filho de Jakarewỹj, foram avistados por outros Awá e ali assentados.
- 31/12/2014 – primeiro exame de Jakarewỹj pelo médico do DSEI-MA, com descrição de bom estado geral, gripe após chegada à aldeia e tosse com catarro amarelado.
- 1/1/2015 – novo registro, pelo médico do DSEI-MA, de bom estado geral de Jakarewỹj, mas com palidez, tosse expectoração amarelada.
- 9/1/2015 – publicação da matéria, no site do CIMI: “Ameaçados, Awá Guajá isolados aceitam contato no Maranhão”.
- 16/1/2015 – solicitado, pelo médico do DSEI-MA, o primeiro exame de escarro para diagnóstico de

tuberculose (seus resultados sequer são relatados).

- 9/3/2015 – em oficina de capacitação da SESAI em São Luís, a equipe do DSEI-MA informava que diagnosticou que Jakarewÿj estaria com “uma grave pneumonia”.
- 10/4/2015 – nova requisição do médico do DSEI-MA, para Jakarewÿj, de exame de escarro para tuberculose.
- 13/4/2015 – Jakarewÿj e Amakaria foram deslocadas pela FUNAI/CGIIRC para a aldeia Tiracambu (para onde já havia sido deslocado Irahoa/Jiroho).
- 19/4/2015 – a mineradora Vale deu início às obras de expansão e duplicação da Estrada de Ferro Carajás, no trecho que adentra a TI Caru.
- 20/4/2015 – retomada da pressão em defesa dos Awá e publicação da matéria no site da Survival International: “Desastre sanitário atinge índios recém-contatados no Brasil”.
- 21/4/2015 – publicação da matéria, no site CIMI: “Awá contatada segue à beira da morte enquanto Funai e Sesai decidem quem, como e onde deve atendê-la”.

Prof. Dr. István van Deursen Varga, em email à FUNAI/CGIIRC fez, enquanto médico sanitário e Coordenador Geral do NuRuNI/PPGSAUFMA, a primeira de várias solicitações de acesso a informações sobre os Awá doentes, oferecendo os serviços de equipe de saúde da UFMA (médico infectologista, médico sanitário/antropólogo e enfermeiro), e solicitando autorização

para seu ingresso na TI Caru, para examinar e atender esses doentes – foi orientado a encaminhar solicitação ao Presidente da FUNAI.

- 24/4/2015 – resultado exame de escarro de Jakarewÿj: positivo para tuberculose.
- 28/4/2015 – email de Dr. István à Sra. Roberta Aguiar, da SESAI, solicitando informações sobre Jakarewÿj e demais Awá doentes – NEGADAS, com o argumento de que essas pacientes já estariam tendo acompanhamento médico.
- 28/4/2015 – Dr. Rafael Sacramento, na aldeia Tiracambu, iniciou tratamento de tuberculose para Jakarewÿj, Amakaria e Irahoa/Jiroho.
- 30/4/2015 – ofício de Dr. István, ao Coordenador Distrital de Saúde Indígena do Maranhão, solicitando informações sobre Jakarewÿj e demais Awá doentes – NEGADAS POR ORDEM DA SESAI.
- 17/5/2015 – visita do Dr. István, e do enfermeiro Msc. Raimundo Luís Silva Cardoso (UFMA/Hospital Universitário) ao responsável da FUNAI na aldeia Tiracambu, no povoado Roça Grande, Alto Alegre do Pindaré, e solicitação de autorização para ingresso na aldeia Tiracambu para exame e atendimento de Jakarewÿj e demais Awá doentes – AUTORIZAÇÃO NEGADA POR ORDENS DA FUNAI/CGIIRC.

István e Raimundo foram informados sobre a remoção de Jakarewÿj e Amakaria, naquele mesmo dia, a

Monção, e de lá, de helicóptero, a São Luís, com provável internação no Hospital Presidente Vargas.

- 20/5/2015 – visita de Dr. István a Jakarewÿj e Amakaria no Hosp. Presidente Vargas. No espírito normal de colaboração entre profissionais de saúde, a própria equipe de enfermagem do Hospital franqueou a Dr. István, como médico, acesso aos prontuários das pacientes (destes é que constam boa parte das informações aqui citadas).

Dr. Rafael (da SESAI/DSEI-Ceará), responsável pelos casos, que havia saído para um telefonema, retornou à enfermaria, ao que Dr. István apresentou-se a ele como médico e professor da UFMA, que vem trabalhando com saúde de povos indígenas desde 1981, e explicou que a equipe do NuRuNI/PPGSA/UFMA colocava-se à inteira disposição para auxiliá-lo, no que fosse necessário, no tratamento e acompanhamento destas pacientes. Dr. Rafael, informou a Dr. István que **NÃO ESTAVA AUTORIZADO SEU ACESSO ÀQUELAS INFORMAÇÕES, NEM PELA SESAI, NEM PELA FUNAI/CGIIRC**; afirmou que desconhecia os motivos desta proibição, mas que teria de cumprir as ordens de seus superiores da SESAI.

À saída do hospital, Dr. István recebeu telefonema de Sra. Danielle Soares Cavalcante (do MS/SESAI), de Brasília, que repetiu, alertando-o em tom francamente intimidatório, que **NÃO ESTAVA AUTORIZADO SEU ACESSO ÀS INFORMAÇÕES SOBRES ESTAS PACIENTES, NEM**

PELA FUNAI NEM PELA SESAI, que estas informações seriam sigilosas, por se tratar de índios isolados, e que não admitiriam qualquer divulgação à imprensa.

- 21/5/2015 – reunião de Dr. István com o Sr. Procurador da República no Maranhão, para relato de todos estes fatos.

- 8/6/2015 – fomos informados que o filho de Jakarewÿj, Irahoa/Jiroho, também teria apresentado tosse sanguinolenta e sido removido para São Luís.

- 10/6/2015 – impedido de ter acesso aos pacientes, Msc. Raimundo, em visita ao Hospital Presidente Vargas, era informado de que Irahoa/Jiroho não fora internado neste hospital, mas estaria “no DSEI-MA”. Posteriormente, soubemos que estava em tratamento na Casa de Saúde do Índio (CASAI) de São Luís (VARGA et al., 2015).

– Porque todas essas restrições às informações sobre os Awá doentes?

A SOBREVIVÊNCIA DOS AWÁ E AS POLÍTICAS DE SAÚDE

A ação das madeiras recrudescu muito na região, desde então.

Os Ka’apor, que decidiram realizar por conta própria a expulsão dos madeiros e desintrusão de sua TI Alto Turiaçu, enfrentam sua fúria: em 26 de abril de 2015 Eusébio Ka’apor era assassinado, a mando de madeiros instalados em Centro do Guilherme e na região de Zé Doca, que continuam ameaçando lideranças Ka’apor desde então.

Nas fronteiras da Reserva Biológica do Gurupi, no povoado Igarapé Onça, no município de Bom Jardim, em 25/8/2015 foi assassinado, também a mando de madeireiros por ele denunciados, Raimundo Santos Rodrigues (conhecido como José dos Santos). Deste atentando escapou baleada, mas com vida, Dona Conceição, viúva de Sr. Raimundo.

Como argumentamos em Varga (2012), o fracasso da Operação “Entorno”, assim como os efêmeros sucessos das Operações “Arco de Fogo” e “Hiléia Pátria”, reiteram o já disposto, muito anteriormente, em nossos relatórios de pesquisa : não há perspectivas de sucesso para ações repressivas isoladas (da parte da FUNAI, do IBAMA, da Polícia Federal, do Exército Brasileiro e/ou da Força Nacional de Segurança) contra a ação das madeireiras e das carvoeiras, na região. É indispensável que as ações repressivas sejam precedidas e estejam articuladas a um amplo e massivo investimento de políticas públicas, voltado tanto às comunidades indígenas, quanto às de trabalhadores rurais dos arredores.

Na situação de total desassistência por parte dos serviços e instituições públicas da região, os madeireiros e carvoeiros valem-se exatamente da prestação de pequenos – porém vitais – serviços a estas comunidades indígenas e rurais (transporte de água e em emergências de saúde, abertura e melhoria de picadas, entre outros), para legitimar e mesmo tornar atrativos sua presença.

Pesquisa realizada, em dezembro de 2006, pelo NuRuNI/PPGSA/UFMA, entre comunidades indígenas da região, indicam que, como já mencionamos acima, o que as tem levado a permitir a ação das madeireiras e carvoeiras é sua intenção de captar recursos, em caráter emergencial, para acesso a serviços de saúde (à diferença das comunidades da região de Amarante na década de 1990, em busca sobretudo de serviços de educação), decorrente da ausência e/ou grave deficiência, para estas comunidades, de serviços do chamado DSEI-MA (que, a rigor, nunca chegou a funcionar segundo modelo preconizado pelo próprio órgão), no contexto de seu precoce sucateamento.

Os panoramas ambiental, socio-econômico, e as políticas públicas mudaram muito, no Maranhão, ao longo dos quinze anos de existência do DSEI-MA, determinando novas e intensas pressões e investidas das frentes de expansão do capital sobre os territórios indígenas , acarretando-lhes graves danos ambientais (como o assoreamento e seca do rio Buriticupu, o único ainda perene da Terra Indígena Araribóia) e impactos sobre sua saúde e qualidade de vida, cujo diagnóstico atualizado é de grande importância para o urgentemente necessário processo de reterritorialização dos DSEIs no Maranhão.

Hoje encontram-se, por exemplo, entre as comunidades Guajajara da porção sul da TI Araribóia, acesso a número bem maior de domicílios urbanos (vários com telefone) do que entre as comunidades da porção norte da TI Araribóia, assim como de pessoas

alfabetizadas, matriculadas em escolas e mesmo com ensino médio completo.

Já as comunidades Guajajara da porção norte da TI Araribóia, resistindo por mais tempo às ofertas das madeiras, vivem numa região de cobertura vegetal mais preservada, tendo melhores condições para manter suas fontes e padrões alimentares tradicionais, também apresentando, de modo geral, melhor perfil epidemiológico (nenhum caso de Aids até o momento, p. ex., ao contrário das comunidades da porção sul, que enfrentam grave surto da síndrome, em decorrência do surto madeireiro, segundo inquéritos epidemiológicos – cf. VARGA, 2008).

Por outro lado, essas comunidades têm tido acesso a políticas, programas e serviços de educação e saúde, de modo geral, em número e qualidade bem inferiores que as da porção sul, na região de Amarante do Maranhão. Na região de Arame há um número bem menor de Guajajara alfabetizados e que tenham frequentado a rede escolar formal – o que se reflete, inclusive, em sua maior vulnerabilidade social, em sua menor capacidade de acompanhar, apreender e de interferir na condução das políticas e serviços públicos a eles voltados.

No que se refere à atenção à saúde dos Awá, a atuação do DSEI-MA, sob gestão da FUNASA, se caracterizou por um desconhecimento e desrespeito público e ostensivo à cultura e formas de organização social dos Awá, a suas especificidades no que diz respeito ao perfil epidemiológico e fases de transição epidemiológica de cada grupo,

suas respectivas necessidades e respostas terapêuticas, e suas práticas tradicionais de saúde (cf. DINIZ, 2005).

Sob gestão da SESAI (a partir de fins de 2010), à ressalva da disponibilidade de infectologista com experiência de trabalho com índios isolados (muito relativa, como se vê, uma vez que está lotado no DSEI-Ceará, e de lá tem de ser deslocado, a cada demanda) o desempenho do DSEI-MA não mudou muito: como se comprova no relato acima, já do ponto de vista exclusivamente técnico, a seqüência de fatos elencados evidencia, em primeiro lugar, a negligência dos sintomas respiratórios constatados e registrados, logo na primeira consulta de Jakarewÿj, pelo médico do DSEI-MA, em 31/12/2014, cuja investigação só se iniciou mais de duas semanas após, em 16/1/2015, de maneira pontual e novamente negligenciada, sendo retomada apenas cerca de 3 meses depois, em 10/4/2015 – o que contribuiu para o grande atraso no diagnóstico de tuberculose, em 24/4/2015, em relação ao registro inicial de seus sintomas, em 31/12/2014 (retardo de cerca de 4 meses, portanto), e no conseqüente início efetivo de seu tratamento, em 28/4/2015.

Como já ressaltamos em VARGA et al. (2015), seria precipitada e enganosa a conclusão, no entanto, de que a responsabilidade por esta negligência é deste médico do DSEI-MA. Deve se ter em conta que este médico não está permanentemente na aldeia, e que dependeu inteiramente dos intérpretes da língua Awá, e dos relatos dos funcionários da FUNAI/CGIIRC, para

construir a história clínica e toda a consulta desta paciente.

A responsabilidade por esta negligência deve, portanto, ser partilhada por todos os envolvidos, tanto da SESAI/DSEI-MA, quanto da FUNAI/CGIIRC.

Isto, certamente, explica todos os empecilhos e dificuldades que vêm sendo interpostos, tanto pela FUNAI/CGIIRC, quanto pela SESAI, a nosso acesso a esses pacientes e às informações a seu respeito.

OS AWÁ E AS POLÍTICAS DA FUNAI/CGIIRC PARA COM OS “ÍNDIOS ISOLADOS E DE RECENTE CONTATO”: “NEGLIGÊNCIAS” POR CONVENIÊNCIA (OU CONVIVÊNCIA)?

Na Amazônia, como em boa parte do território e da sociedade nacional, o senso comum entende, ainda hoje, que a tutela da FUNAI sobre os índios é necessária para manter sob controle a ameaça ou o obstáculo permanente que estes representariam ao “desenvolvimento” e à “ordem” vigente: “lugar de índio é na aldeia”, sob controle da FUNAI.

O princípio jurídico da tutela dos índios pelo Estado brasileiro, embora superado pelo texto da Constituição de 1988, ainda é o escopo desse senso comum largamente vigente, portanto, tanto na população em geral, quanto entre autoridades das várias instituições responsáveis, configurando casos flagrantes de racismo institucional

sistêmico – como o que vem sendo praticado com os Awá.

Uma das definições de racismo institucional é:

...o fracasso das instituições e organizações em prover um serviço profissional e adequado às pessoas em virtude de sua cor, cultura, origem racial ou étnica. Ele se manifesta em normas, práticas e comportamentos discriminatórios adotados no cotidiano do trabalho, os quais são resultantes do preconceito racial, uma atitude que combina estereótipos racistas, falta de atenção e ignorância. Em qualquer caso, o racismo institucional sempre coloca pessoas de grupos raciais ou étnicos discriminados em situação de desvantagem no acesso a benefícios gerados pelo Estado e por demais instituições e organizações. (PROGRAMA DE COMBATE AO RACISMO INSTITUCIONAL, 2006, p.22).

São constantes as queixas de indígenas, no Maranhão, por exemplo, quanto à má vontade com que são acolhidos nas delegacias de polícia, para registrar queixas contra quaisquer pessoas não indígenas.

Examinemos e discutamos especificamente, a seguir, o que vem sendo praticado pela FUNAI/CGIIRC em relação aos Awá.

A FUNAI, em seu site oficial, define do seguinte modo os chamados “povos indígenas isolados”:

A denominação "povos indígenas isolados" se refere especificamente a grupos indígenas com ausência de relações permanentes com as sociedades nacionais ou com pouca frequência de interação, seja com não-índios, seja com outros povos indígenas.

Os registros históricos demonstram que a decisão de isolamento desses povos pode ser o resultado dos encontros com efeitos negativos para suas sociedades, como infecções, doenças, epidemias e morte, atos de violência física, espoliação de seus recursos naturais ou eventos que tornam vulneráveis seus territórios, ameaçando suas vidas, seus direitos e sua continuidade histórica como grupos culturalmente diferenciados.

Esse ato de vontade de isolamento também se relaciona com a experiência de um estado de autossuficiência social e econômica, quando a situação os leva a suprir de forma autônoma suas necessidades sociais, materiais ou simbólicas, evitando relações sociais que poderiam desencadear tensões ou conflitos interétnicos.

Segundo consta nas diretrizes da Funai, são considerados "isolados" os grupos indígenas que não estabeleceram contato permanente com a população nacional, diferenciando-se dos povos indígenas que mantêm contato antigo e intenso com os não-índios. (FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO – disponível em: <http://www.funai.gov.br/index.php/nossas-acoes/povos-indigenas-isolados-e-de-recente-contato>, acessado em 3/9/2015, às 13:36 hs.).

No que se refere aos indígenas isolados, portanto, a FUNAI assim define seu papel:

No Brasil, a Carta Magna, em seu artigo 231, reconhece a organização social, os hábitos, os costumes, as tradições e as diferenças culturais dos povos indígenas, assegurando-lhes o direito de manter sua cultura, identidade e modo de ser, colocando-se como dever do Estado brasileiro a sua proteção.

Sendo assim, compete à Funai, através da Coordenação Geral de Índios Isolados e Recém Contatados – GIIRC e por meio das Frentes de Proteção Etnoambiental, unidades descentralizadas da Funai especializadas na proteção dos povos indígenas isolados e de recente contato, garantir aos povos isolados o pleno exercício de sua liberdade e das suas atividades tradicionais sem a necessária obrigatoriedade de contatá-los (art.2º, inciso II, alínea "d", Decreto nº 7778/2012). Neste sentido, cabe ao Órgão Indigenista Oficial, no exercício do poder de polícia, disciplinar o ingresso e trânsito de terceiros em áreas em que se constate a presença de índios isolados, bem como tomar as providências necessárias à proteção desses grupos (art. 7º, Decreto nº 1.775/96), por meio da restrição de ingresso de terceiros nessas áreas. (idem).

Já os povos indígenas “de recente contato” – categoria em que, para a FUNAI, estariam inseridos os Awá – são definidos da seguinte maneira:

A Funai considera "de recente contato" aqueles povos ou grupos indígenas que mantêm relações de contato permanente e/ou intermitente com segmentos da sociedade nacional e que, independentemente do tempo de contato, apresentam singularidades em sua relação com a sociedade nacional e seletividade (autonomia) na incorporação de bens e serviços. São, portanto, grupos que mantêm fortalecidas suas formas de organização social e suas dinâmicas coletivas próprias, e que definem sua relação com o Estado e a sociedade nacional com alto grau de autonomia. (FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO – disponível em:

<http://www.funai.gov.br/index.php/nossas-acoes/povos-indigenas-isolados-e-de-recente-contato?start=1#>, acesso em 3/9/2015, às 13:43 hs.).

No que se refere aos indígenas de recente contato, portanto, a FUNAI assim define seu papel:

Ao longo dos séculos foi imposto aos povos indígenas um processo forçado de atração, contato e sedentarização, com vistas à sua proteção, que atendia também aos projetos de colonização regional para ocupação de áreas no interior do país.

Neste sentido, o Estatuto do Índio (Lei 6001/73) baseava-se na perspectiva de transitoriedade desses povos, com a "superação da condição indígena", por meio de sua integração ao modo de vida da sociedade nacional. Os indígenas eram categorizados segundo seu "grau de integração", de acordo com conceitos vigentes à época.

Todavia, em 1987 teve início a implantação de uma política diferenciada para povos indígenas isolados, com o objetivo de fazer respeitar seus modos de vida, afastando-se a concepção de obrigatoriedade do contato para sua proteção.

Superaram-se assim os ideários assimilacionistas até então vigentes, passando-se a prever o reconhecimento e a garantia da organização social, costumes, línguas, crenças, territorialidade e tradições dos povos indígenas, no âmbito do Estado democrático e pluriétnico de direito.

Desse modo, o desafio da Funai no momento é avançar na consolidação de uma política de proteção para povos indígenas de recente contato, coordenando e articulando ações – junto aos povos indígenas de recente contato, órgãos públicos e instituições da sociedade civil – para mitigar a situação de vulnerabilidade a que estão expostos e assegurar as condições necessárias à sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições.

...

Atualmente, a Funai coordena e apoia ações de proteção e promoção em 19 terras indígenas habitadas por grupos indígenas de recente contato, como os Zo'é, Awá Guajá, Avá Canoeiro, Akun'tsu, Canôe, Piripkura, Arara da TI Cachoeira Seca, Araweté, Suruwahá e Yanomami, entre outros. (idem)

Ora, já o site da FUNAI/Coordenação Regional de Imperatriz, trazendo informações muito mais detalhadas

sobre os Awá, apresenta discurso francamente divergente do da FUNAI de Brasília (sede nacional), acima, no que se refere às estratégias adotadas para com os Awá, por exemplo, ao assumir abertamente que:

Sob orientação da FUNAI, os Guajá atualmente praticam a agricultura itinerante, empenhando-se em atividades agrícolas semelhantes às práticas dos povoados circunvizinhos às suas reservas. Adaptaram-se rapidamente a esta nova estratégia de subsistência, uma vez que ela representa mais uma opção na sua gama de alimentos. Ademais, o assentamento dos indígenas próximo aos postos da FUNAI se tornou atraente, pois, se o contato interétnico provocou, por um lado, a introdução de doenças e enfermidades, revelou-se, por outro, como uma necessidade face ao acesso a medicamentos para o tratamento. (FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO – IMPERATRIZ <http://funaimperatriz.webnode.com.br/news/os%20guardi%C3%B5es%20da%20selva/> acesso em 26/8/2015 18:27 hs.).

Pelo que já foi exposto, acima, é possível afirmar, com segurança, em primeiro lugar, que os vários grupos Awá, ainda dispersos pelas matas do corredor Maranhão-Piauí-Tocantins-Goiás-Bahia-Minas Gerais e os sedentarizados pela FUNAI, vivem situações muito distintas entre si, tanto no que se refere ao contato com a sociedade envolvente, quanto no que se refere às estratégias de sobrevivência, obtenção de alimentos, dietas e perfil epidemiológico, por exemplo.

Ou seja, a FUNAI comete, no mínimo, graves equívocos ao adotar uma única estratégia para o trabalho com todos os grupos Awá, por ela categorizados como de “recente contato” – equívocos, em última análise, cometidos em decorrência desta categorização racial: configura-se aqui um caso de racismo institucional (pela definição anteriormente apresentada) sistêmico, portanto, por envolver várias instituições em erros de conduta e procedimentos, com graves repercussões sobre a saúde e mesmo para a sobrevivência dos Awá.

O relato acima demonstra, mais uma vez (repetindo o fracasso de todas as experiências anteriores da FUNAI), o desastroso efeito do contato, atração e assentamento de Awá isolados, com a progressiva deterioração de seu estado de saúde (especialmente de Jakarewỹj) no assentamento na aldeia Awá, e posterior remoção para a aldeia Tiracambu.

Como comentamos em VARGA et. al. (2015), a FUNAI/CGIIRC e a SESAI/DSEI-MA perderam vários dias preciosos numa discussão sobre quais procedimentos a tomar: entre a proposta de remover as pacientes para a cidade e hospitalizá-las (do médico do DSEI-MA), ou tentar tratá-las na própria “aldeia”, negando-lhes terminantemente a possibilidade de remoção para a cidade, buscando lhes assegurar “uma morte digna” (sic) na “aldeia”, inclusive, se fosse o caso (da FUNAI/CGIIRC).

Note-se que, no caso da FUNAI/CGIIRC, estes posicionamentos

– assim como o de impedir acesso de nossa equipe de saúde aos Awá – foram emitidos verbalmente e por escrito, como determinação oficial e terminal, por três de seus técnicos, sem nenhuma ressalva quanto à consulta às pacientes e/ou seus familiares, ou procedimento a ser tomado para seu consentimento ou recusa esclarecidos a respeito. Ou seja, os prepostos do órgão indigenista oficial consideram-se (como seus tutores?) imbuídos do poder, inclusive, para determinar o tipo de atenção à saúde e, em última instância, o tipo de morte a que os Awá teriam acesso(!?).

Ainda antes da deterioração do estado de saúde de Jakarewÿj, Amakaria e Irahoa/Jiroho, conforme acima relatado, funcionários da FUNAI/CGIIRC chegaram a nos confidenciar oficiosamente, no entanto, que teriam planos para o contato e “deslocamento” dos Awá isolados da TI Araribóia para a TI Caru (ressaltando uma distinção – não explicada – entre “deslocamento” e “remoção”, que o artigo 231 da Constituição veta explicitamente, como vimos anteriormente, como procedimento em relação a grupos indígenas), em função das várias dificuldades em controlar a ação das madeiras ilegais naquela TI.

Em relação às política e práticas da FUNAI para com os Awá, cabe, portanto, indagar:

1 – porque a CGIIRC, ao invés da “nova” política para com “índios isolados e de recente contato” assumida e anunciada oficialmente pela FUNAI a partir de 1987, e apesar de todas as fracassadas experiências progressas

neste sentido, tem optado por continuar a tentar atrair e assentar os Awá isolados?

2 – porque a CGIIRC tem optado por assentar os Awá recém-contatados justamente nestas aldeias Awá e Tiracambu (TI Caru), que têm um histórico progresso de surtos de gripe e de tuberculose (e talvez leishmaniose) não investigados, expondo-os ao risco de contraí-las? Qual lógica haveria por trás deste contrassenso, deste absurdo, desta irresponsabilidade epidemiológica e sanitária?

Temos mais dificuldades em aventar as possíveis respostas para a primeira questão. Tudo leva a crer que se trata de um conflito interno, na própria FUNAI, entre escolas de pensamento e de política/prática indigenista, com conseqüências muito sérias para os grupos indígenas envolvidos.

Ao contrário do disposto no site da FUNAI (sede nacional), a CGIIRC, em sua atual gestão, como vimos neste caso, NÃO tem buscado construir essa política “...coordenando e articulando ações – junto aos povos indígenas de recente contato, órgãos públicos e instituições da sociedade civil...” (FUNAI, 2015-2): ao contrário, enquanto tem sido inócua, como se vê, em impedir a ação das madeiras na devastação da área, em proteger os Awá das doenças e mazelas do contato, ou da atuação de missionários evangélicos proselitistas, a CGIIRC tem se empenhado com afinco no sentido de impedir e/ou dificultar o acesso aos Awá de pesquisadores e militantes justamente de instituições e entidades

que tem tido atuação mais relevante em sua proteção, em função de suas críticas às políticas e práticas oficiais – caso dos missionários do CIMI (que, ao contrário dos evangélicos, nunca tiveram atuação proselitista), nosso caso, docente e pesquisador da UFMA/DESOC//PPGSA/NuRuNI, membro associado da ANAÍ e da ABA, e caso de nosso co-orientando do Curso de Geografia/UFMA, por exemplo.

Reproduzindo situações típicas do patrimonialismo praticado em serviços públicos, as “autorizações” para acesso aos Awá – à parte as mais diversas justificativas oficiais – só são viabilizadas pela FUNAI, na prática, para os que se afinam com, ou se submetem à condição de expectadores silenciosos dos procedimentos da CGIIRC.

Coincidentemente (ou, mais provavelmente, não...) esta discussão sobre a aparente contradição de discursos da própria FUNAI acerca dos procedimentos a adotar em relação aos grupos indígenas isolados e de recente contato, sobrevém no momento em que o Editorial de junho de 2015 da academicamente renomada revista *Science*, “Protecting isolated tribes” (protegendo tribos isoladas), de autoria dos antropólogos norte-americanos Robert S. Walker (Department of Anthropology, University of Missouri, Columbia, Missouri) e Kim R. Hill (School of Human Evolution and Social Change, Arizona State University, Tempe, Arizona) também a propõe, enfocando especialmente as políticas adotadas pelo Brasil e pelo Peru, com

destaque para uma foto legendada com o seguinte subtítulo: “Controlled contact with isolated peoples is a better option than a no-contact policy” (o contato controlado com povos isolados é uma opção melhor que uma política de não-contato – cf. Walker, R.S. & Hill, K.R., 2015).

Estes autores vaticinam, iniciando o parágrafo de conclusão do Editorial: “Given that isolated populations are not viable in the long term...” (dado que populações isoladas não são viáveis a longo prazo), e concluem-no: “...By refusing authorized, well-planned contacts, governments are simply guaranteeing that accidental and disastrous contacts will take place instead.” (...Ao recusar contatos autorizados e bem-planejados, os governos estão simplesmente garantindo que contatos acidentais e desastrosos, ao invés, terão lugar).

Sem nos deter em comentar mais detalhadamente o posicionamento destes autores em conflitos anteriores com grupos indígenas, chamamos atenção para o afinamento desta variante do discurso e, sobretudo, da convivência prática da atual gestão da FUNAI/CGIIRC para com suas linhas de pensamento e estratégias discursivas que, certamente, refletem tendências internacionais, entre grandes empreendimentos de capital – que, claro, têm, na ideologia de sua inevitabilidade, uma de suas estratégias discursivas, no que muito se assemelham com os madeireiros ilegais no Maranhão, como vimos acima.

Quanto à segunda questão, a resposta nos parece bem mais óbvia: esta opção estratégica da FUNAI/CGIIRC pela atração, “deslocamento” e assentamento dos Awá isolados na TI Caru explica-se por um duvidoso senso de oportunidade do órgão, em auferir, para o trabalho com estes Awá, maiores investimentos da Vale, diante da perspectiva de que a mineradora disponibilizará recursos para esta TI, considerada diretamente atingida pelas obras de duplicação da E.F. Carajás.

É urgente que sejam interrompidos quaisquer planos para novas remoções e/ou deslocamentos e assentamentos, pela FUNAI/CGIIRC, de outros Awá isolados – sobretudo para as aldeias Awá e Tiracambu, em vista do surto de tuberculose em andamento em ambas.

REFERÊNCIAS

CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO/REGIONAL MARANHÃO. Ameaçados, Awá Guajá isolados aceitam contato no Maranhão. (disponível em: http://www.cimi.org.br/site/pt-br/?system=news&conteudo_id=7946&action=read, acesso em 4/9/2015 às 16:52 hs.).

CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO/REGIONAL MARANHÃO. Awá contatada segue à beira da morte enquanto Funai e Sesai decidem quem, como e onde deve atendê-la. (disponível em: <http://www.cimi.org.br/site/pt-br/index.php?system=news&action=read&id=8077>, acesso em 4/9/2015 às 16:58 hs.).

CONSTITUIÇÃO DA REPÚBLICA FEDERATIVA DO BRASIL. Brasília: Ministério da Educação, 1988.

DINIZ, E. Nota sobre Terra Indígena Awá-Guajá: Incoerências Institucionais. Boletim Museu Paraense Emílio Goeldi, série Ciências Humanas, Belém, v. 1, n. 1, p. 129-135, jan-abr. 2005.

FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO. Povos Indígenas Isolados e de Recente Contato (disponível em <http://www.funai.gov.br/index.php/nossas-acoes/povos-indigenas-isolados-e-de-recente-contato>, acessado em 3/9/2015, às 13:36 hs., e <http://www.funai.gov.br/index.php/nossas-acoes/povos-indigenas-isolados-e-de-recente-contato?start=1#>, acessado em 3/9/2015, às 13:43 hs.).

recente-contato?start=1#, acessado em 3/9/2015, às 13:43 hs.).

FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO – IMPERATRIZ. Os Guardiões da Selva (disponível em <http://funaimperatriz.webnode.com.br/news/os%20guardi%C3%B5es%20da%20selva/> acesso em 26/8/2015 18:27 hs.).

GOMES, M.P. O povo Guajá e as condições reais para sua sobrevivência. Rio de Janeiro: mimeo, 1989.

PROGRAMA DE COMBATE AO RACISMO INSTITUCIONAL. Articulação para o Combate ao Racismo Institucional. Identificação e abordagem do racismo institucional. Brasília: PROGRAMA DE COMBATE AO RACISMO INSTITUCIONAL, 2006.

SURVIVAL INTERNATIONAL. Desastre sanitário atinge índios recém-contatados no Brasil (disponível em: <http://www.survivalinternational.org/ultimas-noticias/10750>, acesso em 22/4/2015, às 14:30 hs.).

SURVIVAL INTERNATIONAL. South American tribe sues over historic genocide. (disponível em: <http://www.survivalinternational.org/news/10264>, acesso em 4/9/2015, às 16:30 hs.).

UNIVERSIDADE FEDERAL DO MARANHÃO/CENTRO DE CIÊNCIAS DA SAÚDE/MESTRADO EM SAÚDE E AMBIENTE. Distrito Sanitário dos Povos Indígenas do

Maranhão: projeto de implantação. São Luís: UFMA/CCS/MSA (mimeo), 1999.

VARGA, I.V.D. Pelas fronteiras e trincheiras do indigenismo e do sanitarismo: a atenção às DST em comunidades indígenas, no contexto das políticas e práticas indigenistas e de saúde, na Pré-Amazônia. Tese de Doutorado, Universidade de São Paulo, Faculdade de Saúde Pública, São Paulo, São Paulo. 449pp., 2002.

VARGA, I.V.D. A insustentável leveza do Estado: devastação, genocídio, doenças e miséria nas fronteiras contemporâneas da Amazônia, no Maranhão. *Acta Amazonica*, v. 38, p. 85-100, 2008.

VARGA, I.V.D. Relatório sobre a atenção à saúde das comunidades Awá das Terras Indígenas Caru e Awá-Guajá (subsídios para um diagnóstico das políticas de saúde da Fundação Nacional de Saúde a elas voltadas). Relatório técnico apresentado em atenção ao Ofício nº 850/2009-ASS/PR/MA, de 3/11/2009 (Ref.: Processo Administrativo nº 1.19.000.000795/2003-80), do Ilmo. Sr. Dr. Alexandre Silva Soares, Procurador do 2º Ofício Cível da Procuradoria da República no Estado do Maranhão. 2010.

VARGA, I.V.D.; MORENO, C. Human Ecology: From Conceptual Exercise to Militant Practice in Maranhão. In: Lewis Williams; Rose Roberts; Alastair McIntosh. (Org.). *Radical Human Ecology - Intercultural and Indigenous Approaches.*

1ed.Surrey: Ashgate Publishing Limited, v. 1, p. 327-345, 2012.

VARGA, I.V.D.; BORGES, M. ; SANTOS, R. J. D. ; SANTOS, R. D. Indígenas Awá ameaçados pela tuberculose e por negligências da FUNAI e da SESAI. *Vias de Fato*, São Luís, p. 8-9, 08 jul. 2015.

WALKER, R.S. & HILL, K.R. Editorial – Protecting isolated tribes. *Science*, vol. 348, issue 6239, p. 1061, 5 June 2015.

POLÍTICAS DE DESARROLLO Y AMPLIACIÓN DE LAS FRONTERAS EXTRACTIVAS SOBRE TERRITORIO SAPARA EN LA AMAZONÍA ECUATORIANA.

DEVELOPMENT POLICIES AND EXPANSION OF THE EXTRACTIVE BORDERS ON SAPARA TERRITORY IN THE ECUADORIAN AMAZON

Ivette Vallejo Antropóloga,

Doctora en Ciencias Sociales; Profesora -Investigadora del Departamento de Desarrollo, Ambiente y Territorio de FLACSO sede Ecuador

Corinne Duhalde

Licenciada en Antropología, consultora FLACSO sede Ecuador

Artigo recebido em 06/08/2016 e aceito em 14/03/2017

Resumen

El presente artículo trata sobre la conflictividad generada en la Amazonía suroriente del Ecuador con la profundización de la matriz primario-exportadora dependiente del petróleo. Se analiza la XI Ronda de licitaciones petroleras del 2012 con concesiones materializadas en el 2015 sobre territorios indígenas, en un gobierno alineado al post-neoliberalismo o Socialismo del Siglo XXI. En este contexto y cómo resultado de una investigación cualitativa atenta a las conexiones local-nacional/regional-global, se analizan las amenazas de la ampliación de las fronteras extractivas sobre territorios indígenas en la provincia de Pastaza, con especial atención al caso

de la nacionalidad sapara, de reciente etnogénesis. Se aborda la posible afectación de sus medios de vida y de reproducción cultural, así como la fragmentación social y organizativa ocurrida, las disputas por la representación política y el control territorial. La investigación concluye que si bien hay líderes y comunidades que se mantienen expectantes de las promesas del desarrollo, abiertos a negociar con el Estado, hay agencialidades que contestan al extractivismo petrolero desde sus modelos locales de naturaleza en defensa de sus territorios; en esto las mujeres sapara han tenido un papel importante, conforman redes y se articulan con mujeres de otras nacionalidades amazónicas configurando ecologías políticas.

El artículo reúne reflexiones de una investigación llevada a cabo en el marco del Proyecto interdepartamental "Ecologías políticas de la diferencia en Andes y Amazonía en zonas del circuito petrolero" implementado desde FLACSO sede Ecuador (2014-2015). En el proyecto participaron profesores-investigadores (Ivette Vallejo, Fernando García y Cristina Cielo). En relación al caso sapara la investigación de campo fue realizada por las Antropólogas Corinne Duhalde e Ivette Vallejo. En el procesamiento de información se ha contado con la participación de varios becarios de Estudios Socioambientales (Miriam García, Luis Mario Hernández, Sara del Real y Jessica Solórzano).

Palabras clave: Sapara, extractivismo, petróleo, conflictividad.

ABSTRACT

This article deals with the conflict generated in Ecuador southeastern Amazon with the deepening of the primary-export matrix dependent on oil. The XI Round of oil tenders for 2012 is analyzed with concessions materialized in 2015 on indigenous territories, in a government aligned with post-neoliberalism or Socialism of the 21st Century. In this context and as a result of a qualitative investigation attentive to the local-national / regional-global connections, the threats of the expansion of the extractive borders on indigenous territories in the province of Pastaza are analyzed, with special attention to the case of nationality Sapara, of recent ethnogenesis. It addresses the possible impact of their livelihoods and cultural reproduction, as well as the social and organizational fragmentation that has occurred, disputes over political representation and territorial control. The research concludes that while there are leaders and communities who remain expectant of the promises of development, open to negotiate with the State, there are agencies that respond to oil extractivism from their local models of nature in defense of their territories; In this the Sapara women have played an important role, they form networks and they are articulated with women of other Amazonian nationalities configuring political ecologies.

Key words: Sapara, extractivism, oil, conflict.

Introducción

Los auges extractivos que han articulado a la Amazonía con el mercado mundial de commodities han impreso distintas huellas en su paisaje étnico y cultural; el más impactante fue el auge cauchero que produjo extinción de diversos pueblos (Trujillo, 2001; Taussig, 1987; Pineda, 1993), “dislocación tribal” (Lyon, 1975), procesos de etnogénesis (Little, 2001; Reeve, 2002; Whitten 1987) y distintas adaptaciones (Whitten, 1987), así mientras se produjo la disminución demográfica de varios grupos étnicos, otros se fusionaron, crecieron en términos demográficos y ampliaron su área de influencia cultural, como sería el caso de los kichwas que

actuarían actuarían como “intermediarios culturales” en la Alta Amazonía (Little, 2001).

El extractivismo en la contemporaneidad incorpora territorios en la búsqueda de nuevas reservas de petróleo, afianzándose en varios países de América Latina una matriz re-primarizadora de sus economías (Svampa, 2013), tanto en países con políticas neoliberales como en otros de corte nacional populistas (Bebbington, 2009) o de pretendido socialismo, impulsando lo que algunos autores denominan neo-extractivismo (Gudynas, 2010; Lander, 2013). La ampliación de las fronteras extractivas intensifica conflictos en países con un

déficit de gobernabilidad y limitadas capacidades para procesar demandas de la sociedad civil, elevándose los niveles de violencia (Watts, 2001).

En el Ecuador en la década de los años 30 en el siglo XX, el Estado cedió a la Royal Dutch Shell amplios territorios para realizar actividades de exploración sísmica. Varios pozos que permanecen sellados son testigos de aquella época en la Amazonía centro-sur, en la provincia de Pastaza, donde si bien se encontró crudo pesado, sus características y la difícil accesibilidad de territorios para implementar plataformas desmotivaron la explotación. Se concentraría entonces la actividad en la Amazonía norte, en Sucumbíos y Orellana donde hasta la actualidad se encuentran zonas de mayor producción.

El petróleo por más de cuatro décadas ha sostenido la economía del Ecuador, al ser el principal rubro de exportación, y si bien ha generado crecimiento económico ha afectado ecosistemas biodiversos y afectado la calidad de vida de las poblaciones del norte amazónico (indígenas y colonas mestizas), receptoras de pasivos ambientales dejados durante años de operación de la multinacional Chevron-Texaco (en Sucumbíos), así como de otros ocasionados por derrames de responsabilidad de la estatal petrolera PetroEcuador. Varios gobiernos neoliberales por décadas tuvieron interés por expandir las fronteras petroleras hacia las provincias de Pastaza, Napo y Morona Santiago, sin concretarse por la fuerte oposición del Pueblo Ancestral Kichwa de Sarayaku

y del Comité Interfederacional de la Amazonía (shuar, achuar, shiwiari) . Desde el 2012 en el actual gobierno de la “Revolución Ciudadana”, liderado por Rafael Correa, que se define del Socialismo del Siglo XXI, se activó nuevamente el interés por concesionar bloques petroleros y ampliar las fronteras extractivas. Esto justificado con la retórica de la redistribución de la renta petrolera para la superación de la pobreza, alcanzar el Buen Vivir, y la inclusión de poblaciones históricamente marginadas en la Amazonía. A la par de que se pretende integrar nuevos territorios para la extracción de petróleo, se pretende también la extracción de minerales en provincias del sur como Morona Santiago y Zamora Chinchipe .

El extractivismo petrolero enlaza territorios, poblaciones y naturaleza, ampliando fronteras con la producción de commodities para el mercado global (Hennessy, 1978), siendo lo nuevo del proceso en contraste con el extractivismo de la época neoliberal (1990-2007), la oferta gubernamental de obra social en la Amazonía, con inversión en salud (centros y hospitales), educación (Unidades Educativas del Milenio), infraestructura básica (luz, agua entubada), conectividad (Infocentros), carreteras, ejes viales, construcción de espacios urbanizados en la selva amazónica “Ciudades del Milenio” en comunidades indígenas situadas en zonas de interés estratégico, lo que se cubre con un porcentaje de la renta petrolera. El gobierno ha ofrecido fundar una Nueva Amazonía, seduciendo a gobiernos locales, a la vez que se han generado

procesos de negociación y acuerdos con nacionalidades y pueblos indígenas. Existen sin embargo procesos de resistencia en comunidades y nacionalidades indígenas que consideran que el extractivismo vulnerará aún más sus derechos colectivos, contaminará fuentes de agua y suelo, afectando sus medios de vida. Con incredulidad miran las nuevas ofertas del desarrollo y de la generación de fuentes de empleo. En este contexto se activan conflictos inter e intraétnicos, lo que se abordará en este artículo al respecto de lo que ocurre en territorio sapara, localizado entre los ríos Pindoyaku y Conambo en la provincia de Pastaza.

Sapara: Un pueblo indígena casi extinto en el auge cauchero

En la Amazonía suroriente del Ecuador desde la época colonial (siglos XVII y XVIII) se diezmaron poblaciones amerindias y ocurrieron transformaciones en la etnicidad. Hubo varios intentos desde los misioneros por sedentarizar a los sapara. Según Anne-Christine Taylor (1999) de 1634 a 1660 los misioneros habrían intentado reducciones, posterior a 1660 tanto sapara como andoas habrían sido contactados y ubicados en misiones a partir de la expansión misionera entre Curaray y río Tigre. Dentro del área de las misiones jesuitas de Maynas, la región de Canelos, sirvió como “zona de refugio” de individuos y familias de Quijos, záparo, jíbaro e indígenas de origen andino que huían de los encomenderos (Naranjo, 1977, citado en Little 2001, p.44). Conforme los datos que presenta Bilhaut (2011), a partir de

fuentes etnohistóricas, se redujeron grupos saparas entre el Pastaza y el Tigre hacia 1656. En 1660 se fundó Salvador de Záparos y Jesús de Coronado en el Curaray (García 1999 citado por Bilahut, 2011, p.35). Hasta el siglo XVII sin embargo, todavía estaban relativamente poco influenciados por el contacto con colonizadores y misioneros. El territorio sapara entre los siglos XVIII y XIX cubría desde el río Pastaza hasta el río Curaray, y desde el piedemonte andino hasta la frontera con el Perú (Reeve, 1988 en Gael 2011, p.34). Seguramente entre los misionados hubo bajas, ya que a partir de 1720 algunas misiones enfrentaron rebeliones y epidemias. Hay referencias de misiones destruidas y nuevas fundaciones de las mismas que agrupaban andoas dispersos y semigaes –sapara. Hacia el siglo XVIII el conjunto sapara incluía varios grupos actualmente extintos, los gaes y semigaes, de los cuales algunos descendientes - según Bilhaut (2011) - residen actualmente en el río Bobonaza. Hacia 1737 la gran mayoría de sapara era independiente, y pocos vivían en misiones (Maroni, 1988 y Grohs 1974 en Bilhaut, 2011, p.35). La kichwización se explica por la modificación del hábitat hacia espacios nucleados y la adopción del kichwa como lengua general impulsada por los jesuitas en sus misiones.

En la época de los intentos misionales dominicos por asentar a los sapara de Andoas, la población disminuyó por ataques en las riberas del Bobonaza organizadas por denominadas “tribus jíbaras” del Pastaza. Para 1850 en las riberas del Conambo la población de

Santa Rosa, antes floreciente pueblo cauchero, parecía una aldea fantasmal. “Sus habitantes, en su mayoría gente zápara, la habían abandonado para ponerse a salvo de la epidemia de sarampión [...], llevada por comerciantes del Marañón” (Trujillo, 2001,p.33). De una población muy numerosa, se habrían dividido, unos en las riberas del Bobonaza y Conambo, otros hacia las proximidades de la desembocadura del Curaray. Grupos sapara se dispersaron hacia el Napo, fueron acarreados por hacendados y comerciantes para perseguir a peones fugados de haciendas caucheras, insertándose en tráfico de esclavos. Esto último, les llevó a ser objeto de guerras y de venganza interétnica y entre tribus de filiación sapara, lo que les diezmó; además de sufrir epidemias de fiebre amarilla, viruela y sarampión (Trujillo, 2001).

Los sapara fueron marcados por el extractivismo del auge cauchero, así principalmente los no misionados, denominados “infieles” fueron llevados casi a la extinción, disminuidos en términos demográficos a mediados del siglo XIX y primeras décadas del XX, debido a desplazamiento, correrías de caucheros, sobre-explotación e impacto de epidemias. Los caucheros llegaron al Tigre, Curaray y Napo entre 1860-1870, algunos sapara fueron utilizados para correrías a otros sáparas y andoas a fin de suministrar mano de obra a los patrones entre los ríos Bobonaza y Pastaza; algunos seguían a los caucheros hasta el Villano. Como expresa Taylor (1986), lo que es retomado por Bilhaut (2011) hubo cierto proceso de zaparoización

(cultural) de sociedades cercanas en el área descrita, se fusionaron identidades a la vez que se kichuizaron en términos lingüísticos, esto en el caso de aquellos que se aproximaban a los misioneros buscando protección. En términos generales, el auge del caucho ocasionó despoblamiento y dispersión de los sapara. El proceso se ahondó con la expansión de grupos waorani sobre las cabeceras del Curaray, desde el Yasuní y Tiputini. En pequeñas aldeas dispersas, sobrevivientes sapara perdieron su lengua, adquirieron el kichwa para su relacionamiento social y se subsumieron en intercambios matrimoniales exogámicos con otros grupos étnicos del suroriente. En registros oficiales del Estado, se les consideró extintos.

Los sapara en los inicios del auge petrolero en un contexto de multiculturalismo

En los relatos sapara y en narrativas oníricas hay una cronología de eventos no muy clara y está relacionado con el ingreso de población achuar dentro de su territorio. Este evento hace parte de un tiempo primordial que es reiterativamente mencionado cuando se trata de afirmar la identidad de los “sapara puro” lo que como se verá más adelante es importante también en la contemporaneidad como marcador de diferencias étnico-culturales. Se hace referencia a un poblado antiguo en el río Conambo, Rukuguna, que sería abandonado después de un ataque achuar. Se trataría de un pueblo de los mayores, de los shimanos (chamanes) antiguos, que fueron víctimas de una masacre de enemigos achuar. Podría ser

el lugar del relato Santa Rosa de Conambo, pueblo ya no existente. Podría ubicarse estos sucesos en la década de los treinta, cuando se iniciaban las exploraciones sísmicas en Pastaza, cuando los sapara ya no eran numerosos, y donde dentro del territorio concebido como ancestral por parte de los sapara se insertaron achuar, andoas y kichwas configurando la multietnicidad que tiene actualmente.

En Pastaza, la exploración sísmica comenzó en 1921 con la Leonard Petroleum Company, subsidiaria de la Standard Oil; continuó en 1937 hasta los 50' con la Shell en una amplia área de concesión y por CEPE entre los 70' y 80'. Cuando se inician los trabajos de sísmica por parte de la Shell, algunos sapara al igual que kichwas proporcionaron su fuerza de trabajo como trocheros y guías; lo que continuó durante el conflicto bélico entre Ecuador y Perú, en la década del 40 en el siglo XX (Bilhaut 2011). Hacia la década de los 70 había bilingüismo y biculturalismo sapara-kichwa en los ríos Curaray, Bobonaza, Corrientes y Pindoyaku (Whitten 1979).

En los noventa emergió un proceso de etnogénesis sapara y de búsqueda de visibilización en el escenario del reconocimiento étnico-cultural y de la consecución de derechos colectivos, como la titulación de territorios y el acceso a programas de educación intercultural bilingüe, con la confluencia de políticas multiculturales y el apoyo de la cooperación internacional. Esto coincide con tiempos de neoliberalismo y de un nuevo embate del extractivismo

petrolero en Pastaza. La muerte de Blas, esposo de Mucutashua, shimano y padre de Manari y Gloria Ushigua y otros hermanos más de la comunidad de Llanhamacocha significó un impulso para la necesidad de organizarse, revalorizar su lengua y cultura, apuntalar la defensa del territorio y obtener reconocimiento en su singularidad como sapara; lo que habría ocurrido hacia fines de la década del 90, en 1997. Inician así un proceso de visibilización organizativa e identitaria ante la amenaza de la expansión petrolera sobre su territorio, con sus efectos en medios de vida y cultura. Desde ese entonces hasta la contemporaneidad quienes se conciben como descendiente sapara, transitan por deslindarse de un “genérico de indígena-amazónico”, en búsqueda de su especificidad étnico-cultural, si bien esto implique reiventarse y re-significar su historia.

En la coyuntura del multiculturalismo se produce una patrimonialización de los y las sapara, intentos de revitalización lingüística, y “mecanismos de etnificación” (Bilhaut, 2011,p.49), para lograr distinción en una región pluriétnica y como abordaremos más adelante un territorio sapara que se tornó multiétnico y con un peso cada vez mayor de incidencia de los denominados indígenas “migrantes”, quienes ocuparon su territorio. Fue a inicios de los 80' cuando las comunidades indígenas (kichwas y de otras nacionalidades) comenzaron a percibir la magnitud de la industria hidrocarburífera y sus impactos en la división y fragmentación social, alejamiento de animales y

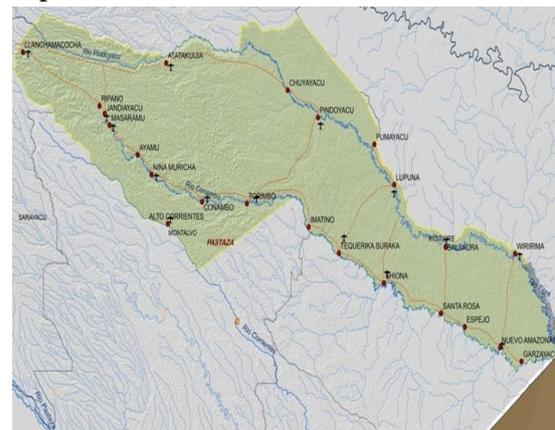
contaminación de los ríos (Sawyer, 2004), lo que se acentuó con la vivencia de la explotación petrolera instalada en comunidades del bloque 10 desde 1988, en la zona de Villano . La política petrolera en medio de rondas de licitación ha despertado desde fines de los 90' reacciones en los pueblos indígenas, que fluctúan entre la negociación, acomodación y la resistencia.

En el 2001, familias sapara obtendrían el reconocimiento de la UNESCO de su cultura y manifestaciones orales como Patrimonio oral e inmaterial de la Humanidad; desde allí se inicia un proceso de hacerse visibles a nivel internacional, y de lucha interna por la representación política. Bilhaut (2011) describe en su texto varias alocuciones de una pareja de hermanos (Gloria y Manari) de Llanchamacocha que expresan preocupación por los posibles impactos territoriales, en los bosques, ríos, plantas; en la continuidad de su cultura y de su mundo onírico, si entrarán las compañías. La etnopolítica sapara articuló primeramente a las comunidades de Llanchamacocha, y tres comunidades más del río Conambo en el 2001 quienes conformarían la Asociación de la Nacionalidad Zapara del Pastaza (ANAZPPA).

Según el Censo de Población y Vivienda (INEC, 2010), 559 personas se autoidentifican como sapara no obstante el territorio que abarca 341.236,41 ha., adscrito a dos parroquias, Montalvo y Río Tigre es pluriétnico por el asentamiento de población achuar, andoa, kichwa, shiwiar y los matrimonios interétnicos

existentes. En los 80' quedaban cinco mayores sapara hablantes (Andrade, 2001) asentados en distintas comunidades. Actualmente cuatro ancianos mantienen sentidos lingüísticos sapara y se encuentran en Llanchamacocha, Jandiyaku, Conambo e Imatiña; en su cotidiano hablan kichwa y algunos de ellos son referente para la adscripción identitaria y la lucha por mantener un territorio autónomo y sin contaminación, principalmente Mucutsahua (Ana María) , la abuela de la comunidad de Llanchamacocha. Otros mayores con fuerte sentido de identidad, de generaciones posteriores se encuentran en Torimbo.

Mapa 1: Comunidades del territorio sapara



Fuente: Plan de Vida Sapara, ACECID –CODENPE, 2012:88

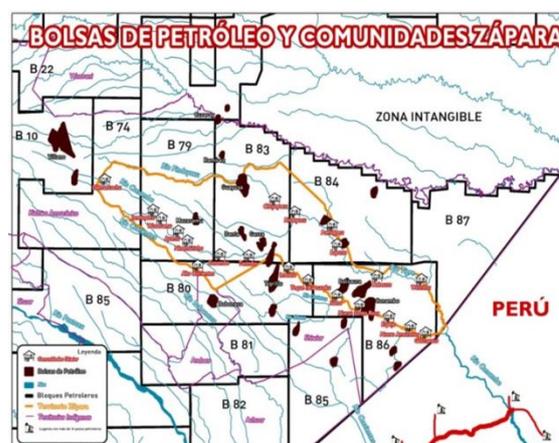
El embate de la XI Ronda Petrolera en tiempos de post-neoliberalismo

El 28 de noviembre de 2012 se oficializó la XI Ronda de licitación petrolera, destinada a la exploración y explotación de 13 bloques petroleros en las provincias de Napo, Pastaza, Morona Santiago y Orellana, con incidencia en territorios de varias nacionalidades indígenas, entre ellas los sapura . Previo a esto a partir del 2 de agosto de 2012 con la expedición del Decreto ejecutivo 1247 se inició un proceso de consulta previa que irrespetó la normativa internacional, con respecto a los derechos colectivos de los pueblos indígenas (Vallejo, 2014). Si bien en su preámbulo hace mención al Derecho a la Consulta Previa, libre e informada reconocida por el marco normativo internacional de derechos colectivos (Convenio 169 de la OIT y Declaración de Derechos de los Pueblos Indígenas de ONU) integrados a la Constitución de 2008; en la práctica no siguió los estándares mínimos requeridos para dicho proceso . La XI Ronda sobrepuso varios bloques sobre el territorio sapura (74, 79, 83, 84, 86) y una parte de los bloques 80 y 87. La licitación recibió propuestas de compañías estatales (chilena, bielorusa y china), incluyendo interés por el bloque 79 que incide en las comunidades Jandiayaku, Mazaramo, Ayamo, Nima Muricha; y el bloque 83 con incidencia en Conambo, Torimbo e Imatiña, a orillas del Conambo, y Chuyayaku en las riberas del Pindo. A junio de 2015 en los bloques 74 y 75 entró la empresa ENTRIX para hacer estudios de impacto ambiental, previos a operaciones de la estatal

PetroAmazonas, lo que provoca preocupación en comunidades del pueblo Kichwa de Sarayaku y comunidad sapura de Llanhamacocha en el río Conambo. Sobre territorio sapura se sobrepuso la territorialidad extractiva, en medio de temores (de parte de algunas comunidades), o con expectativa (de parte de otras) con respecto a los bloques 79, 83 y 74.

En gran parte de la provincia de Pastaza, Napo y Morona Santiago la Subsecretaría de Hidrocarburos lideró el proceso de consulta , y la publicitó como un proceso exitoso de participación masiva de la ciudadanía en 17 bloques y en sus resultados 30 convenios firmados y 115 millones de dólares en acuerdos de inversión, contraídos con comunidades, organizaciones de nacionalidades o con juntas parroquiales (Vallejo, 2014).

Mapa 2: Territorio sapura con bloques de la XI Ronda petrolera



Fuente: Acción Ecológica, 2014

En el caso sapara, la dirigencia de la Nacionalidad Sapara del Ecuador (NASE) firmó convenios con la Subsecretaría de Hidrocarburos, dando aval al inicio de actividades petroleras en el territorio; la entidad por su parte se compromete con inversiones en la fase inicial de exploración. La dirigencia está presidida por un andoa de Montalvo, asentado en el territorio lo que desde la perspectiva de aquellas familias que se autodefinen como “sapara puro”, resta legitimidad a sus decisiones.

En el proceso de la firma de convenio funcionarios de las Juntas Parroquiales de Río Tigre y Montalvo también tuvieron su cuota de incidencia por el interés de acceder a presupuesto de las regalías petroleras. Desde la perspectiva del dirigente sapara (presidente de NASE) la firma de convenios con la SHE se dio con la venia de veinte comunidades, entre el río Tigre y Corrientes. Esto a partir de la expectativa de alcanzar beneficios redistributivos de la explotación petrolera para “salir de la pobreza” vía recursos para educación, salud y desarrollo comunitario, para el fortalecimiento institucional y realización de proyectos productivos. Así como el interés de la construcción de una Ciudad del Milenio y una Unidad Educativa del Milenio en Conambo, comunidad con mayor densidad poblacional. Desde la perspectiva de la facción organizativa deslindada de la dirigencia de la nacionalidad o más bien que conformó otra junta de gobierno, los “migrantes”, asentados en Santa Rosa, Wiririma, Conambo, Nueva Amazonas, Alto Corrientes, Pinduyaku, Cuyacocho,

Pumayaku intentan apropiarse de la toma de decisiones sobre el territorio y excluyen a los “sapara puro”.

Dinámicas del territorio sapara y su configuración multiétnica: conflictos y tensiones

En las narrativas de aquellos hombres y mujeres que se autodenominan “propio sapara” o “sapara puro”, los mayores permitieron en anteriores décadas que personas de nacionalidades achuar, andoa y kichwa se instalaran en su territorio entre 1930 y 1945 en el siglo anterior. Conforme narrativas, algunos achuar habrían sido expulsados de sus comunidades por problemas; siendo originarios de Capawari (territorio achuar) se asentarían entre sapara aprovechándose de la acogida, apoyo y amistad, en otros casos se insertaron con violencia, provocaron matanzas y eliminaron a los antiguos chamanes por acción directa o también chamánica. También se dice que los achuar habrían perdido territorio en enfrentamientos con los shuar, desplazándose; lo que revela alta movilidad en el territorio en Pastaza en décadas iniciales del siglo XX. Esto cuando no existían límites ni fronteras étnico-territoriales precisos.

Sobre los sucesos de la entrada y ocupación del territorio se dice:

“regalaron cosas, bodoqueras, también regalaron cacería, y cosas que ellos tenían. Entonces se hicieron amigos, y de amistad, que dice que ellos se olvidaron, como eran chamanes. Ellos tenían sus defensas. Hasta eso hicieron olvidar. Entonces ahí, dice que cuando estaban tomando ayahuasca, gritó en media plaza, como que algo pasó ahí,

Como ellos estaban tomando y no vieron. Juntos ese día siguiente llegaron como grupo de amigos, pero siempre andan con escopeta. Ellos esperaron, haciendo chicha, tomaron chicha, festejaron, al día siguiente cocinaron comida, comieron juntos, cuando ellos estaban saliendo de la casa, se despidieron todos, se dieron la vuelta y pum... pum a los chamanes les dispararon y después ellos desde ese lugar se fueron matando, matando, hasta frontera a todos los chamanes.... Desde ahí donde había una comunidad grande desde ahí..... Ahí cuando pasa eso, la nacionalidad sapara cambia de estrategia, de vivir con dos culturas; empezaron a vivir como dos culturas. Cuando habían visitas vivían como kichwas, actuaban como kichwas y cuando se retiraban vivían como sapara” (Entrevista, Bartolo Ushigua, 2014).

La eliminación de los sapara se considera sigue siendo en la actualidad un objetivo de algunos “migrantes”, asentados quienes estarían interesados por recibir directamente, la distribución rentista de la actividad petrolera. La distinción entre sapara y no sapara resulta compleja en un territorio donde en la gran mayoría de comunidades existen matrimonios interétnicos (sapara-kichwa, sapara-shuar, sapara-achuar). Así por ejemplo incluso en aquellas comunidades que enfatizan su saporidad, muchas de las mujeres están casadas con kichwas y shuar; así también mayores como el patriarca de Jandiayaku (Pedro Santi) también está casado con una mujer achuar. Hay comunidades que tienen mayor referente de saporidad donde se conoce

residen descendientes directos de antiguos sapara, ahora ya ancianos. Consideran que la “saporidad” se manifiesta en seguir las enseñanzas de los mayores sobre cómo cuidar el territorio, cómo relacionarse con la naturaleza, vivir libres y sin contaminación, así como dar continuidad al mundo onírico y sus revelaciones orientadoras de la vida práctica, el ejercicio político y de conexión con el pasado. También es valorado como parte de la identidad de las sapara la elaboración de las mocahuas y cultivar las chacras; y que los hombres sepan hacer canastos (los saparo), entre otros arte-factuales utilizados en la cotidianidad.

En el territorio sapara se localizan 23 comunidades en las riberas del Pindoyaku y Conambo. La comunidad más grande con alrededor de 400 personas, es Conambo asentada sobre el mismo río, en ella residen los hijos de Malaco, un mayor sapara y numerosas familias achuar. Otras dinámicas que inciden en las divisiones internas está relacionada con la adscripción religiosa, así varios de los achuar son evangélicos. Otra comunidad con la característica de presencia de achuar es Wiririma. Ambas comunidades junto con la de Santa Rosa, donde reside el dirigente de la NASE, son las que lideran la facción pro-petrolera y que influyen en comunidades localizadas en las riberas del Pindoyaku.

Conflictividades previas activadas por el extractivismo

Las comunidades que han tenido un alto perfil de resistencia y oposición a la

licitación de bloques en territorio sapara han sido Llanhamacocha, ubicada en el límite este del territorio dentro del polígono del pueblo ancestral kichwa de Sarayaku (bloque 74) y la comunidad de Torimbo localizada en uno de los bloques de licitación (bloque 83) y donde dos pozos sellados -Danta 1 y 2 - se encuentran en áreas de cacería de familias de la comunidad. Torimbo es referente y baluarte de oposición al extractivismo.

Al 2014 en la facción opuesta a la actividad petrolera, se aglutinaban comunidades del río Conambo, entre ellas Llanhamacocha, Jandiayaku, Ripano, Torimbo, Nina Muricha y Masaramo. Hacia enero de 2015 sumaban alrededor de 10 comunidades críticas y temerosas de los embates que acarrearía el ingreso de empresas petroleras. Emergían conversaciones entre las dirigencias de comunidades para convocar a una Asamblea, destituir al dirigente de NASE y elegir una nueva directiva que defienda el territorio.

La conflictividad desatada por la ampliación de las fronteras extractivas activaría tensiones previas, relativas a cuestiones de adscripción étnica y legitimidad para tomar decisiones por el territorio en la interlocución con el Estado. En épocas previas en la década del 2000 ya se habían dado en territorio sapara faccionalismos organizativos, dirigencias paralelas y dos organizaciones sapara. Las motivaciones entonces eran la disputa por el acceso a recursos de cooperación, apoyo de organizaciones conservacionistas y por la representación étnico-territorial. Como

parte de la relación compleja y dinámica entre identidad-territorio se configuró un territorio sapara, donde no obstante, como se mencionó no solo viven sapara. Como estrategia de ocupación se fueron formando nuevas comunidades.

Actualmente además del extractivismo petrolero otro de los elementos que coadyuva a la conflictividad está relacionado con la forma en que se administra y distribuyen los fondos que la NASE recibe de un convenio con el Ministerio de Ambiente en el marco del Programa SocioBosque. El convenio fue suscrito en el 2009 para 20 años, involucra el mantenimiento de 121.682 has de bosque conservado en el territorio sapara, por lo que reciben un incentivo económico anual. Lo paradójico está en que la política de conservación gubernamental se contradice con la prioridad de las políticas extractivas y de sectores estratégicos al desarrollo. Así sobre buena parte del área bajo convenio, se traslapan los bloques 79 y 83.

La recepción de los recursos del Programa SocioBosque, que tendrían que ser equitativamente distribuidos entre las comunidades conforme al Plan de Inversión entre NASE y Ministerio de Ambiente en la práctica se desvía en otros usos, incluida la intimidación a líderes comunitarios opuestos a la actividad petrolera. Así mismo se excluye a las comunidades, principalmente a Llanhamacocha y Torimbo de acceder a este fondo. Se dice que el dirigente “andoa” y “los achuar” asentados en el territorio sapara “lo controlan todo”. Finalmente se intenta prescindir de Llanhamacocha

excluyéndole del territorio sapara global, lo que preocupa a hombres y mujeres de la comunidad quienes consideran que a pesar de descender de los mayores sapara, de los abuelos y chamanes sapara que caminaban por el territorio, dejándoles su legado, los “migrantes”, los asentados posteriormente intentan controlar los espacios del bosque-territorio y excluirlos.

Entre los efectos del proceso, ha emergido conflictividad y violencia entre comunidades, disputas por la representación política de la nacionalidad, que reavivan anteriores conflictos, así como tensiones relativas a la identidad étnica y al enfrentamiento entre los considerados “verdaderos sapara”, versus los llamados “migrantes” (achuar, andoas y kichwas) asentados en el territorio sapara. La conflictividad vinculada a las decisiones sobre SocioBosque y sobre el extractivismo petrolero genera también tensiones y malestar entre miembros de grupos familiares, esto inclusive pasa entre los Ushigua de Llanhamacocha. Se cuestiona que Bartolo Ushigwa haya abandonado la dirigencia de la NASE, para asumir la vicepresidencia de la CONAIE, lo que fue aprovechado por Bacilio Mucushigua para posicionarse como presidente de la nacionalidad, con los siguientes sucesos ocurridos. Se dice que en el convenio con SocioBosque tanto Manari- Bartolo Ushigua, como Luis Armas y Bacilio firmaron el convenio con el MAE; después Bacilio lo manejó a su antojo y conforme a sus intereses.

Localmente, se evidencian tensiones por las formas de aprovechamiento y gestión del territorio y disputa por el aprovisionamiento de recursos naturales de los ecosistemas acuáticos (pesca en los ríos), y ecosistemas terrestres (cacería de fauna silvestre). Esta conflictividad se hace evidente entre las comunidades de Torimbo y Conambo. La primera cuenta con un área de conservación definida internamente entre las familias, desde Chingana hasta el lindero con Conambo. Les ha interesado conservar la biodiversidad dicen, y tener el área para hacer actividades de turismo ecológico, pero miembros de la comunidad de Conambo ingresan a esta parte del territorio comunitario para hacer cacería; también cuando las familias de Torimbo van a Conambo para tomar avioneta y viajar se les mezquina el embarque en la pista de aterrizaje.

A partir de la postura crítica de las familias de Torimbo, emparentadas entre sí como la mayoría de comunidades pequeñas del territorio sapara, los dirigentes de la NASE “pro petroleros” han asumido actitudes para amedrentarlos. En el 2013 las intimidaciones llevaron a la muerte de un niño de 13 años hijo de Alcides, un hombre mayor y de mucho respeto en su comunidad y otras. Se aduce que el niño murió mientras barbasqueaba en el río. Para unos golpeado duramente hasta quebrarse sus costillas, para otros, y en ello coincide la versión de su padre y familiares fue muerto por acción de un supay (espíritu) enviado por un chamán, a su vez contratado por el dirigente de la NASE (Vallejo y Duhalde, 2016).

La muerte del niño se originaría en el pronunciamiento férreo de Alcides de oponerse al ingreso de empresas petroleras en la comunidad de Torimbo, lo que expresó en una Asamblea realizada en la comunidad de Pindoyaku, en un congreso de la nacionalidad. En ese congreso el dirigente les habría amenazado a los “sapara originario”. Alcides y su familia siguieron un largo itinerario que les condujo a varios chamanes (de Shell, de Tena) para que a través de la ingesta de ayahuasca visualicen qué ocurrió con el niño, y los 3 chamanes consultados coincidieron en su visión. Posteriormente iniciaron un itinerario legal ante la Fiscalía Indígena del Puyo que finalmente no trató el caso de “muerte por chamanismo” por no existir como figura de delito penal. El caso tampoco fue tratado por intimidación en este ámbito de la justicia ordinaria. Un segundo itinerario legal fue seguido en el mes de junio de 2015 ante la Fiscalía una vez que las intimidaciones en Torimbo no han cesado, varios sucesos revelan persecución y eventos de fuerzas y el acoso por parte de supay han sido continuos. Esto porque en las averiguaciones realizadas, la muerte estaba dirigida hacia Alcides y no su hijo. El supay se habría equivocado. Las acciones de intimidación pesan sobre Torimbo por la actitud decidida de no permitir actividades de extracción de hidrocarburos en su territorio.

El 25 de enero de 2015 el Estado suscribió dos contratos de exploración y explotación de los bloques 79 y 83, bajo la modalidad de prestación de servicios, con las empresas chinas China National Petroleum Corporation (CNPC) y China

Petrochemical Corporation (Sinopec), que son parte del consorcio Andes Petroleum . En lo posterior han continuado las amenazas hacia familias y líderes que se oponen al ingreso de la empresa. Hacia mayo de 2016, Anacleto de Moretecocha, esposa de uno de los hermanos Ushigua murió. En ciertas versiones se suicidó, en otras se dice que le mataron, y en otras que murió extrañamente, por acción chamánica, luego de desaparecer de su chacra.

Agencialidades frente al extractivismo

Familias de la comunidad de Torimbo, con apoyo de lideresas de la Asociación de Mujeres Sapara, principalmente de Gloria Ushigua (de la comunidad de Llanhamacocha, con residencia en el Puyo) tomaron como estrategia demostrar ocupación del área contigua de los Pozos Danta 1 y Danta 2 (en territorio de Torimbo) y levantaron una cabaña en Danta 1. Esto con el interés de “cuidar los pozos para que no entren” las compañías. Se trata de pozos sellados, explorados en anteriores décadas, pero que serían activados de concesionarse el bloque. Para ello hicieron un taller en Torimbo y decidieron con otros miembros de comunidades caminar por 4 horas hasta los pozos. Junto al pozo Danta 2, planificaron construir otra cabaña con las familias de Torimbo, para así marcar ocupación y oponerse a la explotación petrolera en el lugar. En la zona concesionada hay diversidad de animales, chorongos, pavas, pajules, panteras negras y pumas. “Cuando se va a esa montaña, se siente que hay vida” (Entrevista, Rosa Andi, 2014).

Con la concesión del bloque 79 las comunidades afectadas son Masaramu, Jandiayaku, Ayamu y Ninamuricha (incidencia directa), y Llanhamacocha (incidencia indirecta). El bloque 83 afecta a Torimbo (cercana a pozos Danta 1 y Danta 2, pozo Garza), y a Conambo ambas sobre el río Conambo, también a Imatiña (en el borde), y a comunidades del río Pindoyaku (comunidad Pindoyaku y Chuyayaku).

Otra forma de resistir se ensaya desde la comunidad de Llanhamacocha, en la que Manari Ushigua (hijo de Mucutsaua y de un antiguo chaman difunto), enlazado con redes de cooperación del activismo ambiental crítico a la actividad petrolera ha impulsado actividades de ecoturismo desde la empresa Naku. Se habilitó una cabaña para recibir turistas, enseñarles los conocimientos de plantas, chamanismo y de su lucha anti extractiva. Se ha considerado oportuno llevar turistas extranjeros al territorio, que compartan con las familias de Llanhamacocha y conozcan su forma de vida.

En la contestación al extractivismo petrolero, familias sapara se articulan con las nacionalidades achuar, shiwiar y con algunos kichwas en un interés por no permitir el ingreso de empresas petroleras en sus territorios y mantener la provincia de Pastaza libre de contaminación. Algunos dirigentes y miembros de comunidades han participado en talleres, capacitaciones con apoyo de ONG ecologistas nacionales y otras redes de apoyo internacional.

Del 10 al 11 de octubre de 2014 tuvo lugar un encuentro de nacionalidades amazónicas con 165 delegados achuar, shiwiar, kichwas de Sarayaku y sapara, más la dirigencia amazónica de la organización regional CONFENIAE, y dirigentes nacionales de la CONAIE en la comunidad de Kumai en la provincia de Morona Santiago. En el encuentro se posicionaron para no permitir el ingreso de actividades de exploración y explotación petrolera en sus territorios, y se ofrecieron apoyo mutuo.

En territorio sapara un taller realizado en octubre de 2014 en Masaramo sirvió a la vez para afirmar la posición anti extractiva de familias y dirigentes de Llanhamacocha, Jandiayaku, Ripano, Masaramo, Torimbo, Ayamu y Naruka. Discutieron sobre la situación de los bloques 79 y 83, sobre cómo organizarse y defender el territorio. Han enfatizado en no haber sido consultados durante la XI Ronda petrolera, el tener conciencia de los impactos ambientales que las operaciones petroleras pueden llevar a su territorio. Afirman que “las bases no aceptan”, “los verdaderos sapara no quieren explotación petrolera”, “no queremos ser colonizados”, “no queremos ser mandados de nadie”, lo que revela que el extractivismo petrolero se concibe como una amenaza a su autonomía y control territorial. En la posición asumida entre comunidades que contestan al extractivismo desde lo local, desde el “lugar” en la lucha por la defensa de sus territorios y medios de vida, así como por la continuidad de formas de aprovisionamiento y formas de sociabilidad que entablan con la naturaleza lo sucedido en Villano (en el

bloque 10) con más de 20 años de operación por parte de la empresa italiana AGIP en Pastaza, ha sido un referente. Al tener parientes sapara en Moretecocha (comunidad vecina a Llanhamacocha) localizada en el bloque 10, tienen referencias de que la contaminación petrolera afecta a los animales, la producción de yuca y plátano en las chacras; a la vez que la empresa AGIP tampoco les ha garantizado fuentes de empleo.

Al haber colindancia entre sapara con shiwiar, achuar, kichwa de Curaray y kichwa de Sarayaku (con relación a los bloques 79 y 83), entre comunidades se han organizado y definido estrategias en caso que ingresen empresas petroleras con respaldo del Estado. Comunidades sapara de las áreas de afectación han establecido acuerdos con Moretecocha y firmaron un acta de compromiso para no permitir la explotación petrolera y defender sus territorios. Exaltar la saporidad es un elemento importante de las reivindicaciones y asumir una postura frente al petróleo para algunos jóvenes significa dar continuidad a la lucha de los abuelos por la linderación y titulación del territorio. Dice al respecto Saceritio, de la comunidad de Torimbo:

nosotros somos los únicos sapara. Que los únicos éramos que comenzamos a fundar el territorio sapara. La historia dice que nosotros fuimos los sapara que éramos más de medio millón. Poco a poco fuimos terminando, decían antes que fuimos ubicados por el río Curaray, en la provincia de Napo, Pastaza y Orellana, también en Río Villano, aquí en Río Tigre. Fuimos y pocos terminaron sapara. Ahora somos

contaditos, ni siquiera somos 400, no pasamos más allá. Mis hijos también tienen que ser sapara, seguir siendo saparas. Así nos dejaron nuestros abuelos. Mi familia, mi papá, mis abuelos siempre nos han dicho que debemos ser sapara, hablar de sapara, de nuestros mitos, nuestra historia, nuestros sueños. Lastimosamente el idioma sapara se está terminando, los nombres sapara se están terminando. Mi abuelo nos nombró, nos dejó a cada uno nombre sapara y apodo sapara. El luchó por dejarnos linderando, por dejar titulando este territorio. La visión de mi abuelo fue dejar sin problemas, sin contaminación del ambiente, dejarnos sano (Entrevista, Saceritio Ruiz, Torimbo, 2014.).

La Asociación de Mujeres Sapara, alianzas y construcción de redes de apoyo

Las mujeres sapara han tenido un papel importante en contestar al extractivismo desde el territorio y hacia fuera del mismo en itinerarios de incidencia política y legal tanto en la ciudad del Puyo (en Pastaza), como en Quito en la capital. Gloria Ushigua quien representa a la Asociación de Mujeres Sapara se ha movilizado activamente y articulado con otras mujeres shiwiar, kichwa, waorani para enfrentar el embate del petróleo y que no se expanda el extractivismo en la Amazonía.

Posiciona su voz más allá de las fronteras nacionales, en foros internacionales de Derechos de los Pueblos Indígenas desde Nueva York a otros lugares de cumbres globales como Río +20, la Cumbre de Cambio

Climático en Lima y ante la CIDH. Gestiona apoyos y acompaña capacitaciones en las comunidades del río Conambo. Su madre anciana, Mucutsahua tiene la claridad de por qué defender el territorio, del sentido más profundo de salvaguardar la selva. Esto lo comparten otras mujeres sapara más jóvenes de su familia que con niños en brazos han participado en encuentros y movilizaciones hacia Puyo, en Fátima (Pastaza) y hacia la capital.

Fue emblemática la marcha de mujeres indígenas de Pastaza que se movilizaron desde el Puyo hasta Quito; llegaron con la idea de hablar con el presidente y posicionar su defensa de otros modelos de vida articulados al “Kawsak Sacha” (selva viva) en contestación al modelo de desarrollo extractivo. También varias mujeres indígenas sapara de Pastaza como María Ushiwa de Llanhamacocha, con sus hijos participaron en la marcha indígena y paro nacional que se concentró en Quito el 13 de agosto de 2015, con varios días de estadía en la capital. En otra marcha, la de Puyo en el día internacional de las mujeres el 8 de marzo de 2015, portaron pancartas y fotografías alusivas a lo que defienden (la selva, los ríos, la fauna, sus vidas y cultura).

Las mujeres sapara junto a otras lideresas kichwa, waorani, shiwiar y shuar han revelado aspectos oscuros del accionar del gobierno y de su política durante la Consulta Previa en el marco de la XI Ronda petrolera. Cuestionan el accionar de dirigencias que seducidas por ofrecimientos de recursos económicos firmaron convenios sin procesos de decisión asamblearios que

garanticen una amplia participación de hombres, como de mujeres. Las decisiones sobre el territorio y la naturaleza como algunas mujeres con firmeza lo dicen, tienen que incluir sus voces y no podrán efectuarse sin su consentimiento. Así a la vez que han cuestionado al Estado y su política extractiva, emiten duras críticas a las actitudes patriarcales y excluyentes de la dirigencia de varias organizaciones indígenas.

Si nos explotan la selva no vamos a vivir, porque nuestra vida están en la selva. Es como nuestra cabaña, como nuestra casa, como nuestra huerta porque ahí está todo lo que queremos: animales, pescados, palmito, lianas donde juegan los niños. Saltamos al agua, nadamos y somos felices. Y esa riqueza el gobierno quiere destruir de los indígenas. Nosotros las mujeres por eso hemos estado... comenzamos en Llanhamacocha, Jandiayaku, Ripano, Masaramu, Ayamu, Ninamuricha, hasta Conambo entramos... de ahí estamos en Torimbo. Ahí estamos ahora trabajando. Estamos haciendo talleres explicando cómo va a destruir el petróleo. Esa felicidad, hacer chacra, tomar chicha rica en la selva a no va a existir si hay contaminación. Viene destrucción y no va a haber alegría (Entrevista Rosa Andi y Gloria Ushigua, 21/10,2014. Puyo)

Conclusiones

El interés del gobierno actual en el Ecuador por concesionar nuevos bloques de exploración y explotación petrolera en la Amazonía centro-sur, ha reactivado conflictividades previas o latentes entre pueblos indígenas, y

comunidades. Comunidades como las sapara buscan ser más autónomas en definir sus prioridades y afianzar sus modelos de vida frente al modelo extractivo. Otros consideran que es el momento de entablar negociaciones con el Estado que permitan acceder a beneficios de la renta petrolera, recibir servicios básicos e infraestructura educativa. En los segundos inclusive han plegado algunos líderes históricos del movimiento indígena de Pastaza quienes consideran que existe un nuevo momento, y oportunidades de inclusión social. Para los primeros, la oferta del desarrollo se incumplirá, siendo un mecanismo de atracción. El petróleo consideran ocasionará en la provincia de Pastaza contaminación, afectará los medios de vida y provocará fragmentación social.

La retórica del desarrollo, la modernidad y refundación de una Nueva Amazonía ha generado en el territorio sapara un clima de conflictividad y violencia; a escala nacional el amedrentamiento de líderes y lideresas indígenas por parte del Estado, e inclusive a través de procesos judiciales contra quienes se movilizan en la defensa de sus territorios. Desde el gobierno se ha intentado desde el 2015 fragmentar a las organizaciones amazónicas shiwar, kichwa, achuar, dividir a la CONFENIAE y crear condiciones para una siguiente ronda petrolera.

Si en otro momento de auge extractivo (a fines de los 90) el embate petrolero impulsó como reacción procesos de patrimonialización y etnización de los sapara. En este nuevo momento (el del

Socialismo del Siglo XXI en el Ecuador), se re-significan nuevamente perspectivas sobre las identidades étnicas, sobre la saporidad, así como las relaciones de género, con una activa participación de las mujeres sapara en la resistencia. Si en un marco de multiculturalismo, la etno-política indígena afianzó el reconocimiento de la cultura y la titulación de territorios, actualmente son disímiles los posicionamientos. Los procesos de titulación han llegado a término, no obstante la autonomía y gestión de los territorios colectivos sigue en ciernes.

BIBLIOGRAFÍA

- BEBBINGTON, Anthony, HUMPHREYS, Denise. "Actores y ambientalistas: conflictos socioambientales en Perú". En: Íconos No. 35: Quito: FLACSO-Ecuador, 2009. Pp117-128
- BILHAUT, Anne-Gäel El sueño de los záparas: patrimonio onírico de un pueblo de la Alta Amazonía. Quito: Abya Yala, FLACSO, 2011.
- FONTAINE, Guillaume. El precio del petróleo. Conflictos socio-ambientales y gobernabilidad en la Región amazónica. Quito: FLACSO Sede Ecuador: IFEA: Abya-Yala, 2013.
- GUDYNAS, Eduardo. Agropecuaria y nuevos extractivismos bajo los gobiernos progresistas de América., 2010.
- HENNESSY, A. The frontier in Latin American history. Bristol: Edward Arnold, 1978.
- LANDER et al. Promesas en su laberinto. Cambios y continuidades en los gobiernos progresistas de América Latina. La Paz: IEE/CEDLA/CIM, 2013.
- LITTLE, Paul. Amazonia. Territorial struggles on perennial frontiers. Baltimore: The John Hopkins University Press, 2001.
- LÓPEZ, A.Víctor. Nuestras necesidades no son nuestras debilidades: gestión de conflictos socioambientales y defensa de derechos de los pueblos indígenas del centro sur de la Amazonía ecuatoriana. Quito: Cuzco: Flacso - Sede Ecuador; Colegio Andino. Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas, 2003.
- LYON, P. - "Dislocación tribal y clasificaciones lingüísticas en la zona del Río Madre de Dios". En Actas y memorias del XXXIX Congreso Internacional de Americanistas. Vol 5. Lima: IEP, 1975.
- REEVE E. - Los Quichua del Curaray: el proceso de formación de la identidad. Quito: Abya Yala, 2002.
- SAWYER S. Crude Chronicles. Indigenous politics, multinational oil, and neoliberalism in Ecuador. Durham: Duke University Press, 2004.
- SVAMPA, Maristella. "Consenso de los commodities y lenguajes de valoración en América Latina". Revista Nueva Sociedad No 244, 2013. Pp 30-46
- TAUSSIG, M. Shamanism, colonialism, and the wild man. Chicago: University of Chicago Press, 1987-.
- TAYLOR, Anne-Christine. "Les versants orientaux des Andes septentrionales: Des Bracamoro aux Quijos". En CASEVITZ, Renard, SAIGNES y A.C TAYLOR (comps). Línca, léspagnol et les sauvages: rapports entre les sociétés amazonniennes et andines du XV au XVII siècle:. Paris: Editions Recherche sur les Civilisations. 1986. PP 213-352
- TAYLOR, Anne-Christine " The western margins of Amazonia from the early sixteenth to the early nineteenth century". En F. Salomon y S.B Schwarz (comps). The Cambridge history of the active peoples of the Americas, Vol 3,

parte 2., Cambridge, NY: Cambridge University Press, 1999. PP 188-256

TRUJILLO, Jorge. Memorias del Curaray. Quito: FEPP, 2001-

OLIVERIRA FILHO, João Pacheco. "Redimensionando a questão Indígena no Brasil: Uma etnografía das terras indígenas". En: PACHECO DE OLIVEIRA F, João (org). Indigenismo e territorialização: poderes, rotinas e saberes no Brasil contemporâneo. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria. 1998.

VALLEJO, Ivette, Petróleo, desarrollo y naturaleza: aproximaciones a un escenario de ampliación de las fronteras extractivas hacia la Amazonía suroriente en el Ecuador. *Anthropologica*. Año XXXII/N32:115-138. Lima: PUCP, 2014.

VALLEJO, Ivette y DUHALDE, Corinne "Chamanismo, petróleo e itinerarios legales inconclusos en la Amazonía de Ecuador. En SURRALLÉS, Alexandre, ESPINOSA, Oscar y JABIN, David (eds) *Apus, caciques y presidentes. Estado y política indígena amazónica en los países andinos*. Lima: IWGIA. P 215-235.

WATTS, M., Petroviolence: community, extraction and political ecology of a mythic commodity. In: *Violent Environments* (N. Peluso & M. Watts, eds.); Ithaca: Cornell, 1999-

WHITTEN, N. *Sacha Runa: Etnicidad y adaptación de los quichuas hablantes de la Amazonía ecuatoriana*. Quito: Abya – Yala, 1987.

ETNODESENVOLVIMENTO EM QUESTÃO NAS TERRAS INDÍGENAS DE RORAIMA

ETHNO-DEVELOPMENT UNDER CONSIDERATION IN THE INDIGENOUS LANDS OF RORAIMA

João Francisco Kleba Lisboa

Doutorando do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UnB.
Mestre em Direito, Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal de Santa Catarina (CPGD-UFSC). Bacharel em Direito pela UFSC.
Bolsista do CNPq

Artigo recebido em 06/08/2016 e aceito em 25/02/2017

Resumo

As relações interétnicas fazem com que os povos indígenas encontrem-se cada vez mais inseridos e adaptados a uma economia globalizada, muitas vezes ligados a processos de produção de riqueza em escala internacional, sofrendo as consequências nefastas daí decorrentes mas, também, extraindo benefícios e ganhos políticos e econômicos de tais situações. Abordo aqui como, após a conclusão do processo de demarcação da Terra Indígena Raposa-Serra do Sol (TIRSS) e a desintração dos invasores, estão sendo discutidas e implementadas algumas possibilidades de atividade econômica e os projetos de desenvolvimento na área demarcada e em outras Terras Indígenas no estado de Roraima. Dentro desse recorte, analiso a inserção dos Wapichana e Macuxi em redes de produção e circulação dos

recursos ligadas a projetos de etnodesenvolvimento, assim como procuro observar de que forma esses projetos aparecem nos discursos locais, indígenas ou não. As dúvidas e questionamentos, quando não o repúdio direto, em relação ao termo “etnodesenvolvimento”, são onstantemente visíveis tanto entre o movimento indígena quanto entre seus adversários, além dos órgãos institucionais que exercem papel intermediário nessa complexa trama de relações políticas e econômicas.

Palavras-chave: Etnodesenvolvimento; Etnicidade; Terras Indígenas; Roraima.

ABSTRACT

Inter-ethnic relations make Indigenous Peoples find themselves even more entered and adapted to a globalized economy, often linked to international wealth production processes, suffering the adverse consequences therefrom, but also drawing benefits and political and economic gains of such situations. I approach here how, after the completion of the Raposa-Serra do Sol (TIRSS) demarcation and removal of the invaders, are some opportunities for economic activity and development projects being discussed and implemented in the delimited area and in other Indigenous Lands in the state of Roraima. Within this theme, I analyze the Wapichana and Macuxi insertion in production and circulation networks linked to ethno-development projects, as well as I try to observe how these projects appear in the local speeches, either indigenous or not. The doubts and questions, when not the direct refusal to the term “Ethno-development”, are constantly seen among both the indigenous movement and its opponents, in addition to the institutional places that exercise intermediary role in this complex web of political and economic relations.

Key-words: Ethno-development; Ethnicity; Indigenous Lands; Roraima.

O problema do etnodesenvolvimento

Esta reflexão nasce de um incômodo provocado pela dupla recusa do termo “etnodesenvolvimento”, observada de forma quase simultânea durante as comemorações em torno da Semana dos Povos Indígenas, em abril de 2015, na capital de Roraima, Boa Vista. As duas situações em que a expressão foi recusada situavam-se, portanto, no contexto de intensa discussão a respeito das políticas indígenas e indigenistas no estado de Roraima, no início de um novo mandato de governo estadual, em que a família Campos – um dos mais poderosos clãs políticos no estado e que dá nome ao palácio do governo, entre outros prédios públicos – voltava ao poder em uma configuração heterogênea, tendo como vice na chapa o fazendeiro Paulo César Quartieiro, um

dos grandes opositores à demarcação da Terra Indígena Raposa Serra do Sol (TIRSS), ao mesmo tempo em que contava com o apoio do Partido dos Trabalhadores (PT), partido pelo qual concorreram ao legislativo – sem êxito – algumas lideranças indígenas no último pleito. É sintomático da instabilidade de tal conjunção de forças o fato de que o vice-governador, Quartieiro, tenha declarado rompimento com o governo antes do quarto mês de mandato e, simultaneamente e por motivos completamente opostos, alguns membros de organizações indígenas tenham feito o mesmo.

A Secretaria do Índio do Estado de Roraima (SEI) é um ambiente propício para observar, em certa medida, essa complexidade, e pude acompanhar algumas de suas atividades nos primeiros meses de 2015, envolvendo-me mais direta e ativamente no

planejamento e organização do evento de comemoração da Semana dos Povos Indígenas, intitulado “Somos todos índios: Macunaima no século XXI”, que se realizou entre os dias 13 e 16 de abril. Na ocasião, coordenei uma mesa redonda intitulada “Indígenas e Ensino Superior: experiências e trajetórias”, para a qual convidei, com o intuito de que compartilhassem suas histórias pessoais, três indígenas já formados e exercendo carreiras profissionais com relativo sucesso, sendo um médico, um advogado e um pedagogo e professor que cursa o doutorado na PUC de São Paulo. Também palestrei em outra mesa, que tinha o objetivo de discutir a política indigenista na Amazônia Setentrional, na companhia de professores da Universidade Estadual de Roraima (UERR). Antes desse evento, eu já havia acompanhado outras atividades na Secretaria, como a cerimônia realizada em homenagem ao Dia da Mulher, em março, na qual entregaram-se prêmios para algumas autoridades e mulheres de destaque no estado, dentre as quais a governadora Suely Campos. O comparecimento da governadora pela segunda vez em poucos meses foi-me explicado da seguinte forma: aquela era a única Secretaria de governo realizando atividades no início de mandato. A isso, acrescentei a observação de que a mandatária buscava apoio político e contato com as “bases”, o que estava sendo efetivamente propiciado pelos eventos realizados ali na Secretaria do Índio. Embora contando com um orçamento reduzido, o órgão é um canal eficiente de comunicação com as organizações indígenas que

permaneceram ligadas ao governo e que representam tanto comunidades do interior quanto índios urbanos.

Voltando à Semana dos Povos Indígenas, um tema muito presente em todos os debates centrou-se nas alternativas de desenvolvimento e na economia das comunidades indígenas do estado, com ênfase tanto no turismo como em atividades agrícolas. Uma das mesas, inclusive, tinha o sugestivo nome “Turismo rural em comunidades indígenas: uma saída possível?”, e percebi que a utilização da expressão “turismo rural” não era por acaso. Os organizadores e palestrantes dessa mesa, diretamente ligados à Secretaria, conheciam o termo etnoturismo, mas o evitavam com o argumento de “não atrair a Funai”, buscando escapar do alegado excesso de burocracia e impedimentos trazidos pelo órgão federal e evitando, também as “discussões intermináveis sobre etnoturismo no Congresso Nacional”. Todas as falas, apesar disso, davam ênfase para os aspectos culturais (danças, moradia, comidas típicas, artesanato) e para as “histórias que os índios contam”, o que, concordavam, ia muito além dos monumentos naturais e do turismo ecológico. Foi então que o termo “etno”, associado a atividades de desenvolvimento, foi prontamente rechaçado como fazendo referência a algo incompreensível, complicado demais e que “dava dor de cabeça só de tentar entender”. Numa redução para fins analíticos, pode-se dizer que, naquele contexto, a ideia em jogo era a de que o “etno” atrapalha o desenvolvimento.

Na mesma semana, foi realizado no Instituto de Antropologia da Universidade Federal de Roraima (INAN/UFRR) um Seminário sobre Povos Indígenas, contando como palestrantes dois estudantes indígenas (de direito e ciências sociais) e um professor indígena do curso de licenciatura intercultural. O aluno de ciências sociais, Alvino Andrade, que já é formado em filosofia e teologia e está concluindo sua terceira graduação, fez uma análise contundente dos efeitos do “desenvolvimento” nas terras indígenas do estado, afirmando que “todas as 32 têm conflitos” e que em algumas, como o Contão – a maior comunidade macuxi, com 1200 pessoas – a língua indígena está muito fragilizada, pois ali apenas 25 pessoas a falam e por volta de 100 compreendem. O abandono de certas atividades produtivas, como a roça tradicional, substituída pela lavoura, estaria trazendo sérios problemas ligados à segurança alimentar, pois algumas comunidades não a estão mais trabalhando com a roça, e no próprio Contão ela seria posta em prática por somente 50 famílias. Alvino, que com 14 anos veio “para a capital estudar”, hoje é um intelectual e cientista social indígena e considera a si mesmo um “observador de nossas próprias comunidades”, afirmando para o público presente – composto em boa parte por outros estudantes indígenas – que “hoje estou voltando [para as comunidades] como pesquisador, questionador, observador”. É a essa dupla qualidade de indígena e cientista social que ele fazia referência para situar seu lugar de fala, e quando mencionou ter vindo falar de

“etnodesenvolvimento, o que é muito complicado”, percebi uma resistência ao termo semelhante – embora talvez inversa, como tentarei demonstrar – àquela observada na Secretaria do Índio. O principal exemplo utilizado pelo palestrante ilustra bem sua posição crítica em relação ao conceito: Um projeto de etnodesenvolvimento na TIRSS, implementado pela própria SEI junto a lideranças da organização indígena SODIUR, concentrara máquinas e material na comunidade do Contão, mas não forneceu o conhecimento técnico para utilizar o equipamento. As máquinas seriam para plantar arroz, cultura estranha àquela comunidade, em que se plantava sobretudo milho e mandioca. E assim concluiu sua exposição: “Tem máquina lá que nunca plantou um grão, então eu pergunto: o que é etnodesenvolvimento? Será uma forma de o Estado impor o que ele quer?”. Quando a palavra foi aberta ao debate, fiz uma intervenção e tentei argumentar que esse não havia sido um bom exemplo de iniciativa de etnodesenvolvimento, pois para merecer assim ser chamada ela deveria respeitar as formas indígenas de produção e não simplesmente chegar impondo um modelo pronto, trazido “de fora”. Fui pouco convincente e não abalei a convicção do palestrante. Neste caso, em oposição ao primeiro, o problema do etnodesenvolvimento certamente estava não no “etno”, mas no “desenvolvimento”, que não respeita as características étnicas e culturais das comunidades indígenas e acaba por destruir suas formas tradicionais de produção e distribuição de alimento.

A delimitação geográfica: o estado de Roraima

Roraima tem características que por si só justificariam a escolha do estado enquanto locus de estudo sobre etnodesenvolvimento: é o estado brasileiro com a maior população indígena em termos proporcionais, pois os autodeclarados índios (por volta de 55 mil pessoas) configuram 11% do total dos habitantes do estado. É o maior número encontrado no Brasil (que registra 0,4% de índios em sua população total), ainda que em termos absolutos Roraima fique atrás do Amazonas e seus mais de 168 mil indígenas, além de Pernambuco e Bahia, com cerca de 60 mil cada (IBGE, 2012). Se considerarmos a porção da área do estado atualmente reconhecida como Terra Indígena, chegamos à cifra de mais de 46% do território, dividido em pelo menos 34 Terras Indígenas (TIs) regularizadas ou em processo de demarcação. Apenas a TI Raposa Serra do Sol tem mais de 1 milhão e setecentos mil hectares. Na cidade de Boa Vista há mais de 9 mil índios morando e muitos outros que passam e ficam temporariamente por ali. Em algumas comunidades indígenas se chega de carro após alguns minutos, partindo da capital do estado, o que reforça a proximidade física do tema. O histórico de violências a que os índios foram submetidos e os conflitos em torno das demarcações mais recentes ainda reverberam na política local. A discussão a respeito das TIs, portanto, ultrapassa os indígenas que nelas residem e alcança relevância de âmbito estadual, produzindo efeitos diretos sobre quase todo o estado de Roraima.

Para realizar efetivamente uma delimitação etnográfica calcada em critérios étnico-culturais, e não estatais-administrativos, é necessário partir das divisões e agrupamentos existentes no próprio universo indígena. Assim, utilizo a mesma definição e denominação utilizadas no levantamento ecológico realizado pela parceria FUNAI/PPTAL/GTZ com base em critérios etnoambientais: na parte da pesquisa relacionada diretamente às comunidades indígenas, meu campo etnográfico está limitado ao que se chamou de Complexo Macuxi-Wapixana, “nome escolhido para descrever o conjunto da região de Lavrado (savanas) de Roraima e os povos indígenas que nela habitam” (FUNAI; PPTAL; GTZ, 2008, p. 15). Nessa região estão englobadas 28 TIs, dentre as quais se situam tanto a São Marcos quanto a Raposa/Serra do Sol, ambas no nordeste do estado e parte do ecossistema Lavrado. Essas TIs são habitadas em sua maior parte por índios Macuxi e Wapichana, mas incluem outras etnias como os Taurepáng, Ingariko e Patamona, que se ligam por uma história comum e habitam há séculos o mesmo ecossistema, apesar de sua origem étnica distinta e de manterem notáveis diferenças entre si. Esses dois povos indígenas também encabeçam o movimento indígena no estado, em especial o CIR, desde sua formação. O estudo a que me refiro, no entanto, acabou por não fazer o Levantamento Etnoambiental da TI São Marcos, realizando-o apenas em nove das TIs que formam o Complexo Macuxi-Wapixana.

Outra maneira de situar territorialmente a região seria a expressão utilizada por Paulo Santilli ao falar em área circum-Roraima, fazendo uma referência direta ao Monte Roraima, à Serra de Pacaraima e territórios adjacentes. Porém, com esta última expressão, Santilli visou designar apenas os Macuxi, grupo que integra uma das diversas designações étnicas dos povos Pemon e Kapon, falantes de línguas Carib. Santilli afirma que...

...o recorte de uma região circum-Roraima constitui categoria classificatória que permite situar estes povos indígenas, tanto geográfica quanto culturalmente, sob uma perspectiva intermediária, além da identidade étnica e aquém da filiação linguística comum às mais de cinquenta línguas pertencentes à família Carib, faladas pela maioria dos povos indígenas nas Guianas (SANTILLI, 1997, p. 15).

A categoria circum-Roraima, portanto, na forma e intenção em que foi utilizada por Paulo Santilli, deixa de fora os Wapichana, falantes de língua Aruak, cujo território tradicional praticamente acompanha, mais ao sul, a extensão do território makuxi. Mesmo assim, considero que a preocupação de Santilli era menos com a exclusão dos Wapichana do que com realizar um recorte interno dentro do conjunto de povos de língua Carib, intuito para o

qual a expressão circum-Roraima foi altamente eficiente.

Nas pesquisas de etnologia indígena da América do Sul, os Wapichana e Macuxi estão inseridos em uma região mais ampla, a que Santilli se refere acima como “povos indígenas nas Guianas”. Tal recorte etnográfico foi definido por Peter Rivière na década de 1980, dentro da macrorregião conhecida como “Terras Baixas da América do Sul”, que se contrapõe, por sua vez, às populações andinas do subcontinente. Assim Rivière localiza a região, chamando os povos indígenas que ali vivem de “povos da Guiana”:

A região a que nos referimos como Guiana, foco deste livro, é a “ilha” do Nordeste da América do Sul (ver mapa). É aquela região rodeada de água: o rio Amazonas, o Negro, o canal do Casiquiare, o Orinoco e o oceano Atlântico. Sua maior extensão, no sentido leste-oeste, é de aproximadamente 1920 quilômetros e, no sentido norte-sul, de 1280 quilômetros. Politicamente, ela se divide entre o Brasil, a Venezuela, a Guiana, o Suriname e a Guiana francesa (RIVIÈRE, 2001, P. 22).

Ao proceder a uma análise inovadora de estilo “cross-cultural” sobre as estruturas sociais e sistemas cosmológicos dos diversos grupos indígenas dessa região, Rivière aponta para uma presença constante de elementos comuns nesses sistemas, que no entanto constituem diferentes padrões em cada organização sócio-cultural, configurando uma variação de combinações possíveis, como num

caleidoscópio (idem, p. 10). Assim, demonstrou-se mais uma vez o quão arbitrária seria a delimitação de um universo de pesquisa nos moldes dos estudos monográficos clássicos, que se detêm em apenas um povo indígena ou sociedade considerados isoladamente (RIVAL; WHITEHEAD, 2004). É dessa forma que considero que não faz sentido ignorar a proximidade física e a coexistência histórica dos Macuxi e Wapichana, entre outros povos indígenas, como os Taurepáng e demais Pemon-Kapon, inseridos em relações de trocas antigas que incluem casamentos interétnicos e a circulação de bens, serviços e conhecimentos. Os Macuxi e Wapichana foram vítimas de um processo violento de apresamento e destruição física, tendo no entanto sobrevivido ao histórico de extermínio, espoliação, assimilação e ao processo de absorção de etnias (para muitas das quais eles foram receptores) que causou o desaparecimento de diversos etnônimos (FARAGE & SANTILLI, 1992).

No que se refere à situação de fronteira física entre diferentes países, é impossível não mencionar os estudos realizados por Stephen Baines na região (BAINES, 2004a, 2004b, 2005). Porém enquanto Baines privilegia a fronteira Brasil-Guiana, esta minha observação focou principalmente a região ao redor da fronteira Brasil-Venezuela, que tem os municípios de Pacaraima, do lado brasileiro, e Sta. Elena do Uairén, do Venezuelano, como principais pontos de conexão. A conexão com o outro lado da fronteira fica mais explícita na fala dos Macuxi e Taurepáng quando se referem aos “parentes do lado de lá”,

conotando identidade étnica, e não familiar, ou quando cruzam livremente os limites do território nacional (circulação que é “facilitada” para os indígenas no posto de fronteira) no intuito de adquirir produtos venezuelanos – principalmente gasolina. Mas ela vai muito além disso, expressando-se na presença de indígenas nascidos na Venezuela residindo temporária ou permanentemente nas terras brasileiras, cursando faculdade em Pacaraima ou mesmo constituindo casamentos com brasileiros.

Dilemas em torno do desenvolvimento

Ao percorrer algumas comunidades da Terra Indígena São Marcos, me vi envolvido com uma intensa discussão sobre o futuro das Terras Indígenas de Roraima, sobre alternativas de desenvolvimento para as comunidades, de fontes de renda para os indígenas, atrações turísticas locais, reformas e construções, entre outros assuntos cuja relevância por pouco não assumia um aspecto de urgência. Ao mesmo tempo, percebi que estas não figuravam entre as principais preocupações de parte do movimento indígena, que parece adotar a estratégia de que é preciso antes realizar planejamentos de maior profundidade e de longo alcance, centrados em levantamentos etnoambientais e das transformações do meio-ambiente nas Terras Indígenas, em sintonia com programas governamentais, como demonstram as recentes publicações (FUNAI; PPTAL; GTZ, 2008; OLIVEIRA, 2012;

OLIVEIRA; DO VALE, 2014). Como essas comunidades da TI São Marcos não estão sob a alçada dessa parte do movimento indígena, pareceu-me que elas evidenciariam um contraste interessante a ser explorado, no intuito de contribuir com a discussão existente e analisar uma situação diversa, complementar àquela já abordada pelos estudos mencionados.

As divergências sobre os usos das Terras Indígenas dividem não apenas as comunidades e lideranças, estendendo-se a outras organizações e a órgãos governamentais como a FUNAI. Porém seria precipitado criar de partida um corte entre “preservacionistas” e “desenvolvimentistas”, pois levando-se em conta o histórico de ocupação colonial e o intenso contato interétnico naquela região, muitas vezes a postura não intervencionista é justamente a que não altera os circuitos de produção e exploração estabelecidos há décadas entre índios e não-índios. Dessa forma, pode-se perceber um novo momento nas lutas pelos direitos indígenas no Estado de Roraima: após anos de difíceis batalhas e conquistas por demarcação de terras – e o caso da TIRSS é emblemático disso – a questão que vem à tona com mais força no momento é “o que fazer com as nossas terras agora?”, uma vez que os esforços estavam todos voltados para o objetivo anterior.

Nas comunidades indígenas que visitei situadas na Terra Indígena São Marcos (TISM), ao norte do estado, em que pude conversar mais detidamente com os tuxauas, o que ficou mais evidente foi o desejo deles de buscar projetos de desenvolvimento que se aplicassem às

suas comunidades e que pudessem servir de modelo para as demais. E a principal proposta dizia respeito à exploração do turismo em Terras Indígenas. Um argumento que apareceu logo no início da conversa e se repetiu outras vezes dizia respeito ao lado venezuelano da fronteira: “nossos parentes do lado de lá já vivem disso faz tempo”, em referência aos Macuxi e Taurepáng que trabalham como guias e carregadores dos turistas mochileiros que vão explorar o Parque Canaima e a região do Monte Roraima e Salto Ángel. O outro argumento atacava com a seguinte pergunta, incômoda e contraditória: “como é que pode termos tanta riqueza e ainda assim sermos tão pobres?”.

Na comunidade Nova Esperança, fui com um casal de amigos indígenas na casa do tuxaua Alfredo Silva, em que se encontrava outra liderança antiga do movimento indígena, que já morou em Brasília e permanece até hoje ligado à política local. Além dele, estava o guia da trilha que existe naquela localidade e até agora a única atração turística efetivamente explorada. Na casa do tuxaua Alfredo, na parede da varanda, encontra-se afixado um mapa futuro da comunidade, onde se esboça um planejamento completo do local, que se pretende destinar à exploração do turismo. No desenho visualiza-se em lugar de destaque um centro de apoio ao turista e local de venda de artesanato, além de estarem previstas zonas residências e até um centro olímpico. Por mais que tenha me parecido um projeto ambicioso, Alfredo garantiu que o mesmo era exequível e que já tinham um parceiro internacional que

providenciaria os recursos para a construção .

Etnicidade e economia indígena

No que se refere às teorias da etnicidade , cabe destacar em um primeiro momento os estudos do contato interétnico, seja com as pesquisas que partem da noção de fricção interétnica, desenvolvida por Roberto Cardoso de Oliveira (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1996; 1976), seja com o trabalho de Frederick Barth, em especial seu livro *Ethnic Groups and Boundaries* (BARTH, 1970). Em comum, ambos os autores apresentam uma postura anti-essencialista na forma de olhar para os grupos indígenas ou tribais e, mais do que isso, ambos propõem direcionar o foco para a “fronteira interétnica” como locus de pesquisa e também de definição de identidades, uma vez que tais grupos se constituiriam através de suas relações com outros grupos externos. Em contraste, no entanto, pode-se afirmar que, enquanto Barth está interessado em situações de “complementariedade” étnica – fez sua pesquisa com diferentes grupos tribais no Paquistão, mas a noção talvez pudesse se aplicar à relação dos Macuxi com os Wapichana –, a abordagem de Cardoso de Oliveira aplica-se a outro tipo de contato, qual seja, entre um povo indígena e uma sociedade nacional, restando evidente na análise do último a desigualdade e o tom hierárquico que permeará tal relação de oposição .

Mais recentemente, Manuela Carneiro da Cunha republicou alguns de seus textos dos anos 1980 sobre etnicidade e

política, enfatizando o caráter político das afirmações de etnicidade, que operam por meio da reinserção de elementos da cultura tradicional em um sistema estruturado mais amplo (interétnico) de significantes. Como na linguagem, os significados aqui não são intrínsecos, mas decorrem da função que exercem dentro dessa estrutura simbólica. Assim, os traços diacríticos internos a uma cultura recebem novos significados quando levados a exercer uma função distintiva e contrastiva em relação a outros grupos:

Todos esses dados levaram à redescoberta do que Max Weber havia escrito há bastante tempo: de que as comunidades étnicas podiam ser formas de organizações eficientes para resistência ou conquista de espaços, em suma, que eram formas de organização política.

[...] se, como vimos, não se trata em Roma de falar como os romanos, trata-se, no entanto, de falar com os romanos. O que significa que a etnicidade é linguagem não simplesmente no sentido de remeter a algo fora dela, mas no de permitir a comunicação. Pois como forma de organização política, ela só existe em um meio mais amplo (daí, aliás, seu exacerbamento em situações de contato mais íntimo com outros grupos), e é esse meio mais amplo que fornece os quadros e as categorias dessa linguagem. A cultura original de um grupo étnico, na diáspora ou em situações de intenso contato, não se perde ou se funde simplesmente, mas adquire uma nova função, essencial e que se acresce às outras, enquanto se torna cultura de contraste: esse novo

princípio que a subtende, a do contraste, determina vários processos. A cultura tende, ao mesmo tempo, a se acentuar, tornando-se mais visível, e a se simplificar e enrijecer, reduzindo-se a um número menor de traços que se tornam diacríticos (CUNHA, 2009, p. 237).

Interessa-me também notar como essa forma de mobilização política, que é a etnicidade, funciona no contexto brasileiro, em que diferentes grupos indígenas organizam-se politicamente no intuito de defender seus direitos e interesses, assim como de travar relações com o Estado e a sociedade envolvente. Refiro-me ao termo conhecido por Indigenismo, inicialmente atribuído exclusivamente à política de Estado executada em relação aos povos indígenas no Brasil – quase sempre visando à assimilação destes ou ao controle sobre suas terras e recursos naturais – mas que vem tendo seu significado ampliado com a constatação de certo protagonismo político por parte dos próprios índios e suas organizações, além do apoio de aliados não-índios (RAMOS, 1998). Para além da esfera imediata da construção e implementação de políticas indígenas – que de fato envolvem diversos atores estatais e não estatais, índios e não índios – Alcida Ramos estende a noção de indigenismo para um contexto mais amplo, “político-ideológico”, incluído por exemplo o imaginário nacional e a produção intelectual sobre os povos indígenas. Essa arena interétnica, segundo Ramos:

É uma encruzilhada onde muitos agentes se encontram. Não menos

importantes estão os índios, seja por meio de ações específicas de protesto, seja pela transformação de conceitos antropológicos em ferramenta de afirmação étnica e fortalecimento político. Outros atores mais estabelecidos do Indigenismo, como o Estado, a Igreja e as ONGs, têm perfis e agendas muito bem delineados. Já os meios de comunicação mostram um interesse periférico na questão indígena, embora os jornalistas tenham grande responsabilidade pela formação da opinião pública e por manter ou matar o interesse geral no assunto. Nós, antropólogos, queiramos ou não, carregamos o peso de traduzir a alteridade em textos, que se espera sejam inteligíveis, e temos o poder de retratar um povo indígena como respeitável ou deplorável.

Todos esses agentes circulam no terreno movediço da ambivalência interétnica, pois a riqueza simbólica da interetnicidade, ao menos no caso brasileiro, está, precisamente, na nebulosa que permeia esse campo do político (RAMOS, 2012, p. 29).

Dessa forma, creio que o debate sobre etnicidade pode contribuir na compreensão do campo de relações interétnicas em que os Macuxi e Wapichana estão inseridos há mais de um século, bem como promove o alargamento desse mesmo campo ao exigir um olhar atento para as relações que tais povos indígenas travam com agentes externos às comunidades, seja através de organizações intermediárias como o CIR seja por meio de outras iniciativas, coletivas ou individuais. Estas relações, como estou propondo,

atravessam a esfera comunitária, têm Boa Vista como um dos principais nós de entroncamento e podem atingir os níveis nacional e internacional, passando por diversas instituições formais do Estado brasileiro, além de ONGs e espaços não-estatais.

Por último, eu gostaria de entrar na discussão sobre economia e desenvolvimento em terras indígenas, tema este que, como demonstrei, foi-me sugerido pelo próprio campo etnográfico. As discussões a esse respeito ultrapassam a esfera do debate acadêmico para chegar a uma acalorada guerra de posições e a acirrados enfrentamentos entre índios e não-índios ou mesmo entre diferentes grupos indígenas, que defendem alternativas que vão do total isolamento de comunidades em instâncias autossuficientes a uma completa integração no mercado e na cadeia de produção agropecuária em escala global.

Uma das questões centrais nesse debate é a relação dos povos indígenas com as mercadorias industrializadas, e isso não é fenômeno recente. Nádia Farage aponta como produtos manufaturados holandeses penetraram a região do Rio Branco – com intensidade a partir de meados do séc. XVII – com participação ativa dos grupos indígenas. Os holandeses, ao contrário dos portugueses, basearam sua política colonial não na conversão ou aldeamento dos índios, mas no estabelecimento de relações de escambo e tratados comerciais (FARAGE, 1986). Ocorre que Farage nos alerta para o equívoco de ver o envolvimento dos

grupos indígenas nesses circuitos de troca como uma mera busca por mercadorias das quais eles necessitassem, numa explicação economicista moldada pela relação entre oferta e demanda. Propõe assim uma mudança de foco, das mercadorias trocadas para as próprias relações estabelecidas entre índios e holandeses:

Como se pode verificar, esta linha de argumentação pressupõe, em primeiro lugar, que os índios teriam estimado os manufaturados enquanto mercadorias, isto é, por seu valor de uso e troca. De modo correlato, sua demanda teria sido provocada por uma escassez de meios, sejam eles tecnologia ou matéria prima. Neste ponto, como é sabido, reside uma armadilha perigosa da interpretação formalista: pode-se contrargumentar que demanda e escassez são conceitos que, se se aplicam a economias de mercado, tem baixo rendimento explicativo quando aplicados a economias de tipo diferente.

[...] Uma inversão do foco de análise se faz, a meu ver, necessária. Assim sendo, trarei a exame não a circulação de mercadorias, mas o que lhes tocava expressar, ou seja, as relações travadas entre holandeses e os povos indígenas que, sob o etnônimo abrangente de Caribes, foram afetados pelo tráfico. Desta perspectiva, adianto que há razões para supor que os bens trocados estivessem investidos de um sentido a mais, algo que certamente os livros contábeis da Companhia das Índias Ocidentais não registraram. É a própria ideia de comércio que coloco em causa (Idem, p. 144).

Em seu já aclamado livro, Cesar Gordon questiona se o consumo de produtos industrializados não teria feito com que o povo Xikrin ficasse cada vez mais parecido com os brancos – ou kubẽ, para os Xikrin, embora o termo designasse também outros grupos indígenas, ou qualquer um que não partilhasse da sua identidade étnica. Porém Gordon demonstra que o interesse dos Xikrin nas coisas produzidas pelos brancos não quer dizer que haja um desejo de ser como um deles ou de viver em seu mundo: “ao mesmo tempo em que reconhecem a capacidade dos brancos de produzir coisas belas, os Xikrin parecem duvidar da capacidade deles de produzir pessoas belas ou de fazerem sua própria sociedade bela” (GORDON, 2006, p. 299). O uso dessas mercadorias dentro da aldeia, longe de permitir uma acusação de “consumismo” por parte dos índios, seguiria uma lógica própria, estando voltado para “agradar as pessoas e marcar laços de parentesco e relações sociais. Presentear os parentes é uma forma de reconhecê-los, ‘lembrar deles’, ‘pensar neles’, como disse certa vez um dos chefes” (Idem, p. 302). Além do mais, as mercadorias seriam internalizadas como objetos rituais, utilizados na produção de “pessoas belas” e de diferenciação interna. Assim, essa dinâmica de incorporação de objetos kubẽ produz de fato alterações nos modos de vida indígenas, porém isso se dá de acordo com as suas tradições, em um processo similar ao que foi observado por antropólogos em outros povos amazônicos (HOWARD, 2002; VELTHEM, 2002).

No caso deste artigo, quero centrar o foco menos no consumo e na circulação de mercadorias e mais na sua produção, uma vez que a pressão sobre as TIs de Roraima é grande neste sentido, sobretudo no caso da Raposa-Serra do Sol: uma das táticas mais utilizadas pelos que se opuseram à demarcação é pôr constantemente em dúvida a viabilidade social e econômica da área após ser oficialmente reconhecida como Terra Indígena. Sendo assim, retomo a argumentação que a advogada indígena Joênia Wapichana utilizou perante a Corte do STF quando, utilizando-se de estatísticas e dados quantitativos, a advogada demonstrou que, nos termos ocidentais de desenvolvimento econômico, a TIRSS não é um fracasso; ao contrário, tem grande relevância para aquela região e para o Estado de Roraima:

Nós temos e desenvolvemos nossa economia e isso sequer é contabilizado pelo Estado de Roraima, que não falada economia que circula dentro da Terra Indígena Raposa Serra do Sol. Nós somos os maiores criadores de gado e é esta atividade produtiva que alimenta as comunidades indígenas da região. Nós temos nossos profissionais que estão trabalhando pela gestão da terra, por isso queremos avançar esta fase. Nós temos uma economia, que circula anualmente na Terra Indígena, de mais de 14 milhões de reais. Também contribuimos com o mercado de Boa Vista, mas até hoje não se tem um estudo sobre o montante dessa contribuição. Em nossa área, temos mais de 300 escolas indígenas e mais de 5.600 alunos e 485 professores (WAPICHANA, 2009, p. 170).

Alessandro R. Oliveira já observou, em sua pesquisa de doutorado, o quanto a pecuária está diretamente ligada ao processo de conquista e ocupação dessa região do país, assim como tratou de elucidar de que maneira o mesmo gado bovino utilizado por fazendeiros para tomar a terra dos índios foi posteriormente incorporado pelo movimento indígena não apenas como meio de subsistência, mas como parte da estratégia de reconquista do território tradicional, no que denominou de “uso reverso do gado” (OLIVEIRA, 2012).

Da mesma forma que a criação de gado, existem hoje outras possibilidades de exploração econômica das áreas indígenas no estado de Roraima, abrangendo do turismo à agricultura, entre inúmeras atividades, que estão sendo debatidas pelos indígenas em seus diversos níveis de articulação. Ainda que tal discussão seja incipiente e às vezes tratada como um tabu em alguns meios acadêmicos ou por setores do movimento indígena, e ainda que ela se antecipe a uma regulamentação específica por parte do Estado brasileiro – que tampouco parece ter o assunto entre suas prioridades – este é um assunto que, pelas controvérsias e animosidades que produz, tem todas as condições para configurar um bom tema de pesquisa ainda pouco explorado.

Considerações Finais

Não pretendi aqui defender o uso da expressão etnodesenvolvimento e tampouco a implementação de projetos que se apresentam sob essa rubrica. Ao me envolver em discussões em torno do assunto, entretanto, percebi que as

críticas à noção de etnodesenvolvimento vêm de lados diferentes, e pude identificar ao menos dois desses lados. Um deles é a visão moderna e ocidental de desenvolvimento enquanto sinônimo de progresso, consolidada no século XX, que em sua miopia enxerga as questões étnicas como meros entraves burocráticos exigidos por órgãos do governo federal, representando potenciais impeditivos ou custos adicionais às obras planejadas. O outro, vindo de parte do movimento indígena, vê o desenvolvimento, da forma como é geralmente imposto de fora por forças políticas e econômicas, como um caminho de degradação da cultura indígena e suas formas tradicionais de existência e convívio, sendo o termo “etno” mero penduricalho semântico que em nada ameniza a arbitrariedade e o desconhecimento com que esse “desenvolvimento” chega nas comunidades indígenas. Considero que essas críticas atacam o etnodesenvolvimento cada uma de um lado diferente – e eu arriscaria dizer oposto – pois elas representam pontos de vista realmente antagônicos sobre o assunto. Dado o histórico de colonialismo interno que o Estado brasileiro vem mantendo com as comunidades indígenas, e a resistência destas a tal violência, não é surpresa encontrarmos visões radicalmente opostas – mesmo que ambas contrárias ao mesmo objeto – a respeito deste e de muitos outros elementos que compõem o cenário de relações interétnicas no país e em suas margens.

Referências

- BAINES, Stephen G. “A fronteira Brasil-Guiana e os povos indígenas”. In: *Revista de Estudos e Pesquisas, FUNAI, Brasília, v.1, n.1, p.65-98, jul. 2004a.*
- _____. “Indianidade e nacionalidade na fronteira Brasil-Guiana”. In: *Série Antropologia Vol. 360, Brasília: DAN/UnB, 2004b.*
- _____. “Indigenous autonomies and rights on the Brazil-Guyana border: Makushi and Wapishana on an international border”. In: *Série Antropologia Vol. 386, Brasília: DAN/UnB, 2005.*
- BARTH, Fredrick. *Ethnic groups and boundaries: the social organization of culture difference.* Bergen – Oslo: Universitets Forlaget; London: George Allen & Unwin, 1969 – Reprint 1970.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *O índio e o mundo dos brancos – 4ª Ed.* Campinas, SP: UNICAMP, 1996.
- _____. “Identidade étnica, identificação e manipulação”. In: *CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. Identidade, etnia e estrutura social.* São Paulo: Pioneira, 1976.
- CUNHA, Manuela Carneiro da. *Cultura com aspas e outros ensaios.* São Paulo: Cosac Naify, 2009.
- DREYFUS, Simone. “Os empreendimentos coloniais e os espaços políticos indígenas no interior da Guiana Ocidental (entre o Orenoco e o Corentino) de 1613 a 1796”. In: *VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo e CUNHA, Manuela Carneiro da. Amazônia: etnologia e história indígena.* São Paulo: Núcleo de história indígena e do indigenismo da USP: FAPESP, 1993 (p. 19-41).
- FARAGE, Nádia. *As muralhas dos sertões: os povos indígenas no rio Branco e a colonização.* Dissertação de mestrado em Ciências Sociais, DCS, UNICAMP. Campinas, 1986.
- FARAGE, Nádia & SANTILLI, Paulo. “Estado de sítio: territórios e identidades no vale do rio Branco”. In: *CUNHA, Manuela Carneiro da (org.). História dos índios no Brasil.* São Paulo: Fapesp/SMC/Companhia das Letras, 1992 (p. 267-278).
- FUNAI; PPTAL; GTZ: Fundação Nacional do Índio; Projeto integrado de Proteção às Populações e Terras Indígenas da Amazônia Legal; Cooperação Técnica Alemã – Deutsche Gesellschaft für Technische Zusammenarbeit (Orgs). *Levantamento Etnoambiental das Terras Indígenas do Complexo Macuxi-Wapixana – Anaro, Barata/Livramento, Boqueirão, Raimundão, Jacamin, Moskow, Muriru, Tabalascada e Raposa/Serra do Sol.*
- MILLER, Robert Pritchard et al. (autores); *Coordenação de Organização: Márcia Maria Gramkow.* Brasília: FUNAI; PPTAL; GTZ, 2008.
- GORDON, Cesar. *Economia selvagem: ritual e mercadoria entre os índios Xikrin-Mebêngokrê.* São Paulo: UNESP; ISA; Rio de Janeiro: NUTI, 2006.

GREGORY, C. A. *Gifts and Commodities*. London: Academic Press, 1982.

HOWARD, Catherine V. “A domesticação das mercadorias: Estratégias Waiwai”. In: ALBERT, B. e RAMOS, A. (organizadores). *Pacificando o branco: cosmologias do contato no norte amazônico*. São Paulo: UNESP, 2002.

MAUSS, Marcel. “Ensaio sobre a dádiva: forma e razão da troca nas sociedades arcaicas”, In: *Sociologia e antropologia*; tradução Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

MONTERO, Paula. *Antropologia no Brasil: tendências e debates*. In: TRAJANO FILHO, Wilson; RIBEIRO, Gustavo Lins (orgs.). *O campo da antropologia no Brasil*. Contra Capa / ABA, 2004.

OLIVEIRA, Alessandro Roberto de. *Tempo dos netos: Abundância e escassez nas redes de discursos ecológicos entre os Wapichana na fronteira Brasil-Guiana*. Tese de doutorado em Antropologia Social, PPGAS, UnB. Brasília, 2012.

OLIVEIRA, Alessandro Roberto de; DO VALE, Sineia Bezerra (Organizadores). *Amazad Pana’adinhan: percepções das comunidades indígenas sobre as mudanças climáticas, Região Serra da Lua – RR*. Boa Vista: CIR, 2014.

RAMOS, Alcida Rita. *Indigenism: ethnic politics in Brazil*. Madison: London: The University of Wisconsin Press, 1998

_____. “Indigenismo: um orientalismo americano”. In: *Anuário Antropológico/2011-I*, 2012: 27-48. Brasília: UnB, 2012.

RIVAL, Laura; WHITEHEAD, Neil (Orgs). *Beyond the visible and the material: the amerindianization of society in the work of Peter Rivière*. New York: Oxford University Press, 2004.

RIVIÈRE, Peter. *O indivíduo e a sociedade na Guiana: um estudo comparativo da organização social ameríndia*. Tradução: Carlos Eugênio Marcondes de Moura. São Paulo: EdUSP, 2001.

SANTILLI, Paulo. *Pemongong Patá: território Macuxi, rotas de conflito*. Tese de doutorado em Antropologia Social, Departamento de Antropologia Social, FFLCH, USP. São Paulo, 1997.

VELTHEM, Lúcia Hussak van. “Feito por inimigos”. Os brancos e seus bens nas representações Wayana do contato. In: ALBERT, B. e RAMOS, A. (organizadores). *Pacificando o branco: cosmologias do contato no norte amazônico*. São Paulo: UNESP, 2002

WAPICHANA, Joênia Batista de Carvalho. “Em defesa dos direitos dos povos indígenas na Raposa Serra do Sol” (sustentação oral apresentada no primeiro julgamento no STF, dia 27 de agosto de 2008). In: MIRAS, Julia Trujillo et al. (organizadores). *Makunaima grita: Terra Indígena Raposa Serra do Sol e os direitos constitucionais no Brasil*. Rio de Janeiro: Beco do Azogue, 2009.

WEBER, Max. Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva; tradução de Regis Barbosa e Karen E. Barbosa, 3ª edição, Brasília: UnB, 1994.

CANAL DO SERTÃO: SOBREPOSIÇÃO SOBRE TERRITÓRIOS INDÍGENAS EFEITOS SOCIOECONÔMICOS SOBRE O POVO KARUAZU

*THE "SERTÃO" CANAL: TRANSPOSITION OF INDIGENOUS TERRITORIES - SOCIOECONOMIC
EFFECTS ON THE KARUAZU PEOPLE*

Jorge Luiz Gonzaga Vieira

Bacharel em Comunicação Social, habilitação em Jornalismo, pela Universidade Federal de Alagoas (UFAL); formação acadêmica em Filosofia (FJP/RJ) e Teologia (PUC/RJ), e mestrado em Desenvolvimento Local pela Universidade Católica Dom Bosco (UCDB/MS); doutorando Université Stendhal Grenoble 3 (França). Membro do Conselho Indigenista Missionário (CIMI) e professor do Centro Universitário Cesmac.

Artigo recebido em 06/08/2016 e aceito em 25/01/2017

Resumo

O presente trabalho analisa a construção do Canal do Sertão sobre os territórios indígenas Geripankó, Katökinn e Karuazu, região do Alto Sertão de Alagoas, município de Pariconha. A obra tem como objetivo a captação de água no rio São Francisco e o abastecimento da maioria da população do Sertão e Agreste alagoano. A pesquisa estudou os impactos socioeconômicos no povo Karuazu, com cerca de 300 famílias vivendo nas comunidades de Tanque e Campinhos, visto que a obra atinge diretamente toda a extensão territorial reivindicada desde o ano 2.000 por esta população indígena. Em vista das condições sociais e econômicas do semiárido regional, a população é penalizada e obrigada todos os anos a se deslocar sazonalmente para trabalhar no cultivo da cana de açúcar na região da Mata, Estado de Alagoas. Com esta realidade e objetivando desmobilizar as manifestações, as empreiteiras contrataram o indígena para executar as tarefas preliminares, substituindo-o

posteriormente por mão-de-obra externa. A obra deixou, como consequências imediatas, os trabalhadores indígenas desempregados e obrigados a se deslocarem o Sudeste do Brasil em busca de frentes de trabalho; o processo de demarcação do território paralisado; e, com a valorização da terra, despertou a especulação imobiliária e fortaleceu o agronegócio na região; internamente, as comunidades ficaram enfraquecidas com a desagregação social e a precarização econômica. Com tudo isso, a política desenvolvimentista do governo Federal deixou de cumprir os direitos constitucionais dos povos indígenas, especialmente a demarcação do território Karuazu. Por fim, o artigo analisa o processo de resistência indígena e a ação do Estado brasileiro, os impactos socioambientais nos territórios indígenas e a ausência de consulta prévia, livre e informada aos povos indígenas diretamente afetados.

Palavras-chave: Populações Indígenas; Karuazu; Território; Canal do Sertão; Efeitos socioeconômicos.

ABSTRACT

The present work analyzes the construction of the Sertão Canal over the Geripankó, Katökinn and Karuazu indigenous territories, in the Alto Sertão region of Alagoas, in the municipality of Pariconha. The project aims to capture water in the São Francisco River and supply the majority of the population of Sertão and Agreste of Alagoas. The study studied the socioeconomic impacts on the Karuazu people, with about 300 families living in the communities of Tanque and Campinhos, since the work directly affects all the territorial extension claimed since the year 2000 by this indigenous population. In view of the social and economic conditions of the regional semi-arid region, the population is penalized and obliged every year to move seasonally to work on sugarcane cultivation in the Mata region of the State of Alagoas. With this reality and aiming to demobilize the demonstrations, the contractors hired the indigenous to perform the preliminary tasks, replacing it later by external labor. The work left, as immediate consequences, the unemployed indigenous workers and forced to move to Southeast Brazil in search of work fronts; The process of demarcation of the paralyzed territory; And, with the valorization of the land, aroused real estate speculation and strengthened agribusiness in the region; Internally, communities were weakened by social disintegration and economic precariousness. With all this, the development policy of the Federal government failed to fulfill the constitutional rights of indigenous peoples, especially the demarcation of Karuazu territory. Finally, the article analyzes the process of indigenous resistance and the action of the Brazilian State, the socio-environmental impacts in the indigenous territories and the absence of prior, free and informed consultation of the indigenous peoples directly affected.

Keywords: Indigenous Populations; Karuazu; Territory; Canal do Sertão; Socioeconomic factors.

INTRODUÇÃO

O presente trabalho tem como objetivo analisar a construção do Canal do Sertão sobre os territórios indígenas e suas consequências socioeconômicas nos municípios de Delmiro Gouveia, Água Branca, Inhapi e Pariconha, no Estado de Alagoas, particularmente o do povo Karuazu.

A obra é projeto implantado pelo governo Federal, que tem como objetivo atender ao abastecimento de água para

32 municípios do Estado de Alagoas, com uma população estimada de 62 mil famílias, em um percurso de 250 km.

O avanço da construção tem provado profundas inquietações sobre a população local, principalmente no que se refere à manutenção e gestão da água. Além desta realidade, recai sobre os povos indígenas a completa anulação de sua existência como populações etnicamente diferenciadas e como sujeitos detentoras de direitos, em completo confronto ao que preconiza a

Constituição Federal do Brasil, em seus artigos 231 e 232.

Em consequência do não cumprimento dos direitos constitucionais, o povo Karuazu, por encontrar-se exatamente às margens do projeto, vem sofrendo com os impactos da construção sobre o território reivindicado, com a sua população migrando para as metrópoles brasileiras em busca de emprego, a supervalorização do hectare da terra e desrespeito aos direitos constitucionais.

1. Povoamentos: ocupação, espoliação e reterritorialização

O povoamento das Américas, segundo estudos históricos e antropológicos recentes, mesmo considerando as mais diversas teorias sobre a sua origem e os caminhos percorridos, indica que ocorreu através do Estreito de Bering por onde os primeiros grupos humanos se constituíram na população originária do chamado “Homem Americano”, pertencentes às frações de Esquimós e Mongóis, como também de outras migrações oceânicas através do Pacífico. Segundo Moacyr Soares Pereira (2000, p. 29), “os povoadores oceânicos agruparam-se nas duas zonas continentais: a alta, dos Andes a oeste; e a baixa, a oriental, compreendendo principalmente o Brasil”.

Na área brasileira foram se constituindo ao longo dos séculos, ocupando florestas e rios, os troncos culturais e as famílias dos troncos linguísticos Tupi, Tupi-Guarani, Macro-Jê, Aruack, Karib, Aruwa, Tukano, Maku e Yanomami, dentre outros subgrupos menores e isolados.

Em Alagoas, como uma das maiores populações indígenas, foi identificado o povo Caeté (Kaeté), de língua tupi, que ocupava a região litorânea do Nordeste brasileiro entre a Ilha de Itamaracá e a foz do rio São Francisco da então Província de Pernambuco.

Além do povo Caeté, encontrava-se registrado em documentos históricos e, depois da emancipação política de Alagoas em 16 de setembro de 1817, nos relatórios anualmente apresentados pelos presidentes na Assembleia Provincial, a presença de outros grupos indígenas que circulavam ou viviam em terras alagoanas.

Com a ação dos colonizadores e da evangelização, os territórios anteriormente ocupados pelos indígenas foram tomados, provocando a sua espoliação, escravização e dispersão da maioria dos grupos.

No Relatório do Governo Provincial dirigido à Assembleia Legislativa das Alagoas, em 13 de junho 1862, pelo Bacharel Manoel Lourenço da Silveira, afirma: “nada originalmente consta dos arquivos públicos sobre o facto anterior da instituição de aldeamentos dos índios, ora existentes”. (Apud ALBUQUERQUE, 1984, p. 16). Logo em seguida, no mesmo documento-relatório, reconhece a existência de 8 aldeias indígenas: Jacuípe, Cocal, Urucú, Limoeiro, Santo Amaro, Atalaia, Palmeira dos Índios e Colégio ou Porto Real.

Oficialmente, a extinção dos aldeamentos indígenas (JÚNIOR, 2013) foi decretada em 1872, sendo as terras

transferidas para particulares e para o patrimônio público. Apesar disso, os grupos indígenas continuaram existindo e reivindicando os seus direitos, como atesta o professor e estudioso Clovis Antunes:

Apesar de serem extintos os aldeamentos na Província das Alagoas pelos anos idos de 1872, os índios das Aldeias de Porto Real do Colégio e de Palmeira dos Índios sempre lutaram pelo reconhecimento dos seus direitos, especialmente pela posse das suas terras. (Op. cit., p. 9).

Observa-se que há mais de 500 anos as populações indígenas do Nordeste foram colocadas diante de projetos estranhos às suas culturas, organizações sociais, políticas, econômicas e religiosas, expulsas de forma violenta de seus territórios tradicionais e obrigadas permanentemente a se deslocarem para outras regiões em busca de outros espaços e localidades.

1.1 Etnias indígenas de Alagoas

Vítimas da espoliação territorial, guerra, migração, despovoamento de população, Kariri-Xokó (Porto Real do Colégio), Xucuru-Kariri (Palmeira dos Índios), Karapotó (São Sebastião), Tingui-Botó (Feira Grande), região do Agreste; Aconã (Traipu), Médio São Francisco; Wassu-Cocal (Joaquim Gomes), Zona da Mata; Geripankó, Karuazu e Katökinn (Pariconha), Koiupanká (Inhapi) e Pankararu (Delmiro Gouveia), no sertão de Alagoas, carregam na memória histórica a perseguição e o

confinamento dos antigos aldeamentos missionários, acompanhados de resistência e negociação. Agregados em pequenas glebas e submetidos ao convívio com etnias de diferentes estruturas sociais, sofreram com conflitos interétnicos, divisão do aldeamento em lotes e, como consequência, a dispersão e o êxodo de grupos familiares no século XIX.

Até a década de 1980, eram reconhecidos os povos Kariri-Xokó e Xucuru-Kariri. Os outros grupos, impulsionados pela redemocratização do Brasil e pelas mobilizações indígenas no Nordeste, ocorreu o ressurgimento de etnias, reivindicando o reconhecimento da identidade etnicamente diferenciada e os direitos constitucionais. Esse fenômeno tornou-se conhecido como etnogênese – movimento construído e conduzido por grupos indígenas considerados extintos oficialmente, em busca de espaço para demonstrar e expressar as diferenças étnicas em relação à população do entorno e, assim, poder cobrar o reconhecimento dos direitos constitucionais.

1.2 Indígenas de Alagoas: luta política e resistência étnica

Em Alagoas, ao longo de muitas décadas, as lideranças indígenas lutam pelo reconhecimento étnico e garantia dos direitos históricos dos seus povos, principalmente pela demarcação definitiva dos territórios tradicionais.

Durante a abertura política, no Brasil, a partir da década de 1970, os

movimentos sociais, organizações populares e partidos de esquerda começaram a se fortalecer e ter papel importante na reconstrução da democracia. Neste contexto, com o apoio da Igreja Católica, organizações da sociedade e professores universitários, os povos indígenas fortaleceram suas organizações e articulações interétnicas.

2. Processo de ressurgimento étnico: do anonimato ao ressurgimento étnico

2.1 Kariri-Xokó: símbolo de resistência

Os colonizadores tomaram a terra dos kariri-xokó, mas não conseguiram destruir a cultura e a religião. Fixaram-se no município de Porto Real de Colégio, a 170 km de Maceió, atualmente com uma população de 2,3 mil pessoas, organizados em cerca de 400 famílias.

Os kariri-xocó têm origem em variantes de outros povos. Os kariri fazem parte da grande nação Kariri – Confederação Kariri – que ocupava a região onde hoje estão localizados os estados nordestinos da Bahia ao Ceará. Nas margens do Rio São Francisco, esses povos mantiveram o ritual indígena em estreita ligação com o povo Fulni-ô, Município de Águas Belas, Estado de Pernambuco. Ainda hoje, mesmo encurralados pela cidade, praticam os costumes religiosos nos finais de semana e durante quinze dias no mês de janeiro de cada ano. Nesses períodos, todos os indígenas se voltam para o Ouricuri, o lugar sagrado.

Enquanto que os Xokó viviam tradicionalmente entre os estados de Alagoas e Sergipe, nos municípios de Pão de Açúcar e Porto da Folha. Por não aceitarem a submissão aos fazendeiros, foram expulsos pelos coronéis invasores de suas terras e acolhidos pelos irmãos Kariri. Outros povos, quando eram perseguidos para lá, também corriam, a exemplo dos Karapotó, Pankararú, Tingui-Botó, Aconã e Fulni-ô.

Em 1979, já exausto de procurar uma solução que não vinha pela via administrativa e reivindicativa, retomaram a Fazenda Modelo. Em 94 retomaram o Cercado Grande. Da área tradicional de 7.200 hectares, 700 hectares estão na posse indígena através de retomadas. O atual relatório de identificação reduziu o território tradicional para 4 mil hectares, encontrando-se paralisado na justiça em decorrência de contestações por parte de fazendeiros e posseiros.

O povo que trabalhava com cerâmica e pesca foi obrigado a mudar os costumes. Sem o barro e o peixe no rio, luta pela demarcação da terra para desenvolver a agricultura, possibilitando a continuidade física e cultural.

2.2 Xucuru-Kariri: história de resistência e perseguição

O povo Xucuru-Kariri está localizado no município de Palmeira dos Índios, a 135 km de Maceió, tem uma população estimada em três mil pessoas, organizado nas comunidades Coité, Boqueirão, Fazenda Canto, Mata da

Cafurna, Cafurna de Baixo, Amaro e Capela. O território tradicional é de 36 mil hectares, que tem a catedral de Nossa Senhora do Amparo ao centro.

Habitante histórico dessa região foi expulso de seu habitat pelos colonizadores. Com a presença dos primeiros colonizadores, em 1770, com a chegada de Frei Domingos de São José, viu seu patrimônio territorial e a sua cultura serem invadidos e negados pela população urbana, fazendeiros e pequenos posseiros. A presença do homem branco provocou perdas irreparáveis para essa população indígena. Com isso, o tecido social, político, econômico, cultural e religioso foi desestruturado.

500 anos de espoliação, a população indígena Xucuru-Kariri sonha e luta para ter seu território e conquistar todos os seus direitos.

2.3. Wassu: resistência e luta

No início dos anos oitenta foi oficializado como Wassu com a conquista de 2.780 hectares como parte do território tradicionalmente ocupado pelos indígenas, localizado no município de Joaquim Gomes, a 70 km de Maceió. Está organizado em 500 famílias, com uma população estimada em três mil pessoas. A maioria vive da agricultura de subsistência e do trabalho assalariado; algumas famílias coletam frutas no período da safra para fabricar doces e/ou para vender aos viajantes que passam pelo BR 101-Norte; outras fazem peças artesanais e alguns são funcionários públicos.

Até hoje o território demarcado continua invadido por usineiros e fazendeiros. O que restou a eles foi a vida de boia-fria, trabalhando nas usinas da região como cortadores de cana, vaqueiros ou morando nas periferias da capital.

Mas não se deixaram dominar, mantiveram a cultura e costumes. No final da década de 70, articulados outros povos indígenas e com o apoio da Igreja Católica, retomaram a luta pelo reconhecimento étnico e demarcação da terra.

A resistência é a arma que faz o povo continuar na luta para conquistar todo o território, por melhoria das condições de vida da população e na construção de uma política de saúde e educação diferenciada, com respeito aos costumes e história.

2.4. Tingui-Botó: luta para manter a identidade indígena

O grupo indígena Tigui-Botó é um subgrupo dos Kariri da região de Porto Real do Colégio, conforme mostram os registros históricos realizados por Duarte e Hohenthal. O curandeiro Kariri, João Botó, migrou com a sua família em 1940 da cidade de Porto real do Colégio para o sítio de Olho D'água do Meio, no município de Feira Grande. Nesse sítio, encontraram uma árvore chamada tiguí, a qual possuía folhas e cascas grossas que eram utilizadas na pesca por esse grupo. O nome desse grupo foi formado através da junção do nome da árvore tiguí com o nome do pajé Botó.

Em 1983, um grupo de servidores da FUNAI foi designado para proceder à delimitação das terras. Em 1984, a FUNAI intermediou a compra de porções das fazendas Boa Cica (30 hectares) e de Olho D'água do Meio (31,5 hectares) as quais pertenciam a Waldomiro Alves de Almeida. De posse desses 61,5 hectares, os índios não perderam tempo e iniciaram a sua ocupação com a construção de casas, criação de pequenos animais, plantio de milho, feijão, algodão, fumo, mandioca, inhame, batata doce, fumo para o próprio consumo e para fins de venda.

Em Feira Grande, cidade encravada no Agreste alagoano, a 140 km de Maceió, encontra-se o povo Tingui-Botó, onde 63 famílias (em torno de 300 pessoas) moram e trabalham em cerca de 200 hectares de terra. Oriundo das margens do São Francisco – não se sabe como e quando chegou –, há décadas, o patriarca Botó, que deu nome ao povo, resistiu com a sua família e permaneceu na região onde hoje é a aldeia, próximo ao povoado Olho D'Água do Meio.

2.5. Karapotó: terra e qualidade de vida

O grupo Karapotó está localizado no município de São Sebastião, 130 km de Maceió, e encontra-se organizado nas comunidades da Terra Nova e Plaki-ô, com uma população de 2.189.

Em 1987 e 1988 participou ativamente, no Congresso Nacional, para garantir na Constituição Federal os direitos indígenas. E, por Decreto governamental, garantiu parte do

território tradicional de 1.810 hectares. Mas somente em 1994, depois de muitos documentos entregues às autoridades nas viagens e mobilizações entre Maceió e Brasília, retomou parte da terra e a indenização para os posseiros.

Finalmente, o povo conquistou o domínio de 1.100 hectares. De boia-fria nas usinas da região, transportado em gaiolões das 3 horas da manhã até às 22h, as famílias estão trabalhando na própria terra, produzindo farinha, milho, arroz e amendoim.

2.6. Aconã: reorganização social

O grupo indígena liderado pelo cacique Saraiva possibilitou a formação do povo Aconã, até então residente na aldeia Tingui-Botó, em Feira Grande. Com a divisão, ambas as partes declararam que a limitação da terra fez com que tornasse o convívio, reprodução física e cultural inviabilizada.

Depois de muitas lutas, no dia dois de outubro de 2002, a Funai conseguiu a Fazenda Bom Jardim, no município de Traipu, uma área de 363 hectares. A situação jurídica da terra é dominial, sem pendência fundiária e judicial para o registro.

Os aconã estão organizados em vinte famílias e com uma população de 99 pessoas, liderados pelo cacique José Saraiva Irmão e o pajé Jose Reinaldo Campos. Na sua cultura, o ritual é o Ouricuri, realizado em um determinado espaço também chamado de Ouricuri. O pajé conduz os rituais sagrados e o

cacique se dedica aos assuntos materiais, administrativos e sociais da comunidade; o conselho tribal é composto por algumas famílias que ajudam o pajé e o cacique na tomada de decisões importantes da comunidade.

1.2.7 Geripankó: luta política e afirmação étnica

O povo Geripankó, entre os grupos descendentes de Pankararu, foi o primeiro a se organizar e reivindicar o reconhecimento no estado de Alagoas. Encontra-se a 314 km de Maceió, organizado nas aldeias Ouricuri, Araticum, Caraibeiras, Figueiredo, Engenho, Moxotó (Poço da Areia) e Tabuleiro.

Os mais velhos e descendentes continuaram participando dos rituais Pankararu, como a Corrida do Imbu, Puxada do Cipó, o Menino do Rancho, a dança dos Pássaros - dança dirigida por um homem ou mulher tradicionalmente designado (a) por um antepassado, onde 26 animais são incorporados e imitados por indígenas -, Praiás e os Encantados.

A relação de parentesco, o conhecimento e as práticas da religião dos Pankararu realizadas pela etnia Geripankó são os fundamentos da sua organização social e política. Tratados na região, até então, como caboclos do Ouricuri, no início da década de 1980, impulsionado pelo processo de redemocratização do Brasil e o apoio de lideranças de outros povos indígenas, as lideranças Geripankó se juntaram aos povos da região e reivindicaram o reconhecimento étnico e a demarcação do território. A situação da demarcação

da terra Geripankó encontra-se na fase de análise do levantamento dos dados antropológicos, em Brasília.

1.2.8 Kalankó: ressurgimento étnico e político

A etnia Kalankó - o termo kalankó tem sua origem em Pankararu e, também, segundo informação do pajé Antônio Preto, é uma referência ao calango, réptil que vive na região do semiárido, caçado pelos indígenas como complemento alimentar em períodos de seca -, é mais um grupo oriundo de Pankararu do Brejo dos Padres.

As primeiras famílias percorreram a mesma trajetória de Geripankó, juntaram-se aos parentes, e ocuparam a região de caatinga do município de Água Branca. Até então desabitada, formaram a comunidade que está localizada no extremo oeste do estado, espaço onde se encontra atualmente. O povo vive a 18 km do centro administrativo da cidade de Água Branca e a 340 km de Maceió, com uma população de aproximadamente 400 pessoas organizadas em 86 famílias, nas comunidades Januária, Quixabeira, Lajero do Coro, Gregório e Santa Cruz - está localizada no município vizinho de Mata Grande. (VIEIRA, 2011).

Por mais de um século, o grupo viveu no anonimato, assimilando as tradições católicas, vestimentas e formas de produção e se confundindo com o sertanejo, obrigado a dissimular a

identidade étnica e cultural. Segundo Herbertta,

Em julho de 1998 apareceram então para a sociedade do entorno pleiteando seus direitos no centro de Água Branca, o que repetem todos os meses de julho desde então. A partir de 29 de julho de 2001 surgiram para a imprensa nacional no jornal Tribuna de Alagoas, dançando e cantando o Toré, sua religião, afirmação de sua indianidade, hábito cotidiano de seu povo. Escancarando agora para os outros, sem medo, levantando a poeira do terreiro. (2003, p. 58).

A primeira celebração de aparecimento para a sociedade ocorreu no dia 25 de julho de 1998, com a participação de grupos organizados da sociedade não indígena, grupos de jovens da igreja católica, representantes de sindicatos, partidos políticos, imprensa e, ao final, foi encerrada com o ritual da missa, intercalada com cantos católicos e indígenas, ritualizada com os maracás tocados pelos praiás.

Anualmente, segundo o calendário religioso do povo, são realizadas duas celebrações religiosas que podem ser presenciadas pela sociedade não indígena: a noite do Sábado de Aleluia e Domingo de Aleluia ; e, em razão da festa do reconhecimento étnico, no dia 25 de julho, em memória da luta política pela afirmação étnica, com a participação dos Geripankó, Karuazu, Katökinn e Koiupanká. (VIEIRA, 2009).

Em relação à demarcação da terra, depois de muitas pressões junto à FUNAI, resultado da divulgação nos

meios de comunicação e de mobilização com os povos da região, o Grupo Técnico (GT) Kalankó foi criada em 2011, sob a coordenação do antropólogo Alexandre Herbertta. No momento, o relatório encontra-se na fase de análise dos dados do trabalho de campo, em Brasília.

2.9 Karuazu: resistência mística

O grupo Karuazu é composto de 280 famílias, com 955 pessoas, vivendo atualmente nas aldeias Campinhos e Tanque. Desde o final do século XIX, encontra-se confinado em uma pequena gleba de terra herdada dos antepassados adquirida através de compra, no município de Pariconha, Alagoas, a 315 km de Maceió.

Mantém o calendário religioso de acordo com a tradição Pankararu. Por motivos religiosos e políticos, a população se dividiu em torno das lideranças de Antônio dos Santos, pajé de Campinhos, e Edvaldo Soares de Araújo, cacique de Tanque. Com a autorização dos anciãos e com o apoio das lideranças do cacique Genésio Miranda e do pajé Elias Bernardo do povo Geripankó, o grupo decidiu assumir publicamente a identidade étnica no dia 19 de abril de 2000.

A partir daquela data, as lideranças Karuazu se juntaram com as lideranças dos outros povos de Alagoas e iniciaram a reivindicação pela assistência e demarcação do território.

Atualmente, devido aos impasses do processo de demarcação, os Karuazu vivem em situação precária, sobrevivendo da agricultura - quando

consegue arrendar um pequeno pedaço de terra para suas plantações; outros se deslocam para centros urbanos para exercer atividades de pintor, marceneiro e nas lavouras de cana de açúcar. Em razão disso, por um longo período, ficam longe de suas famílias e de suas tradições, das práticas dos seus rituais.

2.10 Katökinn: autonomia social e política

O povo Katökinn encontrava-se inicialmente organizado politicamente com o grupo Karuazu, mas suas lideranças decidiram assumir separadamente a identidade étnica, organizando uma festa que aconteceu nos dias 25 e 26 de setembro de 2002. Organizado em cerca de 360 famílias, tinha as lideranças de Maria das Graças, mais conhecida por cacique Nina, e do antigo pajé Arvilino, que mobilizaram os membros da comunidade para lutar pelos direitos à saúde e educação e a demarcação da terra. Segundo o antropólogo Siloé Amorim, “os Katökinn se auto-reconhecem e são reconhecidos pela sociedade local como indígenas”.

O povo segue a tradição Pankararu, com os rituais a Flechada do Imbu, as Corridas do Imbu, a Puxada do Cipó, a dança dos Praiás, o toré, Menino do Rancho, a Mesa, o Prato e o Rei dos Peixes.

Em razão da morosidade dos órgãos governamentais responsáveis pela regularização dos territórios indígenas, famílias Katökinn se reuniram e acamparam, em 2009, em uma parcela

do território reivindicado, próxima à aldeia, como forma de pressionar o governo Federal no cumprimento das etapas de demarcação da terra indígena. Por decisão da Justiça Federal, no dia dois de dezembro de 2010, as famílias foram despejadas da fazenda Chico Quelé com a intervenção da Polícia Militar.

A jornalista Patrícia Bastos do jornal Gazeta de Alagoas, em sua reportagem “Índios são obrigados a deixar fazenda”, escreve: “Um ano e meio depois da retomada da Fazenda Chico Quelé, os índios da aldeia Katoquim, de Pariconha, tiveram ontem que deixar suas casas e as roças que mantinham em seus quintais. A Polícia Federal, com o apoio do Centro de Gerenciamento de Crises da Polícia Militar, deram cumprimento do mandado de reintegração de posse concedido pela Justiça Federal em favor de Carmélia Maria Feitosa, que declara ser proprietária das terras”. (GAZETA DE ALAGOAS, 2010, p. A17).

Além da perda de terreiro, a seca é um problema marcante na vida da população, com baixo índice pluviométrico não ultrapassando 700 mm\anuais distribuídos durante quatro meses; entre dezembro e março praticamente não chove e, conseqüentemente, quase não houve plantio, e, com isso, faltou o umbu, e outros alimentos necessários para a sustentabilidade das famílias; afeta ainda a criação de animais, restando pouquíssimas regiões onde ainda pode plantar e criar, já que a pesca artesanal quase desapareceu. Possuindo um açude dentro de seus limites territoriais,

reivindicam para que seja de uso exclusivo dos indígenas, pois asseguraria melhor chances de sobrevivência, além do envolvimento social em mais uma atividade econômica. Estando situados numa área do semiárido, com uma vegetação xerófila, não lhes restam muitas oportunidades.

Para o reconhecimento territorial, em 2004 as lideranças indígenas reivindicaram da FUNAI a constituição do Grupo de Trabalho (GT), que foi enviado em 2007. O estudo foi realizado, apresentando insuficiência na sustentação de evidências da tradicionalidade da terra.

Entretanto, Nina Katökinn afirma que realmente a terra pertence a eles, desde a fonte do Olho D'Água de Baixo ao Curral do Boi, do umbuzeiro doce até a linha de ferro. Essas marcações são históricas e foram repassadas pelo seu pai.

2.11 Koiupanká: construindo a etnicidade

Nos dias 11 e 12 próximos (2001), no município de Inhapi, alto sertão alagoano, a 260 km de Maceió, foi realizada a festa de apresentação de mais uma etnia indígena. O povo Koiupanká é formado por cerca de 200 famílias, organizado nos aldeamentos Baixa Fresca, Baixa do Galo e Aldeia Roçado - centro de reuniões e decisões políticas, onde fica o terreiro onde são realizadas as atividades religiosas. As comunidades estão localizadas no município de Inhapi, sertão de Alagoas,

enquanto há outras famílias do grupo que, por falta de espaço, se encontram morando em serras, periferias e grandes centros urbanos do país.

Com o domínio dos coronéis sobre a região, as famílias perderam as terras e foram transformadas em mão de obra para as fazendas e, em períodos sazonais, nas usinas de cana de açúcar na condição de boias-frias. Em consequência da perda da terra, com o avanço agropastoril e o crescimento das vilas, começaram a sofrer pressão e violência por parte da população do entorno.

2.12 Pankararu: começando uma nova trajetória política

Em 20013, mais um grupo indígena aparece para a sociedade alagoana reivindicando o reconhecimento étnico e os direitos garantidos na atual Constituição Federal do Brasil. O grupo se autodenomina Pankararu, localizado no município de Delmiro Gouveia, com aproximadamente 103 famílias e uma população de 306 membros, dispersos pela periferia e comunidades da região, ocupando-se em trabalhos e serviços para suprir as necessidades familiares.

O primeiro terreiro foi fundado pelos indígenas pankararu, conhecidos por Sebastião do Toré e Luiz Cipriano, em Craibeirinhas; existem outros em áreas mais afastadas da cidade, próximo ao rio São Francisco, com objetivo de ocultar a cultura e a religião, devido às perseguições enfrentadas desde a saída da aldeia Brejo dos Padres, em Tacaratu, estado de Pernambuco.

Segundo Zennus Dinys, membro do Conselho Indigenista Missionário, em Alagoas, em 2011, por ocasião de um encontro organizado por alunos da Universidade Federal de Alagoas (UFAL), Campus Delmiro Gouveia, as lideranças Edson Cavalcante e Vicente Capucho o procuraram afirmando ser indígena e buscavam o apoio das entidades para fortalecer a luta pelo reconhecimento dos direitos junto aos órgãos governamentais. No dia 22 de agosto de 2013 foram até à aldeia do Brejo dos Padres para conversar com os parentes Pankararu, com o objetivo de ter o reconhecimento dos anciãos.

Durante os últimos anos, as lideranças indígenas e as comunidades têm dado continuidade à mobilização e articulação política com as entidades não governamentais e órgãos públicos municipais, estaduais e federais com o objetivo de garantir a assistência em saúde e educação, e, principalmente, a demarcação do território.

3. Reterritorialização dos povos indígenas de Alagoas

Para compreender o processo de reterritorialização posto em curso pelas populações tradicionais do sertão de Alagoas ao longo dos últimos dois séculos, requer a definição de conceitos que perpassam a realidade social e o imaginário indígena. Visto que, para esses povos, o espaço não se resume às condições físicas e geográficas, mas inclui também a construção de imagens, símbolos e do imaginário constitutivos de suas culturas. A construção e a

estrutura simbólica de um povo perpassam sua cosmologia.

Para Aracy Lopes da Silva (1988, p. 95), cosmologia é: “teorias do mundo. Da ordem do mundo, do movimento do mundo, no espaço e no tempo, no qual a humanidade é apenas um dos muitos personagens em cena”. Neste sentido, a cosmologia define o lugar da humanidade no cosmo e expressa as concepções sobre a natureza, a humanidade e os deuses, revelando as interdependências e reciprocidades entre os diversos personagens. Constroem-se e reconstroem-se ao longo do tempo, dialogando sobre as alterações trazidas pelo fluir do tempo, pelo circular em novos espaços, pelo contracenar com novos atores (BRAND, 2003).

Para Jesús Azcona (1993, p. 204), “cada sociedade aprende a construir seu próprio tempo e seu próprio espaço, numa palavra, seu mundo [...] Deuses e heróis, antepassados e descendentes, mortos e vivos, a caça e a pesca, a semeadura e a colheita, as relações entre eles e com outros permanecem unidos nesse tempo e nesse espaço que derivam da relação do homem com as coisas”.

Para os povos indígenas, o meio objetivo é a territorialidade, o espaço de onde são construídas as reproduções simbólicas do imaginário, realizadas e concretizadas nas relações sociais, políticas, econômicas, religiosas, valores.

A luta pela recuperação dos territórios tradicionais significa refazer-se em suas culturas, religiões e sua formas de organizações sociais, como também as formas de resistência construídas e sua

tradições a partir da reelaboração e ressignificação dos rituais e da organização na recuperação do espaço perdido.

Os povos do Sertão ressurgem politicamente ligados aos terreiros e Encantados, mantendo a forma e a resistência de luta na conquista do direito à terra, à educação e à saúde. Essas conquistas estão ligadas diretamente ao processo de afirmação da identidade e fortalecimento da autonomia frente ao Estado nacional e à sociedade não indígena.

O emergir etnicamente dos povos indígenas em Alagoas, colocaram novas demandas políticas e acadêmicas até então ignoradas. O processo de etnogênese (OLIVEIRA, 2004) das populações indígenas remete ao Estado brasileiro construir novas bases de relacionamento com o diferente. E, à academia, cabe a tarefa de compreender corretamente o processo civilizatório do passado, a construção das várias formas de resistência ao longo da história e a formação do imaginário identitário indígena permanentemente reconstruído no presente.

4. Canal do Sertão: histórico e construção da obra

A problemática em torno da água é hoje motivo de disputas e debates políticos em nível nacional e internacional. No caso do Nordeste, uma demanda que remonta à época do Império, em razão do sertão de Alagoas encontrar-se encravado numa região do semiárido nordestino. Entretanto, a situação da

seca não é só um fenômeno da natureza, mas também resultado da intervenção humana.

É nesse contexto que nasceu em 1991 o projeto do Canal do Sertão, quando estava na presidência da República Fernando Collor de Mello e no governo de Alagoas, governador Geraldo Bulhões. O projeto do canal tem uma extensão de 250 km, com a captação da água no rio São Francisco até município de Arapiraca, atingindo o total de 32 municípios e uma população estimada em 62 mil famílias.

No caso do presente estudo, os povos indígenas estão na área do projeto, especialmente os municípios de Delmiro Gouveia, Pariconha, Água Branca e Inhapi, onde estão os povos Pankararu, Kalankó, Geripankó, Karuazu, Katökinn e Koiupanká. É uma região do Estado de Alagoas inserida no médio São Francisco, espaço ocupado historicamente pelas populações indígenas, onde estão localizados os estados de Pernambuco, Bahia, Sergipe e Alagoas, local de práticas religiosas, coleta, caça, pesca e agricultura.

Com o processo de migração desencadeado pelas frentes colonizadoras no século XIX, famílias pankararu partiram de Petrolândia, Tacaratu e Jatobá partiram e se fixaram no oeste do atual Estado de Alagoas. É nessa região que o canal está sendo construído, implantado sobre os territórios reivindicados pelos povos indígenas do sertão.

4.1 Premissas dos Projetos

Segundo dado fornecido pela Secretaria de Agricultura Pesca e Aquicultura – SEAPA e pela Superintendência de Irrigação e Unidades Avançadas – SIUA, o projeto contempla socialmente:

Balanco Social Positivo; respeito à cultura produtiva local; a água como direito e instrumento de manutenção do homem no campo; incentivo ao empreendedorismo; respeito ao meio-ambiente; participação. (GOVERNO DE ALAGOAS, 2015).

4.2 Perímetros de irrigação

4.2.1 – Pariconha: situação atual: análise final do projeto executivo; área total do projeto: 6.270 há (3.796 ha – área total loteada); área total irrigada – 1.680 ha.

4.2.2 Delmiro Gouveia: situação atual: Elaboração do Projeto Executivo; área total do projeto: 6.200 há (2.500 ha – área total com aptidão); área total irrigada – 934 ha.

4.2.3 – Inhapi I e II: situação atual: Elaboração do Projeto Básico; área total do projeto: 6.660 ha (2.500 ha – área total com aptidão); área total irrigada – 934há.

4.3 Plano de desenvolvimento hidroagrícola das comunidades difusas da área de influência do Canal do Sertão alagoano:

Primeira etapa: Água Branca / Delmiro Gouveia / Pariconha: assentamentos beneficiados: 18; povoados beneficiados: 79; total de famílias beneficiadas: 8.330.

Segunda etapa: Inhapi / Olho D'Água do Casado / Piranhas: assentamentos beneficiados: 24; povoados beneficiados: 153; total de famílias beneficiadas: 5.869.

5. Impactos econômicos, culturais e sociais: demarcação do território Karuazu

A obra do Canal do Sertão é hoje uma realidade. Dentro do percurso planejado no Projeto, duas etapas já foram inauguradas, entrando para a terceira faze! Isso implica que o andamento só depende de liberação dos recursos federais. Para o ministro da Integração Nacional Gilberto Occhi, para a construção de 30 km e de duas adutoras, os recursos estão garantidos:

De acordo com o ministro, em recente audiência com o governador Renan Filho (PMDB), em Brasília, a União firmou o compromisso de repassar cerca de R\$ 100 milhões para o andamento das obras do Canal do Sertão e de duas adutoras que vão favorecer municípios do Alto Sertão e que há muito sofrem com a estiagem.(GAZETA DE ALGOAS, 2015).

Ao mesmo tempo em que a obra cria perspectivas de melhorias para a região do sertão, para os ribeirinhos, pequenos agricultores e indígenas da região, especialmente para o povo Karuazu, a construção do Canal provoca impactos de ordem social, cultural e econômico. Primeiro, onde era lugar de caça e de agricultura karuazu, território reivindicado para a demarcação, foi totalmente invadido e supervalorização economicamente o hectare. Em segundo

lugar, nem se quer os indígenas estão incluídos no processo de assentamento.

Conseqüentemente, os indígenas já sofrem com os impactos da obra, obrigados mais uma vez migrarem para os grandes centros urbanos em busca de empregos, emperra mais ainda o processo de identificação do território e avança na desestruturação social, política e econômica.

Considerações Finais

A partir dos dados oficiais do governo do Estado de Alagoas e as secretarias responsáveis pela condução da obra Canal do Sertão e da realidade dos povos indígenas localizados no Sertão de Alagoas, especialmente Karuazu, constata-se um frontal desrespeito aos direitos constitucionais, com também as consequências sociais, econômicas e políticas para a população indígena.

O povo Karuazu luta pela demarcação do seu território desde o ano 2000, encontrando-se até os dias atuais sem que o procedimento administrativo fosse iniciado. Em razão da omissão e conivência do poder Executivo, o projeto do Canal do Sertão foi realizado sobre o território reivindicado pelo povo indígena, e sem que a população karuazu fosse consultada previamente como prevê a Constituição.

Diante do não cumprimento das normas constitucionais, a população sofre com a falta de terra para produzido e reproduzir físico e culturalmente, provocando um grande processo de desagregação social e precarização econômica.

Referência

- ALBUQUERQUE, Clóvis Antunes Carneiro de. Índios de Alagoas – Documentário. Maceió, 1984.
- ALTAVILA, Jayme. História da Civilização das Alagoas. Maceió: Edufal, 1988.
- AZCONA, Jesus. Antropologia II - A cultura. Trad. de Lúcia Mathilde Endlich Orth, Petrópolis: Vozes, 1993.
- BRAND, Antônio. Biodiversidade, Sócio-diversidade e Desenvolvimento: os Kaiowá e Guarani no Estado de Mato Grosso do Sul. In: COSTA, R. B. (org.). Fragmentação Florestal e Alternativa de Desenvolvimento Rural na Região Centro-Oeste. Campo Grande: UCDB, 2003.
- CONSTITUIÇÃO DA REPÚBLICA FEDERATIVA DO BRASIL, 1988.
- HERBERTTA, Alexandre Ferraz. Peles braiadas: modos de ser Kalankó. Recife: Editora Massangana, 2013.
- GAZETA DE ALAGOAS, 2010, p. A17.
- JÚNIOR, Aldemir Barros da Silva. Aldeando Sentidos – ao Xucuru-Kariri e o Serviço de Proteção aos Índios no Agreste Alagoano. Maceió: Edufal 2013, volume XV.
- LEMOS, João R. Dom Fernandes Sardinha – Um bispo, Mártir, em Coruripe. Maceió, 2004.
- OLIVEIRA, João Pacheco de. A Viagem da Volta – Etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena. 2ª ed. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2004.
- PEREIRA, Moacyr Soares. Índios Tupi-Guarani na Pré-História – suas invasões do Brasil e do Paraguai; seu destino após o descobrimento. Maceió: Edufal, 2000.
- SILVA, Álvaro Queiroz da. Episódios da História das Alagoas. 3ª ed. Maceió: Gráfica Moura Ramos, 2010.
- VIEIRA, Jorge Luiz Gonzaga. História Kalankó na memória de uma experiência indigenista: confinamento, diáspora e resistência étnica de um povo. IN: Índios de Alagoas: cotidiano, terra e poder. Vol. 11. Maceió: Edufal, 2009.
- WEBER, Max. Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva; tradução de Regis Barbosa e Karen E. Barbosa, 3ª edição, Brasília: UnB, 1994.

PROJETOS DE DESENVOLVIMENTO NA AMAZÔNIA E AS ESTRATÉGIAS DE GRANDES EMPRESAS

DEVELOPMENT PROJECTS IN THE AMAZON AND THE STRATEGIES OF LARGE COMPANIES

Stephen G. Baines

Profesor del Departamento de Antropologia de la Universidad de Brasília (DAN/UnB); Investigador 1A del Consejo Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq)

Artigo recebido em 06/08/2016 e aceito em 25/02/2017

Resumo

Uma estratégia atual de grandes empresas construtoras de usinas hidrelétricas e de empresas de mineração, em colaboração com o Estado, é de favorecer a regularização de terras indígena e exercer seu poder econômico para aliciar as novas lideranças indígenas para assinar acordos diretos entre as comunidades indígenas e as empresas, em nome de uma ‘autodeterminação indígena’ (Baines, 1993, p. 239). Em junho de 1989, acordos foram assinados entre a Mineração Taboca e líderes Waimiri-Atroari, anulados enquanto não houver legislação complementar para regulamentar a mineração em terras indígenas. A Terra Indígena Waimiri-Atroari serviu como um modelo para o planejamento de estratégias para a implantação "regularizada" de grandes projetos de desenvolvimento regional em terras indígenas na Amazônia - de mineração e de usinas hidrelétricas, e influenciou na própria formulação da Constituição de 1988, a partir de 1987,

com forte lobby das empresas mineradoras lideradas pela Mineração Taboca, então parte do Grupo Paranapanema. O trabalho reflete sobre este panorama onde há interesses de grandes projetos em terras indígenas, quilombolas e de povos e comunidades tradicionais, e o dever do antropólogo de denunciar os ataques aos direitos indígenas, quilombolas e populações tradicionais à terra, de desmascarar as estratégias da bancada ruralista e das grandes empresas que implantam megaprojetos em terras indígenas, e de participar em mobilizações políticas em defesa dos direitos indígenas constitucionais e internacionais, quilombolas e outros povos e comunidades tradicionais. Existe um papel fundamental do antropólogo em processos de demarcação de terras indígenas e quilombolas, em defesa dos direitos constitucionais e internacionais dos povos indígenas e tradicionais.

Palavras-chave: terras indígenas, — hidrelétricas, mineração, megaprojetos.

ABSTRACT

A current strategy of large-scale construction companies of hydroelectric schemes and mining companies, in collaboration with the State, is to favour the demarcation of indigenous lands and exercise their economic power to coopt new leaders into signing direct agreements between the indigenous communities and the companies, in the name of ‘indigenous self-determination’ (Baines, 1993, p.239). In June 1989, agreements were signed between Taboca Mining Company and Waimiri-Atroari leaders, not valid as long as the complementary legislation to regulate mining on indigenous lands has not been approved. The Waimiri-Atroari Indigenous Land served as a precursor for the planning of strategies for the “regulated” implantation of large-scale regional development projects in indigenous lands in the Amazon – mining and hydroelectric schemes, and it influenced the formulation of the Brazilian Constitution of 1988 itself, from 1987, with a strong lobby of mining companies lead by the Taboca Mining Company, then part of the Paranapanema Group. This article reflects on these scenario where there are interests of large-scale projects in the lands of indigenous peoples, Maroons and traditional populations, and the anthropologist’s duty to denounce the attacks against the rights of indigenous peoples, Maroons and traditional populations to their lands, and to reveal the strategies of the ruralist politicians and large companies to install megaprojects in these lands, to participate in political mobilizations in defense of constitutional and international indigenous rights. Anthropologists play a fundamental role in processes of demarcation of lands of indigenous peoples and Maroons and in defending the constitutional and international rights of these peoples.

Key words: indigenous lands, hydroelectric schemes, mining, megaprojects.

Os direitos dos povos indígenas, quilombolas e povos e comunidades tradicionais

Após esboçar o contexto político do reconhecimento dos direitos de povos indígenas, quilombolas e povos e comunidades tradicionais, abordam-se as várias faces do enfrentamento entre grandes empresas e comunidades tradicionais, com um resumo de algumas das estratégias para negar os direitos, e as estratégias de resistência desses povos. Frente às pressões de grandes empresas de mineração, construtoras de usinas hidrelétricas e

campos eólicos, o agronegócio, e o turismo, e pelos projetos governamentais de infraestrutura, como as grandes barragens, projetos portuários, e redes rodoviárias, que avançam sobre seus territórios, essas comunidades exigem que os direitos sobre suas terras, que são a base da cultura e da sua economia, sejam efetivados e respeitados.

Para abordar as estratégias de grandes empresas, é importante esboçar, primeiro, os direitos dos povos indígenas, quilombolas e povos e comunidades tradicionais no Brasil. Os

direitos dos povos indígenas estão expostos no Estatuto do Índio, Lei No. 6001 de 1973, que no Artigo IX, garante “aos índios e comunidades indígenas, nos termos de Constituição, a posse permanente das terras que habitam, reconhecendo-lhes o direito ao usufruto exclusivo das riquezas naturais e de todas as utilidades naquelas terras existentes”, entretanto na época, a exploração de recursos naturais, como a mineração e os recursos hídricos, não recebem destaque no Estatuto do Índio de 1973. Afirma o Art. 44 “As riquezas do solo, nas áreas indígenas, somente pelos silvícolas podem ser exploradas, cabendo-lhes com exclusividade o exercício da garimpagem, fiação e cata das áreas referidas”, e o Art. 45 “A exploração das riquezas do subsolo nas áreas pertencentes aos índios, ou do domínio da União, mas na posse de comunidades indígenas, far-se-á nos termos da legislação vigente, observado o disposto nesta Lei”.

A Constituição Federal do Brasil de 1988 suplanta o Estatuto do Índio por ser uma legislação mais recente, entretanto, enquanto não tiver uma legislação atualizada para substituí-la, a Lei 6.001 continua vigente. O grande desafio para os povos indígenas é de efetivar seus direitos. No seu Artigo 231, define no § 3º que “O aproveitamento dos recursos hídricos, incluídos os potenciais energéticos, a pesquisa e a lavra das riquezas minerais em terras indígenas só podem ser efetivados com autorização do Congresso Nacional, ouvidas as comunidades afetadas, ficando-lhes assegurada participação nos resultados da lavra, na forma da lei”. No Artigo

49, reafirma-se a competência exclusiva do Congresso Nacional para “autorizar, em terras indígenas, a exploração e o aproveitamento de recursos hídricos e a pesquisa e lavra de riquezas minerais”.

O Substitutivo da Comissão Especial para o Projeto de Lei (PL) 2.057/91, aprovado em 1994, que propõe um novo Estatuto das Sociedades Indígenas, revisa e atualiza o Estatuto do Índio, Lei no. 6.001 de 1973. Entretanto, desde então, o novo Estatuto encontra-se paralisada em sua tramitação. No item (Do Aproveitamento dos Recursos Naturais Minerais, Hídricos e Florestais), tem um Capítulo específico que trata do tema (Dos Recursos Minerais), onde são definidos critérios, procedimentos e responsabilidades referentes ao processo de pesquisa e lavra de recursos minerais em terras indígenas, a proteção dos direitos e interesses das comunidades indígenas afetadas, inclusive no que se refere a “renda pela ocupação do solo” e a “participação nos resultados da lavra” (Artigo 84). O artigo 85 prevê que as receitas provenientes dos pagamentos previstos no artigo 84 serão aplicadas “em benefício direto e exclusivo de toda a comunidade indígena afetada, segundo plano de aplicação previamente definido, e se utilizado no custeio de atividades de responsabilidade legal do Poder Público [entenda-se o aparato burocrático e sua atuação], a comunidade será por este integralmente ressarcida”. No § 1º desse Artigo fica estabelecido que “Caberá à comunidade indígena administrar as receitas de que trata este artigo [...]”.

Os direitos dos quilombolas começaram a ser definidos a partir da aprovação do Artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias, de 1988, dispondo que “aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos.” Esse dispositivo é norma de natureza constitucional e visa a garantia de direitos fundamentais, sendo, portanto, de aplicação imediata, como determina o parágrafo 1º do artigo 5º da Constituição. Para orientar a aplicação do artigo 68, o Decreto federal número 4.887, de 20 de novembro de 2003, fixou critérios precisos para identificação das terras quilombolas.

Em junho de 2002 o governo brasileiro ratificou, por meio do Decreto Legislativo n.º 143, assinado pelo presidente do Senado Federal, a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), legislação internacional que reconhece como critério fundamental os elementos de auto-identificação, e reforça a atuação dos movimentos sociais orientados por identidades étnicas consolidadas e novas identidades coletivas (SHIRAIISHI NETO, 2007). Outra legislação internacional importante é a Declaração das Nações Unidas (ONU) sobre os Direitos dos Povos Indígenas (2007), que estabelece o direito de autodeterminação, o direito ao consentimento livre, prévio e informado, o direito a reparação pelo furto de suas propriedades, o direito a manter suas culturas, e o direito à comunicação.

Apesar da Convenção 169 estar em vigor no Brasil desde julho de 2003, um ano após sua ratificação, a consulta e a participação dos povos interessados e o direito desses povos de definir suas próprias prioridades de desenvolvimento ainda estão em fase de debate. Afirma Maria Lúcia Brzezinski, que “Embora o tratado tenha sido ratificado pelo Brasil e regularmente incorporado ao ordenamento jurídico interno, os seus dispositivos não são respeitados” (2014, p. 87). Ressalta Thiago Garcia (2015) que ainda não existe consenso sobre a aplicabilidade do direito de consulta livre, prévia e informada previsto na Convenção 169 e na declaração da ONU aos povos e comunidades tradicionais.

Após esboçar o contexto político do reconhecimento dos direitos de povos e comunidades tradicionais, abordam-se as várias faces do enfrentamento, as estratégias para negar os direitos, e as estratégias de resistência.

Estratégias de grandes empresas em relação a terras indígenas, terras de quilombos e de comunidades tradicionais em contexto histórico

Desde o período da ditadura militar (1964-1985) o projeto de explorar os recursos naturais da Amazônia tem se tornado um dos objetivos principais do governo brasileiro e dos governos de outros países vizinhos, seguindo um novo modelo de desenvolvimento acelerado. Durante os anos da ditadura, a política adotada por grandes empresas era de invadir territórios de povos indígenas e comunidades tradicionais, criando fatos consumados para depois

“regularizar” as invasões, desmembrando territórios tradicionais com a justificativa de que atendiam a “altos interesses nacionais” (BAINES, 1991; 1993; 2000). A Terra Indígena Waimiri-Atroari serviu como um modelo para o planejamento de estratégias para a implantação “regularizada” de grandes projetos de desenvolvimento regional em territórios indígenas na Amazônia – de mineração e de usinas hidrelétricas – e influenciou na própria formulação da Constituição de 1988, a partir de 1987, com forte lobby das empresas mineradoras lideradas pela Mineração Taboca, na época, do Grupo Parapanema.

As estratégias de grandes empresas para instalar megaprojetos desenvolvimentistas respaldados por políticas do Estado visam à integração do Brasil em uma economia mundial neoliberal, via a exportação de commodities. Assume prioridade do governo a instalação de megaprojetos, impondo mudanças irreversíveis em territórios de povos indígenas, quilombolas e povos e comunidades tradicionais. Ao mesmo tempo, as grandes empresas adotam estratégias para tentar cooptar e calar as vozes dos atingidos por meio da imposição de categorias administrativas como ‘impacto’ e ‘atingidos’ (ZHOURI, 2015), que buscam padronizar e homogeneizar sujeitos e territórios, e desta maneira perpetuar as desigualdades que caracterizam a sociedade brasileira desde a época da escravidão.

A construção da Usina Hidrelétrica (UHE) Balbina no rio Uatumã no

Amazonas e o estabelecimento do Programa Waimiri-Atroari – PWA (Eletronorte/FUNAI) a partir de 1987 (BAINES, 1993; 2000), a construção da UHE Tucuruí no rio Tocantins e a implantação do Programa Parakanã a partir de 1980, e a construção da UHE Serra da Mesa o instalação do Programa Avá-Canoeiro (FURNAS/FUNAI) a partir de 1986, (TEÓFILO DA SILVA, 2010) são apenas alguns exemplos que revelam a história recente de mudanças de estratégias por parte do setor elétrico em implantar hidrelétricas em territórios indígenas, em que o Estado delega a administração indigenista por meio de programas indigenistas assistencialistas às empresas construtoras das usinas hidrelétricas que inundam os territórios indígenas, instituindo um “indigenismo empresarial” e uma consequente privatização da política indigenista, dever constitucional do Estado. Ao mesmo tempo, as empresas junto com o Estado procuram fazer parecer que estejam trabalhando dentro da Lei.

No caso do Programa Waimiri-Atroari, o setor elétrico vem construindo imagens de um programa modelo de indigenismo, com a mensagem implícita ao público de que os efeitos nocivos de grandes usinas hidrelétricas em terras indígenas podem não apenas ser contornados, mas revertidos em benefícios para os indígenas por meio de programas indigenistas. Desta maneira, a empresa alinha a ação compensatória do PWA com a política energética para a expansão de usinas hidrelétricas na Amazônia, que atingirão outras terras indígenas. Pressões dentro do Congresso indicam uma tendência no sentido de efetivar a

regularização das terras indígenas na região amazônica para facilitar a “regularização” dos interesses de grandes empresas mineradoras e de aproveitamento de recursos hídricos. (BAINES, 1988b, p. 12-13)

Ao conceder uma suposta “autodeterminação” aos povos indígenas, junto com cortes em recursos para projetos sociais de saúde, educação e desenvolvimento comunitário, o governo cria situações em que os indígenas frequentemente têm como única opção negociar diretamente com as grandes empresas que têm interesses econômicos em suas terras. As estratégias das próprias empresas são de criar mecanismo que permitem acordos diretos com as lideranças indígenas, embora desmedidamente desiguais, que reforçam as relações sociais interétnicas desmedidamente assimétricas entre segmentos da sociedade nacional e os povos indígenas (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1996), para fornecer indenizações e programas assistencialistas em troca da exploração predatória dos recursos naturais dos povos indígenas. Assim se pretende “criar caminhos para a exploração dos recursos minerais e hídricos em terras indígenas ‘dentro da Lei’, respaldada numa retórica de autodeterminação indígena e que concilia também exigências ambientalistas para desenvolvimento ‘sustentável’”. (BAINES, 1988b, p. 13). Em muitos casos, lideranças indígenas foram incorporadas nos programas indigenistas como seus porta-vozes e se tornaram agentes das empresas.

Iniciativas nacionais e transnacionais de expansão econômica entram em contradição com o respeito de direitos nacionais e internacionais dos povos indígenas, quilombolas e povos e comunidades tradicionais. A Iniciativa para a Integração da Infraestrutura Regional Sul-Americana (IIRSA), acordado em Brasília em 2000 durante a Cúpula de Presidentes da América do Sul, que parte de um acordo entre doze países sul-americanos tem como objetivos a modernização da infraestrutura de transporte, energia e telecomunicações, prevendo a expansão de rodovias, mineração e hidrelétricas. A contrapartida brasileira da IIRSA, o Programa de Aceleração do Crescimento PAC 1 (2007) e PAC 2 (2010), promovem grandes obras que atingem muitos territórios indígenas.

As políticas desenvolvimentistas via megaprojetos atingem não apenas a região amazônica, mas constituem um fenômeno internacional. No México e América Central, o Projeto Mesoamérica, antigo Plano Puebla Panamá, lançado em 2001, pelo então presidente mexicano, Vincent Fox, visa acelerar a integração regional e promover projetos desenvolvimentistas no sul e sudeste do México, e em Guatemala, Belize, Honduras, El Salvador, Nicarágua, Costa Rica e Panamá (TAVARES, 2015) e vem impactando os povos indígenas, palanques e outras populações tradicionais que megaprojetos de geração de energia eólica como o chamado “Corredor Eólico do Istmo de Tehuantepec, no estado de Oaxaca, México” (TAVARES, 2015, p. 3).

Alfredo Wagner Berno de Almeida ressalta que, ao criarem condições para a expansão da produção de commodities, as novas regras de reformular os Estados nacionais estariam forçando a flexibilização dos direitos territoriais de povos e comunidades tradicionais, redefinindo os direitos dos “trabalhadores migrantes” e estigmatizando identidades étnicas (ALMEIDA, 2012).

O Aproveitamento Hidrelétrico (AHE) Belo Monte, a terceira maior hidrelétrica do mundo, cuja construção foi iniciada em 2011 por Norte Energia, é uma versão modificada da antiga UHE Kararaô dos anos 1975-1989, planejada pela Eletronorte e parte do Complexo Hidrelétrico do Xingu. Após a mobilização de vários povos indígenas e organizações não governamentais no Encontro de Altamira em 1989, a Eletronorte arquivou o projeto de Kararaô, ressuscitando-o como o AHE Belo Monte. No caso da AHE Belo Monte, as prioridades desenvolvimentistas do governo atropelam os direitos constitucionais e internacionais dos povos indígenas e tradicionais. Em 9 de julho de 2015, o Ministério Público Federal no Pará (MPF-PA) divulgou um relatório (MINISTÉRIO PÚBLICO FEDERAL, 2015) que aponta uma série de irregularidades no processo de remoção das comunidades ribeirinhas a serem atingidas pelas obras do Aproveitamento Hidrelétrico de Belo Monte, ressaltando a possibilidade das populações ribeirinhas ficarem desprovidos de acesso aos seus meios de sobrevivência.

Os ataques contra os direitos indígenas, quilombolas e povos e comunidades tradicionais: tentativas de reverter a direitos conquistados na Constituição Federal de 1988

Mesmo com as novas políticas pós-constitucionais dos grandes consórcios de empresas para construir uma aparência de cumprimento da legislação nacional e internacional de respeito aos direitos dos povos indígenas, quilombolas, e povos e comunidades tradicionais, no processo de implantação de megaprojetos desenvolvimentistas, os direitos dessas populações continuam a ser vistas como entraves ao modelo predatório acelerado escolhido para a exploração desenfreada dos recursos naturais nos territórios desses povos.

A partir de 2000, vários Projetos de Emenda Constitucional, de Lei Complementar, de Lei, Portarias e Decretos arquitetados pela bancada ruralista, representando os interesses do agronegócio, e de grandes empresas de mineração e de consórcios de grandes empresas envolvidos na construção de usinas hidrelétricas, visam extinguir direitos adquiridos e dificultar o processo de demarcação de terras indígenas para favorecer sua exploração por latifundiários, a implantação de megaprojetos desenvolvimentistas de hidrelétricas, mineração e agronegócio. A lógica expressa nesses Projetos de Lei está na contramão das conquistas de direitos indígenas no Brasil desde 1988 e dos direitos indígenas internacionais. Nos últimos três anos os povos indígenas vêm sofrendo um assédio cada vez maior da bancada ruralista, que

se chama a Frente Parlamentar em Defesa da Agropecuária.

A atual ofensiva legislativa da bancada ruralista junto com uma bancada constituída de alguns parlamentares evangélicos está contra os direitos indígenas, quilombolas e de outras populações tradicionais, por meio de Propostas de Emenda Constitucional, Projetos de Lei Complementar, Projetos de Lei, Portarias e Decretos como: PEC 215/00, PLP 227/12, PEC 237/13, PEC 038/99 e PL 1610/96, que afrontam a Convenção 169 da OIT, e a Declaração da Organização das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas. Esses atos legislativos visam extinguir direitos adquiridos e dificultar o processo de demarcação de terras indígenas para favorecer sua exploração por latifundiários, e a implantação de megaprojetos (na região amazônica, sobretudo, hidrelétricas, mineração e agronegócio).

O PEC 215/2000 retira do Executivo e transfere ao Congresso a competência de aprovar as demarcações de Terras Indígenas (TIs). Para organizações indígenas e indigenistas, se aprovado, significará o fim de novas demarcações. Conforme o jurista Dalmo Dallari, “A PEC 215 é flagrantemente inconstitucional”, pois a proposta fere o princípio constitucional da separação dos poderes e, segundo a Constituição, por causa disso não poderia nem mesmo ser apresentado como uma PEC. O jurista informou que, se ela for aprovada, fará esforços para que seja alvo de uma Ação Direta de Inconstitucionalidade (ADI) no Supremo Tribunal Federal (STF).

A demarcação das terras indígenas é procedimento meramente administrativo, conforme a Constituição Federal de 1988, apenas reconhecendo o direito pré-existente dos povos indígenas às suas terras, que é direito originário, pois a Constituição determina que todos os títulos incidentes sobre terras indígenas devem ser considerados nulos. As terras reivindicadas pelos indígenas são terras tradicionalmente ocupadas pelos mesmos e por eles habitadas em caráter permanente, utilizadas para suas atividades produtivas, imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários a seu bem-estar e as necessárias a sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições, conforme Artigo 231 da Constituição Federal de 1988. Acrescenta-se que “são nulos e extintos, não produzindo efeitos jurídicos, os atos que tenham por objeto a ocupação, o domínio e a posse das terras a que se refere este artigo, ou a exploração das riquezas naturais do solo, dos rios e dos lagos nelas existentes [...]” (Artigo 231 da CONSTITUIÇÃO FEDERAL de 1988). Como bem lembrou o então ministro Carlos Ayres Brito do STF durante o julgamento da demarcação da Terra Indígena Raposa Serra do Sol em 2009, o direito dos indígenas às suas terras precede a própria Constituição e independe de título ou reconhecimento oficial.

O PEC 215 apresenta um enorme retrocesso para a democracia brasileira, um ataque frontal à Constituição Federal, e um crime contra os povos indígenas, quilombolas e as populações tradicionais, historicamente

massacrados, escravizados e desrespeitados.

Em 16 de junho, uma Comissão Especial foi destinada a apreciar e proferir parecer à Proposta de Emenda à Constituição nº 215-A, de 2000, do Sr. Almir Sá e outros, que "acrescenta o inciso XVIII ao art. 49; modifica o § 4º e acrescenta o § 8º ambos no art. 231, da Constituição Federal" (inclui dentre as competências exclusivas do Congresso Nacional a aprovação de demarcação das terras tradicionalmente ocupadas pelos índios e a ratificação das demarcações já homologadas; estabelecendo que os critérios e procedimentos de demarcação serão regulamentados por lei), e apensadas (PEC 215).

Outros atos legislativos que visam extinguir direitos adquiridos e dificultar o processo de demarcação de terras indígenas incluem:

O Projeto de Lei Complementar, PLP 227/2012, considera de interesse público, e pretende legalizar, a existência de latifúndios, assentamentos rurais, cidades, estradas, empreendimentos econômicos, projetos de desenvolvimento, mineração, atividade madeireira, usinas e outros em terras indígenas, revogando os direitos constitucionais dos indígenas.

O PEC 237/2013, mais um de muitos projetos que tramitam no Congresso Nacional, permite que produtores rurais posse de terras indígenas por meio de concessão, permitindo atividades ilegais como arrendamento em TIs.

Portaria 303/2012 - fixa uma interpretação sobre as condicionantes estabelecidas pelo STF no julgamento da TI Raposa Serra do Sol, estendendo sua aplicação a todas as TIs, e determinando a revisão de TIs já regularizadas.

Portaria 419/2011 - regulamenta prazos irrisórios para o trabalho e manifestação da FUNAI e demais órgãos incumbidos de elaborar pareceres em processos de licenciamento ambiental, visando agilizar a liberação de grandes empreendimentos em TIs.

Decreto 7957/2013 - cria a Companhia de Operações Ambientais da Força Nacional de Segurança Pública (instrumento estatal para repressão militarizada a ações de povos indígenas e tradicionais que se posicionam contra empreendimentos).

PEC 38/1999 - retira do poder Executivo a função de agente demarcador das terras indígenas.

PL 01610/1996 - dispõe sobre a exploração e aproveitamento de recursos minerais em terra indígena, não contempla o direito de uma consulta que permite às comunidades afetadas a possibilidade de rejeitar a exploração mineral, de que tratam os artigos. 176, parágrafo 1º, e 231, parágrafo 3º, da Constituição Federal. Em 11/06/2015 um Ato da Presidência constitui uma Comissão Especial, nos termos do inciso II do art. 34 do Regimento Interno. Em 11/06/2015 o PL1610/96 foi recebido, com as proposições PL-7099/2006, PL-7301/2006, PL-5265/2009 apensadas e em 16/06/2015 foi designado como relator, o deputado

Edio Lopes (PMDB-RR). Após ter relatado a matéria na legislatura passada, sem conseguir apresentar e votar seu parecer, este deputado foi reeleito para a função no dia 16/06/2015, depois que a comissão especial que analisará o tema foi ressuscitada por um grupo de ruralistas, com aval do presidente da Câmara, Eduardo Cunha (PMDB-RJ).

As organizações indígenas e indigenistas apontam para os graves impactos socioambientais que a mineração provoca em terras indígenas, como a contaminação da água e do solo. Se o tema já provoca polêmica acirrada há anos, Lopes deixa claro que não pretende esconder-se dela. Lopes afirma que vai considerar um debate promovido, em 2008, pela Comissão Nacional de Política Indigenista (CNPI) como consulta prévia sobre o PL, conforme exigida pela Convenção 169 da OIT para qualquer medida administrativa ou legislativa que afete territórios e populações indígenas. O movimento indígena defende que o tema da mineração seja tratado no projeto do Estatuto dos Povos Indígenas e que as consultas sejam feitas com um mínimo de preparação, com tradução para a língua das comunidades e com o tempo necessário para uma decisão informada e autônoma, como determina a Convenção 169.

Há dois novos Projetos de Lei de 2015 que estão tramitando na Comissão de Constituição e Justiça da Câmara que atacam diretamente os processos de demarcação de terras indígenas, contribuindo para o ataque aos direitos indígenas. O Projeto de Lei n.º 1216,

apresentado em 22 de abril de 2015 pelo deputado federal Luís Antônio Franciscatto Covatti (PP-RS), visa a revogação do Decreto n.º 1.775/1996, que regula o procedimento administrativo de demarcação das TIs. A proposta pretende ajustar o procedimento de demarcação de terras indígenas à Portaria 303/2013 da Advocacia-Geral da União (AGU), que define como regra geral as condicionantes definidas pelo Supremo Tribunal Federal para a TI Raposa Serra do Sol. Apesar de reconhecer o caráter não vinculante da decisão do STF, este deputado propõe aplicar as condicionantes para a proposta legislativa, além de propor a instituição do “marco temporal” para definir a ocupação indígena na data da promulgação da Constituição Federal, em 5 de outubro de 1988, negando o direito às suas terras a comunidades indígenas expulsas antes de 1988.

O outro Projeto de Lei de 2015 é o PL n.º 1218, apresentado em 22 de abril de 2015 pelo deputado Victório Galli Filho (PSC-MT), determina que sejam consideradas terras tradicionalmente ocupadas pelos índios apenas aquelas terras indígenas que foram demarcadas até cinco anos depois da promulgação da Constituição Federal de 1988. O PL tem como objetivo desqualificar todas as terras demarcadas após essa data na figura de “áreas reservadas aos índios”, que seriam indenizadas retroativamente. Os Projetos de Lei n.º 1216 e n.º 1218 têm o objetivo de paralisar demarcações de terras indígenas e promover a revisão das terras já demarcadas e homologadas.

A PEC 71 de 2011 prevê indenizações pela terra para ocupantes retirados de terras demarcadas como indígenas, considerando que a Constituição de 1988 prevê apenas o pagamento de benfeitorias. A bancada ruralista pretende ativar a PEC 71, paralisada nos últimos anos. Em 02 de setembro de 2015 a Comissão de Constituição e Justiça (CCJ) do Senado aprovou o PEC 71/2011, que prevê a indenização pela terra nua de produtores rurais com áreas incidentes em Terras Indígenas, diferente do que determina a Constituição de 1988 que contempla apenas compensação por benfeitorias. Agora, o projeto segue ao plenário do Senado e, se aprovado, vai à Câmara. A votação foi viabilizada na CCJ por acordo entre o governo e ruralistas do Senado, sobretudo os parlamentares do Mato Grosso do Sul, e ocorreu depois que Semião Vilhalva Guarani Kaiowá foi assassinado por fazendeiros, em 29 de agosto de 2015. O ministro da Justiça, José Eduardo Cardozo, participou do acordo e viajou em 02 de setembro para o Mato Grosso do Sul para conversar com autoridades, fazendeiros e líderes indígenas sobre os conflitos fundiários no Estado.

Há uma afronta direta à Convenção 169 da OIT da qual o Brasil é signatário, por parte do Legislativo, ao resistir realizar consultas junto aos povos indígenas e quilombolas em relação aos grandes projetos desenvolvimentistas. No Projeto de Lei nº 1610/1996, de mineração em terras indígenas; a Proposta de Emenda à Constituição 215, e a proposta de regulamentação do parágrafo 3º do artigo 231 da Constituição Federal, o Legislativo vem

procurando evitar a possibilidade de construção de um diálogo aberto e de boa-fé com os povos indígenas, quilombolas e populações tradicionais para construir um procedimento adequado de consulta. As iniciativas da bancada ruralista no Congresso Nacional seguem no sentido de promover uma flexibilização dos direitos indígenas como constatada por Almeida (2012).

Dentre a bancada ruralista, o ex-deputado Paulo César Quartiero, atualmente vice-governador do estado de Roraima, que tem longa história de posicionamentos políticos contrários aos direitos indígenas desde sua ocupação, por meio da instalação de fazendas em parte da Terra Indígena Raposa Serra do Sol em Roraima e posterior retirada após a decisão de 2009 do Supremo Tribunal Federal (STF), argumenta que a incorporação da Convenção 169 da OIT ameaça a soberania nacional, submetendo o Brasil ao potencial controle internacional em áreas de fronteira. Em entrevista para o Mercado & Cia., do Canal Rural, em maio de 2014, quando ainda era deputado Federal Paulo César Quartiero (DEM-PR) declarou a intenção de romper a Convenção 169 da OIT. De acordo com mesmo, “o acordo limita a soberania nacional do país e é considerado danoso, uma vez que pode gerar o fracionamento do território caso alguma reserva indígena deseje se declarar independente” (QUARTIERO, 15/05/2014).

O posicionamento de Quartiero representa uma inversão dos fatos, pois, apesar da bandeira do nacionalismo

brasileiro ter sido levantada para colocar em questão a demarcação e a homologação dessa terra indígena, por meio do argumento completamente falso de que a ocupação indígena põe em risco a soberania nacional, pois, historicamente, os povos indígenas defenderam a soberania do governo brasileiro nesta região (FARAGE 1991, SANTILLI, 1994). Na definição da fronteira entre o Brasil e a Guiana, no início do século XX, foram os indígenas que defenderam o território brasileiro e atualmente se definem como cidadãos brasileiros, ao contrário do que a mídia roraimense vem divulgando, ao longo dos anos, ao representá-los como perigosos separatistas (BAINES, 2008a), e ao contrário dos argumentos veiculados por esse ex-deputado, a regularização das terras indígenas garante a soberania nacional, por serem as terras indígenas, terras da União, além de garantir-lhes o manejo de forma sustentável como os indígenas vêm fazendo ao longo de milhares de anos. Os rizicultores e seus aliados que invadiram as terras indígenas pretendiam, ao contrário, a privatização de terras da União em área de fronteira, além dos danos ambientais decorrentes do uso de agrotóxicos.

A chamada “Agenda Brasil”, conjunto de propostas anunciadas em 11/08/2015 por líderes do Senado com o objetivo alegado de retomar o crescimento econômico, mas que mencionam a possibilidade de flexibilização da legislação relacionada às áreas protegidas e ao licenciamento ambiental, desvia a atenção da crise econômica com a depreciação das commodities agrícolas e minerais, do

superfaturamento das obras públicas e da corrupção institucionalizada. As propostas de flexibilização da legislação visam minar os direitos indígenas, por meio de revisão dos marcos jurídicos que regulam territórios indígenas para compatibilizá-las com atividades produtivas. A iniciativa visa a simplificação no licenciamento ambiental para obras do Programa de Aceleração do Crescimento (PAC), atendendo as demandas das grandes empresas de flexibilizar e acelerar o licenciamento ambiental dos grandes projetos para, desta maneira, negar aos povos indígenas e tradicionais o direito de vetar a ocupação dos seus territórios. Visa também à revisão do marco jurídico do setor de mineração, em iniciativa para reverter às conquistas em direitos dos povos indígenas e outros povos e comunidades tradicionais. A chamada Agenda Brasil anuncia medidas para violar o direito de usufruto exclusivo reconhecido aos povos indígenas pela Constituição sobre todas as riquezas “do solo, dos rios e dos lagos” existentes nas suas terras. O relator do novo Código da Mineração, deputado Leonardo Quintão (PMDB-MG), apresentou informalmente, na tarde de 26 de agosto de 2015, um novo relatório preliminar em que, sob a justificativa de simplificar e liberalizar os procedimentos burocráticos relacionados à exploração minerária, aprofunda retrocessos para o meio ambiente e os direitos de comunidades indígenas e tradicionais. O texto cria o “relevante interesse da mineração”, dando a primazia da mineração sobre outros interesses individuais ou coletivos, criando um obstáculo à

oficialização de novas Unidades de Conservação (UCs), Terras Indígenas e Territórios Quilombolas. O texto proposto ainda ignora a Convenção 169 da ONU, ratificada pelo Brasil, que determina que comunidades indígenas, quilombolas e tradicionais devem ser consultadas previamente sobre qualquer medida ou empreendimento que afete seus territórios.

No início de setembro de 2015, o Senado aprovou, por unanimidade, a Proposta de Emenda à Constituição (PEC) 71 que introduz o direito à indenização aos portadores de títulos legítimos de propriedade incidentes sobre terras reconhecidas e demarcadas como indígenas. Atualmente, nessas demarcações, só são indenizadas as benfeitorias realizadas a partir da ocupação de boa fé, mas não a terra, como ocorre nos processos de desapropriação para a reforma agrária, para a titulação de quilombos ou para a criação de unidades de conservação ambiental.

A nulidade dos títulos incidentes sobre Terras Indígenas (TIs), consagrada na Constituição vigente e na tradição constitucional brasileira, fez todo sentido para isentar a demarcação dessas áreas dos entraves constituídos pelo acúmulo histórico de grilagem e de titulações indevidas que ocorrem em várias partes do território brasileiro. Porém, as demarcações pendentes estão hoje concentradas no centro-sul do país e em áreas que foram tituladas pelo próprio poder público que, agora, as reconhece como indígenas, devendo, portanto, compensar os que foram legitimamente titulados antes.

A aprovação da PEC 71 pelo Senado (agora PEC 132/2015 da Câmara) foi uma resposta ponderada e concreta a deputados ruralistas radicais, que haviam protestado contra a rejeição, pela maioria dos senadores, de outra PEC, a 215, que pretende inviabilizar as demarcações pendentes e violentar os direitos dos índios, estimulando conflitos em vez de resolvê-los, ao transferir do governo federal para o Congresso a atribuição de aprovar as demarcações.

Fica evidente que, desde a Constituição Federal de 1988, os grandes consórcios de empresas que participam da indústria de construção de usinas hidrelétricas, as empresas mineradoras, junto com o Governo Federal, e o agronegócio por meio da bancada ruralista no Congresso Nacional, articulam um plano para tentar reverter os direitos indígenas que foram conquistados ao longo de décadas de luta pelo movimento indígena.

Estratégias de resistência

Os movimentos políticos indígenas, quilombolas e de outras populações tradicionais, têm sido uma das possíveis “estratégias políticas surgidas em situações coloniais de extrema complexidade e diversidade, e na qual os atores sociais indígenas estão engajados em relações de poder desmedidamente assimétricas” (Baines, 1997, p. 68).

Os movimentos indígenas fornecem caminhos de expressão na sociedade nacional para as reivindicações indígenas além de

processos de reconstrução étnica, mesmo que esse processo não seja verbalizado em termos de uma identidade “indígena”, em situações de contato interétnico marcadas pelo lugar subordinado vivenciado por essas populações frente ao Estado-nação. [...] Aqui vale ressaltar que uso o conceito de invenção social da tradição não no sentido de inautenticidade, mas no sentido de um processo dinâmico e criativo. [...] As tradições reinventadas representam uma resposta criativa a contextos coloniais (BAINES, 1997, p. 68-69).

A luta para efetivar seus direitos está sendo travada pelas organizações indígenas, junto com as organizações quilombolas e dos povos e comunidades tradicionais para lutar para a efetivação dos seus direitos, com entidades de apoio, movimentos políticos dentro das universidades, e o Ministério Público. Em uma reflexão sobre o papel do antropólogo em preparar laudos antropológicos em situações de conflito fundiário, Pacheco de Oliveira reflete sobre,

[...] a grande distância comunicativa ente a Antropologia e o Judiciário, e isso, em certa medida, se deve à falta de avanço do debate sobre o pluralismo jurídico no Brasil, [...] Considerar a nação como pluriétnica e multicultural, conforme apontado na Constituição, é algo de difícil aceitação para muitos segmentos da sociedade brasileira, e o Judiciário não é imune a isso. Pensar a sociedade brasileira dessa forma implica necessariamente reconhecer modalidades distintas de entender territórios e lógicas de

desenvolvimento, algo que desencadeia significativas e opulentas resistências (PACHECO DE OLIVEIRA, 2015, p. 15).

Acrescenta este autor que tais resistências vêm de setores dominantes da sociedade e “agem a partir de lugares privilegiados do cenário político brasileiro, acabando por influenciar inclusive o Judiciário” (PACHECO DE OLIVEIRA, 2015, p. 15).

Uma Nota Pública divulgada pela Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB) em 25 de junho de 2015, acusa o governo de ser responsável pelo genocídio de povos indígenas em curso no Brasil. Conforme a Nota Pública,

O ministro da Justiça, José Eduardo Cardozo, ao falar sobre os povos indígenas do Brasil, mente para si próprio, para os povos e para a sociedade brasileira. Insiste numa “conversa para boi dormir” segundo a qual o governo não teria paralisado as demarcações e que estaria resolvendo os conflitos por meio do “diálogo” e da “mediação”. Isso é mentira do ministro e, portanto, do governo brasileiro (APIB, 2015a).

A Nota Pública se refere aos assassinatos de indígenas e acusa o governo de não cumprir com sua responsabilidade constitucional de demarcar as Terras Indígenas, finalizando que, “Diante dessa situação, entendemos que não resta outra opção: retomar e autodemarcar nossas terras tradicionais, mesmo sabendo que isso pode custar a vida de muitas de nossas lideranças e de muitos de nossos guerreiros” (APIB, 2015a).

Como exemplo das retomadas, na madrugada de 27 de julho de 2015, cerca de quinhentos indígenas Terenas retomaram três fazendas que estão localizadas dentro da Terra Indígena Taunay/Ipegue, no município de Aquidauana, Mato Grosso do Sul. A área retomada abrange um total de 6 mil hectares. O procedimento administrativo de ampliação da terra, área que foi originalmente demarcada em 1905, pelo marechal Cândido Rondon, tramita há quase 30 anos. Apesar de ter sido encaminhado da Fundação Nacional do Índio (FUNAI) ao Ministério da Justiça em janeiro de 2009, desde então, encontra-se paralisado, junto com outros 16 processos, aguardando a assinatura da Portaria Declaratória pelo ministro da justiça, José Eduardo Cardozo.

A mobilização por parte de segmentos da sociedade civil também reforça as reivindicações dos povos indígenas, quilombolas e povos e comunidades tradicionais para a efetivação dos seus direitos sejam reforçadas. Em 19 de maio de 2015, na plenária “Ameaças aos direitos fundamentais e PEC 215: democracia, povos indígenas e meio ambiente”, realizada na Câmara dos Deputados, Brasília, políticos contra o PEC 215 apresentaram manifestações contra este Projeto de Emenda Constitucional que transfere a competência sobre demarcação de Terras Indígenas, Terras Quilombolas e criação de Unidades de Conservação do Poder Executivo para o Poder Legislativo que é anticonstitucional.

Em 11/06/2015, frentes parlamentares e sociedade civil lançaram um manifesto

contra o PEC 215, com um documento assinado por setenta organizações da sociedade civil, movimentos sociais e frentes parlamentares, e divulgaram na Câmara, um manifesto contra a PEC 215, depois de quarenta e oito senadores assinarem outro manifesto, em 28 de maio, também contra a proposta, sinalizando que o projeto tem grande chance de ser derrubado no Senado, caso seja aprovado na Câmara. Alguns deputados junto com líderes indígenas repetiram que estão unidos na luta contra o projeto, que transfere do governo federal para o Congresso a atribuição de oficializar terras indígenas, unidades de conservação e territórios quilombolas. O manifesto afirma que

Se aprovada, a PEC 215/2000 resultará em consequências irreversíveis para os povos indígenas e as comunidades quilombolas, considerando que seus territórios são vitais para sua sobrevivência física e cultural, além de contribuir na preservação de um meio ambiente ecologicamente equilibrado, no contexto do aquecimento global, elaborado na plenária ocorrida no dia 20 de maio, na Câmara. (MANIFESTO DA APIB, 19/05/2015).

Este manifesto foi assinado pelas Frentes Parlamentares Ambientalista, em Defesa dos Povos Indígenas e em Defesa dos Direitos Humanos e outras entidades.

Outro Manifesto da IV Marcha dos Povos Indígenas de Roraima pelo Dia Internacional dos Povos Indígenas, de 09/08/2015, expressa, entre diversas

reivindicações, que os Projetos de Emendas Constitucionais 215, 227, e 071, que colocam em risco a vida dos povos indígenas e são inconstitucionais e visam o interesse individual, econômico e politiquero sejam rejeitados.

Em Manifesto contra os ataques aos direitos indígenas pautados pelo governo e o congresso nacional na chamada “Agenda Brasil”, mais de 150 lideranças indígenas participantes do II Fórum Nacional de Culturas Indígenas, APIB, realizado entre 11 e 17 de agosto de 2015, em São Paulo, apoiavam em 14 de agosto de 2015, seu repúdio à chamada Agenda Brasil, com suas 29 medidas, das quais 19 já se encontravam em tramitação no Congresso, que supostamente “teriam o propósito de superar a crise econômica e política do país, por meio de uma reforma do Estado, se assumida pelo governo para assegurar a governabilidade em risco”. Apontam que as medidas beneficiam “ao setor privado, em detrimento de interesses sociais e populares, especialmente dos direitos indígenas” (APIB, 2015b).

Observa-se um quadro cada vez mais nefasto e complexo para os povos indígenas, quilombolas e povos e comunidades tradicionais, que ameaça os direitos desses povos por meio de estratégias articuladas em formas sem precedentes para tentar reverter os direitos conquistados na Constituição Brasileira de 1988 e nas legislações internacionais como a Convenção 169 da OIT e a Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas de 2007, e desta maneira

ameaçar as conquistas desses povos. Somente um esforço articulado por parte das organizações indígenas, quilombolas, e povos e comunidades tradicionais, com entidades de apoio, parlamentares contrários às medidas articuladas pela bancada ruralista, e o Ministério Público, poderá resistir às estratégias que estão sendo usadas para tentar impedir a efetivação dos direitos destes povos e comunidades.

Referências

- ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. Territórios e Territorialidades Específicas na Amazônia: entre a “proteção” e o “protecionismo”. Caderno CRH, Salvador, v. 25, n. 64, p. 63-71, Jan./Abr. 2012.
- ARTICULAÇÃO DOS POVOS INDÍGENAS DO BRASIL (APIB), <<https://mobilizacaonacionalindigena.wordpress.com/category/nota-publica/>> Acesso em 26/06/2015. 2015a.
- ARTICULAÇÃO DOS POVOS INDÍGENAS DO BRASIL (APIB), Manifesto contra os ataques aos direitos indígenas pautados pelo governo e o congresso nacional na chamada “Agenda Brasil”. <<http://terradedireitos.org.br/2015/08/21/manifesto-contr-aos-ataques-aos-direitos-indigenas-pautados-pelo-governo-e-o-congresso-nacional-na-chamada-agenda-brasil/>> São Paulo, 14/08/2015. Acesso em 25/09/2015. 2015b.
- BAINES, Stephen G. “É a FUNAI que Sabe”: a frente de atração Waimiri-Atroari. Belém, MPEG/CNPq/SCT/PR, 1991.
- BAINES, Stephen G. O Território dos Waimiri-Atroari e o Indigenismo Empresarial, capítulo 9, Ciências Sociais Hoje, São Paulo: HUCITEC; ANPOCS, 1993, p.219-243.
- BAINES, Stephen G. “Uma Tradição Indígena no Contexto de Grandes Projetos: Os Waimiri-Atroari”. Anuário Antropológico 1996, pp. 68-81. 1997.
- BAINES, Stephen G. Imagens de liderança indígena e o Programa Waimiri-Atroari: índios e usinas hidrelétricas na Amazônia. Revista de Antropologia. São Paulo: USP, Vol.43, no.2, 2000, p.141-163.
- BAINES, Stephen G. A Terra Indígena Raposa Serra do Sol e a questão da soberania nacional. Constituição & Democracia. Faculdade de Direito, UnB, 2008a, p.14 - 15.
- BAINES, Stephen G. Identidades indígenas e ativismo político no Brasil: depois da Constituição de 1988. Série Antropologia No. 418, Brasília: Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, 2008b.
- BRZEZINSKI, Maria Lúcia Navarro Lins. A Convenção 169 da OIT e uma análise da sua violação pelo Estado brasileiro a partir do caso da UHE Belo Monte. In: CAUBET, Cristhian Guy; BRZEZINSKI, Maria Lúcia Navarro Lins. Além de Belo Monte e das outras barragens: o crescimentismo contra as populações indígenas. Cadernos IHU, no. 47. São Leopoldo IHU / UNISINOS, 2014, p. 58-88.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. O Índio e o Mundo dos Brancos. Campinas, SP: Editora da UNICAMP (4ª edição) 1996 [1964].
- FARAGE, Nádia. As muralhas dos sertões: os povos indígenas no Rio Branco e a colonização. Editora: ANPOCS, Paz e Terra, 1991.
- GARCIA, Thiago Almeida. Entre discursos e práticas: as relações entre Estados (Pluri) Nacionais e Povos

Indígenas no Brasil e na Bolívia a partir do Direito de Consulta. Tese de doutorado defendida em 23/09/2015, no CEPPAC, UnB. 2015.

MANIFESTO CONTRA O PEC 215/2000, Organizações e movimentos sociais, indígenas, indigenistas e ambientalistas, junto com as Frentes Parlamentares de Apoio aos Povos Indígenas, em Defesa dos Direitos Humanos e Ambientalista, Câmara do Deputados, Brasília, 19 de maio de 2015.

MINISTÉRIO PÚBLICO FEDERAL, Relatório de Inspeção Interinstitucional: áreas ribeirinhas atingidas pelo processo de remoção compulsória da UHE Belo Monte, Altamira/PA, 2015.

PACHECO DE OLIVEIRA, João. Introdução. In: PACHECO DE OLIVEIRA, João; MURA, Fábio; SILVA, Alexandra Barbosa da (org.) *Laudos Antropológicos em Perspectiva*. Brasília- DF: ABA, 2015, p. 9 - 16.

QUARTIERO, Paulo César, DA REDAÇÃO: Deputado declara intenção de romper acordo com OIT. Publicado em 15/05/2014 13:49 e atualizado em 15/05/2014 16:49. <<http://www.noticiasagricolas.com.br/videos/entrevistas/139329-entrevista-com-paulo-cesar-quartiero-dep-fed-dem-rr.html#.VaQgsflViko>> Acesso em 13/07/2015.

SANTILLI, Paulo. *As Fronteiras da República: história e política entre os Macuxi no vale do rio Branco*. NHI-USP, FAPESP, 1994.

SHIRAIISHI NETO, Joaquim, (org.) *Direito dos Povos e das Comunidades Tradicionais no Brasil: Declarações, Convenções Internacionais e Dispositivos Jurídicos definidores de uma Política Nacional*. Manaus: UEA, 2007.

TAVARES, Clarissa Noronha Melo. *Tradições políticas de resistência indígena: a organização dos povos do Ceará (Brasil) e de Oaxaca (México) diante de projetos de desenvolvimento em seus territórios*. Tese de doutorado apresentada ao Centro de Pesquisa e Pós-Graduação sobre as Américas (CEPPAC), Universidade de Brasília (UnB), em julho de 2015.

TEÓFILO DA SILVA, Cristhian. *Cativando Maíra: a sobrevivência dos Índios Avá-canoeiros do Alto Rio Tocantins*. São Paulo: Annablume, 2010.

ZHOURI, Andréa. “From ‘participation’ to ‘negotiation’: suppressing dissent in environmental conflict resolution in Brazil”. In: BRYANT, Raymond L. (org.) *The International Handbook of Political Ecology*. Cheltenham, Inglaterra: Edward Elgar Publishing Ltd, 2015, p. 447-459