

DOI: 10.21057/10.21057/repamv11n2.2017.26093

Recebido: 11-06-2017

Aprovado: 23-08-2017

## **Autonomia Indígena no Pensamento Político de Taiaiake Alfred, Floriberto Díaz, Gersem Baniwa e nas Propostas do EZLN**

Ana Catarina Zema de Resende<sup>1</sup>

### **Resumo**

Nos últimos 30 anos, a autonomia se tornou um novo paradigma na luta dos povos indígenas por descolonização. Organizações indígenas de todo o continente americano assumiram a autonomia como demanda central. No entanto, o debate em torno das demandas indígenas por autonomia tem gerado muitas polêmicas decorrentes da incompreensão sobre o que querem os movimentos indígenas quando reivindicam seu direito à autodeterminação e autonomia. Para melhor entendimento dessa questão, interessa-nos, aqui, trazer alguns elementos e conceitos que possibilitem apreciar as contribuições de três intelectuais indígenas a esse debate: Taiaiake Alfred, mohawk do Canadá; Floriberto Díaz, mixe de Tlahuitoltepec e Gersem Baniwa, do povo Baniwa do Alto Rio Negro e das propostas do Exército Zapatista de Libertação Nacional (EZLN). Veremos que a maneira como esses intelectuais e o EZLN vêm construindo suas ideias sobre autonomia funciona como veículo para suas críticas à imposição de controle por parte do Estado, levando esse último a perceber as inconsistências de seus próprios princípios e do tratamento que dá aos povos indígenas.

**Palavras-Chave:** Autonomia Indígena, Pensamento Político, Autodeterminação, Movimento Indígena.

## **Autonomía Indígena en el Pensamiento Político de Taiaiake Alfred, Floriberto Díaz, Gersem Baniwa y en las propuestas del EZLN**

### **Resumen**

En los últimos 30 años, la autonomía se ha convertido en un nuevo paradigma en la lucha de los pueblos indígenas por descolonización. Organizaciones indígenas de todo el continente americano asumieron la autonomía como demanda central. Sin embargo, el debate en torno a las demandas indígenas por autonomía ha generado muchas polémicas derivadas de la incompreensión sobre lo que quieren los movimientos indígenas cuando reivindican su

<sup>1</sup> Doutora em História Social pelo PPGHIS da Universidade de Brasília. Pesquisadora membro do Grupo de Estudos em Direitos Étnicos - MOITARÁ da Faculdade de Direito de Brasília. Pesquisadora membro do Laboratório de Estudos Interdisciplinares sobre Acesso à Justiça e Direitos nas Américas - LEIJUS do Departamento de Estudos Latino-americanos - ELA da UnB. Professora Colaboradora da Associação dos Estudantes Indígenas da Universidade de Brasília – AAIUnB. Contato: ana.zema@gmail.com.

derecho a la autodeterminación y a la autonomía. Para entender mejor esta cuestión, nos interesa, aquí, traer algunos elementos y conceptos que possibilitem apreciar los aportes de tres intelectuales indígenas a ese debate: Taiaiake Alfred, mohawk de Canadá; Floriberto Díaz, mixe de Tlahuitoltepec y Gersem Baniwa, del pueblo Baniwa del Alto Río Negro y de las propuestas del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN). Veremos que la manera como estos intelectuales y el EZLN vienen construyendo sus ideas sobre autonomía funciona como vehículo para sus críticas a la imposición de control por parte del Estado, llevando ese último a percibir las inconsistencias de sus propios principios y del trato que da a los pueblos indígenas.

**Palabras-clave:** Autonomía Indígena, Pensamiento Político, Autodeterminación, Movimiento Indígena.

## **Indigenous Autonomy in the Political Thought of Taiaiake Alfred, Floriberto Díaz, Gersem Baniwa and in the EZLN proposals**

### **Abstract**

Over the last 30 years, autonomy has become a new paradigm in the struggle of indigenous peoples for decolonization. Indigenous organizations throughout the Americas assumed autonomy as a central demand. However, the debate over indigenous demands for autonomy has generated many controversies which were derived from the misunderstanding of what indigenous movements want when they claim their right to self-determination and autonomy. To better understand this question, we are interested here in bringing up some elements and concepts that make it possible to appreciate the contributions of three indigenous intellectuals to that debate: Taiaiake Alfred, mohawk from Canada; Floriberto Diaz, mixe of Tlahuitoltepec and Gersem Baniwa, from the Baniwa people of the Alto Rio Negro and of the Zapatista Army of National Liberation (EZLN) proposals. We will see that the way these intellectuals and the EZLN construct their ideas about autonomy functions as a vehicle for their criticism of the imposition of control by the State, leading the latter to perceive the inconsistencies of its own principles and the treatment it gives to indigenous peoples.

**Keywords:** Indigenous Autonomy, Political Thought, Self-Determination, Indigenous Movement.

## **Introdução**

Em 2017 comemora-se dez anos da Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas (DDPI). Foi no cenário internacional que representantes de povos indígenas de muitas nações se reuniram para compartilhar suas preocupações e interesses e formular suas demandas em termos de direitos a

serem reconhecidos e respeitados pelos Estados. Um dos grandes avanços dos movimentos indígenas contemporâneos foi, sem dúvida, o reconhecimento dos direitos indígenas em nível internacional. No entanto, vale ressaltar que essas demandas, traduzidas em direitos, foram construídas a partir do desenvolvimento de experiências, ideias e conceitos próprios dos povos indígenas. A luta pelo reconhecimento do direito à autodeterminação e à autonomia na DDPI da Organização das Nações Unidas exemplifica isso.

A Declaração da ONU, aprovada em setembro de 2007, reconhece em seu preâmbulo que os povos indígenas são iguais a todos os demais povos e que, assim como os demais povos, têm o direito de serem diferentes, de se considerarem diferentes e de serem respeitados como tais. O artigo terceiro afirma que “os povos indígenas têm direito à autodeterminação. Em virtude desse direito determinam livremente sua condição política e buscam livremente o seu desenvolvimento econômico, social e cultural”. Os povos indígenas almejam exercer esse direito através de um regime de autonomia. Mas o que querem os povos indígenas quando demandam autonomia? O que significa para eles autonomia?

Desde a época das reformas constitucionais na América Latina nos anos 1980 e 1990, a autonomia indígena tem sido um dos pontos mais controversos do debate sobre os direitos indígenas. O tema não é novo, o debate existe desde a invasão dos europeus a *Abya Yala*. A reivindicação por autonomia é tão secular quanto a opressão e a resistência a ela. O desejo de ter de volta o controle sobre seu território, seus recursos, suas formas de

organização social, política e religiosa é uma luta antiga dos povos do continente.

A autonomia dos povos indígenas é não só um assunto com uma longa história, mas também um tema complexo que deve ser abordado a partir de três ângulos: da história, do direito e como projeto político. Por isso, o impacto e as respostas às demandas por autonomia não podem ser explicados fora da história dos movimentos indígenas autonomistas das Américas e da legislação relativa aos direitos indígenas no âmbito internacional. Mas, além disso, é fundamental, para compreender porque os povos indígenas articularam suas demandas em termos de autodeterminação e autonomia, fazer uma imersão no pensamento político indígena contemporâneo.

Muito já foi escrito sobre a espiritualidade, a relação especial dos povos indígenas com a natureza e a terra, o *Buen Vivir*, seu modo de viver baseado no coletivismo, mas quando percebemos que, ainda hoje, muitos não indígenas ignoram completamente os fundamentos reais das reivindicações indígenas, nos damos conta de quão importante é o estudo das ideias políticas de seus escritores e intelectuais. Sabemos o quanto o desconhecimento dos valores e princípios indígenas tem dificultado um diálogo intercultural sincero, por isso acreditamos que o contato, ainda que breve, com o pensamento político indígena pode facilitar a aproximação e abrir caminhos para uma troca mais verdadeira. O conhecimento de suas ideias políticas representa também uma oportunidade de questionarmos uma série de “verdades” do senso comum e refletirmos sobre

nosso próprio modo de pensar o mundo e a política.

Os escritos dos intelectuais indígenas contemporâneos são, em muitos aspectos, desestabilizadores. Ao mesmo tempo que nos convidam a uma reflexão profunda sobre tudo aquilo que aprendemos como “natural” e imutável, nos ensinam com suas propostas que existem outros caminhos possíveis para a construção de um mundo melhor. A maneira como os intelectuais e ativistas indígenas vêm construindo suas demandas de autonomia e autodeterminação, por exemplo, têm funcionado como um veículo para suas críticas à imposição de controle por parte do Estado, levando os Estados a perceberem as inconsistências de seus próprios princípios e do tratamento que vêm dando aos povos indígenas.

Para o propósito desse artigo, nos interessa perceber como a questão da autonomia surge no discurso dos movimentos indígenas de alguns países das Américas, onde a demanda por autonomia é mais expressiva e, particularmente, nos escritos de três intelectuais indígenas que já trataram da questão. Começaremos por um breve histórico dos movimentos autonomistas nas Américas buscando identificar o surgimento de um discurso comum acerca da autonomia que permita falar em um pensamento político indígena genuíno. Em seguida, traremos alguns elementos e conceitos do pensamento político de três intelectuais indígenas. Os autores escolhidos foram: **Taiiiake Alfred**, indígena mohawk do Canadá, sua ideia sobre governança e o conceito mohawk *tewatowie*; **Floriberto Díaz Gómez**, mixe de Tlahuitoltepec, antropólogo indígena de Oaxaca,

no México, e suas reflexões sobre o conceito de *Comunalidad* e **Gersem Luciano Baniwa**, indígena Baniwa do Alto Rio Negro, primeiro indígena doutor em antropologia do Brasil, e suas ideias sobre autonomia, “cidadania plena” e “manejo do mundo”. Por último, não poderíamos deixar de mencionar as ideias zapatistas expressas no conceito “mandar obedecendo” e sua concepção de autonomia. O objetivo é não só contribuir para o entendimento do que é a autonomia indígena, enquanto práxis política e discurso contra hegemônico, mas também mostrar como as demandas por autonomia estão intimamente ligadas à questão da retomada de poder.

### **Breve História dos Movimentos Indígenas Autonomistas nas Américas**

Somente depois da Segunda Guerra Mundial é que o contexto internacional, graças à ascensão dos direitos humanos e da luta contra o racismo e a discriminação, ficou mais favorável para a recepção das denúncias de violações graves cometidas por Estados contra os povos indígenas e para a promoção dos direitos indígenas.

Na década de 1960, no contexto da Guerra Fria e das lutas por descolonização na África e Ásia, a Assembleia Geral da ONU adota o Pacto Internacional dos Direitos Civis e Políticos e o Pacto Internacional dos Direitos Econômicos, Sociais e Culturais, que reconhecem o direito à autodeterminação dos povos. Foi a partir de 1966, quando foram adotados esses Pactos Internacionais, que a agenda internacional dos direitos humanos passou a incluir questões relativas aos direitos das minorias étnicas, dos

povos indígenas e de outros grupos historicamente excluídos e discriminados (Davis, 2008).

De acordo com Shelton H. Davis (2008), o acontecimento-chave que abriu uma nova era em termos de reconhecimento internacional dos direitos das minorias étnicas, religiosas, linguísticas e outras foi a inclusão do artigo 27 no Pacto Internacional sobre Direitos Civis e Políticos<sup>2</sup>:

Naqueles Estados em que existem minorias étnicas, religiosas ou linguísticas, não será negado às pessoas pertencentes a tais minorias o direito de, em comunidade com outros membros do grupo, desfrutar a própria cultura, professar e praticar a própria religião e usar a própria língua.

Logo após a aprovação dos Pactos Internacionais, a Subcomissão para a Prevenção da Discriminação e a Proteção das Minorias da ONU começou a preparar uma série de estudos visando à implementação dos direitos previstos no artigo 27 e começou a examinar mais de perto a situação de muitos povos em várias partes do mundo. Em 1971, a Subcomissão indicou um Relator Especial, José R. Martínez Cobo, que conduzisse um abrangente “Estudo sobre o problema da discriminação de povos indígenas”.

Em 1976 foi assinada a Declaração Universal dos Direitos dos Povos em Argel proclamando que “todo povo tem direito a existir” e declarando que a negação desse direito aos povos que permaneciam em condição de colonizados equivaleria à violação do direito desses povos à

existência cultural. Desde 1961 até finais da década de 1970, o Comitê dos 24<sup>3</sup> tinha reconhecido a independência de várias dezenas de países. Assim, “a partir das lutas por libertação nacional, a partir das plataformas de ativistas e a partir da própria ONU, foi sendo construída a base teórico-política do paradigma da autodeterminação dos povos” (Cal y Mayor, 2010, p. 71 – 72). Até então, não se consideravam os povos indígenas dentro do paradigma da autodeterminação dos povos.

Nesse contexto de descolonização, a questão da autonomia indígena começou a adquirir um significado especial. Segundo James Anaya, desde esse período, a autodeterminação dos povos se refere não apenas a um conjunto de normas de direitos humanos válidas para todos os povos e baseadas na ideia de que todos os povos da humanidade têm o direito de controlar seu próprio destino, mas também a formas de reparação que rompem com os legados do colonialismo, da discriminação, da supressão da participação democrática e da dominação cultural (2005, p. 137).

Na América Latina, os anos 1960 e 1970 foram particularmente difíceis para os povos indígenas. Nessa época, surgiram as primeiras Organizações Não Governamentais (ONGs) europeias dedicadas à causa indígena como a *International Work Group for Indigenous Affairs*

<sup>2</sup> Pacto Internacional sobre Direitos Civis e Políticos de 1966. Disponível em: <http://www.oas.org/dil/port/1966%20Pacto%20Internacional%20sobre%20Direitos%20Civis%20e%20Pol%20C3%ADticos.pdf>. Acesso em: 21/05/2017.

<sup>3</sup> O “Comitê dos 24” é um comitê especial criado pela Assembleia Geral da ONU em 1961 para estudar a aplicação da Declaração sobre a Descolonização (Resolução 1514 (XV) de 14 de dezembro de 1960) e formular recomendações para sua implementação. Mais informações em: <http://www.un.org/fr/decolonization/specialcommittee.shtml>. Acesso em: 23/05/2017.

(IWGIA) fundada em 1968 na Dinamarca e a *Survival International* fundada em 1969 na Inglaterra, que começaram a pressionar os governos, contribuindo assim para crescente visibilidade da luta dos povos indígenas como comunidades étnicas (Ramos, 1999, p. 3). Outra organização importante foi a *Cultural Survival* fundada pelo professor David Maybury-Lewis em 1972, em Cambridge, Massachusetts (Davis, 2008).

Lideranças indígenas emergentes, juntamente com acadêmicos e com as nascentes organizações não governamentais internacionais, se dirigiram à ONU para reivindicar o direito à descolonização em favor dos povos indígenas, apelando para a Declaração sobre a Concessão da Independência aos países e povos colonizados<sup>4</sup>. O Comitê dos 24 mostrou reservas, pois não estava certo de que as comunidades indígenas eram “povos” e encaminhou a reivindicação para a Subcomissão de Prevenção à Discriminação e Proteção às Minorias. Os povos indígenas não aceitavam ser considerados como “minorias” em seus próprios territórios onde viviam desde antes da formação e da constituição dos Estados nacionais e cujo desenvolvimento autônomo havia sido interrompido pelas ações de colonização sofridas a partir do século XVI (Cal y Mayor, 2010, p. 72).

Antropólogos e sociólogos se reuniram no Simpósio sobre a Fricção Interétnica na América do Sul que aconteceu em Barbados em janeiro de

1971. Suas críticas e denúncias foram condensadas na *Declaração de Barbados I* que responsabilizava os Estados, as missões religiosas e as ciências sociais pela “relação colonial de domínio” e pelo tratamento que continuava a ser dispensado aos povos indígenas. A Declaração aventava a “necessidade de uma ‘ruptura radical’ com as práticas colonialistas, através da ‘criação de um Estado verdadeiramente multiétnico’ no qual cada etnia tivesse ‘direito à autogestão e à livre escolha de alternativas sociais e culturais’” (Lacerda, 2008, p. 27).

De acordo com o exposto na *Declaração de Barbados I*, os Estados deveriam garantir aos povos indígenas “o direito de serem e permanecerem eles mesmos, vivendo segundo os seus costumes” e de “se organizarem e de se governarem segundo sua própria especificidade cultural” (Declaração de Barbados I *apud* Lacerda, 2008, p. 27). Para Rosane Lacerda, a força questionadora da *Declaração de Barbados I* propiciou o debate entre lideranças e intelectuais indígenas e indigenistas em torno da autodeterminação e da autonomia (2008, p. 27). Em 1977, o Grupo de Barbados se reuniu novamente e, em uma nova declaração, a *Declaração de Barbados II*, continuou denunciando a dominação física e cultural a que os índios ainda estavam submetidos.

Os movimentos indígenas da América Latina, mesmo tendo uma história anterior, começaram a proliferar a partir da década de 1980. A *Federación de Centros Shuar* no Equador, o *Consejo Regional Indígena del Cauca* (CRIC) na Colômbia e o Movimento Katarista na Bolívia são

<sup>4</sup> Resolução 1514 (XV) de 14 de dezembro de 1960 da ONU. Disponível em: <http://www.dhnet.org.br/direitos/sip/onu/spovos/dec60.htm>. Acesso em: 23/05/2017.

alguns dos exemplos mais notáveis desse ativismo indígena na região (Assies, 1999, p. 28). Segundo Willem Assies, esses três movimentos foram os precursores mais claros da mudança no discurso identitário, que passou a enfatizar a *indianidade*. Eles ressaltaram em seus discursos que “não foram apenas explorados como camponeses, mas foram também oprimidos como povos ou nações indígenas” (2007, p. 226). Por levarem um modo de vida diferente dos agricultores sedentários, ao invés das demandas por terras que caracterizaram a luta camponesa, apresentaram demandas por territórios. Pouco a pouco os discursos sobre territorialidade e autonomia se entrelaçaram. As demandas territoriais que, inicialmente, surgiram como um mecanismo de defesa contra a ocupação da “última fronteira” se articularam a um discurso centrado na demanda de autonomia e autodeterminação (Assies, 2007, p. 234).

Os povos indígenas tornaram-se cada vez mais visíveis nas arenas políticas nacionais e internacionais. Eles se reuniram em Altamira (1989) e em Quito (1990). A resistência armada dos Mohawks em Oka no ano de 1990, a comemoração do quinto centenário do “descobrimento” ou “500 anos de resistência” de acordo com a visão dos indígenas em 1992 e a insurgência em Chiapas que chamou a atenção para o movimento zapatista em 1994, são alguns dos eventos críticos que deram um forte impulso ao processo organizativo dos povos indígenas em todo continente.

É possível perceber como as demandas indígenas se transformaram paulatinamente, adotando características distintas à medida que

mudavam os termos da relação com o Estado. Segundo Marco Aparicio Wilhelmi (2007), essa transformação não afetou apenas a face externa dos povos indígenas, ou seja, a forma como se relacionam com outros atores, mas alterou também as condições internas de vida e de reprodução social, a própria identidade indígena. Ao analisar a mudança nos tipos de reivindicações, Wilhelmi nota que a modificação da posição dos atores em jogo é em parte causa e em parte consequência da adoção de uma nova terminologia. Partindo da reivindicação pelo direito à “terra”, transitou-se pelo “território” para, em seguida, incorporar o conceito de “etnodesenvolvimento” (ou “desenvolvimento com identidade”) como condição prévia para a consolidação e a generalização da reivindicação por autonomia, entendida como expressão da autodeterminação (2007, p. 242).

A primeira mudança de terminologia identificada por Wilhelmi (2007) no processo de consolidação da demanda por autonomia, foi o salto do direito à terra para o direito ao território. Enquanto que a ideia de terra e de propriedade da terra leva a um conceito tipicamente civilista, falar em território ou habitat para referir-se ao espaço necessário onde cada povo pode desenvolver livremente suas atividades econômicas, sociais, políticas e religiosas, é deixar para trás o campo do direito privado para adentrar no do direito público.

Com o emprego do termo “etnodesenvolvimento”, os povos indígenas encontraram uma maneira de ampliar ainda mais o sentido de sua reivindicação pelo território. O que se ambiciona, com o uso da palavra, é o controle

efetivo da terra, dos recursos e da organização social e cultural (Wilhelmi, 2007, p. 245).

Bonfil Batalla enxerga um forte conteúdo político na ideia de etnodesenvolvimento, já que implicaria em uma mudança da correlação das forças sociais, uma mudança política que inclinaria a balança a favor dos grupos sociais que lutam pelo desenvolvimento de sua própria cultura. Para Batalla, criar condições para o etnodesenvolvimento implica em “fortalecer e ampliar a capacidade autônoma de decisão” (1995, p. 470).

A ideia de etnodesenvolvimento mostra que a luta indígena por terra faz parte da reivindicação da territorialidade, entendida como espaço físico e político, onde os povos indígenas possam estabelecer e levar a cabo sua própria definição do que seja o desenvolvimento socioeconômico. A partir desta perspectiva, os povos indígenas foram definindo um novo modelo de relação com o Estado (Wilhelmi, 2007, p. 246). O artigo 7º da Convenção 169 da OIT reflete essa perspectiva na medida em que dispõe que:

Os povos interessados terão o direito de definir suas próprias prioridades no processo de desenvolvimento na medida em que afete sua vida, crenças, instituições, bem-estar espiritual e as terras que ocupam ou usam para outros fins, e de controlar, na maior medida possível, seu próprio desenvolvimento econômico, social e cultural. Além disso, eles participarão da formulação, implementação e avaliação de planos e programas de desenvolvimento nacional e regional que possam afetá-los diretamente.

Para Wilhelmi, é contundente a clareza com que a noção de etnodesenvolvimento incorpora e amplifica o direito ao território ao mesmo tempo em que, “por implicar no fortalecimento e na

extensão da capacidade autônoma de decisão, desemboca de modo natural na ideia de autodeterminação” (2007, p. 246).

A partir dos anos 1980, a aspiração por autonomia surge como a principal bandeira da luta dos povos indígenas em todo continente. As mudanças de perspectiva sociopolítica que isso implica são consideráveis. Passa-se de petições isoladas e restritas à reivindicação do direito à autodeterminação; define-se o exercício da autodeterminação como conquista de um regime de autonomia plena; transfigura-se a disputa por terra em demanda por controle do território indígena e a demanda por democracia política se eleva até a proposta de modificações de fundo na organização dos Estados que tornem possível a formação de autogovernos indígenas nos marcos nacionais. Segundo Hector Díaz-Polanco, “antes dos anos 1980 apenas umas poucas organizações indígenas reivindicavam autonomia nos países da América Latina, de forma extremamente nebulosa” (2006, p. 200).

Antes mesmo das manifestações que sacudiram a América no ano de 1992, quando se comemorava o “Encontro entre dois mundos”, a reivindicação autonômica já vinha então sendo formulada por diferentes organizações indígenas. A aspiração autonômica foi claramente referida durante o Primeiro Encontro Continental dos Povos Indígenas, celebrado de 17 a 21 de julho de 1990 em Quito, com a participação da maioria das organizações indígenas do continente. No pronunciamento final, conhecido como a Declaração de Quito, os indígenas expressam: “Agora estamos plenamente conscientes de que

nossa libertação definitiva somente pode se expressar como pleno exercício de nossa autodeterminação”. Em outra Resolução dos Povos Indígenas do continente, a autonomia ganha conteúdo mais preciso e significa “o direito que temos, povos indígenas, ao controle de nossos respectivos territórios, incluindo o controle e o manejo de todos os recursos naturais do solo, subsolo e o espaço aéreo”, e ainda, “a defesa e conservação da natureza [...], o equilíbrio do ecossistema e a conservação da vida” e também a constituição democrática de “nossos próprios governos (autogovernos)” (*apud* Diaz-Polanco, 2006, p. 200 - 201).

Wilhelmi destaca o impulso que a reivindicação por autonomia recebeu no marco da agitação política e jurídica provocada pelo levante zapatista de primeiro de janeiro de 1994. Em quase todas as declarações do EZLN, sobretudo a partir do início das conversas que dariam lugar aos Acordos de San Andrés, firmados em fevereiro de 1996 entre essa organização e o governo federal mexicano, a autonomia ocupa um lugar central. Como é possível averiguar na “Declaração política: Autonomia, princípio político e social básico” apresentada pela Coordenação do Fórum e pelos delegados do Comitê Clandestino Revolucionário Indígena (CCRI) do EZLN em Ojarasca naquele ano de 1996:

Nuestro país es multicultural. Ello le da una riqueza que requiere no sólo reconocimiento jurídico sino condiciones materiales para su reproducción, y el instrumento para asegurar tales condiciones es la autonomía, entendida como autogobierno, como derecho a darse o a quitarse sus propios representantes y decidir sobre el camino propio (*apud* Wilhelmi, 2007, p. 240).

Desde os Acordos de Paz de San Andrés entre o EZLN e o governo em 1996, a autonomia se converteu na bandeira de luta dos povos indígenas no México. E exatamente porque o governo não reconheceu juridicamente o direito à autonomia neste Acordo e nem na reforma constitucional de 2001, a demanda por autonomia se transformou em terreno de disputa principal. Segundo Mariana Mora, até 2010 a demanda por autonomia havia se tornado um objetivo político para diversas organizações indígenas mexicanas, apresentado como “uma resposta inerentemente alternativa ao neoliberalismo e como um modelo a seguir” (2010, p. 293).

Batalla reconhece a existência de um pensamento político indígena unificado na América Latina. Esse pensamento político é também explicitamente anunciado na Declaração de Quito<sup>5</sup> de 1990 como *indianismo* e seus redatores assumem que representam 120 nações, tribos e organizações indígenas de 20 países da América Latina e que o encontro simboliza a consciência de 500 anos de resistência desses povos. Segundo Araceli Burguete Cal y Mayor, esta declaração coloca o direito à autodeterminação e sua realização mediante a autonomia, como o “eixo articulador do emergente movimento indígena continental” (2010, p. 64).

Muitas organizações indígenas em todo o continente americano assumiram a autonomia

---

<sup>5</sup> A Declaração de Quito, produzida durante o Primeiro Encontro Continental dos Povos Indígenas, se inscreve dentro das atividades da Campanha “500 anos de Resistência Indígena e Popular”. Disponível em: <http://www.cumbrecontinentalindigena.org/quito.php>. Acesso em: 22/05/2017.

como demanda central. A definição do conceito de autonomia não é fácil porque existe uma série de “mitos e extravagâncias” associados a esta noção. Não se trata de uma “fórmula mágica” ou de uma “panaceia” (Díaz-Polanco, 2006, p. 150). Em termos gerais, a autonomia pode ser compreendida como um recurso, uma proposta de solução para resolver o conflito étnico-nacional. Para Cal y Mayor, a autonomia se tornou o “novo paradigma” nas lutas dos povos indígenas por descolonização. “Paradigma”, no sentido dado por Edgar Morin (1994), como “paradigma da complexidade”, enquanto método que não se limita a uma proposta de investigação, mas que é também um marco orientador mais amplo para a compreensão do mundo e aquisição de critérios que permitem posicionar-se e participar de sua transformação (Morin, *apud* Cal y Mayor, 2010, p. 66).

O resultado de todo esse processo de mobilização foi o surgimento de um discurso comum que, apesar das características específicas de cada organização indígena e de suas agendas diferentes, incluía a demanda do seu reconhecimento como povos, que implicava a declaração constitucional do caráter multiétnico ou plurinacional do Estado, as reivindicações territoriais e a demanda de autonomia e autodeterminação (Assies, 1999, p. 30). Esse discurso, que se desenvolveu paralelamente a suas lutas políticas, aparece impregnado de terminologias, valores, modos de ser e de fazer indígena. Graças a uma produção cada vez mais fecunda de escritos indígenas, hoje é possível reconhecer um pensamento político contemporâneo propriamente indígena. A história

da consolidação do princípio da autodeterminação como demanda que vem condensar e articular politicamente o conjunto de reivindicações dos povos indígenas, ou seja, como demanda “madre” (Wilhelmi, 2007, p. 241), permite-nos então formular um entendimento do conjunto de reivindicações indígenas e do pensamento político indígena.

Guillermo Bonfil Batalla foi o primeiro a sistematizar os discursos indígenas no seu livro *Utopía e Revolución, el pensamiento político contemporáneo de los Indios de América Latina*, publicado em 1981. Nesse livro, Batalla apresenta uma série de documentos elaborados por várias organizações indígenas da América Latina nos quais busca identificar os fundamentos gerais do pensamento político indígena. Batalla explica que a definição básica deste pensamento está na sua oposição à civilização ocidental e o que o legitima é exatamente a continuidade histórica dos povos indígenas. Ele apresenta a demanda de autonomia como sendo o conteúdo profundo da luta dos povos indígenas nas Américas:

El contenido profundo de la lucha de los pueblos indios es su demanda de ser reconocidos como unidades políticas. No importa cuales y que tan grandes sean las diferencias entre las diversas organizaciones: todas, implícita y explícitamente, afirman que los grupos étnicos son entidades sociales que reúnen las condiciones que justifican su derecho a gobernarse a sí mismas, bien sea como naciones autónomas o bien como segmentos claramente diferenciados de un todo social más amplio (1981, p. 53).

Os povos indígenas que hoje apresentam seus projetos autonomistas vivem em regiões com características diferentes, tanto do ponto de vista político, quanto social e econômico. A organização

interna das comunidades indígenas varia muito, assim como a maneira como se relacionam com a sociedade dominante. Por isso, a autonomia indígena não pode ser concebida como um projeto único a ser aplicado da mesma maneira em diferentes lugares. Como assinala Luis Hernández Navarro, o regime de autonomia ideal não existe, assim como não existe o processo ideal para se chegar a ele. A demanda autonômica expressa um processo muito mais profundo, que é o da recomposição dos povos indígenas como povos. Nesse sentido, segundo o mesmo autor, a diversidade de formulações nacionais da demanda de autonomia viria a mostrar o grau desigual de reorganização e construção de identidades presentes nestes povos (Hernández Navarro, 1997 *apud* Wilhelmi, 2007, p. 249).

Desde a perspectiva da luta indígena, trata-se de um processo político onde o que está em jogo não é tanto a tomada do poder, mas o empoderamento (Wilhelmi, 2007, p. 250). Trata-se, contudo, de uma disputa pelo poder. O que varia é o enfoque: enquanto a sociedade dominante fala de quotas de poder e até onde o cede; para os povos indígenas, o que se discute é a significação mesma do poder e a busca pela recuperação de sua dimensão humana e coletiva. Para Wilhelmi, nisso se encontra a complexidade do debate autonômico, em que se trava uma luta onde os atores políticos se redefinem a si mesmos e redefinem suas respectivas posições, alterando os termos de uma interrelação repleta de desequilíbrios (2007, p. 250).

O pensamento político dos três intelectuais indígenas com relação à autonomia e a experiência e propostas autonômicas do movimento zapatista

que trataremos a seguir revelam um pouco da diversidade de formas que pode assumir a autonomia indígena de acordo com cada contexto, com a história, as necessidades e as aspirações próprias de cada povo indígena.

### **Taiaiake Alfred e o *tewatatowie mohawk***

Taiaiake Alfred é *Kanien'kehaka* ou mohawk, se usarmos o termo cunhado pelos europeus. Ele nasceu no território indígena *Kahnawake*, próximo a Montreal. É intelectual, ativista e professor de Ciências Políticas na Universidade de Vitória, em Columbia Britânica no Canadá. Atualmente, dirige o *Indigenous Governance Program* nessa mesma universidade. Escreveu vários livros, ensaios e artigos. Os mais conhecidos são: *Heeding the Voices of Our Ancestors: Kahnawake Mohawk Politics and the Rise of Native Nationalism* de 1995; *Peace, Power, Righteousness: An Indigenous Manifesto* de 1999 (2nd ed. de 2009) que é um chamado para a libertação dos povos indígenas da opressão do colonialismo e uma mensagem para os não indígenas e *Wasáse: Indigenous Pathways of Action and Freedom* de 2005.

Para ele, os povos indígenas do Canadá passam por uma crise de consciência que reflete sua frustração por causa das perdas culturais, sua raiva por causa do desrespeito de seus direitos e sua desilusão com aqueles indígenas que “deram as costas” para a tradição. Para sair dessa crise, ele sustenta que é preciso abandonar os valores da sociedade norte-americana e começar a agir como “povo autodeterminado”. Ele defende a importância “da restauração do orgulho das

tradições, de alcançar uma economia autossuficiente, de desenvolver a independência da mente e de mostrar coragem na defesa de suas terras e direitos” para redescobrir o que poderá fazer da autodeterminação algo real (2009, p. 11).

Assim como para os outros povos indígenas, foi a partir de uma longa experiência de “acomodação à multiplicidade que marca sua história, que os *Kanien'kehaka* formaram seu ponto de vista político” (Alfred, 2000, p. 2). A compreensão que eles têm do poder é radicalmente diferente daquilo que fundamenta a política nas sociedades ocidentais. Alfred mostra então como os valores e objetivos da ideia de soberania se opõem diretamente aos valores e objetivos das filosofias indígenas tradicionais.

Taiaiake Alfred rejeita o uso do termo soberania pois deturpa o debate sobre autonomia e poder na medida em que favorece a concepção europeia. Ele sugere então o termo mohawk *tewatatowie* para designar o poder político. A tradução literal desta palavra é “nos ajudamos a nós mesmos”. Este princípio afirma basicamente que as pessoas devem cuidar umas das outras e da terra. Para os mohawk, a soberania não significa um governo todo-poderoso que rege a vida de uma nação ou de um povo, mas que as pessoas se ocupam umas com as outras, cuidam umas das outras, assim como cuidam da terra pela qual são responsáveis.

À palavra *tewatatowie* corresponde um conjunto de noções filosóficas expressas na Grande Lei da Paz ou *Kaianerekowa* dos mohawks, que determina a essência da noção de governo para eles. Na tradição Rotinohshonni, “a ordem natural

aceita e celebra a coexistência dos opostos; o propósito humano é a perpétua busca de equilíbrio e de harmonia; e a paz é alcançada estendendo-se o respeito, os direitos e as responsabilidades da família aos outros povos” (Alfred, 2009, p. 12). É possível reconhecer no pensamento político mohawk três princípios fundamentais: respeito, equilíbrio e harmonia.

O respeito é um princípio e uma qualidade exigida em todas as relações: para com os líderes, para com o Criador, para com as plantas, rochas e animais e entre as comunidades. A harmonia é um princípio que implica tanto a busca do consenso na tomada de decisões como a aceitação das obrigações recíprocas pelos membros da comunidade. É também um imperativo para a sobrevivência do grupo, já que pressupõe também um bom relacionamento entre as famílias e com os povos vizinhos. O princípio de equilíbrio está ligado à noção de justiça. A justiça é vista como um processo permanente de manutenção desse equilíbrio crucial, que vem do verdadeiro respeito ao poder e à dignidade de cada parte do círculo de interdependência (Alfred, 2009, p. 66). A justiça é entendida também como um processo de cura dos relacionamentos para que cada elemento da criação possa viver seu poder natural e cumprir com suas responsabilidades (2009, p. 67).

Alfred explica que o maior contraste entre a tradição indígena e a ocidental (dominante) aparece na maneira diferente de conceber as noções fundamentais de poder e de natureza (2009, p. 84). A noção filosófica ocidental de poder está baseada na coerção, enquanto que, na tradição indígena, o poder político emana do respeito à

natureza e à ordem natural. Eles reconhecem a existência de poder em todos os elementos que compõem o universo e ensinam a respeitar e acomodar esse poder em todas as suas formas. No que diz respeito à governança, para os mohawk não existe “uma autoridade absoluta, uma imposição coercitiva de decisões, não existe hierarquia e nem uma entidade separada de decisão” (2009, p. 80).

A luta coletiva pela autodeterminação indígena, para Taiaiake Alfred, é uma luta por liberdade e justiça. O caminho para a autodeterminação é árduo e cheio de obstáculos, como ele mesmo coloca, mas necessário diante da ameaça real de existência dos povos. A única forma, segundo ele, para assegurar a sobrevivência dos povos indígenas é “recuperar sua força, sua sabedoria e sua solidariedade, honrando e revitalizando os ensinamentos tradicionais” (2009, p. 11). Isso não quer dizer que a cultura indígena deva ser compreendida a partir de uma abordagem tradicionalista essencialista. Alfred propõe o que chama de “*self-conscious traditionalism*”, ou seja,

An approach which sees culture as a dynamic process, and traditionalism as a constant referencing back and forth between what is remembered of the past and what is demanded by the exigencies of the present. (1995, p. 75)

### **Floriberto Díaz Gómez e o Conceito de *Comunalidad***

Floriberto Díaz Gómez é indígena do povo mixe, antropólogo e ativista. Em 2007, sua esposa, Sofia Robles Hernandez publica, junto com Rafael Cardoso Jiménez, uma compilação com os escritos do esposo intitulada *Escrito. Comunalidad energía*

*viva del pensamiento mixe; ayuujksënää’yën, ayuujkwenmää’ny, ayuujkmëjkäjtën*. Nessa obra se encontram os ideais de Díaz Gómez para o reconhecimento e para uma vida digna das comunidades indígenas. Díaz Gómez, que faleceu cedo, deixou um legado importante. Juntamente com Jaime Luna cunhou o conceito de *comunalidad* e, por meio dele, foi capaz de transmitir, para os não indígenas e para as futuras gerações indígenas, sua vivência e sua condição indígena como uma maneira de ser.

Díaz Gómez constrói sua concepção de *comunalidad* a partir da crítica às formulações teóricas sobre a autonomia regional. Ele considera que a discussão sobre as autonomias não deve ficar confinada às dissertações teóricas, mas “deve provir das realidades concretas nas quais se manifestam certas práticas autonômicas, conservadas apesar e até mesmo contra o Estado-nação dominante” (2007, p. 34). Ele não descarta as valiosas contribuições da teoria, mas defende que as discussões devem ser enriquecidas em uma perspectiva “de complementaridade de ideias” (2007, p. 36).

No nível da comunidade, é possível falar em uma diversidade de experiências de controle sobre as decisões internas e suas respectivas execuções. É na comunidade que as relações entre as pessoas e o espaço e entre as pessoas elas mesmas acontecem. Mas a comunidade é algo mais que um simples agregado de indivíduos. Segundo Díaz Gómez, para os indígenas, a comunidade é conjunto de “pessoas com história, passado, presente e futuro, que não apenas podem ser definidas concretamente, fisicamente, mas também

espiritualmente na sua relação com toda a natureza”. A *comunalidad* é o conceito criado para definir a imanência da comunidade. Os elementos que definem a *comunalidad* são: a terra como mãe e território; o consenso em assembleia na tomada de decisão; o serviço gratuito como exercício de autoridade; o trabalho coletivo como um ato de recreação e os ritos e cerimônias como expressão do dom comunal (2007, p. 40).

A importância dada à terra como *Madre Tierra* na definição dos princípios da *comunalidad* é um dos pontos fortes do pensamento de Diáz Gómez. Para explicar a relação de seu povo com a terra, ele contrasta a visão indígena da sacralidade da terra com a visão ocidental da “sociedade egoísta, privatizante e monetarista” que tratou a terra como se “ela não tivesse vida” e não fosse sagrada (2007, p. 54). Ele explica que “a propriedade comunal é a forma de posse mais recomendada em relação à terra” (2007, p. 58).

A outra noção importante que explica seu conceito de *comunalidad* é o *tequio*. O *tequio* é o trabalho coletivo que expressa a capacidade do ser humano de combinar seus interesses individuais e familiares com os da comunidade, é obrigatório e sem retribuição monetária (2007, p. 59). Por último, para entender a ideia de governança entre os mixes, existe a figura do *kutunk*, literalmente “cabeza de trabalho” ou “chefe de trabalho”. É a entidade responsável pela coesão, mas seu significado “nada tem a ver com o significado ocidental da palavra autoridade”. Na prática, é o escolhido em assembleia cujo exemplo motiva a comunidade a realizar as tarefas necessárias para seu desenvolvimento.

Diáz Gómez explica que estes princípios comunitários são os que consolidam os direitos que eles reivindicam e demandam que sejam reconhecidos pelo Estado e pela sociedade. Quando ele demanda o “respeito irrestrito a estes princípios” via autonomia (2007, p. 64) é exatamente porque estes princípios não foram abandonados pela sua comunidade e porque eles, como outros povos indígenas, lograram suportar as tentativas de enfraquecê-los enquanto povo e conseguiram manter e adaptar seus valores e modos de ser.

Nesse sentido, para o povo mixe, autodeterminação é a autodeterminação comunitária que tem um povo sobre sua terra e recursos naturais; é a possibilidade de nomear as autoridades comunitárias e a capacidade de desempenhar os serviços; é a organização e execução do *tequio*; é o uso do idioma e de outras expressões culturais (2007, p. 64).

### **Gersem Baniwa: autonomia, “cidadania plena” e “manejo do mundo”**

No Brasil, no momento da Constituinte, os movimentos indígenas se apresentaram como representantes das “Nações Indígenas”<sup>6</sup> no espaço

---

<sup>6</sup> Importante lembrar aqui o problema gerado no Brasil, no período da Constituinte, pelo uso da expressão “Nações Indígenas”. Naquele momento, o termo “Nações Indígenas” foi fortemente contestado pelos militares, com uma campanha contra o Conselho Indigenista Missionário (CIMI) em agosto de 1987 veiculada no jornal “O Estado de São Paulo”, pois o CIMI usava a expressão “nações indígenas” em sua proposta para a Constituição. No Brasil, o termo “Nações Indígenas” tem sido relacionado à ideia de separatismo da nação brasileira no pensamento de muitos militares, empresários, políticos de partidos conservadores e funcionários do governo, acusando os povos indígenas, injustamente, de querer se separar do Estado brasileiro e constituírem quistos separatistas em regiões de fronteiras. Vale ainda lembrar que no caso do Canadá, diferente do

político de negociações com o Estado. No discurso sobre autonomia, apresentaram como essencial para sua autonomia, o reconhecimento da plena cidadania, o reconhecimento dos direitos territoriais e do usufruto exclusivo do solo e do subsolo, a demarcação das terras e o respeito às suas organizações sociais e culturais. Segundo Lia Zanotta Machado, trata-se “do entendimento de direitos coletivos no interior da abrangência do Estado brasileiro, onde a ideia de nações indígenas está presente, mas não chega a conformar uma ideia forte de Estado plurinacional” (1994, p. 6).

Gersem Luciano Baniwa explica que a luta do movimento indígena no Brasil, desde a Constituinte, tem sido uma luta por uma cidadania indígena brasileira. Uma cidadania diferenciada que incorporasse à noção tradicional de cidadania, “limitada e etnocêntrica” (2006, p. 87),

O reconhecimento do direito à diferenciação legítima que garantisse a igualdade de condições – não por semelhança mas por equivalência – criando novos campos sociais e políticos nos quais os índios seriam cidadãos do Brasil e, ao mesmo tempo, membros plenos de suas respectivas sociedades étnicas. [...] Cidadania diferenciada significa que os povos indígenas, além do usufruto dos direitos universais do cidadão brasileiro ou planetário, possuem também o usufruto de direitos específicos relativos à cultura, às tradições, aos valores, aos conhecimentos e aos ritos (2006, p. 89).

Para os povos indígenas a cidadania brasileira tem um sentido de inclusão e de

---

Brasil, não houve nenhum problema em chamar os povos indígenas de "Primeiras Nações". Sobre a história da luta dos povos indígenas pela denominação “povos indígenas” na ONU e sobre a campanha contra o CIMI em 1987, ver RESENDE, Ana Catarina Zema de, *Direitos e Autonomia Indígena no Brasil (1960 – 2010): uma análise histórica à luz da teoria do Sistema Mundo e do pensamento decolonial*, Tese de Doutorado, 2014. Disponível em: [http://repositorio.unb.br/bitstream/10482/17769/1/2014\\_AnaCatarinaZemaDeResende.pdf](http://repositorio.unb.br/bitstream/10482/17769/1/2014_AnaCatarinaZemaDeResende.pdf).

participação nas decisões que lhes dizem respeito. Para eles, adquirir cidadania significa ter o direito de acesso a todos os benefícios que os outros brasileiros têm. Gersem Baniwa explica que o acesso à tecnologia de informação é um dos primeiros passos rumo a essa cidadania plena. É fundamental, segundo ele, para que os povos indígenas possam pensar e decidir por eles mesmos sobre qualquer assunto, que o acesso a informações qualificadas, que ajudem na tomada de decisões igualmente qualificadas e conscientes, seja garantido (2006, p. 90).

Gersem Baniwa considera que o acesso a uma educação de qualidade e adequada e o acesso a recursos tecnológicos e digitais representam para os povos indígenas hoje novas possibilidades de recuperação e consolidação dos processos autônomos. No entanto, a efetividade de uma cidadania plena não depende apenas desses acessos, é preciso que outros direitos já reconhecidos avancem, como o direito à autonomia e à autodeterminação (2006, p. 93).

Na prática, a autonomia dos povos indígenas do Brasil continuou acontecendo. Muitos povos, mesmo após a instalação do Estado brasileiro, continuaram a definir e organizar as aldeias em seus territórios de acordo com seus sistemas sociais, econômicos, jurídicos e religiosos. Para Gersem Baniwa, a luta contemporânea do movimento indígena brasileiro por autonomia significa “a luta pela emancipação social, política e econômica dos povos indígenas, capaz de tirá-los das péssimas condições de vida a que estão submetidos como resultado de séculos de dominação e exploração colonial” (2006, p. 93).

Gersem Baniwa explica que, em termos conceituais, autonomia é uma forma de exercício do direito à autodeterminação, não é o mesmo que independência e nem envolve soberania e que, o direito à autodeterminação implica respeito aos direitos indígenas e reconhecimento das autoridades indígenas, de suas formas de organização e representação política em todos os níveis de poder. Desse modo, o que os povos indígenas brasileiros pretendem é fortalecer suas comunidades como entidades socioculturais autônomas e uma maior representação e participação política no governo do país (2006, p. 94).

Para entender o que os povos indígenas querem dizer e defender para si quando reivindicam autonomia e autodeterminação, de acordo com Gersem Baniwa, é preciso considerar a história de colonização que os subjugou em todos os aspectos de suas vidas étnicas e lembrar que, desde o século XIX, com a conformação do Estado brasileiro como expressão dos interesses das elites colonizadoras, os povos indígenas, assim como os negros, foram excluídos do projeto político. Desde que os povos indígenas começaram a fazer valer seus direitos coletivos por meio de suas organizações representativas, eles nunca reivindicaram soberania política diante do Estado-nação dominante. O que eles propõem é a “transformação do Estado unitário e homogêneo em Estado plural e descentralizado, o qual possibilite em seu interior a existência e o desenvolvimento de espaços de autonomia e interdependência justos e equitativos”, ou seja, espaços capazes de fazer com que os povos

indígenas não sejam mais excluídos da vida política, econômica e cultural do país (2006, p. 95).

Finalmente, Gersem Baniwa reconhece que a construção de espaços de autonomia vai depender não apenas das tendências ideológicas e políticas dos governos, mas também da capacidade de gestão do movimento indígena para que ele “se torne um campo de autogoverno dos povos indígenas enquanto canal para sua participação nas tomadas de decisão que lhes dizem respeito em qualquer nível de governo do Estado” (2006, p. 97). Nesses processos de construção de autonomia indígena, algumas debilidades e fraquezas já foram identificadas. Gersem Baniwa dá o exemplo de algumas lideranças indígenas que passaram a “copiar modos negativos de viver e de se relacionar, contrariando os princípios de autonomia coletiva dos povos” e “interpretando autonomia como sinônimo de autoritarismo, como é comum na prática de governantes brancos”. Ele cita o caso daquelas lideranças que passaram a tomar decisões impositivas e prejudiciais aos seus povos como arrendar suas terras para fazendeiros, principalmente nas regiões Centro-Oeste e Sul do país, o que tem levado a um aumento da fome, da miséria e da violência. Por isso, é necessário que o movimento indígena aprofunde e democratize cada vez mais o debate e a prática de autonomia interna não autoritária (2006, p. 97 – 98).

Em sua tese de doutoramento em Antropologia defendida em 2011 na Universidade de Brasília, Gersem Baniwa comenta ainda algumas dificuldades para implementação da autonomia indígena no Brasil. Ele diz que no Brasil, diferentemente de outros países do

continente americano, o debate sobre autonomia indígena tem avançado muito pouco. Enquanto que em muitos países vizinhos os conceitos de autonomia, autodeterminação e autogoverno fazem parte do vocabulário político cotidiano e das práticas em políticas públicas, no Brasil, estas palavras ainda soam “nos ouvidos dos militares, juízes e políticos (mesmo de esquerda) como ameaça à soberania do Estado-nação” (2011, p. 321). Ele reforça então que, no Brasil, os indígenas não almejam o Estado ou qualquer forma de poder centralizador e que o objetivo de suas lutas por autonomia visa apenas existir ou sobreviver e não dominar ou subjugar. Ele argumenta que nessa busca por espaço e autonomia,

[...] não basta apenas garantir o direito e as condições de sobrevivência ou de existência, pois o que dá sentido à vida (realização individual e coletiva) é a capacidade de seu controle ou manejo. Controle e manejo não significam domínio ou subjugação, referem-se fundamentalmente ao papel de sujeito que cabe ao homem e aos grupos sociais diante da necessidade de equilíbrio e harmonia do mundo. Ou seja, o equilíbrio do mundo (da natureza) está acima do equilíbrio da humanidade, pois este depende daquele. A autonomia comunitária, étnica e territorial reivindicada pelos povos indígenas obedece aos marcos legais do Estado-nação constituído. Desta maneira, a autonomia cultural não é nenhuma ameaça ao Estado-nação, limita-se à manutenção e reconquista de um alto grau de manejo sobre a tomada de decisões que afetam o grupo étnico local, ou seja, controle dos recursos naturais e culturais, nos marcos de seus territórios, o que requer um Estado forte, capaz de garantir a integridade do direito (2011, p. 324).

Gersem Baniwa entende autonomia como capacidade de “manejo do mundo”. Ele sabe que existem ainda muitos desafios para uma conquista mais efetiva de autonomia. Partindo de suas experiências políticas e de seus estudos sobre

educação indígena no Alto Rio Negro, ele acredita que a escola seria então um instrumento privilegiado de empoderamento técnico, acadêmico e político que habilitem os povos indígenas ao acesso e interação com o mundo moderno, a partir de relações menos assimétricas. Um acesso à modernidade que não significa abdicar de seus modos próprios de vida, mas “aperfeiçoar e melhorar a capacidade das tradições em satisfazer as demandas e necessidades atuais”. Para Gersem Baniwa, a Escola Indígena é então uma das opções para que os povos indígenas possam construir e apropriar-se de conhecimentos que os ajudem a retomar a autonomia étnica e comunitária para o “manejo do mundo” (2011, p. 336). Essa retomada de autonomia que é uma retomada do “manejo do mundo” exige um processo de “domesticação do mundo” e não de dominação ou subjugação. A escola foi escolhida então como o local de “domesticação do mundo” do branco e como o principal instrumento de trabalho e luta para que os povos indígenas possam garantir condições de comunicabilidade com o mundo dominante (língua portuguesa e outras), conhecer o funcionamento da sociedade dominante e apropriar-se dos instrumentos úteis da sociedade dominante (2011, p. 339).

### **EZLN e suas Propostas Autônômicas**

Sem dúvida, o fato mais relevante para os avanços da autonomia indígena no continente foi a rebelião armada dos tojolabales, tzeltales, tzotziles e choles de primeiro janeiro de 1994 em Chiapas no México quando foram ocupadas sete cidades pelo Exército Zapatista de Libertação Nacional

(EZLN) no mesmo dia em que o governo do México comemorava a assinatura do Tratado de Livre Comércio da América do Norte (NAFTA) com o Canadá e os Estados Unidos da América que implicava na integração da economia mexicana ao grupo dominado pelo parceiro mais forte e, portanto, para o proveito deste.

Após doze dias de levante, começaram as negociações com o governo mexicano. Estas negociações deram origem aos Acordos de San Andrés sobre os Direitos e a Cultura Indígenas de 1996. No entanto, o presidente Zedillo recusou a reforma constitucional que deveria permitir a aplicação dos Acordos e optou por uma estratégia de paramilitarização visando desestruturar as comunidades indígenas que formam a base social do EZLN. Em 22 de dezembro de 1997, ocorreu o massacre de Acteal, 45 indígenas tzotziles, crianças e mulheres, foram mortos por um grupo paramilitar enquanto rezavam em uma capela. Depois disso o EZLN e o Congresso Nacional Indígena do México, que agrupa as organizações de quase todos os povos indígenas do México, chegaram à conclusão que o diálogo com os poderes instituídos e com a classe política no seu conjunto é vão. Encerra-se a fase de negociação em que o EZLN tentou o reconhecimento institucional das reivindicações indígenas e começa uma nova fase marcada pela rejeição cada vez mais enfática de toda “política vinda de cima” (Baschet, 2014, p. 54). Os zapatistas decidem então colocar em prática os Acordos de 1996 e criam em agosto de 2003 os Caracóis e cinco Juntas de Bom Governo (*Juntas de Buen*

*Gobierno*) a fim de implementar o regime de autonomia previsto naqueles Acordos.

Os Caracóis são as sedes das *Juntas de Buen Gobierno*, criadas como novas instâncias de coordenação regional e de encontro das comunidades zapatistas (Diez, 2012, p. 218). As Juntas de Bom Governo são eleitas por Assembleias, estão sujeitas a mecanismos de vigilância e cumprem uma tarefa de coordenação, mas são as Assembleias que discutem e decidem as iniciativas. O funcionamento rotativo das Juntas permite colocar em prática uma forma de “governo coletivo” com o objetivo de fazer valer o princípio zapatista do “mandar obedecendo”. De acordo com este princípio, a difusão de competências políticas entre o corpo social é vista como uma condição de controle das autoridades e como meio de prevenir abusos de poder e corrupção (Baschet, 2014, p. 57). Esse princípio reflete também a recusa que os zapatistas têm expressado constantemente de tomada de poder. O objetivo deles não é tomar o poder, mas a construção de uma prática política que busca a organização da sociedade.

A experiência das Juntas de Bom Governo confirma a preocupação dos zapatistas de construir outras modalidades de organização política. Baschet as define como “formas não estatais de governo”, ou seja, formas de autogoverno nas quais a separação entre governantes e governados é o mais possível reduzida. “O princípio do “mandar obedecendo” implica a manutenção de noções de comando e de obediência, ainda que seja para subvertê-las, já que aqueles que comandam devem fazê-lo obedecendo àqueles a quem dirigem” (Baschet, 2014, p. 58).

No entanto, não devemos esquecer o papel importante que ainda ocupa nessa estrutura o Exército Zapatista em relação à tomada de decisões (Diez, 2012, p. 219). Enfim, apesar das dificuldades e das limitações que a implementação do princípio do “mandar obedecendo” pode trazer, é importante lembrar que se trata de uma concepção bem diferente de delegação de poder que acaba questionando a forma tradicional da democracia representativa.

O movimento zapatista, desde suas primeiras manifestações, centrou suas críticas ao regime de partido de Estado mostrando que este se limitava a um exercício autoritário do poder. O subcomandante Marcos acusava, em um documento de 1995<sup>7</sup>, o sistema de partido de Estado no México mostrando que não se tratava apenas de uma união entre o governo e o partido de Estado, o Partido Revolucionário Institucional (PRI), mas “de todo um sistema de relações políticas, econômicas e sociais que invadem as organizações políticas opositoras e a chamada ‘sociedade civil’”. Desde o início, o projeto político zapatista visava uma mudança profunda na cultura política mexicana propondo novas formas de fazer política (Diez, 2012, p. 220).

Com o avançar da luta e, sobretudo, após a sanção da reforma constitucional em 2001, o movimento zapatista não se orienta mais para o sistema político e as instituições, mas passa a enfatizar “a necessidade de pensar a mudança a nível das práticas sociais e das subjetividades, com o fim de construir um projeto alternativo entre as

diferentes pessoas e grupos que resistem ao capitalismo” (Diez, 2012, p. 200). A sanção da reforma constitucional significou para os zapatistas o fechamento do sistema institucional e a ruptura com o sistema político.

Foi a partir da Sexta Declaração e do lançamento da *Outra Campanha* que os zapatistas passaram a dar ênfase na importância de não votar, não promover negociações com os partidos políticos e não dar apoio a nenhuma candidatura. Essa leitura abstencionista não deve ser interpretada, segundo Juan Diez, como uma simples posição antipolítica, mas como uma decisão do movimento de “desafiar a noção dominante de política, revestindo-a de novos sentidos” (2012, p. 220).

Para Baschet, a autonomia zapatista deve ser entendida como um projeto político de amplo alcance. Não se trata de um simples projeto local ou regional destinado especificamente aos povos indígenas. Trata-se de um levante indígena em busca de autonomia, mas também de uma luta por libertação nacional e rebelião pela humanidade e contra o neoliberalismo.

### **Considerações Finais**

O tema da autonomia ganhou importância nas três últimas décadas nos discursos dos movimentos indígenas e nos debates sobre a reconfiguração do Estado. Como procuramos demonstrar aqui, há uma variedade de posturas sobre a autonomia indígena. As propostas autonômicas do EZLN e o pensamento político dos três escritores indígenas aqui tratados são

<sup>7</sup> EZLN, “A história dos espelhos”, maio de 1995 *apud* Diez, 2012, p. 220.

exemplos dessa variedade. Os três autores indígenas foram escolhidos não apenas pela originalidade de suas reflexões, mas porque são representantes legítimos do debate sobre autonomia indígena na atualidade. Além de intelectuais de aguçado pensamento crítico, os três são ativistas políticos engajados nos movimentos indígenas de seus países e na luta pela emancipação dos povos. A sagacidade e perspicácia de suas ideias desestabilizam, incomodam e servem de motivação e inspiração para todos os inconformados com o status quo. Vale ressaltar que, enquanto Taiaiake Alfred é cientista político, Floriberto Diás Gómez e Gersem Baniwa são antropólogos, o que se reflete nas suas abordagens. Caberia aprofundar os sentidos que cada um dá à autonomia, contextualizando e caracterizando melhor seus lugares de fala e a dimensão local, comunitária e tradicional presentes em seus escritos, no entanto, isso extrapolaria o propósito desse artigo. O objetivo desse artigo foi trazer algumas contribuições para o entendimento do que é a autonomia indígena, enquanto práxis política e discurso contra hegemônico.

A tendência geral dos movimentos indígenas na América Latina, e no Canadá também, tem sido a de concretizar seu direito à autodeterminação no âmbito dos Estados em que estão inseridos esses movimentos. Muitos Estados se mostraram dispostos a reconhecer aos povos indígenas um direito à autonomia dentro dos Estados, mas se opuseram a um reconhecimento pleno do direito à autodeterminação dos povos indígenas. É importante lembrar que as demandas

de autonomia se apoiam em um princípio internacional já legitimado: a autodeterminação.

Em diferentes países do mundo vemos as diversas formas que tem assumido a autonomia indígena, como discurso e como prática, bem como o seu reconhecimento legal. Na América Latina, como resposta às demandas de autonomia, seis países incluíram em suas Constituições alguma forma de autonomia indígena: Panamá (1972), Nicarágua (1987), Colômbia (1991), Venezuela (1999), Equador (2008) e Bolívia (2009). Estes casos podem ser considerados “exitosos”, no entendimento de Miguel González, porque provocaram mudanças nas estruturas políticas. Casos “não exitosos”, em que as negociações não provocaram as mesmas mudanças, ocorreram na Guatemala, México e Peru (2010, p. 36).

É possível também constatar as seguintes evidências a partir desses seis casos “exitosos”: os regimes autônomos não resultaram em separatismos e a integridade territorial do Estado não foi em nenhum momento ameaçada; é inegável que sua existência desafia o conceito tradicional de soberania do Estado, tendo em vista as interações transnacionais das quais participam estes regimes. Percebe-se, no entanto, um paradoxo: os regimes autônomos não foram capazes por si só de resolver problemas maiores como pobreza, discriminação, racismo e exclusão social. Acabaram por contribuir para revigorar a legitimidade do Estado por causa de seu potencial para melhorar a governabilidade democrática e a inclusão da diversidade cultural, mas, paradoxalmente, podem limitar os processos de empoderamento dos sujeitos indígenas por

causa de sua interação com o multiculturalismo neoliberal (González et al., 2010, p. 57 - 58).

De qualquer forma, para examinar com cuidado os diferentes conteúdos que aparecem nas diferentes propostas de autonomia, é necessário considerar de onde vem a proposta: do Estado e do poder ou das organizações e comunidades indígenas. A partir do Estado, a autonomia pode ser concebida como “uma proposta de reorganização político-administrativa favorável a uma democracia mais direta – ‘democratizar a democracia’ e que permite uma verdadeira participação cidadã”. Do ponto de vista econômico, ela pode ser entendida como “um possível modelo alternativo de desenvolvimento ‘autossustentável’ ao alcance das comunidades locais”. A partir das comunidades indígenas que a propõem, a autonomia aparece como um projeto político contra hegemônico (Gros, 2001, p. 4).

No pensamento político indígena, a autonomia é percebida de diferentes maneiras. Não é, portanto, uma noção fácil de ser apreendida. A forma como cada povo apresenta sua demanda de autonomia varia de acordo com o contexto político local, com suas experiências históricas e com suas necessidades e aspirações específicas. Para Taiaiake Alfred e Floriberto Díaz, a luta por autonomia tem a ver com o resgate dos valores e princípios tradicionais; não de forma essencialista, mas a partir do que Taiaiake Alfred chama de “tradicionalismo autoconsciente”, ou seja, um tradicionalismo consciente que se nutre do passado sem fazer abstração da realidade contemporânea e dos limites impostos pelo presente. Ambos conclamam seu povo a ser mais contestador e

propositivo. Para eles é chegado o tempo de os povos indígenas se levantarem, dizerem “basta” e atuarem por eles mesmos ou agirem como “povo autodeterminado”. Diáz sustenta que os próprios indígenas devem se responsabilizar pela recuperação de sua identidade como povos e comunidades “sem cair no jogo das palavras sujas política e academicamente de ‘grupos’, ‘minorias’, ‘etnias’, etc. e defenderem seu direito a conservar e desenvolver a *comunalidad*” (2007, p. 64) e Alfred condena toda forma de vitimização e diz que para confrontar a perda de autonomia decorrente do racismo, entre tantos outros efeitos do colonialismo, é preciso reaprender a pensar por si mesmo, rejeitando a estrutura imposta pela relação colonial e revitalizando a visão indígena do mundo. Nesse processo de revitalização dos valores e recuperação da identidade cultural, Alfred insiste sobre a responsabilidade que devem ter os indígenas não apenas para com os membros da comunidade, mas também para com os outros povos e para com as gerações futuras. A luta por autonomia, nesse sentido, consiste em um processo de descolonização que implica também em uma coexistência pacífica com os outros povos e com o Estado. Essa mesma ideia pode ser encontrada no pensamento de Gersem Baniwa.

De fato, como explicou Gersem Baniwa, no Brasil, as diferentes formas de autonomia em construção não visam negar as principais instituições vigentes, mas sim “torná-las mais flexíveis e abertas, com capacidade de promoverem a coexistência pacífica e solidária de todos os brasileiros” (2006, p. 95). Para ele, os avanços alcançados pelos povos indígenas no

Brasil em termos políticos e sociais podem ser definidos como o início de processos de autonomia. Trata-se, portanto, de uma autonomia que se fundamenta na vontade de interagir, de participar e não de excluir componentes culturais e políticos diversos. Ao defenderem seus direitos territoriais autogestados, suas culturas e conhecimentos tradicionais, os povos indígenas brasileiros têm mostrado “o avanço de uma luta própria que deve ser entendida como um esforço transformador da sociedade” (2006, p. 96).

Esse esforço transformador fica mais evidente nas propostas zapatistas de autonomia. No caso do EZLN, mesmo que sua luta por autonomia tenha sido até aqui conduzida por comunidades indígenas que se apoiam em sua especificidade histórica e cultural negada, ela se dirige ao conjunto da população mexicana e a todos os povos do mundo. O inimigo declarado é o capitalismo ao qual a luta zapatista opõe um projeto de emancipação social e uma experiência de autogoverno. De acordo com Baschet, trata-se de uma autonomia consequente e fortemente antagonista que pode ser qualificada como “autonomia rebelde” ou antissistêmica e que pretende ir bem mais longe que autonomia institucional entendida como simples descentralização dos poderes do Estado (2014, p. 66 – 67).

Finalmente, a luta dos povos indígenas por autonomia é entendida como uma necessidade e condição para a continuidade histórica desses povos originários, como o direito de perpetuar seus modos de vida em seus territórios. Essa luta gira em torno de suas especificidades culturais, da

defesa de seus modos próprios de viver e pensar e coloca para o mundo, por sua vez, a necessidade de aprender a viver com outros mundos possíveis.

### Referências Bibliográficas

ALFRED, Taiaiake. “Sur le rétablissement du respect entre les peuples kanién'kehaka et québécois”, *Argument. Politique, Société, Histoire*. Vol. 2, n. 2, Printemps-été 2000. Disponível em: <http://www.revueargument.ca/article/1969-12-31/118-sur-le-retablissement-du-respect-entre-les-peuples-kaniénkehaka-et-quebecois.html>.

ALFRED, T. *Heeding the Voices of Our Ancestors: Kahnawake Mohawk Politics and the Rise of Native Nationalism*. Toronto, Oxford University Press, 1995. Disponível em:

[https://taiaiake.files.wordpress.com/2015/01/heeding\\_the\\_voices-1.pdf](https://taiaiake.files.wordpress.com/2015/01/heeding_the_voices-1.pdf).

*Wasáse: Indigenous Pathways of Action and Freedom*. Toronto: University of Toronto Press, 2005.

*Peace, Power, Righteousness: An Indigenous Manifesto*, 2nd edition. Don Mills, Oxford University Press, 2009.

ANAYA, S. James. *Los pueblos indígenas en el Derecho Internacional*. Madrid: Editorial Trotta, 2005.

ASSIES, Willem; Gemma van der Har; Andre Hoekema, (eds.). *El Reto de la Diversidad. Michoacan*: Colegio de Michoacan, 1999.

ASSIES, Willem. “Los Pueblos Indígenas, la Tierra, el Territorio y la Autonomía en Tiempos de Globalización”. In: MARTI I PUIG, Salvador, (ed.). *Pueblos Indígenas y Política en América Latina. El Reconocimiento de sus Derechos y el Impacto de sus demandas a inicios del siglo XXI*. Barcelona: Fundación CIDOB, 2007, p. 219 – 238.

BASCHET, Jérôme. *Adieux au capitalisme. Autonomie, société du bien vivre et multiplicité des mondes*. Paris: La Découverte, 2014.

BATALLA, Guillermo Bonfil. *Utopía y Revolución: El pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina*. México: Editorial Nueva Imagen, 1981.

“Etnodesarrollo: sus premisas jurídicas, políticas y de organización”. In: GUEMES, Lina Odena; BONFIL, Paloma (eds.). *Obras escogidas de Guillermo Bonfil Batalla*. Tomo 2. México: INAH/INI, 1995, p. 464 – 480. Disponível em:

[http://recursos.udgvirtual.udg.mx/biblioteca/bitstream/20050101/1269/2/El\\_etnodesarrollo.pdf](http://recursos.udgvirtual.udg.mx/biblioteca/bitstream/20050101/1269/2/El_etnodesarrollo.pdf).

CAL Y MAYOR, Araceli Burguete. “Autonomía: la emergencia de un paradigma en las luchas por la descolonización en América Latina”. In: GONZÁLEZ, Miguel, CAL Y MAYOR, Araceli Burguete y ORTIZ-T., Pablo (coords.). *Autonomía a Debate: autogobierno indígena y Estado plurinacional en América*, FLACSO-CIESASCONAIE-ECUARUNARI-CDDH, 2010, p. 63 – 94. Disponível em:<http://www.latinamericanresearchers.com/3/post/2011/3/la-autonoma-a-debate-autogobierno-indigena-y-estado-plurinacional-en-america-latinal.html>.

DAVIS, Shelton H. Diversidade Cultural e direitos dos povos indígenas. *Maná*, volume 14, nº 2, Rio de Janeiro, Outubro de 2008. Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0104-93132008000200014](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93132008000200014).

DÍAZ GÓMEZ, Floriberto. *Escrito. Comunalidad, energía viva del pensamiento mixe. Ayuujksënää yën – ayuujkwënää ny – ayuujk mēk äjtën*. ROBLES Hernández Sofia y CARDOSO Jiménez Rafael (comps.), Colección Voces Indígenas. México: UNAM/Programa Universitario México Nación Multicultural, 2007.

DÍAZ-POLANCO, Héctor. *Autonomía regional. La autodeterminación de los pueblos indígenas*. 5ª ed. México: Siglo XXI editores, 2006.

DÍAZ-POLANCO, Héctor e SÁNCHEZ, Consuelo. *México diverso. El debate por la autonomía*. Siglo XXI. México, DF, 2002.

DIEZ, Juan. Os múltiplos processos de construção da autonomia do movimento zapatista. *Revista Ciências Sociais Unisinos*, vol. 48, nº 3, p. 215 –

224, Setembro-Dezembro de 2012. Disponível em: [http://revistas.unisinos.br/index.php/ciencias\\_sociais/article/view/2648](http://revistas.unisinos.br/index.php/ciencias_sociais/article/view/2648).

GONZÁLEZ, Miguel; CAL Y MAYOR, Araceli Burguete; ORTIZ-T, Pablo. *Autonomía a Debate: autogobierno indígena y Estado plurinacional en América*. FLACSO-CIESASCONAIE-ECUARUNARI-CDDH, 2010. Disponível em:

<http://www.latinamericanresearchers.com/3/post/2011/3/la-autonoma-a-debate-autogobierno-indigena-y-estado-plurinacional-en-america-latinal.html>.

GROS, Christian. “¿Cuál Autonomía para los Pueblos Indígenas de América Latina?”. Seminário Internacional *La Nación Multicultural, el Primer Decenio de la Constitución Incluyente*. Centro de Estudios Sociales, Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colômbia, Bogotá, noviembre 8 al 10 de 2001. Disponível em: <http://www.iheal.univ-paris3.fr/spip.php?article794>.

LACERDA, Rosane Freire. *Os Povos Indígenas e a Constituinte 1987 – 1988*. Brasília: CIMI, 2008.

LUCIANO BANIWA, Gersem José dos Santos. *O Índio Brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil hoje*. Brasília: MEC/UNESCO/ LACED/Museu Nacional, 2006. Disponível em: <http://unesdoc.unesco.org/images/0015/001545/154565por.pdf>.

LUCIANO BANIWA, Gersem José dos Santos. *Educação para manejo e domesticação do mundo. Entre a escola ideal e a escola real. Os dilemas da educação escolar indígena no Alto Rio Negro*. Tese de doutorado, Orientador: Professor Doutor Stephen Grant Baines. Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília, 2011. Disponível em: [http://www.dan.unb.br/images/doc/Tese\\_103.pdf](http://www.dan.unb.br/images/doc/Tese_103.pdf).

MACHADO, Lia Zanota. “Comunitarismo Indígena e Modernidade: Contrastes entre o pensamento Brasileiro e Andino”, *Série Antropológica*, n. 169. Brasília: DAN/UnB, p. 1 – 17, 1994. Disponível em: <http://www.dan.unb.br/serie-antropologica>.

MORA, Mariana. “Las experiencias de la autonomía indígena zapatista frente al Estado neoliberal mexicano”. In: GONZÁLEZ, Miguel;, CAL Y MAYOR, Araceli Burguete; ORTIZ-T, Pablo (coords.). *Autonomía a Debate: autogobierno indígena y Estado plurinacional en América*. FLACSO-CIESASCONAIE-ECUARUNARI-CDDH, 2010, p. 291 – 315. Disponível em:

<http://www.latinamericanresearchers.com/3/post/2011/3/la-autonoma-a-debate-autogobierno-indigena-y-estado-plurinacional-en-america-latinal.html>.

RAMOS, Alcida Rita. “Projetos Indigenistas no Brasil Independente”. *Série Antropologia*, n. 267. Brasília, p. 2 – 15, 1999. Disponível em: <http://www.dan.unb.br/br/serie-antropologica>.

RESENDE, Ana Catarina Zema de, *Direitos e Autonomia Indígena no Brasil (1960 – 2010): uma análise histórica à luz da teoria do Sistema Mundo e do pensamento decolonial*, Tese de Doutorado, PPGHIS/Universidade de Brasília, Brasília, 2014. Disponível em: [http://repositorio.unb.br/bitstream/10482/17769/1/2014\\_AnaCatarinaZemaDeResende.pdf](http://repositorio.unb.br/bitstream/10482/17769/1/2014_AnaCatarinaZemaDeResende.pdf).

WILHELMI, Marco Aparicio. “La construcción de la autonomía indígena: hacia el Estado intercultural como una nueva forma de Estado”. In: MARTÍ I PUIG, Salvador (ed.). *Pueblos Indígenas y política en América Latina. El reconocimiento de sus derechos y el impacto de sus demandas a inicios del siglo XXI*. Salamanca: Fundación CIDOB, 2007, p. 239 – 273.