UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

Caroline Cotta de Mello Freitas

Entre wiphalas, polleras e ponchos

**Embates entre os discursos de CONAMAQ, do Estado Plurinacional da Bolívia
e do Direito Internacional**

São Paulo
2012
(Versão corrigida, maio de 2013)

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

Caroline Cotta de Mello Freitas

Entre wiphalas, polleras e ponchos

**Embates entre os discursos de CONAMAQ, do Estado Plurinacional da Bolívia
e do Direito Internacional**

Tese de doutorado submetida ao Programa de Pós-graduação em Antropologia Social do Departamento de Antropologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, como parte dos requisitos exigidos para a obtenção do título de Doutora em Antropologia Social.

Orientadora: Paula Montero

São Paulo, 29 de novembro de 2012.

(Versão corrigida, maio de 2013)

Às mulheres do altiplano e à Simone Cotta de Mello Freitas,
exemplos de fortaleza e coragem.

AGRADECIMENTOS

Tenho a impressão de que esta tese começou em outro mundo, em outra vida. Um mundo em que eu ainda não estava entranhada pela Bolívia, suas cores, aromas e gentes. Hoje, não sou capaz de imaginar existir sem as referências bolivianas e as pessoas que adentraram minha vida com e pela realização desta tese. Não, escrever uma tese não é coisa fácil. Mas, sei, tive a sorte e o privilégio de sempre estar cercada de pessoas que fizeram minha jornada mais amena. Menciono muitas delas aqui, mas certamente outras ficaram de fora, peço que qualquer esquecimento seja perdoado.

Em primeiro lugar, agradeço às pessoas que dispuseram de seu tempo para conversar comigo. Agradeço aos meus entrevistados, entrevistadas, aos amigos e amigas que ao longo de meu trabalho de campo na Bolívia me brindaram com conversas e com quem aprendi tanto. Agradeço aos *Tata Mallkus* e *Mama T'Allas* do CONAMAQ que me receberam; a Katu Arkonada, Jasmín Salinas, Oscar Vega e Jesus Jillamita por terem me ajudado a fazer contatos e por terem compartilhado informações fundamentais para minha pesquisa.

Agradeço a Paula Montero, minha orientadora, com quem tenho o privilégio de conviver desde os tempos do PET-Ciências Sociais quando eu ainda estava na graduação, por sua paciência, por tudo o que me ensinou e, principalmente, por acreditar em mim e em meu trabalho. Se concluo esta tese e me tornei professora, sem dúvida, é porque tive a melhor professora a me acompanhar. Paula, minha admiração e respeito pela seriedade e generosidade com que lidas com a docência, a atividade de pesquisa, seus alunos e alunas é imensa. Muito obrigada!

À Fundação Escola de Sociologia e Política de São Paulo, agradeço pela licença não remunerada de dois semestres que me permitiu realizar o trabalho de pesquisa de campo em La Paz com a certeza de que, ao voltar, eu teria trabalho. Em especial, agradeço ao professor Aldo Fornazieri, diretor acadêmico da instituição, pelo apoio. Agradeço aos meus colegas (professores, professoras, funcionários e funcionárias) e alunos e alunas da ESP pela solidariedade, compreensão com os meus momentos e por terem sempre sido companhias agradáveis no cotidiano. Em especial, agradeço a Carla Diéguez (mais do que companheira nas agruras de pós-graduanda trabalhadora), Rodrigo Estramano de Almeida (parceiro e amigo querido), Roseli Coelho (dona dos melhores comentários sobre a

conjuntura política brasileira), Eliana Asche (que decidiu que lhe devo obediência), Flavio Rocha (companheiro de preocupações internacionais e amigo querido), Marcia Tosta Dias (a generosidade em pessoa), Rafael Araújo (colega desde tempos “imemoriais”...), Rosemary Segurado (que entendeu por que eu quase não voltei da Bolívia...), Marcos Florindo e Daniela Ribas (o casal mais solidário de todos), Irene Barbosa (uma colega mais que gentil), Gabriel Pugliese Cardoso (amigo a quem devo uma das leituras mais detidas e generosas de meu trabalho), Fernando Megale (o melhor psicanalista chefe que alguém pode ter), Ivan Roussef (um colega generoso como poucos), Fabio Keinert (colega desde os tempos de faculdade...), Teresa Furtado (com quem reencontrei o gosto por Portugal e as coisas lusitanas), Sonia Hotimsky (sempre solidária) e Marta de Aguiar Bergamin (amiga e parceira fundamental para que esta jornada chegasse ao fim).

Agradeço à Faculdade Santa Marcelina por ter me concedido uma licença não remunerada entre agosto de 2009 e agosto de 2010, também me permitindo realizar o trabalho de pesquisa de campo certa de que, ao voltar, meu posto de trabalho estaria lá. Em especial, agradeço ao professor Thiago Rodrigues, então coordenador do curso de Relações Internacionais daquela faculdade, pelo apoio. Agradeço aos meus colegas (professores, professoras, funcionários e funcionárias) e alunos e alunas. Em especial, agradeço a Moises da Silva Marques (*jefe* e amigo), Vagner Volpi (que canta e encanta como ninguém), Cynthia Marcucci (uma presença generosa e solidária), Gabriel Passetti (parceiro no amor pela América Latina e “suas cousas”), Neusa Bojikian (que me lembrou que as teses são feitas de acasos), André Degenszajn (dono do sorriso mais franco dos arredores), Vagner Romão (amigo antigo), Marcos De Moraes Xavier, Andrea Silva Ponte (amiga que a distância não distanciou), Renata Zaganin (presença doce e companheira) e Acácio Augusto (parceiro de inquietações acadêmicas) pela convivência e generosidade.

Os alunos e alunas com quem convivi ao longo desses anos foram muitos! Agradeço aos meus orientandos e orientandas de TCC, de iniciação científica e a todos e todas, na graduação e na pós-graduação, a quem eu não orientei, mas para quem lecionei, por pacientemente terem me ouvido falar de uma tese que parecia sem fim, por terem vibrado com minhas alegrias e descobertas. Em especial, agradeço às turmas do segundo ano 2012 e do quarto ano 2012 da Escola de Sociologia e Política, do primeiro e segundo semestres 1 e 2 de 2012 e do 5º semestre 2 de 2012 da Faculdade Santa Marcelina pela generosidade com a professora às voltas com “a tese”. Agradeço a Pedro Filho, Larissa

Korolkovas Buitron, Thuê de Mattos e Aline Pontes, meus orientandos de TCC 2012, pela paciência e compreensão infinitas comigo e meu momento. A Natália Negretti, Antonio Gouveia, Marina Lopes, Derick Santiago, Rafael Cunha, Rafael Balseiro Zin, Daisy Serena Correa e Laís Boas Figueiredo, agradeço pela amizade, paciência e apoio constantes.

Agradeço à “família Little Italy”, em especial a Elia e Alzira, pelo carinho e pelas palavras de estímulo.

Agradeço a Vivian Grace Fernández-Dávila Urquidi por seus comentários mais que precisos na banca de qualificação deste trabalho, por sua amizade e generosidade. Por ter aberto sua casa em Cochabamba para me receber, ter me mostrado a cidade e me feito sentir como parte de sua família. Agradeço também aos membros do grupo de estudos sobre Colonialismo Interno e Estados Plurinacionais, coordenado por Vivian Urquidi. Em especial agradeço a Vanessa Corsetti Gonçalves Teixeira, Renato Eliseu Costa, Pedro Pulzatto Peruzzo, Brisa Cristina C. de Araujo e Rafaela Nunes Pannain. Ao professor Juan Bello Domínguez, agradeço por ter dado a melhor definição para minha relação com La Paz. Quando nos conhecemos em Cochabamba, em 2009, concluiu: “*Mira, La Paz te ha atrapado!*” Até hoje, não sei modo melhor de definir meu encontro com La Paz...

Agradeço a Luz Castillo Vacano e Ramiro Molina pela oportunidade de ser pesquisadora associada ao *Museo Nacional de Etnografya y Folklore – MUSEF* de La Paz, entre setembro de 2009 e setembro de 2010.

Aos amigos que La Paz me trouxe, os agradecimentos são sem fim! Agradeço a Simona Sansone e Lorenza Belinda Fontana por terem me acolhido em La Paz e me brindado com sua amizade. A Lore, também agradeço a generosidade por ter compartilhado comigo entrevistas, dados, livros e textos, pelas nossas conversas sobre a Bolívia e a amizade pura e sincera que a distância não abalou. A Ilse Ticona, agradeço pelas aulas de espanhol e de “*paceñidad*”. A Christelle Faber, com quem vivi minhas primeiras aventuras *paceñas*, agradeço a amizade e as “*crepes hechas con amor*”. A Vinicius Mansur, que mais que meu amigo, se tornou meu “*guarda espaldas*”, agradeço a presença alegre. Agradeço a Ana Sanchez, por ter me apresentado La Paz logo que cheguei à cidade, por ter me colocado em contato com Luz Castillo Vacano do MUSEF e pelas nossas conversas sobre o Brasil. Elena Apilánéz, a “*peninsular exiliada*” mais latino-americana de todas, agradeço por sempre ter me acolhido, por ter me convidado para

trabalharmos jutas e por nossas conversas sobre a Bolívia, o Brasil, o feminismo e a existência. A Hervé Do Alto, amigo “frantuguês”, agradeço textos e a sempre frutífera troca de ideias. A Mariana Noya, a mais *paceña* de todas, agradeço por ter me feito sentir que também tinha um lar boliviano, me “emprestado” sua saudosa “*abu*” e ensinado a fazer sopa de *maní*. A Alvaro Manzano, agradeço pela parceria nas noites de “*bailoteo*”. A Gabriel Zeballos, agradeço por compartilhar comigo seus conhecimentos sobre a cosmologia e língua aymara, por ser poeta e me conceder o privilégio de sua amizade constante. A Agustina Iglesias Skulj, a guru, agradeço a solidariedade com a amiga “*liada con lo de la tesis*” e amizade. A Marco Aparicio Wilhelmi, agradeço os preciosos textos que compartilhou comigo. A Sara Balestri, a Sarolinda, agradeço pela amizade pura e constante. A Daniela Buchmann, agradeço a generosidade e companhia doce. Agradeço a Sarah Pabst por ter me feito perceber a Bolívia por seu olhar, produzindo as fotos mais poéticas que já vi sobre o país e suas gentes. A Celine Peanut, Daniel Viveros, Vádik Barrón e Ana Paula Leibruder, agradeço por terem enchido minha vida de música em La Paz. A Itziar Uriarte, Irene Manero Candel, Fanny Garcia e Andrea Meloni, agradeço pela amizade que o Atlântico não abalou, aliás, só consolidou. A Pablo Reyero, Mayús Ramos, Valeria Sanchini, Pere Herms, Dado Galdieri, Jessica Salamanca, Marcos García-Tornel, Oscar Olmedo, Oscar García, Karyn Galland, Nico Tassi, Marielle Cauthin, Maria Teresa González, Patrick Vanier, agradeço pela convivência, pelas conversas, troca de informações e textos sobre a Bolívia.

Àqueles que fizeram minha chegada à Bolívia mais fácil, Salvador Schavelzon e Luis Felipe Hirano, meu mais sincero obrigada! Com Salvador, minha dívida de gratidão é imensa, além de ter-me “apresentado” a Simona e Lorenza, foi um interlocutor generoso e sempre atento. Luis, como te agradecer por ter me apresentado a Heloisa? A vocês, todo obrigada é pouco!

A Heloisa Marques Gimenez, com quem compartilhei casa a maior parte dos meses em que estive em La Paz, agradeço a amizade, a generosidade, os cafés, o apoio, as conversas sobre a existência, a USP e a Bolívia. Muitas coisas na vida se tornaram menos obtusas desde que nos conhecemos.

Agradeço aos Apus por terem colocado Giovana Romano Sanchez no meu caminho. De jornalista e informante, sob a ação deles, nos tornamos amiga e amiga. Não tenho palavras para definir nosso encontro. Mas te agradeço, Gica, pela amizade sincera e

constante, por tua generosidade e atenção com a amiga que fazia uma tese. Agradeço também por teres trazido contigo Renata Miranda (a mais linda, inteligente e animada companhia), Camila Régis (finalmente voltei a ter uma amiga barriga verde! E ela não poderia ser mais especial!), Bruno Moreschi (que ama rinocerontes, mas é muito generoso com quem ama elefantes), Mariana Mandelli (a autora dos e-mails motivacionais mais divertidos do planeta), Mirella Nascimento (mais uma “papa areia” que conquistou meu coração, por me fazer lembrar por que Porto Alegre é a “capital do mundo”) e Felipe Marques Gonçalves (um médico em quem confio!). O fato é que, com vocês, é “diversão garantida ou seu dinheiro de volta” e eu agradeço o privilégio de poder contar com vocês entre os meus amigos.

A Mirella Nascimento, agradeço, em especial, por ter generosamente revisado o texto desta tese em um tempo desumano, por ser uma amiga doce e uma presença que me lembra cotidianamente a importância da “opção pela alegria”. Mi, todo agradecimento a ti é pouco!

Aos antropólogos e antropólogas... Francirosy Barbosa, Janine Collaço, Claude Papavero, amigas queridas, agradeço por terem me acalmado e me convencido que estava tudo bem em eu passar horas escrevendo poesia. A Bruno Cesar Barbosa, Luana Nunes Pereira, Clarice Cohn, Rogério Duarte Do Pateo, Luis Felipe Hirano, Beatriz Perrone-Moisés, Dominique Gallois, Luciana Duccini, Elena Calvo-Gonzalez, Elisa Rodrigues, Uirá Felipe Garcia, Michelle Medrado, Bruna Angotti, Mauricio Fiore, Maria Cecília Turatti, Silvia Pellegrino, André-Kees Schouten, Giovanni Cirino, Ariel Rolim, Ronaldo Trindade, Andrea Peres, Joana Tuttoilmondo, Aristóteles Barcelos Neto, Renato Sztutman, Fátima Toledo, Daniel De Lucca, Michele Escoura, Katucha Bento, agradeço as palavras de incentivo, por dividirem inquietações e pelos debates que tivemos em diferentes momentos e circunstâncias.

Aos colegas que participaram do Seminário *Estudos Andinos no Brasil: Seminário Multidisciplinar*, promovido pelo CEMA/USP e pelo CEstA/USP, em junho de 2012 e aos colegas que participaram do *GT 64 – Repensando a política da América indígena: liderança, contra-o-Estado, respostas às formas modernas*, por ocasião da XXVIII Reunião Brasileira de Antropologia, em julho de 2012, agradeço pelos acalorados debates e imensas contribuições na fase final de redação deste trabalho.

Agradeço a Andreia Meneses, que me ensinou a formar as primeiras frases na língua de Cervantes, e Margarida Nepomuceno, pelo carinho em momentos difíceis e a amizade, mesmo com meus sumiços.

Agradeço ao “grupo de bolivianistas”, Sue Iamamoto, Salvador Schavelzon, Rafaela Pannain, Heloisa Marques Gimenez, pela solidariedade, colaboração constantes, as conversas, intercâmbio de textos e compartilhamento do interesse e encanto pelas coisas e gentes da Bolívia. Agradeço a Rafaela Pannain pela contribuição incansável ao final da redação desta tese, me ajudando com o trabalho de organização, pela leitura atenta dos textos e pelo seu apoio incondicional. As coisas foram menos difíceis graças à tua ajuda, Rafa!

Aos amigos de sempre, Silvia Naschenveng, Danilo Tavares, Marianna Sampaio, Mariana Macário, Maria Virgínia Mesquita, Lia Vasconcelos, Marcelo Behar, Patricia Sant’Anna, Joana Tuttoilmondo, Emiliano Castro, Felipe Milanez, Michel Blanco, Julia Magalhães, Adriana Campos, Christian Madrigal, Roberta de Camargo Vianna, Mariana Arantes, agradeço a compreensão pelas ausências e o carinho.

A Flávia Ayres Loschi, Toni D’Agostinho, Cristina Barboza, Rodrigo Estramano de Almeida, Rafael Tauil e Tatiane Gonzalez agradeço por tornarem tudo melhor e mais engraçado, sempre.

Agradeço a Lúcia Vaz pelos meses em que trabalhou como minha assistente, por ser a pessoa solar que é e fazer parte da minha vida.

A Daniel Da Matta, amigo ímpar, agradeço por fazer parte da minha vida, por me ouvir sempre e de modo tão atento, e por tudo o que me ensinou. A Daniela Nachif, agradeço por ter me estendido a mão quando achei que não tinha saída e me convencido de que eu poderia qualquer coisa, inclusive naquele momento.

A Michelle Medrado, agradeço a parceria e amizade sincera que a distância continental não abala. A certeza de tua amizade faz meus dias mais fáceis!

A Kalu Brum, agradeço a generosidade e atenção a mim e, em especial, por ter me recebido em sua vida como se nos conhecêssemos desde outra existência. Agradeço a Simone Nakamoto por ter me levado onde eu sabia que precisava ir, mas não tinha ideia de como chegar.

A Denise Gomes, agradeço por acreditar em mim e me ajudar a fazer o mesmo. Se chego ao final do doutorado, não há dúvidas de que muito se deve a ti. A Mario Cabral, agradeço por ter me “resgatado” em um momento em que achei que não conseguiria ir adiante e me ajudado a concluir esta jornada.

A Raquel de Barros Pinto Miguel, cuja amizade sincera o tempo e a distância não abalaram, agradeço a solidariedade, o apoio e o carinho.

A Cristina Barbosa, querida amiga de toda a família Freitas, agradeço o apoio e por me lembrar que sempre é tempo de se reinventar. Teu senso de humor raro e presença animada alegram qualquer situação.

Agradeço a Thiago Rodrigues e Acácio Augusto pela companhia animada, pelo apoio, pela interlocução e debates, a amizade genuína e instigante.

A Adriana Bibini, agradeço pela amizade, pela companhia e por ter me convencido de que os “malaquinhos” têm a “obrigação de contribuir para o avanço da ciência social no Brasil”, mesmo que isso significasse apenas contribuir para a obtenção de material para minha tese de doutorado... A Alessandra Almeida, amiga divertida, talentosa e eficiente, agradeço o apoio, a ajuda com a organização e diagramação desta tese. Ter podido contar com a alegre companhia de vocês, semanalmente ao longo deste último ano de doutorado, e com a ajuda, fundamental, na reta final da elaboração desta tese foi incrível e lhes sou muito grata. Agradeço a Evandro Sabóia pela generosa e atenta leitura de meus textos, as discussões sobre identidade e raça, a companhia inteligente e constante, e por ter me lembrado, em um momento crucial, de uma música que diz: “vai ser, vai ser, vai ter de ser, vai ser, muito tranquilo...”.

A Fernanda Castro Fernandes de Oliveira, pessoa imprescindível em minha vida, agradeço por fazer parte de dela há tantos anos e, apesar disso, continuar sendo minha amiga, pelas conversas, o apoio e o amor incondicional. A Silvia Pellegrino, agradeço por ter me acompanhado sempre, ter me apoiado em todos os momentos de maneira doce e amiga e por ter me lembrado que “estar em campo não é ter encontrado a ‘terra sem mal’”.

Ao “grupo Genial”, Marta de Aguiar Bergamin (amiga querida, com quem tenho o privilégio de conviver cotidianamente e que me concede também a maravilha de conviver com seu pequeno Rodrigo), Maria Cecília Turatti (a quem devo a leitura cuidadosa e

generosa de meus textos na fase final da redação da tese e a companhia alegre e inteligente), Fabio Sanchez (que me convenceu de que eu conseguiria chegar ao fim desta empreitada) e Maria Cecília Pereira (amiga nova e generosa), agradeço por me lembrarem, constantemente, que a vida é maior que uma tese de doutorado e que amizade e política não só combinam como podem ser mais que divertidos. Agradeço ao Ailton, que me ensinou que muitas vezes é preciso “*molhar as palavras*”.

À família...

Agradeço à minha família por sempre ter estado ao meu lado, por nunca ter me deixado me sentir só e ter me apoiado em tudo e para tudo ao longo desses anos.

Agradeço ao Fly, silenciosa e constante companhia na fase final de redação deste trabalho.

Agradeço aos meus primos, Alexandre, Aline, Bianca e Alex, pela compreensão em relação às minhas ausências, em especial nas vidas das crianças, Caio (meu lindo afilhado), Ana e Alice, que chegaram para encher de amor os Cotta de Mello. A minha tia Paula, agradeço as palavras de incentivo, o carinho e a presença alegre.

Agradeço a Denise Dourado Dora, minha dinda e amiga querida, por ser um exemplo como mulher e pesquisadora. Teu amor e presença constante em minha vida me fazem uma pessoa melhor.

À Vó Lóla, agradeço a preocupação com a sobrinha-neta enrolada com a tese, o amor constante, as mensagens de apoio e estímulo, e por ser uma referência de força, determinação e coragem frente à vida para mim. A vida é melhor porque sei que me amas e te importas comigo, vó!

Agradeço a Sergio Homrich, Marcelo e a tia Elô pelo apoio, pela compreensão com minhas ausências ao longo dos últimos anos e pelo amor. A tia Elô, agradeço por ser um exemplo a me lembrar que nunca devemos desistir de nossos sonhos e que os medos não podem nos paralisar.

Agradeço a Renato Cotta de Mello, o “irmão da minha mãe”, por dividir comigo as dores e delícias da construção de um trabalho de doutorado, por sempre ter acreditado em mim e ter me apoiado em momentos cruciais.

A Luciane Cotta de Mello, a Lulua, agradeço os telefonemas doces, a torcida e a atenção constantes comigo. Também por sempre me lembrar de que faço parte de uma linhagem de mulheres que jamais desistem ou se rendem às circunstâncias.

Ao meu irmão, Ricardo, e minha cunhada, Lilian, agradeço o apoio, estímulo, o cuidado com a irmã “que tem que fazer a tese”, a compreensão ao longo dos últimos anos e carinho constantes.

A minha irmã, Gabriela, agradeço a ajuda na organização, sistematização e digitação dos documentos levantados em campo, a torcida e a atenção comigo depois que se mudou para longe. A saudade é grande, mas o amor é maior, e sou feliz porque serei madrinha do filho que esperas neste momento!

A Arthur, meu amado sobrinho, que cresceu com uma tia que “está fazendo tese” e, desconfio, jamais fará uma... Agradeço por me defender quando as pessoas diziam que eu estava demorando para terminar a tese, dizendo: *“Vocês não entendem?! É claro que ela ainda não acabou! O trabalho dela não é escrever um texto normal, é escrever, assim, um texto de oiteeeenta páginas!!”* Não sou capaz de imaginar alguém que tenha entendido melhor meu trabalho e me defendido mais apaixonadamente. Tuco, muitas saudades tuas!

A Simone Cotta de Mello Freitas, minha mãe, a quem dedico este trabalho, agradeço por ser quem é, por estar sempre ao meu lado, por colocar flores em minha mesa de trabalho, por me apoiar em tudo e em qualquer circunstância, por ser um exemplo de coragem e fortaleza. Tenho orgulho de ser tua filha.

Por fim, agradeço aos que não puderam ver minha chegada ao fim desta jornada. Como a vó Alba, que tanto torceu por mim e me incentivou a continuar. E à memória de meu pai, por ter me convencido que sou uma “campeira” e me ensinado que os “campeiros” jamais desistem.

Os longos agradecimentos se justificam, porque uma tese não é feita apenas com pesquisa de campo, leitura e redação de textos, mas também com muita generosidade, amizade, amor e solidariedade.

JALLALLA!!

Caminante

*Caminante, son tus huellas
el camino, y nada más;
caminante, no hay camino,
se hace camino al andar.
Al andar se hace camino,
y al volver la vista atrás
se ve la senda que nunca
se ha de pisar.
Caminante, no hay camino,
sino estelas en la mar.*

Antonio Machado

RESUMO

Nesta tese analisamos a atuação dos movimentos sociais indígenas na Bolívia, e seus discursos sobre autonomia. Nosso foco é o CONAMAQ – *Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu*. Por entendermos que não existe enunciado sem posição, mapeamos os discursos que operam na esfera pública boliviana a fim de compreender qual a posição do CONAMAQ. Este mapeamento consistiu na análise também dos discursos da CSUTCB – *Central Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia* e do Estado Plurinacional de Bolívia. Descrevemos os discursos nacionalistas e indianistas bolivianos, em especial o katarismo, para analisar a constituição dos agentes, de seus posicionamentos e do modo como interagem. Nossa intenção foi definir o “campo” de relações, simultaneamente prático e discursivo, no qual se codificam os sistemas de diferenças que compõem o contexto em que circulam os agentes e seus discursos. Encontramos evidenciados no processo de construção do Estado Plurinacional na Bolívia, dois discursos com base nos quais se estabelecem posições discursivas, organizam-se movimentos sociais e criam-se agentes na esfera política pública: o *camponês-indígena* e o *indígena-originário*. Com base nisso, propomos analisar o encontro dos discursos sobre direitos do CONAMAQ, do Estado Plurinacional e da normativa do direito internacional sobre direitos dos povos indígenas, com ênfase no debate sobre o direito à autonomia. A fim de demonstrar que os contatos e encontros entre os níveis discursivos local (identificados como CONAMAQ e Estado plurinacional), e internacional (entendido como a normativa de direitos dos povos indígenas constituída por organismos internacionais), se interpenetram e apresentam diferentes pontos de contato, constituindo embates discursivos na esfera pública local e, também, na internacional/global.

Palavras-chave: 1. Bolívia, 2. CONAMAQ, 3. Estado plurinacional, 4. Direitos, 5. Autonomia, 6. Identidade – etnicidade.

ABSTRACT

In this thesis, we will analyze the actions of the indigenous social movements in Bolivia, and their discourses on autonomy. Our focus is the CONAMAQ – *Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu*. As we understand there is no utterance without a position, we mapped out the discourses that operate in the Bolivian public sphere in order to understand the position of the CONAMAQ. *This mapping out consisted also in the analysis of the discourses of the CSUTCB – Central Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia* and of the Plurinational State of Bolivia. We describe the Bolivian nationalist and indianist discourses, especially the katarismo, to analyze the constitution of the agents, of their positions and of the way they interact. Our aim was to define the “field” of the relations, at the same time practical and discursive, in which the systems of differences that make up the context where the agents and their discourses navigate are encoded. Two discourses are to be found evident in the process of construction of the Plurinational State of Bolivia, two discourses based on which discursive positions are established, social movements are organized and agents are created in the public political sphere: the indian-peasant and the originary-indian. Based on this, we attempt to analyze the encounter of the discourses on rights of the CONAMAQ, of the Plurinational State and of the rules of the international law on the rights of indigenous peoples, with an emphasis on the debate about the right to autonomy. In order to demonstrate that the contacts and encounters between the local (identified as CONAMAQ and Plurinational State) and international (understood as rules of law regarding the rights of indigenous peoples elaborated by international organizations) discursive levels are intertwined and show different points of contact, creating discursive clashes in the local public sphere, and also on an international/global level.

Keywords: 1. Bolivia, 2. CONAMAQ, 3. Plurinational State, 4. Rights, 5. Autonomy, 6. Identity – ethnicity.

RESUMEN

Esta tesis analiza la actuación de los movimientos sociales indígenas en Bolivia, y sus discursos sobre autonomía, con foco en el CONAMAQ – *Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu*. Entendemos que no existe enunciado sin posición, por lo tanto analizamos los discursos que operan en la esfera pública boliviana a fin de comprender cual es la posición de CONAMAQ. Ese estudio pormenorizado consistió en el análisis también de los discursos de CSUTCB – *Central Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia* y del Estado Plurinacional de Bolivia. Describimos los discursos nacionalistas e indianistas bolivianos, en especial el katarismo, para analizar la constitución de los agentes, de sus posicionamientos y del modo como interactúan. Nuestra intención fue definir el “campo” de relaciones, simultáneamente práctico y discursivo, en el cual se codifican los sistemas de diferencias que componen el contexto en el que circulan los agentes y sus discursos. Encontramos evidenciados en el proceso de construcción del Estado Plurinacional en Bolivia, dos discursos con base en los cuales se establecen posiciones discursivas, se organizan movimientos sociales y se crían agentes en la esfera política pública: el discurso *campesino-indígena* y el discurso *indígena-originario*. Con base en eso, nos proponemos analizar el encuentro entre los discursos sobre derechos de CONAMAQ, del Estado Plurinacional y la normativa del derecho internacional sobre derechos de los pueblos indígenas, enfatizando cuestiones relacionadas al debate sobre el derecho a la autonomía. Mostramos así que los contactos y encuentros entre los niveles discursivos local (identificados como CONAMAQ y Estado plurinacional), e internacional (entendido como la normativa de derechos de los pueblos indígenas constituida por organismos internacionales), afectan unos a los otros y presentan distintos puntos de contacto, constituyendo embates discursivos tanto en la esfera pública local, como en la internacional/global.

Palabras clave: 1. Bolivia, 2. CONAMAQ, 3. Estado plurinacional, 4. Derechos, 5. Autonomía, 6. Identidad – etnicidad.

Lista de Siglas e Abreviaturas

APG- *Asamblea del Pueblo Guaraní*

ASP - *Asamblea por la Soberanía de los Pueblos*

BIC – *Bloque Indígena Campesino*

BNDES - Banco Nacional de Desenvolvimento Econômico e Social

BOCINAB - *Bloque de Organizaciones Campesinas e Indígenas del Norte Amazónico*

CAOI - *Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas*

CAOP - *Consejo de Ayllus Originarios de Potosí*

CDTAC - *Central Departamental de Trabajadores Asalariados del Campo*

CIDOB – *Confederación de Pueblos Indígenas de Bolivia*

CITEM - *Coordenação de Identidades Territoriais Mapuche*

CNTCB - *Confederación Nacional de Trabajadores Campesinos de Bolivia*

COB – *Central Obrera Boliviana*

CONAMAQ - *Consejo Nacional de Ayllus Y Markas del Qullasuyu*

CPESC – *Coordinadora de Pueblos Étnicos de Santa Cruz*

CSCB – *Confederación Sindical de Colonizadores de Bolivia*

CSUTCB - *Confederación Sindical Única de los Trabajadores Campesinos de Bolivia*

ECUARUNARI - *Confederación de Pueblos de la Nacionalidad Kichwa del Ecuador*

FASOR - *Federación de Ayllus del Sur de Oruro*

FAOI-NP - *Federación de Ayllus Originarios Indígenas del Norte Potosí/ atualmente*

Ayllus Originarios de los Suyus Charka Qhara Qhara

FNMCB-BS – *Federación Nacional de Mujeres Campesinas de Bolivia “Bartolina Sisa”*

GTPI- *Grupo de Trabalho das Nações Unidas sobre Populações Indígenas*

INRA - *Instituto Nacional de Reforma Agraria*

IOC – *Indígena Originario Campesino*

LMAD – *Ley Marco de Autonomía y Descentralización*

MAS-IPSP - *Movimiento al Socialismo – Instrumento Político por la Soberanía de los Pueblos*

MIP – *Movimiento Indio Pachakuti*

MITKA - *Movimiento Indio Tupac Katari*

MNR - *Movimiento Nacionalista Revolucionario*

MST-B - *Movimiento de Trabajadores Campesinos e Indígenas Sin Tierra da Bolivia*

NCPE - *Nueva Constitución Política del Estado*

OIT – Organização Internacional do Trabalho

ONG – Organização Não Governamental

ONIC - *Organización Nacional Indígena de Colombia*

ONPIA - *Organización de Nacionalidades y Pueblos Indígenas de Argentina*

ONU – Organização das Nações Unidas

PNUD – Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento

TCO – *Tierras Comunitarias de Origen*

THOA - *Taller de Historia Oral Andina*

TIPNIS - *Territorio Indígena Parque Nacional Isiboro Sécuré*

UCAPO - *Unión de Campesinos Pobres*

LISTA DE ILUSTRAÇÕES, FIGURAS E GRÁFICOS

Ilustração 1: Organização CONAMAQ	236
Ilustração 2: CONAMAQ – Emblema	237
Ilustração 3: CSUTCB – Emblema	239
Ilustração 4: Kantuta.....	246
Ilustração 5: Patujú	246
Ilustração 6: Escarapela	247
Ilustração 7: Whipala.....	247
Ilustração 8: Pututu	248
Ilustração 9: Pututu Boliviano	248
Ilustração 10: Chakana Guia Cósmica de CONAMAQ	249
Figura 1: Tiahuanaco, Bolívia.	24
Figura 2: Mapa Político	36
Figura 3: Mapa Físico.....	37
Figura 4: Mapa Político e Identificação dos Suyus	38
Figura 5: Sede Nacional de CONAMAQ em Sopocachi, La Paz.	250
Figura 6: Fachada da Sede de CONAMAQ I.	251
Figura 7: Fachada da Sede de CONAMAQ II.....	252
Figura 8: Placa de Inauguração CONAMAQ (em uma das paredes da recepção).....	253
Figura 9: Recepção I, Sede Nacional CONAMAQ.....	254
Figura 10: Recepção II, Sede Nacional CONAMAQ.....	255
Figura 11: Recepção III, Sede Nacional CONAMAQ.	256
Figura 12: Recepção IV, Sede Nacional CONAMAQ.....	257
Figura 13: Sala de reunião do Conselho de Governo CONAMAQ, 2011.	258
Figura 14: CSUTCB – Reunião.....	258
Gráfico 1: Dados de identificação de pertencimento a algum povo originário por departamento (população de 15 anos ou mais).....	244
Gráfico 2: Dados de identificação de pertença a algum povo indígena (população de 15 anos ou mais).....	245

LISTA DE TABELAS

Tabela 1: Lista de Autoridades de CONAMAQ até a Gestão 2009-2011.....	233
Tabela 2: Comissões do Conselho de Governo de CONAMAQ	235
Tabela 3: CSUTCB – Congressos e Dirigentes.....	238
Tabela 4: Lista de TCOs	242
Tabela 5: Etnicidade nos Censos de 1900, 1950 e 2001	243
Tabela 6: Analfabetismo e Etnicidade nos Censos de 1976, 1992 e 2001	243
Tabela 7: Anos de Escolaridade e Etnicidade nos Censos de 1976, 1992 e 2001.....	243

Sumário

Introdução	25
Mapa Político da Bolívia	36
Mapa Físico da Bolívia	37
Mapa Político da Bolívia e Identificação dos Suyus	38
Capítulo 1 – Método, pesquisa de campo e a experiência de campo como método: descobrir uma certa Bolívia	39
1.1. A experiência em campo e objetivos de pesquisa.....	39
1.2. Porque fatos dificilmente existem sem relações	45
1.3. A atuação política dos agentes.....	51
1.4. Movimentos sociais, globalização e identidade.....	54
Capítulo 2 - Entre camponeses e indígenas: Nação, Plurinacionalismo, identidade e reivindicações	67
2.1. Nacionalismo revolucionário e sua crítica: a emergência do discurso étnico	67
2.2. Uma “nova nação” boliviana? Nacionalismo e a construção de um Estado Plurinacional	81
2.3. Nova Constituição Política do Estado, plurinacionalismo e autonomias	87
2.4. Indigenismo e reivindicação étnica: inspiração e ação	88
2.5. Memória e mobilização: o papel do movimento katarista	94
2.6. A perda de centralidade do discurso katarista	101
Capítulo 3 – Descrição dos agentes de discurso CSUTCB x CONAMAQ: Tensões identitárias discursivas entre camponeses e indígenas.....	104
3.1. Mapeamento das posições discursivas e dos agentes	104
3.2. O Altiplano: CSUTCB e CONAMAQ	111
3.2.1. Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia - CSUTCB	112
3.2.2. Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu – CONAMAQ.....	131
3.3. CSUTCB x CONAMAQ: o embate entre os discursos indititários “camponês- indígena” e “indígena-originário”	143
3.4. O episódio de TIPNIS	147
Capítulo 4 – Encontros discursivos: Os documentos internacionais de direitos dos povos indígenas, a normativa boliviana e o CONAMAQ	157
4.1. Caminhando rumo ao ‘bem viver’?	157

4.2. Os instrumentos internacionais de defesa dos direitos dos povos indígenas.....	158
4.3. A Nova Constituição Política do Estado boliviano – Avanços e percalços.....	163
4.4. O debate sobre o Plurinacionalismo e o Estado Plurinacional	168
4.5. A autonomia possível: CPE e seus detalhes	173
4.5.1. Sobre o termo “Nações e povos indígena originário campesinos” (NeP IOC)	173
4.5.2. Livre determinação, autogoverno e autonomia.....	176
4.6. Os caminhos para se tornar uma autonomia IOC	178
4.6.1. A via TCO ou TIOC.....	179
4.6.2. A via Municipal.....	181
4.6.3. Via região IOC	184
4.7. A Ley Marco de Autonomías y Descentralización “Andrés Bólvarez” (LMAD).....	186
4.8. O discurso do CONAMAQ.....	192
Considerações finais	202
Bibliografia.....	207
Anexos.....	225
Anexo 1 – Lista de entrevistas realizadas	225
Anexo 2 – Lista de filmes	227
Anexo 3 – Lista de documentos compilados em campo.....	228
Anexo 4 – Lista de Autoridades de CONAMAQ até a Gestão 2009-2011	233
Anexo 5 – Comissões do Conselho de Governo de CONAMAQ	234
Anexo 6 – Organização CONAMAQ.....	236
Anexo 7 – CONAMAQ - Emblema	237
Anexo 8 – CSUTCB – Congressos e Dirigentes	238
Anexo 9 – CSUTCB - Emblema.....	239
Anexo 10 – Lista de TCOs	240
Anexo 11 – Dados Demográficos	243
Anexo 12 – Gráfico – Dados de identificação de pertencimento a algum povo originário por departamento (população de 15 anos ou mais).....	244
Anexo 13 – Gráfico – Dados de identificação de pertença a algum povo indígena (população de 15 anos ou mais).....	245
Anexo 14 – Símbolos Indígenas e Novos Símbolos Nacionais.....	246
Anexo 15 – Registros Fotográficos	250
Anexo 16 - Salas de reunião	258

Anexo 17 – Capítulo Oitavo da Constituição Política do Estado – Distribuição de competências entre Estado, departamentos e distintos níveis autonômicos	259
---	-----

Figura 1: Tiahuanaco, Bolivia.
Fonte: Da Autora, 2009.

Introdução

Apresentação da pesquisa

A pesquisa aqui apresentada começou em janeiro de 2006, quando vi¹ pela televisão imagens do ritual simbólico de posse de Evo Morales em Tiahuanaco. A mescla de referências da cultura indígena que conferia legitimidade à eleição do presidente do país vizinho me chamou a atenção. Pouco sabia sobre a Bolívia, apenas que não tem saída para o mar, que está localizada na região andina, que suas minas, como as de Potosí, foram importantes durante a dominação espanhola e depois e que produz folha de coca. Talvez por saber tão pouco me interessasse tanto em buscar informações. A partir de fevereiro de 2006, dediquei-me a encontrar bibliografia e informações sobre o país. Em agosto de 2007, participei do processo de seleção para o Programa de Pós-graduação em Antropologia Social do Departamento de Antropologia e, sendo aprovada, em 2008 iniciei o curso de doutoramento. Conforme previa o cronograma da pesquisa, em agosto de 2009 cheguei à cidade de La Paz, capital do poder executivo da vizinha Bolívia, para realizar a pesquisa de campo.

Resolvi me preparar para o campo mais ou menos como Elias Canetti para sua ida ao Marrocos. A descrição do autor de seus preparativos para tal viagem, em *As vozes de Marrakech* (2007), foi uma inspiração. No entanto, não pude cumprir “à risca” suas recomendações, uma vez que minha ida a Bolívia era uma viagem de campo e, portanto, exigia preparação. Diferentemente do autor, precisei ler sobre o país. Mas, como ele, evitei ver imagens do país e de La Paz. Evidentemente, tinha uma imagem de meu destino em minha cabeça, mas ela era difusa o suficiente para que eu me surpreendesse com o que viesse a encontrar e estivesse aberta para toda a beleza e as surpresas que a Bolívia guarda.

Chegar à Bolívia me fez descobrir coisas que estavam muito além do que eu havia lido nos livros e conversado com colegas que também desenvolvem pesquisas sobre temas correlatos e sobre a Bolívia. Naquela ocasião, tinha duas coisas em mente: estudar a existência ou não de um projeto nacionalista *aymara* entre os movimentos sociais de base indígena no país e voltar para o Brasil em janeiro de 2010. Poucas vezes me vi tão equivocada. Estudar a existência ou não de um projeto nacionalista *aymara* se mostrou

¹ Este capítulo foi escrito em primeira pessoa por ser uma descrição da experiência de pesquisa de campo e das opções que guiaram a construção desta, bem como da elaboração do texto final da tese.

uma falsa questão e estudar o “conjunto dos movimentos sociais de base indígena” na Bolívia se mostrou algo de uma pretensão imensa, diretamente proporcional ao meu desconhecimento acerca do que encontrei em campo; e os cinco meses previstos se transformaram em mais cinco. Passei dez meses em campo, a maior parte desse tempo em La Paz, tendo realizado viagens a Cochabamba e Oruro.

Durante o período em que estive em La Paz, tornei-me pesquisadora associada ao *Museo Nacional de Etnografya y Folklore – MUSEF*, o que me possibilitou acesso a importantes fontes de dados. Frequentei os seminários realizados pelo grupo *Comuna*, sob a coordenação de Oscar Vega Camacho, do qual fazem parte importantes intelectuais bolivianos como Raul Prada, Luis Tapia, Oscar Vega Camacho e Álvaro García Linera (que, devido às suas atribuições como vice-presidente, não frequentava mais as reuniões do grupo), e que contava com a participação de pesquisadores de diferentes lugares, como Espanha e países da América Latina. Também tive a oportunidade de assistir a importantes seminários, congressos e palestras enquanto estive em La Paz.

Minhas primeiras impressões foram especialmente marcadas por três coisas: as feições indígenas da maioria da população, a presença constante de crianças por todas as partes e a ausência de moradores em situação de rua em La Paz. Pouco a pouco, descobri muito mais. A Bolívia é marcada também pelo machismo – e sua outra face, a homofobia – e pelo racismo. Os dez meses em que vivi na Bolívia me permitiram perceber que a raiz das demandas dos povos indígenas está nas relações mais cotidianas e comezinhas. O racismo e a desqualificação cotidiana do “outro”, fosse esse “outro” indígena ou mulher, é perceptível no trato diário.

Sabe-se que as relações de alteridade e a construção do outro são processos complexos de estabelecimento dos limites da diferença e de produção de identidade. Os mecanismos de construção da diferença e da exclusão costumam ser muito mais antigos do que os processos que podemos observar operando na sociedade. Tais mecanismos, ao fim, são uma forma de reificação de algo que é parte do conjunto de ideias e representações que caracterizam uma sociedade e faz parte de sua história. No caso boliviano, indicam uma história marcada pela dominação colonial espanhola e pela subalternização dos povos indígenas que compõem o país.

O universo sociopolítico boliviano é riquíssimo. São múltiplas redes de significado que se interconectam, aproximam-se e distanciam-se, porque pautadas por lógicas e visões

de mundo diversas. No entanto, apesar das lutas travadas, e talvez por isso, essas lógicas hoje começam a dialogar. Um diálogo que tem fraturas, incompreensões, mas que denota esforço de cada parte envolvida. Esse esforço é algo novo na Bolívia e indica, entre outras coisas, uma transformação no modo como as populações indígenas e suas organizações são percebidas pelo Estado e pela sociedade boliviana.

Nesse contexto, coloca-se a necessidade de compreender como as categorias de subalternização e exclusão dos grupos de origem indígena se manifestam no cotidiano, para que possamos entender como estas atuam como elementos importantes para a elaboração coletiva da “experiência moral de desrespeito” (Honneth, 2003) que baseia a construção dos discursos de base étnica.

Os movimentos sociais de base indígena na Bolívia são muitos e, em muitos sentidos, variados. A divisão geográfica², e simbólica, que divide o país entre “oriental e ocidental”, isto é, entre as regiões das terras baixas, da Amazônia e do Chaco, e as terras altas, o Altiplano e os Vales, é fundamental e muito mais importante na organização dos movimentos sociais, não importando suas bases, do que eu pudera imaginar.

Após perceber que minha questão de pesquisa original não se sustentava, dediquei-me a conhecer o debate³ boliviano sobre os movimentos sociais de base indígena e a conhecer melhor os movimentos existentes. A Bolívia se caracteriza por uma forte tradição de associação e mobilização. As pessoas se reúnem e organizam sob os mais diversos propósitos, é comum essas associações produzirem periódicos, jornais e revistas dos mais variados tipos, e até mesmo rádios (o número de rádios comunitárias no país é impressionante – e, embora não possa precisar o número de rádios existentes, posso afirmar, com base na observação em campo, que provavelmente são centenas). Após me inteirar do “estado da arte” no debate boliviano sobre movimentos sociais e a questão indígena, tive a certeza de que meu objeto de pesquisa deveria ser revisto e melhor recortado, processo que descreverei no capítulo 1.

Fiz então a opção por discutir as questões relativas à autonomia indígena, uma vez que meu interesse estava ligado à compreensão da construção de discursos de

² Apresentamos mapas político (Figura 1: pág. 36) e físico (Figura 2: pág.37), bem como um mapa que sobrepõe os *ayllus* ao mapa político da Bolívia (Figura 3: pág. 38).

³ A produção intelectual boliviana é intensa e de qualidade. Em La Paz, deparei-me com sociólogos, antropólogos e politólogos atuantes e muito produtivos. A publicação de estudos e análises não se restringe às editoras, o Ministério da Vice-presidência, entre outros ministérios, financia publicações de alta qualidade e costuma distribuir os volumes gratuitamente.

reivindicação de direitos com base em identidade étnica. Assim, entendendo que falar em autonomia indígena é falar em autodeterminação, que reconhecer a autonomia das nações indígenas implica reconhecer e garantir o direito das diferentes nações indígenas a se organizarem política, econômica, cultural e juridicamente de acordo com suas formas tradicionais, decidi mapear os discursos sobre esse tema e os pontos em que estes, elaborados localmente, conectam-se com os discursos globais. Discussão que apresentaremos no capítulo 4.

Além do mais, percebi que foram os discursos e as mobilizações indígenas que tornaram possível pensar a noção de democracia comunitária na esfera pública boliviana, seguindo a perspectiva das comunidades indígenas, e consequentemente elaborar a possibilidade de construção de um Estado Plurinacional. Do nosso ponto de vista, sem entender esse processo, e as reivindicações e questões postas pela construção desse novo Estado, não é possível compreender os atuais discursos dos movimentos sociais indígenas. Nem como os discursos tomaram corpo e são atualmente proferidos. Aspectos que descreveremos e analisaremos ao longo do capítulo 2.

Feito esse percurso de revisão de minha questão e recorte de pesquisa, optei por estudar o *Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu* – CONAMAQ. A escolha de um movimento baseado no altiplano não foi casual, deve-se, entre outros aspectos, ao fato de que, historicamente, muito influenciadas pelo movimento katarista, nos últimos 30 anos as populações indígenas da região têm se mostrado organizadas e combativas.

Tomada a decisão de me dedicar ao estudo do CONAMAQ, iniciei esforços no sentido de estabelecer contato com a organização. O contato se mostrou mais difícil do que o esperado. Conforme o tempo passava e eu recebia negativas em relação às entrevistas – esse processo de contato e de minha “entrada” em campo, suas implicações e consequências para a pesquisa serão discutidos no capítulo 1 –, decidi começar a recolher documentos nos quais o CONAMAQ apresentava suas propostas e demandas em relação à questão da *autonomía indígena originária campesina*. Consegui documentos produzidos pelo CONAMAQ desde 2006, por ocasião da convocação da *Asamblea Constituyente*. Além do material produzido diretamente pelo CONAMAQ, obtive documentos elaborados pelo conselho em associação a diferentes ONGs e organismos de cooperação internacional (como a Agência de Cooperação Internacional dinamarquesa – IBIS e Cooperazione Internazionale – COOPI, uma ONG italiana, por exemplo). Esse esforço resultou na

compilação de versões digitais de textos e documentos, livros e cartilhas de divulgação sobre os direitos dos povos indígenas, além de filmes. Paralelamente a esse esforço de compilação, continuei tentando realizar entrevistas. Depois de muitos contatos, finalmente, consegui realizar 12⁴.

As entrevistas se dividem da seguinte maneira: duas foram realizadas com intelectuais bolivianos que não têm ligação direta com movimentos sociais; quatro com ex-assessores técnicos do CONAMAQ, seis com lideranças do CONAMAQ. Para dar conta da especificidade da CSUTCB, recorri a duas entrevistas realizadas, com uma liderança e um ex-assessor da organização, por Lorenza Belinda Fontana [como parte de sua pesquisa de campo para a tese de doutorado *Social Conflict, Collective Narratives and Identity-building: Lessons from Bolivia* (2012), realizada no âmbito do Programa em *Politics, Human Rights and Sustainability* da Sant'Anna School of Advanced Studies, Pisa]. Utilizamos as entrevistas principalmente no capítulo 3, a fim de descrever os agentes que são nosso foco.

Contextualização demográfica

Desde a posse de Evo Morales como presidente do país, em 2006, a Bolívia⁵ tem passado por tensões e têm sido feitos esforços para que o “*Proceso de Cambio*” proposto pelo *Movimiento al Socialismo – Instrumento para la soberanía de los pueblos/MAS-IPSP*, pautado pelos projetos de “descolonização”⁶ do Estado e implementação do Estado

⁴ Conferir Anexo 1 - Lista de entrevistas realizadas, página 225.

⁵ A Bolívia recebeu o seu nome em referência a Símon Bolívar, que lutou pela independência do país, conquistada em 1825, quando houve o rompimento dos dirigentes locais com a Espanha. Desde a sua independência, o governo se envolveu em várias guerras com países vizinhos, e perdeu mais de três quartos de seu território. Em uma delas, travada contra o Chile (a Guerra do Pacífico, entre 1879 e 1883), a Bolívia perdeu seu acesso ao mar, fato que mantém, até hoje, uma tensão entre os dois países. A República da Bolívia tem como capital administrativa, sede do governo e do legislativo a cidade de La Paz, e como capital constitucional e sede do Judiciário, a cidade de Sucre, ao sul de La Paz. O país está dividido em nove departamentos administrativos, e há grande disputa político-econômica entre estes devido à distribuição desigual de recursos naturais entre eles e a uma divisão das divisas geradas, em especial pelos hidrocarbonetos (as maiores reservas de gás estão na região do Chaco, no oriente boliviano), que não agrada a certas regiões do país, configurando uma tensão entre orientais e ocidentais (região do altiplano, onde se localiza La Paz) da Bolívia. A Bolívia é um dos países mais pobres da América do Sul, no entanto, as mudanças nas políticas públicas, implementadas ao longo do primeiro mandato de Evo Morales, permitiram que o país saísse do 113º lugar no Rank do IDH 2009 para o 95º no relatório do PNUD de 2010. Segundo o PNUD, na Bolívia se verificam mudanças, principalmente, na área da educação e expectativa de vida. (Confira os mapas político e físico da Bolívia, figuras 1 e 2, nas páginas 36 e 37, respectivamente, para maior clareza sobre a divisão entre Bolívia “ocidental” e “oriental”).

⁶ A ideia de “descolonização” parte da constatação de que o colonialismo não terminou com a independência do país em relação à Espanha. Segundo Boaventura de Sousa Santos, “*A teoria política e as ciências sociais*,

Plurinacional de Bolívia, converta-se em realidade. Eleito com 54% dos votos em 2005, Evo Morales foi, posteriormente, confirmado na presidência em um referendo popular realizado no dia 10 de agosto de 2008. A vitória de Morales-García Linera, com 67,4% dos votos, nesse referendo abriu caminho para a promulgação da *Nueva Constitución Política del Estado* em janeiro de 2009 e a posterior reeleição, com 64% dos votos, dos dois mandatários para mais uma legislatura a frente do *Palacio Quemado* (2010 – 2015).

Morales é o primeiro presidente depois das ditaduras na América do Sul que se identifica como “indígena”, algo que é relevante, sobretudo tendo em conta que a Bolívia possui 36 grupos indígenas, uma população de aproximadamente 6 milhões de pessoas, num universo total de aproximadamente 9 milhões de habitantes⁷. O processo que conduziu Morales-García Linera ao poder é caracterizado por um conjunto de movimentos sociais que são relativamente antigos e organizados na Bolívia desde a década de 1970, como associações de bairro (as “*juntas vecinales*”), grupos indígenas, de trabalhadores e, não menos importantes, grupos de mulheres e grupos feministas. Foram os movimentos sociais os protagonistas no processo que conduziu e manteve Evo Morales – García Linera no poder.

Depois de muitos anos de tensão e instabilidade política, com queda de governos e mudanças bruscas entre os dirigentes do país, aspectos que analisaremos no capítulo 2, desde a assunção de Morales há uma situação de relativa calma política, apesar dos conflitos na região da “*Media Luna*”, no oriente boliviano, como os que aí tiveram lugar em agosto de 2008. O fato de eles terem conseguido terminar seu primeiro mandato permitiu o avanço de seus programas de políticas públicas. Em especial, aqueles voltados para a parcela indígena da população, como as políticas para erradicação do analfabetismo, com a aplicação do método cubano “*Yo sí puedo!*”⁸.

em geral, acreditaram que a independência dos países na América Latina colocou fim ao colonialismo sem reparar que, depois da independência, o colonialismo continuou sob outras formas, como as do colonialismo social ou do colonialismo interno.”(2007: 5) Sendo assim, o uso das aspas se dá por tratar-se de uma “descolonização interna”, algo distinto do que aconteceu, por exemplo, nos processos de independência de países africanos ao longo do século XX.

⁷ Um novo censo da população boliviana está em curso em novembro de 2012.

⁸ Segundo Cancino (2007: 31), para a sua aplicação na Bolívia, o método *Yo sí puedo!* “foi traduzido para as línguas originárias aymara e quechua e foram incorporados mais de 60 mil docentes bolivianos, o país tenta se declarar território livre de analfabetismo em 2008. Mediante esse método e o programa nacional de alfabetização boliviano (PNA) se planeja ensinar a ler e escrever a 900.000 pessoas em 2007. O método se aplica através de 15.350 pontos de ensino de leitura-escrita em todo o país. E com esse método se relaciona o conhecido (números) com o desconhecido (letras). A meta é alfabetizar a 1.200.000 adultos maiores de 15

Conforme García Linera (2005:12), com base nos dados do *Censo de Población y Vivienda* de 2001, atualmente na Bolívia, 62% dos maiores de 15 anos de idade se identificam como pertencentes a um dos povos indígenas que compõem o espectro étnico do país, e pouco mais de 40% falam um idioma ameríndio. Dos 36 povos indígenas originários, os dois mais importantes são o *quechua*, que representa 30% da população total, e o *aymara*, que corresponde a 25%. Os *quechuas* se localizam principalmente nos vales, e os *aymaras* ocupam o altiplano, em suas áreas rurais e urbanas. Os outros 34 povos estão localizados principalmente nas terras baixas bolivianas e representam 6% da população total. (García Linera, 2005: 12)

Com base ainda no último *Censo Nacional de Población y Vivienda*, de 2001, a população boliviana era de 8.274.325 habitantes, a população da área urbana era de 5.165.230 habitantes (62,42%), e da área rural, de 3.109.095 habitantes (37,58%). A tendência do crescimento populacional por área indica, sobretudo pelo fato das cidades receberem forte migração rural, uma concentração urbana cada vez maior: 64,23% para 2005, 66,39% para 2010 e 68,31% para 2015. Mais da metade da população boliviana é composta por mulheres. Em 2001, as mulheres representavam 50,16% da população e os homens 49,84%. Na área urbana, o índice de relação entre mulheres e homens chega a 105,21 mulheres para cada 100 homens; enquanto, na área rural o índice é de 93,5 mulheres para cada 100 homens (INE, 2005).

Essas diferenças se devem às modificações nos padrões migratórios rural-urbanos que mostram uma aceleração da imigração feminina para as cidades que, em 2001, concentravam 63,8% de todas as mulheres bolivianas com a consequente diminuição de sua presença nas zonas rurais (36,20% de todas as mulheres). Por outro lado, na área rural vivem 38,9% de todos os homens e na área urbana, 61,04%. (PNIO, 2008: 52)

Com esses dados, pode-se ter uma ideia da proporção da população boliviana que é composta por indígenas e da quantidade de pessoas que é/será afetada se se logra fazer efetivos na vida cotidiana os avanços conquistados na letra da lei, graças à *Constitución Política del Estado*. Isso porque, embora a Revolução Nacional de 1952 tenha concedido direitos de cidadania aos povos indígenas bolivianos, a inclusão desses povos no contexto social do país, em suas dimensões política, social e cultural, não se realizou de modo

anos.” A pesar de alguma controvérsia sobre o tema, hoje se afirma que a Bolívia conseguiu erradicar o analfabetismo.

completo. As medidas e reformas realizadas pela revolução foram acompanhadas pela renovação dos mecanismos de exclusão social, simbólica e de depreciação da origem e da identidade indígena. Foi a manutenção dos mecanismos de desigualdade e exclusão que permitiu o surgimento de uma nova série de discursos e movimentos que afirmam a origem étnica e têm um grande apoio popular na Bolívia.

Plano da tese

O atual contexto político social boliviano é marcado por mobilizações, discursos e reivindicações que partem, principalmente, de movimentos sociais indígenas. Os discursos versam sobre identidades, direitos, a implantação e regulamentação do Estado Plurinacional e das leis previstas na Constituição Política do Estado (2009), assim como sobre “descolonização” e a criação de um novo pacto nacional no país. Incorporando o universo discursivo que os precedeu, os atuais discursos revelam a elaboração das identidades “camponesa-indígena” e “indígena-originária”, que discutiremos no capítulo 3.

O problema que nos propomos a enfrentar nesta tese se baseia na ideia de que o processo de construção de um Estado Plurinacional, como o que vive a Bolívia, é uma tentativa de transformar o Estado nacional de maneira a tornar as instituições centrais representativas do conjunto de grupos que compõem a sociedade; e, ao mesmo tempo, garantir o reconhecimento de que distintas identidades étnicas e culturais conformam, igualmente, parte do que é a Bolívia e a nação boliviana. Mais que isso, interessa-nos demonstrar como são elaborados os discursos, tomando, como referência o do CONAMAQ, e suas interpenetrações e aproximações com o discurso da normativa estatal boliviana e da normativa do direito internacional sobre os direitos humanos que permitem de alguma maneira a sua legitimação na esfera pública. A partir da análise do tema das autonomias indígena originário campesinas, pretendemos debater como se dão os embates discursivos e de visões de mundo que aproximam cultura e política, analisando como se dá essa aproximação em suas elaborações. Sendo assim, a intenção é compreender qual a gênese desses diferentes discursos, de que modo percebem o Estado Plurinacional, como pensam a incorporação da dimensão comunitária no mesmo, e como entendem a autonomia, como a caracterizam e como propõem que esta deva ser implementada, aspectos que serão analisados no capítulo 4.

O objetivo, portanto, é não só compreender o que ocorre na Bolívia

contemporaneamente, mas também refletir sobre questões mais amplas no que concerne aos novos movimentos sociais de base étnica, ao nacionalismo e às formas como os discursos de defesa do direito à diferença têm sido construídos e têm formado um debate que envolve o conjunto da sociedade boliviana atualmente. Na Bolívia, desde a Revolução de 1952 se desenvolveram discursos que se pautam pelo esforço de incluir as populações indígenas nas distintas dimensões do Estado, estendendo a efetividade de direitos à totalidade da população, e na sociedade em seus diversos âmbitos. Desde os anos de 1990 tomou corpo um debate nacional que se baseia na autoafirmação étnica de certos grupos e não mais na sua condição mestiça e/ou camponesa. No caso boliviano, esse “novo” discurso está relacionado a questões como soberania, direito a terra, ao controle de riquezas naturais e identidade étnica. Analisaremos como esses aspectos são articulados pelos agentes, mostrando como as categorias de Plurinacionalismo, Estado Plurinacional, terra/território e autonomia indígena foram elaboradas por tais discursos e como estes constroem práticas e sentidos que têm sido compartilhados por grandes parcelas da população.

Ressaltamos que entendemos o caso boliviano como fruto de processos que são tanto locais quanto “globais”. E que interessa observar como surgem novos agentes e como e por que eles passam a combinar em seus discursos cultura e política. Utilizando, em geral, uma noção de cultura primordialista, esses discursos passam a ter ressonância e a funcionar como importantes instrumentos políticos de reivindicação de direitos e afirmação de identidade étnica. Esse é um fenômeno que pode ser encontrado em diferentes regiões do mundo e que tem no caso boliviano um bom universo empírico para a reflexão.

A partir dos anos 1980, iniciou-se um processo de publicização das organizações e movimentos sociais que têm como base as populações de origem indígena no país, no sentido de garantir sua visibilização e reconhecimento de direitos enquanto povos indígenas. Tal processo vem acompanhado da constatação de que as identidades culturais mestiça e indígena na Bolívia são perpassadas por complexidades herdadas do período colonial e dos primeiros anos do republicanismo. No contexto boliviano, além de estarem presentes elementos do passado pré-hispânico e colonial, encontramos a presença de *criollos* de origem espanhola, migrantes de diferentes partes do mundo, assim como uma grande quantidade de mestiços. Enfim, para um olhar estrangeiro, o espectro étnico e as distinções que ele comporta são amplos e confusos. Tal confusão é consequência do fato

de que há todo um conjunto de distinções e gradações organizadas a partir da combinação de um ou mais fatores, que também podem ser sobrepostos, como a cor da pele, o sotaque (mais ou menos marcado pela fala de uma língua indígena, qualquer que seja), o modo de vestir, a classe social, o nível de educação formal e aí por diante. Ocorre que a observação de aspectos como esses permitiu a manutenção e reafirmação de mecanismos de exclusão já característicos do colonialismo, configurando a atualização do mesmo no que se pode chamar “*colonialismo interno*”.

As novas configurações discursivas encontradas na Bolívia têm como característica um esforço no sentido de dialogar com o repertório discursivo preexistente sobre raça, etnia, classe e a nação boliviana, o que é ser boliviano e ser boliviana. A busca pela produção de um novo consenso, seja no sentido de rever aquilo que se denomina identidade nacional boliviana, seja no de propor a construção de um Estado plurinacional, ou de admitir a validade das identidades indígenas como motores de conquistas de direitos, será perpassada pela produção e negociação de linguagens da diferença que, ao mesmo tempo, remetem ao passado e a um ideal de futuro. Como afirma Hall, “*É precisamente porque as identidades são construídas dentro e não fora do discurso é que nós precisamos compreendê-las como produzidas em locais históricos e institucionais específicos, no interior de formações e práticas discursivas específicas, por estratégias e iniciativas específicas. Além disso, elas emergem no interior do jogo de modalidades específicas de poder e são, assim, mais o produto da marcação da diferença e da exclusão do que o signo de uma unidade idêntica, naturalmente constituída, de uma 'identidade' em seu significado tradicional – isto é, uma mesmidade que tudo inclui, uma identidade sem costuras, inteiriça, sem diferenciação interna.*” (Hall, 2000: 109)

Para dar conta de todas essas questões, no capítulo 1 discutiremos a perspectiva teórico-metodológica que orientou este trabalho e a influência da pesquisa de campo na revisão do problema de pesquisa e na construção dos dados apresentados ao longo da tese. No capítulo 2, caracterizaremos os discursos operantes na Bolívia, recuperando suas origens históricas e refletindo sobre as relações entre nacionalismo, plurinacionalismo e a elaboração dos discursos recentes baseados em identidades étnicas. No capítulo 3, caracterizaremos os movimentos sociais indígenas bolivianos, que identificamos como agentes, em especial, CSUTCB, representante do discurso indititário “camponês-indígena”, e CONAMAQ, foco da análise, representante do discurso identitário “indígena-

originário”. Por fim, no capítulo 4, analisaremos o encontro entre os discursos que operam no contexto boliviano e seus pontos de contato com a arena de discursos internacional, para analisar como tais conexões são realizadas e como os distintos níveis discursivos se manifestam nos discursos locais, atualizando a agenda discursiva dos agentes que atuam localmente na Bolívia.

Mapa Político da Bolívia

Figura 2: Mapa Político
Fonte: Instituto Geográfico Militar, Bolívia.

Mapa Físico da Bolívia

Figura 3: Mapa Físico

Fonte: Plan Estratégico 2008-2013 del Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu “CONAMAQ”, Chuquiagumarka, 2008, p 45.

Mapa Político da Bolívia e Identificação dos Suyus

Figura 4: Mapa Político e Identificação dos Suyus
Fonte: Plan Estratégico 2008-2013 del Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu "CONAMAQ", Chuquiagumarka, 2008, p 46.

Capítulo 1 – Método, pesquisa de campo e a experiência de campo como método: descobrindo uma certa Bolívia

*“Cambia lo superficial
Cambia también lo profundo
Cambia el modo de pensar
Cambia todo en este mundo...”
(Mercedes Sosa, Todo cambia)*

1.1. A experiência em campo e objetivos de pesquisa

A pesquisa que deu origem a esta dissertação de doutorado foi iniciada, como já mencionamos na introdução, em 2006. Em 2008, começamos o curso de doutorado e, em agosto de 2009, nos dirigimos a La Paz para a realização da pesquisa de campo. Deixamos São Paulo com um projeto de pesquisa já reelaborado em relação ao aprovado na seleção para o programa de pós-graduação e com metodologia, problema de pesquisa, objetivos e hipóteses claros. Mas a experiência em campo nos levou a rever o problema de pesquisa, objetivos e hipóteses. E é por essa razão que entendemos que cabe discutir aqui tanto as questões metodológicas que nortearam a realização desta pesquisa quanto a perspectiva da experiência de pesquisa de campo como método. As discussões sobre métodos de pesquisa qualitativa, como a que nos propusemos realizar, tratam amiúde das questões que a experiência de pesquisa de campo coloca para o pesquisador e a consecução de seu trabalho. O interessante, acreditamos, é refletir acerca do modo como uma clara definição metodológica prévia à ida a campo pode contribuir para a apreensão do “campo como método”.

Se, como propõe Oliveira (1998), o trabalho do antropólogo se caracteriza primordialmente por três tipos de atos cognitivos: olhar, ouvir e escrever, e dois deles se referem à realização da pesquisa de campo, nada mais razoável do que levar a experiência em campo em consideração ao apresentarmos o modo como apreendemos e lidamos com a realidade que nos propusemos a etnografar e analisar. É Oliveira (1998: 32) quem ressalta que olhar, ouvir e escrever estão sempre sintonizados com o sistema de ideias e valores que são próprios da disciplina em que fomos formados, no nosso caso a antropologia, e que estes são acionados em campo a partir de nossas opções teórico-metodológicas, feitas já no

processo de construção do projeto de pesquisa a ser realizada. No entanto, por mais que “desenhemos” previamente a pesquisa de campo, é fato que os “imponderáveis da vida real”, de que nos fala Malinowski (1978), nos assaltam em campo com bastante frequência, obrigando-nos a rever hipóteses, objetivos e formas de fazer a pesquisa. No caso da pesquisa aqui apresentada, não foi diferente.

Chegamos a La Paz com os seguintes objetivos: identificar a existência de nacionalismos de base étnica, em especial *aymara*; suas aspirações, práticas e discursos; compreender como se formaram esses discursos e como os membros dos grupos que os agenciam percebem tais discursos; a partir do caso boliviano, propor uma reflexão sobre os novos movimentos sociais de base étnica, sobre o nacionalismo e sobre as formas como os discursos étnicos têm sido construídos e têm formado um debate que envolve o conjunto das diferentes sociedades nacionais onde emergem; propor uma análise baseada na noção de “modernidade entrelaçada” (Hall, 1998 e 2000) e na de “cascata de eventos” (Appadurai, 1996), a fim de analisar o caso boliviano como fruto de processos que são, simultaneamente, locais e globais. O principal impacto do contato com a empiria foi a revisão dos primeiros objetivos. Rapidamente, percebemos que não se tratavam de “nacionalismos *aymara*”, mas de distintas formas de elaborar os discursos indianistas e se posicionar na esfera pública. Concomitantemente, percebemos que o foco deveria estar nos movimentos sociais indígenas bolivianos, uma vez que nossa maior preocupação era analisar os processos de reivindicação do direito à diferença com base em identidade étnica na Bolívia. A principal alteração foi quanto ao escopo empírico da pesquisa. De modo geral, como se poderá perceber ao longo do texto, mantivemos os objetivos, mas adequamos o recorte empírico da pesquisa à realidade que encontramos em campo. O campo ensina. E, neste caso, ensinou que não é possível fazer um recorte empírico adequado a menos que se conheça relativamente bem o universo empírico que se pretende pesquisar. Toda a pesquisa documental e bibliográfica prévia à ida a campo foi fundamental, sem dúvida, mas o contato com a realidade nos obrigou a rever posicionamentos e a redesenhar a pesquisa empírica.

Mantivemos a perspectiva inspirada por Appadurai (1996) e Hall (1998, 2000, 2010), isto é, propomo-nos a entender o caso dos movimentos sociais indígenas na Bolívia como parte da “modernidade entrelaçada”, como fruto de processos que são tanto locais quanto “globais”. E procuramos aderir à ideia de que as histórias, apesar de serem narradas

como nacionais, apresentam interpenetrações e se determinam mutuamente, daí a ideia de “modernidade entrelaçada”. O caso encontrado na Bolívia ainda nos parece um bom caminho para refletir sobre as interpenetrações e determinações mútuas que unem a América Latina à Europa e a América do Norte, por exemplo. Desse modo, interessou-nos observar, nesse contexto de “modernidade entrelaçada”, como surgem novos agentes e como e por que eles passam a combinar em seus discursos cultura e política. Utilizando uma noção de cultura, boa parte das vezes, primordialista e pouco próxima ao modo como a antropologia trabalha o conceito, esses discursos passam a ter ressonância e a funcionar como importantes instrumentos políticos de reivindicação de direitos e afirmação de identidade étnica. Esse é um fenômeno que pode ser encontrado em diferentes regiões do mundo e que tem no caso boliviano um bom universo empírico para a reflexão.

Nossa opção foi centrar a observação e estudo no *Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu – CONAMAQ*, entretanto, rapidamente percebemos que não seria possível analisar a emergência do CONAMAQ como agente político sem levar em consideração o universo dos movimentos sociais bolivianos, em especial a *Central Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia – CSUTCB*, também originada no altiplano boliviano. Como será possível observar nos capítulos 2 e 3, o CONAMAQ se caracteriza, por vários motivos, também em contraposição à CSUTCB. Além disso, o universo dos movimentos sociais, indígenas ou não, na Bolívia é amplo e diverso, sendo a necessidade de “escolher” um dos movimentos como foco para a pesquisa uma questão de operacionalização fundamental para a consecução mesma.

Um ponto chave para compreender os processos sociais que se desenrolam na América Latina contemporaneamente é compreender e analisar a heterogeneidade existente no seio de cada um dos agentes que compõem as distintas sociedades do subcontinente, tendo em mente a concepção segundo a qual as identidades são construções contextuais e cambiantes, estão imersas em processos sociais de mudança e continuidade, marcadas pela diversidade de formas e manifestações, bem como por contradições internas. Assim, no caso que trabalhamos nesta tese, o boliviano, notamos que as identidades são construídas no jogo entre os movimentos sociais – entendidos como múltiplos, tanto em sua variedade (observável empiricamente) quanto internamente; o Estado; as ONGs; a “sociedade nacional” boliviana e a esfera internacional de debate público. Nesse jogo se estabelece um gradiente de relações e discursos que envolve esses agentes e, em alguma medida, orienta o

modo como os discursos se interpenetram. Por essa razão, partimos da ideia de que, no caso boliviano, não é possível separar os episódios de mobilização indígena dos pontos de inflexão na construção dos discursos dos agentes. A reconstituição “histórica” dos eventos tem um papel central para a consecução da análise da construção dos discursos, pois é por meio da análise desses eventos e de processos históricos que podemos revelar as relações entre atores e instituições que conformam os discursos que encontramos em campo. No caso da Bolívia, acreditamos, discursos e práticas políticas se entrelaçam, coadunam, formando um bloco só. Todo o desafio analítico consiste, a nosso ver, em dar conta do “zigue-zague” entre ideias e ações, na medida em que uns revelam, consolidam, dão sentido, aos outros, conferindo, com o seu desenrolar, legitimidade aos discursos junto à esfera pública. É isso que pretendemos demonstrar ao longo desta dissertação, bem como as articulações desses discursos com o cenário internacional, mais especificamente com o debate sobre direitos indígenas proposto pelo direito internacional.

O “zigue-zague” que mencionamos acima apareceu em campo. Percebemos que nossos entrevistados, os documentos que consultamos, sejam os produzidos pelo CONAMAQ ou por outras organizações, e boa parte da bibliografia boliviana que utilizamos sistematicamente recorrem a fatos, eventos e processos históricos para explicar enunciados e práticas – isto é, para dar conta de apresentar seus discursos. Conforme propõe Bourdieu (2007), partimos da ideia de que os discursos se compõem de enunciados e práticas, portanto, entendemos as mobilizações, manifestações e ações dos agentes como parte de seus discursos. Foi uma surpresa feliz perceber que nossos dados, “por si”, coincidiam com parte fundamental de nossa perspectiva teórico-metodológica. Essa concorrência na forma de pensar contribuiu fundamentalmente para nossa análise, e, é preciso admitir, só foi plenamente percebida durante a redação final deste texto. Estamos de acordo com Oliveira, quando o autor afirma que “*o escrever passa a ser parte quase indissociável do nosso pensamento, uma vez que o ato de escrever é simultâneo ao de pensar*”. (Oliveira, 1998: 32) O ato de escrever também consiste no momento de afastamento da realidade observada e vivida, é o momento em que somos capazes de elaborar tanto o que observamos quanto o que sentimos em campo. Toda experiência de pesquisa de campo é transformadora e nos mobiliza. Quando se realiza uma pesquisa em um contexto como o boliviano, isso se apresenta de forma premente e intensa. O contexto de euforia com a vitória de Evo Morales – García Linera sobre a tentativa de golpe em 2008, que ficou conhecida como o *Golpe cívico prefectural*, e com a perspectiva de um

reordenamento social, jurídico e político na Bolívia, pautado pela crença de que “outro mundo é possível”, um mundo baseado no “bem viver” e em formas comunitárias de organização política, econômica e social; também nos afetou e foi necessário um grande esforço para nos afastarmos dessa euforia e analisarmos, do modo mais crítico possível, a realidade que observamos e pesquisamos.

O contato com o CONAMAQ não foi fácil. Além da seriedade e reticência a estranhos característica das populações do altiplano boliviano, o movimento se tornou uma espécie de “estrela” desde a assembleia nacional constituinte, sendo alvo da atenção de pesquisadores de distintos lugares do mundo. Além disso, o fato de a pesquisadora ser brasileira não contava a favor. O Brasil tem atuado na Bolívia de modo percebido por certos grupos como “imperialista”, e a presença de empresas brasileiras, como a Petrobras, é percebida como sinal de dominação econômica e vista com bastante desconfiança. Em uma das primeiras idas à sede do CONAMAQ em La Paz, ao dizer que era brasileira, a pesquisadora ouviu como resposta: “*Ah, brasileira? Petrobras, não?*”. Essa não foi uma associação que facilitou nossa entrada em campo. O fato de realizarmos uma pesquisa antropológica tampouco impressionava, já que estão acostumados com assessores, consultores e pesquisadores das mais diversas áreas, ligados à academia ou não. De fato, os membros de um movimento social com quem Rodolfo Stavenhagen (sociólogo, professor no *O Colegio de Mexico* e Relator Especial das Nações Unidas para a Situação dos Direitos Humanos e Liberdades Fundamentais dos Povos Indígenas) fez questão de se reunir, em sua visita à Bolívia em 2009, não teriam porque se impressionar com o interesse de uma pós-graduanda brasileira em “estudar sua organização”. Muitas horas passamos na “recepção” do CONAMAQ, seja à espera de entrevistados ou na esperança de que se acostumassem a nossa presença e o contato se tornasse mais fluente. Não funcionou. Estabelecemos contatos com diferentes pessoas que trabalhavam com o CONAMAQ, mas estas eram parte de ONGs estrangeiras e de agências de cooperação internacional, e nos aproximarmos da organização por meio delas não nos parecia uma boa estratégia. Não nos parecia bom por dois motivos: primeiro, não tínhamos dinheiro para financiar nada; segundo, politicamente, as ONGs e agências de cooperação são vistas pelo CONAMAQ de um modo nada desinteressado, evidentemente, mas também pautado por uma desconfiança relativa à percepção de que são braços de um neocolonialismo, perpetrado por estadunidenses e europeus em geral. De todo modo, sermos associados a esses agentes não parecia nada positivo. Com o tempo, conhecemos intelectuais bolivianos que foram

importantes para que “o jogo virasse”. Oscar Vega Camacho foi fundamental para tanto. Foi Vega quem, em uma conversa informal, nos disse: “*No! Eles jamais te receberão! Isto tem a ver com o modo do altiplano de lidar com os estranhos. Tens de ser apresentada por alguém que eles confiem! Caso contrário, ninguém falará contigo.*” Nessa conversa, generosamente, Vega nos passou contatos de conhecidos seus que haviam trabalhado no e com o CONAMAQ (ex-assessores, por exemplo). Com esses contatos feitos, em uma tarde voltamos à sede do movimento na companhia de uma dessas pessoas, e fomos oficialmente apresentados aos *Tata Mallkus*, membros do conselho de governo do CONAMAQ. Após esse episódio, finalmente, conseguimos realizar entrevistas e a relação se tornou mais fluente, sendo sempre recebidos de forma amigável na sede do CONAMAQ. As “intempéries”, digamos, que enfrentamos estão relacionadas ao modo como as pessoas no altiplano percebem o outro, em especial se este for um estrangeiro, e às idiossincrasias locais, relativas ao modo como são estabelecidas as relações sociais. A questão aqui é perceber que o campo também ensina que é preciso respeitar o tempo das pessoas e aprender a manejar certos códigos, o que demanda tempo e humildade por parte do pesquisador. O que enfrentamos não foi pessoal, está ligado à própria experiência dos povos indígenas do altiplano boliviano, que por razões históricas, têm suficientes motivos para desconfiar de estranhos.

Os bolivianos, inclusive os do altiplano, tendem a ser pessoas receptivas e generosas, mas no que diz respeito às questões políticas são receosos e desconfiados. Evidentemente, não são os únicos no mundo a sê-lo. O campo como método nos ensinou que uma pesquisa de campo tem um tempo que é o seu, e que não se faz pesquisa apenas ao realizar entrevistas, mas também ao frequentar a sede de um movimento social, ao receber negativas de entrevistados/as cujas entrevistas haviam sido agendadas com dias de antecedência, ao caminhar pelas ruas de uma cidade, ao frequentar os debates intelectuais locais, ao vivenciar o cotidiano dos mercados, ao ir a festas de *peñas folclóricas*, nelas aprender a mascar folha de coca, a dançar morenada, a reconhecer os distintos ritmos musicais locais, ir às festas públicas, aprender a reconhecer os signos de prosperidade nas roupas das *cholitas*, a distinguir pelas roupas uma *cholita paceña* de uma *cochabambina*, presenciar o ritual simbólico de posse de Evo Morales em janeiro de 2010 em Tiahuanaco, estar na festa de *Cierre de Campaña* do MAS-IPSP em El Alto em dezembro de 2009, caminhar por La Paz no dia das eleições, em dezembro de 2009 e em abril de 2010, estar na festa da vitória de Evo Morales na Plaza Murillo em dezembro de 2009, estabelecer

conversas aleatórias e cotidianas. Tudo pode ser dado de pesquisa, tudo isso, toda a vivência desse universo distinto e novo, por mais que não esteja diretamente relacionada com o objeto pesquisado, é formadora de nossa perspectiva sobre a realidade em estudo. Toda a vivência em campo está ligada à possibilidade de compreensão da “lógica da prática”, de que nos fala Bourdieu (2007), que tomamos como fundamental para a compreensão do objeto em estudo e sua análise.

É fundamental ressaltar que a pesquisa documental, em alguma medida, não terminou com nosso retorno a São Paulo. Uma vez aqui, continuamos acompanhando os acontecimentos na Bolívia pelos jornais e informes de distintas organizações, pela rede mundial de computadores. Como se poderá observar ao longo dos capítulos, utilizamos informações de episódios recentes, obtidas pela *web*, para a construção de nossa análise.

1.2. Porque fatos dificilmente existem sem relações

Tendo em mente a ideia de que “fatos dificilmente existem sem relações”, apresentada por Mintz (1984: 49), entendemos que nos processos de constituição de agentes como CONAMAQ, a alteridade deve ser pensada como um campo de relações prático-discursivas sobre as diferenças. Segundo Montero et al., tais relações “*ao propor comparações, traduções e sistemas de diferenças, terminam por produzir várias modalidades de pertença.*” (Montero et al., 2011: 171) Portanto, o foco de nossa análise são as dinâmicas sociais de produção e apropriação simbólica da alteridade por agentes situados em determinados contextos e circunstâncias. Isto é, neste trabalho tomamos os movimentos sociais indígenas como agentes, portanto, buscamos recuperar as trajetórias dos movimentos sociais e compreender sua história como articuladora e produtora de identidades e diferenças. Sem a pretensão de fazer historiografia, buscamos trabalhar com uma perspectiva de história temática ou tópica, e levar em consideração tudo o que observamos e vivenciamos em campo. Neste caso, as entrevistas que realizamos se mostraram importantes para nos ajudar a compreender as ideias e discursos que os agentes operam e os tipos de relações que estabelecem a partir destes. Mas as entrevistas não tiveram a centralidade que imaginamos que teriam ao elaborarmos o projeto que deu origem a esta pesquisa.

Neste trabalho, as personagens são instituições, que buscamos descrever, e as relações entre atores e instituições. Nosso esforço se dá no sentido de estabelecer essas

relações a partir do mapeamento das identidades encontradas em campo e dos discursos que estas operam. Entendendo que são identidades contingenciais, nos preocupamos em detalhar o que é ser x ou y, quando se é x ou y e como se é x ou y. Sendo x e y entendidos como identidades específicas, no caso aqui estudado, “camponês-indígena” e “indígena-originário”. Nossa intenção é tentar capturar a dinâmica das relações entre x e y e como estas se incrustam no Estado, ou seja, qual a lógica que orienta a disputa pelo aparato de Estado e o acesso a este. Nos capítulos 3 e 4, descreveremos e analisaremos qual é o universo identitário, institucional e simbólico, em disputa.

Entendendo que as identidades dependem de um grau de *plausibilidade*, conforme proposto por Schlee (2008), o que se reflete nos esforços em se reportar a raízes históricas antigas como matéria-prima para reivindicações políticas, e que esse é um processo do presente em direção ao passado, não o contrário, entendemos que a elaboração das identidades é processual e, em boa medida, “errática”, isto é, não segue caminhos previamente traçados, oscilando e se transformando de acordo com as circunstâncias e contextos. Por essa razão, adotamos a noção de agente, uma vez que se tratam de processos “sem” sujeito, isto é, sem sujeito entendido como sujeito de consciência, por entendemos que a dinâmica de construção de discursos e identidades se desenrola no âmbito das relações entre os agentes e as circunstâncias históricas, sociais, políticas e econômicas que os circundam, tanto local quanto globalmente. Da perspectiva de Schlee (2008), a identificação de indivíduos e grupos com certas posições está relacionada ao cálculo de custos e benefícios, mas também a condicionamentos dados pela estrutura social e sua representação cognitiva. Assim, conforme Rolim, para Schlee “*deve haver uma identidade plausível segundo as representações cognitivas ou campos semânticos existentes – um condicionamento estrutural. Não obstante, essa armação prévia será manipulada dentro desses limites, de acordo com os interesses em disputa, não havendo ordem de precedência, na prática.*” (Rolim, 2011: 203) Por adotarmos essa posição teórico-metodológica, é fundamental compreender como os agentes utilizam categorias como terra/território, autonomia, livre determinação ou autodeterminação (que serão objeto de nossa reflexão no capítulo 3) que funcionam como pontos de intersecção entre os discursos que analisamos: o do CONAMAQ, como representante dos movimentos sociais indígenas bolivianos, o do Estado Plurinacional da Bolívia (via a CPE e a LMAD) e o do direito internacional (a Convenção 169 da OIT e a Declaração de direitos dos povos indígenas das Nações Unidas).

Em nossa reflexão, a fim de explicitar melhor o campo de observações que é objeto deste estudo, enfatizamos os agentes, pois entendemos que essa ênfase viabiliza a compreensão da interação dos agentes com suas redes familiares, sociais e institucionais e, desse modo, também dos mecanismos de produção de consensos em torno dos modos de representação e apresentação das diferenças. (Montero et al., 2011: 190) Sendo assim, a questão é compreender o modo como os agentes operam as categorias em suas relações contextualizadas para constituir grupos capazes de se auto-representar. Buscando mapear, portanto, o jogo entre “cultura” e “ação política” que se desenrola no universo em estudo.

Seguindo a perspectiva pós-colonial que, segundo Hall (2010), enfatiza a análise das relações transversais e descentradas com a intenção de captar as interconexões operantes no jogo das relações transculturais, entendemos que o “outro” deixa de ser um termo dado e autoevidente para se tornar um sistema de posições no qual as diferenças são reformuladas constantemente no interior de uma cadeia discursiva. Entendendo as relações interculturais como formas historicamente situadas de formular a diferença como posição no interior de um sistema discursivo, adotamos a perspectiva da “antropologia do político” proposta por Montero et al. (2011). Segundo a proposta da “antropologia do político”, temos que *“os processos de produção de identidades e seu uso político só podem ser compreendidos por meio da observação empírica de como agentes particulares, a partir de repertórios disponíveis, produzem seus modos de representar suas diferenças na interação com os outros.”* (Montero et al., 2011: 191) Assim, interessa compreender as circunstâncias e o modo como os agentes “negociam” as significações de certos códigos culturais que, em determinadas situações, aparecem como portadores de uma capacidade especial para representar os interesses dos atores em relação. Ao descrevermos e analisarmos os discursos nacionalistas e indianistas bolivianos, no capítulo 2, pretendemos mapear os discursos e códigos culturais operantes no contexto boliviano, para, a partir do esclarecimento destes, analisar a constituição dos agentes, seus posicionamentos e o modo como interagem, o que faremos no capítulo 3. Ao fazê-lo, nossa intenção é definir um “campo” de relações simultaneamente prático e discursivo no qual se propõem comparações, traduções e a codificação de sistemas de diferenças que resultam em modalidades variadas de pertença. Desse modo, o exame das aproximações entre ação política e reordenamento das diferenças reposiciona a análise que, nesta pesquisa, tem como foco não a mudança ou conflito intercultural, mas as dinâmicas sociais de produção e apropriação simbólica das diferenças por atores/agentes posicionados e que atuam em um

cenário comum. Em termos metodológicos, a “antropologia do político”, aqui adotada, propõe que essa aproximação aponta para uma análise interessada, por um lado, nas categorias nativas pensadas como terminologias que expressam os modos de percepção das regras e das relações sociais; e, por outro, nos princípios lógicos e práticos das ações simbólico-rituais, responsáveis pelas apropriações das categorias sociais de visão e de divisão do mundo que disputam o controle do modo de perceber as distinções e relações de *status* e seus efeitos de poder. Desse modo, em ambos os casos, ao fazer das interações sociais e simbólicas o objeto de observação empírica, essa perspectiva antropológica foca no agente. E o problema consiste no modo como se produz a diferença e se dão seus modos de generalização. Interessa, portanto, observar onde, como e para que fins a diferença é negociada e sob que condições sua negociação é bem-sucedida na constituição de tais grupos “diferenciados”. (Montero et al., 2011: 192)

Sendo assim, entendemos que *“toda interconexão de diversidades exige um trabalho de significação promovido por agentes em relação.”* (Montero et al., 2011: 193) E que o agente, no sentido dado por Bourdieu, é produto resultante da relação entre uma posição social e uma visão de mundo. Por esse motivo, no capítulo 3, descrevemos a posição dos agentes, uma vez que esta é parte do problema e não um ponto de partida, e é percebida como sendo definida por meio de uma trajetória cujo percurso é fundamental conhecer. A ideia é que compreender os interesses ligados à posição social dos agentes, no nosso caso, os movimentos sociais, ajuda a compreender os modos de apropriação dos enunciados. Nesse sentido, a noção de agente dá corpo às posições de mediação que são resultado do cruzamento, no espaço social e em um determinado tempo, de um tipo particular de trajetórias com uma série de enunciados. Portanto, é importante analisar o sistema de posições que o agente constitui como produtor e mediador das diferenças. Compreender o modo como CONAMAQ elabora seu discurso, o modo como se relaciona com a normativa nacional boliviana e com o discurso do direito internacional, permite-nos apreender no mesmo processo de expressão dos modos de ver, sentir e representar as diferenças, como esse agente emerge enquanto mediador simbólico de diferenças. Ou seja, a noção de agente implica perguntarmos como esse grupo gestiona suas posições e as representações sobre elas em nome de diferenças percebidas e sentidas, e finalmente, como o CONAMAQ, enquanto agente, constrói-se por meio de processos simbólicos de legitimação. No caso do CONAMAQ, é fundamental compreender como se deu o processo de elaboração da identidade de “indígena-originário” e o projeto de “reconstituição dos

ayllus”, na medida em que estes estão relacionados aos discursos indianistas e à experiência de mobilização popular em torno de movimentos sociais, indígenas ou não, fortes e combativos ao longo da história da Bolívia, pelo menos desde a década de 1920. Uma vez que esta pesquisa tem como foco a agência, sublinhamos as lógicas inerentes às práticas de representação, isto é, nossa perspectiva é de que a atividade de representação das diferenças será tanto mais bem-sucedida no sentido de sua legitimação quanto maior seja sua capacidade de negociar as diferenças particulares em categorias generalizadoras. (Montero et al., 2011: 194) Sendo assim, é preciso levar em consideração a “gramática” discursiva existente na Bolívia, no sentido de que ela nos revela o modo como certas categorias e formas de agir são legitimadas e recuperadas por serem historicamente marcantes, como o uso das estratégias de organização de marchas e bloqueios de estradas, conhecidas e utilizadas em sublevações e mobilizações populares desde a revolta comandada por Tupac Katari em finais do século XVIII.

Ainda seguindo o proposto pela perspectiva teórico-metodológica da “antropologia do político”, entendemos o conceito de “mediação” como um modo de abordar o problema dos “mecanismos de produção do consenso” em torno de certos modos de postular as diferenças, por meio de uma aproximação antropológica fundada na análise da interação dos agentes observados. (Montero et al., 2011: 192) Entretanto, é preciso lembrar que as práticas de mediação não são opacas para os agentes. As lógicas práticas, discutidas por Bourdieu (2007), implícitas no trabalho de mediação, conciliam constantemente domínios que o modo científico de pensar nos habituou a perceber como distintos, como o mundo técnico, o mundo econômico, o mundo político e o mundo ritual. Elas se expressam por meio de *estratégias* dos agentes, decisões tomadas enquanto o jogo ainda está em andamento, em função de antecipações incertas de possibilidades e cálculos intuitivos de riscos e adversidades. A ideia, assim, é decifrar as relações que concorrem para a construção dos modos de percepção e apreciação das diferenças (negociações) que instituem aos agentes e ao mesmo tempo são instituídas por eles. Como já mencionamos, a estratégia ritual mais facilmente observável no caso boliviano diz respeito às grandes mobilizações populares. É interessante destacar que, apesar da atualidade das estratégias de ocupação de espaços públicos nas cidades como forma de pressão e mobilização popular, no caso boliviano essas práticas são muito antigas e compõem a gramática da atuação política da população. Isto é, na Bolívia, a memória de longa duração, pautada em episódios que datam desde o século XVIII, parece formar e informar toda uma gramática

de estratégias de discurso (entendido como a combinação entre ideias e ações) no que tange à mobilização popular e atuação política. Entendendo a importância da imaginação política e da agência para a mobilização de grupos, é interessante perceber como o surgimento de um discurso que fornece as bases a partir das quais novos discursos políticos, como o “indígena-originário”, articula práticas de mobilização e atuação política antigas e as renova. Sabemos que, de acordo com Habermas (1984), a esfera pública⁹ reconhece e “admite” discursos novos, como os identitários, na medida em que estes fazem sentido para a sociedade. Isto é, na medida em que tais discursos e práticas, mesmo que sendo recusados por parcelas da sociedade, dialoguem com o repertório discursivo preexistente. Sendo assim, não é de se estranhar que o repertório de mobilização dos movimentos sociais bolivianos siga uma lógica que remete às estratégias traçadas por Tupac Katari no século XVIII. A experiência da revolta conduzida por Tupac Katari consiste no símbolo maior de insubmissão, insurgência e resistência dos povos do altiplano boliviano. Talvez por isso a atual produção e negociação de linguagens da diferença, que, ao mesmo tempo, remete ao passado e a um ideal de futuro faça reverberar uma experiência tão antiga.

Não foi uma vez que ouvimos em campo: “*Conheces a frase de Tupac Katari, ‘voltarei e serei milhões’? Em 1990, éramos!*” Inclusive Evo Morales utilizou essa frase (“*Hoje me matam, mas voltarei! E serei milhões!*”) no ritual simbólico de sua posse em Tiahuanaco em 2010. Mais do que reiterar a importância da frase, interessa salientar que quando um boliviano afirma: éramos ou somos milhões, refere-se a homens, jovens e velhos, mulheres, jovens e velhas. Porque todos e todas tomam as ruas. As mulheres com seus *wawas* (bebês), filhos e filhas, em seus *aguayos* e pela mão. Todos e todas participam ativa e publicamente da vida política do país. Todos e todas enfrentam a polícia, o exército, as balas e as bombas de gás. Todos e todas vão para as ruas sabendo que enfrentarão repressão pelas forças da ordem. Mas a agência política na Bolívia passa pela tomada das ruas. Marchas são organizadas seja para depor um presidente, como foi o caso de Sánchez de Lozada (em 2003), seja para reivindicar computadores para as escolas de El Alto. E

⁹ De acordo com Habermas (1984), temos que a esfera pública é um espaço de disputa contínua, é o *locus* da negociação e é nesse espaço que se pode construir a democracia, entendida como a expressão de todas as demandas. Segundo Costa, a esfera pública é como uma caixa de ressonância das demandas sociais e de órbita intermediária que conecta os centros de tomada de decisão política e o conjunto da sociedade. (Costa, 2006: 30)

bolivianos e bolivianas, indígenas ou não, podem caminhar quilômetros, muitos quilômetros, para defender o que acreditam e fazer política.

1.3. A atuação política dos agentes

O trabalho de mediação das diferenças que mobiliza agentes diferentemente situados, cujos interesses e esquemas categoriais estimulam um variado leque de estratégias, torna-se visível mediante representações rituais, como as que mencionamos acima. A ideia é que a dimensão simbólica inerente aos rituais permite ampliar a noção de política para incorporar os processos, necessariamente simbólicos, de produção de reconhecimento e legitimidade. (Montero et al., 2011: 195)

A noção de negociação das diferenças, levando em consideração as políticas de reconhecimento, produz um verdadeiro “teatro do reconhecimento” que deve ser analisado, uma vez que a “encenação” materializa as identidades e, ao torná-las visíveis, as torna também convincentes. A ideia de publicização de Habermas (1984), entendida como uma rede de comunicação de conteúdos e posições que se condensam em opiniões sobre certas questões, ajuda a compreender como a encenação se dá e ganha corpo na esfera pública. Por meio da ideia de “controvérsia”, também proposta por Habermas, a publicização formula diferentes versões a respeito de um assunto. Nessas situações em que vem à luz as diferenças e sua negociação, ocorre uma mudança conflitiva na percepção dos problemas que gera um crescimento da atenção pública sobre eles e uma busca mais intensa por soluções. Como no caso do conflito em relação ao projeto de construção da estrada que atravessará o Território Indígena Parque Nacional Isiboro Sécore - TIPNIS¹⁰, que discutiremos no capítulo 3.

De acordo com Habermas, a expansão do espectro de atenções em toda a opinião pública, gerada pela controvérsia, acaba envolvendo os aspectos normativos do problema e redundando na regulação de direitos. Assim, seguindo o proposto por Montero et al. (2011: 196), partimos do suposto de que o potencial generalizador das categorias postas em ação pelos agentes nos rituais de encenação das diferenças se encontra em sua capacidade de

¹⁰ Conflito deflagrado por uma marcha dos povos indígenas em defesa do Território Indígena Parque Nacional Isiboro Sécore, entre agosto e outubro de 2011, contra a intenção do governo Morales de construir uma estrada conhecida como Villa Tunari-San Ignacio de Moxos, que passaria pelo coração do parque e colocaria em risco tanto a existência do parque quanto de muitas das comunidades que vivem lá.

conexão com os códigos próprios da linguagem do direito. Esses operadores transformam a linguagem comum e a fazem circular de um modo mais generalizado por toda a sociedade em termos de normatividade. De acordo com os autores, interessa analisar como os agentes mediadores ritualizam e negociam as categorias portadoras de identidades para a ação na esfera pública, propondo, assim, uma articulação entre cultura e política. Ao analisarmos as trajetórias dos agentes, nossa intenção é compreender as transformações nos processos de significação e de legitimação que se realizam nas apropriações de sentido cada vez mais generalizantes que vão desde o ator, entendido como mais localizado, até o agente político, com maior capacidade de representação. Pois, *“quanto mais o ator se desliga da estrutura espaço-temporal das interações simples mais se constitui em agente político capaz de se expressar por meio das estruturas comunicativas da esfera pública.”* (Montero et al., 2011: 196) Assim, as manifestações dos agentes se expressam em torno de “controvérsias” que ao mesmo tempo fixam os temas considerados merecedores de publicização e definem os posicionamentos em torno dos distintos temas, acumulando informações e elaborando argumentos que justificam uma opinião.

A mediação, portanto, deve ser entendida como um campo de produção de significados que opera na constituição dos próprios agentes. (Montero et al., 2011: 197) Partindo da ideia de que luta por reconhecimento tem como base uma “experiência moral” de “desrespeito” (Honneth, 2003) cujos termos se constituem em contextos sociais particulares que, através de uma “ponte semântica”, constituem-se em identidades coletivas, podemos entender por que e como emergiram os “novos” discursos de base étnica, indianista, na Bolívia. Com base na noção de “conflito moral”, podemos compreender como se constitui uma ideia de unidade social definida em termos morais, com base em uma experiência compartilhada de “desrespeito”, ao entender que esta indica a definição de unidades políticas a partir de uma relação e do estabelecimento da alteridade, sem que seja preciso atribuir substância alguma a tais grupos, nem confinar tal noção de alteridade aos mecanismos estritamente locais de definição de “fronteiras étnicas”. (Montero et al., 2011) A ideia de “conflito moral”, por estar baseada no conceito de desrespeito, implica introduzir na descrição desses limites uma noção de hierarquia. O desrespeito, que supõe o recurso a uma instância superior, inclusive na escala do Estado-nação, indica um desequilíbrio de poder entre as partes, e, nesse contexto, situa a parte desrespeitada no plano da “minoridade” política. No caso boliviano, os povos indígenas são identificados como tendo sido objeto de exclusão, marginalização e opressão desde o

período colonial; e é essa experiência de desrespeito, largamente debatida desde as obras de Marof (na primeira metade do século XX), de Reinaga (nos anos 1970) e largamente denunciada pelo movimento katarista (desde meados dos anos 1970), que orienta a elaboração da experiência de desrespeito que pauta a organização de discursos e demandas dos movimentos sociais bolivianos. Assim, se levamos em consideração a ideia de que “... *os atores se constituem (ou não) em agentes políticos na lógica do jogo político das controvérsias quando a partir delas elaboram demandas por direitos, levando em conta se constituírem como sujeitos dos mesmos.*” (Montero et al., 2011: 198); temos que as políticas de reconhecimento nos interessam porque, mais do que qualquer outro fenômeno contemporâneo, tornam visíveis precisamente os processos que potencializam a aproximação da mediação, assim, ao compreender como as políticas de reconhecimento instauram uma nova dinâmica social, cuja dimensão exata e implicações escapam aos próprios atores implicados, somos capazes de analisar o processo que etnografamos na Bolívia. (Montero et al., 2011: 199)

Sendo assim, seguindo a proposta de uma antropologia processual, a intenção neste trabalho foi acompanhar as formas como se constroem as agências e se legitimam os atores em determinada situação etnográfica e histórica, e procurar trabalhar com as categorias de identidade, cultura e direito, recuperando a complexidade do longo percurso que as erigiu em códigos de mediações simbólicas (Montero et al., 2011: 200), conferindo-lhes conteúdos específicos. Sendo assim, utilizamos a perspectiva de que é só a partir da análise das “cascatas de eventos” (conceito que detalharemos no próximo capítulo), como proposto por Appadurai (1996), que é possível compreender tais percursos e tais códigos de mediações simbólicas, bem como seus respectivos conteúdos e formas de apresentação.

Nessa linha, é preciso pensar que a negociação de rótulos étnicos implica o desenvolvimento de estratégias de visibilidade no espaço público – no tempo-espaço da política. A visibilidade e recursos simbólicos e materiais mobilizados mudam – às vezes, radicalmente – a posição relativa que os atores ocupam nos contextos locais e regionais, com repercussões, por exemplo, no jogo político em níveis institucionais (como municípios e estados, por exemplo). (Montero et al., 2011: 201 e 202) Portanto, entendemos que tomar a política de reconhecimento como caso exemplar dos fenômenos de mediação implica no exame do processo de constituição dos agentes em sua dupla dimensão: subjetivação e publicização. O processo de subjetivação interessa, pois nos

permite perceber como opera a identificação dos grupos com um modelo de representação de si e o processo de transformação dos valores, afetos, imaginário, percepção de si nas estratégias de apresentação de si. Seguindo a proposta de Montero et al. (2011), entendemos tais processos, que atravessam e constituem os sujeitos (sejam esses indivíduos ou grupos, tratados neste trabalho como agentes), sem supor que tais sujeitos sejam anteriores nem que ditos processos lhes sejam anteriores, mas que a produção de um modo de existência por meio de modos de agenciar discursivos e afetivos, em lugar de centrar, descentram os sujeitos os configurando como *locus* de uma multiplicidade de apropriações que nos interessa compreender. (Montero et al., 2011: 202)

1.4. Movimentos sociais, globalização e identidade

Neste trabalho, para compreender essa multiplicidade de apropriações, bem como as formas de subjetivação e publicização que permitem a constituição de agentes e discursos, é importante refletirmos sobre movimentos sociais e seus modos de construir resistências e alteridades, em especial na América Latina; uma vez que os agentes que são nosso objeto são movimentos sociais bolivianos.

Em linhas gerais, podemos entender movimentos sociais¹¹ como coletivos ou grupos sociais cujos atos se dirigem a apresentar junto às autoridades, grupos ou à sociedade em geral uma demanda precisa. Os movimentos sociais constituem uma forma de ação coletiva que integra distintos fatores: solidariedade, coesão, conflitos e transgressões aos limites determinados pelo sistema de relações sociais. A direção da mudança social pode ser positiva (apoiar a mudança) ou negativa (resistir à mudança) e a difusão e inovação de suas ideias propõem alternativas que geram discussões e controvérsias no seio da sociedade. Os movimentos sociais, entendidos como coletividades, atuam com continuidade para promover ou resistir a uma mudança na sociedade em geral ou no interior de seu próprio grupo, conservando e elevando as características associadas a uma maior integração e coesão que derivam do fato de compartilhar sentimentos de pertença e de solidariedade interna. Grosso modo, as propostas alternativas feitas pelos movimentos sociais costumam questionar certos aspectos já instaurados na sociedade, com o que são geradas profundas reflexões, debates e

¹¹ Uma teoria dos movimentos sociais não é o foco deste trabalho, no entanto entendemos ser importante mencionar questões relativas ao debate sobre estes.

controvérsias, como no caso boliviano aqui em estudo. Assim sendo, segundo Rodríguez Mir (2008), os movimentos sociais se convertem em instrumentos dinâmicos que aportam reflexões e alternativas à sociedade em geral. O autor também destaca que a importância que as sociedades ou os movimentos sociais dão a certos marcadores sobre outros, ou os processos de reapropriação simbólica de determinados componentes (linguísticos, culturais ou sociais), algo frequente nos países latino-americanos, respondem a uma estratégia na disputa pelo controle simbólico e efetivo, tanto no nível regional quanto no nacional, de elementos sociais, políticos, culturais e geográficos. (Rodríguez Mir, 2008)

Os movimentos sociais bolivianos aqui em debate emergem no contexto de surgimento dos ditos “novos movimentos sociais”¹² dos anos 1960 e 1970, em especial em finais dos anos 1970, e se consolidam, enquanto novos discursos, em especial no altiplano boliviano, ao longo dos anos 1980. Os ditos “novos movimentos sociais”, na Bolívia como no mundo, caracterizaram-se por demandas que se fundavam no reconhecimento de necessidades socioculturais, identidades coletivas e direitos cívicos que pouco tinham a ver com as necessidades distributivas e econômicas históricas baseadas nas reivindicações de classe. (Gohn, 1997) No entanto, essa alteração de ênfase, principalmente quando se tratam de movimentos sociais que têm suas reivindicações pautadas em questões territoriais, não significa a irrelevância dos aspectos relativos às necessidades de produção e reprodução da vida material, mas indica a mudança na forma de elaboração e apresentação das reivindicações, revelando a existência de um novo eixo discursivo. É o caso do movimento negro nos EUA, do movimento feminista, do movimento pró-ecologia ou ambientalista, entre outros. Entre esses movimentos, o foco na identidade e a negação de uma identidade percebida como imposta de fora, como no caso da recusa dos novos movimentos sociais bolivianos ao epíteto “camponês”, constituíram um dos principais elementos de sua forma de agir. Segundo Rodríguez Mir (2008), foi exatamente essa construção da identidade social que se consolidou como o principal agente de “outorgamento de poderes” aos “novos movimentos sociais”. Buscou-se, em primeiro lugar, o reconhecimento da

¹² Seguindo Gohn (1997) e Rodríguez Mir (2008), utilizamos o termo “novos movimentos sociais” não no sentido de contemporâneo ou atual, mas como indicativo de algo substancialmente diferente quanto ao seu conteúdo. O antigo podendo ser caracterizado por um tipo de política centrada em atores “tradicionais”, como sindicatos, partidos, classe trabalhadora, que lutam pelo controle do Estado, por uma concepção de sociedade baseada nas classes sociais e por analisar a mudança social por meio das grandes transformações. O termo “novo” conota um marcado contraste com os “velhos movimentos” deslocando a análise dos movimentos sociais de uma ótica centrada em relações de exploração e luta de classes a outra, que enfatiza a identidade, a cultura e as oportunidades políticas, acompanhando a mudança no eixo de elaboração discursiva dos próprios “novos movimentos sociais”.

identidade e, posteriormente, tentou-se materializar esse reconhecimento na forma de bens públicos ou direitos, jurídica e institucionalmente reconhecidos e garantidos pelo Estado. Assim, os “novos movimentos sociais” se associaram à busca de uma maior participação, apresentaram uma estrutura descentralizada e aberta que estimulou uma maior participação de seus membros, em contraste com as estruturas hierarquizadas e centralizadas dos movimentos anteriores. Os “novos movimentos sociais” se caracterizam também por articular uma militância interclassista fluida, com discursos gerais que não se dirigiam a um grupo em particular, em contraste com os clássicos movimentos sociais em que a luta se centrou na economia, na luta de classes e no enfrentamento entre capital e trabalho. Em suma, podemos afirmar que, com os “novos movimentos sociais”, os conflitos se deslocaram do sistema econômico industrial para o âmbito cultural e identitário.

Conforme Gohn (1997), o poder é considerado pelos “novos movimentos sociais” como emanando da sociedade civil, não do Estado, e o que interessa a essas organizações é a margem de ação e as pressões locais com as quais são capazes de contar ou contra as quais devem lutar. Dessa maneira, suas demandas tendem a ter um caráter local ou particular e não internacionalista e generalizador dos conflitos de classe, identificados nos movimentos operário e sindical. Como discutiremos no capítulo 2, o processo que permitiu a emergência dos “novos movimentos sociais” foi acompanhado por uma transformação ampla no eixo discursivo, em um contexto de crise geral do marxismo, de enfraquecimento da legitimidade dos discursos baseados neste, e o surgimento de novos referentes ideológicos largamente inspirados, por exemplo, em perspectivas associadas à etnicidade. No caso boliviano, esse giro é representado pelo surgimento de novos discursos reivindicativos indianistas, cujo referente emblemático é o *katarismo*.

É preciso lembrar que, paralelamente à mudança no eixo discursivo, em meados dos anos 1980 e 1990 surgiram alguns movimentos sociais, que embora não fossem portadores de pautas generalizantes como a da luta de classes, constituíam-se como transnacionais, por serem orientados de acordo com a corrente ambientalista, feminista e/ou, ainda, por grupos que se opunham ao livre mercado e ao capitalismo. Isso indicaria um processo de “globalização da sociedade civil” que transcende as fronteiras nacionais e estatais, e foi correntemente denominado como “globalização a partir de baixo” (Hall, 2010; Santos, 2006). Tal globalização da sociedade civil transcende as fronteiras nacionais e estatais, e embora seja impulsionada por atores emergentes que se configuram e

enfrentam a “globalização a partir de cima”, que é basicamente promovida pelos Estados e as corporações transnacionais e multinacionais, apresenta uma interessante combinação entre reivindicações locais e discursos globais. Os processos de globalização ensejaram a emergência de um movimento social heterogêneo do ponto de vista social, geracional, ideológico e geográfico, conformado por grupos de organizações não governamentais, sindicatos, ecologistas e anticapitalistas, que ficaram conhecidos sob o nome de “movimento antiglobalização”, no sentido de que rechaçavam os fenômenos da globalização e seus efeitos de desestruturação locais e globais. Mais recentemente, esses movimentos sociais adotaram o epíteto de “alterglobalização”, no sentido de que o movimento global também tem uma dimensão positiva e esta não pode ser negada. Ao propor o debate de temas associados à justiça social, a igualdade, o trabalho, a liberdade civil, o desenvolvimento sustentável e os direitos humanos, entre outros pontos, começou-se a defender a existência de valores e visões comuns, os grupos e movimentos sociais passaram a se referir a si mesmos em termos positivos e propositivos, apresentando uma agenda própria e se consolidou a “combinação” entre discursos de interesse internacional/global e reivindicações com “cor” local, isto é, com conteúdos que ganham sentido localmente.

A novidade desse movimento mundial consistiria não só em seu caráter internacional, mas também na aspiração por uma cidadania planetária que respeite as diferenças, na configuração de uma sociedade civil global e em se ocupar de diversos assuntos e não apenas de um em particular. Outra peculiaridade está em admitir que para enfrentar a globalização neoliberal é necessário superar as diferenças entre os movimentos sociais, de modo a adquirir relevância no plano internacional e para desenhar as estratégias políticas adequadas, superando, assim, os limites “dados” pelas dimensões nacionais e estatais. (Rodríguez Mir, 2008) No entanto, essa sociedade civil globalizada, em boa medida, cria e recria novas interações que refletem a dinâmica de poder a nível global, pois a sociedade civil globalizada se dilui em diferentes centros de poder que se articulam de forma vertical, o que estabelece uma divisão entre os atores transnacionalizados do norte e do sul. Na medida em que ONGs e agências de cooperação do norte influenciam as ONGs e movimentos sociais do sul por meio da realização de programas, nas mais variadas áreas, e financiamento de projetos; como o que podemos encontrar fartamente documentado no

caso da Bolívia e dos movimentos sociais indígenas bolivianos, como o CONAMAQ¹³. Além disso, Rodríguez Mir (2008) salienta que se desenrola um paradoxo envolvendo as elites dos movimentos indígenas nos circuitos internacionais, uma vez que essas elites começam a experimentar formas de viver muito diferentes daquelas às quais estavam habituadas, o que muitas vezes faz com que seus componentes possam ser vistos com desconfiança por parte de suas bases. Concomitantemente a esse processo de possível questionamento da legitimidade dos membros dessas “elites”, temos que o reconhecimento de lideranças indígenas como representantes legítimos de seus povos em âmbito internacional, ocupando um lugar de mediação entre suas comunidades de origem e o sistema mais amplo, está associado a um papel de posição subordinada destes na arena de debates internacional, o que faz com que se reproduza o sistema de desigualdades corrente. Também é nesse contexto que se reveem, reelaboram e transformam identidades e discursos. É nos embates em que consistem os encontros discursivos, locais e globais, e a constituição das controvérsias, também sejam estas locais e globais, que identidades como a “camponesa-indígena” e a “indígena-originária” que encontramos na Bolívia (e que discutiremos adiante, no capítulo 3) são apresentadas, questionadas, alteradas, enfim, constituem-se publicamente.

Desde o final dos anos 1980, os movimentos indígenas latino-americanos vêm ganhando destaque internacional. Isso se deve ao profundo interesse que suas reivindicações e demandas suscitaram, e ainda suscitam, uma vez que afetam não apenas os povos indígenas e seus respectivos Estados-nação, mas também têm impacto transversal e universal. Como no caso das reivindicações pela preservação do meio ambiente, o cumprimento efetivo dos direitos humanos, a aplicação de políticas de desenvolvimento sustentável, as reflexões sobre conceitos importantes como cidadania e autonomia, o desejo de consolidar Estados pluriculturais e pluriétnicos, entre outros. Uma agenda mais que bem representada pela história, propostas e demandas dos movimentos indígenas bolivianos, que analisaremos no capítulo 3. Mais que nada, o que essa agenda, evidenciada neste trabalho pela análise de movimentos indígenas bolivianos e seus discursos, revela é a profunda conexão entre os movimentos indígenas e os processos de globalização. Paradoxalmente, os processos de globalização, ao mesmo tempo em que ameaçam os territórios, os recursos naturais e os modos de vida das populações indígenas, facilitaram o

¹³ Mencionaremos o impacto de financiamentos e projetos promovidos por ONGs e agências de cooperação internacional no processo de constituição do CONAMAQ no capítulo 3.

surgimento dos movimentos indígenas pelo enfraquecimento dos Estados nacionais, que passaram a ter uma capacidade de resposta satisfatória ainda menor às necessidades dos setores mais necessitados e, conseqüentemente, abriram flanco para os financiamentos e ações de organismos internacionais. Como o processo que podemos vislumbrar no caso aqui em estudo. Além disso, os mesmos processos globais facilitaram o acesso dos povos indígenas a meios de divulgação e publicização de seus discursos para “plateias” maiores e mais distantes, promovendo uma difusão intensa de suas problemáticas, demandas e propostas. Graças a essa “internacionalização” de seus discursos, os povos indígenas foram capazes de criar confederações e organizações nacionais e internacionais e conquistaram relevância em termos mundiais, ao terem seus discursos associados a temas de ecologia, meio ambiente, direitos humanos e biodiversidade, por exemplo.

Os processos de globalização reforçaram a consciência de que questões como as mudanças climáticas, a biodiversidade e o buraco na camada de ozônio, por exemplo, afetam a todos e que a responsabilidade por estes é compartilhada. Nas últimas décadas, os aspectos ecológicos e a conservação do planeta adquiriram uma notável relevância no debate internacional e os movimentos étnicos souberam aproveitar este contexto para publicizar suas demandas contra a exploração e a degradação de suas terras, assim como assinalar que as comunidades indígenas sabem, desde tempos imemoriais, gerir seus recursos naturais e preservá-los. Desse modo, pouco a pouco os discursos dos movimentos indígenas se aproximaram dos discursos de movimentos ambientalistas e, em consequência, foram estabelecidas alianças, como com ONGs. Essas alianças funcionam para os movimentos indígenas como forma de publicizar suas demandas e reivindicações, de alcançar audiências transnacionais, e para as ONGs, que empregam o conhecimento indígena e seu “capital simbólico” para mobilizar financiadores, conferem-lhes uma maior legitimidade na esfera pública internacional. É importante destacar que a aliança entre ambientalistas e indígenas tem um extraordinário componente simbólico, do qual, não por acaso, a identidade cultural dos povos indígenas constitui o recurso político mais importante.

Segundo Rodríguez Mir (2008), a aliança entre ambientalistas e povos indígenas cristalizou a visão da população indígena sobre a natureza e os modos de aproveitar os recursos compatíveis com a visão ocidental e por isso alguns ambientalistas começaram a desenvolver discursos sobre interesses comuns, por exemplo, em oposição à destruição da

selva e fomentando a conservação das terras nas mãos das comunidades indígenas. No entanto, também podemos observar interesses parcialmente contraditórios entre tais discursos, pois enquanto os ambientalistas privilegiam o desenvolvimento de sistemas de gestão sustentável dos recursos naturais, os povos indígenas lutam pela autodeterminação/livre determinação e controle de suas terras, incluindo a exploração dos recursos naturais. É fato que a aliança estratégica entre os povos indígenas e os ambientalistas adquire importância fundamental se observamos o processo em perspectiva, já que em seu início a defesa indígena se baseou fundamentalmente em conceitos associados aos direitos humanos e a defesa dos aspectos culturais e da diversidade; mas com o surgimento da figura do indígena como “guardião da natureza” as populações nativas passaram a ocupar um lugar privilegiado em relação às organizações ecologistas e de defesa do meio ambiente, o que facilitou a inserção das diferentes associações de povos indígenas no cenário internacional. Ocorre que o interesse “ocidental” pela preservação da biodiversidade é um fator preponderante nas demandas dos povos indígenas porque, por extensão, se deveria também preservar as populações nativas e suas respectivas culturas, isto é, também se trataria de conservar a diversidade cultural.

É importante lembrar que a visão que a “sociedade ocidental” projeta sobre os povos indígenas – de “guardiões da natureza/floresta”, como vivendo em “perfeita harmonia com a natureza” –, caracterizada por uma mescla de romantismo, exotismo e preocupação ecológica, uma espécie de atualização do mito do “bom selvagem”, tem impactos sobre o modo como os grupos indígenas se veem, organizam seus discursos e se constituem como agentes. Isso porque as alianças foram forjadas não só com diferentes ONGs comprometidas com ecologia e causas como o meio ambiente e a diversidade, os povos indígenas tiveram também que estabelecer alianças com diferentes populações aborígenes e formar novas relações entre si mesmos, incrementando alianças locais, regionais e nacionais em defesa de seus direitos. Um interessante exemplo dessas alianças entre grupos e organizações indígenas é o *Pacto de Unidad*¹⁴, formado por distintas organizações e movimentos sociais bolivianos com o objetivo de que suas ideias e propostas tivessem maior peso e representatividade ao longo do processo constituinte (comentaremos o pacto no capítulo 2).

¹⁴ Para maiores detalhes sobre a constituição e funcionamento do *Pacto de Unidad* ao longo da última Assembleia Constituinte boliviana, conferir Schavelzon, 2010.

Não raro, as distintas alianças estabelecidas correspondem à imagem e ideias sobre os povos indígenas que se difundem a partir da “sociedade ocidental”, assim, em muitos casos, a criação de novas identidades indígenas, comunidades ou grupos com interesses políticos estão influenciados pela experiência de outros grupos indígenas, pelo Estado, os missionários, diferentes contatos interculturais, ONGs, entre outros, e tais identidades podem assumir diferentes ou múltiplas formas de expressão em resposta a diferentes objetivos, interesses ou ameaças; como no caso das identidades “camponesa indígena” e “indígena originária” (que analisaremos no capítulo 3). Também se pode notar a apropriação e adoção de discursos como o da etnicidade e a correta utilização de ferramentas legais, com vistas a lutar pela autodeterminação/livre determinação, autonomia, por terras, recursos, educação e outros direitos, em completa consonância com os documentos internacionais sobre direitos dos povos indígenas e com a normativa do respectivo Estado nacional, como no caso boliviano (o que analisaremos no capítulo 4). Esse hábil manejo de discursos externos, como as normativas nacionais e internacionais dos direitos indígenas, garante a ampla difusão das demandas e discursos dos movimentos indígenas na arena de debate internacional. Nesse contexto, cabe aos movimentos indígenas, e especialmente às suas lideranças, seus representantes, movimentarem-se de modo hábil e equilibrado entre as imagens que procedem do “mundo ocidental” e as imagens que emanam de suas sociedades de origem, nativas, buscando um ponto de equilíbrio que lhes permita negociar com outros atores sociais, como o Estado-nação, ONGs, organismos internacionais, outras sociedade nativas, outras organizações indígenas, entre outros.

De acordo com Rodríguez Mir (2008), alguns fatores contribuíram em muito para o desenvolvimento internacional dos movimentos indígenas no final dos anos 1980 e início dos 1990, como a conservação da biodiversidade, a disponibilidade de informação científica sobre o desmatamento na Amazônia (que atraiu a atenção mundial), o desenvolvimento das tecnologias que permitiram, por exemplo, produzir imagens da destruição do meio ambiente por satélite, o novo paradigma de “desenvolvimento sustentável”, entre outros. Esse contexto possibilitou às sociedades indígenas uma situação favorável de oportunidade política para alcançar visibilidade no panorama internacional, e esta não foi desperdiçada. Uma vez seu discurso publicizado internacionalmente, por mais que tal discurso geral ganhe matizes locais, como no caso boliviano aqui em foco, este ganhou fôlego e pouco a pouco foi sendo “engrossado” graças à adoção da perspectiva da

etnicidade em sua formulação. Processo este que discutiremos mais detalhadamente no capítulo 2.

Ainda segundo Rodríguez Mir (2008), existem pelo menos três razões pelas quais os Estados-nação percebem os movimentos indígenas como diferentes de qualquer outro movimento étnico: 1) a cultura indígena existe como uma contracultura que critica de forma contínua o projeto capitalista e a história oficial dos Estados, 2) os grupos indígenas costumam reivindicar autonomia aos Estados, os quais lhes usurparam as terras e 3) as populações indígenas tentam preservar atividades econômicas e objetivos que costumam entrar em conflito com as agendas estatais. Não raro os grupos indígenas vivem em territórios que possuem valiosos recursos naturais e recusam a intervenção do Estado. Os direitos das comunidades indígenas à terra foram, e são, em toda a América Latina, continuamente violados pelos Estados nacionais, especialmente nas áreas em que existem reservas de hidrocarbonetos e qualquer outro tipo de minérios valiosos, como os hidrocarbonetos e lítio contemporaneamente na Bolívia. Nesse contexto, o fato de lutar pelo reconhecimento e titulação coletiva dos territórios indígenas não apenas tem considerável importância por si mesmo, como esses processos também estimulam o estabelecimento de formas locais de organização política – como no caso do processo de reconstituição dos *ayllus*, em curso na Bolívia desde os anos 1990 (que analisaremos com vagar no capítulo 3) –, além de favorecerem a participação dessas populações na sociedade nacional e os debates sobre tais temas. Paralelamente, contribuem para reinventar o significado de “ser indígena” contribuindo para a elaboração e reelaboração das identidades dos “povos nativos”.

Da perspectiva dos Estados-nação, uma das questões mais incômodas no discurso dos movimentos indígenas é a territorial. É importante destacar que o território para as comunidades indígenas não se limita ao valor econômico ou à rentabilidade que este possa ter, uma vez que sua importância transcende para âmbitos sociais e culturais mais profundos. Para as sociedades indígenas, a posse do território significa muito mais do que uma estratégia econômica, uma vez que este possibilita não apenas sua reprodução econômica, cultural e identitária, mas tem componentes imateriais de caráter simbólico que devem ser respeitados e considerados. No entanto, os princípios de autonomia local e controle sobre as terras e seus recursos não são respeitados pelos Estados que, sistematicamente, excluem as populações indígenas inclusive dos processos de tomada de

decisão sobre a exploração de suas terras e dos recursos naturais que contém. Contemporaneamente, as comunidades indígenas da América Latina, por sua atuação de denúncia ao desrespeito aos seus direitos e publicização de demandas comuns amplas, articuladas em redes transnacionais na arena internacional, tem sido percebidas como constituindo uma grande força antissistêmica de resistência ao capitalismo e à globalização (Hall, 2010). As reivindicações dos movimentos indígenas, que tendem a ser coincidentes, versam sobre respeito aos direitos humanos, superação da pobreza, exclusão e marginalização a que se encontram submetidas as comunidades indígenas do subcontinente. Nesse cenário, a reivindicação de autonomia representa uma estratégia ativa de articulação entre os povos indígenas com os órgãos internacionais frente aos Estados-nação, posto que a autonomia é compreendida como um direito que lhes permitiria exercer suas formas próprias de organização social, de governo, posse coletiva de territórios e recursos naturais, assim como de manter e difundir seu respectivo idioma, cultura e identidade. No entanto, a reivindicação por terras e autonomia não implica em processos de secessão, as demandas por autodeterminação e autonomia dos movimentos indígenas, em geral, são feitas de modo a reconhecer os limites do Estado nacional em que se encontram ditas comunidades. Ainda que os discursos indígenas identifiquem o Estado-nação como mais um instrumento de colonialismo interno, é fundamental perceber que, como no caso boliviano, não existe a intenção de romper com o ordenamento territorial nacional existente. Por isso, é possível observar nos discursos dos movimentos indígenas que podem coincidir ideias relativas à “descolonização”, orientadas contra os Estados nacionais dos quais fazem “parte”, e contra o imperialismo, uma articulação que permite que esses movimentos sociais superem o âmbito local para construir alianças regionais, nacionais e internacionais, com projeção global.

Segundo Rodríguez Mir (2008), os movimentos indígenas se fortaleceram pelo fato de compartilharem uma história colonial, posteriormente republicana, caracterizada pelo sofrimento, a opressão e a resistência, isto é, por compartilharem a “mesma” experiência de desrespeito; pela coincidência das denúncias e reivindicações junto aos diferentes Estados-nação; e por promoverem uma agenda política baseada no fato de que constituem os membros originários da sociedade. A característica central desses movimentos estaria na experiência de vivência da diferença racial e cultural que gerou a marginalização dos povos indígenas nos contextos nacionais e, contemporaneamente, permitiu um reconhecimento internacional que conferiu legitimidade a esses movimentos, permitindo

que seus discursos reverberassem na esfera pública global. Ao longo da história, construíram-se identidades indígenas que foram, e continuam sendo, reificadas – seja pelos Estados-nação, ONGs, os próprios movimentos indígenas etc. –, que não levam em consideração os processos de mudança. Tal reificação das identidades indígenas costuma responder à defesa de diferentes interesses dos grupos indígenas e é reforçada pela visão externa sobre os mesmos e suas comunidades como devendo ser “protegidos” da má influência “ocidental”, para que se mantenham “autênticos”. Esse processo tende a reduzir ou eliminar a diversidade e variabilidade interna aos e entre os grupos indígenas; essa redução, associada à reificação da identidade, tem um viés político, no sentido de que possibilita a divulgação dos discursos de reivindicação e propostas dos movimentos indígenas como “unificados”, como se não existissem fissuras ou tensões internas a estes. Pode-se observar que existem intensas relações entre a identidade e as estratégias políticas de resistência dos agentes, e que o uso coletivo da identidade como um recurso valioso foi favorecido também pelas redes transnacionais, as novas tecnologias de comunicação e os processos de globalização. No entanto, tais componentes também cristalizaram a formação de identidades múltiplas, fluidas, simultâneas e dinâmicas que tem atuado em nível local, regional, nacional e internacional. As identidades, como afirma Hall (2010), não são entidades naturais e inevitáveis, mas são criadas, recriadas, adotadas ou impostas em contextos históricos, sociais e políticos específicos. Como respostas a processos sociais, as identidades são múltiplas, processuais, relacionais e fluidas; características que vão de encontro com o que afirmam as reificações que propõem que as identidades são fixas, monolíticas e invariáveis, aspectos que seriam garantidores de sua autenticidade.

Esse embate entre essencialismo e descentramento de identidades pode ser observado, de acordo com Hall (2010), em relação às identidades nacionais, pois com o avanço dos processos de globalização, as supostas estabilidade e centralidade das identidades nacionais têm sido postas em xeque “*a partir de cima pela interdependência do planeta – pela interdependência de nossa vida ecológica, pela enorme interpenetração do capital como força global, pelos modos complexos em que os mercados mundiais ligam a economia das nações subdesenvolvidas, desenvolvidas e sobredesenvolvidas* –. *Esses enormes sistemas estão minando progressivamente mais a estabilidade de qualquer forma nacional.*” (Hall, 2010: 343) E questionadas a partir de “baixo”, uma vez que grupos e movimentos que ao longo da formação dos Estados-nação foram incluídos nessas entidades começam a “redescobrir” identidades, como no caso dos movimentos indígenas

que têm sacudido mais fortemente a vida política latino-americana desde os anos 1980. Segundo o autor, *“as pessoas se sentem ao mesmo tempo parte do mundo e de sua aldeia. Tem identidades de vizinhança e são cidadãos do mundo.”* (Hall, 2010: 343) Nesse sentido, temos de um lado identidades globais, porque estas têm um “pé” em algo global, e, de outro, que sujeitos e grupos podem se reconhecer apenas porque formam parte de algumas comunidades face a face. Sendo assim, tal descentramento, que revela a relativização das grandes identidades “estáveis” que por muito tempo permitiram aos sujeitos saber quem são, indica que está mudando não apenas o modo como os atores percebem a si mesmos, mas o modo como constroem esse “nós”. Isto é, segundo Hall (2010), se entendemos que a identidade se constitui na medida em que existe um “outro”, que é fruto da relação dialógica entre “eu” e “outro”, do estabelecimento de relações de alteridade, e que, nesse jogo de espelhos, é também o olhar do outro sobre “nós” que define e “fixa” a identidade, temos que a identidade é um processo e, como tal, tem fissuras, racha-se, é reelaborada, não é um ponto fixo, é ambivalente e se transforma com o tempo e as circunstâncias. Assim, o caso boliviano aqui em estudo nos ajuda a explicitar que a construção da diferença, da alteridade, entendida como processo, nunca está acabada e contemporaneamente é perpassada por especificidades, como as relações entre o local e o global. Como mencionamos anteriormente, a partir da perspectiva da “antropologia do político” proposta por Montero et al. (2011), a identidade está dentro de discursos, dentro das representações, é em parte construída pela representação. Consiste em uma narrativa de si mesmo, é a história que se conta sobre si mesmo para se saber quem se é. Assim, entendendo a identidade como *“um jogo que deve ser jogado contra a diferença”* (Hall, 2010: 345), devemos pensar a identidade em relação à diferença, entendendo que existem diferenças nos modos como se constituem as identidades, mas que não existe fixidez nas suas elaborações. Com base nessas ideias, e seguindo Hall (2010), entendemos que a etnicidade deve ser percebida como o que permite atuar, falar, criar, ocupar espaços, começar a refletir sobre experiências, e que isso só pode acontecer na medida em que se vem de algum lugar, de alguma história, se herdou certas tradições e características culturais. Ora, se não existe enunciado sem posicionalidade, sempre é preciso se posicionar em algum lugar a fim de enunciar qualquer coisa. E a etnicidade fornece os vínculos com o passado necessários para tanto. Segundo Hall (2010), não existe maneira de prescindir de elementos da etnicidade ao se procurar compreender o passado e as próprias raízes. Mas mesmo a etnicidade e o passado que ela evoca não são unívocos. O jogo da diferença

também se faz aí, isto é, é necessário o reconhecimento de que a relação com tal passado é bastante complexa, não se pode simplesmente extraí-lo de onde estava e restaurá-lo. Desse modo, temos que a relação da etnicidade com o passado não é simples, não é uma relação essencialista, mas construída na história e, em boa medida, construída politicamente, formando parte da narrativa dos grupos sobre si mesmos. Para Hall (2010), devemos entender as etnicidades emergentes como tendo uma relação com o passado, mas uma relação que é em parte estabelecida pela memória, e em parte pelas narrativas que se tem que recuperar. A etnicidade seria, então, um ato de recuperação cultural. (Hall, 2010: 347) É dessa perspectiva que propomos a discussão sobre a construção da narrativa nacional boliviana e do katarismo, por exemplo, que enfrentaremos no próximo capítulo (2), entendendo que essas elaborações e as “revisões” de que foram objeto pelos movimentos indígenas bolivianos são fundamentais para entender tanto o jogo de identidades que encontramos operando na Bolívia quanto a constituição das posições que permitem que os agentes enunciem certos discursos, como o de defesa de “reconstituição dos *ayllus*”.

Capítulo 2 - Entre camponeses e indígenas: Nação, Plurinacionalismo, identidade e reivindicações

“... de cualquier manera
ya que con la derrota aprendimos la vida
exprimamos la memoria como un limón
quedémonos sin ángeles ni demonios
solos como la luna en el crepúsculo...”
(Mario Benedetti, *Somos la catástrofe*)

O atual contexto político-social boliviano é marcado por mobilizações, discursos e reivindicações que partem, principalmente, de movimentos sociais indígenas. Os discursos versam sobre identidades, direitos, a implantação e regulamentação do Estado Plurinacional e das leis previstas na Nova Constituição Política do Estado (2009), assim como sobre “descolonização” e a criação de um novo pacto nacional no país. É importante notar que tais discursos tendem a incorporar todo um universo discursivo que os precedeu. Isto é, é possível encontrar ecos do debate sobre a criação da nação para a consolidação do republicanismo no início do século XX, do nacionalismo revolucionário de 1952, e eventualmente referências ainda mais antigas, como aquelas que remetem às revoltas indígenas do século XVIII. Não há dúvida de que o discurso mais influente, ainda operativo para as construções discursivas contemporâneas dos movimentos sociais identificados como indígenas ou como camponeses, é o nacionalismo revolucionário, posto em marcha pelo *Movimiento Nacionalista Revolucionario* (MNR), principalmente a partir de 1952. Os discursos atuais se constroem em concordância ou em oposição a este, mas jamais deixam de levá-lo em conta. Apresentaremos, com base em documentos como a *Constitución Política del Estado* de 2009¹⁵, documentos produzidos por movimentos sociais indígenas (em especial, pelo CONAMAQ), entrevistas e revisão bibliográfica, alguns aspectos desses discursos que baseiam as identidades camponesas e indígenas.

2.1. Nacionalismo revolucionário e sua crítica: a emergência do discurso étnico

O nacionalismo revolucionário se desenvolveu com a consolidação da Revolução Nacional de 1952. Esta, além de conceder direitos de cidadania, como o voto universal, ao

¹⁵ A partir de agora, CPE.

conjunto da população boliviana, realizou a redistribuição de terras no altiplano¹⁶, viabilizou o acesso à educação gratuita para todos e, a partir de então, realizou também outras medidas e reformas que visavam à modernização e à democratização do país.

Assim, temos que leis como as que estão previstas no novo texto constitucional boliviano e que políticas públicas implementadas pelo atual governo, que visam a garantir direitos de cidadania aos povos indígenas, bem como sua inclusão social, econômica e política, não são novidades, uma vez que esse movimento já fora iniciado com a *Revolución Nacional* de 1952. No entanto, apesar de a Revolução ter tido um projeto para a modernização do país¹⁷, buscando democratizar a Bolívia, dirimir as desigualdades sociais e incluir os povos indígenas garantindo-lhes direitos, os índices de desigualdade (Gray Molina¹⁸, 2005) que marcam a separação entre indígenas e não indígenas não se alteraram de maneira substantiva. A *Revolución* de 1952, da perspectiva dos atuais movimentos sociais indígenas, não teve êxito. Ocorre que as medidas e reformas levadas a cabo pela revolução (como a reforma agrária de 1953) foram acompanhadas pela renovação dos mecanismos de exclusão social e simbólica e de depreciação da origem e da identidade indígena (García Linera, 2005). Foi a manutenção dos mecanismos de desigualdade e exclusão, observáveis tanto em dados censitários, como os que tratam dos níveis de alfabetização e anos de estudo¹⁹, quanto perceptíveis a qualquer observador da realidade boliviana²⁰, que permitiu o surgimento de uma nova série de movimentos que afirmam a origem étnica e que têm um grande apoio popular na Bolívia.

¹⁶ A reforma agrária posta em marcha em 1953 afetou principalmente as populações do altiplano e dos vales, não as das terras baixas amazônicas.

¹⁷ Sobre o projeto nacional da Revolução Nacional boliviana de 1952, conferir Zavaleta Mercado, *Bolivia hoy* (1983) e *Lo nacional-popular em Bolivia* (2008); Klein, *Orígenes de la Revolución Nacional Boliviana* (1988).

¹⁸ No texto em questão, Gray Molina analisa dados dos censos bolivianos de 1900 a 2001, propondo uma discussão sobre etnicidade e a crescente força da politização desta ao longo do século XX; descreve a extensão e natureza da desigualdade social e econômica na segunda metade do século XX e discute as múltiplas formas de inclusão política e social que sempre suavizaram e sustentaram mecanismos de violência social e política na Bolívia desde a Revolução Nacional de 1952. (2005: 03)

¹⁹ Sobre dados que relacionam analfabetismo, anos de escolarização e etnicidade, confira as tabelas 5, 6 e 7, Anexo 11 na página 243.

²⁰ A pobreza nas cidades bolivianas tem uma cara: a de mulher indígena. As mulheres indígenas compõem a maior parte da população que vive abaixo do nível da pobreza. Dados do *Viceministerio de Género y Asuntos Generacionales* (PNIO, 2008) indicam que, em 2006, mais de 63% das mulheres da área rural - onde se encontra a maior concentração de população indígena, e 23% das mulheres da área urbana viveriam em condição de pobreza extrema, sendo estes índices mais altos entre as mulheres aymaras. As mulheres têm menor acesso e controle de bens patrimoniais tangíveis (como propriedade da terra, de moradia e acesso a crédito) e intangíveis (acesso à tecnologia e a capacitação, por exemplo) que os homens. Existe uma maior porcentagem de mulheres que de homens sem renda própria ou com renda insuficiente e as mulheres tendem a exercer os trabalhos com mais baixa remuneração.

A mobilização dos movimentos sociais indígenas bolivianos ganhou força e visibilidade a partir de finais dos anos 1980. Nesse momento, houve uma mudança no eixo discursivo, em um contexto de crise geral do marxismo, de enfraquecimento dos discursos baseados neste, e o surgimento de novos referentes ideológicos. Os novos discursos reivindicativos, inspirados em especial pelo *katarismo*, passam a propor revisões e transformações sociais e políticas profundas, em especial no sentido de superar o que é identificado por esses movimentos como a autonegação de si que caracterizaria as populações mestiças e indígenas no país, e o chamado “colonialismo interno”²¹, que reforça a exclusão/segregação percebida como a marca da vivência dessas parcelas da população.

O *katarismo* é uma corrente política-cultural de reconstrução/reinvenção da identidade indígena na Bolívia. Começou em finais dos anos de 1960 e inícios da década de 1970 entre uma elite intelectual-sindical de migrantes *aymara* na cidade de La Paz, que tiveram acesso à educação, mas que tinham também experimentado de maneira contundente as limitações à sua mobilidade pautadas pelos mecanismos discriminatórios ainda profundamente enraizados na sociedade boliviana. É uma corrente ideológica com raízes tanto no sindicalismo tradicional quanto no indianismo, o qual recupera em seu universo simbólico, como fruto da nova liderança indígena, resultado das reformas educativa e agrária e da abertura política de participação. Segundo García Linera, “(...) *se manejará, através, de distintas facções e níveis, o fator cultural, o sindical e o político, que conformam uma corrente sem precedentes na trajetória organizativa dos povos indígenas e originários.*” (2010: 113)

Nos anos 1970 e 1980, esse movimento indianista no interior do grupo camponês-indígena buscou identificar e denunciar o que entendia como o conteúdo de “colonialismo interno” presente no projeto nacionalista proposto pela Revolução Nacional de 1952, embora sem ignorar sua importância social e política, pois foi fundamental para a mudança de atuação dos movimentos sociais bolivianos. Os *kataristas* foram os primeiros a sugerir o rompimento com o epíteto “camponês” com o qual eram identificados, desde 1952, indígenas e mestiços bolivianos e a sugerir essa identificação como algo que, ao obliterar a origem étnica dessa parcela da população, obscurecia os problemas por ela enfrentados

²¹ Expressão que aparece já nas reflexões de Fausto Reinaga, em especial em sua obra *Tesis India*, de 1971.

graças ao “colonialismo interno”²², como o racismo e a discriminação em relação às suas práticas culturais.

Nos anos 1980, a Bolívia passou por transformações ligadas, por um lado, ao fim das ditaduras militares (1964-1982)²³ e, de outro, à implantação de políticas de orientação “neoliberal”²⁴, conduzidas por Víctor Paz Estenssoro. Em ambos os processos, destaca-se uma mudança significativa na atuação do movimento indígena boliviano, como o fim do Pacto Militar-Camponês²⁵ e consolidação da *Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia* (CSUTCB), fundada em 1979. Ao longo do lento processo de redemocratização, foram os camponeses-indígenas que, organizados e articulados com organizações de trabalhadores mineiros, também eventualmente de origem indígena embora não organizados sob essa denominação, ligados ao então forte movimento sindical mineiro, impulsionaram uma ação nacional que paralisou o país, com a organização de bloqueios de estradas, marchas e uma greve de fome, até que o General Bánzer²⁶ caísse e retornasse a democracia. A participação e mobilização nacionalmente

²² O termo de “colonialismo interno” e seu sentido atual, nos discursos dos movimentos sociais indígenas bolivianos e do Estado Plurinacional, será discutido no próximo capítulo.

²³ No final da ditadura militar, em 1982, com a queda do General Hugo Bánzer, foi eleito novamente como presidente Hernán Siles Zuazo e, em 1985, Víctor Paz Estenssoro o sucedeu – ambos heróis da Revolução Nacional de 1952.

²⁴ Há um amplo debate acadêmico sobre o que vem a ser o “neoliberalismo”. Para nós, este não é um objeto. O termo aparece nos discursos dos movimentos indígenas para indicar políticas de diminuição do Estado, flexibilização de leis, em especial as laborais, e diminuição ou ausência de soberania sobre a exploração de recursos naturais, como, por exemplo, a privatização da exploração do gás e das minas de estanho na Bolívia.

²⁵ A principal aliança a se romper e promover um novo arranjo entre as forças sociais foi o “*pacto militar-campesino*”, que consistiu em uma aliança entre os camponeses e o presidente Barrientos em 1964. Barrientos estabeleceu “relações clientelísticas” com os camponeses, dando vantagens aos dirigentes que lhe eram favoráveis, os nomeando deputados e senadores, concedendo benefícios econômicos. No entanto, tais relações iam além do econômico, uma vez que o general foi extremamente hábil em termos simbólicos, ao se dirigir aos camponeses em língua nativa, frequentar suas festas e se portar como um deles. A atuação de Barrientos afetou negativamente os sindicatos camponeses, que ao fim foram destruídos graças ao “*pacto militar-campesino*”. Isso se traduziu em uma debilitação das organizações de camponeses e na criação de uma relação de dependência destes em relação ao governo. O enfraquecimento dessas organizações, no entanto, não significou o seu desaparecimento, como tampouco aconteceu com os sindicatos mineiros após as reformas empreendidas por Paz Estenssoro nos anos 1980. Ao final, a característica *abigarrada* da sociedade boliviana não permitiu que distintos grupos, em um momento ou outro, abandonassem suas reivindicações e, embora enfraquecidos e desarticulados, continuaram suas lutas. O “pacto” começa a chegar ao fim em 20 de janeiro de 1974, quando Bánzer lançou um pacote de medidas econômicas que afetavam artigos de primeira necessidade, em especial o preço dos alimentos. Como reação, um grupo de camponeses de Cochabamba se revoltou sob o lema: “*Morir a bala antes que de hambre*”. Logo depois de iniciados os “bloqueios” realizados pelos camponeses em diferentes pontos do departamento de Cochabamba, foi enviado o exército para “conter” os manifestantes. No enfrentamento entre manifestantes e exército morreram, segundo a *Asamblea de Derechos Humanos*, 80 pessoas (mas fontes militares indicam que foram 200 mortos). O pacto só foi oficialmente rompido em 1979, já no final do período da ditadura de Bánzer.

²⁶ Segundo Zavaleta Mercado (1983), para compreender o fim das ditaduras militares na Bolívia, é preciso entender os eventos de novembro de 1979, em que Walter Guevara Arce foi deposto em um golpe perpetrado por Natusch Busch, na madrugada de 1º de novembro de 1979; e, em sequência, a eleição de Hernán Siles

articulada dos trabalhadores urbanos, rurais ou mineiros, foram fundamentais, uma vez que estes puderam perceber sua força de mobilização e pressão na vida política do país. Nesse contexto, segundo os relatos que obtivemos em entrevistas²⁷, evidenciou-se que os grupos camponeses-indígenas e indígenas-originários, estejam mobilizados em torno de associações sindicais ou de outros movimentos sociais, não desejavam mais ser sujeitos passivos, receptores das transformações políticas e sociais na Bolívia, mas que pretendiam passar a atuar progressivamente de maneira mais expressiva nas arenas políticas, defendendo uma agenda particular, que visa à transformação de sua inserção na sociedade boliviana. O momento da luta pela redemocratização foi identificado por Zavaleta Mercado (1983) como um dos “momentos constitutivos” da nação boliviana.

No início da década de 1980, o forte crescimento econômico da década anterior – sustentado pelos altos preços do estanho no mercado internacional – deu lugar a uma forte crise econômica. A queda do preço do minério e a má administração dos regimes militares deixaram a Bolívia com uma imensa dívida, uma situação de hiperinflação e queda nos ingressos pelas exportações. Paz Estenssoro – que governou o país entre 1985 e 1989 – implementou uma série de políticas econômicas de caráter “neoliberal”, estabelecidas mediante o Decreto Supremo 21060²⁸. Tais medidas implicaram em diminuição do Estado, privatizações, redução e extinção de direitos trabalhistas, e, com a crise do setor mineiro, a exoneração de 23.000 mineiros.

Zuazo em junho de 1980 e o golpe de 17 de julho de 1980. No golpe de 17 de julho, assumiu o poder o General Luis García Meza Tejada, que desse modo depôs o governo interino de Lidia Gueiler e evitou a possibilidade de que Hernán Siles Zuazo, que 18 dias antes tinha ganhado as eleições presidenciais com 34% dos votos, fosse novamente presidente. Entre a queda de Hugo Bánzer em 1978, impulsionada por uma greve de fome iniciada por mulheres das zonas mineiras, até 1980 existiram cinco presidentes e duas eleições gerais. O período de 1978 a 1982, quando as ditaduras militares chegam ao fim na Bolívia, foi marcado por intensa mobilização popular e transformação nas alianças que caracterizavam a sociedade e a política boliviana, como o fim do Pacto militar-camponês.

²⁷ Sobre as entrevistas realizadas, nomes e datas, conferir Anexo 1 – Lista de entrevistas realizadas, página 225.

²⁸ Decreto Supremo nº 21060, de 29 de agosto de 1985, aconteceu em um momento em que a Bolívia enfrentava hiperinflação, recessão econômica e uma profunda crise de confiança. O decreto regulamentou a política cambial em relação ao dólar estadunidense, estabeleceu a livre importação de bens, flexibilizou as leis trabalhistas, diminuiu o aparato estatal, entre outras medidas. Tais medidas visavam a garantir a estabilidade dos preços, dar fim a problemas de desabastecimento de bens e reorganizar o sistema fiscal do país. Além de combater o endividamento interno e externo, eliminou alguns subsídios, sendo o dos combustíveis o mais notável, congelou os salários do setor público e gerou desemprego. Em linhas gerais, com esse decreto, Paz Estenssoro estabeleceu os princípios da economia neoliberal na Bolívia. O texto do Decreto Supremo nº 21060 pode ser encontrado em: http://www.economiayfinanzas.gob.bo/index.php?opcion=com_contenido&ver=contenido&id=1020&id_item=306&seccion=230&categoria=330 (Acesso em 22/06/2012)

Uma parte dos mineiros que ficaram desempregados se dirigiu para a região do Chapare, levando também sua experiência de luta no Sindicato dos Mineiros. A chegada desses migrantes à região fortaleceu as organizações de cocaleiros. Segundo Urquidi (2007), a originalidade do movimento cocaleiro está na sua composição identitária, constituída não só por camponeses-indígenas migrantes de todas as regiões rurais do país, mas também por ex-trabalhadores operários e setores populares urbanos²⁹. A experiência sindical dos mineiros foi algo que contribuiu para a proeminência política conquistada pelo movimento cocaleiro nos anos 1990 e é uma das marcas na mudança organizacional e nos discursos dos movimentos sociais bolivianos. Foi nesse movimento que Evo Morales despontou no cenário político do país.

O decreto 21060 teve como resultado a estabilidade econômica e o fim da hiperinflação, mas gerou o aprofundamento da crise social, uma vez que aumentou o desemprego e promoveu o desmanche do aparato industrial boliviano. O maior impacto social com repercussão política foi a desarticulação dos sindicatos mineiros e da tradicional e outrora forte *Central Obrera Boliviana* (COB). Em consequência, a tradição operária mineira na direção sindical do país, e sua força de mobilização popular, foi enfraquecendo e os grupos sociais começaram a se organizar em torno de um novo sujeito político, constituído aqui na chave étnica, mas formado pela experiência sindical. A identidade desse novo agente político, inspirada em muito pelo discurso *katarista*, e predominantemente andina³⁰, foi então reformulada a partir da recuperação das reminiscências de uma vivência comunitária. Como exemplo de como esse contexto conduziu à reorganização dos povos indígenas bolivianos em novas bases, temos que a pauta de reivindicações dos movimentos sociais indígenas se move em direção à demarcação de território. Essa fase tem início, nas terras altas, com o processo de construção de uma nova linguagem política que tem como agenda a *reconstitución de los Ayllus*. A ideia de recuperar uma forma de organização política, econômica e social,

²⁹ Para maiores detalhes sobre o movimento cocaleiro, conferir Urquidi (2007).

³⁰ A constituição de um discurso político de base étnica nas terras baixas bolivianas, no Oriente, é bastante diversa. As populações indígenas nas terras baixas não conhecem a organização na forma *ayllu*, seus modos de organização sociopolítica são distintos da tradição andina. O que faz com que surjam disputas e tensões também entre os povos indígenas das terras baixas e das terras altas. Como, por exemplo, durante as discussões do Pacto de Unidade, uma vez que as reivindicações territoriais dos grupos das terras altas, em especial do CONAMAQ, baseavam-se na reafirmação da forma *ayllu*, e esta não corresponde às necessidades das populações amazônicas que possuem formas distintas de organização e ocupação do espaço/território. Sobre os embates na elaboração do Pacto de Unidade, conferir Schavelzon, 2010.

anterior à colônia, torna-se aqui categoria chave desse novo discurso. Na pauta dos líderes, está a reconstituição dos “*territorios originarios*”, das autoridades originárias e das formas de organização tradicionais entre os povos de origem *quechua* e *aymara* localizados, em especial, nas terras altas bolivianas. É, pois, em relação à questão da terra, tanto nas terras altas quanto nas terras baixas bolivianas, que se explicitam e se organizam os embates entre as identidades camponesa e indígena, neste contexto a identidade operária, em especial a do operariado mineiro, vai pouco a pouco perdendo relevância na arena política de disputas.

A categoria tradicional chave que opera para reconstituir as bases uma nova forma de solidariedade social, assumida como ancestral, é *ayllu*. Essa categoria remete à ideia de “comunidade”, para a qual o *ayllu* é um fundamento. Pela força da característica histórica do processo de formação do Estado nacional boliviano, que manteve de maneira relativamente isolada algumas populações do altiplano (como aquelas localizadas no Norte de Potosí), a ideia de “comunidade originária” pode ser encarada de maneira verossímil e legítima para ativar um imaginário sobre a vida indígena pré-colonial. Nesse sentido, no altiplano, a comunidade é ainda percebida como a forma política originária e depositária da cultura andina, funcionando como um referencial chave para muitos dos *quechuas* e *aymaras* que vivem nas cidades, independentemente de há quanto tempo tenham deixado o campo. Em geral, as famílias do altiplano que vivem em um *ayllu* estão ligadas por laços de parentesco (consanguíneos e/ou sociais), a terra é comunal, as atividades econômicas se estruturam com base em princípios de reciprocidade, que regulam os trabalhos. A organização política e a chefatura se dão em ciclos (em geral, de um ano, mas o período pode variar muito) e por rotação. Desse modo, membros de todas as parcelas/famílias que compõem o *ayllu* cedo ou tarde exercerão cargos de liderança³¹.

Para colocar em marcha o processo de *reconstitución de los ayllus*, em 1983, surge a FASOR – *Federación de Ayllus del Sur de Oruro* e, em 1993, é fundada a FAOI-NP – *Federación de Ayllus Originarios Indígenas del Norte Potosí* (atualmente denominada *Ayllus Originarios de los Suyus Charka Qhara Qhara*). Ambas organizações, assim como grupos de *ayllus* que estavam também em processo de reconstituição³², reúnem-se e,

³¹ Para mais detalhes sobre o *ayllu*, conferir Colque, 2005 e Szabó, 2008.

³² O processo de reconstituição dos *ayllus* ganhou maior impulso com a Lei de Participação Popular, Lei 1551, de 20 de abril de 1994. De acordo com Zuazo, “A municipalização de 1994 permite entender porque a crítica ao *establishment* não ultrapassa o âmbito institucional, desencadeando sim um processo de circulação de elites, mas não um movimento guerrilheiro, como além do mais foi a tentativa primária de um

em 1997, fundam o CONAMAQ – *Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu*³³. O CONAMAQ, tradicionalmente mais representativo de povos indígenas das terras altas, e a CIDOB – *Confederación de Pueblos Indígenas de Bolivia*³⁴, organização originalmente ligada aos povos das terras baixas, são, hoje, as duas organizações indígenas mais fortes e atuantes em relação à defesa dos direitos dos povos indígenas originários campesinos no contexto político boliviano.

Em inícios dos anos 1990, ganham maior fôlego os debates sobre a problemática dos direitos dos povos indígenas na Bolívia, em consequência de distintos fatores, tanto externos quanto internos, como a mobilização dos próprios povos indígenas. Nesse momento, a mobilização dos povos indígenas foi marcada pela *Marcha por la Dignidad y el Territorio* de 1990, a ratificação pela Bolívia do Convênio 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), em 1991³⁵, e a incorporação nas políticas estatais de um enfoque ecológico, que veio a favorecer aos povos indígenas do país. Esse conjunto de acontecimentos favoreceu um processo de mobilização, por parte dos povos indígenas, para reivindicar o respeito aos direitos já consagrados em diferentes textos legais e o fortalecimento da autoidentificação étnica.

A pedra angular de todas as reivindicações, postas em movimento a partir da marcha de 1990, tanto por parte dos povos indígenas das terras altas quanto das terras baixas bolivianas, foi o direito ao território, entendido como a base a partir da qual todos os demais direitos coletivos podem vir a ser exercidos. Foi o conjunto de movimentos

setor rural indianista. A municipalização permitiu a abertura de uma janela integradora e institucional para o empoderamento de setores subalternos rurais da sociedade. Em uma imagem de conjunto vemos que a municipalização determina o acesso à política por parte do setor rural na Bolívia. Este processo esteve intimamente ligado à presença de uma cidadania global que intervêm e tem influência nos processos nacionais. No caso boliviano, uma cidadania global presente via ONGs que acompanharam a organização e empoderamento de setores rurais que viram na municipalização uma janela de oportunidade para a integração política.” (2009: 28) Portanto, não é casual que o CONAMAQ tenha sido fundado em 1997, esta seria uma das consequências do processo de municipalização.

³³ *Qullasuyu* era a província sudeste do Império Inca. Região especificamente relacionada aos territórios *aymara*, hoje consiste no norte do Chile e da Argentina e parte considerável do altiplano boliviano e peruano.

³⁴ A CIDOB foi fundada em 1982, como uma central dos povos e comunidades indígenas do Oriente Boliviano (Chiquitanos, Ayoreos, Guaraníes e Guaranís). Com a fundação da CIDOB, iniciou-se um processo de fortalecimento a nível institucional e dos povos (*centrales comunales, intercomunales, capitánías*). Os quatro povos fundadores da CIDOB se organizam com o fim de fortalecer a unidade dos mesmos e suas estruturas organizativas, respeitando suas formas ancestrais e tradicionais de organização. Hoje, a CIDOB reúne e representa outros povos indígenas, além dos quatro fundadores. Atualmente, a confederação é composta por 11 organizações regionais. Para maiores detalhes sobre a CIDOB, conferir García Linera (coord.), 2010.

³⁵ A Bolívia foi um dos primeiros países a aprovar e ratificar o Convênio 169 da OIT, pela Lei número 1257 de 11 de julho de 1991, aproximadamente dois anos depois da aprovação do convênio pela 76ª Conferência da Organização Internacional do Trabalho, realizada em 27 de junho de 1989. O *Congreso Nacional de Bolivia* aprovou e ratificou o convênio em 21 de junho de 1991. (Villarroel Sandoval, 1999: 193, 194)

indígenas que já em 1996 começa a reivindicar mais fortemente a convocação de uma assembleia nacional constituinte e a elaboração de uma nova constituição na Bolívia. A força dos movimentos indígenas começa então a se fazer sentir em grandes marchas que rumam a La Paz e em bloqueios sistemáticos, como formas de pressionar os governos no sentido de convocar a constituinte. O início do século XXI é marcado na Bolívia pelo ciclo das chamadas “Guerras antineoliberais”. O ápice de tais mobilizações se deu em março de 2005, quando Carlos Mesa³⁶ entregou sua carta de renúncia. Nessa ocasião, as eleições presidenciais foram antecipadas para 18 de dezembro de 2005 e vencidas por Evo Morales – García Linera. Em 5 de março 2006, foi promulgada a *Ley Especial de Convocatoria a la Asamblea Constituyente* e foi convocada a assembleia constituinte.

O que se pode observar é que todo o processo de mobilização dos povos indígenas em torno de movimentos sociais articulados e combativos, iniciado nos anos 1970-80, vem acompanhado da reflexão baseada na constatação de que as identidades culturais mestiça e indígena na Bolívia são revestidas de complexidades herdadas do período colonial e dos primeiros anos da República³⁷. Na sociedade boliviana estão presentes elementos do passado pré-colonial e colonial, além de aspectos ligados a presença de *criollos* de origem espanhola e migrantes de diferentes partes do mundo. A população do país também se caracteriza por ter uma grande quantidade de mestiços. A Bolívia, ainda hoje, apresenta mecanismos de exclusão e racismo que se pautam em códigos de conduta tácitos e subliminares, muito semelhantes aos que Roberto DaMatta (1986) descreve e analisa ao discutir o racismo no Brasil³⁸, por exemplo. A semelhança entre Brasil e Bolívia se dá no seguinte nível: se, como afirma Claude Lévi-Strauss, “a sociedade só proíbe aquilo que

³⁶ Em 2003, Gonzalo Sanchez de Lozada renunciou à presidência devido a uma onda de protestos violentos, que ficou conhecida como *Guerra do Gás* e provocou a morte de mais de 60 pessoas. Carlos Mesa, que assumiu após a desistência de Lozada, renuncia em junho do mesmo ano. O então presidente da Corte Suprema de Justiça, Eduardo Rodríguez, assume a Presidência de forma provisória e convoca eleições antecipadas para 18 de dezembro. (Sobre as sucessivas renúncias e mudanças na presidência da Bolívia desde 1985 – quando formalmente chegou ao fim à ditadura militar boliviana e foram realizadas eleições democráticas – conferir Câmara, M. A. 2007)

³⁷ A independência oficial da Bolívia foi proclamada em 06 de agosto de 1825, após a revolta independentista iniciada em 1809. (Sobre a independência e constituição da república na Bolívia, conferir: Arguedas, 1920; Klein, 2003)

³⁸ R. DaMatta (1986), ao discutir o racismo no Brasil, propõe que as leis de cunho racista foram substituídas por mecanismos socialmente compartilhados que garantiram a perpetuação da discriminação e exclusão com base em aspectos raciais. O fato de as questões de fundo racial que pautam esses comportamentos não serem mencionadas permitiu aqui, como na Bolívia, a criação de uma imagem de sociedade harmônica e sem racismos. Embora a teoria da “democracia racial” não tenha tido na Bolívia o mesmo êxito que no Brasil, a ideia de que o país era uma nação mestiça obliterou, lá como aqui, durante todo o século XX, as reivindicações por igualdade e inclusão feitas pelos movimentos populares, fossem identificados como camponeses, indígenas ou mestiços.

suscita” (1982: 56), uma sociedade que não suscita a igualdade não tem por que legislar sobre a desigualdade. Não existiu a necessidade de criar uma legislação que marcasse as desigualdades entre, por exemplo, indígenas e não indígenas na Bolívia, porque a possibilidade de esses grupos serem tratados igualmente não existiria. No entanto, isso não significa que não vigorem, no seio da sociedade boliviana, formas de exclusão e segregação amplamente conhecidas pelo conjunto da população.

Assim, os movimentos sociais indígenas bolivianos, ao proporem como agenda para o debate a discussão sobre identidades, sobre direitos e sobre formas de superar o racismo e a desigualdade entre indígenas e não indígenas, propõem, primordialmente, um debate sobre de onde e de quem emana o poder. Sobre como deve se organizar o acesso ao poder e quem tem ou não a prerrogativa de falar em nome desses grupos entendidos como tradicionalmente excluídos e apartados das esferas de tomada de decisão na sociedade. Assim, o que se propõe é a discussão sobre soberania que, segundo Zavaleta Mercado, “*com efeito, é um requisito da nação e não apenas um adjetivo seu.*” (2009: 370)

Partimos da hipótese de que o que se vive hoje na sociedade boliviana é uma discussão sobre a construção da soberania, que precisa articular a ideia de poder estatal e de poder comunitário, e os embates entre as identidades camponesa e indígena estão relacionados a distintas maneiras de perceber esse ponto. Se a ideia de Estado, e a constituição das instituições que o conformam de modo prático e objetivo, é uma construção histórica ocidental, ou seja, o Estado-nacional republicano é uma construção da matriz civilizatória ocidental, como construir um Estado Plurinacional? Como empreender o projeto de construção de um Estado e de uma nação que rompeu com o epíteto “república” por entendê-lo como associado ao “colonialismo interno”? Como desenvolver uma “fórmula” institucional que garanta a possibilidade de ser indígena E boliviano ao mesmo tempo? Como é realizada a articulação do contraditório da questão que é a construção de UM Estado Plurinacional boliviano, uma vez que parte dos discursos, como os de *reconstitución de los ayllus*, acabam por colocar em causa a legitimidade de demandas por terras de grupos que continuam se identificando como camponeses e se organizando em torno de sindicatos rurais, ou dos próprios indígenas das terras baixas? Talvez, o que permita a compreensão da disputa que se está estabelecendo e, pretende-se, conduzirá à construção desse Estado que será, ao mesmo tempo, baseado em uma

sociedade nacional e em uma “confederação” de povos indígenas, seja a ideia de que a Bolívia, de acordo com Zavaleta Mercado (1983), é uma “*sociedad abigarrada*”.

O *abigarramiento* é algo que, segundo Zavaleta Mercado, deve ser superado pela constituição de um “*Estado de facto*”, pois é o que inviabiliza a constituição de uma sociedade pautada pelos princípios de igualdade e o que, no limite, permitirá superar as desigualdades sociais. No entanto, propomos deslocar os conceitos propostos por Zavaleta, entendendo o Estado boliviano como sendo um “*Estado de facto*”, uma vez que vem “administrando” os conflitos entre camponeses e indígenas, parcelas fundamentais da estrutura de sustentação do atual governo, por exemplo, e o “*abigarramiento*” como algo produtivo, isto é, como o que permite a atual construção de novos sujeitos e discursos políticos e que possibilita sua emergência ativa no âmbito das lutas políticas que têm lugar no seio da sociedade boliviana.

Segundo Zavaleta Mercado (1983), a *sociedade abigarrada* configura uma situação de sobreposição desarticulada de várias sociedades, em que os múltiplos grupos sociais e as instituições políticas se encontram como que sobrepostos, sem estarem articulados. São vários tempos históricos, visões de mundo, vários modos de produção da subjetividade, de socialidade e, sobretudo, várias formas de estruturas de autoridade ou autogoverno que convivem em um mesmo espaço e sem articulação. Segundo Zavaleta, “*Se dizemos que Bolivia tem uma formação abigarrada é porque nela não apenas se sobrepõem as épocas econômicas (as de uso taxionômico comum) sem se combinarem muito, como se o feudalismo pertencesse a uma cultura e o capitalismo a outra e ocorressem, no entanto, no mesmo cenário ou como se houvesse um país no feudalismo e outro no capitalismo, sobrepostos e apenas um pouco combinados. Temos, por exemplo, um extrato, o neurálgico, que é o que provem da construção da agricultura andina, ou seja, da formação do espaço; (...); verdadeiras densidades temporais mescladas entre si não apenas do modo mais variado, mas também com o particularismo de cada região porque aqui cada vale é uma pátria, em um composto no qual cada povo veste, canta, come e produz de um modo particular e falam línguas e tem sotaques diferentes sem que nem por um instante uns ou outros possam ser chamados de língua universal de todos.*” (Zavaleta Mercado, 1983:17) Assim, no caso boliviano, temos que convivem múltiplas formas de organização social e percepção do político. As formas modernas da democracia representativa são constantemente questionadas pelas formas, ditas comunitárias, baseadas

nas assembleias (*cabildos*) realizadas nas comunidades e em que a participação é direta³⁹. Segundo Urquidi (2007), a formação social *abigarrada* pode ser explicada com base em dois eixos: o da temporalidade da história e o da política. “*O primeiro eixo trata das determinações que se geram a partir do modo de produção e sobre o resto da organização da vida social, isto é, discorre acerca das dimensões política, cultural e social ajustadas ao tempo e ao ritmo da reprodução e do desenvolvimento do modo de produção. O segundo se refere à organização jurídica e à estruturação de formas de autoridade local. Na Bolívia, nenhum desses eixos fora jamais totalmente superado, resistindo e reproduzindo-se por séculos.*” (Urquidi, 2007: 44 – Grifos no original.) Por todo o exposto, é preciso levar em consideração que ao longo dos 20 últimos anos, aproximadamente, simultaneamente ao processo de reconstituição das autoridades originárias na região andina, desenrolam-se processos de organização de formas de unificação de grupos culturalmente próximos que, por suas características, sempre existiram de maneira fragmentada nas terras baixas. No contexto das terras baixas, o que se observa é um processo de organização de assembleias que unificaram, por exemplo, o povo guarani e muitos outros povos indígenas que, posteriormente, criaram centrais que unificaram, de forma interétnica, às vezes, quatro ou cinco povos que, por sua vez, têm produzido novas formas de unificação em toda a região da Amazônia, do Oriente e do Chaco bolivianos. Esses processos paralelos de organização, ou reorganização política, no entanto, não impediram que essas forças sociais se organizassem, sistematicamente, em torno de demandas comuns. Embora não tenham constituído um movimento único, com organização centralizada, como as tradicionais organizações de inspiração sindical bolivianas, temos que certas temáticas fizeram com que tais grupos, apesar de sua diversidade, atuassem conjuntamente em termos políticos, sendo que a essas ações também foram, em distintos momentos, incorporados outros setores da sociedade boliviana, como intelectuais, estudantes, trabalhadores urbanos e os próprios sindicatos. Um indicativo de que o “*abigarramiento*” pode ser entendido como algo positivo, e não apenas lido na sua chave negativa, como proposto por Zavaleta.

Da perspectiva proposta por Zavaleta (1983, 2009), na Bolívia o processo de constituição daquilo que se pode chamar “modernização estatal” e a centralização do poder em instituições modernas, com a República, teriam sido realizados de modo externo à

³⁹ A tradição assembleista das comunidades e dos movimentos sociais bolivianos será discutida no próximo capítulo.

sociedade, com o estabelecimento, até a Revolução Nacional de 1952, de direitos e garantias apenas para a oligarquia. Além disso, houve o uso sistemático da violência estatal, como estratégia de organização e controle da totalidade social. (Urquidí, 2007) Como resultado dessa conformação, temos que, na interpretação de Zavaleta Mercado, na Bolívia teria se constituído um “Estado aparente”, marcado pela desarticulação, ou articulação parcial, entre o conjunto da sociedade e esse “Estado aparente”, incapaz de gerir o território nacional e de governar sobre a totalidade da sociedade. Pois, ao desconsiderar as múltiplas temporalidades, historicidades, formas de autoridade e de organizações comunitárias ainda vigentes e as especificidades que marcam os distintos grupos socioculturais existentes na Bolívia, o Estado nunca teria conseguido criar uma unidade nacional. Isso teria redundado em uma identidade nacional marcada por um sentimento de não pertencimento por parte dos grupos indígenas, que sistematicamente se perceberam como excluídos dos projetos nacionais. (Urquidí, 2007) Assim, “... *se pode afirmar que o **abigarrado** não é a separação e a coexistência paralela de culturas – quíchua, aimará, espanhola, por exemplo – mas a **confluência desarticulada** de todas elas. Não é a dominação de uma que articula as outras, mas a desarticulação que se opera sobre todas, porque a dominante não consegue articular uma unidade.*” (Urquidí, 2007: 46 – Grifos no original.) A grande questão é que, pelo que podemos observar, uma transformação se deu no contexto social e político boliviano, e novas formas de organização, observáveis em especial a partir do ciclo de conflitos dos anos 2000, desenvolveram-se. Contemporaneamente, observa-se que a superação da desarticulação se dá pela identificação de “temas” percebidos como de interesse coletivo, como o caso da nacionalização dos hidrocarbonetos e, no caso mais específico aos povos indígenas, nas reivindicações por terra/território. Procuraremos demonstrar o modo como o “*abigarramiento*” pode ser compreendido como produtivo ao analisarmos o encontro entre os discursos do direito internacional, do Estado boliviano e do CONAMAQ (como representante das falas dos movimentos sociais indígenas) no capítulo 4. Desde já, salientamos que afirmar a cooperação entre distintos agentes políticos, tradicionalmente “*abigarrados*”, significa também reconhecer as tensões e disputas existentes entre estes, reflexão que será nosso objeto no próximo capítulo (3).

Para aprofundarmos a reflexão, ainda seguindo o pensamento de Zavaleta Mercado, temos que, nas sociedades *abigarradas*, existe um tipo de identidade que é gerada a partir de grandes encontros e mobilizações sociais, situações, em geral, de crise,

que permitem a emergência de um sentimento de referência nacional – são os “momentos constitutivos”. De acordo com Zavaleta Mercado, o momento econômico da formação nacional e seu momento ideológico são paralelos, e ambos se fundem no contexto dado pelo “momento constitutivo”. (2009: 363) *“Em primeiro lugar, a este composto causal não se deve dar um conteúdo metafísico, porque é lógico que cada sociedade viva vários momentos constitutivos de diferente intensidade. O que é explicável se consideramos a nação e o Estado nacional não em geral, mas da maneira como ocorrem dentro do modo de produção capitalista, falamos do momento constitutivo referido a esta fase.”* (Zavaleta Mercado, 2009: 363) O autor propõe que *“do ponto de vista metodológico, é incorreto definir a nação pelo momento em que se conclui, ou seja por seu paradigma; por outro lado é fundamental o momento originário do processo de construção do nacional. A propósito deste movimento, cabe discutir (...) a questão das conversões de sentido fundadas pelo momento originário, isto é, do tema da revolução social como momento constitutivo de conversão.”* (Zavaleta Mercado, 2009: 365) Da perspectiva do autor, o ponto nodal é o que ele chama *“‘mito interpelatório’ do momento constitutivo”*, que, no caso boliviano, identifica como a Revolução Nacional de 1952, em que, apesar de ter constituído um momento de criação e transformação do discurso nacional, também sofreu a influência capital da memória clássica e dos símbolos indígenas, que provém da formação social pré-hispânica e de fatos semelhantes de identificação, como a revolta conduzida por Katari e a Guerra Federal de 1899, que teve como origem a revolta conduzida pelo líder *aymara* Pablo Zarate Willka⁴⁰ – *“El temible”*. (Zavaleta Mercado, 2009: 371, e 2008).

No limite, a ideia é que talvez seja porque a sociedade boliviana é *abigarrada* e reconheceu essa característica que é possível pensar a articulação de distintos movimentos sociais, vários grupos sociais e a construção de um Estado Plurinacional, que reconhece autonomias, reconhece a validade da *justiça comunitária* ou *originária*, por exemplo, e em que distintas nações passam a conformar o Estado. Nações que, como afirma Boaventura de Sousa Santos (2007), pautam-se por um conceito não liberal, mas comunitário de nação. A ideia de nação comunitária não necessariamente traz consigo a busca pela constituição de um Estado, como nos casos em que os grupos se organizam em torno do conceito liberal

⁴⁰ As reivindicações da revolta eram: restituição das terras comunitárias, abolição do serviço militar obrigatório, supressão das diversas formas de tributo colonial, o estabelecimento de escolas para as comunidades e a criação dos mercados campestres.

de nação, segundo o qual a cada nação deve corresponder um Estado, conformando um Estado-nação. O conceito de nação desenvolvido pelos povos indígenas, de tradição comunitária, traz, segundo Boaventura de Sousa Santos (2007), a ideia de autodeterminação, mas não de independência. A ideia dos movimentos sociais indígenas é romper com o Estado-nação moderno, que tem uma única nação, e fundar um Estado que permita combinar distintos conceitos de nação em seu interior.

2.2. Uma “nova nação” boliviana? Nacionalismo e a construção de um Estado Plurinacional

Desde a posse de Morales-García Linera à presidência da Bolívia, percebe-se o esforço em propor, e pôr em marcha, um pacto nacional que seja baseado em um novo consenso. Um pacto nacional mais inclusivo, multiétnico e plurinacional, capaz de reconhecer as especificidades dos distintos grupos étnicos e culturais que compõem a sociedade boliviana e de, talvez, transformar em algo constitutivo do Estado o *abigarramiento*, que, segundo Zavaleta Mercado (1983), é característico da sociedade e do Estado boliviano. Em um trabalho de aproximação entre o Estado e a população que este representa, o governo Morales, assim como em outros momentos constitutivos, tem tentado se mover no sentido de fazer com que a maioria indígena, ao se identificar com o projeto de *cambio* defendido pelo governo, passe também a se identificar mais com o projeto nacional que o Estado representa e, também, com o próprio.

Recuperaremos brevemente a reflexão sobre nação e nacionalismo para refletir sobre o atual contexto boliviano, apontando as possibilidades e limites do debate corrente sobre nação e nacionalismo para análise do caso aqui em questão e nosso posicionamento frente a esse debate.

Desde sua origem, nos primórdios da modernidade, o discurso sobre a nação se dedicou à organização coletiva dos povos e construiu a teoria da legitimidade jurídica que estabelece que as fronteiras étnicas devem coincidir com as fronteiras políticas; o que conduziu à ideia de que toda nação deveria buscar a constituição de uma homogeneidade, preferencialmente, étnica, cultural e linguística. No entanto, temos que, ao que tudo indica, contemporaneamente, o eixo dos conflitos e controvérsias passou a ser as especificidades culturais, em especial quando transformadas em demandas pelo reconhecimento do direito

à diferença. (Montero, 1997b: 231) Tais reivindicações com base no “direito à diferença” são, em sua maioria, reivindicações por inclusão, seja ela política, econômica, cultural ou simbólica, ou uma combinação de mais de um desses aspectos. É fato que os Estado-nação, dada a sua perspectiva de que o mundo se divide “naturalmente” em nações, e que estas se caracterizam por certas especificidades locais que podem ser investigadas, baseia-se no princípio de que a única forma de governo legítimo é a que consiste em uma associação entre um Estado e uma nação. Portanto, não são pródigos em “conviver com a diferença”; mas em promover movimentos homogeneizantes, via integração, assimilação ou invisibilização (ou os três juntos) de certas parcelas da população. Algo que, justamente, a proposta do Estado Plurinacional busca contrariar.

A etnia, a identidade étnica, assim como a memória, desde o advento dos movimentos nacionalistas, sempre foi um fator fundamental na construção dos discursos que pautam os nacionalismos e funcionou, em boa parte dos casos, como a base da confiança dos grupos na sociedade e no Estado como instâncias integradoras e totalizadoras. Nesse contexto, a noção de identidade é utilizada como denominador comum de sentimentos subjetivos e das avaliações que qualquer população que tenha experiências comuns e uma ou mais características culturais compartilhadas (em geral, costumes, língua ou religião) é capaz de proferir conjuntamente (Smith, 1999). Sabemos que todo nacionalismo recorre à história e à antiguidade consistentemente forjadas pelos laços e sentimentos étnicos, pois estes proporcionam à história do grupo ampla repercussão entre diferentes camadas da população e podem promover uma grande adesão dos sujeitos ao discurso nacionalista.⁴¹

Uma das teorias mais debatidas nos círculos de discussão sobre nacionalismo é aquela apresentada por Benedict Anderson em *Comunidades imaginadas* (2008). De acordo com Anderson, nacionalidade e nacionalismo são produtos culturais de um tipo peculiar e, para compreendê-los, devemos nos preocupar em saber como se tornaram “*entidades históricas*”, como seus significados se alteraram ao longo do tempo e por que “*inspiram uma legitimidade emocional tão profunda*” (2008: 30) entre as pessoas que com ele se identificam. Seguindo o argumento do autor, temos que a nação também é imaginada como soberana, pois as nações se pretendem livres, e o maior símbolo dessa liberdade é o Estado soberano, que a representa frente à pluralidade das nações. Por fim, para Anderson (2008)

⁴¹ Sobre essa discussão, confira Smith (1999a e 1999b), Hobsbawm & Ranger (1997) e Hobsbawm (2000).

a nação é imaginada como comunidade, pois nela todos são iguais e envoltos por uma fraternidade que os une. Anderson (2008) também baseia sua explicação na capacidade do nacionalismo de fazer com que os sujeitos se sacrifiquem por ele, morrendo em nome da nação.

Assim, da perspectiva de Anderson (2008), a base do processo de formação da “comunidade imaginada”, que vem a ser a nação, é fruto da criação de um espaço de intercâmbio e comunicação a partir do uso de uma língua comum, que permite sua diferenciação em relação às demais nações e indica sua unidade. No entanto, é preciso salientar desde já que, no caso boliviano, a homogeneidade linguística nunca foi consolidada, e que, desde a Nova Constituição Política do Estado de 2009, são reconhecidos como línguas oficiais do país, além do espanhol, 36 idiomas originários. O reconhecimento das línguas indígenas como oficiais e o esforço para incluí-las nos livros escolares e no cotidiano das agências e departamentos de serviço público governamental se deve à constatação de que a maioria da população fala essas línguas e, portanto, deve poder utilizá-las em todas as esferas de suas vidas, não somente em âmbitos domésticos. Para além, é claro, de ser uma tentativa de combater o “colonialismo interno”, uma vez que na Bolívia tais línguas indígenas foram sempre um signo de desprestígio social e alvo de preconceito.

A ideia é de que a legitimidade conferida à “imaginação” nacional se dá graças ao estabelecimento de símbolos determinados com base em escolhas arbitrárias, porém não aleatórias. Existe um caráter criativo das “comunidades imaginadas”, e essa criação se baseia em elementos reais. Interessa saber como esses elementos são continuamente reatualizados e reelaborados no intuito de legitimar a ideia de nação, nacionalismo e nacionalidade. Essa ideia de contínua atualização e reelaboração aproxima a noção de criação das “comunidades imaginadas” de Anderson (2008) à ideia de “tradições inventadas” desenvolvida por Hobsbawm (1997). Uma vez que ambos tratam de analisar o modo como se constituem e atualizam os vínculos entre as pessoas que passam a se identificar naquilo que Hobsbawm chama de “religião cívica alternativa” (1997: 277) e Anderson como “comunidade imaginada”. Isto é, um discurso totalizante, sobre origem e destino, com o qual todos os membros de uma nação se identificam, independentemente da classe social.

Para Hobsbawm, os movimentos nacionalistas, como outros movimentos

ideológicos, entenderam ser necessária a “*invenção de uma continuidade histórica*” (1997:15) que garantisse legitimidade à nação, bem como ao grupo nacional enquanto unidade cultural pretensamente homogênea. Ocorre que a imaginação, a criação e a divulgação de ideias e ideais nacionalistas são também o que garante longevidade à identificação de todos com a nação. A identificação coletiva com símbolos, rituais coletivos e ideias referentes à nação garante a coesão da sociedade, representada por estes (Hobsbawm, 1997).

No entanto, temos que Anderson (2008), ao entender a origem da nação como ligada a um desenvolvimento da empresa capitalista de imprensa, proveniente da esfera da “alta cultura” letrada, não trata as questões étnicas e minimiza a dimensão do conflito social e disputa que é constitutiva de toda sociedade. Mais do que isso, para Anderson (2008) o discurso nacionalista é um discurso produzido em um dado momento e que, quando muito, é atualizado conforme certas circunstâncias, não havendo grandes transformações ou alterações no mesmo. Hobsbawm propõe algo semelhante (1997, 2000), ambos entendendo que o nacionalismo é uma forma de reivindicar direitos e demandas. No entanto, se, como afirma Sanjinés, “*o nacionalismo se tornou a forma discursiva por excelência das demandas sociais que pretendem conquistar a autonomia política e a autodeterminação, aquele que não conseguiu seu objetivo com facilidade, com efeito, teve que renegociar constantemente seu significado. Prova disso é que, hoje em dia, novos nacionalismos proliferam no Ocidente, do mesmo modo como se dão também novos esforços nacionalistas de descolonizar o Estado. Isso é particularmente evidente naquelas sociedades pós-coloniais onde existem fortes movimentos sociais de natureza étnica. Se pode ver, então, que o nacionalismo, sempre variante, não é uma coisa do passado, mas algo vigente que incorpora em sua retórica as etnicidades preexistentes.*” (Sanjinés, 2009: 51) Ou seja, todos aqueles que não se reconheceram ou reconhecem no discurso nacionalista “original” se viram pressionados a reivindicar espaços políticos e direitos ao longo do tempo. O que acabou por redundar, no final do século XX e início do século XXI, na eclosão de toda uma gama de conflitos em vários cantos do globo, inclusive em países em que se imaginava o nacionalismo e a identidade nacional como consolidados. Nesse novo contexto, as teorias sobre nação e nacionalismo apresentadas por Anderson (2008) e Hobsbawm (1997, 1998 (a), 1998 (b) e 2000) não permitem uma análise das novas “variações” do nacionalismo, isto é, uma análise que dê conta dos fenômenos, discursos e processos vividos contemporaneamente, como os de constituição do Estado Plurinacional

na Bolívia.

Uma importante crítica à teoria de Anderson (2008) é apresentada pelo mexicano Claudio Lomnitz (2001), e ela se torna mais importante, pois se trata de uma crítica baseada nas contingências do surgimento do nacionalismo na América hispânica, que depois redundou nos processos de independência nesse território. Lomnitz questiona a explicação dada por Anderson (2008) aos nacionalismos hispano-americanos, que teriam servido de modelos para outras nações. Para Lomnitz (2001), a descrição de comunidade feita por Anderson oculta a experiência concreta na América Latina, uma vez que no subcontinente, os laços entre os distintos setores sociais e étnicos foram sempre de “dependência” e não de “camaradagem”. Se o nacionalismo é uma linguagem que articula os cidadãos diante de várias comunidades, desde a família, grupos corporativos, vilas e cidades até o Estado nacional, e as conexões entre essas inúmeras comunidades são a substância do discurso e da luta nacionalistas, temos que na América Latina, segundo Lomnitz (2001), sempre existiu uma distinção entre os cidadãos plenos e os cidadãos parciais (crianças, mulheres, indígenas, analfabetos etc.) e não a formação de uma única comunidade fraterna. Aos cidadãos parciais, grupo composto fundamentalmente pelas maiorias étnicas, historicamente, coube a submissão e a dependência. Assim, uma vez que a “diferença cultural” marcou profundamente a natureza heterogênea da realidade latino-americana, torna-se difícil afirmar que o poder do nacionalismo se originou em laços de fraternidade que até os dias de hoje seriam inculcados nos futuros cidadãos graças às escolas. Nessa perspectiva, a nação, na maioria dos países latino-americanos, estaria ligada a um sentimento intersubjetivo, relativo a uma vivência ligada a premissas materiais e a outras experiências coletivas, como mobilizações sociais, festas populares, relações de parentesco (consanguíneas ou sociais) e experiências de violência.

Segundo Sanjinés (2009: 57), o maior problema da teoria proposta por Anderson (2008) é não ter incorporado à “comunidade imaginada” a perspectiva de interação entre as díspares comunidades interpretativas que povoam as nações. Isto é, a ideia de “comunidade imaginada” configura como uma construção utópica, que não dá espaço para a multiculturalidade fática que caracteriza todas as sociedades, ou seja, ignora as disputas por poder interpretativo que são promovidas pelas distintas subjetividades que compõem as múltiplas culturas. Ora, é justamente a existência de múltiplas culturas e diferentes intensidades nos laços que unem o Estado às lealdades familiares e comunitárias, em geral,

que são variáveis na Bolívia, se a entendemos como uma sociedade *abigarrada*. E é por isso que a teoria proposta por Anderson (2008) pouco contribui para a análise do caso que analisamos neste trabalho.

Num contexto como o boliviano, em que a marca do *abigarramiento* (Zavaleta, 1983) se encontra em todas as partes, o debate, por exemplo, sobre a necessidade de garantir igualdade de oportunidades para todas as mulheres, usem elas *polleras*⁴² ou não, não é algo banal. Discute-se o direito de usar *polleras* e realizar qualquer ofício, discute-se o fim das limitações de ascensão social e de reconhecimento às especificidades impostas à maioria da população por suas maneiras de falar, de vestir, de se manifestar religiosamente, de entender o mundo, de se organizar, pela sua cor de pele, sotaque ou sobrenome. Debate-se o direito de alargar os caminhos que permitem chegar ao poder, às esferas de tomada de decisão, enquanto se discute também o direito de ser e viver em acordo a seus costumes e maneiras *originárias*, sejam elas *originárias* ou não.

Entendemos que construir um Estado Plurinacional é uma tentativa de, ao mesmo tempo, transformar uma das mais fortes marcas da matriz civilizatória ocidental, o Estado nacional, de maneira a tornar as instituições centrais representativas do conjunto de grupos que compõem a sociedade boliviana; e superar os limites impostos pela dita matriz no sentido de garantir o reconhecimento de que as distintas identidades étnicas e culturais conformam, igualmente, parte do que é a Bolívia e a nação boliviana. Sendo assim, seguindo a perspectiva de Sanjinés (2009), temos aqui uma situação tal em que o que se observa é uma renegociação do significado da ideia de nação boliviana, e uma nova tentativa de descolonizar o Estado, com a determinação legal e o esforço em garantir o reconhecimento de diversas formas de ser e de existir no seio do Estado Plurinacional. A existência de fortes movimentos sociais de base étnica, bastante articulados, reivindicativos e questionadores da narrativa nacional, em especial a produzida no bojo da Revolução Nacional de 1952, indica um esforço tanto de renegociação do sentido do que é “ser boliviano” quanto o esforço em incorporar ao discurso nacionalista a retórica das etnicidades preexistentes como algo que não só é inexoravelmente parte da nação, mas como algo que a torna única e fortalece.

⁴² Saia identificada com a vestimenta “tradicional” das mulheres de origem indígena na Bolívia, tanto no campo quanto nas cidades. As *polleras*, como usadas na Bolívia, são compostas de no mínimo três saias. São mais longas na região do Altiplano, como em La Paz, e mais curtas, pelo joelho, nas regiões dos Vales, como Cochabamba. As mulheres que usam *polleras* são identificadas como *cholitas*, maneira como se chamam as mulheres de origem indígena que usam a vestimenta “tradicional” nas lides da vida cotidiana.

2.3. Nova Constituição Política do Estado, plurinacionalismo e autonomias

De acordo com Schavelzon, ao analisar o processo de construção da Nova Constituição Política do Estado boliviano de 2009, já na apresentação do texto constitucional “... vemos o problema da comunidade e do Estado na legislação constitucional e um modo de resolução aberto, indefinido e difuso, que parece ser a forma em que o comunitário e a autonomia garantem um lugar na nova ordem estatal. Essa resolução era forjada pelas condições políticas, mas também desenvolvida como forma estratégica de proteger o externo ao Estado, o diferente ao direito liberal, que quando era definido ia contra aquela teoria nativa do Estado, marcada pela procura de pluralidade.” (Schavelzon, 2010: 45)

Levando em consideração os arranjos e negociações que viabilizaram a construção do novo texto constitucional boliviano, e por entendermos que é relevante compreender o surgimento de discursos com mesmas bases e pretensões, porém com representações e formas de manifestações públicas diferentes no interior de uma mesma sociedade, entendemos adequado fazê-lo a partir do que sugere Appadurai (1996). Isto é, entendendo os discursos, seu surgimento e atuação, como produzidos por “cascatas de eventos”. Como fruto de uma sucessão de eventos e fenômenos ao mesmo tempo sociais, políticos, econômicos e culturais, que, ao combinar experiências locais com questões e tendências globais, inserem-se em um campo que vai além das fronteiras locais, nacionais, e passam a figurar no panorama global de debates contemporâneo. Desse modo, é possível compreender como tais eventos sucessivos podem ser diferentemente interpretados de acordo com as circunstâncias e permitem que se construam diferentes configurações de discurso, de práticas e de sentidos a partir deles. Para compreender a formação dos discursos baseados nas identidades indígena e camponesa na arena dos debates sobre o Estado Plurinacional, atualmente, na Bolívia é fundamental analisar os pontos de contato entre os discursos sobre Estado Plurinacional e autonomia produzidos pelos movimentos sociais, identificados como indígenas ou camponeses, pelo Estado boliviano e pelo direito internacional. Todos os movimentos sociais bolivianos, como o atual governo central, capitaneado por Morales, têm um discurso no qual se defende a inclusão de todos os grupos socioculturais no cenário político, social e cultural do país, mas suas propostas são

diferentes, conquistaram graus variados de apoio entre a população e se manifestam publicamente de maneiras distintas.

Nesse ponto, entendemos que, como afirma Lomnitz, *“o ponto central do nacionalismo é que se trata de um discurso produtivo, que permite aos sujeitos retrabalhar várias relações entre as instituições estatais e outras formas de organização social. Como tal, o poder do nacionalismo não se apoia tanto na alma dos indivíduos (ainda que esta seja uma parte relevante), mas no fato de que fornece estruturas interativas pelas quais se negociam as relações entre as instituições do Estado e distintas relações sociais (familiares, de trabalho, as formas de propriedade e de regulação do espaço público). (...) os nacionalismos se desenvolveram por diversas linhas inter-relacionadas, de tal forma que, assim como na analogia entre nacionalismo e parentesco (proposta por Anderson, 2008), é possível destacar diversos sistemas nacionalistas.”* (Lomnitz, 2001: 47)

Assim, é possível entender a existência de nacionalismos de mesma base étnico-social, mas com pretensões, discursos e práticas diferentes num mesmo território. E, conseqüentemente, podemos compreender as disputas entre as identidades camponesa e indígena embora as reivindicações de ambos grupos não sejam substantivamente distintas.

Compreender o que ocorre na Bolívia contemporaneamente é também refletir sobre questões mais amplas no que concerne aos novos movimentos étnicos, ao nacionalismo e às formas como os discursos de defesa do direito à diferença têm sido construídos e formado um debate que envolve toda a sociedade boliviana. Ao que parece, o que se passa na Bolívia é a constituição de um discurso que, desde a Revolução de 1952, pauta-se por um esforço inclusivo com relação às populações camponesas-indígenas e que pretende estender direitos à totalidade da população. O interessante é que desde os anos de 1990 tomou corpo um debate nacional que se baseia na autoafirmação étnica de certos grupos e não mais na sua condição camponesa, isto é, de classe com inspiração marxista.

2.4. Indigenismo e reivindicação étnica: inspiração e ação

O indigenismo, como o nacionalismo, é um discurso e uma política estatal que busca evocar sentimentos “ancestrais” de identidade de uma população para propor um projeto político. Mas, diferentemente do nacionalismo, os projetos indigenistas tendem a entender seus sujeitos sociais de maneira mais restrita, uma vez estes que seriam apenas

aqueles que têm ascendência indígena, enquanto os nacionalismos tendem a desenvolver narrativas generalizantes em relação ao conjunto de uma população determinada. Entretanto, pelo menos em um país como a Bolívia, em que há uma maioria da população que se autoidentifica como indígena, encontramos indigenismos que se desenvolvem como projetos nacionais.

No caso boliviano, podemos indicar Tristán Marof – pseudônimo de Gustavo Navarro, um importante pensador socialista boliviano, que desenvolveu uma obra, concentrada na primeira metade do século XX, em que combinava o socialismo, a necessidade de se fomentar o desenvolvimento econômico boliviano e o resgate de princípios de justiça indígenas – como um precursor do indigenismo no país. Segundo Iamamoto (2011: 11), “*Marof fazia tanto um movimento de olhar para o futuro com as tarefas modernizantes nacionais e socialistas, quanto um movimento de olhar para o passado, buscando forças na tradição indígena para sustentar essas tarefas.*”

Em *La Justicia del Inca* (1926), Marof articula estas três preocupações e propõe o que será o duplo *slogan* do nacionalismo boliviano durante todo o século XX: “minas ao Estado, terras ao povo”, sintetizando as demandas por nacionalização dos recursos naturais e reforma agrária. Essas demandas, embora efetivadas pela Revolução Nacional de 1952, ainda se apresentam vigentes quase 80 anos depois e, durante as “guerras antineoliberais” que sacudiram a Bolívia entre 2000 e 2005⁴³, foram constantemente reiteradas.

Marof tem importância central por ser o primeiro a afirmar com contundência a agenda das “tarefas progressivas e modernizantes” do nacionalismo boliviano e combinar tais preocupações com a recuperação de “ideais indígenas”.

O autor rejeita a “demagogia” e as saídas políticas “milagrosas”, como uma nova constituição ou um “manifesto de concertação nacional” (Marof, 1926: 27). Para ele, a solução dos problemas bolivianos passaria, sobretudo, pela esfera econômica. A política de nacionalização das minas visaria a libertar o país da “tirania” das “companhias e magnatas” (Marof, 1926:55), que só representariam os interesses estrangeiros (europeus e

⁴³ O ciclo de “guerras” iniciou com a Guerra da Água (2000), seguida pela Guerra da Coca (2002), a Guerra do Gás (2003) – da qual emergiu a Agenda de Outubro, uma ambiciosa petição pela nacionalização dos recursos naturais e industrialização do país – e terminou com as mobilizações populares de 2005, que pediam a efetivação da nacionalização dos hidrocarbonetos, derrubaram Carlos Mesa e abriram caminho para a eleição de Evo Morales ao seu primeiro mandato como presidente. Para maiores detalhes sobre as “guerras antineoliberais”, conferir Iamamoto, 2011.

“ianques”) no país. Com os recursos da nacionalização, Marof previa um programa imediato de tarefas estatais: revitalizar a malha ferroviária, reformar a educação (voltada às necessidades práticas do cidadão, com o fomento do ensino técnico), fomentar o desenvolvimento agrário e a distribuição populacional do país (Marof, 1926: 59).

O autor, contudo, faz todas essas projeções de desenvolvimento para o país articulando suas propostas aos “ideais indígenas”, isto é, recuperando a força moral do passado que seria a herança indígena do país. Marof reitera os três “mandamentos” do incário: *ama sua*, *ama lulla* e *ama keclla*, que significam respectivamente “não roube”, “não minta” e “não seja preguiçoso” (Marof, 1926:7). Em sua perspectiva, com essas três regras sociais “simples”, os incas teriam conseguido erguer um forte império, com administração centralizada e no qual a coletividade cuidava para que cada indivíduo tivesse comida e trabalho, sendo assim, nada mais coerente que recuperar tais ideais para construir a superação dos problemas bolivianos. O fato é que Marof propõe uma certa leitura do passado que sustentaria a realização das tarefas econômicas e estatais da nação no presente.

O indigenismo de Marof, ainda que possa ser considerado “populista” (no sentido de apelar para características nativas da maioria da população do país), enxerga um comunismo na sociedade inca, uma racionalidade passada que estaria ausente no presente boliviano e que deveria ser resgatada para construir o futuro socialista da Bolívia. Apesar de reconhecer que o “*comunismo na forma incaica*” seria um “*amargo sonho no presente*” – “*os tempos mudaram, a civilização ocidental com seus inventos, suas máquinas, sua avareza e sua sordidez, ainda que nos recusemos a acreditar, vive também entre nós*” (Marof, 1926: 13), o autor propõe que se recupere aquilo que entende como tendo sido a grande marca do sucesso império inca.

Marof teve grande importância no debate da esquerda boliviana e ainda hoje é mencionado pelos movimentos sociais. É importante notar que a leitura do que o autor entendia como as tarefas da “revolução socialista” na Bolívia não era diferente do que, posteriormente, propôs o nacionalismo revolucionário que emergiu nas décadas de 1940-50 e que redundou na Revolução Nacional de 1952.

Nesse ponto, cabe recuperarmos a discussão sobre Zavaleta Mercado e a ideia proposta pelo autor de que a Bolívia se caracterizaria por uma formação *abigarrada*. A questão é que, apesar da dispersão da sociedade *abigarrada*, teríamos que o sentimento nacional subsistiria não como necessidade de homogeneização cultural, mas como

resultante das convulsões políticas coletivas que de tempos em tempos tomariam tal sociedade. Ou seja, por meio de conflitos sintetizados nos “momentos constitutivos”, que funcionariam como elementos de criação e transformação do discurso nacional.

No entanto, temos que a ausência fática de uma sociedade nacional homogênea culturalmente não significa que tal homogeneidade não pudesse figurar como um ideal político poderoso no país. Podemos considerar o projeto “mestiço” do nacionalismo revolucionário de meados do século XX, por exemplo, como uma expressão histórica dessa força homogeneizadora modernizante. Como já mencionado, o nacionalismo revolucionário incorporou o índio na política nacional sob o epíteto “camponês”, organizado em seu respectivo “sindicato agrário” e não em torno de suas comunidades originárias. No entanto, a falência desse projeto implicou uma reação poderosa, que levou ao desenvolvimento de um “novo indigenismo” nas décadas de 1960 e 1970.

Embora a Revolução de 1952 tenha dotado os indígenas camponeses de direitos políticos efetivos, ao acabar com o trabalho servil no campo e tornar o voto universal, inclusive para analfabetos, ter realizado a reforma agrária (em 1953), que inseriu esses indígenas na vida econômica do país, como já afirmamos, a promessa homogeneizadora modernizante do nacionalismo não se cumpriu ou não foi percebida como tendo sido cumprida por parcelas da população boliviana. Tais parcelas da população continuavam a sofrer preconceito, ainda que este não fosse mais institucionalizado pelo Estado como antes, os indígenas continuavam tendo dificuldades no acesso a posições de destaque, e a cidadania era subordinada às formas clientelistas do Estado de 1952, de acordo com a qual os indígenas eram cidadãos desde que submetidos à estrutura sindical camponesa, que por sua vez tinha sua cúpula subordinada ao MNR e aos interesses do governo (Rivera, 1990). Desse modo, o acesso às “benesses” do Estado (titulação das terras da reforma agrária, cupons de alimentação etc.) ocorria por meio das estruturas informais do clientelismo político, e não por meio das estruturas institucionais formais (Rivera, 2003).

Além disso, a identidade indígena dessas populações se mantinha, apesar das dificuldades, tanto por meio da manutenção de modos de produção coletivos, tipo de alimentação, realização de festas, vestimenta utilizada, em algumas regiões a manutenção da organização política – manifesta em certas estruturas mando, e pela transmissão da língua (embora tal transmissão tenha sido sistematicamente diminuída), e era perceptível que sua identidade camponesa não lhes garantia o direito à livre reprodução de seus modos

tradicionais de organização territorial, política e cultural enquanto comunidades indígenas. As línguas *aymara* e *quéchua*, por exemplo, faladas pela grande maioria da população indígena camponesa, só foram reconhecidas pelo Estado e pelo sistema educacional com a reforma constitucional de 1994 e tornadas oficiais, ao lado de outras 34 línguas indígenas, no texto da NCPE de 2009. É importante destacar que a fala de alguma língua indígena, bem como a manutenção de vínculos com o campo, visíveis nas grandes “festas de pueblo”, por exemplo, financiadas com dinheiro de migrantes radicados nas cidades, manifestam a reatualização de vínculos com o comunitário, isto é, viver na cidade não significa romper com valores morais e a visão de mundo camponesa-indígena; e consistem em formas, como o uso de certas vestimentas, de reafirmar a identidade originária. A teia de relações construída com base em vínculos comunitários, no campo, no caso do altiplano andino, é refirmada nos sobrenomes de origem indígena, que também servem como modo de afirmação da origem e, historicamente, funcionaram, como a fala de língua indígena e o uso de certas vestimentas, em traços que orientam a discriminação.

A antropóloga Silvia Rivera, cuja obra foi marcada pela ascensão do movimento katarista na década de 1970 e 1980, e que fundou e atua ativamente no *Taller de Historia Oral Andina – THOA*⁴⁴, identifica como principais “opressões” perpetradas pelo Estado de 1952, contra as populações indígenas, a obrigação do parcelamento das terras comunitárias em pequenas propriedades individuais, a partir da Reforma Agrária de 1953, o ensino forçado de espanhol e imposição do desaparecimento de “*todos os vestígios de identidade étnica*”. Dessa forma, o clientelismo que se desenvolveu entre Estado e comunidades camponesas-indígenas teria se constituído como uma “estrutura intermediária” que, por um lado, permitiria uma aparência moderna ao sistema político e, por outro, reproduziria

⁴⁴ O *Taller de Historia Oral Andina* foi fundado em novembro de 1983. Na ocasião, um grupo de estudantes, em sua maioria aymaras que cursavam a disciplina “Superestructura ideológica” na faculdade de sociologia da UMSA, com Silvia Rivera Cusicanqui, organizaram-se sob a orientação da professora para estudar e investigar a participação indígena em levantes sociais. Em seu site, THOA se apresenta da seguinte maneira: “A missão do THOA foi e é a investigação mediante a metodologia da História Oral. É chegar à academia e comunidades com a mensagem descolonizadora. Recuperar e fortalecer a identidade índia em todos os âmbitos, um dos caminhos era a reconstituição dos Ayllus que deu origem ao que é hoje o CONAMAQ (Consejo de Ayllus y Marcas del Qollasuyo).” Para mais informações: <http://thoabolivia.wordpress.com> (Acesso em 10/07/2012)

“padrões estruturais herdados do passado colonial”. Para autora, a *cidadania*, concedida pelo Estado pós-52, teria a mesma lógica da “*cristianização*” forçada imposta pelos colonizadores, em ambos casos, no limite, para serem reconhecidos como seres racionais merecedores da condição humana, os índios tinham que negar sua própria identidade e adotar o estilo de vida da minoria dominante (Rivera, 1990).

No entanto, Rivera reconhece que os movimentos indígenas não só reivindicaram historicamente suas “identidades étnicas”, mas também tinham suas próprias demandas de cidadania liberal. Ela cita as reivindicações por “*escola e castelhanização*” do movimento indígena de 1910 a 1930 como formas de “*aceder à cidadania e aos direitos que as leis republicanas reconheciam no papel, mas que as práticas do Estado e da sociedade oligárquica negavam cotidianamente*” (Rivera, 1993: 49). A tensão posta pela castelhanização está no fato de que ao não ensinarem mais sua língua nativa aos seus filhos, parte significativa da cultura e identidade originária se perde, isto porque com a língua são transmitidos conjuntos de valores e visão de mundo que fazem pouco sentido quando não se a conhece⁴⁵. Para além da questão da castelhanização, temos que frente a uma legislação que encobria a violência, segundo Rivera, os indígenas oscilariam entre duas saídas “táticas”: o reconhecimento de que há uma “lei” específica para os índios ou a efetivação da legislação liberal igualitária (que implicaria no reconhecimento da “*igualdade de direitos para os cidadãos, sem discriminações étnicas, religiosas ou raciais*”) (Rivera, 1993: 49, 50).

Após todo esse processo e esforço de adequação realizado por parte dos indígenas desde a República (1810), o que se viu a partir dos anos 1920, como resposta a essa situação, foi um resgate à tradição indigenista. Esse processo, por sua vez, foi incrementado a partir da década de 1970, quando movimentos étnicos vinculados ao campesinato ou à intelectualidade indígena urbana passaram a se organizar. Se, por um lado, eles reivindicavam fortemente seu caráter “preexistente” e civilizatório, por outro estavam na raiz das suas mobilizações impedimentos socioeconômicos de mobilidade

⁴⁵ Gabriel Zeballos, jovem intelectual mestiço de origem aymara, nos contou em entrevista (realizada em 13/06/2010) que a língua aymara é “*como um ponto fixo, que contempla e medita, o que denota um nível de consciência diferente em relação às línguas latinas como o espanhol, por exemplo.*” As palavras em aymara muitas vezes já contêm a complementaridade que existe no mundo, como *nayra*, que significa olhos, por exemplo. O entrevistado explicava que não existe a palavra olho, mas apenas olhos, “*porque não existe um olho sem o outro, estes são sempre pares, são complementares.*”. “*O aymara, em seus contos e pensamentos, não pode permitir que algo fique vazio, tudo tem uma razão de ser, uma função especial, por isso os detalhes são importantes. E isso se repete em todas as questões e áreas da vida.*”

social e a grande miséria da população rural andina. A reação a essa situação de segregação foi uma espécie de nacionalismo voltado contra adversários internos, agora não mais vistos como bolivianos “antipátria” de trejeitos estrangeiros, como em Marof, mas como a elite crioula opressora dos índios, estes entendidos como os legítimos “donos” do território boliviano. Trata-se da construção de uma visão do passado colonial, que opõe os interesses ocidentais “europeizantes” aos interesses indígenas.

Na versão mais radical desses movimentos indigenistas, a verdadeira nação que se reivindicará é a pátria índia, a reconstituição da vida pré-colombiana. A principal expressão dessa vertente radical é Fausto Reinaga, intelectual indianista que será influente tanto nos movimentos kataristas ao longo das décadas de 1970 e 1980 quanto nos movimentos radicais do altiplano *paceño* do início deste século. Segundo Reinaga, o “problema nacional” do índio boliviano se resume da seguinte maneira: *“Meio milhão de cholos oprimem a 4 milhões de índios. Um ‘punhadinho de brancos mestiços’ fez ‘seu’ Estado-Nação para governar uma comunidade histórica autóctone, diferentemente de sua história, raça, território, vida econômica, psicologia e cultura. Em outras palavras, o índio é uma nação oprimida. O cholo, uma nação opressora.”* (Reinaga, 1970:168. Destaques no original)

Com essa posição, Reinaga se afasta de um pluralismo cultural presente no katarismo tradicional e afirma o conflito entre duas “nações” sobrepostas que só pode ser resolvido por meio de uma *“revolução índia”* que liberaria sua nação e a do opressor antagônico (Reinaga, 1970: 169). Da perspectiva de Fausto Reinaga, o “campesinato” é entendido como uma forma de ser indígena que guarda uma relação clientelista com o Estado e, portanto, tal denominação deve ser abandonada, cedendo lugar à de indígena, que permitiria recuperar toda a especificidade étnica dessa população.

2.5. Memória e mobilização: o papel do movimento katarista

Em 2000, a cidade de La Paz reviveu um antigo medo. A cidade foi cercada por indígenas do campo e da cidade, que ameaçavam inundar parte dela, soltando diques com as águas do degelo das montanhas. Os alimentos vinham por via aérea, todas as estradas que ligavam a cidade ao resto país estavam completamente bloqueadas (García Linera (coord.), 2010: 123). O sítio a La Paz foi uma explosiva recriação das lutas anticoloniais empreendidas por Katari, que em 1781 cercou a cidade comandando 40 mil indígenas,

ameaçou inundá-la com a liberação dos diques e causou pavor e fome à elite colonial que habitava a cidade.

Mas a revivescência dessa memória, dos antigos e não resolvidos conflitos coloniais, das “contradições diacrônicas” (Rivera, 2003) que marcam a sociedade boliviana, não se resumiu ao cerco de La Paz. Em abril de 2000, a Coordenadora da Água de Cochabamba pedia que a gestão do recurso respeitasse formas comunitárias e tradicionais, unindo movimentos urbanos, indígenas e camponeses. Em 2002, centenas de indígenas das terras baixas e do altiplano boliviano marcharam em direção a La Paz pedindo uma Assembleia Constituinte que pudesse refundar o país com base em marcos institucionais mais representativos de suas formas de organização política. Todos esses movimentos apontavam para a inadequação da estrutura política e estatal com relação à realidade dos povos indígenas, indicando a sua percepção de que a antiga dicotomia entre colonizados e colonizadores teria sido reatualizada e, portanto, mantida até os dias atuais. Trata-se, segundo Hylton e Thompson, das consequências de uma inabilidade da revolução de 1952 em resolver a contradição central da formação social republicana – a dominação cultural, política e econômica de uma maioria indígena por uma elite minoritária mestiça e crioula. (Hylton; Thompson, 2005).

No entanto, é preciso lembrar que ainda que as formas organizativas indígenas tenham mantido certas características próprias pré-coloniais durante todo o período republicano, a perspectiva indígena foi resgatada como memória revolucionária a partir da década de 1970, com o movimento katarista. Inicialmente impulsionado por círculos intelectuais migrantes *aymaras* na cidade de La Paz, o movimento katarista recuperou a tradição indigenista boliviana e resgatou especificamente a simbologia em torno da rebelião indígena empreendida por Tupac Katari – para completar essa recuperação histórica, a atuação do THOA nos anos 1980 foi fundamental. Segundo Iamamoto, temos que “*A relação deste grupo (o katarismo) com marxismo é complexa, já que durante o período em que a COB foi a principal expressão da esquerda boliviana, os setores indígenas e camponeses foram tratados como setores subordinados. Assim, durante as décadas posteriores a revolução de 1952, o indigenismo e o marxismo que são encontrados juntos em Marof se separam.*” (Iamamoto, 2011: 48, 49)

Assim, o fato de que as distorções e a desigualdade social tenham se mantido apesar das reformas empreendidas após a Revolução Nacional de 1952, e suas

manifestações, como o preconceito e a não inclusão dos povos indígenas nos distintos âmbitos da sociedade boliviana, também; além do processo mundial de “etnicização” de conflitos e demandas políticas, sociais e culturais que varreu o mundo a partir da década de 1990, ensejou a revitalização de um conjunto de discursos de reivindicação de direitos com base na existência de diversidade étnica também na Bolívia. Esse processo fez com que se tenha na Bolívia uma discussão sobre o “direito à diferença” e sobre o reconhecimento jurídico desse estatuto diferenciado de certas parcelas da população graças à sua origem étnica.

Como já mencionamos, a partir de finais dos anos 1980, os discursos baseados nas identidades culturais indígenas ganharam mais força e passaram a ter mais visibilidade na esfera pública boliviana. Os novos discursos reivindicativos passam a propor revisões e transformações sociais e políticas profundas, em especial no sentido de superar a autonegação que caracterizava as populações mestiças e indígenas, e o “colonialismo interno” que reforçaria a exclusão-segregação vivenciada por essas parcelas da população.

É importante reiterar que o desenvolvimento do discurso katarista desde os anos 1970, e seu esforço em apontar o conteúdo de “colonialismo interno” presente no projeto nacionalista proposto pela Revolução Nacional de 1952, foi fundamental para a transformação nas representações de *índio/indígena-originário*. Segundo Rivera, a importância do movimento katarista-indianista dos anos 1970-1980, “*está em que (este) constituiu um novo campo ideológico, descentrado em relação à leitura estatal homogeneizadora, subvertendo a **pax** nacionalista e a hegemonia do nacionalismo revolucionário como esquema ideológico integrador, que pela via da nação ou pela via da revolução condenava as populações indígenas a um destino subordinado.*” (Rivera, 2008: 203)

Em 1973, o movimento katarista lançou o Manifesto de Tiwanaku⁴⁶, assinado por centros culturais urbanos e associações acadêmicas camponesas⁴⁷, que reconhece os

⁴⁶ O manifesto inicia com uma frase proferida por Inca Yupanqui nas cortes espanholas no final do período colonial: “*Un pueblo que oprime a otro no puede ser libre*”. E segue: “*Nós os camponeses quechuas e aymaras, assim como os de outras culturas autóctones do país, dizemos o mesmo. Nos sentimos economicamente explorados e cultural e politicamente oprimidos. Na Bolívia não existiu uma integração de culturas mas uma superposição e dominação, em que nós permanecemos no extrato mais baixo e explorado dessa pirâmide.*” (Rivera, 2003: 154)

⁴⁷ O Manifesto Tiwanaku foi assinado por: Centro Camponês Tupac Katari, Centro Mink’a, Associação Nacional de Professores Camponeses, Associação de Estudantes camponeses da Bolívia e Centro Cultural Puma. (Rivera, 2003: 154)

ganhos da Revolução de 1952 para a população indígena camponesa, em especial com a reforma agrária, mas denuncia o paternalismo do período nacionalista, que seria herança do colonialismo e da dominação étnica e cultural.

Mas o katarismo não se reduziu a uma corrente intelectual. Na medida em que o Pacto Militar-Camponês se esgotava e os massacres aos camponeses indígenas feitos pelas ditaduras militares se multiplicavam durante a década de 1970, o katarismo ganhou influência decisiva no sindicalismo camponês. Seu principal feito foi a fundação da CSUTCB em 1979, que, sob a direção de Jenaro Flores, consolidou-se como uma entidade autônoma camponesa massiva, selando o fim definitivo do pacto e marcando de forma mais profunda as relações entre demandas étnicas e culturais e demandas econômicas do campesinato. O katarismo era, portanto, uma mistura de demandas camponesas e indígenas, pois, apesar de resgatar fortemente o conteúdo étnico das lutas coloniais, apostava no sindicato agrário como espaço potencial para a realização de uma imagem possível de sociedade, na qual teria que se plasmar uma aspiração de convivência como “unidade na diversidade”. (Rivera, 1993). Desse modo, o katarismo teria na memória de 1952 também uma forte referência, incorporando nas suas reivindicações tanto demandas por igualdade e cidadania quanto por sua identidade étnica diferenciada. Rivera questiona a opção do katarismo em estabelecer o sindicato como modalidade única de organização, o que o teria feito, em sua avaliação, afastar-se de outros movimentos indígenas que não possuísem a mesma trajetória camponesa, como os povos indígenas do oriente ou do Norte de Potosí. Pode-se afirmar que foi o que tais setores identificaram como a experiência clientelista camponesa sindical que os levou a rejeitar a forma do sindicato agrário e, portanto, a se afastar da CSUTCB (Rivera, 1993: 50). Processo que, posteriormente, conduziu a formação de novos movimentos sociais, como o CONAMAQ (em 1997).

Ao rearticular as demandas pelo reconhecimento da pluralidade étnica do país, projetando um ordenamento político estatal que priorizasse o respeito pela diversidade, o katarismo procurava negar o projeto homogeneizador do nacionalismo de 1952. Em 1983, a tese política da CSUTCB reivindicava: *“(...) estamos convencidos que não aceitamos nem aceitaremos qualquer reducionismo classista que nos converta apenas em ‘camponeses’. Tampouco aceitamos nem aceitaremos qualquer reducionismo etnicista que converta nossa luta em um enfrentamento de ‘índios’ contra ‘brancos’. Somos herdeiros*

de grandes civilizações. Também somos herdeiros de uma permanente luta contra qualquer forma de exploração e opressão. Queremos ser livres em uma sociedade sem exploração nem opressão organizada em um Estado plurinacional que desenvolva nossas culturas e autênticas formas de governo próprio.” (Apud Rivera, 2003: 195, 196).

Essa foi uma das primeiras vezes em que a reivindicação plurinacional apareceu no repertório político boliviano e ela explicita uma específica visão de “bom governo” indígena, para além de uma resposta à falência do projeto homogeneizador. Essa visão remete ao período colonial da vigência das Leis das Índias, que se estende do século XVII até meados do século XVIII, quando as reformas borbônicas começaram a ser aplicadas. Esse período foi marcado pela existência de um pacto colonial que permitia a existência de “duas repúblicas” subordinadas à Coroa espanhola, uma crioula e outra indígena. Assim, era permitido à população indígena manter suas formas de governo e autonomia política, desde que fornecessem à Coroa mão de obra para as minas de prata. Rivera destaca que essa experiência teria marcado uma “complexa visão” indígena de seu próprio território, já que este não seria um “*espaço inerte onde se traça uma linha do mapa*”, mas uma “*jurisdição*” ou “*âmbito de exercício do próprio governo*” (Rivera, 1993: 39). É interessante notar que essa ideia de “cogoverno” aparece em algumas entrevistas que realizamos, em especial nas de Tata Rafael Quispe⁴⁸, Mallku⁴⁹ da *Comisión de Reconstitución e Industrias Extractivas* do CONAMAQ e de Tata Gabino Apata⁵⁰, Arquiri Apu Mallku do CONAMAQ.

Tata Rafael Quispe, além de discutir as questões mais específicas à comissão da qual é Mallku (simplicemente, coordenador) ao lado de sua esposa, Mama T’Alla Rosiyo Veronica Patty de Quispe (ambos de Jacha Suyu Pajakaqi), percorreu ao longo da

⁴⁸ Tata Rafael Quispe é um dos atuais Apu Mallkus da gestão 2009-2011 de CONAMAQ, é o responsável pela *Comisión de Reconstitución e Industrias Extractivas*. Tata Rafael Quispe é jovem e, desde que assumiu o cargo, tem gerado polêmicas com suas declarações à imprensa. No entanto, na entrevista realizada com ele em maio de 2010, mostrou-se ponderado e não fez declarações dissonantes em relação ao discurso geral do CONAMAQ.

⁴⁹ O Mallku ao lado da T’alla, sua esposa, é a autoridade política da Marka (uma das unidades políticas dos povos indígenas do altiplano. As terras se dividem em *ayllus*, *markas* e *suyus* – sendo o *ayllu* a menor unidade política, mas que também está dividida em unidades menores as *sapxi*), exercem esse cargo marido e esposa como autoridades políticas do *ayllu-marka*, seguindo a lógica do princípio de *chacha-warmi*, segundo o qual é preciso sempre manter a complementaridade e o equilíbrio entre homem e mulher. A palavra Mallku se relaciona com os condores que voam pelas montanhas andinas. No plano da vida cotidiana, o Mallku é quem relaciona os homens e mulheres com os *apus*, os espíritos das montanhas, com o espírito e a força das montanhas. (Mamani, 2003) As denominações das autoridades originárias e a organização na forma *ayllu* são encontradas principalmente no altiplano e algumas regiões dos vales, em todos os territórios em que se deu o processo de reconstituição dos *ayllus*.

⁵⁰ Entrevistas realizadas em 26 de maio e 02 de junho de 2010, respectivamente.

entrevista sobre a relação entre o projeto de reconstituição do *Qullasuyu*, defendido pelo CONAMAQ, o Estado e a nação boliviana. Segundo Tata Rafael Quispe: “*Nosso (do CONAMAQ) projeto não é separatista e nem para fragmentar o país, o que nós propomos é viver em equilíbrio com a natureza e os semelhantes, seguindo, claro, nossos princípios e cosmovisão. (...) Claro que nos sentimos bolivianos! Cantamos o hino com orgulho. Olha, o que falamos quando dizemos autonomias indígena originário campesinas é... sabes Catalunha? Bom, como são as coisas lá, na Espanha, eles têm autonomia, não? Tem dupla identidade, cultura, nação, mas, para sair de lá são espanhóis. Isso queremos. Dupla nacionalidade. Existe também um outro lugar, na Dinamarca, Christiania, existe também o País Basco... Vês? Nós não somos tão esquisitos... (risos) Além disso, por exemplo, tem gente de CONAMAQ na Argentina, em muitos outros lugares, e são, todinhos, indígenas e bolivianos. É isso, queremos dupla nacionalidade e direito de viver de acordo com nossos costumes e cosmovisão, respeitando a Pachamama, as pessoas, mesmo quem não seja indígena. Porque ninguém é uma ilha, todos estão relacionados, não?*”. A fala de Tata Rafael Quispe é bem articulada e denota conhecimento, ainda que limitado e questionável, de experiências autonômicas em distintos lugares do mundo. O que fica explícito é que não há, pelo menos momentaneamente, interesse em independência, o que almejam é autonomia, entendida como cogoverno. Em outro momento da entrevista, ele explica que “*na Bolívia optamos por una revolução democrática, não armada, por isso temos que ter calma. Agora queremos o Qullasuyu, mas vemos além do Qullasuyu, o Twantisuyu! Mas isso é um processo. No momento a ideia é ter projetos combinados com o governo da Bolívia, que unem os povos originários e o Estado boliviano para fazer estradas, cuidar da educação das crianças... No momento não é possível romper com a Bolívia, mas no futuro não se sabe, mas temos que amadurecer o processo antes de pensar em coisas assim. A nação boliviana segue sendo parte das pessoas, dos povos originários. O que propomos é co-governo, que o governo da Bolívia escute ao governo dos povos originários, que trabalhem juntos, mas um reconhecendo ao outro como legítimo.*” Toda sua fala gira em torno da defesa da implantação dos direitos previstos na Nova Constituição Política do Estado Plurinacional da Bolívia, promulgada em 2009; não de ideias de rompimento com as instituições estatais bolivianas. Pelo menos por enquanto... O que foi recorrente nas entrevistas que realizamos com membros do CONAMAQ foi a explicitação do desejo de construção de um país com base no novo ordenamento territorial, conforme previsto na NCPE, o que garantirá autonomia aos povos indígenas, uma vez que o reconhecimento de

seus territórios originais e das formas organizativas políticas e jurídicas de ditas populações como igualmente válidas e legítimas, permitirá a participação dos povos indígenas na estrutura institucional do Estado boliviano.

No entanto, a atual identificação dos indígenas como *originários*, é criticada por Rivera, segundo a qual a denominação provém de uma leitura essencialista, que coloca os índios em um “*allá lejos y hace tiempo*”, ou seja, em um estado de a-coetaneidade, situando as comunidades indígenas na origem, em um espaço anterior da história, “*um lugar estático e repetitivo no qual se reproduzem sem cessar os ‘usos e costumes’ da coletividade*”. (Rivera, 2008: 205) Segundo a autora, na noção de “*pueblos originarios*”, ficaram excluídas as populações que têm “autenticidade” duvidosa, como as populações indígenas que vivem nas cidades, ou que vivem alguns períodos nas cidades e outros no campo, o que é bastante problemático. De sua perspectiva, “*através destes subterfúgios se vislumbra o potencial transformador da etnicidade no cenário político e cultural, a condição de maioria é o que permite à sociedade indígena apresentar seu esquema interpretativo, seu esquema de conhecimento e seu posicionamento político, como uma possibilidade hegemônica que seja atraente e que questione nossa identidade aos mestiços*.” (Rivera, 2008: 206) A crítica de Rivera à noção de *originario* coloca uma questão importante sobre a mestiçagem e sobre a questão de os movimentos sociais indígenas bolivianos preferirem a denominação *indígena* ou *originario* a índio. Por um lado, temos a questão de que “índio” é um termo eminentemente depreciativo na linguagem corrente da sociedade boliviana, como na expressão “*se te ha saltado el indio?!*” quando alguém comete alguma falta de educação; ou simplesmente chamar a alguém “índio” em meio a uma discussão. Nesse contexto de conflito, o uso do termo “índio” indica um sinal de desprezo em relação ao interlocutor. A opção por indígena ou originário, por sua vez, tem a ver com o esforço para romper com os aspectos depreciativos do termo índio, apelando para termos que, por não carregarem os mesmos sentidos, podem ser utilizados ao se referir a um novo universo identitário, valorizado e positivado, associado aos povos indígenas e suas reivindicações por direitos. De outro lado, nos remete à mestiçagem porque o termo *originario*, ao não ser/fazer uma menção direta ao “universo índio”, acabaria por não colocar em xeque os discursos de mestiçagem mais operativos e tampouco colocaria a questão da superação da representação do país como mestiço como uma reflexão necessária e evidente. Ao final, esse “subterfúgio” de que fala Rivera (2008), terminaria por permitir que parcelas da sociedade acabem se mostrando menos hostis em

relação à onda de insurgência e mobilização indígena na Bolívia, mas ao mesmo tempo, torna o debate menos candente, já que menos explícito.

2.6. A perda de centralidade do discurso katarista

Apesar de ter impulsionado muitas revisões em termos identitários e a formação de movimentos sociais, além de ter funcionado como discurso aglutinador, o katarismo se enfraqueceu visivelmente desde a década de 1980, em conjunto com os demais movimentos sociais populares fortemente vinculados a estruturas sindicais e que também estavam em crise. Após a liderança katarista inicial na CSUTCB, a entidade passou a ter uma direção mais afastada das demandas étnicas durante os anos 1990.

No entanto, o marco dos 500 anos da conquista espanhola levou a uma nova rearticulação do movimento indígena, com a convocatória da Assembleia das Nacionalidades em 1992. Esta foi pensada, segundo Pablo Regalsky, para responder a uma luta de recuperação das territorialidades indígenas, para pensar sua forma de gestão, entendendo que esse fórum era que iria solucionar o “problema do poder” e a necessidade de representação dessas comunidades (Regalsky, 2007: 54). Mas o movimento não tem grandes consequências e a história do movimento indígena durante o restante da década de 1990 acaba sendo marcada por estratégias mais institucionalizadas e de pacto com a ordem “neoliberal” vigente, em oposição às linhas tomadas pelos setores mais organizados do campesinato, como os cocaleiros.

Um exemplo desse processo foi o fato de Victor Hugo Cárdenas, ex-liderança katarista, ter sido vice-presidente no primeiro mandato de Sánchez de Lozada, de 1993 a 1997, marcado pelas privatizações de empresas estatais. Apesar de sua atuação em um governo identificado como “neoliberal”, Cárdenas impulsionou uma reforma constitucional que reconheceu oficialmente a multietnicidade e a pluriculturalidade do país, assim como a personalidade jurídica das comunidades indígenas e sindicatos agrários camponeses. Entretanto, tal reordenamento institucional⁵¹, conquistas vindas de cima, tinha

⁵¹ Tal reordenamento foi composto principalmente pelas Lei de Educação de 1994, Lei de Participação Popular de 1994, Lei INRA de 1996, Lei Florestal, Lei de Municipalidades de 1999, promulgadas nos anos do primeiro governo de Sánchez Lozada (com Victor Hugo Cárdenas como vice-presidente). Essas leis transformaram a participação política das comunidades rurais, compostas por indígenas, permitiram a educação intercultural (combinando o espanhol e línguas nativas) e possibilitaram a titulação de terras coletivas. Foram avanços fundamentais, resultado da percepção do governo de então de que os indígenas eram a única força política capaz de fazer frente às “políticas neoliberais” em curso, no entanto, em vez de

um sabor amargo graças à sua combinação com o “neoliberalismo” e não era percebido como suficiente para garantir o atendimento das demandas dos distintos movimentos indígenas.

Os movimentos indígenas começaram a identificar, paulatinamente, que o reordenamento institucional da década de 1990 subordinava medidas inclusivas a uma ordem política “superior”, na qual predominavam as instituições liberais republicanas e a identificar tal reordenamento como insuficiente. Isso fica explícito na questão da demanda por reconstituição dos *ayllus*. Segundo Schavelzon: “... *como algo contra-estatal, o ayllu não tem nada a ver com a nação e com o partido, ambas instituições modernas, escreve Prada. Assinala também as contínuas tentativas por parte do Estado de fragmentação do ayllu desde a colônia até a Lei de Participação Popular de 1994, passando pela reforma agrária em 1953 e pelas leis de Exvinculação de 1874. Todas elas violavam a territorialidade nativa, cortavam alianças familiares e enclausuravam povos em reservas passíveis de vigia e controle, afirma Prada. O autor permite pensar a questão da relação do ayllu com o Estado e do Estado com o comunitário, quando escreve que para o ayllu há apenas dois caminhos que aparecem como dilema em momentos cruciais: estatização ou transtorno profundo do Estado, que não apenas tenta uma nova forma de convocatória, de **res publica**, mas também uma nova forma de sociedade (2008:45).*” (Schavelzon, 2010: 22) A análise de Schavelzon sobre a discussão proposta por Raul Prada (2008) é interessante porque nos permite perceber por que, para os movimentos indígenas andinos, a questão territorial continuou sendo uma questão aberta e como se articula a demanda por território e autonomia feita por estes.

Na Bolívia, o desenvolvimento da autonomia indígena como parte do regime autonômico se estabelece no processo de descentralização iniciado nos anos 1990 e que deu lugar à Lei da Participação Popular, de 1994, e a Lei de Municipalidades de 1999. Segundo Schavelzon (2010), os artigos da NCPE que tratam do tema são resultado de um processo constituinte em que o desenvolvimento da autonomia indígena esteve vinculado ao desenvolvimento de outros níveis de autonomia, especialmente o departamental. “*Quanto mais descentralizador era o projeto do MAS, mais avançava a autonomia indígena, como quando os departamentos conseguiram com que as autonomias tivessem*

conter as demandas dos povos indígenas e dos movimentos sociais indígenas, tais medidas favoreceram o fortalecimento da organização de tais movimentos e ensejaram mais mobilizações e reivindicações por parte dessas parcelas da população boliviana.

qualidade legislativa.” (Schavelzon, 2010: 455) Assim, do mesmo modo que os departamentos, as autonomias indígenas passaram a ter faculdades legislativa normativo-administrativa, fiscal, executiva e técnica, exercidas pelas entidades autônomas, a ter “*a administração de seus recursos econômicos e do exercício das faculdades legislativa, regulamentária, fiscalizadora e executiva, por seus órgãos do governo autônomo*”. (Schavelzon, 2010: 455)

Todas as novas reivindicações e os debates que têm sido travados no contexto pós-promulgação da NCPE boliviana, embora se baseiem em ideias que foram construídas pelo katarismo, apresentam hoje reformulações e dimensões discursivas novas, como por exemplo, as demandas por território e autonomia que têm dividido e exacerbado “diferenças” entre movimentos sociais indígenas, articulados em torno da forma *ayllu* e movimentos sociais camponeses, organizados em torno de organizações sindicais. As tensões entre essas duas identidades e seus movimentos representantes serão discutidas no próximo capítulo.

Capítulo 3 – Descrição dos agentes de discurso CSUTCB x CONAMAQ: Tensões identitárias discursivas entre camponeses e indígenas⁵²

“Nayakiw jiwta, nayxarusti waranqa
waranqaw kutt'anipxani.”
“Volveré y seré millones.”
(Tupac Katari)

3.1. Mapeamento das posições discursivas e dos agentes

Podemos dizer que na Bolívia, hoje, encontramos evidenciados no processo de construção do Estado Plurinacional dois discursos com base nos quais se estabelecem posições discursivas (entendidas como compostas por conjuntos de ideias e práticas), como se organizam movimentos sociais e criam agentes na esfera política pública. Um identificado como *camponês-indígena*, e o outro como *indígena-originário*. Propomos que aconteceu um deslocamento no eixo dos debates e demandas sobre direitos e que hoje a tendência é que os discursos se articulem ao redor de identidades étnicas, mas que, no caso boliviano, a operacionalização/implantação das reivindicações ainda se baseia nas formas tradicionais de atuação política no país, baseadas na experiência sindical. Para demonstrá-lo, iremos tomar como objeto de análise a CSUTCB (Central Sindical Única de Trabajadores de Bolívia) e o CONAMAQ (Conselho Nacional de Ayllus e Markas do Qullasuyu), ambas organizações influenciadas pelo katarismo e seus desdobramentos (como a criação do THOA, mencionada no capítulo anterior) e que têm sua sede no altiplano boliviano. A intenção neste capítulo é, ao descrever as trajetórias dessas organizações, poder traçar o modo como, quando e porque adquiriram reconhecimento e legitimidade como porta-vozes de discursos identitários específicos na arena política boliviana.

⁵² Parte das ideias apresentadas neste capítulo foi discutida por ocasião de minha participação (com a apresentação intitulada: *Estado Plurinacional de Bolívia: entre camponeses e indígenas, identidade e reivindicações*) no evento *Estudos Andinos no Brasil: Seminário Multidisciplinar*, promovido pelo Centro de Estudos Mesoamericanos e Andinos (CEMA/USP) e pelo Centro de Estudos Ameríndios (CEsTA/USP), realizado na FFLCH/USP, entre os dias 14 e 15 de junho de 2012.

Como já discutido no capítulo 2, a mobilização dos movimentos sociais indígenas bolivianos ganhou força e visibilidade a partir de finais dos anos 1980, quando houve uma mudança no eixo discursivo, em um contexto de crise geral do marxismo, de enfraquecimento dos discursos baseados neste, e o surgimento de novos referentes ideológicos. Os novos discursos reivindicativos, inspirados em especial pelo indianismo-katarismo, passam a propor revisões e transformações sociais e políticas profundas, em especial no sentido de superar o que é identificado por esses movimentos como a negação de si que caracterizaria as populações mestiças e indígenas no país, e o chamado “colonialismo interno”, “diagnosticado” por Fausto Reinaga (1970), que reforça a exclusão-segregação percebida como a marca da vivência dessas parcelas da população.

Nos anos 1970 e 1980, o katarismo foi fundamental para a mudança de atuação dos movimentos sociais indígenas bolivianos, ao recuperar certas ideias indianistas e sugerir a superação do termo “camponês” para identificar os indígenas e mestiços bolivianos. Nos anos 1980, com o fim das ditaduras militares (1964-1982)⁵³ e a implantação de políticas de orientação “neoliberal”, conduzidas por Víctor Paz Estenssoro, destaca-se uma mudança significativa na atuação do movimento social indígena boliviano. A participação e mobilização nacionalmente articulada dos movimentos sociais de base camponesa-indígena e indígena-originária foi um marco fundamental, uma vez que estes puderam perceber sua força de mobilização e pressão na vida política do país. O momento da luta pela redemocratização foi identificado por Zavaleta Mercado (1983) como um dos “momentos constitutivos”⁵⁴ da nação boliviana.

Com as reformas empreendidas por Paz Estenssoro no início da década de 1980 e a forte crise econômica que assolou o país, a configuração de forças entre os tradicionais sindicatos bolivianos mudou, como já mencionamos no capítulo anterior. A crise do setor mineiro impulsionou uma forte migração de trabalhadores desempregados para a região do Chapare, e estes levaram sua experiência de mobilização sindical para a região. Em decorrência da chegada desses migrantes, houve o fortalecimento das organizações de

⁵³ No final da ditadura militar, em 1982, com a queda do General Hugo Bánzer, foi eleito novamente como presidente Hernán Siles Zuazo e, em 1985, Víctor Paz Estenssoro o sucedeu – ambos heróis da Revolução Nacional de 1952.

⁵⁴ Zavaleta Mercado explica que o momento constitutivo fornece um contexto em que o momento econômico de formação nacional e o momento ideológico ou cultural são paralelos e se fundam nesse dito contexto. É a circunstância em que se substitui o caráter localista pelo caráter nacional, o que, segundo o autor, está profundamente ligado ao desenvolvimento do modo de produção capitalista. (Zavaleta Mercado, 2009)

cocaleiros. Segundo Urquidi (2007), a originalidade do movimento cocaleiro está na sua composição identitária, constituída não só por camponeses-indígenas migrantes de todas as regiões rurais do país, mas também por ex-trabalhadores operários mineiros e setores populares urbanos⁵⁵. A experiência sindical dos mineiros foi algo que contribuiu para a proeminência política conquistada pelo movimento cocaleiro nos anos 1990. Foi nesse movimento que Evo Morales adquiriu sua experiência sindical, despontou no cenário político do país e se formou o MAS-IPSP⁵⁶ (*Movimiento al Socialismo – Instrumento Político para la Soberanía de los Pueblos*).

As reformas empreendidas pelo governo de Paz Estenssoro levaram a um contexto de agudização da pobreza da população, gerando uma reconfiguração das forças políticas entre as organizações e movimentos sociais. Como exemplo, temos que foi enfraquecida a tradicional organização sindical mineira, eixo da articulação política e das resistências sociais até aquele momento, chegando quase a desaparecer.

Sem dúvidas, o maior impacto social, com repercussão política, foi a desarticulação dos sindicatos mineiros e da *Central Obrera Boliviana* (COB)⁵⁷. Pouco a pouco, o que se

⁵⁵ Para maiores detalhes sobre o movimento cocaleiro, conferir Urquidi (2007).

⁵⁶ O *Movimiento al Socialismo* (MAS) se apresenta como mais do que um partido político, como um instrumento político, em especial dos cocaleiros. O MAS é uma coalização de muitos movimentos sociais indígenas ou não, rurais e urbanos, trabalhistas, associativos, camponeses, que, desse modo, expandiram suas estruturas de mobilização. Segundo Zuazo (2009), o surgimento do MAS-IPSP é produto da confluência de quatro fatores históricos, políticos e sociais, no momento de crise enfrentada pela Bolívia entre 2000 e 2005. Os quatro fatores são: 1) o surgimento politizado da ruptura campo-cidade; 2) a crise do modelo econômico neoliberal e a visibilização social da dívida social que o modelo gera; 3) a crise de representatividade dos partidos tradicionais e 4) o processo de municipalização iniciado em 1994 com a Lei de Participação Popular. Também em 1994, no VI Congresso da CSUTCB, decide-se e aprova-se a tese da necessidade de criação de um instrumento político dos camponeses. Materializando essa resolução, em março de 1995, é realizado em Santa Cruz o *Congreso Tierra, Territorio e Instrumento Político*, de que participam a CSUTCB; a Federação Nacional de Mulheres Campesinas de Bolívia- Bartolina Sisa, FNMCB-BS; a Confederação Sindical de Colonizadores de Bolívia, CSCB; e a Central Indígena do Oriente de Bolívia, CIDOB. Nesse congresso, nasce o MAS-IPSP sob o nome de *Asamblea por la Soberanía de los Pueblos*, ASP. A presença desses diferentes atores nos mostra que esse foi o momento da construção da unidade política campesina indígena e originária. A nascente ASP será liderada por Alejo Véliz, camponês quechua, dirigente dos camponeses do vale de Cochabamba. A ASP não consegue sua inscrição na Corte Nacional Eleitoral, o que leva posteriormente à adoção de outra sigla. No entanto, como símbolo da importância deste momento, se mantém o conceito “soberania dos povos”, que explica por que, para a militância camponesa originária, a segunda parte do nome (IPSP, Instrumento para a Soberania dos Povos) é a que descreve a criatura. A formação de um instrumento político e não de um partido se baseia na ideia de formar algo que, diferentemente de um partido, seja produto da experiência democrática que o mundo camponês-indígena desenvolveu, com base na percepção de que “os partidos dividem”; e com a necessidade de criar algo que desse uma resposta à crise de legitimidade dos partidos que também era sentida na área rural. (Zuazo, 2009: 37, 38)

⁵⁷ A Central Obrera Boliviana (COB) foi fundada após a Revolução Nacional de 1952, é a central sindical que reúne todos os sindicatos e grêmios bolivianos. Sua principal afiliada é a Federação Sindical de Trabalhadores Mineiros de Bolívia (FSTMB). Teve papel preponderante na tradição organizativa boliviana no século XX, influenciada por correntes marxistas, tende a se posicionar de acordo com interpelações da

observou é que a tradição operária mineira na direção sindical do país e sua força de mobilização popular foram progressivamente sendo substituídas pelos grupos indígenas, pautados por sua experiência sindical como camponeses, e uma identidade que, inspirada pelo discurso katarista, foi reformulada a partir das reminiscências de sua vivência comunitária. A nova forma de organização dos povos indígenas das terras altas bolivianas assumiu, a partir das reivindicações por terra/território⁵⁸, a luta pela *reconstituição dos Ayllus* como sua maior demanda. Essa reivindicação pela reconstituição dos “*territórios originários*”, das autoridades originárias e das formas de organização tradicionais entre os povos de origem *quechua* e *aymara* localizados, em especial nas terras altas bolivianas, é a principal bandeira do CONAMAQ.

Como já mencionamos no capítulo anterior, o *ayllu*⁵⁹, ou comunidade, é a base dos movimentos camponeses e indígenas bolivianos nas terras altas. A comunidade é uma importante referência da cultura andina⁶⁰. Partindo da ideia de recuperação e valorização da forma organizativa *ayllu*, como também já afirmamos anteriormente, um conjunto de organizações começam a ser criadas a partir de 1983. E foi em 1997 que tais organizações se reuniram e fundaram o CONAMAQ – *Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu*. O CONAMAQ é hoje a organização indígena-originária mais influente do altiplano, e seu discurso se baseia na defesa dos direitos dos povos indígena originário campesinos.

Enquanto as organizações das terras altas, como CSUTCB e CONAMAQ, são profundamente influenciadas pelos discursos kataristas e têm uma forte tradição associativa (que descreveremos adiante), as organizações das terras baixas se caracterizam por outra trajetória.

A CIDOB, originalmente *Confederación de Pueblos Indígenas del Oriente Boliviano*, foi fundada em 1982, como legítima representante nacional do movimento indígena das terras baixas bolivianas. Nessa ocasião, congregava Chiquitanos, Ayoreos,

esquerda operária tradicional. Para maiores detalhes sobre a COB, sua história e organização, conferir García Linera (coord.) (2010).

⁵⁸ As reivindicações por terra dizem respeito a demandas relativas à redistribuição e titulação destas. Já as relativas a território se dão por estes serem entendidos como uma jurisdição geográfica de propriedade coletiva da terra e sobre a qual se exerce o autogoverno, sendo em geral uma demanda de povos e nações indígena originário camponeses.

⁵⁹ O *ayllu* é uma das unidades da organização política territorial dos povos indígenas do altiplano, o território se divide em *ayllus*, *markas* e *suyus* – sendo o *ayllu* a menor unidade política, mas que também está dividida em unidades menores as *sapxi* ou *sayañas*.

⁶⁰ Para mais detalhes sobre o *ayllu*, conferir Colque, 2005 e Szabó, 2008.

Guarayos e Guaranís. No entanto, o processo de unificação dos povos indígenas do Oriente se iniciou por volta de 1979, quando aconteceram os primeiros contatos entre lideranças dos povos indígenas da região pela iniciativa do *Capitán Grande guaraní, Mburuvichaguasu Bonifacio Barrientos Iyambae*, também conhecido como ‘*Sombra Grande*’. (García Linera (coord.), 2010: 217, 218). Com a fundação da CIDOB, iniciou-se um processo de fortalecimento a nível institucional e dos povos (com a criação de *centrales comunales, intercomunales, capitanías* como instâncias de organização e decisão). Os quatro povos fundadores da CIDOB se reúnem com o fim de fortalecer a unidade dos mesmos e suas estruturas de mobilização, respeitando suas formas ancestrais e tradicionais de organização. Paulatinamente foram organizados congressos e *cabildos* indígenas, com a intenção de fortalecer os vínculos entre os distintos povos do Oriente. Em 1989, após a realização de importantes encontros, deu-se a conversão de CIDOB em *Central de Pueblos y Comunidades Indígenas del Oriente, Chaco y Amazonia de Bolivia*. Nesse processo, até o ano de 1990, quando conclamaram a Grande Marcha por Dignidade e Território, o esforço em criar laços e unificar critérios entre as já existentes formas de autogoverno local e regional dos indígenas das terras baixas foi intensa e sistemática. Desde então, até hoje, a CIDOB reúne e representa outros povos indígenas, além dos quatro fundadores, e a confederação é composta por 11 organizações regionais, um dado significativo de sua presença nacional.

“No caso dos povos das terras baixas, não só foi necessário criar níveis de representação em uma escala maior no interior de cada povo para agrupar as distintas formas de autogoverno comunal e local, territorialmente descontínuos, mas foi preciso também unificar esses níveis superiores de representação de cada povo com o de outros povos (mojeños, chimanes, yuracarés, sirionós, entre outros) a partir da construção de critérios compartilhados sobre suas demandas, sobre seus opositores, suas ações etc.” (García Linera (coord.), 2010, 2010: 218) Assim, a convocação da marcha em 1990 e sua realização foram o resultado de um longo processo de formação organizativa, discursiva e identitária dos povos indígenas das terras baixas, o que, por sua vez, consistiu em um marco fundamental na reelaboração das redes de associação prática, no imaginário coletivo e na autoidentificação dos povos indígenas, além de ter favorecido a adesão de outros povos à organização, algo que a fortaleceu.⁶¹

⁶¹ Para maiores detalhes sobre a estrutura organizativa, estruturas de mobilização e marcos interpretativos da CIDOB, conferir García Linera (coord.) (2010).

Como já mencionamos, em consequência de vários fatores, externos e internos, nos anos de 1990 ganharam ênfase os debates sobre a problemática dos direitos dos povos indígenas na Bolívia. O ano de 1990, em especial, foi um marco. Neste ano, os povos indígenas bolivianos se organizaram em torno da *Marcha por la Dignidad y el Territorio*, conclamada pela CIDOB, nas terras baixas. Tal conjunto de acontecimentos – a promulgação de normativas internacionais concernentes aos direitos dos povos indígenas, mudanças nas políticas nacionais que tinham impacto na vida de ditos povos, como as de enfoque ecológico, e as mobilizações dos povos indígenas – possibilitou a consolidação da mobilização pelo respeito aos direitos, já consagrados em diferentes textos legais, bem como a organização de reivindicações e demandas “novas” por parte dos povos indígenas bolivianos.

O eixo em torno do qual se articulavam as reivindicações, sintetizadas a partir da marcha de 1990, tanto por parte dos povos indígenas das terras altas quanto dos das terras baixas bolivianas, foi o direito ao território. Nascia aí um conjunto de práticas discursivas concernentes a uma nova forma de ser indígena e de atuar politicamente como tal.

Já em 1996, os movimentos sociais e organizações indígenas de toda a Bolívia começam a reivindicar mais fortemente a convocação de uma assembleia nacional constituinte e a elaboração de uma nova constituição. Grandes marchas começam a ser organizadas, assim como bloqueios de estradas sistemáticos, numa clara recuperação de formas de organização e resistência indígena que remontam às revoltas indígenas andinas do século XVIII, visando a pressionar os governos pela convocação da constituinte.

Paralelamente a esses processos, o início do século XXI foi marcado na Bolívia pelo ciclo de “guerras antineoliberais” (Iamamoto, 2011). Tal ciclo começou com a Guerra da Água (2000), seguida pela Guerra da Coca (2002), pela Guerra do Gás (2003) – da qual emergiu a Agenda de Outubro, pautada pela reivindicação de nacionalização dos recursos naturais e industrialização do país – e terminou com as mobilizações populares de 2005, que, com a Agenda de Outubro, pediam a efetivação da nacionalização dos hidrocarbonetos, derrubaram Carlos Mesa e abriram caminho para a eleição de Evo Morales ao seu primeiro mandato como presidente. Em dezembro de 2005, Evo Morales promulgou a *Ley Especial de Convocatoria a la Asamblea Constituyente*, e, em 5 de março 2006, foi convocada a assembleia constituinte.

O novo texto constitucional foi aprovado em uma consulta popular, após a realização de um referendo em 25 de janeiro de 2009, e promulgado em 7 de fevereiro de

2009. Desde 2009, os debates e articulações entre governo e movimentos sociais têm se concentrado na elaboração das regulamentações das leis do texto constitucional e nos modos como viabilizar tanto a implantação dos direitos previstos na carta magna quanto a construção do Estado Plurinacional. Se é fato que muitas das reivindicações dos grupos indígenas e dos grupos mestiços foram atendidas no novo texto constitucional boliviano, também é que, após quase quatro anos da promulgação da Nova Constituição, as dificuldades para regulamentar os direitos que foram reconhecidos, tão fundamental como o próprio texto constitucional, e, conseqüentemente, implantá-los é ainda objeto de intensos debates na Bolívia.

O processo de construção das regulamentações, que visam a dar conta dos “espaços vazios” que foram deixados no texto constitucional, tem sido objeto de intensas disputas. Em muitos momentos, o que se percebe é uma reativação dos discursos e mecanismos daquilo que os movimentos indígenas identificam, desde Fausto Reinaga (1970), como “colonialismo interno”, pondo em xeque a “descolonização” proposta pelo *Proceso de cambio*, conduzido por Morales - García Linera e fazendo com que, pouco a pouco, os discursos indígenas voltem a se tornar mais duros, combativos, e se oponham ao governo. Ocorre que os tradicionais discursos associados aos detentores do poder, às elites, pautados por representações depreciativas dos indígenas e mestiços ainda são mobilizadores e operam como forte oposição aos discursos dos movimentos indígenas, pautados pela defesa da incorporação da dimensão comunitária ao Estado boliviano e à concessão de autonomias, tanto em termos territoriais quanto políticos, aos povos indígenas. Mas não é apenas essa a questão, é preciso levar em conta também as dissensões existentes entre os movimentos indígenas, que têm gerado um embate, em especial, entre a identidade de “camponês-indígena”, sobretudo associada ao pertencimento a alguma organização sindical, e a de “indígena-originário”, geralmente associada a algum dos “novos” movimentos sociais indígenas. Esse embate é revelador de visões de mundo e projetos nacionais distintos para o país e é nesse contexto que as cisões internas aos movimentos sociais aparecem, inclusive entre aqueles que se identificam como indígenas. Centraremos no altiplano e analisaremos a *Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia* (CSUTCB) e o *Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu* (CONAMAQ) para discutir tais cisões e as tensões entre as identidades camponesa-indígena e indígena.

3.2. O Altiplano: CSUTCB e CONAMAQ

Como já mencionamos, o esgotamento da economia mineira e a mudança de política econômica (de estatal para de livre mercado) nos anos 1980 resultaram em uma limitação do poder de articulação e de mobilização popular do movimento operário-mineiro boliviano, abrindo espaço para os movimentos indígenas, que adquiriram ainda mais força com um cenário internacional favorável às demandas de povos indígenas e originários. Como consequência desse processo, temos que hoje movimentos sociais como a *Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia* (CSUTCB) ou o *Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu* (CONAMAQ) têm maior poder de mobilização e visibilidade do que a tradicional *Central Obrera Boliviana* (COB), grande protagonista de mobilizações sociais até meados dos anos 1980 no país.

O altiplano foi o cenário do recente ressurgimento das lutas camponesas e indígenas. Nas demandas dos atores do altiplano, *aymaras* e *quechuas*, predomina a luta por direitos políticos e sociais dos povos indígenas que, associadas às suas reivindicações por terra/território, abrem espaço para temas relativos à autonomia territorial e política de ditos povos. Hoje, o tema da terra/território e da autonomia organiza as demandas e reivindicações dos movimentos sociais do altiplano e é o fundamento do discurso e das relações que vinculam os atores sociais implicados com suas comunidades, que são suas bases.

Segundo Colque (2005), desde 1990 os movimentos sociais das terras altas não só se transformaram enquanto atores sociais, uma vez que aconteceu um giro nos discursos de reivindicação por direitos – que eram pautados por uma tradição sindical, capitaneada pela CSUTCB, em direção a uma dimensão étnica, como no caso do CONAMAQ, um de seus porta-vozes –, indicando que também se alterou o caráter dos mesmos; mas aconteceu uma mudança ainda mais profunda em termos de discursos e de propostas, uma vez que tais movimentos passaram a marcar pautas e tendências para a regeneração da política e da ação dos movimentos sociais no país. Esse movimento permitiu o surgimento de uma maneira de ação coletiva denominada por García Linera (2001) de “*forma comunidade*”, diferente da forma sindical dos movimentos do passado. Ainda de acordo com García Linera (2001), a “*forma comunidade*” tem a particularidade de possuir um “*poder político comunal suprarregional descentralizado em vários nós (cabildos)*”. Passo a passo, as demandas camponesas e indígenas passaram a questionar o sistema político vigente na

Bolívia, entendido por esses grupos como excludente, em um processo no qual as próprias mobilizações permitiram pensar a democracia a partir da perspectiva política das comunidades. Perspectiva esta pautada, por exemplo, pela participação política direta, como nos *cabildos*, utilizados pelo CONAMAQ, que funcionam como assembleias em que todos os membros da comunidade se manifestam e se constrói um consenso acerca da questão debatida; em que os líderes estão a serviço da comunidade e não são pagos pelo exercício da função; em que a liderança é rotativa e “todos” (entendidos como família ou grupo) em algum momento exercerão o cargo; o cargo por sua vez é percebido como o exercício do dever de servir à comunidade, não como um direito. A incorporação da perspectiva comunitária de política, de justiça etc. foi iniciada com a redação do novo texto constitucional boliviano e segue com a implantação dos direitos previstos no texto e o consequente processo de construção de um Estado Plurinacional no país.

No altiplano, estas duas organizações se destacam: CSUTCB, a mais antiga, fundada em 1979, e CONAMAQ, mais recente, criada em 1997. Ambas são herdeiras do katarismo, mas cada uma tem uma concepção particular sobre a identidade cultural indígena e sobre as transformações do Estado que entendem como necessárias. Embora ambas sejam marcadas pela ideia de continuidade histórica, pela diferença cultural dos indígenas em relação a outros setores da sociedade e sua situação como setor subalterno, CONAMAQ e CSUTCB apresentam diferentes interpretações e concepções sobre essas características. (Schilling-Vacaflor, 2008) O fato é que tanto a estrutura quanto a lógica de CSUTCB e CONAMAQ, como de outros movimentos camponeses-indígenas e indígenas-originários do altiplano se sustentam no seu elemento constituinte: a comunidade ou *ayllu*. A comunidade é ainda a principal depositária da cultura andina, por isso, as reivindicações se alimentam de perspectivas comunitaristas e demandas por direito a terra. Estas, por sua vez, constituem também demandas de desenvolvimento econômico e cultural em favor de famílias camponesas/indígenas que, frente à exclusão e necessidade, institucionalizaram a organização comunal como um meio para se prover de bens e serviços de caráter social ou público.

3.2.1. Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia - CSUTCB

Antecedentes históricos

A organização sindical boliviana não surge com a CSUTCB e está ligada ao conjunto de rebeliões e sublevações indígenas que ocorreram desde a independência e proclamação da República, em 6 de agosto de 1825. Destacaremos aqui apenas alguns episódios que se deram já no século XX para compreender o processo de constituição dos sindicatos camponeses-indígenas bolivianos e da CSUTCB.

Existiram mobilizações indígenas ao longo de toda primeira metade do século XX, desde o ciclo de rebeliões das décadas de 1910 e 1920, analisado por Rivera (2003), ao momento posterior em que, embora não tenham se dado grandes sublevações, surgiram múltiplos movimentos reivindicativos regionais. Estes, particularmente após a Guerra do Chaco⁶², em especial, entre os últimos anos da década de 1930 e início da década de 1940,

⁶² Nos anos 1930, a Bolívia se envolveu em um conflito armado com o Paraguai, a Guerra do Chaco (1932-1935), que levou o país a perder mais uma parte de seu território, a redefinição de fronteiras entre Paraguai e Bolívia reduziu em 234 mil km² o território do último. A Guerra do Chaco deu margem a muitas outras transformações além das da fronteira. A partir desse conflito, estabeleceram-se questionamentos importantes sobre os rumos do país e teve início a formação de um vigoroso movimento nacionalista, que, posteriormente, redundou no primeiro movimento popular no século XX de rompimento com os laços neocoloniais e de tentativa de modernização do país, a Revolução de 1952. (Câmara, 2007) O motivo da guerra foi a pretensão boliviana de ter acesso ao rio Paraguai, e assim uma saída para o mar, por meio do Chaco. Posteriormente, as companhias Standard Oil e Royal Dutch Shell foram acusadas de insuflar o conflito, devido às prováveis reservas de hidrocarbonetos da região. (Câmara, 2007) A derrota fez com que a reflexão sobre a situação do país se tornasse premente para muitos grupos. Esse foi um importante momento na construção do nacionalismo boliviano. A derrota lançou questionamentos sobre a soberania do país, mas também como para o conflito foram destinados, por recrutamento forçado, basicamente indígenas e mestiços, o que se viu foi uma tomada de consciência sobre a nação por parte dessas populações tradicionalmente subalternas e destituídas de cidadania plena. Ocorre que os indígenas retornaram dos campos de batalha trazendo ligações traçadas com setores sindicais urbanos e com uma consciência sobre o que era a Bolívia e a exclusão de que sofriam na sociedade boliviana. Esses mesmos indígenas não devolveram o armamento utilizado na guerra, permitindo a formação de pequenos arsenais de fuzis em posse dessas comunidades camponesas. Isso fez com que tivesse início uma mobilização no meio rural que aumentou as tensões entre os proprietários de terras e os grupos indígenas descontentes. (Rocha, 2007) Outro grupo fortemente afetado pela Guerra do Chaco foram os militares, estes se dividiam entre um grupo nacionalista que voltou do campo de batalha desejoso por reformas, e outro ligado às elites, que ainda ansiavam permanecer no poder. Essa divisão acabou por se projetar num conturbado cenário político, caracterizado pela alternância dos dois grupos no comando do Estado. A fase dos militares nacionalistas no poder ficou conhecida como o período do “socialismo militar” (1936-1940) (Câmara, 2007: 81), que contou com abertura política para a participação de indígenas e operários, mas sob forte controle estatal. Os projetos desses governos passavam pela nacionalização das reservas minerais e abertura política, com a expansão do processo de sindicalização do operariado mineiro, que se fortaleceu a partir da formação de diversos sindicatos (ainda não unificados) nas diferentes zonas produtoras, valendo-se também da experiência de trabalhadores que já tinham participado de organizações semelhantes em outros países. As comunidades indígenas, que se sentiam injustiçadas frente aos acontecimentos da guerra do Chaco e à perpetuação de estruturas de trabalho semifeudal que tornavam o meio rural boliviano profundamente marcado pela miséria, também se articularam neste movimento. No entanto, o grande articulador de todo esse sentimento de insatisfação e necessidade de transformação foi o *Movimiento Nacionalista Revolucionario* (MNR), e sua proposta nacionalista de reformas, como a nacionalização das reservas minerais, a reforma agrária e o reconhecimento da nação como eminentemente mestiça. O MNR surgiu como partido em 1941, formado com base no apoio de setores nacionalistas do exército e de jovens intelectualizados das classes médias urbanas. O MNR tinha como membros jornalistas importantes e esses utilizaram a imprensa para disseminar, entre a população urbana das mais diferentes regiões do país, as bases da construção de um nacionalismo revigorado e

reeditaram, em uma escala mais ampla, níveis de articulação entre indígenas, colonos e setores urbanos radicais. Esse novo ciclo de mobilizações foi conduzido por caciques e autoridades tradicionais de *ayllu*, que desde o período pré Guerra do Chaco tinham adquirido experiência urbana. Segundo García Linera (coord.) (2010), o “sindicato camponês”, não constituiu uma quebra substancial com o modelo organizativo tradicional das comunidades indígenas-camponesas. Uma vez que esse sindicato articulava a lógica organizativa, a memória e os repertórios de ação próprios da história indígena-camponesa acumulada ao longo dos séculos ao colocar as reivindicações por remuneração, terras e direitos por parte dos colonos frente aos “*hacendados*” em sua elaboração discursiva. (García Linera (coord.), 2010: 109)

Em 1942, aconteceu o *Primer Congreso de Indígenas de Habla Quechua* em Sucre. No ano seguinte, ocorreu o segundo congresso. E, em 1945, aconteceu o *Primer Congreso Indígena*, de nível nacional, que se realizou em La Paz. Segundo Rivera, os decretos elaborados nesse congresso “*dão conta da persistência e radicalidade progressiva com que a abolição do **pongueaje** (sistema de trabalho servil) se impõe, persiste também o problema da propriedade de terras.*” (Rivera, 2003: 102 – grifo nosso) O evento de 1945 foi patrocinado pelo então presidente Gualberto Villaroel⁶³ e foi o ápice de vários congressos setoriais. Embora os congressos tenham significado uma ampliação na legitimação dos líderes indígenas, as resoluções dos congressos não modificaram a realidade das estruturas da propriedade da terra e do trabalho servil. Fato que fez com que as sublevações continuassem a acontecer, como as que se deram em distintas regiões do altiplano em 1946 e em 1947. A crise econômica mundial após Segunda Guerra Mundial (entre 1946-1952) provocou uma crise na mineração e desemprego massivo entre os trabalhadores das minas. Esses trabalhadores, ao retornarem a seus lugares de origem, contribuíram para aumentar a pressão sobre a terra e difundir a experiência organizativa e

engajado. O partido se destacava pelas figuras centrais de Victor Paz Estenssoro e Hernán Siles Suazo, nas coalizões em que o partido apoiara os governos militares. A principal característica do nacionalismo então propagado pelo MNR era o seu caráter profundamente anti-imperialista. A abrangência do pensamento anti-imperialista era tal que permitia ao MNR (inicialmente um partido de esquerda) abrigar em seus quadros militantes de grupos de extrema direita que viam no imperialismo uma afronta aos valores por eles defendidos para a nação boliviana. Foi todo esse contexto que permitiu a irrupção da Revolução Nacional de 1952.

⁶³ Gualberto Villaroel, natural de Cochabamba, era militar e foi presidente de 1943 até 1946, quando foi assassinado.

política do sindicato de trabalhadores que, por sua vez, inseriu-se nas organizações comunais preexistentes. Um movimento semelhante ao que se deu na década de 1980.

A Revolução Nacional de 1952, como já comentamos, deu passo ao encerramento do ciclo de sublevações indígenas enfrentados até então pela República e início a um novo relacionamento pactuado entre comunidades rurais e Estado, em que se consagrou um tipo de discurso e identidade coletiva baseada na identificação com o trabalho rural, ou seja, camponês, regulado pelo governo. No entanto, apesar da sindicalização compulsória dos trabalhadores rurais, agora camponeses, as comunidades, em especial no altiplano, conseguiram preservar espaços de autonomia organizativa, identitária e discursiva no nível regional, embora de acordo com os parâmetros gerais determinados pelo Estado. Segundo García Linera (coord.) (2010), as reformas estatais levadas a cabo nos primeiros anos do “Estado da Revolução” satisfizeram as demandas acumuladas de derrotas e conquistas tanto dos movimentos camponeses quanto de trabalhadores. Mas, paulatinamente, essa “hegemonia das massas” decresceu e surgiu um processo que, porque baseado na rede clientelar instaurada pelo pacto Militar-Camponês, permitiu a Barrientos (presidente entre 1964 e 1969) aproveitar-se das *“alianças com os sindicatos camponeses e a aderência dos mesmos aos preceitos pactistas do Estado nacionalista para consolidar uma base social que se oporá aos setores trabalhadores radicalizados e em crescente processo de confrontação com os governos militares.”* (García Linera (coord.), 2010: 112)

Já no final do governo de Barrientos, em finais dos anos 1960, desenvolveu-se, principalmente no altiplano – o vale cochabambino foi a região onde o Pacto Militar-Camponês teve mais força e Barrientos maiores defensores –, um período de descontentamento e protestos camponeses que conduziram a esforços de independência sindical. Nesse período, segundo García Linera (coord.) (2010) é possível identificar pelo menos quatro movimentos:

- *Bloque Independiente Campesino: que marca uma clara ruptura com o sindicalismo oficialista e o Pacto Militar-Camponês. Esse bloco conseguiu pronto reconhecimento da COB (Central Obrera Boliviana).*

- *Unión de Campesinos Pobres: nasce como ação do Partido Comunista Marxista-Leninista. A UCAPO começou em 1970, e sua maior força se encontrava nas zonas de colonização*⁶⁴ *de Santa Cruz.*

- *O sindicalismo independente de várias zonas de colonização: por um lado, os colonizadores tinham certa vinculação e dependência em relação ao governo, mas, por outro, as chamadas ‘colônias dirigidas’ sofriam uma independência forte que resultou contraproducente: os colonizadores eram proibidos de se organizarem em sindicatos e foi isso que os levou a se organizarem em sindicatos para exigir ao Instituto Nacional de Colonización que cumprisse suas promessas de assistência e titulação de terras.*

- *O fenômeno mais importante foi o movimento katarista e indianista: um de seus primeiros posicionamentos fortes se deu sob a liderança de Raimundo Tambo e Jenaro Flores. Esse importante bloco assenta suas raízes no Altiplano aymara, na província de Aroma do departamento de La Paz.”* (García Linera (coord.), 2010: 112, 113)

Como já discutimos no capítulo 2, o indianismo-katarismo é uma corrente político-cultural de reconstrução/reinvenção da identidade nacional indígena. Desenvolveu-se entre os anos 1960 e 1970, entre uma elite intelectual-sindical de migrantes aymaras estabelecidos na cidade de La Paz. É uma corrente de pensamento com raízes tanto no sindicalismo tradicional quanto na tradição comunitária dos povos do altiplano. Seu conjunto de ideias e símbolos é profundamente “andinocêntrico”, basicamente elaborado a partir da experiência aymara, o que terá consequências, até hoje, para os desdobramentos das correntes políticas que nascem sob sua influência.

A criação da CSUTCB

A organização que antecedeu a atual CSUTCB foi a *Confederación Nacional de Trabajadores Campesinos de Bolivia* (CNTCB), que atuou como organização paraestatal no seio do *Pacto Militar-Camponês* (1964 e 1979). Entre 1970-1971, deu-se uma abertura dos direitos e garantias constitucionais e, conseqüentemente, enfraqueceu-se o poder das orientações de Barrientos e se renovaram as direções sindicais das principais Federações

⁶⁴ As zonas de colonização são regiões para onde migraram indígenas, principalmente, oriundos do altiplano, alguns pressionados pelo “*surcofundio*” (situação de extremo parcelamento de terras, que proporciona parcelas de terras menores que o se consideraria minifúndio), outros trabalhadores desempregados, como os ex-mineiros, que em vez de retornarem para suas regiões de origem no altiplano, preferiram recomeçar a vida no Oriente.

Departamentais (órgãos sindicais tradicionalmente controlados pelo governo) e na CNCTB. E, no *IV Congreso Nacional de la CNTCB*, realizado em 1971, Jenaro Flores (membro do grupo katarista) foi eleito como Secretário Executivo da máxima organização camponesa boliviana. (Rivera, 2003)

O enfraquecimento do controle estatal sobre os sindicatos teve no “massacre do Valle”, em 1974⁶⁵, um de seus momentos mais significativos. Segundo García Linera (coord.) (2010: 114), o katarismo, de uma maneira atenuada e não isenta de certa ambiguidade discursiva, utilizará essas fissuras da ditadura para se fortalecer em espaços importantes da esfera sindical, como no congresso departamental da *Federación de Trabajadores Campesinos de La Paz*, realizado em 1976.

Em meio ao processo de desgaste da ditadura, e como parte de uma longa onda de fortalecimento do movimento indígena, em 15 de novembro de 1977, por ocasião da comemoração da morte de Tupac Katari em Ayo Ayo, Jenaro Flores e outros dirigentes, assumem a condução da CNTCB, desafiando abertamente à cúpula reconhecida pelo governo Bánzer. Com os kataristas na liderança, a CNTCB é rebatizada como CNTCB-Tupac Katari. Os novos dirigentes reconhecem como ilegal a usurpação perpetrada pelo banzerismo durante os seis últimos anos e aprovam um documento público conclamando o campesinato a reorganizar suas direções sindicais de forma autônoma, desconhecendo as orientações impostas e vinculadas ao pacto Militar-Camponês. (Rivera, 2003: 164)

Finalmente, em 1979, foi realizado um congresso de unidade camponesa convocado pela COB e, desse evento, surgiu a *Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia* (CSUTCB), que sepultou, definitivamente, o pacto Militar-Camponês, reunindo autonomamente a maior parte de indígenas e camponeses.

CSUTCB – Caracterização e desenvolvimento

A *Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia* (CSUTCB), apesar de intitulada como sindicato, possui uma composição heterogênea, uma vez que representa tanto comunidades camponesas quanto indígenas. Representa camponeses e indígenas e tem organizações em todos os departamentos bolivianos, com

⁶⁵ Como explicamos na nota 25, o “pacto” se rompeu em 1974, quando a reação popular às medidas econômicas de Bánzer foi violentamente reprimida

maior presença nas terras altas e nos vales, principalmente em La Paz e Cochabamba. Define-se como organização indígena, embora o radicalismo de suas demandas varie de acordo com as correntes internas ao sindicato. É a estrutura indígena mais antiga deste novo ciclo de representação dos interesses indígenas e a organização camponesa-indígena mais importante do país. Está presente nos nove departamentos (estados no sistema brasileiro de divisão política do território), possui o maior número de membros e a maior capacidade de mobilização. (Schilling-Vacaflor, 2008) O desenvolvimento e a estrutura dos sindicatos são diferentes em cada região. Em algumas regiões, como em Cochabamba, onde praticamente inexistiam estruturas comunais, o sindicato foi a única forma de organização para articular demandas e unir a população rural. Em outras zonas do altiplano, as estruturas sindicais se misturaram às estruturas dos *ayllus*, enquanto onde os *ayllus* foram bastante fortes e se mantiveram vigentes, como no Norte de Potosí, existiu e existe um antagonismo interno às comunidades entre as duas estruturas organizativas. Nesses contextos, os sindicatos são concebidos como formas de dominação colonial sobre os *ayllus* (e é nestas regiões que o CONAMAQ e a identidade indígena são mais fortes). Segundo García Linera (2010), no passado a direção da CSUTCB se caracterizou por uma alternância entre tendências mais indígenas e mais moderadas. Sob a direção de Felipe Quispe (secretário executivo da CSUTCB entre 1998 e 2001), representava uma identidade indígena forte e apresentava demandas radicais, especialmente em relação à livre determinação dos povos indígenas, enquanto sob o comando de Román Loyaza (secretário executivo da CSUTB entre 1996 e 1998) e Evo Morales se defendiam posições menos radicais. A CSUTCB comandada por Felipe Quispe se desprende da corrente oficial alguns anos atrás, e atualmente os dirigentes da CSUTCB não perseguem objetivos indígenas radicais, suas posições e demandas são mais próximas ao MAS-IPSP, o partido do governo⁶⁶. Segundo Rodolfo Machaca⁶⁷: *“Diferentemente (de outras organizações, como CONAMAQ e CIDOB), CSUTCB sempre pensou em uma visão política econômica de estrutura de unidade do Estado. A luta que se empreende sempre foi para que Bolívia tenha um horizonte. Essa é a diferença. Enquanto que nós estamos preocupados com o país de maneira global, eles estão pensando em como tirar vantagem para seus afiliadinhos, para seu setor, seus patrões, aqueles que colocam dinheiro (referindo-se à ONGs e órgãos de cooperação internacional). Por isso, é a disputa de terra. Primeiro*

⁶⁶ Roberto Coraite é o atual dirigente máximo da CSUTCB, ocupa o cargo de executivo nacional.

⁶⁷ Rodolfo Machaca está à frente da *Secretaria de Tierras* CSUTCB, ocupa o cargo de secretário executivo.

*institucional. Nós queremos que exista uma política real de distribuição de terra. Que as terras fiscais sejam distribuídas para aqueles que estão vivendo no surcofundio, necessitam terra para viver, para produzir, sejam de CSUTCB, de CIDOB, de CONAMAQ, de Sin Tierra, de outras organizações. A política real deve ser aplicada para todos. Até alguém da cidade pode querer terra, pelo menos um hectare. Não somente os do sector camponês, mas também os que vivem na cidade e necessitam ter terra também podem ter direito. Essa é a filosofia da confederação.”*⁶⁸ As propostas de CSUTCB são relativas à transformação do Estado e a regulamentação de direitos que favoreçam, no entender da confederação, “todos e todas”. Pode-se dizer que a CSUTCB procura mudar o Estado, descolonizá-lo e indianizá-lo, mas, ao mesmo tempo, manter-se no governo (comentaremos suas relações com o MAS-IPSP e o governo de Evo Morales adiante). A organização pretende transformar as instituições e sistemas estatais (educação, saúde, política, economia etc.) em entidades interculturais, promovendo o reconhecimento dos sistemas indígenas e integrando-os ao Estado. O projeto da CSUTCB se centra na transformação do Estado e tem como uma de suas prioridades que a Bolívia recupere sua soberania econômica, identificada com a nacionalização de seus recursos naturais e o desenvolvimento da capacidade de industrializar os mesmos no país. (Schilling-Vacaflor, 2008)

A imagem identitária da CSUTCB, diferentemente da do CONAMAQ, é mais mutável e apresenta processos de hibridação. Estruturas pré-coloniais não são automaticamente concebidas como devendo ser revitalizadas, por exemplo. Muitos de seus membros não querem recuperar direitos coletivos a terra, mas demandam a redistribuição de terras e a titulação das mesmas no marco de propriedades individuais. A reterritorialização, tão importante para o CONAMAQ, apresenta um papel menos importante e, muitas vezes, por motivos estratégicos e para evitar conflitos, evitam a mudança de fronteiras internas e reconhecem as existentes. (Schilling-Vacaflor, 2008) Segundo Víctor Camacho⁶⁹, “*As comunidades camponesas têm um papel ideológico e*

⁶⁸ Rodolfo Machaca, em entrevista concedida em 04/08/2010, em La Paz, à Lorenza Belinda Fontana (como parte de sua pesquisa de campo para tese em Politics, Human Rights and Sustainability (Sant’Anna School of Advanced Studies, Pisa) - Summa cum laude and Mention of Doctor Europeaus. Defendida em 2012, sob o título “*Social Conflict, Collective Narratives and Identity-building: Lessons from Bolivia*”).

⁶⁹ Víctor Camacho é ex-assessor de CSUTCB e foi Viceministro, da ministra Nemecia Achacollo, no Ministerio de Desarrollo Rural y Tierras, entre fevereiro e maio de 2010. Tendo sido destituído do cargo quando chegou ao fim o mandato de Isaac Ávalos como secretário executivo da CSUTCB. Entrevista concedida em 14/07/2010, em La Paz, à Lorenza Belinda Fontana (como parte de sua pesquisa de campo para tese em Politics, Human Rights and Sustainability (Sant’Anna School of Advanced Studies, Pisa) -

político. Existe um tema orgânico. Meu sentido de apropriação, além de territorial, é político ideológico. Todo o movimento camponês assume o sindicato como instrumento de luta. (...) Vão se separando dois mundos: um afiliado ao sindicato, como forma de estruturação de luta, e paralelo a isso se desenvolve o tema indígena originário.” A CSUTCB, como os sindicatos, é marcada por um discurso de inspiração marxista, e esse discurso, ainda que combinado a questões indianistas, é preponderante.

Embora a CSUTCB defenda a luta pelas autonomias indígenas, como outras organizações indígenas bolivianas, muitas vezes localiza as autonomias ao nível dos municípios e discute a autonomia do Estado. A ideia seria garantir a autonomia nacional para que as riquezas da Bolívia sejam compartilhadas entre todos, indígenas e não indígenas. (Schilling-Vacaflor, 2008: 157) Assim, segundo Schilling-Vacaflor (2008), durante o processo constituinte, a defesa da autonomia indígena teve, para a CSUTCB, um caráter estratégico para contrapor às demandas por autonomias departamentais, diferentemente de CONAMAQ e CIDOB, que vêm na defesa das autonomias indígenas um objetivo fundamental em si.

Segundo Rodolfo Machaca⁷⁰, *“Uma coisa é dotação de terra e outra coisa é que agora nessas condições, nos lugares onde estão assentados os afiliados da CSUTCB, as suas terras não estão saneadas (regularizadas). Não está atendido o setor camponês. Não nos corresponde a titulação como TCO porque isto está orientado somente para o setor indígena. A filosofia, o conceito, sua identidade (de TCO) está (elaborada) para CIDOB, CONAMAQ, para camponeses deveria ser se uma comunidade tem seus limites, deveria ser saneamento como terra comunitária camponesa.”* O posicionamento de CSUTCB em relação à questão de terra/território é diferente do de CONAMAQ e não são raros conflitos intensos entre afiliados da confederação e do CONAMAQ sobre o tema.

Desde o processo constituinte, o que se pode observar é que a CSUTCB tem atuado como mediadora entre suas bases, outras organizações indígenas originárias, setores do MAS-IPSP e o governo, o que tem levado, em muitas circunstâncias, a incoerências e contradições em suas posições, que têm um caráter estratégico conforme a situação, visando a manter a proximidade com o governo Morales-García Linera.

Summa cum laude and Mention of Doctor Europeaus. Defendida em 2012, sob o título *“Social Conflict, Collective Narratives and Identity-building: Lessons from Bolivia”*).

⁷⁰ Rodolfo Machaca, em entrevista concedida em 04/08/2010, em La Paz, à Lorenza Belinda Fontana (como parte de sua pesquisa de campo para tese em Politics, Human Rights and Sustainability (Sant’Anna School of Advanced Studies, Pisa) - Summa cum laude and Mention of Doctor Europeaus. Defendida em 2012, sob o título *“Social Conflict, Collective Narratives and Identity-building: Lessons from Bolivia”*).

Para compreender a atuação e posicionamento da CSUTCB, é interessante levar em consideração três momentos fundamentais.

O primeiro se dá em 1979, quando a COB convocou um congresso⁷¹ de unidade, em consequência da existência da *Confederación Nacional de Campesinos* que, sob o comando de Jenaro Flores, havia acrescentado o título “*Tupac Katari*” para se diferenciar da antiga confederação oficialista; da existência da CNTCB, identificada com o governo Bánzer; e do *Bloque Independiente Campesino* (BIC), organizado por partidos de esquerda e a própria COB, que havia assumido no nome de *Confederación Independiente de Campesinos*. No congresso conclamado pela COB em 1979, surgiu então a *Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia*. O termo “única” aparece exatamente para indicar a superação das divisões entre os camponeses. Esse é o momento mais marcado pela influência do katarismo, em especial por ser Jenaro Flores quem assume o cargo de executivo nacional da organização, permanecendo no cargo até 1988. O enfraquecimento e retrocesso do katarismo no interior da organização, consolidou-se com o *I Congreso Extraordinario de la CSUTCB*, organizado em Potosí, em julho de 1988, e a escolha de Juan de la Cruz Villca, como marco da retomada do controle da CSUTCB pelas correntes tradicionais de esquerda, ainda que renovadas com elementos do discurso indígena. Uma possível explicação para o enfraquecimento do discurso indianista katarista talvez seja o paulatino processo de ampliação de atuação da CSUTCB no país, que ao longo dos anos passou a ter representações nos nove departamentos bolivianos – o que, consequentemente, gerou uma necessidade de adequação do discurso da instituição a realidades bastante distintas daquelas encontradas no altiplano, como a dos camponeses e povos indígenas do Oriente e do Chaco. Além desse processo de nacionalização da organização, desde 1986, em especial desde o *III Congreso Indígena*, realizado em Cochabamba no ano seguinte, começará a se destacar a construção de um discurso no interior do movimento sindical que é uma vertente do indianismo radical.

Temos aqui o delineamento do segundo momento de inflexão no discurso da CSUTCB. Essa vertente discursiva, que mescla forte influência do discurso de esquerda e perspectivas indianistas, encabeçada por Felipe Quispe⁷² e ex-militantes do MITKA⁷³,

⁷¹ Sobre os congressos da CSTUCB, datas, locais de realização e dirigente eleito como executivo nacional a cada congresso, confira a Tabela 3, Anexo 8, página 238.

⁷² Felipe Quispe Huanca é ex-membro do Exército Guerrilheiro Tupaj Katari, denominado *Mallku*. Quispe teria passado a autointitular-se como *mallku* em referência a um dos principais títulos de autoridade aymara. Define-se como indianista, seguindo as ideias de Fausto Reinaga. O CONAMAQ não lhe reconhece o título de *mallku* porque Quispe não teria realizado o *t'aqi*, portanto não poderia usar este título. Foi escolhido como

pautada pela proposta geral de “autodeterminação das nações originárias”, assume o controle da CSUTCB em 1998, quando Quispe é escolhido para o cargo de executivo nacional da organização. Esse discurso e a atuação dessa vertente serão determinantes para as sublevações indígenas de inícios dos anos 2000. Segundo García Linera (coord.) (2010: 121), *“a eleição de Quispe permitirá uma retomada das bandeiras do movimento indígena de uma perspectiva de autodeterminação política das nações indígenas.”* A eleição de Felipe Quispe, conhecido como o “*Mallku*”, causou grande surpresa e impacto. Segundo Felix Patzi, *“O triunfo de Felipe Quispe tem vários significados para o movimento camponês. Em primeiro lugar, a retomada da liderança aymara no interior do movimento camponês que tinha sido perdida desde a chegada de Victor Hugo Cárdenas⁷⁴ à Vice-Presidência. Em segundo lugar, representa uma aposta do campesinato pela proposta de constituição de um Estado próprio dos aymaras, quéchuas e povos indígenas do oriente, ou seja, pela autodeterminação das nações originárias confederadas. Finalmente, expressa também o rechaço da proposta de pluriculturalismo e da corrida partidária em que incursionaram os dirigentes Roman Loyaza, Evo Morales, Alejo Véliz e outros.”* (Patzi, 1999: 121) Com a eleição de Felipe Quispe, o que se vislumbrava era a reorientação do movimento camponês no sentido de retomar a luta contestatória contra o Estado, graças à sua liderança entre certos setores tanto aymaras quanto quechuas. Por outro lado, enfraquecia-se a ação de dirigentes falantes de quechua ligados a grupos da esquerda tradicional boliviana, que, para muitos, tinham impulsionado a submissão do movimento à lógica da cultura dominante.

Entre 1998 e abril de 2000, desenrolaram-se uma série de conflitos internos no seio da CSUTCB, que acabaram com uma depuração interna. Quispe procurou distanciar a CSUTCB da participação eleitoral no MAS-IPSP, liderado por Evo Morales, o que o levou a um enfrentamento crescente com membros da confederação vinculados ao projeto de criação do MAS-IPSP. (Patzi, 1999) A tensão crescente entre esses grupos levou à

Executivo nacional da CSUTCB pela primeira vez em 1998. Sobre os mandatos de Quispe como líder máximo da CSUTCB, conferir a Tabela 3, Anexo 8, página 238.

⁷³ Fundado no I Congreso Político Indio em Mamurasi, em abril de 1978. *“Em 1979, o MITKA tem 10% dos votos em algumas províncias do altiplano e elege um representante ao Parlamento sob a bandeira de que ‘não é o camponês o sujeito da história mas o índio (...)’ e de que os índios não são uma classe social em busca de aliança de tutores, mas acima de tudo uma nação oprimida com sua própria cultura, um passado milenar e uma alternativa de civilização específica”.* (Periodico Kollasuyo, La Paz, 2 de junho de 1978. APUD Hashizumi, 2010: 41)

⁷⁴ Víctor Hugo Cárdenas, de origem aymara, foi vice-presidente de Gonzalo Sánchez de Lozada, pela aliança entre o MRTKL e o MNR, entre 1993 e 1997. Foi membro do Movimento Katarista e um dos fundadores da CSUTCB. Atualmente, é um dos opositores ao governo de Evo Morales.

expulsão de Román Loyaza, segundo homem da organização, em um *Ampliado Extraordinario de la CSUTCB* realizado em março de 2000; consumando uma divisão organizativa e ideológica política que, apesar de alguns momentos de união, como no ciclo de levantes entre 2000 e 2005, mantém-se até hoje.

Segundo García Linera (coord.) (2010: 122), “*Depois da emergência do indianismo-katarismo e sua posição hegemônica no comando da CSUTCB se passaram 20 anos, marcados por momentos de ascensão social, enfraquecimento interno, faccionalismo, cooptação estatal e novo surgimento hegemônico, agora de caráter nacional. Assim, a partir das medidas de pressão executadas em abril e setembro-outubro de 2000, o poder de convocatória da CSUTCB despertou novamente o discurso, a proposta e as reivindicações autodeterministas. (...) De fato, é possível afirmar que a condição de possibilidade de uma emergência do movimento indígena, em sua vertente discursiva indianista, adveio da particularidade da nova conjuntura econômica iniciada em fins dos anos 1990, crise econômica, e as renovadas iniciativas empresariais de privatizar agora recursos públicos estatais (água, biodiversidade).*” Seria, portanto, devido a essa conjuntura que a nova liderança indianista da CSUTCB ofereceu um marco discursivo e simbólico capaz de articular a insatisfação com as medidas liberalizantes da economia e a defesa de patrimônios coletivos comunitários como componentes de um destino histórico étnico-nacional de emancipação e autogoverno. No contexto da Guerra da água, em 2000, as demandas camponesas pela revisão da lei de terras (Lei Inra, de 1996), o estabelecimento de mercados camponeses e a doação de tratores para a mecanização do campo, eram o centro da pauta de reivindicação da CSUTCB, e foi com base nessas demandas que se mobilizou a reconstrução do cerco indígena à cidade de La Paz. (Iamamoto, 2010: 41) O fato é que nesse que estamos chamando de segundo momento de inflexão discursiva da CSUTCB, constituiu-se o discurso que foi fundamental para o acontecimento dos levantes indígenas do início do século XXI. A atuação da CSUTCB foi crucial em todas as chamadas “guerras antineoliberais”, Felipe Quispe e a instituição não só encabeçaram as grandes revoltas, começando pela Guerra da Água ocorrida entre setembro e outubro de 2000; como demonstraram todo o seu poder de articulação política (negociando com o Estado e demais correntes políticas, como a de Evo Morales – já líder do MAS-IPSP e ainda do sindicato dos cocaleiros, por exemplo), negociação e mobilização popular. Em novembro de 2000, Quispe fundou o *Movimiento Indígena Pachakuti* (MIP), como novo braço eleitoral da CSUTCB, visando a fazer frente ao MAS-IPSP. A criação

do MIP levou a uma divisão interna na CSUTCB, promovida pelas federações próximas a Evo Morales e Alejo Véliz⁷⁵, que convocaram o *IX Congreso Ordinario de la CSUTCB*, realizado em Oruro, em janeiro de 2001. Nessa ocasião, Humberto Choque Condori foi eleito, em organização paralela, como novo secretário executivo da CSUTCB. Choque não tinha o aval nem da COB e nem do governo para negociar, mas reuniu as organizações sob a influência de Evo Morales, como as federações departamentais camponesas de Oruro, Santa Cruz, Chuquisaca, Tarija, Potosí, Pando e parte de Cochabamba. Já Quispe, o outro líder indígena e executivo da CSUTCB, continuou tendo o apoio da federação departamental mais importante do país, a de La Paz, parte da de Cochabamba e de Oruro, Beni e várias federações regionais. (García Linera (coord.), 2010) Nesse contexto, começa novamente o “paralelismo sindical”, de um lado com o grupo de Evo Morales, que controlava Choque, e de outro Felipe Quispe, que convocou um *Congreso de Unidad* com o aval da COB. Esse congresso aconteceu em abril de 2001, e nele foi aprovado o *Manifiesto de Achacachi*⁷⁶ e se decidiu mudar o nome da organização para *Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos, Indígenas e Originarios de Bolivia* (de CSUTCB para CSUTCIOB). Essa mudança de nome acabou não se concretizando, mas revela os esforços de Quispe em conservar o discurso do critério de classe, mas o inserindo na matriz discursiva associada à nação originaria. Embora a versão radical dessa vertente discursiva não tenha sido vitoriosa, tal discurso conquistou proeminência na organização.

A consolidação da mudança no eixo discursivo da CSUTCB se deu com os episódios do bloqueio de estradas e consolidação do *Cuartel Indígena de Q'alachaka*⁷⁷, em junho de 2001. Esse bloqueio só foi convocado na região aymara, e embora o teor dos protestos continuasse sendo de reivindicações econômicas camponesas, nele já estava

⁷⁵ Alejo Véliz, camponês de origem quechua, dirigente dos camponeses do vale de Cochabamba, fundou ao lado de Evo Morales, a ASP (Assembleia para a Soberania dos Povos), que deu origem ao MAS-IPSP.

⁷⁶ O manifesto veio a público em 9 de abril de 2001, seu primeiro parágrafo dá o tom do documento: “O MANIFESTO DE JACH'AK'ACHI surge em um momento bastante crítico de nossa luta, um momento em que a marginalização sociocultural e a pobreza crônica que seguimos padecendo desde a época da colônia até nossos dias, se misturou com a violência e a repressão. Mais uma vez, nos manchou de sangue, de dor e de impotência, frente a um Estado boliviano colonialista e neoliberal que segue dando as costas aos interesses do povo”. Disponível em:

http://www.gobernabilidad.org.bo/images/stories/documentos/PIOCs/Docshistoricos/5_manifiesto_achacachi.pdf, acesso em 20/10/2012.

⁷⁷ Uma ponte de pedra, *q'alachaka* em aymara, era o principal ponto de bloqueio da região e ficava antes da entrada da cidade de Achacachi. Ali, em uma montanha que antecede à ponte, os bloqueadores se reuniam, delineavam táticas e se preparavam para o enfrentamento. Tal espaço de planejamento, organização e ação foi denominado *Cuartel Indígena de Q'alachaka*. (Iamamoto, 2011)

presente a demanda por reconhecimento social e político da indianidade como fonte de soberania política. Segundo García Linera (coord.) (2010: 126), “*Um elemento importante dessa mobilização é que este será o primeiro bloqueio por demandas predominantemente nacional-indígenas, como a soberania territorial, autogoverno indígena, substituição dos repertórios simbólicos do Estado, aos que se considera coloniais, por repertórios indígenas (mudança de bandeira e de hino, substituição dos heróis mestiços no ensino escolar, pelos heróis indígenas etc).* Esta mobilização significará a passagem histórica do umbral em que o discurso indianista deixará de ser um discurso de elite para converter-se crescentemente em um discurso de massa, dando base a um tipo de nacionalismo indígena aymara.” O momento era de renovação discursiva e tensionamento nos posicionamentos referentes ao novo discurso. Em meio a essa radicalização política dos indígenas revoltosos, formou-se o chamado *Cuartel Indígena Aymara de Q’alachaka*, constituído de uma confederação de *ayllus* e comunidades “em estado de militarização”. (García Linera (coord.), 2010: 126) Foi a mobilização de comunidades para ação militar mais importante desde as grandes rebeliões indígenas do século XIX na Bolívia. Existia uma disposição bélica de lutar por autonomia radical e ruptura com o Estado, que se espalhou por outras regiões do altiplano norte, onde se formaram outros “quartéis” no momento dos bloqueios de estradas. O episódio de Q’alachaka, dado o risco de novos enfrentamentos com os militares e mais mortes, forçou uma aliança pública, selada em 30 de julho, entre os movimentos indígenas, que estavam divididos entre as lideranças de Quispe e Morales. No entanto, apesar da aliança simbólica circunstancial, o bloco paralelo das organizações sociais organizou um novo congresso camponês, chamado *X Congreso Ordinario de la CSUTCB*, realizado em Sucre, em julho de 2003. Felipe Quispe acusou os delegados nesse congresso de estarem vinculados ao MAS, e, portanto, as decisões que resultassem deste não teriam legitimidade. Se a acusação procedia ou não, não é possível saber. O fato é que Román Loyaza, senador pelo MAS, foi eleito o novo executivo nacional da CSUTCB em 2003. Aqui temos o que tomamos como o terceiro ponto de inflexão no discurso da organização.

Propomos este como o terceiro ponto de inflexão, porque neste momento a CSUTCB explicitamente se aproxima do MAS-IPSP e de seu discurso, que mescla as reivindicações indianistas com as da esquerda tradicional boliviana. Para afirmar isso, levamos em consideração tanto a eleição de Loyaza, abertamente ligado a Evo Morales e ao “instrumento político”, e as principais resoluções do congresso: “*Recuperar a CSUTCB*

‘politizada’ das mãos do Mallku (Quispe); consolidar as organizações como instrumento político para tomar o poder e lutar pelas reivindicações dos camponeses. Demandar a realização da Assembleia Constituinte dos povos originários, com o propósito de recuperar o solo e o subsolo da terra em favor do campesinato; que o gás passe, necessariamente, por uma consulta popular; e, finalmente, se o governo decide aceder à ALCA, o setor agrário ameaça se sublevar até mudar o modelo neoliberal.” (García Linera (coord.), 2010: 128) Entretanto, apesar de aqui começar a se delinear uma nova mudança discursiva da CSUTCB, as tensões internas permanecem por mais alguns anos, e Quispe continua atuando e tendo poder de mobilização. Em setembro de 2003, foi convocada uma marcha pela *Federación Departamental de Campesinos de La Paz*, em coordenação com a CSUTCB liderada por Quispe, rumo à cidade de El Alto (região metropolitana de La Paz). Eram aproximadamente 3 mil camponeses das 20 províncias de La Paz, que exigiam o cumprimento dos 72 pontos da lista de reivindicações da CSUTCB e, também, a liberação de um dirigente da província de Los Andes, Edwin Huampo, preso por participar da discussão comunitária para matar dois ladrões, mas também exigindo que o gás não fosse vendido e fosse industrializado no país. Assim, começou a se delinear o conflito que ficou conhecido como a Guerra do Gás. Segundo Iamamoto (2011:31), o movimento se tratava, inicialmente, de uma resposta à impopular medida do governo de Gonzalo Sánchez de Lozada de vender o gás natural boliviano para os EUA por meio de portos chilenos. No entanto, a mobilização popular cresceu, foi elaborada a agenda de outubro, em que se propunha a nacionalização dos recursos naturais e a industrialização do país, bem como a renúncia do presidente Sanchez de Lozada. O fato é que a Guerra do Gás, em que se estima que morreram 65 pessoas em confrontos com o exército, foi essencial para consagração do novo *“bloco nacional-popular urbano-rural com uma hegemonia política, organizativa e mobilizadora claramente indígena.”* (García Linera (coord.), 2010: 129) Em outubro de 2003, a greve de fome organizada pela CSUTCB e a proposta de defesa do gás permitiu à organização ampliar o seu leque de aliados e simpatizantes ativos no campo e nas cidades. As *Juntas de vecinos*⁷⁸ em El Alto, por exemplo, ajudaram a proteger os grevistas enquanto

⁷⁸ A *Federación de Juntas de Vecinos de El Alto* (Fejuve) é uma entidade que reúne as associações de bairro da cidade de El Alto. Fundada em 1954, quando El Alto era um simples aglomerado de bairros semiurbanizados nos arredores de La Paz, hoje reúne a maioria dos 700.000 moradores, majoritariamente indígenas (80% da população) e de recente migração do campo. A entidade é composta por comunidades urbanas de tipo territorial, as *“juntas de vecinos”*, que funcionam como a única organização social com que contam os migrantes para construir suas casas, calçar as ruas, instalar serviços básicos ou regulamentar a segurança local. Recentemente, as *juntas de vecinos* de El Alto têm tido um papel importante no cenário político boliviano em função da crescente politização de suas exigências focadas na desprivatização da

estes estiveram na rádio *San Gabriel* e, quando o conflito se acirrou, aderiram à mobilização e ao bloqueio para enfrentar as forças do governo de Sánchez de Lozada. No entanto, em 2003, como contemporaneamente, existiam camadas das classes médias urbanas, inclusive de origem indígena, que desconfiavam do projeto de descolonização estatal nos termos do radicalismo indianista. Desde 2003, os líderes da CSUTCB parecem entender a necessidade de construir uma mobilização que articule os distintos setores subalternos da sociedade boliviana, no entanto, as limitações deste projeto se demonstraram especialmente no âmbito urbano. As alianças discursivas e práticas do movimento foram mais bem-sucedidas na área rural e a nível regional, com o estabelecimento de numerosos acordos com outras organizações de trabalhadores, como a forte e importante aliança com as federações de professores, que se encontram nas mesmas províncias. O que temos é que, a partir de 2003, a CSUTCB passa a figurar como um tipo de movimento social que articula não apenas uma parte da sociedade, mas, segundo García Linera (coord.) (2010: 130), uma “*sociedade distinta, isto é, um conjunto de relações sociais, de formas de trabalho não capitalistas e de modos de organização, significação, representação e autoridade políticas tradicionais diferentes da sociedade dominante.*” Tal capacidade de ação coletiva encontrada na CSUTCB seria, ainda segundo os autores, permitida pelo “sindicato-comunidade”, isto é, pela própria vivência das comunidades e suas relações com os sindicatos desde 1953.

Todo esse poder de articulação discursiva no seio da sociedade boliviana passa a ser controlado pela linha política liderada por Evo Morales com a eleição de Román Loyaza em 2003, e se confirma com a eleição de Isaac Ávalos⁷⁹, no *XI Congreso Nacional Ordinario de la CSUTCB*, realizado em Santa Cruz em 2006. Ávalos foi o primeiro *camba* (identificação das pessoas da região de Santa Cruz) a conduzir a CSUTCB. Por ocasião de sua eleição, Ávalos, então deputado suplente do MAS-IPSP, declarou que: “*Nosso objetivo é capacitar a população antes da eleição e cuidar para que sejam eleitos a maior quantidade de representantes nossos.*”⁸⁰ O XI congresso da CSUTCB reuniu mais de 2000 delegados de todo o país, menor participação de Pando e Tarija e ausência da delegação de La Paz, que se retirou por discordar da condução do

prestação de serviços urbanos básicos (água, luz, transporte). A Fejuve participou ativamente da rebelião social que destituiu o presidente Sánchez de Lozada, em 2003, e nas campanhas pela nacionalização dos hidrocarbonetos.

⁷⁹ Isaac Ávalos nasceu em Moro Moro, Vallegrande, no Departamento de Santa Cruz.

⁸⁰ Disponível em <http://www.caracol.com.co/noticias/actualidad/los-campesinos-de-bolivia-eligen-de-lider-a-un-valluno/20060321/nota/261590.aspx>, acesso em 22/06/2012.

mesmo por considerá-lo “um congresso masista”, isto é, controlado pelo partido governista. Na mesma ocasião, Hugo Morales, representante de parte dos camponeses de Oruro (departamento de origem de Evo Morales), foi expulso do congresso e declarou: “*Se equivocaram aqueles que dizem que este é o congresso do MAS, este é o congresso dos camponeses.*”⁸¹ A eleição de Ávalos sugere duas importantes novidades: a escolha de um *camba* como executivo nacional da organização, uma clara indicação da nacionalização da CSUTCB e do esforço desta para se aproximar do oriente, superando o aspecto “andinocêntrico”, dada a força das ideias kataristas em sua fundação; e a aproximação ao discurso do MAS-IPSP, em detrimento da vertente discursiva liderada por Quispe. As principais resoluções do XI congresso permitem observar a proximidade com o discurso masista e o atual governo, são elas: defesa do modelo produtivo com base na economia social comunitária e sustentabilidade ecológica, entendidos como assuntos estratégicos que devem ser priorizados pelas e nas políticas públicas governamentais, estas devendo ser estabelecidas no marco de um processo de gestão compartilhada entre governo e comunidades. Nessa ocasião, a CSUTCB elaborou um documento de posicionamento que reflete os principais acordos e reflexões da luta camponesa, e, uma vez consolidada a agenda política pelo Instrumento Político (pela atuação do governo Morales e do MAS), decidiu retomar a tarefa de propor e liderar uma agenda produtiva para a definição, aplicação e consolidação das Políticas Nacionais de Desenvolvimento Rural Integral que viabilize os processos de poder local para o desenvolvimento de capacidades autogestionárias, participativas e democráticas. Existe uma completa coincidência quanto a concepção, fim e alcances do Modelo de Economia Social Comunitária assumido pela CSUTCB, reconhecido na Nova Constituição e compatível com o Plano Nacional de Desenvolvimento do governo nacional presidido por Evo Morales.⁸² As principais resoluções da CSUTCB indicam o alinhamento da organização ao discurso que mescla as reivindicações da tradicional esquerda boliviana com o discurso indianista, que, por sua vez, também caracteriza o discurso do MAS-IPSP. E configura a consolidação do que propomos chamar o terceiro momento de inflexão no discurso da CSUTCB. A própria reeleição de Ávalos no *XII Congreso Ordinario de la CSUTCB*, realizado em Tarija, em 2008, avaliza essa percepção. Em seu blog pessoal⁸³, Ávalos, na parte em que apresenta sua biografia, afirma o seguinte: “*Para Isaac Ávalos, ser o líder máximo da Confederação*

⁸¹ Idem.

⁸² Disponível em <http://patriainsurgente.nuevaradio.org/index.php?p=205>, acesso em 22/06/2012.

⁸³ Disponível em <http://isaacavalos.wordpress.com/about/>, acesso em 22/06/2012.

Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia, é defender os direitos e as demandas dos irmãos Camponeses Indígenas Originários, e fortalecer a unidade das organizações. Buscando atingir sua autogestão econômica, técnica e organizacional, por isso ele promoveu a construção do Plano Estratégico de Vida da CSUTCB, para dessa forma fortalecer a CSUTCB como organização nacional de Camponeses Indígenas Originários da Bolívia. Trabalhando por todas essas lutas pelo povo Boliviano, foi eleito como candidato a Segundo Senador pelo Departamento de Santa Cruz, em 6 de Dezembro de 2010. Pela primeira vez em Santa Cruz, foram eleitos dois senadores pelo MAS-IPSP, sendo uma vitória contundente e dessa maneira assumiu o Cargo de Senador do Estado Plurinacional de Bolívia gestionando Leis fundamentais, Orgânicas e leis sociais em benefício da grande maioria boliviana, desta Maneira Refundando A nova Bolívia.” (As letras maiúsculas em meio ao texto estão presentes no texto original em espanhol e foram mantidas.) O que esse trecho da biografia que o próprio Ávalos apresenta nos permite perceber é o jogo entre a defesa das pautas dos discursos dos movimentos indígenas e aquelas relativas ao discurso da esquerda. Temos no texto citado acima uma espécie de síntese do “novo” discurso da CSUTCB. O *XII Congreso Ordinario de la CSUTCB*, realizado em Sucre, em 2010, teve a presença de Evo Morales em sua abertura. Nesta ocasião, o novo executivo nacional eleito foi Roberto Coraite, de Potosí, homem de confiança de Ávalos e ex-deputado plurinacional pelo MAS-IPSP. Os temas centrais desse congresso giraram em torno da defesa da autonomia indígena e a necessidade de promulgar novas leis que beneficiem ao setor camponês, principalmente visando ao fortalecimento da produção agrícola no marco da proteção ao meio ambiente.⁸⁴

Na ocasião da realização do XIII congresso, Ávalos fez a seguinte declaração: *“Esse processo de cambio e a nova Constituição são uma realidade graças ao nosso empuxo. Se não tivesse sido por nós – com todos os problemas inclusive em Sucre (em referência ao episódio da disputa em torno da capitalía durante a assembleia constituinte) – , nada teria sido possível.”*⁸⁵ Por sua vez, Coraite, em seu primeiro discurso, fez um chamado pela manutenção da unidade dos trabalhadores camponeses bolivianos, assegurou que a CSUTCB continuaria acompanhando o presidente Evo Morales, e afirmou:

⁸⁴ Disponível em <http://eju.tv/2010/05/la-csutcb-elige-a-sus-dirigentes/#sthash.yXfqPMQ0.dpbs>, acesso em 22/06/2012.

⁸⁵ Disponível em <http://eju.tv/2010/05/la-csutcb-elige-a-sus-dirigentes/#sthash.yXfqPMQ0.dpbs>, acesso em 22/06/2012.

*“Primeiro está a organização, o território do país. Esta organização é a vanguarda e retaguarda deste processo de mudança (cambio).”*⁸⁶

A eleição de Coraite⁸⁷ e sua atuação como líder máximo da CSUTCB, como no episódio do conflito conhecido como “TIPNIS”⁸⁸ (que analisaremos adiante), nos permitem observar o quanto o discurso da CSUTCB se afastou da vertente discursiva capitaneada por Quispe, pautada em uma perspectiva indianista, de defesa mais radical dos direitos dos povos indígenas, prevalecendo o discurso “camponês-indígena” de inspiração sindical. Embora ainda anuncie que defenda os direitos dos indígena originário camponeses, a CSUTCB tem atuado primordialmente em defesa dos camponeses e de modo alinhado com o governo Evo Morales e o MAS-IPSP. Isto tem feito com que os posicionamentos da organização sejam mais brandos e menos combativos em relação ao governo que a atuação do CONAMAQ. Em que pese seu grande poder de mobilização social, o episódio de TIPNIS foi indicativo que CONAMAQ, CIDOB e outras organizações também conseguiram construir uma base de mobilização consistente, bem como conquistar para suas fileiras parte das classes médias urbanas bolivianas. Ao que parece, a mudança de posicionamento da CSUTCB não abalou a construção que ela mesma ajudou a forjar, isto é, não abalou o discurso de defesa dos direitos dos povos indígenas que configura a tal “sociedade distinta”, caracterizada por García Linera (coord.) (2010) como um conjunto de relações sociais, formas de trabalho não capitalistas, modos de organização, significação, representação e autoridade políticas novas, pautadas pelas referências do mundo indígena boliviano. O que parece ter acontecido foi o fim da primazia da CSUTCB como organização indianista e o deslocamento desta posição para outras organizações, como CONAMAQ.

Analisaremos a constituição do CONAMAQ como agente na esfera pública boliviana, como contraponto à CSUTCB. Em seguida, confrontaremos as construções

⁸⁶ Disponível em http://www.eldiario.net/noticias/2010/2010_05/nt100504/4_11scd.php, acesso em 22/06/2012.

⁸⁷ Até novembro de 2012, ainda não havia sido realizado o XIV Congresso da CSUTCB e Roberto Coraite permanecia no cargo de executivo nacional da CSUTCB.

⁸⁸ Conflito deflagrado por uma marcha dos povos indígenas em defesa do Território Indígena Parque Nacional Isiboro Sécore, entre agosto e outubro de 2011, contra a intenção do governo Morales de construir uma estrada conhecida como Villa Tunari-San Ignacio de Moxos que passaria pelo coração do parque e colocaria em risco tanto a existência do parque quanto de muitas das comunidades que vivem lá. Analisaremos esse episódio adiante, por ele permitir explicitarmos as diferenças entre as posições discursivas identitárias “camponesa-indígena” e “indígena-originária”.

discursivas identitárias “camponesa-indígena” e “indígena-originária”, tomando como caso para análise o episódio do conflito de TIPNIS, iniciado em 2011.

3.2.2. Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu – CONAMAQ

Criação e desenvolvimento

O *Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu* (CONAMAQ) foi criado em 22 de março de 1997 em Ch'allapata⁸⁹, após a realização de vários encontros inter-ayllu organizados por federações regionais de Oruro e Potosí. O CONAMAQ representa os *ayllus aymaras, quechuas e urus* de Potosí, Chuquisaca, La Paz e Cochabamba. Seu principal objetivo é a reconstituição das estruturas pré-coloniais das nações originárias, o que inclui direitos coletivos à terra, aos recursos naturais, à reterritorialização, direitos amplos à livre determinação no interior do marco das autonomias territoriais indígenas e a representação direta em instituições estatais. Segundo CONAMAQ, “*Antigamente, pelos anos de 1700, a estrutura política territorial (...) Twantinsuyu estava dividido territorialmente em quatro suyus: Antisuyu, Chinchasuyu, Cuntisuyu e Qullasuyu. O Qullasuyu territorialmente abarcava e ultrapassava o atual território republicano, quer dizer, os nove departamentos de Bolívia, então com o objetivo de reconstituir nosso país Qullasuyu Bolívia, reconstitui-se a Estrutura Originária de Governo o CONAMAQ.*” (*Plan Estratégico CONAMAQ 2008-2013*, 2008: 61).

Em algumas regiões das terras altas e dos vales bolivianos, como no norte de Potosí e no sul de Oruro, o *ayllu* se manteve funcionando até hoje, apesar de, a partir da Revolução Nacional de 1952 e da Reforma Agrária de 1953, os sindicatos camponeses terem conquistado hegemonia. Em certas áreas, o *ayllu* é muito influente e é a forma organizacional fundamental das comunidades indígenas, enquanto em outras, naquelas onde os sindicatos têm sido substituídos pelos *ayllus*⁹⁰, a fidelidade da base é variável, e oscila entre os *ayllus* e os sindicatos. Nessas regiões, as entidades do CONAMAQ estão menos organizadas e há mais conflitos entre os discursos identitários “camponês-indígena” e “indígena-originário”.

⁸⁹ Proyecto Fortalecimiento Organizacional del Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu (CONAMAQ), mimeo.

⁹⁰ Processo que se iniciou nos anos 1990 e que envolve intensas disputas e conflitos, em especial no que tange às demandas por reconhecimento de terras como *Tierras Comunitarias de Origen –TCO* de acordo com a *Ley N° 3545*, de 28 de novembro de 2006, que modificou a *Ley INRA*. A *Ley N° 1715* ou *Ley INRA*, de 1996, estabeleceu a estrutura orgânica e as atribuições do *Servicio Nacional de Reforma Agraria* (S.N.R.A.) e o regime de distribuição de terras na Bolívia, também criou a *Superintendencia Agraria*, a *Judicatura Agraria* e determinou seus procedimentos, assim como regulamentou a titulação da propriedade agrária.

Em 1997, aconteceu o *Primer Encuentro de Autoridades Originarias de los Ayllus y Markas del Qullasuyu*, organizado pela *Federación de Ayllus del Sur de Oruro - FASOR*, fundada em 1983. Antes da fundação do CONAMAQ, aconteceram vários encontros que reuniram as diferentes organizações originárias que estavam em processo de reconstituição em termos simbólicos e organizativos. Em 1990, deu-se o *Primer Encuentro de Ayllus* em La Paz; em 1991, aconteceu o *Segundo Encuentro de Ayllus* em Calcha, Potosí, e, finalmente, o Conselho ad-hoc de *Ayllus y Markas del Qullasuyu*, que se formou no encontro de Jatun Ayllu Iura, em setembro de 1993⁹¹.

A estruturação das organizações originárias por regiões e a nível nacional surge de um questionamento em relação ao modo de atuar dos sindicatos camponeses e de seu nome. Tais organizações proclamam seu direito a um desenvolvimento autodeterminado e a reconstituição de suas autoridades. É interessante notar que o esforço para se diferenciarem dos sindicatos é tal, que as organizações pautadas pelos processos de reconstituição, passaram inclusive a chamar suas petições de “*agenda de diálogo*” em vez de “*pliego petitório*”, como tradicionalmente se chamam nos sindicatos. (García Linera (coord.) 2010: 324) Os princípios básicos do CONAMAQ se fundam na ideia de que, como povos originários, devem atuar um papel histórico próprio; em segundo lugar, está a preocupação com a proteção do meio ambiente; o terceiro princípio é de que os *ayllus* se mantiveram no tempo com capacidade de desenvolver e sustentar suas próprias instituições sociais, econômicas, culturais etc., sublinhando também seus princípios de “multietnicidade e pluriculturalidade”⁹².

O CONAMAQ é resultado da existência de numerosos *ayllus* na região sul do altiplano que resistiram a aderir à forma sindical, sendo em parte resultado do esforço organizativo dos próprios *ayllus* e, de outra parte, fruto da atuação de organizações não governamentais, como a THOA (*Taller de Historia Oral Andina*), e da intenção de ampliar os modos de nomear e exercer a autoridade tradicional das comunidades indígenas. De acordo com García Linera et al., “*Esta presença de oenegês na constituição do ayllismo em espaços territoriais maiores, nos quais localmente tem força autônoma os ayllus, marcará certas características burocrático-administrativas do CONAMAQ.*” (2010: 324) Ainda

⁹¹ Proyecto Fortalecimiento Organizacional del Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu (CONAMAQ), mimeo.

⁹² Idem.

sobre o financiamento da organização, Jesus Jillamita⁹³ conta que em “ *finais dos anos 90, princípios de 2000, existia toda uma mescla de povos indígenas, não, uns se definiam como aransaya (que significa parcialidade de baixo) outros como urinsaya (parcialidade de cima, ambos termos se referem à divisão espacial interna das comunidades indígenas, não são nomes de grupos), uns se definiam com o nome próprio de seu ayllu, os suyus não estavam visibilizados naquela época, se tinha memória histórica de que haviam suyus ancestrais, mais por estudos antropológicos, inclusive. Inclusive dentro de CONAMAQ impulsionamos vários estudos, com a ajuda de IBIS, a nível etno-histórico, eu fiz estudos etno-históricos, sobre os ayllus de Potosí, por exemplo, para identificar sua territorialidade, para identificar sua organicidade, não. E com base nisso organizar conselhos de autoridades de caráter orgânico que permitam impulsionar processos de TCO e, ao impulsionar processos de TCO, fortalecer as organizações territoriais. Essa foi um pouco a estratégia que utilizamos como indígenas. (...) A própria reconstituição é o t’aqi, o caminho.*” A fala de Jillamita dá conta do processo de construção de um novo discurso de base étnica, cujo impulso foi alimentado também pela atuação das ONGs, que menciona García Linera (coord.) (2010). As ONGs atuaram tanto no sentido de dar condições financeiras quanto de fornecer insumos para a elaboração prática deste novo discurso indígena. A utilização da antropologia e da etno-história nos permitem relacionar o processo que se desenrolou na Bolívia com outros semelhantes que tiveram lugar em diversos contextos no mesmo período; inclusive no Brasil, com os processos de “ressurgimento étnico”, como os que se deram entre alguns povos indígenas na região nordeste do país. Processos como o que Schlee (2008) identifica como “etnogênese”, num contexto em que as diferenças passam a se constituir como matéria-prima para a retórica política, em que a identificação parece ser delineada, por um lado, com base em um cálculo de custo-benefício e, de outro, em representações cognitivas, fruto de elaborações que recuperam o passado e o “organizam”. Segundo o autor, identificar-se com algum “lado” não depende apenas do desejo dos sujeitos, depende também da plausibilidade da reivindicação de uma identidade ou da plausibilidade da razão de rejeição a uma identificação. (Schlee, 2008: 15) Assim, a “escolha” de um posicionamento identitário depende da reflexão dos agentes em torno dos custos e benefícios de “escolher um lado” e da plausibilidade dessa identificação, num jogo em que esses aspectos se interpenetram e

⁹³ Jesus Jillamita foi assessor técnico do CONAMAQ e, na ocasião da entrevista realizada por nós em La Paz, em 19/05/2010, trabalhava como técnico no *Ministerio de Autonomías*.

os sujeitos “organizam” suas identificações e mudanças das mesmas conforme as exigências das circunstâncias em que se encontram. No caso boliviano, esses aspectos são melhor observados ao analisarmos o confronto entre os discursos identitários “camponês-indígena” e “indígena-originário”, que discutiremos ao final deste capítulo.

“Organização orgânica” do CONAMAQ

Como já dissemos, CONAMAQ possui uma organização interna semelhante à que existe nos *ayllus* e *markas*, a hierarquia da organização se dá a partir dos *ayllus*, *markas* e *suyus*. Cada nível possui seus próprios representantes: *Jilakatas* e *Mama Jilakatas*, os *Mallkus* e *Mama T’Allas* e *Apu Mallkus* e *Apu Mama T’Allas*, respectivamente. Uma liderança deve ter passado pelo *t’aqi*, que é o percurso de exercício de liderança em todos os níveis de organização. Jesus Jillamita explica a escolha das lideranças do CONAMAQ da seguinte maneira: *“Isso é um t’aqi, ou seja, esse é um processo longo. Não é qualquer um que chega ao CONAMAQ, não. Primeiro tem que realizar o seu t’aqi, chamamos, seu caminho de autoridade. Então o que acontece, passa ocupando cargos menores... (...) em seu ayllu. Pouco a pouco será autoridade de marka e autoridade de suyu, de parcialidade (de cima e de baixo) pelo menos. Então, entre essas autoridades de parcialidade, se escolhem autoridades de suyu ou pelo menos de marka (...). É que a pessoa já tem um reconhecimento e uma trajetória de autoridade forte, e aí então é que se pode entrar no CONAMAQ. Ou seja, existe toda uma revisão de... eles chamam de currículo também. Quem está em CONAMAQ não são caudilhos, te dá conta? São fruto do t’aqi, ou seja, têm uma trajetória. Além disso, existe o muyu, que te explico, é o turno. Então, pode ser que existam três candidatos, em um suyu x, há três candidatos, os três com os mesmos requisitos, com o mesmo percurso, com a mesma hierarquia, o mesmo reconhecimento. Mas, dos três, por muyu cabe a este não cabe aos outros dois. Então, não existe eleição de quem é melhor entre estes três, mas ao que lhe cabe o muyu, este é que entra.”* A ideia de “turno” prevê a alternância entre os líderes e este acontece em sentido anti-horário⁹⁴, um ano exerce a liderança a parte de cima do *suyu*, no outro alguém do *suyu* de baixo, assim se faz o turno nos *ayllus*, *markas* e *suyus*. Quando chega o momento de enviar alguém para o CONAMAQ, mesmo que existam três ou mais autoridades com a mesma trajetória e o mesmo reconhecimento, irá aquela com quem está o *muyu*. O exercício da função no

⁹⁴ Confira a Ilustração 1, Anexo 6, página 236.

conselho de governo do CONAMAQ é de dois anos. Segundo Jesus Jillamita, “*dois anos é a gestão de governo, pedimos (os assessores) que fosse mais, porque é um tempo muito curto, pela experiência que temos é muito curto, mas sua lógica (dos indígenas originários) diz: ‘não, todos tem que passar’. Te dá conta? Ou seja, todos tem que exercer o cargo, passar pelo cargo, então o cargo tem que ser curto, é outra lógica. Nos suyus, o cargo é de um ano apenas.*”

Cada região tem sua forma particular de organização, que tem diversas formas de complexidade, em geral incrementada pelas divisões estatais do território dos *ayllus*. No entanto, todos respeitam o *t’aqi* e o *muyu*. A estrutura orgânica de CONAMAQ funciona da seguinte maneira: o órgão máximo, acima das autoridades é o *Jach’a Tantachawi* (ou *Cabildo Mayor*, é a instância orgânica para a mudança de autoridades originárias, que acontece a cada dois anos e da qual participam todas as autoridades do conselho), seguido pelo Conselho de *Mallkus* (é o diretório da organização, o conselho de governo do CONAMAQ, que tem sede em La Paz), pelos *Apu Mallkus* (que são as autoridades máximas) e pelos assessores (que dão apoio técnico e jurídico aos *mallkus* e devem ser de origem indígena). Por fim, temos cinco comissões:

- **Comissão Política e Orgânica:** é composta pelos *Apu Mallkus* e *Apu Mama T’Allas* como autoridades máximas do CONAMAQ, são os representantes do conselho frente o governo estatal e a sociedade civil. No *Plan Estratégico 2008-2013* (2008) do CONAMAQ se esclarece que: “*as decisões tanto para a aprovação dos planos operativos anuais, planos quadrimestrais e atividades mensais através de cronogramas são analisadas, discutidas e consensuadas para sua aprovação nos Consejos Ordinarios.*” (2008: 41)

- **Comissão de terra e território:** é a comissão que se dedica ao seguimento dos processos de Terras Comunitárias de Origem (TCO’s) e Gestão Territorial Indígena (GTI) e se encarrega de trabalhar com o tema do meio ambiente, recursos naturais e fortalecimento organizativo, levando em consideração a reconstituição das Nações Indígenas Originárias do Qullasuyu.

- **Comissão de justiça indígena e comunicação:** trata dos direitos dos povos indígenas catalogados na doutrina dos Direitos Humanos como direitos coletivos ou de terceira geração.

- **Comissão de desenvolvimento do *ayllu*:** compreende os temas de educação, saúde, patrimônio oral e intangível das nações indígenas originárias do Qullasuyu e a

transversalização de gênero e família, a partir do exercício dual da autoridade originária *Qhari-Warmi/Chacha-Warmi* (homem-mulher).

- **Comissão de relações internacionais:** encarrega-se do relacionamento com organismos internacionais que tenham escritórios na Bolívia e com as organizações indígenas no nível internacional, sempre com o fim de trocar sobre temas relacionados aos direitos dos povos indígenas, quanto a seu reconhecimento pelos respectivos Estados e o sistema de proteção dos direitos humanos no nível interamericano e universal. “*Por outro lado, o CONAMAQ tem a missão de defender os direitos indígenas junto às Nações Unidas, Fondo Indígena, OEA, Comunidade Andina de Naciones, União Europeia e outros. Além disso, CONAMAQ como membro fundador da Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas (CAOI), tem a missão de coordenar e articular ações com os povos indígenas do Equador (ECUARUNARI), Perú (CONALCAM), Colômbia (ONIC), Chile (CITEM), Argentina (ONPIA) e outros.*” (Plan Estratégico CONAMAQ 2008-2013, 2008: 41 e 42)

As comissões têm seu trabalho organizado pela constituição de subcomissões, que tratam de temas específicos no interior de cada uma das cinco grandes áreas temáticas. O *Plan Estratégico de CONAMAQ 2008-2013*, também informa que a estrutura territorial do conselho aglutina 17 *suyus*, que correspondem às terras altas e parte dos vales, e está caminhando para reconstituir *suyus* nas terras baixas ou do oriente e no Chaco, fortalecendo as estruturas originárias dessas regiões também. O conselho é composto pelas seguintes comunidades e suas respectivas autoridades originárias, representantes dos *Suyus* do *Qullasuyu*:

1. Jach’a Karangas (Oruro e Potosí)
2. Jatun Killaka Asanjaqi (JAKISA) (Oruro e Potosí)
3. Charka Qhara Qhara (FAOI-NP) (Potosí e Sucre)
4. Consejo de Ayllus Originarios de Potosí (CAOP) (Potosí, Sucre e Tarija)
5. Qhara Qhara Suyu (Sucre e Potosí)
6. Ayllus de Cochabamba (Cochabamba)
7. Jach’a Pakajaqi (La Paz, Cochabamba e Sucre)
8. Sura (Oruro e Cochabamba)
9. Uru (Oruro e La Paz)

10. Kallawayaya (La Paz)

E os seguintes em processo de reconstituição e/ou incorporação ao Conselho de Governo de CONAMAQ:

11. Larikaja (La Paz)

12. Chuwi (Cochabamba)

13. Yapacaní (Originarios del Qullasuyu Residentes en Yapacaní) (Santa Cruz)

14. Comunidades de Tarija (Organización de Pueblos y Comunidades Originarias de Tarija) (Tarija)

15. Pueblo Afrodescendiente (La Paz)

16. Yampara (Sucre)

17. Qulla (La Paz)

Fonte: *Plan Estratégico CONAMAQ 2008-2013*, 2008: 43 e 62.

Sobre o processo de reconstituição, Epifanio Pacheco⁹⁵ conta que no início dos anos 1990, entidades como a FASOR começaram a buscar estabelecer contato com comunidades que tinham mantido a forma *ayllu* como sistema organizativo. Nesse processo, sua comunidade em Chuquisaca, que também estava em vias de reconstituição – nos anos de 1990, esses movimentos começaram de modo mais ou menos autônomo em distintos lugares –, foi contatada pelo CONAMAQ no começo de 1999. “*Chegaram dizendo: ‘nós somos o CONAMAQ’. Em 1999, vem e dizem: ‘somos CONAMAQ’, tal e tal. ‘E viemos para organizar se vocês quiserem, então começam a organizar os mallkus... e nós lhes dissemos: aqui nunca existiram mallkus, aqui sempre tivemos kurakas. Então um conflito, houve assim... este é nosso território. Evidentemente chegou a hacienda a este lugar, mas nós seguimos aqui com nossas autoridades. Então, aí houve um choque com CONAMAQ. E, a partir daí, houve uma relação desse tipo. Bom, CONAMAQ, bom, são originários. Então aconteceu um processo que foi se armando. (...) Então começa de todo modo uma relação com eles. E nos visitaram ao lugar de nós mesmos, o centro dos originários, aí encontraram em torno de trinta autoridades originárias, todos com seus bastões de mando. E onde tivemos o conflito, havia apenas duas autoridades com bastão*

⁹⁵ Epifanio Pacheco foi assessor técnico do CONAMAQ e, por ocasião da entrevista, realizada por nós em La Paz, em 25/05/2010, trabalhava no *Fondo de Desarrollo para Pueblos Indígena Originario Campesinos*, um órgão governamental.

de mando. E então o mallku de CONAMAQ disse: ‘Realmente estava equivocado e aqui vocês estão como soldados e realmente esta é uma marka, ou seja, este é o Pueblo, esta é a raiz. (...) Então disse: ‘Eu sou de CONAMAQ e todos os originários estamos nos reunindo para defender nosso território, nossos recursos naturais, os direitos dos originários.’ Então lhe dissemos, sim, se é assim, nos organizemos, então organizamos Chuquisaca com eles, a partir daí começa a relação.” (Epifanio Pacheco, em entrevista em 25/05/2010) A longa citação de entrevista tem o objetivo de indicar o quanto os processos de “reconstituição originária” aconteceram de modo descentralizado e pulverizado, em distintos locais, e de modo mais ou menos simultâneo. Mas um ponto crucial é perceber que esse processo só pode se dar porque o discurso indianista tinha grande penetração e popularidade e a insatisfação com o sindicato também. O que queremos dizer é que os processos que conduziram à criação de CONAMAQ são fruto de um contexto de transformação discursiva e de questionamento em relação à chave discursiva que os sindicatos e suas organizações representavam em distintos níveis, como a CSUTCB em nível nacional. Como já mencionamos, o contexto internacional, as circunstâncias políticas da esfera pública boliviana nos anos 1990 e a atuação do THOA, desde os anos 1980, são fundamentais para compreender tais processos, bem como o CONAMAQ, entendido como uma forma de organizar e sistematizar uma série de anseios e mobilizações dispersos, constituindo-se como um agente político. A formação do CONAMAQ também foi possível graças a financiamentos de ONGs internacionais e de agências de cooperação internacional (como a IBIS-Dinamarca, por exemplo). O fato de ter recebido e receber financiamento internacional é fonte de desconfiança para muitos, como, por exemplo, para os membros da CSUTCB, que “acusam” CONAMAQ de ser “controlado por ONGs” e “vendido”. Ao comentar as críticas gerais da CSUTCB ao CONAMAQ, García Linera (coord) afirma: “A crítica sobre o sustento econômico que recebe o CONAMAQ questiona a autonomia deste movimento e, em parte, reflete certa artificialidade em suas estruturas de mando e sua direção. Apesar disso, é uma organização com a qual (a CSUTCB) busca encontrar um ponto de encontro na medida em que o ideário de uma revalorização dos sistemas indígenas de autoridade, ao menos em seu simbolismo e ritualismo que caracterizam a proposta de CONAMAQ, são parte também dos esforços reivindicativos nacionalizantes da CSUTCB.” (García Linera (coord.), 2010: 209 e 210) As relações entre CSUTCB e CONAMAQ sempre foram tensas e ambíguas, não só pela orientação política de seus dirigentes, num primeiro momento mais próxima a Evo Morales, mas também pelo tipo de

competência organizativa que essa organização representa para o sindicalismo e pela própria atitude “pactista”⁹⁶ com o Estado que caracterizou a atuação de CONAMAQ logo após sua criação. Contemporaneamente, o que se percebe é que esse cenário de posicionamentos mudou. A partir dos episódios dos conflitos dos anos 2000, CONAMAQ mudou sua forma de atuação e, ainda que se caracterize pela busca do diálogo com as instituições estatais, como em seu início, hoje a organização questiona frontalmente o governo Morales e assume um posicionamento claramente indianista. A CSUTCB, diferentemente, tem se mostrado alinhada às ideias do governo do MAS, e hoje se encontra distanciada do discurso indianista-katarista que a caracterizou em sua fundação e durante o período em que Quispe esteve a sua frente.

Princípios da organização, processos decisórios e de mobilização do CONAMAQ

Um dos princípios básicos de CONAMAQ é o de, em primeiro lugar, propor soluções, motivo pelo qual, geralmente, antes de organizar mobilizações, realizam-se mesas de discussão com as instituições e autoridades objeto da demanda. Assim, as instâncias superiores de articulação de CONAMAQ tendem a funcionar como centros de articulação de negociações e demandas institucionais dos *ayllus* e *markas*, o que os leva a privilegiar repertórios legais em detrimento de estruturas de mobilização. Em geral, as mobilizações populares são vistas como último recurso para tornar explícitas suas reivindicações. Por isso, antes de propor a realização de uma medida de pressão, sempre existem discussões prévias para consultar e redigir propostas, trabalho que é realizado pelos dirigentes e assessores da organização. Segundo García Linera (coord.), o CONAMAQ “*se caracteriza por ser uma organização cuja principal atividade é de elaboração de documentos e propostas, mediante os ‘Tantachawi’, onde se realiza um processo de consulta a todas suas regionais sobre temas determinados, como o do Diálogo Nacional ou o da Assembleia Constituinte. Nesse sentido, o CONAMAQ, mais que um movimento social com estrutura de mobilização, constitui uma organização de consulta e consenso para negociações e acordos formais com instituições governamentais e organismos de apoio multilateral. Cada consulta é realizada com a participação das autoridades originárias das regionais que formam o CONAMAQ.*” (2010: 330 e 331) As características apontadas

⁹⁶ Como durante a sublevação indígena de outubro de 2000, quando enquanto aconteciam confrontos entre indígenas aymara e o exército a 90 km de La Paz, os líderes de CONAMAQ foram ao Palácio do governo para entregar um poncho e um bastão de mando ao general Bánzer, então presidente da República. Ação muito criticada e que gerou uma reorientação da atuação das lideranças da organização na direção de posições mais contestatórias. (García Linera (coord.), 2010: 332)

pelos autores ajudam a compreender por que a principal estratégia do repertório de mobilização do CONAMAQ é a organização de marchas e não bloqueios de estradas, principal estratégia da CSUTCB e dos sindicatos. Em distintos momentos, como nos levantes de 2000 e 2003, por exemplo, membros do CONAMAQ se somaram aos bloqueios de estradas, o CONAMAQ e seus afiliados podem participar de bloqueios, mas dificilmente os convocarão. Toda e qualquer mobilização é debatida em *cabildos*, e são processos demorados, pois são realizados *cabildos* em todos os níveis da organização (*ayllus*, *markas*, *suyus* e no conselho de governo). Jesus Jillamita⁹⁷ explica que o processo de tomada de decisões também é demorado porque existem tensões internas à organização. *“O CONAMAQ vem de uma experiência sindical, em princípio. É uma luta reivindicativa que sempre tiveram os povos indígenas e produto de conflitos no interior do movimento sindical, com isso vão se desprendendo esses setores que começam a se organizar em torno de sua identidade, com uma visão muito mais política (no sentido de não ligada a estruturas partidárias) muito mais avançada como parte de seu projeto histórico. Então, dentro do CONAMAQ existem tendências, ou seja, não é um pensamento uniforme, existem tendências fundamentalistas, por exemplo, que concebem a reconstituição do Qullasuyu muito a margem do Estado boliviano, então eles... por exemplo, tem gente que não está de acordo com a nova constituição, porque a visão deles é construir o Qullasuyu muito a margem do Estado boliviano, apegando-se à declaração dos direitos dos povos indígenas, ao convênio da OIT, e outros instrumentos jurídicos internacionais que lhes permitam constituir-se como nação. Mas esta visão fundamentalista é muito pouco pragmática, porque chegado o momento fica só no nível do discurso e não constrói um processo. Não existe proposta, não constroem processo. E existe outra visão que é um pouco mais funcional, digamos, que concebe o Qullasuyu como parte integrante da Bolívia, fortemente integrante da Bolívia, mas com autonomia, uma nação dentro de outra nação. Na reivindicação de seu direito ao autogoverno e a autodeterminação, como povo, mas sem que isso afete a unidade do país. Porque estão conscientes também de que o processo de colonização, a experiência republicana, fez com que eles criassem outras identidades, então reconhecem esta realidade mista, complexa que agora tem os povos indígenas e constroem processos para efetivamente reconstituir territórios, como tem sido as TCO's, os distritos municipais em algum momento e restituir as autoridades no interior de seus territórios. Então existem essas duas coisas que entram sempre em confronto em*

⁹⁷ Em entrevista realizada em La Paz, em 19/05/2010.

CONAMAQ na hora de tomar decisões, por isso que no CONAMAQ tomar uma decisão pode levar semanas. Não se tomam as decisões rápido, como no caso da CIDOB, na CIDOB existe uma visão muito mais pragmática das coisas, muito mais funcional, não fazem muita confusão pela complexidade orgânica, digamos, e tomam decisões muito rápido. E isso os ajuda a estar em melhor posição, mas em CONAMAQ o permanente confronto destas visões faz com que as decisões tomem tempo.”(Jesus Jillamita, 19/05/2010)

As tensões internas ao CONAMAQ, mencionadas na longa citação acima, estão relacionadas ao modo como diferentes grupos em seu seio percebem os objetivos estratégicos da instituição. Esses objetivos são quatro: respeito à identidade nacional indígena; respeito aos seus direitos e exercício dos mesmos no marco da legalidade e cooperação do Estado; participação na tomada de decisões; construção de uma sociedade baseada no pluralismo cultural e equidade de participação. (Choque e Mamani, 2003) Esses quatro pilares foram desmembrados em diversas propostas, escritas nos documentos que foram apresentados como demandas dos *ayllus* do Qullasuyu, propondo respeito à identidade e equidade dos povos indígenas; respeito às autoridades originárias; uso de idiomas originários em diversas instituições; criação de uma Universidade Indígena; respeito à religiosidade dos *ayllus*; reconhecimento do território indígena; processo de saneamento das TCO's; 75% dos recursos de perdão da dívida externa investidos no desenvolvimento dos *ayllus*; assessoramento e créditos⁹⁸. Além dos objetivos relacionados aos hidrocarbonetos, em que a proposta do CONAMAQ é que os recursos obtidos com esses recursos naturais beneficiem *ayllus* e *markas*. O que podemos observar é que o discurso do CONAMAQ se baseia na reivindicação de uma série de direitos sociais, econômicos e culturais com base na identidade étnica, o que lhe concede um perfil característico, e é por essa razão que a organização nos interessa.

Em termos culturais, CONAMAQ recupera aspectos organizativos e símbolos identificados como indígenas e, em alguns casos, pré-coloniais. Segundo Pablo Mamani (2003), foi no episódio de Achacachi, em 2000, que se pôs em movimento um complexo sistema de símbolos de rebelião indígena, como a *wiphala*⁹⁹, a bandeira quadriculada e

⁹⁸ Diálogo Nacional II, *Por el respeto a los Pueblos Indígenas originarios, lucha contra la pobreza, territorio y autonomía*. CONAMAQ. Chukyawu Marka, Qullasuyu, julio de 2000.

⁹⁹ A *wiphala* é uma bandeira dividida em 49 quadros. As cores do arco-íris são dispostas diagonalmente nos quadros. O arranjo das cores varia de acordo com diferentes versões, correspondendo aos *suyus* ou Tupac Katari. É um importante símbolo dos indígenas do altiplano não só boliviano, sendo encontrada também em manifestações indígenas do Peru e Equador. Recentemente na Bolívia, a bandeira passou a representar

colorida, os ponchos vermelhos e verdes, os bastões e chicotes¹⁰⁰, os *aguayos*¹⁰¹ coloridos, *polleras*¹⁰² e chapéus (como o Borsalino usado pelas *cholas*), os *pututus*¹⁰³ e a folha de coca. Nessa ocasião, começou-se a politizar publicamente as identidades indígenas definidas em torno das línguas aymara e quéchua, e emergiu uma nova significação dos símbolos indígenas. “*Isto quer dizer que há uma nova significação dos símbolos (uñanchas) indígenas. Este fato, porém, difere da simbolização katarista e indianista dos anos 70 e 80, por sua intensificação e socialização nos níveis cotidianos da vida social dos ayllus e comunidades. (...) A simbolização katarista e indianista nos anos 70 e 80 se manteve nos níveis de ‘elites’, de reduzidos grupos de universitários e dirigentes.*” (Mamani, 2003: 01) Mas a principal contribuição de CONAMAQ para a ressignificação de símbolos indígenas foi a recuperação da importância política do *mallku*, o tornando, ao lado da *t’alla*, um referente de poder e autoridade. O *mallku* ao lado da *t’alla*, sua esposa, é a autoridade política da *marka*, exercem esse cargo marido e esposa como autoridades políticas do *ayllu-marka*, seguindo a lógica do princípio de *chacha-warmi* segundo o qual é preciso sempre manter a complementaridade e o equilíbrio entre homem e mulher. A palavra *mallku* se relaciona com os condores que voam pelas montanhas andinas. No plano da vida cotidiana, o *mallku* é quem relaciona os homens e mulheres com os *apus*, os espíritos das montanhas, com o espírito e a força das montanhas. (Mamani, 2003) Todos esses símbolos são acionados pelo CONAMAQ, compõem seu aparato discursivo e fazem inclusive parte do emblema da organização¹⁰⁴. Os *Apu Mallkus* e *Apu Mama T’Allas* do conselho de governo estão sempre vestidos à maneira tradicional, carregando sempre as

também os povos do oriente, originalmente era um símbolo dos falantes de quechua e aymara. Com a CPE a *wiphala* passou a figurar como um dos símbolos nacionais bolivianos, ao lado da tradicional bandeira tricolor (vermelho, amarelo e verde), e está presente, além das manifestações indígenas, nos edifícios governamentais, como na fachada do Palacio Quemado, o palácio presidencial, em La Paz. Conferir figura da *wiphala*, Ilustração 7, Anexo 14, página 247.

¹⁰⁰ O chicote e o bastão são símbolos de autoridade indígena, só autoridades podem usá-los.

¹⁰¹ Tecido de lã, multicolorido, tradicionalmente usado pelas populações dos Andes, em especial pelas mulheres.

¹⁰² Saia identificada com a vestimenta “tradicional” das mulheres de origem indígena na Bolívia, tanto no campo como nas cidades. As *polleras*, como usadas na Bolívia, são compostas de no mínimo três saias, são mais longas na região do altiplano, como em La Paz, e mais curtas, pelo joelho, nas regiões dos Vales, como Cochabamba. As mulheres que usam *polleras* são identificadas como *cholas*, maneira como se chamam as mulheres de origem indígena que usam a vestimenta “tradicional” nas lides da vida cotidiana.

¹⁰³ O *pututu* é um instrumento de sopro andino, originalmente fabricado com um caracol marinho suficientemente grande para emitir sons potentes. Com a introdução do gado após a conquista os indígenas quechuas começaram a diversificar seus instrumentos de sopro os produzindo com os chifres destes animais. O *pututu* era utilizado pelos povos de fala quechua no período pré-hispânico, sobretudo na fase inca, para convocar reuniões ou dar avisos. *Pututu* significa caracol em quechua. Conferir figura do *pututu* na Ilustração 8 e 9, Anexo 14, página 248.

¹⁰⁴ Conferir o emblema CONAMAQ, Ilustração 2, Anexo 7, página 237.

insígnias da identidade originária. Segundo Jesus Jillamita¹⁰⁵, “*até poucos anos atrás, vias alguém com poncho e chicote e não te dizia nada na Bolívia, mas agora vês alguém com um poncho, um chicote, com chalina (uma espécie de cachecol) e com bastão, e diz: esse é autoridade. Todos já o reconhecem como autoridade, é um avanço que se está fazendo.*” Um dos maiores êxitos do discurso do qual CONAMAQ é o agente mais representativo nas terras altas, foi ter tornado os símbolos identitários indígenas conhecidos por amplas camadas da população boliviana e tê-los convertido em signo de legitimidade. E isso se deve, em muito, também à atuação da THOA, que nos anos 1990, ao perceber que sua produção dificilmente chegava às populações indígenas, passou a utilizar o recurso das radionovelas aymara para divulgar os resultados de suas pesquisas entre os aymara urbanos. (Choque e Mamani, 2003: 151) O uso das radionovelas para divulgação da história dos “*caciques apoderados*” teve grande impacto entre as populações indígenas radicadas nas cidades bolivianas, despertou-as para o processo de reconstrução da identidade indígena, em paralelo ao esforço pela reconstituição dos *ayllus*, e divulgou a história e os símbolos indígenas do altiplano.

3.3. CSUTCB x CONAMAQ: o embate entre os discursos indititários “camponês-indígena” e “indígena-originário”

Como já afirmamos anteriormente, diferentemente da CSUTCB, o CONAMAQ se baseia, principalmente, na proposta de *reconstituição dos Ayllus* e a consequente reconstituição dos “*territórios originários*”, de suas autoridades originárias e das formas de organização entendidas como tradicionais entre os povos de origem *quechua* e *aymara* localizados, em especial, nas terras altas bolivianas, e a volta ao *Qullasuyu*, território original pré-incaico. Com o passar do tempo, o CONAMAQ, em especial por ocasião da assembleia constituinte, estabeleceu importantes alianças com organizações representativas dos povos indígenas do oriente, principalmente com a CIDOB.

Existem muitas semelhanças entre CONAMAQ e CSUTCB, pois ambos incorporam certos elementos do *ayllu* em seu modo de organização e em sua compreensão do político – os dirigentes e as autoridades das comunidades são vistos como servidores da comunidade, o cumprimento de cargos no CONAMAQ é rotativo e não é pago, na CSUTCB existem eleições e a possibilidade de reeleição, o que é impensável no

¹⁰⁵ Em entrevista realizada em La Paz, em 19/05/2010.

CONAMAQ. Além disso, a maior parte dos membros de CONAMAQ em algum momento esteve ligada aos sindicatos camponeses e à CSUTCB, tendo vivenciado suas primeiras experiências de mobilização nessas organizações. No CONAMAQ, as decisões são tomadas de modo comunitário, buscando o consenso; embora a CSUTCB também possua estruturas participativas, principalmente em nível local, e geralmente exista uma proximidade grande entre os dirigentes/autoridades e a base, aspecto que também decorre do fato de as organizações cumprirem papéis fundamentais na vida cotidiana das comunidades, como, por exemplo, em relação a serviços de educação; os processos decisórios na CSUTCB são mais “hierarquizados”, o executivo nacional, por exemplo, tem poderes de decisão que um membro do conselho de governo do CONAMAQ não tem. Enquanto CONAMAQ defende um retorno às “raízes culturais” indígenas, a CSUTCB mantém suas estruturas sindicais, identificadas pelo CONAMAQ como “coloniais”, pois alienígenas ao mundo andino. Também existem diferenças de classe entre CONAMAQ e CSUTCB, no sentido de que os *ayllus* de CONAMAQ geralmente se encontram em áreas marginais e pobres, aspecto que acaba refletindo em certas características de suas autoridades e integrantes de base que, muitas vezes, têm menos educação formal ou formação estatal que os membros da CSUTCB e, diferentemente dos últimos, não falam bem o castelhano. (Schilling-Vacaflor, 2008)

Uma das características centrais do CONAMAQ é sua defesa e ênfase na continuidade, na estabilidade e homogeneidade da identidade cultural andina. A importância da continuidade histórica, no sentido de revitalizar elementos pré-coloniais, é expressada na valorização dos símbolos da identidade indígena originária e, por exemplo, no fato de que CONAMAQ foi a única organização indígena originária campesina no interior do *Pacto de Unidad* a defender a mudança do nome da Bolívia para *Qullasuyu*. (Schilling-Vacaflor, 2008: 154)

Na imagem da identidade cultural difundida e representada pelo CONAMAQ, destaca-se a homogeneidade da população que vive nos *ayllus*. Em encontros e assembleias de comunidades do CONAMAQ, a identidade cultural é simbolizada como uma árvore que tem suas raízes no passado, seu tronco o presente e a copa no futuro. Esse símbolo também serve para legitimar e sustentar demandas por reconhecimento de territórios, autoridades e sistemas jurídicos indígenas. Nos discursos do CONAMAQ, reitera-se o foco na suposta continuidade e estabilidade cultural existente no mundo

andino, e as transformações, os processos híbridos e as heterogeneidades internas quase são ignoradas, algo que tem um caráter estratégico, no sentido de transmitir a impressão de unidade, uniformidade e antiguidade dos símbolos e práticas identitários indígenas. Dessa maneira, certas mudanças internas, como a participação crescente de mulheres, estão sendo interpretadas no interior da organização como uma continuidade histórica de estruturas pré-coloniais e como processos de “descolonização”, uma vez que a desigualdade de gênero e a marginalização das mulheres são atribuídas à influência dos espanhóis. Assim, esses processos de transformação atuais são entendidos como um retorno às relações pré-coloniais, uma vez que estas são imaginadas como mais igualitárias e complementares.

Também no caso das demandas por direito a terra e território, as condições pré-coloniais têm um papel importante, uma vez que o objetivo é recuperar territórios ancestrais e as reivindicações por direitos coletivos a terra se baseiam, principalmente, em documentos históricos. O objetivo é reconstituir as 16 nações das terras altas, o que necessariamente está ligado a processos profundos de reterritorialização. As reivindicações político-jurídicas preponderantes no CONAMAQ se referem aos direitos à livre determinação, a territórios indígenas e ao controle sobre os recursos naturais em seus territórios, enquanto que a integração ao aparato estatal e a redução da discriminação étnica nesse âmbito tem um significado secundário. Dessa perspectiva, as demandas por transformação de sistemas e instituições estatais são entendidas como uma ampliação ou projeção do *ayllu* em direção ao Estado que, finalmente, seria um Estado comunitário, mais de acordo com a tradição andina. Uma perspectiva distinta daquela da CSUTCB, que propõe a transformação do Estado por meio de sua “indianização”, adaptando a estrutura estatal de acordo com os princípios comunitários.

O CONAMAQ¹⁰⁶ também defende a representação direta em todas as instâncias e instituições estatais e questiona o sistema político existente, em especial os partidos políticos. O rechaço aos partidos políticos e sindicatos é uma das principais causas de sua atual relação distante e tensa com o MAS-IPSP. Segundo Epifanio Pacheco¹⁰⁷, o distanciamento também se dá “*porque o MAS representa um movimento sindical, não representa os originários. Então, é aí que falham os operadores políticos do governo. Que não buscam um entendimento (com os originários), e se buscassem um entendimento seria outra coisa. Por isso que esse processo de cambio pode falhar. Pode falhar...*”. Já a

¹⁰⁶ O atual *Jiliri Apu Mallku*, líder máximo, do CONAMAQ é Félix Becerra.

¹⁰⁷ Em entrevista realizada por nós em La Paz, em 25/05/2010.

CSUTCB é alinhada com as ideias do instrumento político e com o governo central, e tem atuado, em suas mobilizações, no sentido de apoiar o governo de Morales. É interessante observar que apesar de questionar o governo Morales, o CONAMAQ não consegue organizar mobilizações no sentido de publicizar sua insatisfação. Nas entrevistas com Jesus Jillamita, Epifanio Pacheco, Freddy Cayo¹⁰⁸, Tata Gabino Apata¹⁰⁹ e Tata Rafael Quispe¹¹⁰, os entrevistados comentaram a dificuldade em organizar marchas de protesto, uma vez que os afiliados de CONAMAQ percebem Evo Morales como um “*hermano*”, um indígena, e seria, portanto, errado marchar contra ele. A ideia é de que, por ser indígena, especificamente, aymara, Evo deveria ouvir as recomendações e reclamações do conselho de governo do CONAMAQ, a quem caberia orientá-lo quando estivesse equivocado, mas, nas palavras de Jillamita: “*Evo não leva os mallkus em consideração (no les hace caso).*” E a percepção geral, entre ex-assessores e representantes do conselho de governo de CONAMAQ, é de que os povos indígenas realizaram maiores conquistas na primeira metade da década de 2000, quando eram governos “neoliberais” que comandavam o país, que após a assunção de um “*hermano*” à presidência.

De toda essa discussão, dentre alguns aspectos que podemos destacar, temos que o posicionamento do CONAMAQ é, e tem sido em episódios recentes, como o de TIPNIS, mais radical no sentido de defender o que o movimento entende como sendo os direitos indígenas, quando o comparamos à atuação da CSUTCB, que no mesmo episódio se mostrou mais alinhada com as ideias do governo de Morales – García Linera. A questão aqui não é apenas quanto ao posicionamento político de cada um dos agentes, mas perceber o quanto este é representativo de modos distintos de perceber o que deve ser o Estado Plurinacional e de como se constituem os processos de elaboração de cada um desses discursos identitários.

¹⁰⁸ Freddy Cayo é ex-assessor técnico do CONAMAQ, na ocasião da entrevista trabalhava no órgão de cooperação internacional IBIS – Dinamarca. Entrevista realizada por nós em La Paz, em 01/06/2010.

¹⁰⁹ Tata Gabino Apata Mamani (Suyu Jacha Karangas) – *Arquiri Apu Mallku del CONAMAQ* (2009-2011), o “segundo homem” no *Consejo de Gobierno del CONAMAQ*. Entrevista realizada por nós em La Paz, em 02/06/2010.

¹¹⁰ Tata Rafael Quispe (*Jacha Suyu Pajakaqi*), *Mallku da Comisión de Reconstitución e Industrias Extractivas*, um dos atuais *Apu Mallkus* da gestão 2009-2011 de CONAMAQ. Tata Rafael Quispe é jovem e, após assumir o cargo, gerou polêmicas com suas declarações à imprensa, no entanto, na entrevista realizada com ele em 26/05/2010, mostrou-se ponderado e não fez declarações dissonantes em relação ao discurso geral do CONAMAQ.

3.4. O episódio de TIPNIS

Em agosto de 2011, os povos indígenas do oriente boliviano, encabeçados pelos grupos que vivem no Território Indígena Parque Nacional Isiboro Sécore (TIPNIS), iniciaram uma marcha contra o projeto de construção de uma estrada na região de San Ignacio de Moxos (Beni) e Villa Tunari (Cochabamba), que passará pela reserva. TIPNIS tem de 1,2 milhão de hectares, e se localiza próximo à fronteira com o território brasileiro. O projeto prevê que a estrada terá um percurso de aproximadamente 300 quilômetros. A obra, a ser executada pela empreiteira brasileira OAS, custaria cerca de US\$ 415 milhões, dos quais US\$ 332 milhões (80%) seriam financiados pelo Banco Nacional de Desenvolvimento Econômico e Social (BNDES), também brasileiro.

No dia 25 de setembro, aconteceu uma violenta ação de repressão policial a uma manifestação do movimento indígena contrário à construção da estrada, que deixou vários feridos e causou protestos e críticas ao governo. Esse episódio levou ainda à renúncia de quatro autoridades do governo boliviano. E elevou a tensão entre manifestantes e governo.

A marcha, que durou 65 dias, chegou a La Paz no dia 20 de outubro de 2011. No mesmo dia, o governo boliviano convidou as lideranças indígenas para uma reunião de conciliação, que não ocorreu por discordâncias em relação ao local do encontro. Os marchantes alegaram que a reunião deveria ocorrer no Palácio do Governo e não na Vice-Presidência. Já o governo informou que a sede presidencial estava em reformas, e por isso não poderia sediar a audiência. Nessa ocasião, os dirigentes do movimento indígena, que se encontrava concentrado na Praça Murillo, no centro de La Paz, declararam à imprensa que o anúncio de Morales sobre sua autorização, no mesmo dia (20 de outubro), do projeto de lei que suspendia qualquer construção que atravessasse o território de TIPNIS até que fosse realizado o procedimento de “consulta à população afetada”, não significava o fim do conflito, uma vez que os indígenas reivindicavam que, além das alterações, fosse incluída na lei uma lista com os 16 pontos¹¹¹ de reivindicação do movimento.

¹¹¹ A lista de reivindicações é a seguinte:

1. Rechaçamos a construção do tramo II da estrada entre Villa Tunari-San Ignacio de Moxos, que afeta os territórios TIPNIS. Demandamos a paralização imediata do estudo sócio ambiental e qualquer outro estudo.
2. Exigimos a paralização de todas as atividades hidrocarboríferas no Parque Aguarabé.
3. O Governo do Estado Plurinacional de Bolívia deve garantir que os territórios indígenas sejam respeitados na nova legislação agrária.
4. Demandamos que o Governo reconheça o direito de receber a retribuição por compensação da mitigação de gases.
5. Pedimos o desenvolvimento normativo e o direito à consulta.

O conflito continua ainda em outubro de 2012. Para tentar dirimir o conflito, o governo Morales propôs, ainda em 2011, a realização de uma consulta pública aos povos que vivem em TIPNIS sobre seu posicionamento contra ou a favor da construção da estrada, consulta a que estaria condicionada a execução ou não do projeto. Ocorre que TIPNIS possui 65 comunidades, e estas não estão compostas apenas pelos grupos indígenas chimanes, mojeños-trinitarios e yuracarés, mas também comunidades dos antigos “colonizadores”, hoje autodenominados “*interculturales*”, associados à CSUTCB e francamente favoráveis à construção da estrada, com a justificativa de que a estrada permitirá acesso a bens como educação, saúde e, principalmente, possibilitará desenvolvimento econômico. Os povos indígenas, organizados em torno da *Subcentral de TIPNIS*, com o apoio crucial da CIDOB, CONAMAQ e outras organizações indígenas, são contrários à realização da consulta sobre a intangibilidade da área (que seria de proteção ambiental), pois afirmam que ela é ilegal, uma vez que uma consulta prévia, livre e informada, acorde com as determinações do direito internacional acerca dos direitos dos povos indígenas, não pode se dar quando a estrada já está em franco processo de construção¹¹². O processo de consulta às comunidades está sendo realizado e muitos conflitos continuam acontecendo, como bloqueios que impedem que funcionários do governo cheguem até certas comunidades para realizar a consulta, por exemplo, num esforço para inviabilizar o reconhecimento da realização da mesma e/ou sua validade jurídica.

-
6. Exigimos o desenvolvimento produtivo, a descentralização para as regiões do Oriente, Chaco e Amazônia com assignação de recursos econômicos.
 7. Demandamos que o Governo do Estado Plurinacional provenha os recursos econômicos para a implementação em todos os territórios indígenas titulados como meio para avançar em uma “Autonomia Indígena”.
 8. Lei de Bosques e Diretrizes.
 9. Contemplar o Parque e Áreas protegidas na elaboração especial das áreas protegidas.
 10. Desembolsar imediatamente os recursos econômicos assignados para a construção da infraestrutura apropriada e o funcionamento da Universidade Indígena Boliviana (UIB).
 11. Incorporar de forma efetiva os povos indígenas como beneficiários do *Seguro Universal de Salud*.
 12. Realizar o *Censo de Población y Vivienda* o mais breve possível.
 13. Implementar planos de habitação.
 14. Implementar políticas de manejo, proteção e conservação para resolver o problema do Rio Pilcomayo.
 15. Garantir o direito pleno de acesso e uso da informação e a comunicação aos povos indígenas.
 16. O cumprimento do acordo de maio de 2010 com a *Asamblea del Pueblo Guaraní* (APG). Fonte: <http://www.hoybolivia.com/Noticia.php?IdNoticia=52007> (Acesso em 28/10/2012)

¹¹² *Indígenas demoram en lanzar ofensiva contra la consulta*, Página Siete: 14/02/2012. Disponível em http://marcha.ftierra.org/index.php?option=com_content&view=article&id=1356:rair&catid=35:news&Itemid=58, acesso em 01/10/2012.

Nesse episódio de conflito, o que nos interessa é perceber como se identifica o “outro”, isto é, como representantes do discurso identitário “camponês-indígena”, associado à CSUTCB, percebem o “indígena” e como representantes do discurso identitário “indígena-originário” caracterizam o “camponês-indígena”. Como propõe Schlee (2008), nesse caso temos a possibilidade de perceber o jogo de posições de acordo com o cálculo de custos e benefícios que está ligado tanto à identificação dos grupos com certas posições quanto às representações acerca destas, seja por parte dos próprios grupos, seja por parte da sociedade em geral. Todo um conjunto de percepções sobre o “outro” se revelam na controvérsia acerca de TIPNIS, permitindo-nos identificar a cadeia discursiva que substantiva tanto a identidade discursiva de “camponês-indígena” quanto a de “indígena-originário”. Estas, por sua vez, por se definirem em contraste e em relação, têm se transformado e ganhado sentidos novos conforme o conflito tem se desenrolado.

Em 6 de setembro de 2011, Roberto Coraite (líder máximo da CSUTCB) declarou à imprensa que a CSUTCB respaldava a construção da estrada Villa Tunari- San Ignacio de Moxos para que exista integração entre oriente e ocidente e porque não se deseja que os *“indígenas de TIPNIS vivam mais como selvagens”*¹¹³. A declaração de Coraite foi tomada como uma afronta pelas organizações indígenas-originárias e teve grande repercussão. É uma declaração indicativa do modo como o discurso identitário “camponês-indígena”, do qual a CSUTCB é representante, percebe o “indígena”.

O que podemos observar é que os discursos sobre as identidades indígenas e não indígenas das organizações “indígenas-originárias” bolivianas tendem a transmitir a ideia de que é como se se tratasse de dois sistemas identitários fechados e “puros”, mutuamente excludentes. Tais construções dualistas aparecem nos discursos de CSUTCB e CONAMAQ, que, muitas vezes, falam do indígena e do não indígena como duas entidades claramente identificáveis e separáveis, indicando uma percepção extremamente simplificada do país e invisibilizando as complexidades, diálogos e hibridações que, gostem ou não, fazem parte da Bolívia. Dessa dicotomização, resulta uma polarização que supõe que o país seja composto por grupos, indígenas e não indígenas, percebidos como separados e possuidores de características não apenas diferentes, mas opostas. Segundo Schilling-Vacaflor (2008: 160), organizações indígenas como CSUTCB e CONAMAQ apresentam o indígena como solidário, comunitário e não contaminante, e outros atores

¹¹³ Disponível em <http://www.laprensa.com.bo/diario/actualidad/bolivia/20110906/roberto-coraite-de-la-csutcb-afirmo-que-desea-que-la-carretera-evite-que> 5690 9859.html, acesso em 01/10/2012.

como intelectuais, estudantes, grupos de jovens, grupos de esquerda, grupos de proteção ao meio ambiente etc.; enquanto atribuem características opostas à suposta “Bolívia branca”. Evidentemente, embora as imagens essencialistas articuladas nesses discursos não coincidam completamente com a realidade, é preciso reconhecer que têm significados estratégicos e são importantes elementos na luta pelos direitos indígenas.

E tudo se complica ainda mais quando a alteridade também passa a ser elaborada entre os indígenas, como no caso de “camponeses-indígenas” e “indígenas-originários”. No momento em que a elaboração da diferença passa a redundar em trocas de acusações, conforme os indígenas se identifiquem como originários ou camponeses, dada a sua filiação a um sindicato ou a uma organização originária, como o que podemos observar a partir do episódio de TIPNIS. Em circunstâncias como a desse conflito, temos uma situação em que as tensões passam a ser elaboradas em discursos cada vez mais primordialistas e depreciativos em relação ao “outro”, nos permitindo comprovar que, como afirma Schlee (2008), é o conflito que produz a diferença étnica e não o contrário. Isto é, a etnicidade deve ser compreendida não como causa de conflito, mas como o processo que permite a remodelação e negociação de identidades. É importante notar que casos como o de TIPNIS nos permitem observar que a essencialização das identidades se dá de ambos os lados, estabelece-se um jogo de espelhos, portanto. A essencialização ganha distintas manifestações, como a que podemos perceber na fala de Rodolfo Machaca¹¹⁴, que ao ser questionado sobre a questão de titulação de terras e os conflitos entre “camponeses” e “indígenas” sobre esse tema, afirmou: *“(...) o sangue e o sobrenome que corre pelo sangue de cada um de nós que vivemos no setor da CSUTCB é camponês, antes que indígena. Seja do oriente, seja do ocidente, seja dos vales, os antigos, comunidades milenares, eram originários. Quem construiu isso? CIDOB, CONAMAQ, as fundações, ONGs, que deram esse sobrenome aos indígenas, os convenceram psicologicamente, e eles agora se declaram indígenas originários. Antes, na época do Tawantinsuyu, Qullasuyu, eram camponeses. Por que são camponeses? Porque vivem em área dispersa, com a agricultura. O que significa comunidade camponesa? Vivemos em lugares dispersos e cada família vive com sua agricultura. Por isso somos gente do campo aberto. Por isso, camponeses. A diferença com os indígenas é que eles se consideram*

¹¹⁴ Em entrevista concedida em 04/08/2010, em La Paz, à Lorenza Belinda Fontana (como parte de sua pesquisa de campo para tese em Politics, Human Rights and Sustainability (Sant’Anna School of Advanced Studies, Pisa) - Summa cum laude and Mention of Doctor Europeaus. Defendida em 2012, sob o título “Social Conflict, Collective Narratives and Identity-building: Lessons from Bolivia”).

simplesmente identificados por seu sangue, seu status originário. Por isso, se nomeiam indígenas. Indígenas eram os nômades do oriente. Eles se consideram indígenas porque vivem de pesca, caça, mas não explorando o que é agricultura. Os camponeses, sejamos agricultores, criadores de gado, pescadores, criadores de llama, estamos identificados como camponeses. Existe (camponês) de toda cultura, de toda língua, mas antes que indígenas se reconhecem como camponeses originários.”

A fala de Machaca é essencialista, busca uma explicação de origem, no “sangue” e “sobrenome”, com um sentido de ancestralidade, para justificar a identificação como camponês. Indica uma tentativa de utilizar o mesmo apelo à ancestralidade e antiguidade, empreendido pelo discurso de construção da identificação indígena- originária para lhe conferir uma legitimidade “inconteste”, para conformar uma identidade camponesa igualmente legítima. A operação discursiva de Machaca é interessante porque ajuda a percebermos o quanto é eficiente a construção discursiva da identidade “indígena- originária”. Ela é tão legítima que se é capaz de utilizá-la para também legitimar a identidade “camponesa-indígena”. O que nos parece mais interessante é observar que não soa estranho ao entrevistado tentar transformar uma identidade de classe em algo que teria conexão com ascendência, “sangue”, origem. Além disso, a fala de Machaca revela o preconceito com os povos indígenas do oriente, “nômades”, ou “selvagens”, como na declaração de Coraite em 2011, citada acima. A associação dos povos indígenas do oriente com um conjunto de perspectivas associadas à distância da floresta, ao “nada”, é antiga e aparecia já nos anos de 1970, quando o governo militar doava terras no oriente para fazendeiros sem tomar conhecimento das populações que por ventura vivessem nessas áreas. Segundo Oscar Vega¹¹⁵, ao longo de todo o século XX “*dois terços do que é a Bolívia (do território boliviano) eram como pontos cegos, nem sequer posso dizer que eram ignorados, eram pontos cegos, não eram... não estavam em seu campo de visão (do Estado e dos governos), nem de seu interesse, nem nada, e essa é toda a região que compreende a Amazônia e o Chaco. (...) Mas o mais grave de tudo isso é que ao ver esta região como um espaço de fronteira, se via meramente como um território (...) como se não existissem povos aí. Isso é fronteira, isso é selva, isso é desconhecido, se existe gente aí é gente que nem sequer é cidadã, não são pessoas, são como os índios dos índios, pode se dizer. Uma perspectiva baseada nessa escala de descrição e subordinação, pois se*

¹¹⁵ Oscar Vega, intelectual boliviano membro do grupo Comuna, em entrevista realizada por nós em La Paz, em 08/05/2010.

existem subalternos no altiplano, estes são ainda mais subalternos. Isso gerou uma agressiva, rápida e feroz investida de um início de formas de colonização de distinta intensidade após 52, processo que ganhou mais força nos anos 70, o que consistiu na expulsão dos povos das terras baixas de suas terras pelo avanço da fronteira agrícola. Se constituíram grandes propriedades na região neste período.” As falas de Coraite e Machaca reiteram essa percepção dos povos do oriente como sendo os únicos índios verdadeiros, e destes como os selvagens, subalternos e “atrasados” de que nos falou Vega no trecho acima citado. Em que pesem as alianças entre CONAMAQ e organizações indígenas do oriente, é preciso notar que a percepção deste acerca dos povos indígenas das terras baixas, ainda que menos explicitamente preconceituosa do que a da CSUTCB, também os coloca numa posição de inferioridade relativa. Isso porque os grandes heróis indígenas¹¹⁶ e os símbolos indígenas que hoje compõem, inclusive, a simbologia nacional¹¹⁷ da Bolívia, são, todos, de origem andina. Assim, na medida em que o discurso de CONAMAQ se mantém próximo ao discurso indianista katarista, a proeminência do protagonismo histórico das lideranças indígenas andinas permanece como a base do discurso identitário indígena-originário e, pelo menos na versão discursiva dessa organização, nele não se encontram referentes com origem nas terras baixas.

Por sua vez, o discurso identitário “indígena-originário” do qual o CONAMAQ é representante, identifica o discurso “camponês-indígena” como sendo “colonial” e corrompido pelos vínculos com partidos políticos. A ideia é que a forma de se fazer política dos partidos é essencialmente desrespeitosa em relação aos princípios comunitários, tradicionais, dos povos indígenas, os partidos “fazem” uma política que divide os grupos e não atende seus anseios e demandas. Segundo Tata Gabino Apata¹¹⁸: *“os ‘hermanos’ dos sindicatos, da CSUTCB, têm outra ideologia. Às vezes, não concordamos com eles porque eles agora acreditam que estão no governo com o partido, com o MAS, por isso acreditam que estão no governo. O originário se sente (próximo ao governo) por seu líder do Estado Plurinacional, simplesmente isso, mas não pelo partido, não do partido! Que é uma herança colonial.”* Epifanio Pacheco define a atuação da

¹¹⁶ Tupac Katari e Bartolina Sisa passaram a figurar entre as representações estatutárias dos próceres da República boliviana no Palacio Quemado, por exemplo.

¹¹⁷ De acordo com Parágrafo II do Artículo 6 da CPE os Símbolos de Estado Plurinacional são: a bandeira tricolor vermelha, amarela e verde; o hino boliviano, o escudo de Armas; a *wiphala*; a escarapela; a flor da kantuta e a flor de patujú. Imagens da flor da kantuta, da flor do patujú, da escarapela e da *wiphala*, constam como Ilustrações 4, 5, 6, e 7, respectivamente, Anexo 14, página 246 e 247.

¹¹⁸ Em entrevista realizada por nós em La Paz, em 02/06/2010.

CSUTCB como resultado da “*reunião de muitas tendências, grupos indígenas das terras baixas, originários da parte andina e vale, trabalhadores camponeses. E os trabalhadores dizem: temos que preparar a revolução sob a direção da classe trabalhadora. E aí essa tendência, a tendência originária, a tendência de terras baixas, as instituições, então não avança...*”. Da perspectiva de Pacheco, como de muitos que se identificam como indígenas-originários, o modo como o discurso camponês-indígena é elaborado não contempla as especificidades e reivindicações dos povos indígenas, em especial daqueles que vivem nas terras baixas. O discurso identitário “indígena-originário” identifica o discurso “camponês-indígena” como se pautando por orientações “coloniais” e a valorização dos direitos individuais, de cunho liberal, em detrimento da defesa dos direitos coletivos das comunidades. Além disso, a estrutura organizativa que corresponde aos sindicatos é percebida como viciada, como exercida por pessoas que se “adonam” dos cargos e não permitem a alternância, o que indicaria sede de poder e ausência de participação dos afiliados. Tata Andrés Saavedra¹¹⁹ afirma que um dos problemas dos sindicatos é que “*não dão informes a todos os rincões nossos, rurais. (...) os sindicatos já são políticos, agarram no poder, em política estão brigando, existe muito problema, não é certo, isto não existe entre autoridades originárias. Todos passam, é rotativa a autoridade originária, ninguém se ‘adona’ do cargo.*” Tudo de pior que é identificado na política é associado aos partidos políticos e ao sindicato e seus membros. Da perspectiva do CONAMAQ, aqueles que continuam se identificando como camponeses recusam quem são, recusam suas origens, negam a sua “verdadeira” identidade. No jogo de espelhos da identidade camponesa e originária, o que vemos é uma grande troca de “acusações”, em que as identificações recíprocas mais recorrentes entre um grupo e outro são: que os indígenas-originários são forjados por ONGs e organismos internacionais e que os camponeses-indígenas se recusam a seguir seus usos e costumes e negam a sua origem.

A análise sobre esse modo de construir a alteridade no seio dos movimentos indígenas nos permite revelar também disputas tanto no que tange a postos no Estado – pois possuir maior proximidade com o governo pode resultar em possibilidades ou não de atuar na máquina estatal de maneira direta, o que pode trazer vantagens – quanto no esforço de definir qual visão e conjunto de ideias irá prevalecer no processo de construção

¹¹⁹ Tata Andrés Saavedra Vargas (Chuwis), Mallku de la *Comisión Salud y Deportes* (2009-2011), em entrevista realizada por nós em La Paz, em 02/06/2010.

do Estado Plurinacional. Segundo Prada (2012), o que a crise do conflito de TIPNIS revela é o fim do Pacto de Unidade estabelecido entre as distintas organizações camponesas-indígenas e indígenas-originárias desde o ciclo de revoltas dos anos 2000 e consolidado durante o processo constituinte. Segundo o autor: *“À medida que foram se aprofundando as contradições do processo (de cambio), que o Governo opta efetivamente pela continuidade do modelo extrativista do capitalismo dependente, enquanto as organizações indígenas se convertem nas defensoras do modelo do viver bem, alternativo ao capitalismo, à modernidade e ao desenvolvimento, tal como se anuncia nas resoluções de Tiquipaya¹²⁰, as contradições se tornam não apenas evidentes mas terminam colocando as organizações em posições diametralmente opostas. As organizações camponesas terminam apostando na ampliação da fronteira agrícola, inclusive, em sua proposta de uma nova lei de terras apontam rever os territórios indígenas, afetando os Territórios Comunitários Originários (TCO), considerando aos indígenas como se fossem proprietários de terras, esquecendo-se, sintomaticamente, dos outros proprietários de terras, os proprietários de terras históricos, contra os quais sempre se lutou exigindo a reforma agrária. A proposta de terras da CSUTCB é uma reforma agrária anti-indígena.”* (Prada, 2012: 439) O que podemos destacar a partir dessa citação é que, segundo o autor, hoje são as organizações indígenas-originárias que defendem os princípios fundamentais do projeto de Estado plurinacional, como a proposta político econômica alternativa norteada pelo princípio do “viver bem”, enquanto as organizações “camponesas-indígenas”, assim como o atual governo, teriam optado pela manutenção do modelo econômico capitalista. A opção de alinhar-se ou não com o governo no que tange ao processo de construção do Estado plurinacional não é uma decisão pouco relevante. Uma vez que a pretensão dos movimentos indígenas é transformar a realidade de suas bases, é compreensível que busquem manifestar suas posições e ambições de modo claro e lutem pela prevalência de seu ponto de vista. Seguindo a ideia de que as circunstâncias colocam a necessidade de rever sistematicamente, com base na avaliação de custos e benefícios, as posições que os agentes ocupam, é compreensível, inclusive, que estes mudem seus posicionamentos políticos e, eventualmente, sua agenda de reivindicações. No entanto, é importante notar que quem “ganha” com as cisões e tensões entre os movimentos sociais indígenas, como com a quebra do Pacto de Unidade que menciona Prada (2012), é o governo Morales –

¹²⁰ As Resoluções de Tiquipaya foram o resultado da **Conferência Mundial dos Povos sobre as Mudanças Climáticas e os Direitos da Mãe Terra**, realizada em Tiquipaya, departamento de Cochabamba, em abril de 2010.

García Linera. Uma vez que, este, enquanto administrador do órgão central (Elias, 1993), acaba se fortalecendo em consequência das divisões entre os movimentos indígenas e atuando como um administrador e moderador de conflitos. Aparecendo como uma figura de quem todos dependem e a quem todos recorrem, pois sabem que, em alguma medida, dependem uns dos outros para continuar existindo enquanto movimentos sociais e possuir alguma possibilidade de ter suas demandas atendidas.

A questão, portanto, é notar que a construção da diferença entre “indígenas-originários” e “camponeses-indígenas” redundando em conflitos em distintos níveis, desde o dos conflitos de terra – cotidianos, intensos e longos; a embates de concepções ideológicas que tem reflexo na condução do processo de construção do Estado Plurinacional. O embate entre as identidades “camponesa-indígena” e “indígena-originária” na Bolívia, bem como a essencialização destas, revela tanto a situação política contemporânea no país, quanto nos permite refletir sobre o modo como se deu o deslizamento da articulação de demandas por direitos em torno exclusivamente da identidade de classe, camponês, para as demandas em torno da identidade étnica, originária. Por fim, é importante pontuar que a tradição associativa encontrada na Bolívia e a de proximidade entre Estado e sindicatos, combinadas ao fato de que Evo Morales entrou na vida política como sindicalista, líder do sindicato de cocaleiros do Chapare, e ao modo como se constituiu o MAS-IPSP, permitem sugerir que o atual governo, enquanto “administrador de conflitos” e condutor do processo de construção do Estado Plurinacional, tem pendido para a lógica do sindicato e apoiado demandas como as construídas de acordo com a perspectiva discursiva da CSUTCB. Foi frequente ouvirmos de pessoas ligadas ao CONAMAQ afirmações de que “este governo (o de Morales) é dos sindicatos e não dos indígenas”. Talvez esse seja um indicativo de que ainda que as reivindicações sejam construídas de acordo com um referencial étnico, quando se trata de operacionalizá-las, o que vale é o referencial de atuação política tradicional, o sindical; e que a construção do Estado Plurinacional está pendendo para o discurso que mescla sindicato e *ayllu*, que encontramos na CSUTCB, e não para o discurso de reconstituição dos *ayllus*, pautado em perspectivas indianistas puristas, defendido pelo CONAMAQ. Se entendermos essas perspectivas como modos distintos de construir o Estado plurinacional, podemos vislumbrar por que uma controvérsia como a do conflito de TIPNIS tem tamanho poder de publicização e mobilização dos debates na esfera pública boliviana. É que a controvérsia revela muito mais do que se pode imaginar a uma primeira vista. Revela uma revisão do discurso relativo a um projeto de país e de Estado que

envolveu o conjunto dos bolivianos e bolivianas, indígenas e não indígenas, em debates e mobilizações pelo menos desde o ano 2000.

Para compreender as conexões entre os discursos que operam no contexto boliviano e seus pontos de contato com a arena de discursos internacional, no próximo capítulo confrontaremos os discursos de CONAMAQ com os que identificamos como sendo do Estado Plurinacional – pela discussão de sua normativa; e do Direito Internacional. Analisaremos como tais conexões acontecem e como se dão as ligações que permitem que discursos “globais” interpenetrem os locais, atualizando a agenda discursiva dos agentes que atuam na Bolívia.

Capítulo 4 – Encontros discursivos: Os documentos internacionais de direitos dos povos indígenas, a normativa boliviana e o CONAMAQ

*“Puedes verlo agitando
las alas amarillas
con los ojos cerrados
y el corazón cansado
mas nunca de rodillas
mas nunca de rodillas...”*
(Mercedes Sosa, Pájaro de rodilla)

Ao longo da pesquisa, foi possível identificar um conjunto de categorias que parecem orientar a construção dos discursos das diferentes organizações e movimentos sociais indígenas, assim como o discurso estatal e o do direito internacional. A intenção neste capítulo é apresentar o modo como tais categorias operam em cada um desses níveis discursivos. Para compreender as conexões entre os discursos que operam no contexto boliviano e seus pontos de contato com a arena de discursos internacional, confrontaremos os do CONAMAQ (textos produzidos pela organização e entrevistas); o Estado Plurinacional – pela discussão do texto da CPE (2009) e do texto da *Ley Marco de Autonomías y Descentralización* “Andrés Ibáñez”, LMAD (2010); e o Direito Internacional – este via a discussão do texto do *Convênio 169* da OIT (1989) e da *Declaração dos Direitos dos Povos Indígenas das Nações Unidas* (2007). A fim de analisar como tais conexões são realizadas e como esses pontos de contato interpenetram os discursos locais, atualizando a agenda discursiva dos agentes que atuam localmente na Bolívia.

As categorias identificadas e que serão analisadas neste capítulo são: Plurinacionalismo e Estado Plurinacional, terra/território, autonomia indígena.

4.1. Caminhando rumo ao ‘bem viver’?

A *Constitución Política del Estado* (CPE) boliviana incorporou integralmente a *Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas* de 2007; para além desse fato, mudou o epíteto do país para *Estado Plurinacional de Bolivia*. Ao reconhecer os direitos dos povos indígenas e se intitular um Estado Plurinacional, o país passou a enfrentar o desafio de construir um novo marco jurídico-institucional para o Estado e

implantar os direitos que reconheceu em sua carta magna. Tomaremos como ponto de partida a questão da regulamentação e operacionalização dos direitos a terra/território e autonomia, uma vez que estes são fundamentais para a determinação da organização do Estado Plurinacional.

Assim, este capítulo consiste em uma reflexão acerca das relações entre os instrumentos e declarações internacionais sobre os direitos dos povos indígenas, a CPE boliviana, promulgada em 7 de fevereiro de 2009, a LMAD, promulgada em 19 de julho de 2010, e o discurso do movimento social indígena, cujo CONAMAQ escolhemos como o agente representante, por ter a proposta mais indianista contemporaneamente no altiplano. Primeiro, apresentaremos os instrumentos do direito internacional dedicados à defesa dos direitos dos povos indígenas; discutiremos alguns pontos da Constituição Política do Estado boliviano, levantaremos algumas questões acerca do desdobramento do encontro entre o direito internacional e a nova constituição boliviana no processo de implantação da última e analisaremos a ideia de Estado Plurinacional e, em especial, a questão do direito a terra/território e autonomia, posteriormente, discutiremos o modo como o CONAMAQ elabora essas questões e em que pontos recupera aspectos de ambos os discursos.

4.2. Os instrumentos internacionais de defesa dos direitos dos povos indígenas

A primeira legislação internacional sobre os direitos dos povos indígenas foi a Convenção 107 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), *Concernente à proteção e integração das populações indígenas e outras populações tribais e semitribais de países independentes*, promulgada em 5 de junho de 1957. O *Convênio 107*, cujo caráter *assimilacionista* explícito foi muito criticado, introduziu direitos fundamentais para iniciar o debate sobre a cidadania étnica indígena. Entre os direitos instituídos pelo *Convênio 107*, por exemplo, observam-se a promoção de direitos consuetudinários, das línguas originárias e a designação de terras tradicionais para os povos indígenas. (Urquidí, 2008)

Assim, é no âmbito da OIT, pelo dito *Convênio 107*, de 1957, que primeiro se manifestam as preocupações em relação aos direitos dos povos indígenas e à necessidade de *assimilar* essas populações em situação de igualdade nos diferentes contextos nacionais. Em 1989, a OIT adota um novo documento, o *Convênio 169*, que abandona o viés integracionista do texto anterior, e com o tempo vai se mostrar o instrumento jurídico

internacional vinculante mais importante e avançado em matéria de direitos dos povos indígenas. (Urquidi, 2008)

A aprovação do *Convênio 169*, em 1989, foi um importante avanço, porque este define, em primeiro lugar, a *consciência da identidade* como critério que determina a identidade do sujeito do direito, especificando que o grupo deve ser reconhecido como *povo*, isto é, como um sujeito de direito coletivo. Ainda com relação à questão da identidade, o texto propõe a necessidade de educação na língua original da população, com conteúdos, em princípio, a serem definidos pelas próprias comunidades indígenas.

Politicamente, o *Convênio 169* destaca a necessidade de participação dos grupos indígenas nas decisões tomadas no âmbito estatal que os afetem e admite seu direito ao uso dos recursos naturais renováveis das terras que tradicionalmente ocupam, destacando, finalmente, a relação especial e o valor espiritual que os povos dão a suas terras ou territórios. Assim, o *Convênio 169* expressa o reconhecimento de *direitos de propriedade e posse* de terras aos povos indígenas, bem como de decidir prioridades no processo de desenvolvimento econômico, social e cultural. Em linhas gerais, o *Convênio 169* indica a disposição nos sistemas internacionais de garantir que os povos indígenas tenham a possibilidade, mediante políticas públicas nacionais e pela estrutura jurídica de cada país, de decidir os rumos de sua vida social, cultural e econômica. Essas garantias parecem se dirigir para o princípio de *autodeterminação* de uma forma específica, no sentido de que as comunidades passam a ter autonomia para definir o rumo da vida do grupo (Urquidi, Teixeira & Lana, 2008).

É somente nos anos 1970 que a Comissão de Direitos Humanos da Organização das Nações Unidas (ONU) passa a dedicar atenção aos problemas relativos aos direitos humanos de povos indígenas existentes em diferentes países. Nessa ocasião, diferentes povos indígenas, em diferentes regiões do mundo, lutavam por reconhecimento em nível nacional, nos respectivos países onde se encontravam, e suas demandas passavam a ser construídas de acordo com a linguagem dos direitos humanos. (Chaters & Stavenhagen, 2009) Assim, nos anos 1970, no âmbito da *Comissão de Direitos Humanos* da ONU, foi criado o *Grupo de Trabalho sobre Populações Indígenas* (GTPI), que além de introduzir novos deveres para os Estados, inovou ao convidar, para seus trabalhos, organizações indígenas de todo o mundo. Nesse contexto de representação plural, as necessidades dos povos indígenas e suas demandas encontraram melhor expressão no sistema internacional,

o que permitiu que a redação da *Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas*, promulgada em 2007. Esta, embora avançada, ainda não contempla a totalidade das demandas dos diferentes povos indígenas, mas incorporou muitas das reivindicações dos movimentos indígenas, em especial no que diz respeito ao reconhecimento dos povos indígenas como sujeitos coletivos de direitos. (Urquidí, 2008) Estabelecendo-se, desse modo, um novo parâmetro para os direitos humanos, que não mais se restringem ao indivíduo, mas podem se referir a toda uma população.

A *Declaração dos Direitos dos Povos Indígenas*, de 2007, muito embora não constitua um documento juridicamente obrigatório para os Estados assinantes, como o *Convênio 169* da OIT, tem a força do consenso da comunidade internacional que obriga moral e politicamente os governos e países signatários a implantar os princípios da *Declaração*, mediante uma legislação interna e a realização de políticas públicas específicas. (Urquidí, 2008; Chaters, 2009)

A *Declaração* de 2007 expressa formalmente o *direito à autonomia e ao autogoverno* dos povos indígenas em questões relacionadas com seus assuntos internos e locais, salientando o *direito a dispor dos meios para financiar suas funções autônomas*. De modo semelhante ao *Convênio 169*, a *Declaração* destaca o direito das populações indígenas a decidir, com o Estado, sobre o uso dos recursos naturais nos seus territórios, o chamado “direito de consulta”, e a exercer a justiça comunitária, de acordo com seus valores e tradições ancestrais, com o que o texto legitima as autoridades indígenas. Em matéria de direitos sociais e culturais, a *Declaração* adota critérios presentes no *Convênio 169*, mas os excede na medida em que afirma o direito dos povos indígenas de manter, controlar, proteger e desenvolver sua *propriedade intelectual e seu patrimônio cultural*, reivindicando benefícios para seus conhecimentos tradicionais, sua ciência, tecnologia e sua cultura.

Desse modo, a *Declaração*, no plano político, estende o direito à autodeterminação dos povos; no âmbito econômico, reafirma a propriedade e direito de decidir, com o governo, sobre os usos de recursos naturais e, no âmbito cultural e social, inclui direitos que ainda não eram considerados, como a necessidade de dar garantias específicas às mulheres, crianças e idosos indígenas. (Urquidí, 2008)

Segundo Stavenhagen (2009), é preciso compreender a *Declaração* de 2007 como outros instrumentos internacionais dedicados aos direitos humanos, isto é, como o

resultado de debates ideológicos, negociações diplomáticas, geopolítica, relações entre distintos grupos de interesse e relações pessoais. Ou seja, é preciso compreendê-la, seus avanços e limitações, tendo em conta o contexto no qual emerge em conexão com as controvérsias geopolíticas que caracterizam os debates sobre direitos humanos nas Nações Unidas desde o seu princípio. O autor também aponta que um dos maiores avanços com a *Declaração* é o fato de que ela distingue claramente os direitos individuais, os quais as pessoas de origem indígena compartilham com outras pessoas de acordo com a *Declaração Universal de Direitos Humanos* de 1948, e os direitos específicos que competem às pessoas de origem indígena coletivamente, como resultado de suas identidades originárias. (Stavenhagen, 2009: 354, 355)

A *Declaração*, portanto, reafirma que pessoas de origem indígena são sujeitos de direitos, que têm todos os direitos garantidos pelo direito internacional como direitos humanos, mas também são sujeitos de direitos coletivos, indispensáveis para a sua existência, bem-estar e desenvolvimento integral enquanto pessoas. Desse modo, a principal diferença desse documento em relação aos outros instrumentos de defesa dos direitos humanos é que, na *Declaração* de 2007, os sujeitos desses direitos não são somente os indivíduos que compõem as comunidades indígenas, mas a própria coletividade, o grupo indígena como um todo, ou seja, os povos indígenas enquanto sociedades, culturas e comunidades vivas.

Assim, segundo Stavenhagen (2009), os direitos previstos na *Declaração*, podem ser vistos como um quadro de referência, um ponto de partida, que entre outras coisas, pode conduzir os países e seus respectivos Estados a novas legislações, a um tipo diferente de prática jurídica, a uma nova organização das instituições estatais e, eventualmente, a uma nova cultura política, mais democrática e participativa.

O grande desafio é fazer com que a *Declaração* de 2007 seja de fato implantada nos distintos países. Segundo Stavenhagen (2009), esse é um momento no qual os povos indígenas e os Estados devem trabalhar juntos no sentido de construir uma interpretação que permita aplicar as diferentes facetas dos direitos previstos na *Declaração*, como o direito à autodeterminação, nos contextos específicos dos seus países. Ainda de acordo com o autor, além de questões específicas no que tange aos direitos humanos, a *Declaração* desafia os modernos Estados-nação a repensar aspectos básicos de filosofia política, colocando a necessidade de rever as ideias de identidade nacional, cultura nacional,

cidadania multicultural, ética em relação ao meio ambiente, mecanismos coletivos de tomada de decisão, direitos individuais e coletivos, participação democrática e a base para o desenvolvimento da consolidação dos direitos humanos. Dessa maneira, a *Declaração* de 2007 contribuiria para a construção de uma verdadeira agenda alternativa para o século XXI. (Stavenhagen, 2009: 369)

Evidentemente, a situação legal, territorial, social e política dos povos indígenas varia, consideravelmente, de país a país, como também variam as possibilidades de exercício de direitos como autodeterminação, autonomia e autogoverno. Portanto, em países como a Bolívia, em que as identidades indígenas são fortemente relacionadas aos territórios, a demanda por reconhecimento da posse dos mesmos é fundamental. Os movimentos indígenas bolivianos compreenderam isso na década de 1990 e, não por acaso, as questões relativas a terra/território e autonomia nos mesmos são a grande pauta também nos debates pós-constituente no país.

Depois de dois meses da adoção da *Declaração* pelas Nações Unidas, em novembro de 2007, o congresso nacional boliviano votou sua incorporação integral na legislação nacional, em um momento em que a assembleia constituinte estava terminando a redação do novo texto constitucional boliviano. A completa incorporação da *Declaração* de 2007 no texto da nova carta magna boliviana indica a compreensão por parte dos constituintes, e do restante da população que posteriormente aprovou a CPE em um referendo, da necessidade de modificar a estrutura organizativa de poder no Estado e na sociedade, com fim a tornar efetivos os direitos dos povos indígenas. (Clavero, 2009) A *Declaração*, segundo Clavero (2009), pode vir a representar, para a América Latina, o fim do colonialismo interno, que causou a marginalização e exclusão dos povos indígenas do subcontinente, e foi o resultado da maneira “eurocêntrica” como os processos de independência e os Estados nacionais foram formados e conduzidos na região por aproximadamente dois séculos.

O texto da CPE boliviana pode ser tomado como um exemplo desse esforço de superação do colonialismo interno e de transformação do Estado-nação.

4.3. A Nova Constituição Política do Estado boliviano – Avanços e percalços

Como discutimos no capítulo 3, foi o conjunto de movimentos indígenas que, já em 1996, começou a reivindicar explicitamente a convocação de uma assembleia constituinte e a elaboração de uma nova constituição na Bolívia. A força dos movimentos indígenas que começava a se fazer sentir em grandes marchas que rumavam a La Paz e em bloqueios de estradas sistemáticos, como formas de pressionar os governos no sentido de convocarem a constituinte, foi fundamental. O ápice das mobilizações dos movimentos indígenas se deu em março de 2005 quando Carlos Mesa, sucessor de Gonzalo Sanchez de Lozada, entregou sua carta de renúncia. Inicialmente, sua renúncia foi rejeitada pelo Congresso, mas diante dos insistentes bloqueios de estradas, protestos e manifestações nas ruas, que provocaram o temor de uma guerra civil, Mesa voltou a apresentar sua renúncia em junho do mesmo ano, quando teve a aceitação do Legislativo. O então presidente da Corte Suprema de Justiça, Eduardo Rodríguez, assumiu a Presidência de forma provisória e convocou eleições antecipadas para 18 de dezembro. As eleições de dezembro de 2005 foram vencidas por Evo Morales – García Linera e, em 5 de março 2006, foi promulgada a *Ley Especial de Convocatoria a la Asamblea Constituyente*¹²¹ e convocada a assembleia constituinte.

Os movimentos indígenas conformaram o chamado *Pacto de Unidad*, ainda em 2006, para garantir que teriam maior poder de negociação no contexto da constituinte. O *Pacto de Unidad* é descrito por Schavelzon da seguinte maneira: “(...) *Pacto de Unidade, que nucleava as maiores organizações camponesas e indígenas integrantes do MAS, ou somente aliadas do mesmo. Nesse espaço, elaborou-se uma proposta de Constituição que foi assumida pelo MAS em várias comissões. Na proposta (PACTO DE UNIDAD, 2006, 2007) traduzia-se a ‘agenda de outubro’; além do controle dos recursos naturais pelo povo, propunha-se autonomia indígena e camponesa, eliminação do latifúndio, direitos coletivos para os povos indígenas e controle de seus territórios, representação direta no Parlamento e pluralismo jurídico.*” (Schavelzon, 2010: 06)

Lembramos que, no momento de constituição de tal Pacto, participaram as seguintes organizações: a Confederação Sindical Única de Trabalhadores Camponeses da Bolívia (CSUTCB), o Conselho Nacional de Ayllus e Markas de Qullasuyu (CONAMAQ), a Confederação Sindical de Colonizadores da Bolívia (CSCB), a Coordenadoria de Povos

¹²¹ A lei convocatória para a Assembleia Constituinte previa a realização de eleições em 2 de julho de 2006 e a instauração da assembleia no dia 6 de agosto de 2006, na cidade de Sucre.

Étnicos de Santa Cruz (CPESC), a Federação Nacional de Mulheres Camponesas da Bolívia “Bartolina Sisa” (FNMCB-BS), a Assembleia do Povo Guarany (APG), o Movimento Sem Terra da Bolívia (MST-B), o Bloco de Organizações Camponesas e Indígenas do Norte Amazônico da Bolívia (BOCINAB), a Central Departamental de Trabalhadores Assalariados do Campo (CDTAC). No entanto, nem todas essas organizações seguiram no processo de elaboração da proposta conjunta para o novo texto constitucional. No momento em que se iniciou o processo de construção da proposta, o Pacto incluía as seguintes organizações: CONAMAQ, CSTUCB, CSCB, FNMCB-BS, CPESC, CIDOB, CPEMB, MST-B e APG.

Dentre as principais propostas feitas pelo Pacto de Unidade, está a sobre o Estado Plurinacional. Segundo Garcés, da perspectiva dos movimentos indígenas bolivianos “*o Estado Plurinacional é considerado como um modelo de organização política para descolonizar nações e povos indígenas originários, recuperar sua autonomia territorial, garantir o exercício pleno de todos os seus direitos como povos e exercer suas próprias formas de autogoverno. Um dos elementos fundamentais para a concretização do Estado Plurinacional é o direito a terra, a território e a recursos naturais, com o objetivo de dar um fim ao latifúndio e à concentração de terras em poucas mãos, e de romper com o monopólio de controle dos recursos naturais em benefício de interesses privados. Do mesmo modo, para as organizações do Pacto, o Estado Plurinacional implica que os poderes públicos tenham representação direta dos povos e nações indígenas, originários e camponeses de acordo com suas normas e procedimentos próprios*”. (Garcés, 2009:176)

É preciso salientar que as reivindicações e propostas dos movimentos indígenas, apresentadas pelo Pacto de Unidade, representam uma aposta na construção de um Estado que reconheça em seu interior o cogoverno institucional e territorial de distintos sujeitos políticos. Seria um Estado de consorciação, onde as coletividades políticas opinam, expressam seu acordo e tomam decisões sobre as questões centrais do Estado. “*Desfaz-se a ideia de que o Estado tem soberania única e absoluta sobre seu território, e possibilita-se o exercício do autogoverno (para dentro) e do cogoverno (em relação ao Estado central e com as outras entidades territoriais)*” (Garcés, 2009: 176).

Parte da reflexão realizada no âmbito do Pacto de Unidade foi que nos Estados formados sobre a base de estruturas políticas e territoriais coloniais, como no caso da Bolívia, o ordenamento territorial deveria ser assimétrico; ou seja, combinando entidades

territoriais organizadas com base no Estado colonial e republicano (com um modelo próximo aos mecanismos de descentralização política e administrativa); com entidades territoriais organizadas com base no direito à autodeterminação dos povos de existência prévia à conformação do Estado moderno. (Garcés, 2009)

É importante ressaltar que, na Bolívia, a demanda por autodeterminação e pelas autonomias tem sido formulada pelas organizações *indígenas originarias campesinas* com o fim de recuperar terra e território, e de poder decidir sobre recursos naturais em uma perspectiva dupla: enquanto direito territorial dos povos indígenas, e enquanto recursos que pertencem “a todos os bolivianos e todas as bolivianas”. Por meio de sua proposta constitucional que, como discutiremos adiante, foi parcialmente incorporada ao novo texto constitucional, os povos indígenas originários não empreenderam uma luta contra o Estado, mas uma luta pela construção de outro Estado. Em defesa da construção de um Estado boliviano que supere a discriminação histórica e a exclusão a que foram submetidos os povos indígenas desde a instauração da vida colonial-republicana. (Garcés, 2009: 183)

No texto da *Constitución Política del Estado* (CPE) de Bolívia, aprovada no referendo de 25 janeiro de 2009 e promulgada em 7 de fevereiro de 2009, o direito à igualdade está declarado explicitamente. O Artigo 1 da CPE define o país da seguinte maneira: “*Bolívia se constitui como um Estado Unitário Social de Direito Plurinacional Comunitário, livre, independente, soberano, democrático, intercultural, descentralizado e com autonomias. Bolívia se funda na pluralidade e o pluralismo político, econômico, jurídico, cultural e linguístico, dentro do processo integrador do país.*” Esse artigo reitera que a Bolívia se funda no pluralismo, seja político, jurídico, cultural etc.; e que, portanto, é plurinacional e intercultural, algo novo e fundamental para o desenho da refundação do país.

O Capítulo Segundo da CPE, Artigo 8, Parágrafo I, assume como princípios ético-morais da sociedade plural nascente princípios dos povos andinos e guarani: *Ama qhilla, ama llulla, ama suwa* (Quechua, associado à “trilogia Inca”: não sejas preguiçoso, mentiroso nem ladrão); *Suma qamaña* (Aymara: viver bem; o bom conviver; em Quechua: *Sumaq kawsay*); *Ñandereko* (Guarani: nossa forma de vida harmoniosa), *teko kavi* (vida boa); *Ivi maraei* (terra sem mal); *Qhapaj ñan* (Quechua: caminho ou vida nobre). (A tradução foi feita com base na explicação de cada expressão presente no texto do artigo na

CPE.). E, no Parágrafo II do dito artigo, os reinterpreta e complementa com princípios mais gerais, que se combinam com os propostos anteriormente em um esforço de construção de uma espécie de “código de ética política em chave intercultural” (Albó, 2010: 720), pois se anuncia que “*O Estado se sustenta nos valores de unidade, igualdade, inclusão, dignidade, liberdade, solidariedade, reciprocidade, respeito, complementaridade, harmonia, transparência, equilíbrio, igualdade de oportunidades, equidade social e de gênero na participação, bem-estar comum, responsabilidade, justiça social, distribuição e redistribuição dos produtos e bens sociais, para viver bem.*” (CPE, Artigo 8, Parágrafo II)

O Artigo 9, Parágrafo I, do texto constitucional estabelece como fins e funções essenciais do Estado boliviano: “*Constituir uma sociedade justa e harmoniosa, baseada na descolonização, sem discriminação nem exploração, com plena justiça social para consolidar as identidades plurinacionais.*” No Parágrafo II do mesmo artigo, identificam-se também como obrigações do Estado: “*Garantir o bem-estar, o desenvolvimento, a segurança e a proteção e igual dignidade das pessoas, as nações, os povos e as comunidades, e fomentar o respeito mútuo e o diálogo intracultural, intercultural e plurilíngue.*” E, no Parágrafo V, “*Garantir o acesso das pessoas a educação, saúde e trabalho.*”

Anteriormente à CPE, a ausência de uma declaração explícita de sentido negativo na legislação boliviana, inviabilizava as possibilidades efetivas do Estado como garantidor da igualdade jurídica a todos os bolivianos e todas as bolivianas. No novo texto constitucional, no Artigo 14, Parágrafo II, afirma-se que a discriminação baseada em razão de sexo, cor, idade, orientação sexual, identidade de gênero, origem, cultura, nacionalidade, cidadania, idioma, credo religioso, ideologia, filiação política ou filosófica, estado civil, condição econômica ou social, tipo de ocupação, grau de instrução, deficiência, gravidez, ou outras que tenham por objetivo ou resultado anular ou menosprezar o reconhecimento, gozo ou exercício, em condições de igualdade, dos direitos de toda pessoa é proibida e terá sanção do Estado. No mesmo artigo, o Parágrafo III diz: “*O Estado garante a todas as pessoas e coletividades, sem discriminação alguma, o livre e eficaz exercício dos direitos estabelecidos nesta Constituição, as leis e os tratados internacionais de direitos humanos.*” Essa mudança é fundamental para um possível

avanço do Estado boliviano no que tange a garantir a não discriminação ou a restituição e proteção dos direitos de igualdade.

Em relação ao reconhecimento de direitos fundamentais, o Artigo 15, Parágrafo II, estabelece que: *“Todas as pessoas, em particular as mulheres, têm direito a não sofrer violência física, sexual ou psicológica, tanto na família quanto na sociedade.”* E, no Parágrafo seguinte se estabelece que *“O Estado adotará as medidas necessárias para prevenir, eliminar e sancionar a violência de gênero e geracional, assim como toda ação ou omissão que tenha por objeto degradar a condição humana, causar morte, dor e sofrimento físico, sexual ou psicológico, tanto no âmbito público quanto no privado.”*

O Capítulo Quinto se dedica aos direitos sociais e econômicos e faz referência também ao direito de todas as pessoas a gozar de um meio ambiente são, que deve permitir *“aos indivíduos e coletividades das presentes e futuras gerações além de outros seres vivos, desenvolver-se de maneira normal e permanente”*. Os Capítulos Sexto e Sétimo tratam de *“Educação, interculturalidade e direitos culturais”* e *“Comunicação social”*, respectivamente. É nesse ponto da CPE que se discutem os âmbitos em que as instituições estatais devem ser amplamente interculturais: a educação e a cultura. É no Capítulo Sexto que se constitucionalizam os princípios de que a educação deve ser *“comunitária, descolonizadora, intracultural, intercultural e plurilíngue”* em seus diversos níveis (Artigos 78, 91); já o Sétimo Capítulo reitera que a *“diversidade cultural constitui a base essencial do Estado Plurinacional Comunitário”*, razão pela qual a *“interculturalidade é o instrumento para a coesão e a convivência harmônica e equilibrada entre todos os povos e nações”* (Artigo 98). Essa definição de interculturalidade norteará toda a discussão sobre o tema no texto constitucional. (Albó, 2012; Albó & Barrios, 2006)

Sobre o direito a terra (aspecto ao qual nos deteremos mais a fundo adiante), questão fundamental em um país com alto índice de população dedicada ao trabalho no campo e por ser esta uma das reivindicações centrais dos movimentos sociais *indígena originario campesinos*, de acordo com a CPE e em concordância com o estipulado na *Ley de Reconducción Comunitaria de la Reforma Agraria*¹²², a dotação desse recurso se

¹²² Ley N° 3545, de 28 de novembro de 2006, que modificou a Ley INRA. A Ley N° 1715 ou Ley INRA, de 1996, estabeleceu a estrutura orgânica e as atribuições do Servicio Nacional de Reforma Agraria (S.N.R.A.) e o regime de distribuição de terras na Bolívia, que criou a Superintendencia Agraria, a Judicatura Agraria e determinou seus procedimentos, assim como regulamentou a titulação da propriedade agrária. A Ley INRA, diferentemente da Ley Reforma Agraria de 1953, reconhece e incorpora novas disposições e políticas

realizará de acordo com as políticas de desenvolvimento rural sustentável e será regulamentada pela LMAD (promulgada em 2010).

A CPE tem como uma de suas especificidades a ênfase nos direitos coletivos, indicando uma mudança de paradigma importante, pois a constituição deixou de seguir o padrão baseado nos direitos individuais, que tinha caracterizado as constituições anteriores do país, e passou a propor a preponderância dos direitos coletivos, conforme a demanda dos movimentos indígenas e o recomendado pela *Declaração das Nações Unidas* de 2007.

O conjunto de parágrafos e artigos da constituição boliviana de 2009, citados acima, pode indicar que o que se tem com a promulgação dessa Carta Magna é a consolidação do “ideal republicano” de igualdade de direitos, no entanto, é preciso pensar que todo esse marco jurídico se estabelece num contexto de revisão do “pacto nacional” boliviano. Isto é, em um momento em que se busca criar as condições para o reconhecimento e vigência de múltiplas formas de organização nacional e de governo no interior de um mesmo marco estatal. O que se pretende é construir um Estado que tenha uma arquitetura jurídica que permita ao conjunto de nações que compõem o Estado boliviano igualmente se expressarem e viverem de acordo com seus modos de organização, formas de pensar e entender o mundo. A especificidade do que se tenta construir na Bolívia está na busca de um novo paradigma de gestão da população e das relações sociais, entendidas como também relações “internações”, busca-se construir um Estado capaz de gerir, reconhecendo igual estatuto de legitimidade e validade, distintas formas de organização jurídica, política, educacional etc., que caracterizam as distintas nações que o compõem.

4.4. O debate sobre o Plurinacionalismo e o Estado Plurinacional

Depois de décadas de lutas e reivindicações, a Bolívia mudou o epíteto do país de República para *Plurinacional*. Mas o que isso significa?

No caso da Bolívia, como no do Equador¹²³, com a promulgação de sua nova constituição, podemos observar tentativas mais explícitas e diretas de promover uma mudança na arquitetura institucional do Estado nacional. Sem romper com os princípios

públicas em favor dos direitos das mulheres, e a *Ley 3545 de Reconducción Comunitaria de la Reforma Agraria* prioriza a inclusão de mulheres na titulação de terras.

¹²³ A nova Constituição equatoriana foi aprovada em um referendo popular em 28 de setembro de 2008 e promulgada em 20 de outubro de 2008.

básicos da ideia de Estado-nação republicano (como o da unidade territorial e tripartição do poder), observa-se o desenvolvimento do debate acerca de como construir instituições que permitam não somente garantir a implantação das mudanças organizativas previstas e entendidas como necessárias para a constituição do Estado Plurinacional, mas também a mudança nos códigos tácitos de conduta social que permita superar o que é identificado como *colonialismo interno*. Como se pode imaginar, as novas propostas presentes na constituição, promulgada há quase quatro anos, ainda levarão tempo para ser implantadas, uma vez que é necessário desenvolver um conjunto de legislações e instituições específicas, que permitam que vigore plenamente tudo o que é previsto no texto constitucional como direitos, em especial no caso dos povos indígenas. Nesse contexto, temos um amplo debate sobre o que implica o estatuto de Estado Plurinacional na Bolívia.

Segundo Álvaro García Linera, “*Em sociedades multiétnicas ou multinacionais, a comunidade política só pode ser construída mediante mecanismos que, sem eliminar a particularidade cultural das pessoas, permita que estas tenham as mesmas oportunidades e direitos para fazer parte da institucionalidade política. Para permitir isso, alguns autores propuseram o exercício de uma cidadania diferenciada que dá lugar ao exercício de direitos políticos plenos enquanto membro de uma determinada comunidade étnico-cultural ou nacional dentro do próprio Estado. Desta maneira, as identidades étnico-nacionais excluídas contariam com meios institucionais que garantiriam sua representação, enquanto identidades culturais, nas instituições políticas, incluída sua capacidade de veto coletivo frente a qualquer decisão que afete à comunidade étnica. A comunidade política como lugar de cidadania seria então um processo de construção coletiva em que as diversas identidades étnicas excluídas estariam reconhecidas em suas prerrogativas e poderes como coletividades. Esta cidadania diferenciada pode assumir várias formas, como o Estado autonômico ou o Estado multinacional.*” (2003: 188, 189)

No bojo do debate sobre que caminho se deve tomar para o pleno reconhecimento dos direitos das nações e povos indígenas e sua completa inclusão social, política e cultural – seguindo as recomendações, acordos, tratados internacionais ratificados pela Bolívia e presentes na CPE –, emergem as propostas de Estado Multicultural, Plurinacional, Multiétnico e Autonômico.

O Estado Multicultural tende a ser compreendido como a “superação do colonialismo”, que teria persistido, mesmo após a independência dos países latino-

americanos, e impregnado as instituições dos Estados nascentes. Assim, se propõe a superação do que se identifica como o sistema monocultural de instituições e a complexificação e/ou ampliação das instituições organizadoras da vida política. Tudo isso baseado em uma proposta de democratização por meio da multiculturalização do Estado, algo que passa pelo reconhecimento das autonomias indígenas. Ou seja, trata-se de propor a produção de igualdade pelo reconhecimento do desenvolvimento autônomo das diferenças culturais no interior do Estado nacional. Isto significa tanto reconhecer a autonomia política dos povos indígenas que compõem o Estado nacional quanto promover a integração e/ou autonomia das culturas que fazem parte do espectro nacional, desenvolvendo uma composição governamental que permita a todos participar dessa sociedade em condições de igualdade e justiça política. (Tapia, 2004: 2)

As ideias de Estado Multicultural e Estado Plurinacional incluem a de Estado Multiétnico na medida em que as primeiras necessariamente reconhecem a existência de múltiplas etnias no seio do Estado. E, exatamente por reconhecerem esse dado, propõem a criação de instituições e mudanças legais que visem à promoção da igualdade e viabilizem a inclusão e o pleno reconhecimento dos diferentes grupos étnicos que o compõem. O que significa a aceitação de outras formas de viver, fazer política, fazer justiça, lidar com a propriedade etc., como tão legítimas e válidas como a “Ocidental/moderna”. (Tapia, 2004)

Assim, dessa perspectiva, um Estado Plurinacional e democrático se baseia na desmonopolização étnica do Estado, permitindo a todas as etnicidades, historicamente dominadas e excluídas, como no caso da Bolívia, compartilhar as estruturas de reconhecimento social e de poder político. (García Linera, 2004) Ainda segundo esse autor, *“um Estado efetivamente democrático requeriria reconhecer, em grande escala, no âmbito das tomadas de decisão fundamentais das políticas públicas, a legitimidade institucionalizada das distintas maneiras de praticar e entender a democracia como um fato que enriquece a compreensão da democratização do poder político. Isso é precisamente o caráter multi-institucional da armação estatal que, juntamente com uma redefinição das etnicidades legítimas e as normas práticas e soberanias étnicas, poderiam dar lugar a um tipo de Estado plurinacional e multicivilizatório.”* (García Linera, 2004: 51)

A ideia é que existem nações que, diferentemente das modernas nações de inspiração ocidental, têm uma “tradição” de nação comunitária, como a que os povos

indígenas bolivianos teriam desenvolvido. É importante destacar que os povos indígenas bolivianos não reivindicam independência, mas diferentes formas de autodeterminação e relação com o órgão central, o Estado boliviano. Desse modo, quando se fala em Estado Plurinacional, o que os povos indígenas reivindicam é a refundação do Estado no qual se encontram. Uma vez que os Estados-nação modernos se baseiam na ideia de homogeneidade e de que representam uma única nação, a criação de um Estado que lhes reconheça o estatuto de nações e com o qual possam dialogar “governo a governo” é entendida como uma meta. Jesús Jillamita explicou em entrevista que da perspectiva do CONAMAQ a ideia é de “... a reconstituição (dos ayllus) pouco a pouco vá criando institucionalidade, sobre base territorial. Pouco a pouco vá criando institucionalidade sobre base territorial, agarrados em discurso reivindicativo. Impulsionam vários processos até entender que a reconstituição não era o fim último, e este é o pensamento atual, de que a institucionalidade do CONAMAQ estava traçada pelo Sumaj K’amaña (bem viver). Então, a reconstituição para eles é o t’aqi, o caminho. O t’aqi, o caminho é a reconstituição. Como o t’aqi, o caminho, vai te levar ao Sumaj K’amaña, vai te levar ao viver bem, a viver com dignidade, a viver em igualdade, a viver em equilíbrio? Equilíbrio com quem? Com o Estado Boliviano. Ou seja, vamos viver em equilíbrio, já não vamos viver nessa assimetria Estado-Índigena, que existia antes. O k’ara (branco)-índigena que existia antes e vamos viver sem querer romper o Estado boliviano, sem querer fragmentar, nada disso, vamos viver em equilíbrio. Por isso, muito se fala no CONAMAQ do diálogo de governo a governo. Eles são governo indígena e querem falar com o Estado boliviano. E é um pensamento que não é novo, não.” Essa longa citação da entrevista de Jillamita nos permite perceber que, do ponto de vista dos movimentos indígenas bolivianos, interessa que o Estado boliviano reconheça e estabeleça relações simétricas com os governos indígenas, pautados por regras e formas de organização comunitárias, supostamente, ancestrais. O Estado Plurinacional, portanto, teria como uma de suas principais marcas o estabelecimento de relações de reconhecimento mútuo de legitimidade entre lideranças indígenas e bolivianas, entendidas como aquelas relacionadas à institucionalidade estatal de origem republicana. Nessa linha, temos que a noção de Estado Plurinacional exige a combinação de diferentes conceitos de nação no interior de um só Estado, ou seja, exige o reconhecimento da necessidade do exercício da interculturalidade no seu interior. Assim, a lógica do Estado Plurinacional se basearia no reconhecimento da diversidade das culturas, das instituições, das civilizações, dos idiomas, em iguais condições e como

complementares, como promotoras de enriquecimento de todos aqueles que compõem o Estado em questão. E, finalmente, dando lugar para o “abigarramento” que, segundo Zavaleta Mercado (1983), caracterizaria a sociedade boliviana; uma vez que ao reconhecer a pluralidade de povos e nações que vivem em território boliviano, pela primeira vez, se teria a possibilidade de todos e todas viverem em igualdade de condições independentemente da origem.

Assim, o Estado Autônomo seria uma espécie de consequência do Estado Plurinacional. A ideia é que ao se reconhecerem as múltiplas nações que compõem o Estado, sejam reconhecidas também as múltiplas maneiras de estas se organizarem política, jurídica e economicamente, por exemplo. Isso implica, segundo García Linera, ao discorrer sobre o caso boliviano, em *“garantir mediante uma concepção pactista do poder, a convivência mediante a articulação da pluralidade na unidade política comum de uma sociedade diferencial, isto é, que existem comunidades nacionais e outras que não são. O primeiro passo para isso é o outorgamento de autonomias regionais por comunidade linguística e cultural com distintos graus de autogoverno político, dependendo da densidade política e extensão das identidades culturais demandantes. Entendemos como autonomia um arranjo institucional que ‘delimita uma entidade ou uma série de entidades de caráter regional com administração própria dentro de um Estado, de maneira que tenham responsabilidades explícitas na elaboração de políticas em um ou mais âmbitos de tipo político, econômico ou cultural (...). O objetivo da autonomia territorial é ceder responsabilidades sobre matérias específicas e, em alguns casos, permitir um certo grau de autodeterminação a um grupo que constitui a maioria dentro dos limites de uma determinada região’.*” (Gruner, Wolf Apud García Linera, 2004: 37, 38)

Mas é importante lembrar que, embora muitas das reivindicações dos grupos indígenas e dos grupos mestiços tenham sido atendidas no novo texto constitucional boliviano, após quase quatro anos da promulgação da CPE, as dificuldades para regulamentar os direitos que foram reconhecidos, tão fundamentais como o próprio texto constitucional, e, conseqüentemente, implantá-los é ainda objeto de intensos debates.

O processo de construção das regulamentações que visam a dar conta dos “espaços vazios”, de que nos fala Schavelzon (2010:45), que foram deixados no texto constitucional tem sido objeto de intensas disputas. Em muitos momentos, o que se percebe é a recuperação dos mecanismos de refuncionalização das “estruturas coloniais de longa

duração” das quais nos fala Rivera (1993). Algo que acaba consistindo em uma reativação dos discursos e mecanismos daquilo que os movimentos indígenas identificam como “colonialismo interno”, pondo em xeque a “descolonização” proposta pelo *Proceso de cambio*, empreendido por Morales-García Linera, e fazendo com que, pouco a pouco, os discursos indígenas voltem a se tornar mais duros e combativos. Ocorre que os tradicionais discursos associados aos detentores do poder, às elites, pautados por representações depreciativas dos indígenas e mestiços ainda são mobilizadores e operam como forte oposição aos discursos dos movimentos indígenas, pautados pela defesa da incorporação da dimensão comunitária ao Estado boliviano e à concessão de autonomias, tanto em termos territoriais quanto políticos, aos povos indígenas. Esse embate é revelador de visões de mundo e projetos nacionais distintos para o país.

4.5. A autonomia possível: CPE e seus detalhes

Como já afirmamos, a CPE 2009 é a primeira constituição boliviana que reconhece as nações e povos indígenas originários e os leva em consideração em diversas de suas partes. Nessa constituição, a figura jurídica da autonomia indígena ocupa um lugar muito especial para os povos que seguem vivendo em seus territórios, na área rural.

Para compreender como está prevista a autonomia indígena originário campesina, é fundamental levarmos em consideração o que diz o Artigo 2 da CPE, este artigo, por seu caráter fundacional e organizador, segundo Albó (2010 b: 356), é o princípio que sustenta a noção de autonomia indígena originária campesina em todo o texto da CPE. O artigo afirma que:

“Dada a existência pré-colonial das nações e povos indígena originário campesinos e seu domínio ancestral sobre seus territórios, garante-se sua livre determinação no marco da unidade do Estado, que consiste em seu direito à autonomia, ao autogoverno, a sua cultura, ao reconhecimento de suas instituições e a consolidação de suas entidades territoriais, conforme esta Constituição e a lei”.

4.5.1. Sobre o termo “Nações e povos indígena originário campesinos” (NeP IOC)

Segundo Albó, *“Esse longo conceito, com somente um ‘s’ plural ao final das três últimas palavras e sem vírgulas intermediárias, deve ser tomado como uma unidade.*

Nessa forma, repete-se 69 vezes na CPE e as três últimas palavras – **indígena originário campesino/as** [IOC] – aparecem também muitas vezes mais, atrás de termos como povo, comunidade, autonomia, jurisdição etc. (...) O central, então, da expressão [NeP] IOC é sua referência àquelas nações e povos ou grupos humanos que existem desde antes da existência do Estado boliviano e inclusive da Colônia, a que faz referência o artigo 2 da CPE, e cujos descendentes formam até agora grupos socioculturais reconhecidos como tais. Embora agora por razões históricas prefiram utilizar um ou outro dos três termos assim unidos em conjunto...”. (2010 b: 357) Nessa identificação longa, em que pese as distinções relacionadas às identificações mais gerais com o *ayllu* e ou o sindicato, por exemplo, o que está em jogo é que todos, sejam das terras altas ou das terras baixas, têm reconhecida sua existência comum pré-colonial.

É em reconhecimento à existência pré-colonial desses povos e nações que se outorgam a elas direitos especiais, listados no Artigo 30 da CPE (cujo título é: Direitos das Nações e Povos Indígena Originário Campesinos) e que se complementam também com alguns documentos de direito internacional, como o *Convênio 169* da OIT e, principalmente, com a *Declaração de Direitos dos Povos Indígenas das Nações Unidas* de 2007 (que, como já dissemos, foi inteiramente incorporada à CPE boliviana). Ambos os documentos são leis bolivianas: o *Convênio 169* pela lei 1257, de 11 de julho de 1991, e a *Declaração das Nações Unidas* pela lei 3760, de 7 de novembro de 2007 (completada pela lei 3697, de 26 de junho de 2008). O Artigo 2, que mencionamos acima, é o mais central de todos os direitos, ao afirmar que se garante a livre determinação desses povos e nações, o que consiste no compromisso em possibilitar e estabelecer as condições de exercício de seu direito à autonomia, ao autogoverno, sua cultura, bem como o reconhecimento de suas instituições e a consolidação de seus territórios. Mais que isso, ao reconhecer os povos indígenas como nações pré-coloniais, necessariamente se propõe uma revisão da noção de nação. Uma vez que se assume o proposto no Artigo 2 da CPE, um Estado-nação não é mais possível, e é por essa razão que se constitui o Estado Plurinacional. Por isso é que podemos observar na CPE a preocupação em chamar as instituições chave do Estado de “Plurinacional”, como no caso da Assembleia Legislativa Plurinacional e do Tribunal Eleitoral Plurinacional, para ressaltar que essas instituições também incluem as nações e povos indígena originário campesinos. Segundo Albó (2010 a: 718), “*Bolívia é, portanto, uma Nação-Estado unitária composta de muitas ‘nações e povos’ de raízes pré-coloniais; é uma Nação-Estado Plurinacional.*” (Grifos do autor)

É importante destacar que, ao conceder às nações e aos povos indígena originário campesinos esse estatuto constitucional, foi atendida a antiga demanda katarista, que embora nunca tenha tido um caráter faccionalista, sempre reivindicou o reconhecimento do estatuto de nação para os distintos povos indígenas do país. Além de seguir o artigo 9 da *Declaração da Nações Unidas* de 2007, que afirma que “os povos e pessoas indígenas têm direito a pertencer a uma comunidade ou **nação** indígena.” (Grifo nosso.) O cuidado no texto constitucional em sempre mencionar *nações e povos* (NeP) revela a preocupação em que não se estabelecesse a ideia de que alguns grupos são já “nações” e outros não, estabelecendo algum tipo de hierarquia entre os mesmos. Embora a CPE, em seu Artigo 5, Parágrafo I, reconheça 36 idiomas de nações e povos indígena originário campesinos como oficiais, segundo Albó (2010 a: 719), não se deve supor que exista a equiparação entre língua e pertencimento a uma “nação e povo”. Quando a CPE menciona apenas “povos”, isso indica que são grupos que não são entendidos como tendo “existência pré-colonial”. Esse importante esforço de ampliação do reconhecimento dos povos indígenas da perspectiva do CONAMAQ, no entanto, é percebido como um problema na medida em que invisibiliza a diversidade existente entre *aymaras* e *quéchuas*. De acordo com Tata Gregorio Choque: “*Porque nós propusemos Plurinacional, a wiphala tem 49 nações, digo 49 quadrinhos, e cada quadro representa uma nação. Então, Bolívia é um conjunto de nações. Ultimamente, por exemplo, agora reconhecem aos 36 povos, não é certo? Sim, aceitamos, mas aí nos reconhecem somente aymara, quechua. Dentro da parte aymara, deste lado são oito nações, para o lado de Oruro até Argentina, também são oito nações, aí existem 16 nações. Mas deste lado entramos até Arequipa, ou seja, no altiplano, a esse lado também se chega até o Chile; os Mapuches são parte desse território, uma nação que pertencia antes ao Qollasuyu. Então é preciso um pouco demonstrar, porque tem que saber, porque nós propusemos, especialmente quando falamos de Estado Plurinacional, o que isso significa, é um conjunto de nações, e como esse conjunto de nações também tem direito de participar em todas as instâncias, isso nos diz as Nações Unidas. Depois propusemos, por exemplo, a livre determinação dos povos indígenas. Isso nos dá a Declaração, também a nova Constituição já tem a livre determinação. Isso nos dá, admite, o autogoverno, autodeterminação dos povos indígenas originários.*” A fala de Tata Gregorio Choque ao mesmo tempo que revela a percepção de que a CPE limita o reconhecimento das nações indígenas ao idioma, permite identificarmos que se percebe este como um avanço, como algo que está associado à possibilidade de consolidação de

mecanismos de autonomia e autodeterminação conforme o previsto nos documentos de direito internacional. Essa fala também é representativa da construção histórica elaborada pelo discurso do CONAMAQ e do modo como esta relaciona distintos lugares a uma unidade ancestral perdida e que interessa recuperar, ao ancorar a identidade indígena originária a esses territórios. O curioso é perceber o esforço que foi realizado na assembleia constituinte para garantir o reconhecimento das distintas identidades e formas organizativas de nações e povos. Uma vez que a longa expressão “indígena originário campesinos” tem como objetivo dar conta da identificação dos povos das terras baixas, que se autoidentificam como *indígenas*; das terras altas que se dividem entre aqueles que se identificam como *camponeses*, embora isso não signifique que recusem sua origem pré-colonial (como analisamos anteriormente no capítulo 3), e aqueles grupos também do altiplano, alinhados com organizações como CONAMAQ, que se autoidentificam como *originários*. O que é comum a todos esses grupos, independentemente do modo como se autoidentificam, é que têm existência pré-colonial, o que permite, inclusive, que grupos IOC urbanos sejam também reconhecidos. Isto é, não basta trabalhar na terra para ser identificado como desses grupos. Quando se usa esses três termos como uma unidade, se está se referindo à identidade e origem dos grupos e não ao modo como estão/estariam incluídos em categorias sociológicas associadas ao trabalho ou aspectos socioeconômicos. Toda essa elaboração discursiva, ainda que tenha sido resultado de amplos esforços de negociação e concertação ao longo do processo dos debates da constituinte, e seja um claro avanço em relação ao que previa a normativa anterior, é percebida por parcelas dos movimentos sociais como problemática, uma vez que ainda não seria suficiente para dar conta de reconhecer toda a pluralidade de povos e nações indígenas existentes na Bolívia.

4.5.2. Livre determinação, autogoverno e autonomia

O mais amplo desses três conceitos é o de livre determinação, eventualmente chamado de autodeterminação, que aparece no Artigo 30, Parágrafo II, Inciso 4, que afirma: Direito à livre determinação e territorialidade. Por livre determinação podemos compreender o direito de um povo a decidir suas próprias formas de governo, buscar seu desenvolvimento econômico, social e cultural e organizar-se livremente, sem ingerências externas e conforme o princípio de igualdade. (Albó, 2010 b: 358) Para compreender melhor a relação com os outros termos, no contexto das NeP IOC, é útil lembrarmos o

artigo 3 da *Declaração das Nações Unidas* (2007), que afirma: “*Os povos indígenas têm direito à livre determinação. Em virtude desse direito, determinam livremente a sua condição política e perseguem livremente seu desenvolvimento econômico, social e cultural.*” O que propõe a CPE, na Terceira Parte (artigos 289-296 e 303-304) para o exercício do direito à livre determinação é o estabelecimento de certos níveis de autonomia ou autogoverno no interior de um Estado unitário, seguindo o que recomenda a *Declaração das Nações Unidas* em seu artigo 4: “*Os povos indígenas no exercício do seu direito a livre determinação, têm direito à autonomia ou ao autogoverno nas questões relacionadas com seus assuntos internos e locais, assim como os meios para financiar suas funções autônomas.*” Como podemos observar, autonomia e autogoverno são tomados quase como sinônimos. (Albó, 2010 b: 359) Entretanto, esse artigo esclarece que essa autonomia ou autogoverno se dá em relação a “assuntos internos e locais”, assuntos que se referem, como no Artigo 2 da CPE, ao pleno desenvolvimento do direito a sua cultura, ao reconhecimento de suas instituições e a consolidação de suas entidades territoriais.

Como já mencionamos, o Artigo 2 é o princípio constitucional básico que marca a existência de direitos coletivos que se aplicam a nações e povos IOC, funcionando como ponto de partida para o reconhecimento de todos os demais direitos destes. Segundo Albó (2010 b: 359), “*Um avanço fundamental a nível local e internacional é que tanto a CPE quanto a Declaração (da ONU) reconhecem já esse direito como coletivo e próprio de povos (algo complementar, não contrário aos direitos individuais de seus membros). A Declaração reconhece que os ‘povos e as pessoas indígenas têm direito em pertencer a uma comunidade ou nação indígenas’ (art. 9), um termo que nossa CPE reitera mais de uma vez em sua fórmula consagrada de NeP IOC e que aplica também ao conjunto do Estado ao caracterizá-lo como plurinacional, assim como suas instituições chave, como o Tribunal Constitucional ou a Assembleia Legislativa.*” Como já comentamos anteriormente, o reconhecimento de direitos coletivos é fundamental para os povos e nações indígenas e consiste também em um avanço em relação à normativa internacional de direitos anterior à *Declaração* de 2007.

É importante ressaltar que os artigos 43 e 46 da *Declaração* de 2007 marcam os limites da autonomia, livre determinação/autodeterminação e autogoverno, uma vez que o primeiro afirma que os direitos reconhecidos pela declaração “*constituem as normas mínimas para a sobrevivência, a dignidade e bem-estar dos povos indígenas do mundo*”, e

o artigo 46 que: *“Nada do assinalado na presente Declaração se interpretará no sentido de que se conceda a um Estado, povo, grupo ou pessoa, nenhum direito a participar numa atividade, ou realizar, atos contrários à Carta das Nações Unidas, ou se entenderá no sentido de que autoriza ou fomenta ação alguma encaminhada a violar ou reduzir total ou parcialmente, a integridade territorial ou a unidade política de Estados soberanos e independentes.”*. Deste modo, estes artigos servem para afirmar que o reconhecimento dos direitos à autonomia e livre determinação não significam o direito a reclamar também soberania como um Estado em separado.

4.6. Os caminhos para se tornar uma autonomia IOC

A Terceira Parte da CPE é dedicada à “estrutura e organização territorial do Estado”. Nela são discutidos os processos autonômicos, incluindo as autonomias indígena originário campesinas [AIOC]. O artigo 289 define a AIOC como: *“o autogoverno das nações e povos indígena originário campesinos, cuja população compartilha território, cultura, história, línguas, e organizações ou instituições jurídicas, políticas, sociais e econômicas próprias”*. Essa definição entende a autonomia como autogoverno, o qual se baseia sobre um determinado território onde vive uma nação ou povo IOC. Por sua vez, território é entendido como uma jurisdição geográfica sobre a qual se exerce o autogoverno, podendo o povo ou nação em questão ter ou não a propriedade coletiva dessas terras, pois, como já afirmamos, isso não é essencial para poder ser uma AIOC. A ideia é que a noção de autonomia deve ser flexível para dar conta da realidade de povos que, eventualmente, tenham perdido sua língua (como o caso de alguns grupos das terras baixas) ou vivam em cidades (como em muitas das grandes cidades bolivianas), o que não deve ser entendido como indicativo de que deixaram de ser indígena originários. (Albó, 2010 b: 361) Esse critério flexível é encontrado já no *Convênio 169* da OIT, em seu artigo 1, parágrafos 1-b e 2, que define os povos indígenas como: *“considerados indígenas pelo fato de descenderem de populações que habitavam o país ou uma região geográfica pertencente ao país na época da conquista ou da colonização ou do estabelecimento das atuais fronteiras estatais e que, seja qual for sua situação jurídica, conservam todas as suas próprias instituições sociais, econômicas, culturais e políticas, ou parte delas. 2. A consciência de sua identidade indígena ou tribal deverá ser considerada como critério*

fundamental para determinar os grupos aos que se aplicam as disposições da presente Convenção.”

Assim, de acordo com a CPE boliviana, e seu Artigo 291, Parágrafo 1, são três as principais vias pelas quais se pode alcançar a AIOC: “*São autonomias indígena originário campesinas os territórios indígena originário campesinos [TIOC], os municípios, e regiões que adotam tal qualidade de acordo com o estabelecido nesta Constituição e a lei.*” A seguir discutiremos os três meios previstos na CPE para a construção das autonomias indígena originário camponesas, tomaremos como principal referência para esta discussão o texto *Las flamantes autonomias indígenas em Bolivia* de Xavier Albó (2010 b).

4.6.1. A via TCO ou TIOC

O Artigo 291, Parágrafo 1, define que uma das vias para se chegar a ser AIOC é a partir dos Territórios Indígena Originário Campesinos (TIOC), que por sua vez, de acordo com a 7ª disposição da CPE, “*terão como base para sua delimitação as Terras Comunitárias de Origem*” (TCO), que existem desde as mudanças constitucionais de 1994 (artigo 171) e a Lei INRA de 1996. Nas mudanças constitucionais e jurídicas de 1994 e 1996, que criaram a figura da TCO, introduziu-se nessa forma de propriedade coletiva o “embrião” da autonomia, porque nela se incluíram detalhes como o direito dos habitantes das TCO sobre os recursos renováveis (como as florestas), o direito de consulta sobre o uso dos recursos renováveis e inclusive a possibilidade de aplicar em seu interior as suas normas próprias (Albó, 2010 b: 373). Todos esses temas estavam presentes no *Convênio 169* da OIT, que desde 1991, graças à Marcha Indígena Por Território e Dignidade de 1990, foi ratificado pelo Estado boliviano. As mudanças constitucionais de 1994 têm relação com a ratificação do *Convênio* e, já em 1994, a questão do autogoverno da TCO entrou no debate pela discussão do regime especial agrário. Todo esse processo reverberou no Artigo 403, Parágrafo 1, na Quarta Parte da CPE, que discute a estrutura econômica do Estado. O artigo afirma que: “*Se reconhece a integralidade do território indígena originário campesino, que inclui o direito à terra, ao uso e aproveitamento exclusivo dos recursos naturais renováveis nas condições determinadas pela lei; à consulta prévia e informada e à participação nos benefícios pela exploração dos recursos naturais não renováveis que se encontram em seus territórios; à faculdade de aplicar suas normas*

próprias, administrados por suas estruturas de representação e à definição de seu desenvolvimento de acordo com seus critérios culturais e princípios de convivência harmônica com a natureza”. Mas, para ser plenamente autônomo, é preciso levar em consideração, além da Quarta Parte da CPE, a sua Terceira Parte, que é a dedicada à estrutura territorial do Estado e aos diversos tipos de autonomia previstos. (Albó, 2010 b)

São previstas duas possibilidades para uma TCO ou TIOC se tornarem autônomas: um processo administrativo pelo qual as TCO já tituladas (como uma forma específica de propriedade agrária coletiva) se transformarão em territórios indígenas (TIOC) propriamente ditos (7ª disposição transitória); e que esses TIOC possam adotar a “qualidade” (Artigo 291, Parágrafo I) de ser uma autonomia ou AIOC. Para se tornar uma autonomia, segundo o Artigo 293, Parágrafo I, devem expressar “*a vontade de sua população em conformidade a suas normas e procedimentos próprios*”, como o único requisito exigido, mas, nos seguintes parágrafos do mesmo Artigo, afirma outros requisitos mínimos de população. Como os exigidos no Artigo 15, Parágrafo III, da Lei Marco de Autonomias e Descentralização “Andrés Ibáñez” (LMAD, de 2010), que afirma: “*Os novos municípios a serem criados terão uma base demográfica mínima de dez mil (10.000) habitantes, além de outras condições estabelecidas pela lei especial. Naqueles municípios de fronteira, a base demográfica mínima será de cinco mil (5.000) habitantes.*” E o Parágrafo 4 do dito artigo da LMAD esclarece que: “*A conversão de um município em autonomia indígena originária campesina não significa a criação de uma nova unidade territorial.*”

Segundo Albó (2010: 374), a via TCO/TIOC para se tornar AIOC tem maior importância para os povos indígenas das terras baixas, porque é mais difícil que eles, por terem baixa densidade demográfica, constituam a maioria da população em um município. Já em muitas localidades na região dos Andes, a via TCO/TIOC é menos prática, porque não existe e nem foi solicitada a propriedade coletiva da terra, ou porque, embora exista propriedade coletiva, a população indígena originária consiste em maioria em seu município e pode também optar pela via municipal. No entanto, como discutido no capítulo 3, no altiplano, devido às disputas entre grupos alinhados com o “sindicato” ou com o *ayllu*, os processos de autonomia em curso têm se mostrado mais lentos e complexos, perpassados por intensos conflitos.

4.6.2. A via Municipal

No momento, essa é a única via que está em andamento. Onze municípios (nove nas terras altas e dois nas terras baixas, ambos no Chaco guarani) optaram por essa via. São eles:

- 1) Villa de Huacaya – Chuquisaca – Nação Guarani, sem ayllu, língua guarani.
- 2) Tarabuco – Chuquisaca – Nação Yampará, com ayllu, língua quechua.
- 3) Mojocoya – Chuquisaca – Nação Mojocoya, com ayllu, língua quechua.
- 4) Charazani – La Paz – Nação Kallawaya, com ayllu, língua aymara.
- 5) Jesús de Machaca – La Paz, Nação Urus de Irohito, com ayllu, língua aymara.
- 6) Pampa Aullagas – Oruro (sul), Nação Jatun Killakas, com ayllu, língua aymara.
- 7) San Pedro de Totora – Oruro (norte), Nação Jach’a Karangas, com ayllu, aymara.
- 8) Chipaya – Oruro (centro sul), Nação Uru Chipaya, com ayllu, língua uru.
- 9) Salinas de Garci Mendoza – Oruro (sul), Nação Jatun Killka Asanaquis, com ayllu, língua aymara.
- 10) Chayanta – Potosí (norte), Nação Qara Qara, com ayllu, língua quechua.
- 11) Charagua – Santa Cruz (sul, fronteira com o Chaco), Nação Guarani, língua guarani.¹²⁴

A vantagem teórica em converter um município em AIOC consiste em que se explicita o reconhecimento de seu caráter indígena originário; já a prática é que não se perde qualquer das vantagens que já se tinha como município, como os recursos que se recebia pela “coparticipação popular”, sua condição de pobreza etc., e se mantêm as 43 competências exclusivas próprias de todo município, assinaladas no Artigo 303 da CPE. (Albó, 2010 b) O Parágrafo I desse artigo dá a chave para compreender o seu funcionamento: *“A autonomia indígena originário campesina, além e suas competências, assumirá as dos municípios, de acordo com um processo de desenvolvimento institucional e com as características próprias em conformidade com a Constituição e a Lei Marco de Autonomias e Descentralização.”* Mas se inclui a possibilidade de ter também as outras 23

¹²⁴ Fonte: <http://www.autonomia.gob.bo>, consultado em 03/07/2012.

competências exclusivas de uma AIOC, o que não significa que serão 66 competências, uma vez que muitas delas são comuns. É importante destacar que, enquanto a CPE define quais são as competências próprias aos níveis do Estado, departamentos e municípios (Artigos 298 a 302), no caso das autonomias IOC, o texto apenas afirma que poderão exercer as competências indicadas no Artigo 304, sejam estas exclusivas, compartilhadas ou concorrentes. Segundo Albó (2010 b: 364), é preciso lembrar alguns outros princípios de toda autonomia, enumerados no Artigo 270, entre os quais estão a “*voluntariedade, a complementaridade, a subsidiariedade, a gradualidade, a provisão de recursos econômicos e a preexistência das nações e povos originário campesinos*”. Portanto, deverá haver certa flexibilidade, porque várias das competências municipais têm pouca ou nenhuma aplicação em municípios rurais e pequenos, ou talvez só possam vir a ser aplicados de modo gradual, segundo as características e desenvolvimento desses municípios. Além disso, pelo princípio da preexistência das nações e povos indígena originário campesinos, essa apropriação das competências municipais deverá se dar de acordo com as características culturais próprias desses povos e nações, ou seja, serão necessárias adaptações. (Albó, 2010 b: 363) Um importante exemplo desse processo é o que se deu em Jesús de Machaca, que é a Sexta *Sección Municipal* da Província de Ingavi, do departamento de La Paz, que apresentaremos adiante.

Albó (2010 b: 364) apresenta uma comparação das competências exclusivas municipais e as exclusivas AIOC, indicadas nos Artigos 302 a 304 da CPE, que permite identificarmos quatro grandes blocos de competências:

- I) 9 competências que só aparecem na autonomia IOC (seja esta criada ou não a partir de um município). Competências exclusivas indígenas, sem paralelo com a Autonomia municipal.
- II) 12 competências que, com distinta formulação, aparecem tanto atribuídas aos municípios [Exclusivas Municipais] quanto às autonomias IOC [Exclusivas indígena originário campesinas]; adicionam-se outras três que são exclusivas do município, mas aparecem na autonomia IOC como compartilhadas ou de alguma outra maneira. As competências exclusivas relativamente comuns a municípios e AOIC se referem ao ordenamento territorial, à elaboração e execução de planos e outros elementos que já são

previstos e conhecidos desde a experiência de governo municipal que se estabeleceu desde a criação da Lei de participação popular de 1994.

- III) 26 competências que só aparecem como municipais.
- IV) Outras competências que só são compartilhadas ou concorrentes com as equivalentes do nível central do Estado. Nas compartilhadas, o Estado define as leis básicas e outros níveis autônomos subestatais (no caso, a AIOC) as complementam com outras leis. Nas concorrentes, só o nível central do Estado legisla e as outras autonomias subestatais só tem a faculdade de as regulamentar e executar (art. 297).

Seja qual for a viabilidade prática para se alcançar a autonomia, as duas principais diferenças entre a via TCO/TIOC e a via municipal é que cada uma tem uma particularidade, o que, conforme as circunstâncias locais, pode ser percebido como vantagem ou desvantagem. A vantagem da via municipal é que esta tem também todas as competências municipais e, com elas, também os recursos financeiros que para elas já eram destinados pelo Tesouro Nacional como recursos da “coparticipação popular”, os bônus pela pobreza e outros. Mas essa vantagem também pode ser vista por alguns como uma carga, no sentido de que então a AIOC tem que seguir cumprindo uma série de obrigações administrativas e gerenciais que talvez não sejam tão centrais para seu desenvolvimento como NeP IOC. (Albó, 2010 b) Por isso, alguns, como o CONAMAQ, criticam essa via como sendo o mesmo município de sempre, mas com um “verniz indígena”. A vantagem da via TCO/TIOC é que tem a propriedade coletiva como ponto de partida e já titulada, por mais que em seu interior existam seguramente posse e usos individuais e familiares da terra. Esta é uma vantagem, principalmente porque facilita a aplicação do direito indígena originário em seu interior, sem necessidade de envolver o INRA nem outras instâncias estatais na resolução de conflitos internos. Mas essa vantagem é vista por alguns, como a CSUTCB, como um obstáculo prático se já tem consolidadas as suas propriedades individuais, o que lhes dá uma maior segurança pessoal. (Albó, 2010 b: 375) É importante ressaltar que, em qualquer que seja o caso, ter a propriedade coletiva da terra não é um requisito indispensável para ser AIOC, pois a qualidade autonômica não se refere à propriedade da terra e território, mas à capacidade de ter jurisdição e, portanto, autogovernar-se no interior deste, incluindo o controle e manejo de seus recursos. (Albó,

2010 b: 375) No entanto, se a AIOC se exerce somente sobre esse território TCO/TIOC sem ser município, suas competências se reduzem às 23 próprias dessa forma de autonomia, e não sobre as demais que são próprias de um município. Portanto, terá que manter certa relação com os municípios de seu entorno e com o departamento onde está inserida, para as tarefas que corresponderem a competências que não possui, o que pode gerar tensões e dificuldades para a AIOC. (Albó, 2010 b)

Ocorre que tanto a via municipal quanto a TCO/TIOC podem funcionar como caminho uma para a outra. O Artigo 303, Parágrafo I, da CPE afirma que: “*A autonomia indígena originário campesina, além de suas competências, assumirá as dos municípios, de acordo com um processo de desenvolvimento institucional e com as características culturais próprias em conformidade com a Constituição e a Lei Marco de Autonomias e Descentralização.*” Esse artigo indica uma aproximação, que se confirma na LMAD (2010), entre as novas AIOC e antigos municípios, a fim de facilitar sua governabilidade interna. Entretanto, não é claro que sempre seja possível realizar esse processo de “municipalização”, em especial no caso de alguns povos com baixa densidade demográfica, como em alguns casos nas terras baixas. O direito a ter autonomia IOC se refere inicialmente a uma qualidade pelo fato de ser IOC, mais que a um nível único que deva inevitavelmente equiparar-se a um município. Assim, observando o assunto de outra perspectiva, muitos dos municípios convertidos em AIOC já têm em seu interior uma ou várias TCO, ainda não transformadas em TIOC pelo procedimento ter sido definido apenas em 2010 com a promulgação da LMAD (hoje, meados de 2012, algumas já iniciaram o processo).

É preciso esclarecer que o fato de ser uma AIOC pela via municipal não elimina o estatuto de TCO/TIOC dos territórios internos que já sejam assim reconhecidos. O que não teria muito sentido é que essas TCO/TIOC fossem uma autonomia IOC menor inserida em outra maior. A razão é que o objetivo final não é multiplicar unidades umas dentro das outras, mas ir reconstruindo as nações e povos IOC, como propõe o CONAMAQ e foi proposto pelo Pacto de Unidade na assembleia constituinte. (Albó, 2010 b: 377)

4.6.3. Via região IOC

O Artigo 291, Parágrafo I, que mencionamos anteriormente, trata da terceira via pela qual se pode alcançar o estado de AIOC, a região. Na Terceira Parte da CPE, existe

uma forma especial e mais limitada de “autonomia regional” (não necessariamente indígena), que foi objeto de muitos esclarecimentos e revisões nos debates de concertação do texto constitucional entre o governo e a oposição em setembro de 2008. (Albó, 2010 b) Mas não existe uma plena correspondência entre essas duas concepções de região. De acordo com o que afirmam os Artigos 280 a 282, uma autonomia regional é “*formada por vários municípios ou províncias com contiguidade geográfica e sem transcender limites departamentais, que compartilhem cultura, línguas, história, economia e ecossistemas*” e consiste apenas como “*um espaço de planejamento e gestão*” (Artigo 280, Parágrafo I), sem competência legislativa, propriamente dita, mas somente “*normativa-administrativa*” e sem competências próprias a não ser aquelas que lhe sejam “*conferidas por dois terços de votos do total dos membros do órgão deliberativo departamental*”, como previsto no Artigo 280, Parágrafo III, da CPE. (Albó, 2010 b: 378)

Entretanto, quando se diz na sessão de autonomias IOC que a qualidade de autonomia pode ser obtida também pela via regional, o ponto de partida para formar tal região IOC é outro, consiste na “*união de municípios, distritos municipais e/ou autonomias IOC*”. Isto é, pode-se partir dos municípios, como no caso das outras regiões, mas também de AIOCs surgidas de antigas TCO/TIOC, ou inclusive de distritos municipais (uma categoria territorial submunicipal, que substitui os antigos cantões, como uma instância apenas administrativa no interior do município), ou de qualquer combinação das anteriores. Se afetar limites municipais, a definição final destes deverá ser aprovada pela Assembleia Legislativa Plurinacional. Segundo Albó (2010 b: 378), “*Esta particularidade mostra que aqui o importante não é que o departamento se organize melhor com espaços regionais de planejamento, mas que a nova figura de autonomia e autogoverno IOC vá se aglutinando em direção a níveis superiores.*” Essa perspectiva está em consonância com a ideia de que as AIOC consistem na recuperação do direito à livre determinação das nações e povos IOC. Sendo assim, a autonomia regional IOC herda sua qualidade autonômica de seus componentes inferiores que já a possuem, ainda que somente no marco daquelas 23 competências¹²⁵ próprias da AIOC. Nesse caso, diferentemente das outras regiões, não é necessário que a Assembleia Legislativa Departamental a aprove por dois terços de seus membros, embora também possa fazê-lo em relação a outras competências complementares além de concorrentes. Mas, como as outras regiões, adquirir esse estatuto

¹²⁵ Para maiores detalhes sobre as competências, do Estado e dos distintos níveis autonômicos, conferir o Capítulo Oitavo da CPE, reproduzido como Anexo 17, página 259.

de autonomia regional IOC, não significa necessariamente que esta assuma e elimine as autônômias que já existam em cada um dos níveis inferiores. O que a médio e longo prazo pode ser muito interessante, na medida em que os municípios se unam, formando pequenas regiões que, por sua vez, ao se reunirem podem formar regiões ainda maiores. (Albó, 2010)

b) Possibilitando a reconstituição de *markas* e *suyus* tão almejada por certas organizações, como o CONAMAQ. No entanto, para que esses projetos se ponham em marcha, é fundamental que sejam elaborados os estatutos IOC em cada município e revistas as Cartas Orgânicas Municipais, bem como os estatutos departamentais, conforme o previsto na CPE e regulamentado pela LMAD.

4.7. A Ley Marco de Autonomías y Descentralización “Andrés Ibáñez” (LMAD)

A CPE boliviana, ao enfatizar os direitos coletivos, além de indicar uma mudança no marco jurídico do país, abriu, dentre outras, a possibilidade de reconhecimento pleno da autonomia indígena, com estatuto próprio e normas próprias de funcionamento. De fato, a CPE introduz duas novidades fundamentais no que diz respeito aos direitos indígenas: de um lado, as circunscrições especiais indígenas que são uma medida de discriminação positiva destinada a dar representação política às minorias étnicas e, de outro lado, a autonomia *indígena originario campesina* que é a figura que adota o texto constitucional para dar viabilidade ao direito à livre determinação, reconhecido na *Declaração* de 2007 e incorporado na CPE. Essas duas inovações, consideradas fundamentais para a construção de um Estado Plurinacional, no entanto, têm sido ameaçadas por intensas disputas tanto no campo político como no que diz respeito à criação de um marco legal que lhe dê suporte.

As disputas se tornaram evidentes ao longo da campanha eleitoral de dezembro de 2009 (em que foram eleitos o presidente e vice-presidente, representantes da *Asamblea Legislativa Plurinacional*, foram realizadas as consultas sobre autônômias indígenas em algumas localidades e a autonomia regional para o Chaco) e as eleições de abril de 2010 (quando foram escolhidos governadores, assembleístas departamentais – correspondentes aos deputados estaduais no Brasil –, prefeitos e conselheiros municipais – correlatos aos vereadores brasileiros). Em ambas as circunstâncias, os debates sobre a autonomia foram intensos e confusos, indicando que não existia clareza sobre o que esta significa em qualquer dos níveis reconhecidos pela CPE.

A definição de autonomia encontrada na página web do *Ministério de Autonomías* boliviano é: “As autonomias não são outra coisa que um processo de descentralização político administrativo de unidades territoriais, que existem ou se organizam no interior do território boliviano. Estas se organizam, modificam ou delimitam pela vontade democrática da maioria de seus habitantes (Art. 269, II). Podemos resumir que a autonomia é a capacidade de se governar e se regulamentar a si mesmo.” (<http://www.autonomia.gob.bo/portal3/autonomias>) Essa definição simplificada de autonomia, encontrada na página web do *Ministério de Autonomías* boliviano, é absolutamente consoante com o previsto na *Declaração* de 2007 e na CPE. Em poucas palavras, explicita o entendimento do órgão governamental acerca das implicações e consequências do reconhecimento do direito à autonomia para a organização do Estado boliviano. Foi com base nessa perspectiva que o governo Morales – García Linera conduziu os debates e a elaboração da *Ley Marco de Autonomías y Descentralización*. Antes de avançar na discussão sobre a LMAD, gostaríamos de destacar a espécie de oxímoro em que consiste a existência de um Ministério de Autonomias. É evidente que alguma normativa para a constituição das autonomias, em seus distintos níveis, é importante, mas a questão é observar que, ao que tudo indica, a constituição da autonomia passou a consistir em um “modelo”. Como no caso de Jesús de Machaca, pois na medida em que este foi reconhecido como um caso bem-sucedido, passou a ser tomado como referência do “modo de fazer” autonomia, quando na verdade, em vez de um modelo, é apenas o resultado do curso do desenvolvimento dos distintos grupos político-identitários, de suas disputas em seu interior e das saídas que pouco a pouco encontraram para solucionar as questões práticas que se lhes apareciam. Jesús de Machaca é a Sexta *Sección Municipal* da Província de Ingavi, do departamento de La Paz. Sua população segundo o Censo de 2001 é de 13.247 habitantes e tem uma organização territorial tradicional com 26 *ayllus* e 70 comunidades, administrativamente representadas pelo *Cabildo*¹²⁶ da *Marka de Jesús de Machaca*, com seus dois setores complementares denominados *Araxa* e *Manqha* (Parcialidade de Baixo e Parcialidade de Cima, respectivamente). Em consequência de sua identidade e organização originária, construiu-se na localidade um município próximo de sua realidade etnocultural, no sentido de fortalecer sua autonomia a partir de suas bases. O

¹²⁶ O *Cabildo* é a instância onde se aprovam, observam ou decidem as grandes atividades ou projetos do município. O *Cabildo* se constitui na autoridade de tipo político, enquanto a *Alcaldía* é a instância administrativa, originando-se o sincretismo entre a institucionalidade do Estado e a organização comunitária, que seria a essência da *Autonomía Indígena Originario Campesina*.

Gobierno Municipal de Jesús de Machaca está constituído pelo *Alcalde Municipal*, o *Consejo Municipal*, o *Comité de Vigilancia*, que são eleitos por meio de eleições representativas; mas existe uma instância superior que é o *Cabildo de la Marka*, a cargo de dois *Jach'a Mallkus* (líderes indígenas), escolhidos segundo a democracia comunitária.

O que o exemplo de Jesús de Machaca nos mostra é que embora existam dificuldades, pois o caminho rumo à execução da autonomia não é livre de conflitos e tensões, esta é possível. E que, apesar das críticas que caibam ao conteúdo da LMAD, a regulamentação que esta propõe, por mais que parcelas dos movimentos sociais indígenas, como setores do CONAMAQ, sejam bastantes críticas à sua forma final, definiu um conjunto de questões que, até sua promulgação, eram ainda mais nebulosas, como, por exemplo, a questão do regime econômico e financeiro, as fontes de financiamento das autonomias e o funcionamento das competências de cada nível autonômico. Reafirmamos, a experiência de construção de autonomia em Jesús de Machaca é isso, uma experiência, mas é uma das mais bem organizadas e promissoras no contexto boliviano; entre outros aspectos, porque parece caminhar para a realização da interculturalidade – fundamental para a realização de um Estado Plurinacional, ao propor o “sincretismo” entre formas de organização político-administrativas comunitárias e as “Ocidentais/modernas”.

Mas se existem casos animadores como o apresentado acima, temos que, na medida em que o Estado é “autonômico”, a existência de um ministério e de uma regulamentação das autonomias, por meio da LMAD, tem se mostrado espécies de “camisas de força”. Os processos de constituição de autonomia, autogoverno e livre determinação/autodeterminação devem se dar de acordo com espécies de “cartilhas”¹²⁷. Estas existem, elaboradas por organizações públicas/estatais e/ou organizações sociais, como, inclusive, o próprio CONAMAQ – que produziu algumas com financiamentos da Comissão Europeia, por exemplo, e visam tanto divulgar o conteúdo da CPE e da LMAD quanto orientar a construção das autonomias IOC. O ponto é que, se de um lado as cartilhas e a realização de seminários¹²⁸ sobre as autonomias e demais temas correlatos

¹²⁷ As “cartilhas” a que tivemos acesso versam sobre temas como: Interculturalidade e direito, Interculturalidade na Nova Constituição Política do Estado, ambas elaboradas pela *Defensoría del Pueblo*, órgão da justiça boliviana. E as elaboradas pelo CONAMAQ tratam: as bases fundamentais do Estado Plurinacional; direitos indígenas na CPE; autonomias; jurisdição indígena originária camponesa na CPE; terra, território e meio ambiente na CPE; justiça indígena originária campesina; por exemplo.

¹²⁸ Como os eventos, seminários e oficinas (como os que assistimos em La Paz durante a realização a pesquisa de campo, entre 2009 e 2010, e aqueles sobre os quais tivemos notícia desde então) financiados por

(como terra/território e justiça indígena originário campesina) contribuem para o conhecimento de seus direitos pelos interessados, de outro o que se percebe é um “fechamento” do processo de construção da autonomia, uma vez que é como se a cada vez que “*expertos*” discutem o tema, mais um “tijolo” de normativa fosse construído. Ao fim e ao cabo, o que temos é a limitação do direito à livre determinação, ao pleno exercício dos modos de fazer política, justiça e de viver dos distintos NeP IOC.

Não se pode negar que a promulgação da *Ley Marco de Autonomías y Descentralización “Andrés Bólvarez”* (LMAD), em 19 de julho de 2010, foi um importante avanço para o debate sobre a operacionalização das autonomias na Bolívia. A LMAD é fundamental, porque é ela que permitirá delinear a nova estrutura do Estado Plurinacional. Está enquadrada na terceira parte da CPE, e tem por objeto regular o regime de autonomias e as bases da organização do Estado Plurinacional da Bolívia. Seu âmbito de aplicação está nos órgãos centrais, no nível do Estado, e nas entidades territoriais autônomas. A LMAD regula os procedimentos para a elaboração de Estatutos autonômicos e *Cartas orgânicas municipales*, o regime econômico financeiro, a coordenação entre o nível central e as entidades territoriais descentralizadas e autônomas, e a transferência e delegação de competências.

No entanto, a promulgação da lei, ainda que esta siga as recomendações da *Declaração* de 2007, incorporadas na CPE, não resolve problemas práticos relativos à implantação das autonomias em seus distintos níveis. Por exemplo, no caso das circunscrições indígenas, reconhecidas na CPE, estas ao terem que escolher seu representante pelos mecanismos tradicionais da democracia liberal, tiveram, nas duas últimas eleições (realizadas em 2009 e 2010), as divisões existentes no interior das organizações indígenas ressaltadas e acabaram por se converter em um espaço bastante cobiçado pelos partidos políticos. Não há dúvida de que, no que diz respeito à autonomia indígena, a questão da escolha de seus representantes constitui o principal desafio para os povos indígenas nos próximos anos.

Nas eleições de dezembro de 2009, o governo Morales – García Linera decidiu possibilitar a conversão de municípios em autonomias indígenas por meio de referendos, e estes foram realizados em algumas localidades. As discussões e campanhas prévias à

ONGs nacionais e internacionais e órgãos de cooperação internacional, cujo público era primordialmente composto por lideranças indígena originário campesinas de todas as regiões da Bolívia.

realização de ditos referendos foram marcadas por muitas tensões e conflitos, em geral, estes tinham como principal mote a questão: “o que, exatamente, implica um município se tornar autônomo?” Nesse contexto de pouca clareza sobre em que consistiria, em termos práticos e administrativos, a mudança de um município para uma *autonomia indígena originário campesina*, o CONAMAQ advertiu que a autonomia indígena não pode se resumir em “colocar um poncho no município”. Isto é, a autonomia não se resume a uma simples mudança de nome, mas a uma configuração legal tal que permita aos povos que se autogovernem segundo as suas próprias normas e sobre a base de seu território. Para tanto, segundo os movimentos sociais indígenas, a construção de uma verdadeira autonomia indígena teria que partir da própria institucionalidade de cada povo e isso só poderia ser alcançado na medida em que a *Ley Marco de las Autonomías y Descentralización* acolhesse as aspirações e demandas das organizações indígenas, o que ocorreu apenas em parte. Para a elaboração da LMAD, o Ministério de Autonomias realizou, ao longo de quase um ano, muitas consultorias internas e externas, reuniões, seminários, debates, oficinas, que reuniram pessoas de distintos extratos, com a participação dos movimentos sociais e demais interessados, graças ao financiamento e apoio técnico de Agências de Cooperação e também do Alto Comissariado para os Direitos Humanos das Nações Unidas. (Albó, 2012: 242) No entanto, a versão final é caracterizada como o resultado da versão elaborada pelo executivo e não da versão elaborada coletivamente, com base na consulta às NeP IOC e suas organizações. Segundo Prada (2012), ao discutir o atual estado do processo de construção do Estado Plurinacional, colocando em foco a LMAD e a lei de deslinde jurisdicional sobre justiça comunitária: “*Em realidade, o Executivo, particularmente os ministérios mais ativos para a elaboração da lei (de deslinde jurisdicional sobre justiça comunitária), entre eles, além do Ministério da Justiça, o Ministério de Autonomias e o Ministério da Presidência, jogaram um papel de vigilância e controle, buscando limitar a todo custo os alcances da jurisdição indígena originária campesina. Embora, em princípio, tenha havido participação das organizações indígenas e outras organizações sociais nas primeiras propostas da lei, estas ficaram marginalizadas abrindo caminho para a lei que o Executivo preparou. Nesse caso, a participação serviu para legitimar a lei do Executivo.*” (Prada, 2012: 444)

É importante lembrar que a *Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas*, de 2007, afirma em seu Artigo 4 que “*Os povos indígenas no exercício do seu direito a livre determinação, têm direito à autonomia ou ao autogoverno nas*

questões relacionadas com seus assuntos internos e locais, assim como os meios para financiar suas funções autônomas.” Essa autonomia significa determinar livremente a sua condição política e perseguir livremente seu desenvolvimento econômico, social e cultural, como previsto no Artigo 3 da mesma *Declaração*.

No sentido de atender a essas determinações da normativa internacional, em relação ao tema das competências, a LMAD estabelece uma distribuição das competências que correspondiam ao nível nacional e foram desagregadas e atribuídas aos níveis autônomicos; com o que se acelera a implantação da autonomia porque não se necessita esperar pelas leis setoriais, mais específicas. São 20 setores que foram distribuídos em termos de competências para as autonomias, o que complementa as competências exclusivas, concorrentes e compartilhadas que a CPE já reconhecia. (Albó, 2012)

Sobre a questão da organização territorial, a lei define as bases gerais que serão desenvolvidas adiante, em uma futura lei de *Unidades Territoriales* e as bases gerais de participação e controle social que deverão ser desenvolvidas nos estatutos autônomicos e nas Cartas orgânicas municipais.

Com relação à coordenação entre o nível central e as autonomias, a LMAD estabelece mecanismos de coordenação política, técnica, financeira, programática e setorial. Esses mecanismos são amplos, flexíveis e pretendem garantir uma adequada coesão entre as administrações central e autônomicas, o que, se crê, fortalecerá a execução de iniciativas de desenvolvimento e ações estratégicas; mas ao mesmo tempo garantirá o funcionamento do Estado autônomico.

No que diz respeito às questões econômicas e financeiras, a lei determina as fontes de financiamento das autonomias. Estabelece os critérios para a construção progressiva do pacto fiscal e cria um fundo chamado *Fondo de Producción y Solidaridad*, que funcionará como um mecanismo que permitirá coordenar os esforços, iniciativas e recursos ao nível central do Estado com todas as autonomias, para promover projetos produtivos e estratégicos e que também deverá se traduzir em um mecanismo de solidariedade para compensar aqueles governos que se encontrem em situação de desvantagem econômica.

A promulgação da LMAD tornou viável a implantação dos direitos indígenas previstos na CPE. Se, como afirma Stavenhagen (2009), a *Declaração* de 2007 deve ser entendida como uma agenda para os Estados no século XXI, no sentido de orientar os Estados no sentido de se tornarem mais participativos e democráticos, a Bolívia parece ter

iniciado sua lição de casa com a incorporação da mesma na CPE em 2009 e avançado com a promulgação da LMAD em 2010. No entanto, sabemos que o direito e as relações sociais tendem a não se desenvolver na mesma velocidade e nem sempre em concordância, isto é, o dia a dia da construção do Estado Plurinacional tem indicado que nem só de leis se faz um novo marco jurídico estatal, mas também de vontade política e muita, mas muita, luta.

O que a reflexão sobre o encontro da CPE boliviana e a *Declaração das Nações Unidas* de 2007 nos permite perceber é que o caminho para a operacionalização dos direitos conquistados na letra da lei é ainda mais tortuoso e complexo do que o caminho para a elaboração das leis. E que se décadas de lutas foram necessárias para a mudança do marco jurídico e reconhecimento de direitos aos povos indígenas, provavelmente muitas outras serão necessárias para a implantação e livre exercício dos mesmos.

4.8. O discurso do CONAMAQ

Pudemos observar nas entrevistas e documentos¹²⁹ levantados que o discurso do CONAMAQ faz referências constantes ao direito internacional, em especial ao *Convênio 169* da OIT e à *Declaração das Nações Unidas* de 2007, e assume os avanços possibilitados pela elaboração da CPE como resultado de sua atuação, seja pela via de mobilização pública, seja pela elaboração de propostas relativas ao reconhecimento dos direitos dos povos indígenas.

O CONAMAQ se baseia, principalmente, em duas propostas: a *reconstituição dos Ayllus*, e a consequente reconstituição dos “*territórios originários*”, de suas autoridades originárias e das formas de organização tradicionais entre os povos de origem *quechua* e *aymara* localizados, em especial, nas terras altas bolivianas, e a volta ao *Qullasuyu*, território original pré-incaico. Para dar suporte a essas reivindicações, constantemente são recuperados os documentos de direitos indígenas internacionalmente construídos. Segundo Tata Gregorio Choque¹³⁰, “*Muito território nos tiraram, mas agora isso tem que voltar outra vez, nisso nos ampara a Declaração das Nações Unidas, sabe. O povo indígena é aquele que ainda vive em seu território ancestral. Então nós somos, vivemos ainda, seguimos trabalhando, seguimos donos desses territórios, mas também nos respeite outra*

¹²⁹ A lista dos documentos produzidos pelo CONAMAQ a que tivemos acesso consta no Anexo 3, página 228.

¹³⁰ Tata Gregorio Choque é ex-*Mallku* de Educação e Desenvolvimento de CONAMAQ (2002/2004), em 20/05/2010, quando foi realizada a entrevista em La Paz, era o *Kuraj Mallju* de Umasuyu.

vez a voltar a tomar, retomar esses nomes ancestrais que nós tínhamos (refere-se aqui às mudanças nos sobrenomes que foram resultado da “castelhanização” desde o período colonial), não somente como pessoas, também nossos territórios. Isso é que propomos em CONAMAQ, como é nossa organização nacional, que nós também estamos afiliados aí, e por outro lado, agora, com as últimas... temos proposto, primeiro, ter nova Assembleia Constituinte para poder participar como povos indígenas. Isso conseguimos, não foi? Duas marchas, três marchas, quatro marchas, até agorinha de Caracollo até aqui, já tenho sete marchas, desde 2000 até hoje. Então a história nos ensina, não? Não é fácil. Se conseguiu agora, agora tem existido novos assembleistas (eleitos para a Assembleia Legislativa Plurinacional) onde também temos trabalhado nossas propostas.” Essa fala de Tata Gregorio Choque é representativa do modo como os membros de CONAMAQ justificam os princípios norteadores de suas ideias fundadoras. Embora indique uma certa confusão em relação ao modo como os documentos internacionais de direitos dos povos indígenas tratam algumas questões, é perceptível que existe algum conhecimento em relação aos textos e que há um esforço constante em afirmar os posicionamentos pessoais e da organização tendo esses documentos como referentes.

O CONAMAQ também defende a representação direta em todas as instâncias e instituições estatais e questiona o sistema político existente, em especial os partidos políticos. O rechaço aos partidos políticos e sindicatos é uma das principais causas de sua atual relação distante e tensa com o MAS-IPSP. Tata Andrés Saavedra¹³¹ afirmou que: *“Precisamos nos identificar (como indígenas originários), já estão se dando conta nossos ‘hermanos’, porque é falta de autoridades, muito divide a política, os partidos, nada mais fazem. Se não existisse a política, não estávamos divididos, porque isso é interesse por... por tal razão dizem... é política, se agarrar a... são personalistas e agem por dinheiro, não querem soltar o lugar de autoridades, e nosso princípio de nosso povo indígena, como autoridades originárias, não é repetir, a mesma, a mesma autoridade e não deixar o cargo. Tudo contra isso temos! (...) Temos todos que fazer o cargo, serviços de autoridade. Não é como nas organizações como o sindicalismo, eles seguem, o mesmo, o mesmo, para sempre! Se adonam dessa política, agarram o cargo e se enganam, não dão informes aos rincões nossos, rurais... (...) Essa é a diferença, no povo indígena, as autoridades originárias sempre vem com t’aqi, e todos tem que pegar, isso é rotativo, em muyu, é*

¹³¹ Tata Andrés Saavedra Vargas (Chuwis), Mallku de la Comisión Salud y Deportes (2009-2011), em entrevista concedida à pesquisadora em La Paz, em 2 de junho de 2010.

rotativo.” O horror da política e dos partidos políticos está relacionado ao modo como percebem o exercício da política, tida como colonial, alienígena. Os sistemas de autoridades “indígenas originários”, para além da sua suposta maior transparência e seriedade, são percebidos como o meio para o exercício de seus direitos enquanto nações e povos indígenas. Sobre esse tema, Tata Gregorio comenta que o direito ao autogoverno está previsto da Declaração de 2007: “*está na Declaração das Nações Unidas, não é? E conseguimos colocar na constituição. Fizemos pelo Pacto de Unidade, isso fizemos. Reunimos os ‘hermanos’ das organizações indígenas originárias, Bartolinas, CIDOB, todinhos, nossa autonomia e autogoverno propusemos. Uma briga feia foi, feia, em Sucre* (local onde se estabeleceu a assembleia constituinte e onde foram realizados a maioria dos debates constituintes).”

O caminho que conduziu a Bolívia até a elaboração de um novo texto constitucional foi longo e, por vezes, sangrento, como costumam ser as lutas sociais no país. Foi Tata Rafael Quispe, um dos *Apu Mallkus* do CONAMAQ na gestão de 2009-2011, que afirmou¹³²: “*A política é muito dinâmica. Na época neoliberal, nós marchamos, fizemos bloqueios, agora passamos do protesto à proposta. Mas, como a política é dinâmica, se as nossas propostas para a Assembleia Legislativa Plurinacional não entram, podemos voltar a fazer protestos e mudar nossa maneira de fazer política.*” A afirmação de Tata Rafael Quispe revela a opção dos movimentos sociais indígenas pelo diálogo e a concertação com o governo central conduzido por Evo Morales; que os movimentos sociais indígenas “*confiam desconfiando*”, como ele também afirmou, nas intenções dos líderes do executivo e do legislativo em promover a implantação dos direitos indígenas previstos na CPE. Também indicava, já em 2010, a possibilidade de que os movimentos sociais se rearticulassem de maneira a se fazerem ouvir de uma maneira que lhes pareça mais efetiva, a partir da realização das tradicionais marchas e bloqueios, como o que acabou acontecendo em 2011 por ocasião do episódio em torno do conflito em TIPNIS, que discutimos no capítulo anterior.

A citação da fala de Tata Rafael Quispe nos ajuda a compreender que há alguns pontos do debate político recente na Bolívia que são completamente imbricados, e nos quais se pode constatar que discutir identidades atualmente na Bolívia é também discutir o *lôcus* do poder e o próprio exercício do poder. É preciso dizer que a noção de debate deve

¹³² Em entrevista concedida à pesquisadora em La Paz, em 26 de maio de 2010.

ser aqui entendida em um sentido *latu*, isto é, por debate nos referimos não só às discussões levadas a cabo nas instâncias tradicionalmente reconhecidas para tanto, como a Assembleia Legislativa Plurinacional, por exemplo. Por debate entendemos toda a manifestação pública, desde pronunciamentos em jornais (impressos e televisados), assembleias e reuniões dos movimentos sociais, marchas, protestos e bloqueios. Como já discutimos, as marchas, protestos e bloqueios são uma forma tradicional de manifestação popular na Bolívia, são reconhecidos como uma forma legítima de se manifestar e são relatados, pelo menos, desde as mobilizações populares chefiadas por Tupac Katari no século XVIII. Por mais que tenham um conjunto de direitos garantidos nos textos de direito internacional, tenham conseguido a incorporação destes no texto da CPE, o CONAMAQ continua manejando as formas de discurso que compõem a gramática dos discursos políticos na Bolívia, isto é, baseada em intenso debate público e pontuada por maciças manifestações populares.

Em relação à promulgação do novo texto constitucional, ao direito à autonomia que este garante e a LMAD aprofunda, Jesús Jillamita afirma: *“naquela oportunidade lhes dissemos aos senadores, ainda, ou seja, obrigada pela Constituição, porque vocês nos a deram, mas ainda estão muito verdes para nos entender. Assim lhes dissemos. Porque ainda falta... e foi muito difícil fazer as autoridades entenderem que não tínhamos conseguido tudo com a Constituição, ou seja, nós lhe, ou seja, CONAMAQ lhe pôs a alma, vida e corpo na Constituição! Foi fazer vigília, tinham turnos de autoridades, rotação de autoridades em vigília em Sucre durante todo o ano que durou a Constituinte, havia todo um movimento forte no interior de CONAMAQ, revisão das propostas, trazer propostas em Sucre para armar e apresentar, ou seja, existiam conflitos internos, inclusive, toda uma história em torno da Assembleia. Puseram-lhe alma, vida e coração! E quando a comissão suprapartidaria em Outubro de 2007 começa a fazer as primeiras correções, já estávamos nos mobilizando. E em dezembro de 2007 foi muito difícil lhes explicar, às autoridades, que o rascunho em grande aprovado tinha retirado algumas coisas das demandas fundamentais de CONAMAQ. Lhes dissemos, não, é nosso **t’aqi**, não nos irritaremos, para que vamos sofrer? Nosso **t’aqi** vai além, seguiremos caminhando. Foi muito difícil assimilar isso para eles, então quando o assimilaram não se preocuparam, e disseram ‘vamos seguir, não tem problema’.”* A desilusão de CONAMAQ com o processo teve início com o texto final da constituição, que era bastante diferente da proposta do Pacto de Unidade e do rascunho que havia sido negociado no interior da assembleia constituinte.

Segundo Albó (2012), uma vez superados os conflitos em torno da questão da “*capitalía plena*” para Sucre (que é a capital constitucional do país, enquanto La Paz é a capital política e legislativa), uma manobra da oposição que paralisou os trabalhos da constituinte por longos meses¹³³, foi iniciado na assembleia constituinte o ciclo de debates que levou à elaboração do texto final. Mas em meio aos conflitos deflagrados a partir de agosto 2008¹³⁴, com a articulação dos departamentos da Meia Lua no episódio de tentativa de Golpe *Cívico-Prefectural*, iniciou-se outro amplo debate e uma série de negociações, em especial no que tangia ao tema de autonomias, para garantir a aprovação do texto constitucional. Segundo Schavelzon, “*o tema aberto e indefinido (no texto proposto como nova constituição) por excelência era o da autonomia indígena com a qual se trata de institucionalizar formas de organização social e políticas próprias dos povos.*” (2010: 453) Não por acaso, o tratamento a esse tema sofreu profundas transformações ao longo do processo de construção do consenso que possibilitou a aprovação do texto final da constituição. Albó (2012) afirma que foi principalmente a Parte III da constituição, que trata dos regimes autonômicos, que mais sofreu alterações em decorrência dos debates de concertação com a oposição e que nesta fase final os movimentos sociais e a maioria dos constituintes, em particular os de extração mais popular, praticamente estiveram ausentes. “*Em alguns casos, essa negociação precisou melhorar alguns pontos, por exemplo, no complexo tema das autonomias; ou na recuperação do conceito de ‘nação boliviana’, no Artigo 3, como um complemento das ‘nações’ IOC que são a base do Estado plurinacional. Mas em outros, foram feitas concessões que, se tivessem participado os setores populares, seguramente não teriam sido aceitas.*” (Albó, 2012: 228) Interessa perceber que, na fase final da assembleia constituinte, os defensores das propostas do Pacto de Unidade, de movimentos sociais como o CONAMAQ, foram excluídos dos debates e que o texto final, como afirma Jillamita na citação acima, não atendeu às demandas e propostas feitas pelos movimentos sociais indígenas.

Os questionamentos, não apenas de CONAMAQ, em relação à normativa criada desde a promulgação da CPE se baseiam principalmente na recuperação de direitos previstos nos documentos de defesa de direitos indígenas internacionais e incorporados ao

¹³⁴ O ápice dos conflitos se deu com o “Massacre de Porvenir”, no departamento de Pando, no dia 11 de setembro de 2008. Nesta ocasião, uma marcha organizada por camponeses indígenas em apoio ao governo central, a Evo Morales, e contra as ações do governo do departamento (aliado de Santa Cruz, Tarija, Beni e Chuquisaca) foi violentamente reprimida na região de Porvenir, tendo como resultado 18 mortos e 30 desaparecidos.

sistema legal boliviano. Uma das reclamações que apareciam já enquanto estávamos em campo, e que pode ser observada correntemente nas declarações das organizações IOC à imprensa, diz respeito a não obediência nas leis de deslinde jurisdicional, como na criação do Tribunal Constitucional (que se deu apenas em 2011), do previsto na CPE e do consequente retrocesso no processo de construção do Estado Plurinacional. De acordo com Prada (2012), *“Quando o processo constituinte termina apresentando o texto constitucional, com a aprovação da Constituição em Oruro e, posteriormente, com a promulgação da Constituição, uma vez aprovada pelo povo boliviano, passando pela revisão do Congresso Constitucional, a tarefa do governo não é aplicar a Constituição; no entanto, quando tem que fazê-lo, dismantelar o Estado-nação e construir o Estado plurinacional, comunitário e autonômico, quando tem que abandonar a gestão pública liberal e optar por uma gestão pública plurinacional comunitária e intercultural, o que equivale a fazer transformações institucionais e estruturais em profundidade, abrindo curso ao pluralismo institucional e ao caminho do viver bem, não o faz. Ao contrário, sua gestão de governo, sobretudo a segunda gestão de governo, embarca na restauração do Estado-nação, liberal e colonial. (...) Esta ‘realidade’ política termina sendo uma evidência em todos os terrenos, planos e níveis da manifestação estatal, a tal ponto que podemos dizer que o poder tomou ao governo, o poder tomou ao MAS, o poder transformou aos que tinham a responsabilidade de uma gestão de transição e de transformação.”* (Prada, 2012: 434) Essa crítica contundente de Raúl Prada Alcoreza – sociólogo, professor da Universidade Mayor de San Andrés em La Paz, membro do grupo de intelectuais que formavam o Comuna, que foi membro da assembleia constituinte de 2006 e vice-ministro de Planejamento Estratégico do Ministério de Economia e Finanças de fevereiro a setembro de 2010, tendo deixado o cargo por discordar da direção dada ao *Proceso de Cambio* por Morales e García Linera – é representativa de como inclusive uma parcela dos mais importantes intelectuais bolivianos também se decepcionaram com os rumos que tomou o processo de construção do Estado plurinacional. A percepção tanto por parte dos movimentos sociais indígenas quanto de certos grupos de intelectuais é de que o governo optou por conter as transformações e avanços previstos na CPE, por ter adotado um modelo político econômico que é reformista, próximo a uma perspectiva neodesenvolvimentista e menos radical, em vez de dar seguimento ao projeto de transformação com vistas à construção do Estado plurinacional comunitário e autonômico,

baseado no ideário do “viver bem” como forma alternativa de organização política econômica e de superação do capitalismo.

Se os movimentos sociais não formulam suas críticas nesses termos, podemos afirmar que as formulam de modo similar. Uma vez que percebem no modo como tem sido conduzido o processo de elaboração das legislações que visam à regulamentação da autonomia e de suas competências, como a que prevê o exercício da justiça comunitária, o uso pelo governo de estratégias de esvaziamento dos meios que lhes permitiriam exercer o autogoverno e a livre determinação/autodeterminação enquanto PeN IOC conforme o que a CPE estabelece.

A percepção geral dos *Mallkus* de CONAMAQ sobre o tema da autodeterminação é identificada com a seguinte afirmação de Tata Gregorio Choque¹³⁵: *“a autodeterminação é a livre determinação, é o mesmo. E parte de autodeterminação é, por exemplo, o suyu, o suyu tem que decidir como se governar a nível político, a nível econômico, a nível social e cultural. Nós como povos indígenas sempre manejamos quatro pilares, isso nos ensina a cosmovisão que é a Chakana*¹³⁶. *Daí também na nova Constituição, ‘hermana’, diz agora que nós somos um Estado comunitário. Temos que manejar a equidade, a igualdade, a dualidade, é Chacha-Warmi* (princípio de equilíbrio e complementaridade entre homem e mulher). *Por isso, temos agora participação 50% homens e 50% mulheres. Não é invenção daqueles k’aras* (brancos), *não é cópia isso, mas é a proposta dos povos indígenas originários. Isso está marcado em nossa Constituição Política do Estado.”* A construção da percepção da autonomia e da autodeterminação passa pela recuperação de uma cosmologia andina elaborada a partir de reminiscências que servem tanto para afirmar a unicidade da cultura originária quanto para afirmar a importância e “modernidade” de certos princípios cosmológicos, como a igualdade entre homens e mulheres que seria um dos princípios norteadores da organização social indígena e, finalmente, em consequência das demandas dos movimentos indígenas agora estaria garantida na CPE boliviana.

Mas é Jesús Jillamita quem revela a clareza com que parcelas dos movimentos sociais indígenas percebem a questão da autonomia e a elaboração da LMAD ao afirmar: *“Para nós, o direito indígena não é um fim, é um meio. Mas tem que estar no marco de uma institucionalidade que te permita exercê-lo. Vais ouvir das autoridades, de que me*

¹³⁵ Tata Gregorio Choque é ex-Mallku de Educação e Desenvolvimento de CONAMAQ (2002/2004), em 20/05/2010, quando foi realizada a entrevista em La Paz, era o Kuraj Mallju de Umasuyu.

¹³⁶ Confira a figura da Chakana, Ilustração 10, Anexo 14, página 249.

serve que exista lei, que o governo o tenha o reconhecido? Esses direitos não servem de nada. Eles dizem 'quero regulamentar isso para exercer os direitos'. Mas estão conscientes de que não vão conseguir enquanto não se construa institucionalidade. E agora tudo é um desafio, entorno à autonomia, porque este é agora o grande conflito que temos nós, que impulsionamos tudo isto. Nós pensamos a autonomia em termos políticos, reivindicativos de território e governo. Não pensamos em termos de gestão. Como vai ser a gestão indígena no interior destas autonomias? Não pensamos. E é bem complexo para a autonomia por si mesma, o tema de gestão agora. Esta orientação, por exemplo, é a 'Dirección de Descentralización Fiscal Financiera'. Nós (no Ministério de Autonomias) estamos construindo a parte de todo o regime econômico financeiro da lei, da lei marco. Eu sou o encarregado do sistema competencial e fiscal aqui dentro do Ministério. Então, claro, a autonomia em si mesma já é muito complexa, em termos de exercício competencial e em termos de gestão econômica financeira. Mas a autonomia é muito mais complexa, como vamos ensinar isso às pessoas? Não havíamos pensado desde esse ponto, mas se tivéssemos tido um indício, digamos... e é uma questão política... Ou seja, tínhamos uma preocupação, quando estávamos construindo com o pessoal da APG, fizemos um gráfico. A ver, no CONAMAQ o *sapxi* (parcela ou menor unidade a partir da qual se forma o *ayllu*) é a unidade mais profunda. Em seguida vem o *ayllu*, a *marka* e o *suyu*. Esta parte do *suyu* é a parte mais vulnerável que temos hoje organicamente. Não existe institucionalidade de *suyu*, porque está ainda em processo de construção. Conseguimos construir a institucionalidade do *ayllu* e *marka*, utilizando a TCO, ou seja, nos utilizando desse processo de Território reconstituído. Agora queremos construir a institucionalidade do *suyu* nos utilizando da autonomia, ainda é um desafio em construção, mas a Constituição diz que o Estado boliviano é autonômico. Ou seja, 'ao final, que estamos fazendo?', dizíamos. Ou seja, o Estado boliviano vai penetrar esse sistema? O Estado vai penetrar esse sistema. Se fizermos isso, estaremos fazendo uma política, não sei, integracionista do indígena, digamos. Se deixamos que penetre em nosso sistema. Ou nós vamos dar, brindar, nosso sistema ao Estado boliviano para que o torne parte de sua estrutura? O que é o mesmo... A autonomia, de alguma maneira, faz com que o Estado tenha maior presença em tua autonomia originária. Claro, se queira ou não o Estado vai entrar em teu sistema. Te dá conta? Então a pergunta era: até onde vais deixar o Estado entrar para que não percas tua essência? Essa era a pergunta. Dissemos: agora vamos demandar autonomias de *marka*, mas, puxa, estamos dizendo até aqui vai entrar, isso é

perigoso para o próprio CONAMAQ, pode desaparecer o conselho de governo. É perigoso! No artigo 30 (da CPE), está bem especificado... O Estado te reconhece como parte da estrutura orgânica do novo Estado Plurinacional. Isso é parte da reivindicação indígena? É parte da reivindicação indígena, isso pedimos. Mas se o vês a partir de dentro, é o Estado que está vindo a essa estrutura da qual cuidaste mais de 500 anos. Não a deixaste ser perfurada por mais de 500 anos, por quê? Porque esta era a essência de tua cultura, de tua vida, o reservatório moral, tudo o que queiras. Mas agora estás oferecendo essa instituição tua ao Estado... Para que seja parte dele. E este Estado ainda está te dizendo: ‘atenção, vocês ainda são muito pequenos para exercer’... ”. Essa longa citação nos permite refletir sobre muitas questões. Interessa destacar duas. A primeira é que os próprios movimentos indígenas e seus intelectuais têm consciência de que a questão da autonomia é complexa, em especial em relação ao tema da gestão desta; e que os indígenas têm dúvidas e dificuldades em lidar com esses aspectos gerenciais. Em um evento ao qual assistimos, realizado em La Paz em novembro de 2009 pela Fundação Terra e PNUD-BO, sobre as autonomias e suas possibilidades de viabilização, competências etc., presenciamos debates sobre as dificuldades mencionadas por Jillamita. Vimos lideranças e membros dos movimentos indígenas ávidos por uma publicação da CIDOB chamada “*Compendio sobre los derechos indígenas originarios*”, que estava sendo distribuída gratuitamente e consiste em uma compilação dos textos da Constituição Política do Estado, a *Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas* e o *Convênio 169* da OIT. Em uma das sessões, uma *Mama T’Alla* (que não se identificou) da região dos vales, de origem quéchua, pediu a palavra e disse: “*Gostaria de pedir, ‘hermanos’, por favor, que nos expliquem que É a autonomia. Como fazemos a autonomia? Porque queremos nossos direitos, mas por aí não sabemos como fazer. Precisamos de ajuda, de orientação. A coisa não anda, porque não sabemos como se faz.*” E a dúvida da senhora era em relação aos âmbitos de gestão da autonomia, toda sua questão era como operacionalizar os direitos que sua comunidade conquistou. A preocupação de Jillamita em relação a como ensinar às pessoas a construir e gestionar a autonomia coincide com a constatação dos membros dos movimentos sociais de que não sabem como “fazer a autonomia”. Nesses debates de novembro de 2009, também pudemos perceber que, embora façam uso dos termos da normativa internacional e conheçam artigos e parágrafos da CPE, existe uma grande insegurança entre os indígenas-originários em relação a como lidar com questões administrativas cotidianas das autonomias, bem como pouca clareza em relação a quais são

as competências das autonomias municipais e IOC e ao modo como estas se relacionam com as competências departamentais e centrais, do Estado.

Por fim, gostaríamos de destacar que a fala de Jillamita indica o receio de desarticulação e cooptação pelo Estado dos movimentos indígenas, como o CONAMAQ, com o processo de constituição do Estado autonômico previsto na CPE. Uma preocupação legítima por distintos motivos. De um lado, ao se estabelecer uma normativa relativa ao modo como deve se dar a o exercício da autonomia, essa autonomia já se mostra limitada e pouco aberta ao exercício do direito de livre determinação/autodeterminação, indicando o oxímoro que mencionamos anteriormente. De outro, a percepção corrente entre os movimentos identificados como indígena-originários é de que, com o governo Evo Morales, muito pouco se avançou. A afirmação de que durante os governos neoliberais as conquistas foram mais amplas e profundas é uma tônica constante na avaliação das relações entre os movimentos indígenas e o governo Evo Morales no que tange aos direitos dos povos e nações indígena originário camponeses.

Assim, é importante perceber que os contatos entre os níveis discursivos que analisamos neste capítulo, se de um lado fortalecem os discursos dos agentes, como o de CONAMAQ, de outro os fazem mais críticos e conscientes de problemas e limites de tais encontros. No jogo do debate público boliviano, as tensões e controvérsias se constituem e explicitam em termos que são o do discurso jurídico, seja o internacional ou o plurinacional, mas isso não significa consonância ou consenso entre os discursos dos distintos agentes. Os embates são constantes e, recentemente, como revela o episódio de TIPNIS cujas consequências ainda se desenrolam, as tensões entre os agentes estão mais acirradas e o descontentamento com os rumos da construção do Estado Plurinacional e com o *Proceso de Cambio*, mais evidentes.

Considerações finais

*“Viva mi Patria Bolivia
una gran nación
por ella doy mi vida
también mi corazón...”
(Apolinar Camacho, Viva mi patria Bolivia)*

Iniciamos esta tese afirmando o quanto nos surpreendemos com o contexto boliviano e o quanto a vivência da pesquisa de campo nos obrigou a rever objetivos e hipóteses de trabalho. Agora, é o momento de reconhecer que boa parte da reflexão sobre esta pesquisa se transformou durante a redação do texto final da tese. Começamos nossas considerações finais deste modo porque acreditamos que é fundamental tratar aqui também do processo que permitiu tanto a elaboração deste texto quanto reafirmar todo o exposto até aqui.

Sabe-se que o que é observável são os agentes e suas ações. Sendo assim, porque nos interessava analisar os movimentos sociais indígenas na Bolívia, nosso primeiro passo foi identificar os agentes discursivos que seriam nosso objeto de análise. Optamos por focar nossa atenção no CONAMAQ. A partir daí, por entendermos que não existe enunciado sem posição, restava mapear os discursos que operam na esfera pública boliviana a fim de compreender qual a posição do CONAMAQ. Este mapeamento, por sua vez, baseou-se na ideia de que, para compreender a posição deste era preciso pensá-lo em relação a outros movimentos sociais, outras posições, portanto, e optamos pela CSUTCB pelos motivos que já apresentamos ao longo do texto. Ora, mas para compreender como surgiram as elaborações discursivas que observamos em campo, era preciso entender em relação a que estas eram construídas. Para tanto, recorremos à descrição do Estado Plurinacional de Bolívia como agente discursivo, entendido como um mediador entre os movimentos sociais bolivianos e os discursos internacionais.

Mapeados os agentes, neste trabalho movimentos sociais e Estado, procuramos descrever e analisar os discursos que davam suporte à constituição desses agentes para, assim, poder compreendê-los. Para tanto, descrevemos os discursos nacionalistas e indianistas bolivianos, com a intenção de identificar os discursos e códigos culturais operantes no contexto boliviano e, a partir do esclarecimento destes, poder analisar a

constituição dos agentes, de seus posicionamentos e do modo como interagem. Como apresentamos no capítulo 2, o discurso indianista do katarismo consiste em uma corrente político-cultural de reconstrução/reinvenção da identidade indígena na Bolívia. Desenvolveu-se principalmente entre imigrantes aymara intelectualizados entre os anos 1960 e 1970, na cidade de La Paz. É uma corrente de pensamento que mescla tanto o sindicalismo tradicional quanto a tradição comunitária dos povos do altiplano. Se caracteriza pelo forte teor “andinocêntrico” de suas ideias e símbolos, tendo sido elaborado basicamente a partir da experiência aymara. Esses aspectos têm consequências, até hoje, no modo como se constituem e atuam as correntes políticas e movimentos sociais que nascem sob sua influência.

Ao apresentar e analisar os discursos nacionalistas e indianistas bolivianos, nossa intenção foi definir o “campo” de relações, simultaneamente prático e discursivo, no qual se codificam os sistemas de diferenças que compõem o contexto em que circulam os agentes. Tais sistemas, por sua vez, revelaram as dinâmicas sociais de produção e apropriação simbólica das diferenças pelos agentes. Hoje, encontramos evidenciados no processo de construção do Estado Plurinacional na Bolívia, dois discursos com base nos quais se estabelecem posições discursivas (entendidas como compostas por conjuntos de ideias e práticas), organizam-se movimentos sociais e criam-se agentes na esfera política pública. Um é identificado como *camponês-indígena* e o outro como *indígena-originário*. Propomos que aconteceu um deslocamento no eixo dos debates e demandas sobre direitos e que hoje a tendência é que os discursos se articulem ao redor de identidades étnicas, mas que, no caso boliviano, a operacionalização e implantação das reivindicações atendidas pela normativa local ainda se baseia nas formas tradicionais de atuação política no país, marcadas pela experiência sindical. Para demonstrá-lo, tomamos como objeto de análise a CSUTCB e o CONAMAQ, ambas as organizações influenciadas pelo katarismo e que têm sede no altiplano boliviano. No capítulo 3 descrevemos as trajetórias dessas organizações e traçamos o modo como, o momento quando e por que esses agentes adquiriram reconhecimento e legitimidade como porta-vozes de discursos identitários específicos na arena política boliviana.

Assim, porque nos interessava a análise das categorias nativas entendidas como meio de expressão de modos de percepção do real, e a compreensão dos princípios lógicos e práticos que orientam as ações simbólico-rituais responsáveis pelas apropriações das

categorias sociais de visão e de divisão do mundo que disputam o controle do modo de perceber as distinções e relações de *status* e seus efeitos de poder, como já dissemos, focamos o CONAMAQ. Entendendo que o discurso identitário enunciado pelo CONAMAQ é revelador da complexa relação entre etnicidade e passado, uma relação sempre construída com base na história e, em geral, construída politicamente; trabalhamos com a perspectiva de que a etnicidade é um ato de recuperação cultural. (Hall, 2010) Foi a partir desse ponto de vista que realizamos a discussão sobre a construção da narrativa nacional boliviana e do katarismo. Entendendo que as elaborações e “revisões” que os movimentos sociais indígenas bolivianos fizeram destas são fundamentais para entender tanto o jogo de identidades que encontramos operando na Bolívia quanto a constituição das posições que permitem que os agentes enunciem seus discursos.

Todo esse percurso nos permitiu perceber que existem muito mais interpenetrações, pontos de contato e “relações espelhadas” entre os agentes do que se poderia imaginar. E que se o discurso do CONAMAQ recupera um certo passado, inspirado pela elaboração katarista, é porque o conjunto da sociedade boliviana é formado e informado também por essa narrativa sobre o passado. Uma vez que este tipo de elaboração não se estabelece, no sentido de obtenção de legitimidade na esfera pública, a menos que faça sentido para o conjunto dos agentes em relação num dado contexto. Assim, a incorporação *de* e conexão *com* discursos da esfera pública global, como com a normativa do direito internacional relativa aos direitos dos povos indígenas, que analisamos, é uma das operações realizadas na economia discursiva do CONAMAQ, mas não a única; pois sem estabelecer contato e diálogo com a normativa do Estado boliviano e, em boa medida, com o conjunto da sociedade, seria impossível adquirir a publicização que o discurso da organização atingiu.

O que a análise do encontro dos discursos do CONAMAQ, do Estado Plurinacional e a normativa do direito internacional sobre direitos dos povos indígenas, com ênfase no debate sobre o direito à autonomia, nos permitiu perceber é que não basta conquistar direitos, é preciso criar as condições para exercê-los. A luta pela garantia de direitos na norma de um país é fundamental, mas, uma vez os direitos assegurados na letra da lei, resta lutar para que eles também sejam assegurados na vida prática e cotidiana. Como afirmou Jillamita, os povos indígenas bolivianos chegaram até a constituição, “*agora necessitam outro espaço para efetivamente desenvolver esses direitos que consagraram na constituição.*” As disputas políticas constantemente se atualizam, reconfiguram-se,

indicando que a luta não termina, transforma-se. Os analistas sabem disso, e os movimentos sociais indígenas também.

Entendendo que conforme o contexto histórico, social, político e econômico as posições discursivas e identitárias são alteradas, procuramos demonstrar a mobilidade dos discursos dos agentes a partir da análise do reposicionamento destes no conflito de TIPNIS. As identidades, como a “camponesa-indígena” e a “indígena-originária”, são processuais, jamais estáticas. Assim, por estarem em movimento, novas elaborações e relações entre cultura e política são construídas, passam a ser referência e a nortear os discursos identitários e reivindicatórios dos agentes.

O que o caso da Bolívia, que nos propusemos a analisar nesta tese, permite-nos perceber é, de um lado, que todos os processos de elaboração e/ou reelaboração discursiva se baseiam em referentes compartilhados entre todos os agentes localmente; de outro, que esses processos ganharam em finais do século XX e inícios do século XXI legitimidade também na esfera discursiva global, uma vez que processos semelhantes se dão em distintos lugares do mundo e, nestes, o que se altera são os conteúdos, mas não suas formas. Nenhum processo local é completamente independente de influências globais e vice-versa. As interpenetrações e articulações entre os níveis local e global são constantes e estes se afetam reciprocamente.

Por fim, gostaríamos de destacar que ao se estabelecer uma normativa relativa ao modo como deve se dar o exercício da autonomia, no caso boliviano, indígena originário campesino, esta já se mostra limitada e pouco aberta ao exercício do direito de livre determinação/autodeterminação, indicando o oxímoro que mencionamos no capítulo 4. E que é importante perceber que os contatos e encontros entre os níveis discursivos local (identificados como CONAMAQ e Estado plurinacional) e internacional (entendido como a normativa de direitos dos povos indígenas constituída por organismos internacionais) que analisamos nesta tese, ao mesmo tempo em que fortalecem os discursos dos agentes locais, os fazem mais críticos e conscientes de problemas e limites de tais encontros. Temos que as tensões e controvérsias se constituem e explicitam na esfera pública de debate boliviana em termos que são o do discurso jurídico, seja o internacional, o plurinacional ou uma combinação destes, mas isso não significa consonância ou consenso entre as elaborações discursivas enunciadas pelos distintos agentes. Os embates discursivos são constantes e, como nos permite observar o episódio do conflito de TIPNIS, as tensões entre os agentes

estão mais acirradas e o descontentamento com os rumos da construção do Estado Plurinacional e com o *Proceso de Cambio*, mais evidentes.

Embora muitas das reivindicações dos movimentos sociais, indígenas ou não, tenham sido contempladas no novo texto constitucional boliviano, após quase quatro anos da promulgação da CPE, as dificuldades para regulamentar os direitos que foram reconhecidos, e garantir sua implantação, são evidentes e a questão ainda causa conflitos e acirrados debates no país. Se muitos se mostram descrentes em relação aos rumos do processo boliviano, outros tantos se mostram dispostos a se mobilizar e lutar pelo que entendem como a “recondução” de dito processo, que teria tomado desvios. E é isto que é apaixonante no caso boliviano, a disposição da população para lutar, para se organizar, para se mobilizar, para fazer política. Por tudo isso, o processo político vivido no país é interessante e revelador, permitindo-nos analisar processos em que cultura e política estão, todo o tempo, conectados; e exatamente por isso os discursos e identidades são profundamente vivos, móveis, cambiantes. E não importa o quanto mudem ou se refaçam, porque como no “grito de guerra” de El Alto¹³⁷, os povos indígenas da Bolívia estão sempre “de pé, nunca de joelhos!” e sua disposição para lutar não esmorece.

¹³⁷ O “grito de guerra” entoado em El Alto nas mobilizações e sublevações populares da primeira metade dos anos 2000 é: “*El Alto de pie, nunca de rodillas!*”

Bibliografía

- Albó, X. *Achacachi: Medio Siglo de Lucha Campesina*. Cuadernos de Investigación CIPCA 19. La Paz, 1979.
- _____. *Movimientos y poder indígena en Bolivia, Ecuador y Peru*. Cuadernos de Investigación CIPCA. Garza Azul Impresores y Editores. La Paz, 2009 a.
- _____. “Muchas naciones en una”. IN Gonzalo Rojas (coord.) *¿Nación o Naciones Bolivianas (s)? Institucionalidad para nosotros mismos*. CIDES-UMSA. La Paz, 2009 b.
- _____. “Lo indígena originario campesino en la nueva Constitución”. IN *Miradas Nuevo Texto Constitucional*. IDEA Internacional/Universidad Mayor de San Andrés/Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia. La Paz, 2010 a.
- _____. “Las flamantes autonomías indígenas en Bolivia”. IN Miguel González; Araceli Burguete Cal y Mayor; Pablór Ortiz-T. *La autonomía a debate. Autogobierno indígena y Estado Plurinacional en América Latina*. Flacso Ecuador/Cooperación Técnica Alemana-GTZ/ IWGIA/ CEISAS/ UNICH. Quito/Copenhague/México, D.F./ San Cristóbal de Las Casas, 2010 b.
- _____. “Justicia Indígena en la Bolivia plurinacional”. IN Boaventura Sousa Santos; José Luis Exime Rodríguez (coord.). *Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en Bolivia*. Abya Yala/ Fundación Rosa Luxemburg. Quito, 2012.
- Albó, X.; R. Molina. *Gama étnica y lingüística de la población boliviana*. Publicación de PNUD-Bolivia. La Paz, 2006.
- Albó, X.; F. Barrios. *Por una Bolivia plurinacional e intercultural con autonomías*. PNUD Bolivia. La Paz, 2006.
- Anderson, B. “Introdução”. IN G. Balakrishnan (org.). *Um mapa da questão nacional*. Contraponto Editora. Rio de Janeiro, 2000.
- _____. *Comunidades Imaginadas*. Cia das Letras. São Paulo, 2008.
- Antezana, L. H. “La crisis como método en René Zavaleta Mercado”, *Ecuador Debate*, 77, 2009.

Appadurai, A. "Life after primordialism". IN *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*. University of Minnesota Press. Minneapolis, London, 1996.

_____. "Notas para uma geografia pós-nacional". *Novos Estudos Cebrap*, nº47. São Paulo, 1997.

Arguedas, A. *La fundación de la República – Historia de Bolivia*. Ediciones Puerta del Sol. La Paz, 1920.

_____. *Pueblo enfermo*. Editorial América. La Paz, 1996. (1ª ed. 1909)

Arnold, D. *¿Indígenas u obreros? La construcción política de identidades en el Altiplano boliviano. Serie de Investigaciones sobre identidad en las regiones de Bolivia*. Fundación UNIR Bolivia. La Paz, 2009.

Balakrishnan, G (org.). *Um mapa da questão nacional*. Contraponto. Rio de Janeiro, 2000.

Balandier, G. "A noção de situação colonial". *Cadernos de Campo – Revista dos Alunos de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade de São Paulo*, nº3. São Paulo, 1993.

Barragán, R. "Más allá de lo mestizo, más allá de lo aymara: organización y representaciones de clase y etnicidad en La Paz". *América Latina Hoy*, 43, 2006. Disponível em: http://campus.usal.es/~revistas_trabajo/index.php/1130-2887/issue/view/224 (Acesso em: 25/03/2010)

Barth, F. *Teorias da Etnicidade – seguido de Grupo Étnicos e suas Fronteiras*. IN P. Poutignat; J. Streiff-Fenart. Editora UNESP. São Paulo, 1997.

Bautista, R. S. *Bolivia: ¿Qué manifiesta la marcha indígena?* 2010. Disponível em: <http://alminuto.com.bo/content/bolivia-%C2%BFqu%C3%A9-manifiesta-la-marcha-ind%C3%ADgena> (Acesso em: 25/07/2010)

Bourdieu, Pierre. "La lógica de la práctica" In *El sentido práctico*. Siglo XXI. Santiago, 2007.

Cabtree, J.; G. Gray Molina; L. Whitehead (ed.). *Tensiones Irresueltas. Bolivia, pasado y presente*. Pnud Bolivia, Plural Editores. La Paz, 2009.

Cal y Mayor, A.; Ortiz-T, P. (coords.). *La autonomía a debate – Autogobiernno indígena y Estado Plurinacional en América Latina*. FLACSO/ Cooperación Técnica Alemana – GTZ/ IWGIA/ CIESAS/ UNICH. Quito, 2010.

Câmara, M. A. “Bolívia de 1952 ao século XXI – Processos sociais, transformações políticas”. IN Prêmio América do Sul – 2006. *Bolívia de 1952 ao século XXI*. Editora Fundação Alexandre de Gusmão (FUNAG)/MRE – BR. Brasília, 2007.

Camargo, A. J. C. J. de. *Bolívia – A criação de um novo país*. Editora Fundação Alexandre de Gusmão (FUNAG)/MRE – BR. Brasília, 2006.

Cancino, R. “La descolonización lingüística de Bolivia”. *Sociedad y Discurso*. nº12, 2007. Disponível em: http://www.discurso.aau.dk/Rita_Cancino%2012.pdf (Acesso em 20/10/2010)

Canetti, E. *As vozes de Marrakech*. Cosac & Naify. São Paulo, 2007.

Charters, C. “The legitimacy os the UN declaration on the rights of indigenous peoples”. IN C. Charters; R. Stavenhagen (orgs.). *Making the Declaration Work: The United Nations Declaration on the Rights of Indigenous Peoples*. IWGA. Copenhagen, Denmark, 2009.

Charters, C.; Stavenhagen, R. “The UN Declaration on the Rights of Indigenous Peoples: How it came to be and what it heralds”. IN C. Charters; R. Stavenhagen (orgs.). *Making the Declaration Work: The United Nations Declaration on the Rights of Indigenous Peoples*. IWGA. Copenhagen, Denmark, 2009.

Choque, M. E.; C. Mamani. “Reconstitución del Ayllu y Derechos de los Pueblos Indígenas: El Movimiento Indio en los Andes de Bolivia”. IN E. Ticona Alejo (coord.). *Los Andes desde los Andes. Aymaranakana, Quichwanakana yatxatawipa, Lup’iwipa*. Ediciones Yachaywasi. La Paz, 2003.

Choque, R. “La História Aymara”. IN E. Ticona Alejo (coord.). *Los Andes desde los Andes. Aymarankana, Quichwanakana yatxatawipa, Lup’iwipa*. Ediciones Yachaywasi. La Paz, 2003.

Clavero, B. “Cultural supremacy, domestic constitutions, and the declaration on the rights of indigenous peoples”. IN C. Charters, Claire; R. Stavenhagen (orgs.). *Making the Declaration Work: The United Nations Declaration on the Rights of Indigenous Peoples*. IWGA. Copenhagen, Denmark, 2009.

Colque, G. F. *Movimientos sociales y comunidades en el altiplano de Bolivia*. Proyecto de sistematización: ¿Desarrollo Territorial Rural sin Comunarios? Voces de las autoridades comunarias y las mujeres frente a los desafíos que enfrentan comunidades aymara del altiplano. La Paz, 2005. <http://www.docstoc.com/docs/46252860/Proyecto-de-sistematizaci%C3%B3n-%C2%BFDesarrollo-Territorial-Rural-sin> (Acesso em 14/06/2010)

Costa, S. “Teoria social, cosmopolitismo e a constelação pós-nacional”. *Novos Estudos Cebrap*, nº59. São Paulo, 2001.

_____. *Dois Atlânticos – Teoria social, anti-racismo, cosmopolitismo*. Editora UFMG. Belo Horizonte, 2006.

DaMatta, R. “Digressão: a fábula das 3 raças”. IN *Relativizando. Uma introdução à antropologia social*. Editora Rocco. Rio de Janeiro, 1986.

Delgado, A.C.; Lemgruber, S. “Os movimentos indígenas e suas implicações para o processo político na Bolívia e no Peru”. *Observador On-Line*, vol. 1, nº 4, junho 2006. Disponível em: <http://observatorio.iuperj.br> (Acesso em: 08/08/2007)

Domingues, J. M. “Os movimentos sociais latino-americanos: características e potencialidades”. *Análise de Conjuntura OPSA*, nº 2, IUPERJ/Rio de Janeiro. Fevereiro de 2007.

Domingues, J. M.; C. Guimarães; M. Maneiro. “Bolívia – A história sem fim” In *Análise de Conjuntura OPISA*, nº 5, IUPERJ/Rio de Janeiro. Abril de 2005.

Dunkerley, J. *Rebelión en las venas. La lucha política en Bolivia 1952-1982*. Plural Editores. La Paz, 2003.

Égido, I. “Autonomías Indígenas en la Ley Marco de Autonomías y Descentralización. Avances, retrocesos y perspectivas”. IN Fundación Konrad Adenauer. *Bolivia en la senda de la implementación de la Ley Marco de Autonomías y Descentralización (LMDA). Evaluación, análisis crítico y perspectivas futuras*. Editora Presencia. La Paz, 2010.

Escárzaga, F.; R. Gutiérrez (coord.). *Movimiento indígena en América Latina: resistencia y proyecto alternativo*. Editora Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. México, 2006.

Espasandín, J.; P. I. Turrión (coords.). *Bolivia en Movimiento. Acción colectiva y poder político*. El Viejo Topo. Madrid, 2007.

Favre, H. *El indigenismo*. Fondo de Cultura Económica. México, 1998.

Fontana, L. B. *Social Conflict, Collective Narratives and Identity-building: Lessons from Bolivia*. Tese de doutorado em Politics, Human Rights and Sustainability (Sant’Anna School of Advanced Studies, Pisa) - Summa cum laude and Mention of Doctor Europeaus. Pisa, 2012.

Freitas-Hupsel, C. C. de M. *A arquitetura de um projeto migratório: representação, memória e “cosmologia salazarista” entre imigrantes portugueses em São Paulo*. Dissertação de mestrado em Antropologia Social defendida junto ao Programa de Pós-graduação em Antropologia Social do Departamento de Antropologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (FFLCH) da Universidade de São Paulo (USP). Mimeo. São Paulo, 2004.

Gamboa Rocabado, F. “Bolivia y una preocupación constante: El indianismo, sus orígenes y limitaciones en el siglo XXI”. *Araucaria*, nº11, vol. 22, 2009. Disponível em:

<http://redalyc.uaemex.mx/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=28211598007>. (Acesso em 20/10/2012)

Garcés V., F. “Os esforços de construção descolonizada de um Estado Plurinacional na Bolívia e os riscos de vestir o mesmo cavaleiro com um novo paletó”. IN R. Verdum (org.). *Povos Indígenas, Constituições e Reformas Políticas na América Latina*. Instituto de Estudos socioeconômicos – Inesc. Brasília, 2009.

García Linera, A. *Indios y q´aras: La reinención de las fronteras internas*. La Paz. 2001. (mimeo)

_____. “Autonomías regionales indígenas y Estado multicultural”. IN *La descentralización que se viene - Propuestas para la (re)constitución del nivel estatal intermedio*. FES-ILDIS / Plural editores. La Paz, 2003.

_____. *ESTADO PLURINACIONAL - Una propuesta democrática y pluralista para la extinción de la exclusión de las naciones indígenas*. Editorial Malatesta. La Paz, 2004.

_____. “Os movimentos indígenas na Bolívia”. *Revista Diplomacia, Estratégia e Política*, nº03, Brasília, Abril/Junho 2005.

García Linera, A. (coord.); M. Chávez León; P. Costas Monje. *Sociología de los Movimientos Sociales en Bolivia – Estructuras de movilización, repertorios culturales y acción política*. Plural Editores. La Paz, 2010. (1ª. Ed. 2004)

Geertz, C. *Negara*. Difel/Bertrand. Lisboa, 1995.

_____. *Nova luz sobre a antropologia*. Jorge Zahar Editor. Rio de Janeiro, 2001.

Gellner, E. *Dos nacionalismos*. Editorial Teorema. Lisboa, 1994.

Gohn, M. G. *Teoria dos movimentos sociais: paradigmas clássicos e contemporâneos*. Edições Loyola. São Paulo, 1997.

Gray Molina, G. *Ethnic politics in Bolivia: "Harmony of inequalities", 1900-2000*. Paper apresentado ao Third Forum for Human Development, Paris, 2005. Disponível em: <http://www.crise.ox.ac.uk/pubs/workingpaper15.pdf> (Acesso em: 27/03/2010)

Gray Molina, G.; A. Ferrufino; A. Aranibar (coords.). *El Estado de la opinión: los bolivianos, la Constitución y la Constituyente - Encuestas para el Desarrollo Humano*. PNUD. Bolivia, 2007.

Gutiérrez Rojas, M. "Revertir más de 500 años de historia nacional". IN E. Ticona Alejo (coord.). *Los Andes desde los Andes. Aymaranakana, Quichwanakana yatxatawipa, Lup'iwipa*. Ediciones Yachaywasi. La Paz, 2003.

Habermas, J. *Mudança estrutural da esfera pública*. Editora Tempo Brasileiro. Rio de Janeiro, 1984.

_____. "Realizações e limites do Estado Nacional Europeu". IN G. Balakrishnan (org.) *Um mapa da questão nacional*. Contraponto Editora. Rio de Janeiro, 2000.

Hall, S. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Editora DP&A. Rio de Janeiro, 1998.

_____. "Quem precisa da identidade?". IN T. T. da Silva (org.). *Identidade e diferença – A perspectiva dos estudos culturais*. Editora Vozes. Petrópolis, 2000.

_____. *Da diáspora - Identidades e mediações culturais*. L. Sovik (org.). Editora UFMG/Humanitas. Belo Horizonte, 2006.

_____. *Sin garantías: Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. E. Estrepo; C. Walsh; V. Vich (coord.). Instituto de estudios sociales y culturales Pensar/ Universidad Javeriana/ Instituto de Estudios Peruanos/ Universidad Andina Simón Bolívar/ Enviñón Editores. Popayán/ Lima/ Bogotá/ Quito/ 2010.

Hashizume, M. *A Formação do Movimento Katarista. Classe e Cultura nos Andes Bolivianos*. Dissertação de mestrado em Sociologia defendida junto ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia do Departamento de Sociologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. São Paulo, 2010.

Hobsbawm, E. *A Era dos Impérios (1875-1914)*. Editora Paz e Terra. São Paulo, 1992.

- _____. *Sobre história – Ensaios*. Companhia das Letras. São Paulo, 1998a.
- _____. *Nações e Nacionalismo desde 1780*. Editora Paz e Terra (2ª ed. bras.). São Paulo, 1998b.
- _____. “Etnia e nacionalismo na Europa de hoje”. IN G. Balakrishnan (org.). *Um mapa da questão nacional*. Contraponto Editora. Rio de Janeiro, 2000.
- Hobsbawm, E.; Ranger, T. (orgs.). *A Invenção das Tradições*. Editora Paz e Terra. São Paulo, 1997.
- Honneth, A. *Luta por reconhecimento - A gramática moral dos conflitos sociais*. Editora 34. São Paulo, 2003.
- Hylton, F.; S. Thomson. “The Chequered Rainbow”. *New Left Review*, 35, setembro/outubro de 2005.
- _____. *Revolutionary Horizons. Past and Present in Bolivian Politics*. Verso. Londres, 2007.
- Klein, H. S. *Orígenes de la Revolución Nacional Boliviana*. Librería Editorial “G.U.M.”. La Paz, 1988.
- _____. *A concise history of Bolivia*. Cambridge University Press. Nova York, 2003.
- La Razon Digital. *Habla un idioma nativo?*
http://www.la-razon.com/Versiones/20070708_005961/nota_247_450534.htm (Acesso em 15/11/2010)
- Lévi-Strauss, Claude. *As estruturas elementares do parentesco*. Editora Vozes. Petrópolis, 1982.
- Lijerón Alberdi, Hugo. “Raza de bronce”. *Hispania*, vol. 46, nº 3. Sep. 1963. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/336855> (Acesso em 25/03/2010)
- Lomnitz, C. “O nacionalismo como um sistema prático – A teoria de Benedict Anderson da perspectiva da América Hispânica”. *Novos Estudos Cebrap*, nº59. São Paulo, 2001.

López, L. E.; P. Regalsky (coord.). *Movimientos indígenas y Estado en Bolivia*. PROEIB Andes/ CENDA/ Plural. La Paz, 2005.

Los Tiempos. *Con una marcha se inicia Congreso de la CSUTCB en Sucre*. http://www.lostiempos.com/diario/actualidad/nacional/20100428/con-una-marcha-se-inicia-congreso-de-la-csutcb-en_68181_124968.html (Acesso em 28/04/2010)

Malinowski, Bronislaw. *Argonautas do Pacífico Ocidental: Um relato do Empreendimento e da Aventura dos Nativos dos Arquipélagos da Nova Guiné Melanésia*. Abril Cultural. São Paulo, 1978.

Mamani, R. C. *Bolivia colonial y pueblo aymara*. Plural. La Paz, 2005.

Mamani Ramírez, P. *Simbología y poder indígena después de los Kataris-Amarus y Willkas: Los Mallkus en los nuevos levantamientos indígenas en Bolivia*. La Paz, 2003. <http://www.mapuche.info/mapuint/mamani030600.html> (Acesso em 20/02/2010)

_____. *El Rugir de las Multitudes*. Ediciones Yachaywasi. La Paz, 2004.

_____. “Estado Plurinacional: entre el nuevo proyecto y la factura colonial”, *Revista Willka*, 3, 2009.

_____. “Lo indígena en la nueva Constitución Política del Estado “Constitución intermedia””. IN *Miradas Nuevo Texto Constitucional*. IDEA Internacional, Universidad Mayor de San Andrés, Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia. La Paz, 2010.

Mamani Ramírez, P.; M. Quisbert Quispe. ““Entornos blancoides” Defendido por un argentino, Pablo Stefanoni. Una replica amable”. *Willka – Análisis, pensamiento y acción de los pueblos en lucha – Volumen Racismo y elites criollas en Bolivia*. Año 2, n° 2. El Alto, 2008.

Marof, T. *La Justicia del Inca*. La Edición Latino Americana. Bruxelas, 1926.

Mayorga, F. “Introducción - Reforma del Estado: procesos, proyectos e identidades”. *T'inkazos – Revista Boliviana de Ciencias Sociales*. Programa de Investigación Estratégica en Bolivia – PIEB. Año 9, n° 21, 2006.

Mendoza Leigue, A. *Tendencias y viabilidad de las Autonomías Indígenas Originarias Campesinas en Bolivia*. Estado Plurinacional de Bolivia, Ministerio de la Presidencia, Componente de Transversalización de Derechos de los Pueblos Indígenas. La Paz, junio de 2009.

Mintz, Sidney. “Encontrando Taso, me descubriendo”. *Dados – Revista de Ciências Sociais*. 27 (1), 1984.

Montero, P. “Globalização, identidade e diferença”. *Novos Estudos Cebrap*, nº47, 1997a. _____ . “Reinventando as diferenças num mundo global”. IN L. Dowbor; O. Ianni; P. Resende (orgs). *Desafios da Globalização*. Ed. Vozes. Petrópolis, 1997b.

_____. “Missionários, índios e mediação cultural” e “Índios e missionários no Brasil: para uma teoria da mediação cultural”. IN P. Montero (org.). *Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. Editora Globo. São Paulo, 2006.

_____. “Jürgen Habermas: Religião, Diversidade Cultural e Publicidade”. *Novos Estudos Cebrap*. 84. São Paulo, julho 2009.

Montero, P. et al. “Para una antropología de lo político”. IN A. Gurza Lavalle (coord.). *El horizonte de la política. Brasil y la agenda contemporánea de investigación en el debate internacional*. CIESAS. México, D.F., 2011.

Negri, T.; M. Hardt; G. Cocco; J. Revel; A. García Linera; L. Tapia. *Imperio, multitud y sociedad abigarrada*. Clacso Coediciones, Muela del Diablo Editores, Comuna, Vicepresidencia de la República. La Paz, 2008.

Oliveira, Roberto Cardoso de. *O trabalho do antropólogo*. Editora Paralelo 15 & Editora UNESP. Brasília/São Paulo, 1998.

Ortega, J. *Represión y colonialismo: El largo silencio del indio boliviano*. Revista de Crítica Literaria Latinoamericana, Año 4, n° 7/8 (1978). Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/4529869> (Acesso em 24/03/2010)

Pacto de Unidad. *Hacia una Asamblea Constituyente soberna y participativa*. Separata. 2004.

_____. *Propuesta para la Nueva Constitución Política del Estado: Por un Estado Plurinacional y la autodeterminación de los pueblos y naciones indígenas, originarias y campesinas*. Sucre, 6 agosto de 2006. Disponível em: http://www.redunitas.org/PACTO_UNIDAD.pdf.

_____. *Propuesta consensuada del Pacto de Unidad. Constitución Política del Estado. Por un Estado Plurinacional Comunitario, Libre, Independiente, Soberano, Democrático y Social*. Sucre, 23 de maio de 2007. Disponível em: http://www.redunitas.org/PACTO_UNIDAD.pdf.

Patzi Paco, F. *Insurgencia y sumisión. Movimientos indígena-campesinos (1983-1998)*. Muela del Diablo Editores. La Paz, 1999.

Paz Patiño, S. “Los territorios indígenas como reivindicación y práctica discursiva”. *Revista Nueva Sociedad*, n° 153, Enero-Febrero, 1998.

Postero, N. G.; L. Zamosc. *La lucha por los derechos indígenas en América Latina*. Editorial Abya Yala. Quito, 2005.

Prada, R. “Estado plurinacional comunitario autonómico y pluralismo jurídico”. IN B. Sousa Santos; J. L. Exime Rodríguez (coord.). *Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en Bolivia*. Abya Yala/ Fundación Rosa Luxemburg. Quito, 2012.

Quijano, A. “Estado-nación y “movimientos indígenas” en la región Andina: cuestiones abiertas”. *OSAL*, Año VII, n° 19, 2006. Disponível em: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/osal/osal19/quijano.pdf> (Acesso em 01/04/2010)

Quiroga Trigo, M. S. *Figuras, rostros, máscaras – Las identidades en Bolivia*. Fundación UNIR Bolivia. La Paz, 2009.

Quisbert, M. “Hacia autonomías indígenas y sus riesgos latentes”, *Revista Willka*, 3, 2009.

Reinaga, F. *Manifiesto del Partido Indio de Bolivia*. La Paz: Ediciones PIB, 1970.

Regalsky, P. *Etnicidad y clase: El Estado boliviano y las estrategias andinas de manejo de su espacio*. CEIDIS, CESU-UMSS, CENDA e Plural. La Paz, 2003.

_____. “Bolívia na Encruzilhada”. In: Outubro – Revista do Instituto de Estudos Socialistas. No. 15, 1º semestre de 2007. São Paulo: Alameda, 2007.

República de Bolivia. Ministerio de Hacienda. Instituto Nacional de Estadística. *Censo Nacional de Población y Vivienda 2001*. Disponible em: www.ine.gov.bo (Acesso em 05/01/2010)

_____. Ministerio de Desarrollo Sostenible/ Viceministerio de La Mujer; Instituto Nacional de Estadística. *Mujeres y hombres en cifras. Brechas de género*. La Paz – Bolivia, MDS/VMM, INE. 2005.

Rivera Cusicanqui, S. “Liberal democracy and Ayllu Democracy in Bolivia: The Case of Northern Potosí”. *Journal of Development Studies*. Volume 26, issue 4, 1990.

_____. “La raíz: colonizadores y colonizados”. IN X. Albó; R. Barrios (coord.). *Violencias encubiertas en Bolivia*. CIPCA/Ediciones Aruwiwiri. La Paz, 1993.

_____. *Oprimidos pero no vencidos. Luchas del campesinado qeshwa y aymara 1900-1980*. Aruwiwiri. La Paz, 2003.

_____. “La noción de ‘derecho’ o las paradojas de la modernidad postcolonial: indígenas y mujeres en Bolivia”. *Aportes Andinos*, nº 11, 2004.

_____. “The Roots of Rebellion: Reclaiming the Nation”. IN T. Ballvé; V. Pashad (ed.). *Dispatches from Latin America. Experiments against neoliberalism*. Leftword Books. New Delhi, 2006.

_____. “Violencia e interculturalidad. Paradojas de la etnicidad en la Bolivia de hoy”. *Willka – Análisis, pensamiento y acción de los pueblos en lucha – Volumen Racismo y elites criollas en Bolivia*. Año 2, nº 2, 2008.

Rivera Cusicanqui, S. et al. (coord.). *Ser mujer indígena, chola o birlocha en la Bolivia postcolonial de los años 90*. SAG. La Paz, 1996.

Rodríguez Mir, J. “Los movimientos indígenas en América Latina. Resistencias y alteridades en un mundo globalizado”. *Gazeta de Antropologia*. Vol. 24, nº2, 2008.

Rolim, A. “Schlee, Günther. How Enemies are Made: Towards a Theory of Ethnic and Religious Conflicts. Nova York: Berghahn Books, 2008, 194p.”. *Antropolítica*. 31, 2º sem. 2011.

Sanjinés, J. C. *El espejismo del mestizaje*. IFEA/ Embajada de Francia/ PIEB. La Paz, 2005.
_____. *Rescaldos del Pasado: Conflictos culturales en sociedades postcoloniales*. Fundación PIEB, La Paz. 2009.

Seligson; Córdova; Donoso; Moreno; Orcés; Schwarz. *Auditoría de la democracia. Informe Bolivia 2006*. USAID, LAPOP, Ciudadanía, 2006. Disponível em: <http://www.vanderbilt.edu/lapop/bolivia.php> (Acesso em 18/09/2010)

Schavelzon, S. A. *A Assembleia Constituinte na Bolívia: Etnografia do Nascimento de um Estado Plurinacional*. Tese de doutorado apresentada a UFRJ/Museu Nacional/Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Rio de Janeiro. 2010. (MIMEO)

Schlee, G. *How Enemies are Made: Towards a Theory of Ethnic and Religious Conflicts*. Berghahn Books. Nova York, Oxford, 2008.

Schilling-Vacaflor, A. “Identidades indígenas y demandas político-jurídicas de la CSUTCB y el CONAMAQ en la Constituyente boliviana”. *T'inkazos – Revista Boliviana de Ciencias Sociales*. La Paz, Fundación PIEB Editores, nº 23-24. Marzo de 2008.

Smith, A. D. *Nações e nacionalismo numa era global*. Celta Editora. Oeiras, 1999a.
_____. “Para uma cultura global?”. IN M. Featherstone (org.). *Cultura global: nacionalismo, globalização e modernidade*. Editora Vozes. Petrópolis, 1999b.

Soruco Soluguren, X. “La ininteligibilidad de lo cholo en Bolivia”. *T’inkazos – Revista Boliviana de Ciencias Sociales*. Programa de Investigación Estratégica en Bolivia – PIEB. Año 9, n° 21, 2006.

Sousa Santos, B. *La reinención del Estado y el Estado Plurinacional*. Santa Cruz de la Sierra, Bolivia. (3-4 de abril, 2007) (mimeo)

Stavenhagen, R. “Making the declaration work”. IN C. Chaters; R. Stavenhagen (orgs.). *Making the Declaration Work: The United Nations Declaration on the Rights of Indigenous Peoples*. IWGA, Copenhagen, Denmark, 2009.

Stefanoni, P. “Bolivia, bajo el signo del nacionalismo indígena. Seis preguntas y seis respuestas sobre el gobierno Evo Morales”. IN K. Monasterios; P. Stefanoni; H. do Alto (coord.). *Reinventando la nación en Bolivia. Movimientos Sociales, Estado y postcolonialidad*. Clasco Libros/ Plural Editores. La Paz, 2007.

Szabó, Henriette E. *Diccionario de la Antropología Boliviana*. Aguaragüe. Bolivia, 2008.

Tamayo, F. *Creación de la pedagogía nacional*. Biblioteca del Sesquicentenario de la República. La Paz, 1975 (1ª edición 1910).

Tapia, L. “Prólogo”. IN A. García Linera. *ESTADO PLURINACIONAL - Una propuesta democrática y pluralista para la extinción de la exclusión de las naciones indígenas*. Editorial Malatesta. La Paz, 2004.

_____. “Una reflexión sobre la idea de Estado plurinacional”. *OSAL*, año VIII, n° 22, septiembre, 2007.

_____. “El triple descentramiento Igualdad y cogobierno en Bolivia”. IN K. Monasterios; P. Stefanoni; H. do Alto (coord.). *Reinventando la nación en Bolivia. Movimientos Sociales, Estado y postcolonialidad*. Clasco Libros/ Plural Editores. La Paz, 2007b.

Thomson, S. *Cuando sólo Reinasen los Indios. La política aymara en la era de la insurgencia.* Muela del Diablo Editores/Aruwiyiri Editorial del THOA. La Paz, 2007.

Ticona Alejo, E. “El Thakhi entre los Aimara y los Quechua o la Democracia em los Gobiernos Comunales”. IN E. Ticona Alejo (coord.). *Los Andes desde los Andes. Aymaranakana, quichwanakana yatxatawipa, lup'iwipa.* Ediciones Yachaywasi. La Paz, 2003.

_____. *Saberes, conocimientos y prácticas anticoloniales des pueblo aymara-quechua en Bolivia.* Plural Editores. La Paz, 2010.

Thomaz, O. R. “A vitória da política do medo” In *Novos Estudos Cebrap*, nº47. São Paulo, 1997.

_____. “O Bom Povo Português': Usos e Costumes D'Aquém e D'Além-Mar”. *Mana – Estudos de Antropologia Social*, vol. 7 – nº 1, 2001.

_____. *Ecos do Atlântico Sul.* Editora UFRJ/FAPESP. Rio de Janeiro, 2002.

Tinini, N. “De un Estado multiétnico y plurinacional hacia un Estado plurinacional”, *Revista Willka*, 3, 2009.

Toledo, E. de la G. *Sindicatos y nuevos movimientos sociales en América Latina.* CLACSO Libros. Buenos Aires, 2005.

Trejo, G. “Etnia e mobilização social; uma revisão teórica com aplicações à 'quarta onda' de mobilizações na América Latina” IN J. M. Domingues; M. Maneiro (orgs.). *América Latina Hoje – Conceitos e interpretações.* Editora Civilização Brasileira. Rio de Janeiro, 2006.

Urquidi, V. *Movimento cocaleiro na Bolívia.* Editora Hucitec. São Paulo, 2007.

_____. *Direitos dos povos indígenas: dificuldades de monitoramento e acompanhamento dos avanços.* 2008. Disponível em: <http://www.andhep.org.br/downloads/trabalhosIVencontro/VivianUrquidiGT5.pdf> (Acesso em 05/05/2010)

Urquidi, V., Teixeira, V., & Lana, E. “Questão Indígena na América Latina: Direito Internacional, Novo Constitucionalismo e Organização dos Movimentos Indígenas”. *Cadernos PROLAM/USP (Brazilian Journal of Latin American Studies)*. n°12, 2008. Disponível em: http://www.usp.br/prolam/downloads/2008_1_8.pdf (Acesso em 03/05/2010).

Urquidi, V.; Freitas, C. Cotta de Mello. “Poder e Identidad Indígena en Bolivia”. IN J. Bello Dominguez, Juan; V. Urquidi (coord.). *Derechos Humanos de los Pueblos Indígenas en América Latina: Perspectivas y Retos (Colección Textos de Investigación)*. UNAM/FESA. México, 2012.

Vega, F. C. de la. “Educação e cultura na Bolívia”. *Revista Diplomacia, Estratégia e Política*, n° 2, janeiro/março 2005.

Viaña, J.; L. Claros; M. Sarzuri-Lima. “La condición colonial y los laberintos de la descolonización”, *Integra Educativa*, vol. 3, n°1, 2010.

Villarroel Sandoval, C. *La aplicación en Bolivia del Convenio 169 Sobre los Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes de la OIT*. 1999. Disponível em: <http://www.bibliojuridica.org/libros/1/91/14.pdf> (Acesso em 01/05/2010)

Zavaleta Mercado, R. “La formación de las clases nacionales”. IN *La formación de la conciencia nacional*. Semanario Marcha, Montevideo. 1967. Disponível em: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/coedicion/zavaleta/zavaleta.pdf> (Acesso em: 01/08/2010)

_____. *El poder dual*. Siglo XXI Editores. México D.F., 1979.

Zavaleta Mercado, R. (Comp.). *Bolivia hoy*. Siglo Veintiuno Editores, SA. México, 1983.

_____. “Bolivia: crisis de Estado. Una entrevista inédita con René Zavaleta Mercado por Roberto Laserna”. *Estudios Sociológicos III*: 9, 1985. Disponível em: http://codex.colmex.mx:8991/exlibris/aleph/a18_1/apache_media/V89QX9XLQCY1GKQ KP7PY1PFFG7P7YN.pdf (Acesso em: 15/11/2010)

_____. *Clases y conocimiento social*. Editorial “Los Amigos del Libro”. Cochabamba, 1988.

_____. *Lo nacional-popular en Bolivia*. Plural Editores. La Paz, 2008.

_____. “Las masas en noviembre”. IN R. Zavaleta Mercado; L. Tapia (compilador). *La autodeterminación de las masas*. Siglo del Hombre Editores/Clacso. Bogotá, 2009.

_____. “Nota sobre la Cuestión Nacional en América Latina”. IN R. Zavaleta Mercado; L. Tapia (compilador). *La autodeterminación de las masas*. Siglo del Hombre Editores/Clacso. Bogotá, 2009b.

Zibechi, R. *Dispersar el poder. Los movimientos como poderes antiestatales*. Preguntas insurgentes. Textos rebeldes. La Paz, 2006.

Zuazo, M. “Q’este los mestizos – Diálogo con tres estudios sobre mestizaje y condición indígena en Bolivia”. *T’inkazos – Revista Boliviana de Ciencias Sociales*. Programa de Investigación Estratégica en Bolivia – PIEB. Año 9, n° 21, 2006.

_____. *¿Cómo nació el MAS? La ruralización de la política en Bolivia*. Fundación Ebert, La Paz, 2009.

Documentos eletrônicos

Adital. *América Latina: integração e lutas de emancipação*.

<http://www.adital.com.br/site/noticia.asp?idioma=ES&cod=25733> (Acesso em 30/07/2007)

Andrade, E. de O. *A Comuna de La Paz (1971) e o controle operário da mineração*.

<http://www.anpahlac.org/periodicos/revista/revista5/artigo01.pdf>

Câmara, M. A. *Bolívia – A luta para ser nação*.

<http://www2.uol.com.br/histotiaviva/reportagens/bolivia> – a luta para ser nação (Acesso em 20/07/2007)

Chavez, W. *A efervescência popular boliviana*. In *Le Monde Diplomatique*, março de 2005. <http://diplo.uol.com.br> (Acesso em 26/07/2007)

Domingues, J. M.; Guimarães, C. & Maneiro, M. *Bolívia – A história sem fim*.

http://www.lpp-uerj.net/outrobrasil/Debates.asp?Id_Sub_Debate=15 (Acesso em 29/06/2007)

Floriano, D. *América Latina: nacionalismo e populismo revisitados?*

<http://www.fae.edu/intelligentia/includes/imprimir.asp?IngIdNoticia=47169> (Acesso em

24/05/2007)

García Linera, A. *El Estado Plurinacional*. La Paz: Vicepresidencia del Estado, 2009.

http://www.vicepresidencia.gob.bo/IMG/pdf/discursos_ponencias_7.pdf

Maisonnave, F. *Bolívia coloca índios no mapa do poder* IN

http://www.mre.gov.br/portugues/noticiario/nacional/selecao_detalhe.asp?ID_RESENHA=21580 (Acesso em 29/06/2007)

Romero, C. C. *Movimentos sociais da Bolívia*.

http://www.gritodosexcluidos.com.br/artigosSemanais/artSem193/movimentos_sociais_na_bolivia.pdf (Acesso em 26/07/2007)

Sader, E. *A revolução democrática na Bolívia*.

<http://americas.IRC-online.org/pdf/reports/0601bolivia-port.pdf> (Acesso em 30/07/2007)

Stefanoni, P. *Um ano de Morales – Presidente defende autonomia para “reunificar” a Bolívia* <http://www.cartamaior.com.br> (Acesso em 29/06/2007)

Zárate, R. P. *Indigenismo y clase media*

www.laprensa.com.bo/noticias/22-04-07/22_04_07_opin3.php (Acesso em 29/06/2007)

Documentos oficiais

Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho, 1989. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/consea/Static/documentos/Eventos/IIIConferencia/conv_169.pdf (Acesso em 08/09/2009)

Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas, 2007. Disponível em: http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/DRIPS_pt.pdf (Acesso em 08/09/2009)

Decreto Supremo nº 21060, 29/08/1985. Disponível em:

http://www.economiayfinanzas.gob.bo/index.php?opcion=com_contenido&ver=contenido&id=1020&id_item=306&seccion=230&categoria=330 (Acesso em 22/06/2012)

Ley Marco de Autonomías y Descentralización “Andrés Bóñez”, 19 de julho de 2010.

Jornais diários

El Deber (Santa Cruz de La Sierra, Bolívia): www.eldeber.bo

La Razón (La Paz, Bolívia): www.la-razon.com

Los Tiempos (Cochabamba, Bolívia): www.lostiempos.com

Página Siete: www.paginasiete.bo

Anexos

Anexo 1 – Lista de entrevistas realizadas

1. Jasmín Salinas – Graduada em direito, ex assessora de CONAMAQ, por ocasião da entrevista, em 2010, trabalhava no *Viceministerio de Planeamiento*. (La Paz, 17/04/2010)
2. Oscar Vega Camacho – Membro do Grupo Comuna. Foi colaborador da Representação Presidencial para a Assembleia Constituinte da Bolívia (REPAC). Publicou diversos ensaios políticos e tem uma coluna no jornal estatal *Cambio*. (La Paz, 08/05/2010)
3. Jesús Jillamita – Graduado em direito, ex assessor de CONAMAQ, por ocasião da entrevista, em 2010, trabalhava no *Ministerio de Autonomías*. (La Paz, 19/05/2010)
4. Epifanio Pacheco – Graduado em direito, ex assessor de CONAMAQ, por ocasião da entrevista, em 2010, trabalhava no *Fondo de Desarrollo para Pueblos Indígenas, Originarios, Campesinos* do *Ministerio de Desarrollo Rural*. (La Paz, 25/05/2010)
5. Freddy Cayo – Graduado em direito, ex assessor e fundador do *Consejo de Ayllus Originarios de Potosí* – CAOP, por ocasião da entrevista, em 2010, trabalhava na Agência de Cooperação Dinamarquesa - IBIS. (La Paz, 01/06/2010)
6. Tata Rafael Arcangel Quispe Flores (Jacha Suyu Pajakaqi) – Atual *Mallku de la Comisión Reconstitución e Industrias Extractivas* de CONAMAQ (2009-2011). (La Paz, 26/05/2010)
7. Tata Gregorio Choque – Antigo *Mallku de la Comisión Educación y desarrollo* de CONAMAQ (2003-2005) (La Paz, 20/05/2010)
8. Tata Justino Leño Quispe – Antigo *Mallku de la Comisión Relaciones Indígenas y Constituyente* de CONAMAQ (2007-2009), atual Deputado Nacional, eleito pelo MAS em 2009. (La Paz, 26/06/2010)

9. *Tata Gabino Aapata Mamani* (Suyu Jacha Carangas) – *Atual Arquiri Apu Mallku del CONAMAQ* (2009-2011), o “segundo homem” no *Consejo de Gobierno del CONAMAQ*. (La Paz, 02/06/2010)

10. *Tata Andrés Saavedra Vargas* (Chuwis) – *Atual Mallku de la Comisión Salud y Deportes* (2009-2011). (La Paz, 02/06/2010)

11. *Mama Lucrecia Aguilar Baltazar* (Nación Jatun Killaka Asanajaqi) - *Mama T’Alla de la Comisión Reconstitución* (2009-2011). (La Paz, 01/06/2010)

12. *Gabriel Zeballos*, biólogo, jovem intelectual mestiço de origem aymara (La Paz, 13/06/2010).

13. *Rodolfo Machaca* secretário executivo da *Secretaria de Tierras CSUTCB*. Entrevista concedida à *Lorenza Belinda Fontana* (como parte de sua pesquisa de campo para tese em Politics, Human Rights and Sustainability (Sant’Anna School of Advanced Studies, Pisa) - Summa cum laude and Mention of Doctor Europeaus. Defendida em 2012, sob o título “*Social Conflict, Collective Narratives and Identity-building: Lessons from Bolivia*”). (La Paz, 04/08/2010)

14. *Víctor Camacho*, ex-acesor de CSUTCB, foi Viceministro, da ministra *Nemecia Achacollo*, no *Ministerio de Desarrollo Rural y Tierras*, entre fevereiro e maio de 2010. Entrevista concedida à *Lorenza Belinda Fontana* (como parte de sua pesquisa de campo para tese em Politics, Human Rights and Sustainability (Sant’Anna School of Advanced Studies, Pisa) - Summa cum laude and Mention of Doctor Europeaus. Defendida em 2012, sob o título “*Social Conflict, Collective Narratives and Identity-building: Lessons from Bolivia*”). (La Paz, 14/07/2010)

Anexo 2 – Lista de filmes

- *Cocalero*, dirigido por Alejandro Landes. Argentina, 2007. (Filme sobre a trajetória de Evo Morales).
- *Evo pueblo*, dirigido por Tonchy Antezana. Bolívia, 2007. (Filme sobre a vida de Evo Morales, de sua infância à chegada ao Palacio Quemado.)
- *Justicia Indígena Originaria*, CIDOB, CONAMAQ, COOPI, União Europeia. Bolívia, 2008. Parte I e II. (Documentário sobre as práticas da justiça comunitária.)
- *Caminando al **Buen Vivir***, dirigido por Patrick Vanier. Bolívia, 2008. (Documentário sobre a atuação dos movimentos indígenas ao longo da Assembléia Nacional Constituinte boliviana.)

Anexo 3 – Lista de documentos compilados em campo

- Construyendo nuestro nuevo Estado Plurinacional: Bases Fundamentales del Estado, Cartilla n°1, Bolivia, 2009, APCD – Asamblea Constituyente para Profundizar la Democracia;
- Proyecto Fortalecimiento Organizacional del Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu (CONAMAQ);
- Nuestros Derechos en la Constitución Política del Estado, Cartilla n°2, Bolivia, 2009, APCD – Asamblea Constituyente para Profundizar la Democracia;
- Las Autonomías en la Constitución Política del Estado, Cartilla n°3, Bolivia, 2009, APCD – Asamblea Constituyente para Profundizar la Democracia;
- La Jurisdicción Indígena Originaria Campesina en la Constitución Política del Estado, Cartilla n°4, Bolivia, 2009, APCD – Asamblea Constituyente para Profundizar la Democracia;
- Tierra, Territorio y Medio Ambiente en la Constitución Política del Estado, Cartilla n°5, Bolivia, 2009, APCD – Asamblea Constituyente para Profundizar la Democracia;
- Interculturalidad en la Nueva Constitución Política del Estado, La Paz, mayo del 2009, Defensoría del Pueblo;
- Interculturalidad y Derecho, La Paz, octubre del 2008, Defensoría del Pueblo;
- Anteproyecto de Ley Marco de Autonomías y Descentralización, Bolivia, julio del 2009;
- II Congreso de la CAOI – Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas, Quito, Bolivia, 11 a 13 de marzo del 2010;
- Anteproyecto de Ley Marco de Autonomías y Descentralización Revisado por CIDOB - CONAMAQ, Bolivia, 10 -11 de septiembre 2009;
- Desafíos de un Estado Plurinacional Comunitario – Bases para una “Ley de Deslinde Jurisdiccional”, Idón Moisés Chivi Vargas;
- Proyecto de Ley Marco de Autonomías y Descentralización (LMAD), “Andrés Ibáñez”, Bolivia, junio del 2010;
- Nación Originaria *Qhara Qhara* – Colectividades y la Sabiduría de *Ayllu*, Bolivia, diciembre 2007, Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu CONAMAQ;

- Una Asamblea Constituyente de todos, con todos y para todos, Bolivia, octubre 2004;
- Manual informativo para Pueblos Indígenas – “La justicia indígena en los países andinos”, Lima, Perú, julio 2009, Comisión Andina de Juristas;
- Plan estratégico 2008 – 2013– Proyecto políticas públicas inclusivas e interculturales de Bolivia, *Chuquiagumarka*, 2008, CONAMAQ – *Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu*;
- Propuesta: Constitución Política del Estado Plurinacional – Comisión Nacional para la Asamblea Constituyente, Qullasuyu, 2007, CONAMAQ – Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu;
- Tendencias y Viabilidad de las Autonomías Indígenas Originarias Campesinas en Bolivia, La paz, junio 2009, Estado Plurinacional de Bolivia – Ministerio de la Presidencia – Componente de Transversalización de Derechos de los Pueblos Indígenas;
- Del *Sumaj Qamaña* al *Pachacuti* – Tiempos de Cambio para el Restablecimiento del Orden, Bolivia, 2009, CONAMAQ – Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu;
- La visión comunitaria, Prefectura del Departamento de Oruro – Delegación de Ordenamiento Territorial, Descentralización y Autonomías – Fortalecimiento Municipal y Comunitario.

DOCUMENTOS: HISTÓRIA E POSICIONAMENTOS POLÍTICOS PÚBLICOS - CONAMAQ

- Estadística de câmbios em la Constitución Política del Estado;
- Sistematización de las visiones de los Suyus de CONAMAQ entorno a la coyuntura política, Achocalla, 17 y 18 de julio del 2008;
- Historia y desafíos del consejo de Gobierno del CONAMAQ;
- El CONAMAQ ante la historia y el proceso constituyente, consejo de gobierno del CONAMAQ;
- Anteproyecto de Ley Marco de Autonomías y Descentralización – Resumen Ejecutivo, 27 de julio, 2009, Ministerio de Autonomía;

- De la Asamblea Constituyente al Estado Plurinacional – Procesos Vividos, Aprendizajes y Desafíos del Movimiento Indígena Originario en Bolivia, CONAMAQ – Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu, CIDOB – Confederación de Pueblos Indígenas de Bolivia.

RESOLUÇÕES E DECLARAÇÕES - CONAMAQ

- Decreto Supremo Ley n° 4021, Evo Morales Ayma – Presidente del Estado Plurinacional de Bolivia;
- Declaración de Tiwanaku, VII Encuentro del cóndor y el águila en tempos del equinoccio, Tiwanaku, Bolivia, 18 al 21 de marzo del 2009;
- Resolución Conjunta 002/06/07 – Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu CONAMAQ y la Confederación de Pueblos Indígenas de Bolivia CIDOB;
- A la opinión publica – Por nuestra identidad dignidad y territorio, Bolivia, 2002, <http://conamaq.nativeweb.org/opinion.html> ;
- Reformas a la Constitución Política del Estado, La Paz, 10 de mayo del 2002, Delín Moreira Yucra, <http://conamaq.nativeweb.org/reformas.html> .

FOROS AUTONOMÍA INDÍGENA LA PAZ, ORURO, COCHABAMBA - CONAMAQ

- Solicitud apoyo económico y técnico, La Paz, 25 de agosto del 2009, Los Suyus de La Paz;
- Mandato Político – Orgánico de los Suyus del Departamento de La Paz;
- Posicionamiento Político – Orgánico de los Suyus del Departamento de La Paz N° 001/2009;
- Resolución de Postulación de candidatos para las elecciones nacionales 2009 de los Suyus del Departamento de La Paz N°002/2009;
- Resolución de Conformación de una Comisión de Concertación y Gestión Política de los Suyus del Departamento de La Paz N°003/2009;
- Resolución Orgánica de los Suyus del Departamento de La Paz N°004/2009;
- Primer Foro Autonomías Indígenas Cochabamba, Bolivia, 29/07/2009;

- Conclusiones de las mesas de trabajo – Exposición grupo 2 – Articulaciones, alianzas y conflictos internos - Foro Indígena Autonómico Cochabamba, Sesión de la tarde de día 14 de julio 2009;
- Foro Indígena Autonómico Departamental, Cochabamba, 14 y 15 de julio 2009, CONAMAQ – Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu;
- Conclusiones mesa Autonomía Municipal, Oruro, Bolivia, 16 de junio del 2009;
- Conclusiones mesa Autonomías Indígenas Originarias, Oruro, Bolivia, junio del 2009;
- Competencias Privativas del Nivel Central del Estado;
- Mandato de Achocalla III – Al Consejo de Gobierno de CONAMAQ, a los Consejos de sus Suyus, a las Markas y a los Ayllus, Achocalla, Bolivia, 18 de julio del 2008;
- Acta de la Mesa sobre Proyecto de Constitución Política del Estado y Autonomías, 2008.

AUTONOMÍA - CONAMAQ

- Consolidación del Nuevo Carácter Plurinacional del Estado en la Viabilidad de las Autonomías Indígenas en Bolivia – Compilación de Ensayos y Coloquio, La Paz Bolivia, 2009, IBIS Dinamarca;
- Competências de las Autonomías Indígenas: Posicionamiento de CONAMAQ-CIDOB, Bolivia, 30 de septiembre del 2008;
- Competencias exclusivas de la Autonomía Indígena, Bolivia, 01/10/2008;
- Puntos Irrenunciables de la Autonomía Originaria Campesina – Sugerencias para la redacción final – Puntos Centrales de la Autonomía Indígena Originaria Campesina, Bolivia, 24 de septiembre del 2008, CONAMAQ;
- Competencias Indígenas, Bolivia, 29/09/2008;
- Competencias Exclusivas Nacionales;
- Memoria del Evento CBBA – Primer Foro sobre Autonomías Indígenas;
- Consolidación del Nuevo Carácter Plurinacional del Estado en la Viabilidad de las Autonomías Indígenas en Bolivia - Foros Indígenas Autonómicos, La Paz, Bolivia, del 22 de mayo al 30 de junio del 2009, CONAMAQ;

- Hacia la Consolidación de la Autonomía Indígena Originaria - Foros Indígenas Autonómicos, La Paz, Bolivia, 08 de junio del 2009, CONAMAQ;
- Estatuto Autonómico Indígena – Propuesta de contenidos mínimos para su construcción colectiva, Bolivia, 29/07/2010;
- Propuesta de Contenidos para la Ley Marco de Autonomías y Descentralización – Bolivia, 02/02/2009, CONAMAQ – Comisión de Autonomías;
- Propuesta de Contenidos para el Tratamiento de la Autonomía Indígena en la Ley Marco de Autonomías y Descentralización (en proceso de construcción), CONAMAQ – Comisión de Autonomías – Plataforma Interinstitucional de CONAMAQ.

Anexo 4 – Lista de Autoridades de CONAMAQ até a Gestão 2009-2011

Gestion	Autoridades y Cargo	SUYU
1997-2000	VICENTE CHOQUETICLLA	FASOR
	<i>JILIRI APU MALLKU</i>	
	SIMON CUSI	PAKAJAQI
	<i>ARQUIRI APU MALLKU</i>	
	ALBERTO CAMEQUE - ADRIAN MAMANI	FAOI-NP
	<i>TAYPIRI APU MALLKU</i>	
2001-2003	FAUSTINO ZEGARRA	JACH'A KARANGA
	<i>JILIRI APU MALLKU</i>	
	FERMIN BELTRAN	CAOP
	<i>SURKIRI APU MALLKU</i>	
	JAIME APAZA	PACAJAKI
	<i>TAYPIRI APU MALLKU</i>	
2003-2005	VICENTE FLORES	QHARA QHARA
	<i>JILIRI APU MALLKU</i>	
	ANTONIO MACHAKA	SURA
	<i>ARQUIRI APU MALLKU</i>	
2005-2007	MARTIN CONDORI FLORES	FAOI-NP
	<i>JILIRI APU MALLKU</i>	
	MAURICIO ARIAS ALAVE	AYLLUS CBBA
	<i>ARQUIRI APU MALLKU</i>	
2007-2009	ELIAS QUELCA MAMANI	PAKAJAQI
	<i>JILIRI APU MALLKU</i>	
	DOMINGO CUENTAS HUAYLLANI	JAKISA
	<i>ARQUIRI APU MALLKU</i>	
2009-2011	SERGIO HINOJOSA SINGURI	CAOP
	<i>JILIRI APU MALLKU</i>	
	GABINO APATA MAMANI	SUYU JACHA
	<i>ARQUIRI APU MALLKU</i>	CARANGAS

Tabela 1: Lista de Autoridades de CONAMAQ até a Gestão 2009-2011

Fonte: Plan Estratégico 2008-2013 del Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu “CONAMAQ”, Chuquiagumarka, 2008, p 39 (com atualização nossa).

Anexo 5 – Comissões do Conselho de Governo de CONAMAQ

(Gestão 2009 – 2011)

Nome	Cargo
SERGIO HINOJOSA SINGURI (CAOP)	Jiliri Apu Mallku del CONAMAQ
HERMINIA COLQUE CALLE DE HINOJOSA (CAOP)	Jiliri Apu Mama Tallas del CONAMAQ
GABINO APATA MAMANI (Suyu Jacha Carangas)	Arquiri Apu Mallku del CONAMAQ
SEVERA CONDORI PACO (Suyu Jacha Carangas)	Arquiri Apu Mama Talla del CONAMAQ
ENRIQUE CHOQUETICLLA MAMANI (Nación Jatun Killaka Asanajaqi)	Mallku COMISIÓN DIPLOMACIA INTERNACIONAL CON LOS PUEBLOS INDÍGENAS ORIGINARIOS
LEONOR MALLCU MEDRANO DE CHOQUETICLLA (Nación Jatun Killaka Asanajaqi)	Mama Talla COMISIÓN DIPLOMACIA INTERNACIONAL CON LOS CON LOS PUEBLOS INDÍGENAS ORIGINARIOS
LEODEGARIO SANCHEZ VILLCA (Nación Jatun Killaka Asanajaqi)	Mallku COMISIÓN RECONSTITUCIÓN
LUCRECIA AGUILAR BALTAZAR (Nación Jatun Killaka Asanajaqi)	Mama Talla COMISIÓN RECONSTITUCIÓN
ALBERTO RAMOS VILLCA (Suyu Charka Qhara Qhara)	Mallku COMISIÓN PROYECTOS
ALBERTA CAISARI CONDORI (Suyu Charka Qhara Qhara)	Mama Talla COMISIÓN PROYECTOS Y GÉNERO
ANDRES CHAJMI FABRICA (Suyu Charka Qhara Qhara)	Mallku COMISIÓN ORGANIZACIÓN Y JUSTICIA
SALOME PACO MENDOZA (Suyu Charka Qhara Qhara)	Mama Talla COMISIÓN ORGANIZACIÓN Y JUSTICIA
JACINTO DIAZ CHOQUERIVE (CAOP)	Mallku COMISIÓN INTERNACIONAL CAOI
CIRILA CAMATA PEREZ (CAOP)	Mama Talla COMISIÓN INTERNACIONAL CAOI
WALBERTO BARAONA GARNICA (Qhara Qhara Suyu)	Mallku COMISIÓN DE MEDIO AMBIENTE, RECURSOS NATURALES Y BIODIVERSIDAD
MAXIMA GARNICA ROJAS (Qhara Qhara Suyu)	Mama Talla COMISIÓN DE MEDIO AMBIENTE, RECURSOS NATURALES Y BIODIVERSIDAD
DAVID MEDRANO CHAVEZ (Qhara Qhara Suyu)	Malku COMISIÓN IMPLEMENTACIÓN LEGISLATIVA
HILARIA RODRIGUEZ AMAYA (Qhara Qhara Suyu)	Mama Talla COMISIÓN IMPLEMENTACIÓN LEGISLATIVA
SEVERINO MAMANI MENDOZA (Ayllus de Cochabamba)	Mallku COMISIÓN DE COMUNICACIÓN
SEVERINA PARI AGUAYO (Ayllus de Cochabamba)	Mama Talla COMISIÓN DE COMUNICACIÓN
FELIX LAIME POMA (Ayllus de Cochabamba)	Mallku COMISIÓN RECURSOS NATURALES, BIODIVERSIDAD Y MEDIO AMBIENTE
MARTHA CORIA MORALES (Ayllus de Cochabamba)	Mama Talla COMISIÓN RECURSOS NATURALES, BIODIVERSIDAD Y MEDIO AMBIENTE

PRECILIANO CRUZ LOZA (Jacha Suyu Pajakaqi)	Mallku COMISIÓN EDUCACIÓN
ALEJANDRA CABALLERO DE CRUZ (Jacha Suyu Pajakaqi)	Mama Talla COMISIÓN EDUCACIÓN
RAFAEL ARCANGEL QUISPE FLORES (Jacha Suyu Pajakaqi)	Mallku COMISIÓN RECONSTITUCIÓN E INDUSTRIAS EXTRACTIVAS
ROSIYO VERONICA PATTY DE QUISPE (Jacha Suyu Pajakaqi)	Mama Talla COMISIÓN RECONSTITUCIÓN E INDUSTRIAS EXTRACTIVAS
ISIDRO LEON ORTIZ (Suras)	Mallku COMISIÓN EDUCACIÓN
APARICIA CANAVIRI COLQUE (Suras)	Mama Talla COMISIÓN EDUCACIÓN
IDELFONSO CANAZA KAPAJEIQUE (Kallawayas)	Mallku COMISIÓN DE TIERRA Y TERRITORIO (SAN TCO)
MARTHA MERY YUJRA QUISPE (Kallawayas)	Mama Talla COMISIÓN DE TIERRA Y TERRITORIO (SAN TCO)
FELICIANO FELIX CONDORI HUANCA (Qollas)	Mallku COMISIÓN GTI
CARMELA JUANA VILLCA CALLAMPA (Qollas)	Mama Talla COMISIÓN GTI
ANDRES SAAVEDRA VARGAS (Chuwis)	Mallku COMISIÓN SALUD Y DEPORTES
SANTUSA SANCHEZ VALLEJOS (Chuwis)	Mama Talla COMISIÓN SALUD Y DEPORTES
MIGUEL ANZE MARTINEZ (Chichas)	Mallku COMISIÓN IMPLEMENTACIÓN LEGISLATIVA
AGRIPINA CRUZ ALZU DE ANZE (Chichas)	Mama Talla COMISIÓN IMPLEMENTACIÓN LEGISLATIVA
ANDRES KALLY VELA (Yamparas)	Mallku COMISIÓN INDUSTRIAS EXTRACTIVAS
JUSTINA QUENTA PACO (Yamparas)	Mama Talla COMISIÓN INDUSTRIAS EXTRACTIVAS
LINO ANDRES POMA LIMA (Qhapaj Umasuyu)	Mallku COMISIÓN GTI Y JUEVENTUD
SANTUSA LIMACHI CONDORI (Qhapaj Umasuyu)	Mama Talla COMISIÓN GTI Y JUVENTUD
HUGO JIMENEZ HUANCA (Suyu Laricaja)	Mallku COMISIÓN PROYECTOS
DORIS COBO VILLAR (Suyu Laricaja)	Mama Talla COMISIÓN PROYECTOS
JAVIER PINTO SALINAS (Pueblos Afrobolivianos)	Mallku COMISIÓN JUVENTUDES
GINA ELENA BENITO (Pueblos Afrobolivianos)	Mama Talla COMISIÓN JUVENTUDES

Tabela 2: Comissões do Conselho de Governo de CONAMAQ
Fonte: CONAMAQ

Anexo 6 – Organização CONAMAQ

Ilustração 1: Organização CONAMAQ

Fonte: Plan Estratégico 2008-2013 del Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu “CONAMAQ”, Chuquiagumarka, 2008, p 42.

Anexo 7 – CONAMAQ - Emblema

Ilustração 2: CONAMAQ – Emblema
Fonte: CONAMAQ

Anexo 8 – CSUTCB – Congressos e Dirigentes

Congresso	Lugar y fecha	Principal dirigente elegido
I	La Paz, junio de 1979	Genaro Flores (ayamara, La Paz)
II	La Paz, junio de 1983	Genaro Flores
III	Cochabamba, jun-jul de 1987	Genaro Flores
I ex	Potosí, julio de 1988	Juan de La Cruz Villca (aym-quechua, Oruro)
IV	Tarija, septiembre de 1989	Mario Flores (aymara, La Paz)
V	Sucre, jun-jul de 1992	Paulino Guarachi (aymara, La Paz)
VI	Cochabamba, enero de 1994	Félis Santos (quechua, Potosí)
VII	Santa Cruz, mar-abr de 1996	Román Loayza (quechua, Cochabamba)
VIII	Trinidad, jun-jul de 1998	Adán Estepa (quechua, Chuquisaca) y Félix Santos (quechua, Potosí)
II ex	La Paz, noviembre de 1998	Felipe Quispe Huanca (aymara, La Paz)
IX	Oruro, enero de 2001	Humberto de Choque Condori (elegido em organización paralela)
IX	La Paz, abril de 2001	Felipe Quispe Huanca (se ratifica a FQH)
X	Sucre, julio de 2003	Román Loayza (de la organización paralela)
XI	Santa Cruz, 2006	Isaac Ávalos (Santa Cruz de la Sierra)
XII	Tarija, 2008	Isaac Ávalos (desde 2010 é senador por Santa Cruz (MAS))
XIII	Sucre, abril de 2010	Roberto Coraite (Potosí)

Tabela 3: CSUTCB – Congressos X Dirigentes

Fonte: GARCÍA LINERA (coord.), 2010, até o X Congresso. Atualização nossa com base em informações de La Razón, El País, El Deber e Página Siete, consultados entre 2009 e 2012.

Anexo 9 – CSUTCB - Emblema

Ilustração 3: CSUTCB – Emblema
Fonte: CSUTCB

Anexo 10 – Lista de TCOs¹³⁸

Chuquisaca: Lista de TCOS			
Nº	Nombre de TCO	Nº	Nombre de TCO
1	Avatiri Huacareta	6	Quillacas de Poroma
2	Avatiri Ingre	7	San Juan de Orkas
3	Huayña Pampa Alto	8	San Lucas
4	Macharety	9	Tentayapi
5	Osmalon	10	Tinkipaya de Poroma
La Paz: Lista de TCOS			
Nº	Nombre de TCO	Nº	Nombre de TCO
1	Anaco	13	Lecos de Apolo
2	Araona	14	Lecos de Larecaja
3	Argata de Guaqui	15	Mosetenes
4	Camata	16	Payamaya
5	Copacabana Antaquilla	17	Qilca
6	Chacaltaya	18	San Jose de Uchupiamonas
7	Chorocona	19	Sullcavi
8	Chorocosi	20	Sullcuta Colchani
9	Huatacapa	21	Tacana
10	Jacha Suyu Pacajaki	22	Tacana II
11	Jaillihuaya	23	Yaru
Cochabamba: Lista de TCOS			
Nº	Nombre de TCO	Nº	Nombre de TCO
1	Kirkiawi	4	Raqaypampa
2	Masaya Mujilli	5	Yuqui
3	Qewiñal	6	Yuracare
Oruro: Lista de TCOS			
Nº	Nombre de TCO	Nº	Nombre de TCO
1	Akomarca	26	Pacariza
2	Andamarca Aguas Calientes 1	27	Pacollo Playa Verde 1
3	Araya Callapa	28	Pampa Alawasi
4	Aroma	29	Pampa Aullagas
5	Ayllu Collana	30	Picotani
6	Cahualli Añaya	31	Primera Cabeza Tapacari
7	Cahualli Maga	32	Qaqachaca
8	Callapa	33	Sacabaya II
9	Caos Saucari	34	Sacari
10	Cebada Mayu	35	Santuario de Quillacas
11	Collana Norte Condo	36	Sullcayana
12	Collana y Pichacani	37	Sullcayana II

¹³⁸ Fuente: Mendoza Leigue, Adolfo. Tendencias y viabilidad de las Autonomías Indígenas Originarias Campesinas en Bolivia. Estado Plurinacional de Bolivia, Ministerio de la Presidencia, Componente de Transversalización de Derechos de los Pueblos Indígenas. La Paz, junio de 2009.

13	Collo Huanapa y Villa Huanapa	38	Sulka Cabrera – Vila Espera
14	El Choro	39	Sulkayana III
15	Huancalle	40	Tacagua
16	Huayllamarca Suyu Jacha Carangas	41	Tapacari Condor Apacheta
17	Llave Chico	42	Taraco Y Pacaji
18	Llave Grande	43	Totora Marca Suyu Jacha Carangas
19	Isla Panza	44	Tuaña
20	Jacha Carangas	45	Uruchipaya
21	Lucumpaya	46	Urumurato
22	Mallcoca	47	Yanaque Changara Cala Cala
23	Mayachatayasita Markanaca	48	Yanaque de Culta
24	Ocuro Agrario	49	Yucasa
25	Orinoca	50	Yuruna
Potosí: Lista de TCOS			
Nº	Nombre de TCO	Nº	Nombre de TCO
1	Andamarca	40	Magasaya Huaycaya Caiza D
2	Ankasuca Puituco	41	Nor Lipez
3	Aransaya	42	Pacaja Alta Baja
4	Asoc. Comun. Identidad Cultural	43	Panakachi
5	Aymaya	44	Pati Pati
6	Cahualli	45	Phuna
7	Cala Cala	46	Phuna Alta Chico Chico
8	Canton Tolapampa	47	Pocoata
9	Coacari	48	Potobamba
10	Coipasi Alta y Baja	49	Qaña Alta y Baja
11	Coroma	50	Qhasa Vilakaya Area 1
12	Chayantaka	51	Quillama
13	Chira Chacori Pacaja	52	Saca Saca
14	Chiracoro y Pam	53	San Andres de Machaca
15	Chiro	54	Santiago de Mahaca
16	Chiutari Alta y Baja	55	Sikuya
17	Chullpa	56	Sinsima
18	Chullpas	57	Suluka jilicatani
19	Chutanua	58	Sulka Jatu
20	Enrique Baldivieso	59	Sulkayana Kahuayo
21	Huaycaya Mangasaya	60	Suma
22	Jacha Saqa Kuyrpu	61	Sur Lipez
23	Jatun Mankasaya Caiza D	62	Takahuani
24	Jatun Tawka	63	Talina
25	Jatun Tulla	64	Tauca y Chicoca A1
26	Jesus de Machaca	65	Tauga y Ayzuqa
27	Jiuri Jilani	66	Tauka Qhasa
28	Juchuy Churga Caiza D	67	Tecoya del Jatun
29	Juchuy Qapaqanaga Caiza D	68	Tirina
30	Juchuy Tanqa Vilacaya	69	Toropalca

31	Kapaqanaga	70	Totora
32	Karacha	71	Ullaga
33	Killacas de Urmiri	72	Uma Uma
34	Kinsa Suyu	73	Urinsaya
35	Kollana Area 1	74	Urinsaya Sakani Alto Leke
36	Korka	75	Uruquilla
37	Laimes Y Puracas B	76	Visusa
38	Lupaza	77	Yamisla
39	Llalaguani	78	Yura
Tarija: Lista de TCOS			
Nº	Nombre de TCO	Nº	Nombre de TCO
1	Apg Yacuiba	3	Weenhayek
2	Tapiete		
Santa Cruz: Lista de TCOS			
Nº	Nombre de TCO	Nº	Nombre de TCO
1	Ace Catato	10	Isoso
2	Alto Parapeti	11	Kaaguazu
3	Ayoreo Santa Teresita	12	Kaami
4	Ayoreo Tobite II	13	Kaiperendi Karovaicho
5	Ayoreo Zapoco	14	Lomerio
6	Charagua Norte	15	Monte Verde
7	Charagua Sur	16	Pantanal
8	Guaye Rincon del Tigre	17	Takovo Mora
9	Ipaguasu		
Beni: Lista de TCOS			
Nº	Nombre de TCO	Nº	Nombre de TCO
1	Canichana	9	Movima II
2	Cavineño	10	Siriono
3	Caducaba	11	Tacana Cavineno
4	Chacobo Pacahuara	12	Tacana III
5	Itonama	13	TICH
6	Joaquiniano	14	TIM
7	More	15	TIM I
8	Movima I		
Pando: Lista de TCOS			
Nº	Nombre de TCO	Nº	Nombre de TCO
1	Yaminahua Machineri		
Varios Departamentos: Lista de TCOS			
Nº	Nombre de TCO	Nº	Nombre de TCO
1	Ayopaya	7	Itikaraparirenda
2	Bajo Paragua	8	Jucumanis
3	Baures	9	Multietnico II
4	Calcha	10	Pilon Lajas
5	Guarayos	11	Salinas de Garci Mendoza
6	Itika Guasu	12	TIPNIS

Tabela 4: Lista de TCOs

Anexo 11 – Dados Demográficos

	1990			1950			2001		
	Total	Indígena	No indígena	Total	Indígena	No Indígena	Total	Indígena	No Indígena
Bolivia	1,633,610	1,512,494	121,116	2,704,165	1,703,371	1,000,794	8,274,325	4,133,138	4,141,187
Chuq	196,434	185,105	11,329	260,479	186,422	74,057	531,522	345,010	186,512
Lpz	426,930	395,146	30,784	854,079	573,374	280,705	2,350,466	1,402,184	948,282
Cbba	326,163	303,441	22,722	452,145	340,127	112,018	1,455,711	999,963	455,748
Oruro	86,081	80,727	5,356	192,356	117,427	74,929	391,870	238,829	153,041
Potosí	325,615	297,920	27,695	509,087	392,605	116,482	709,013	572,592	136,421
Tarija	67,887	64,437	3,450	103,441	41,720	61,721	391,226	69,936	321,290
Scrz	171,592	161,174	10,418	244,658	42,225	202,433	2,029,471	447,955	1,581,516
Beni	25,680	23,201	2,479	71,636	9,205	62,431	362,521	50,630	311,891
Pando	7,228	345	6,883	16,284	266	16,018	52,525	6,039	46,486

Tabela 5: Etnicidade nos Censos de 1900, 1950 e 2001

Fonte: MOLINA, George Gray. Ethnic Politics in Bolivia: Harmony of Inequalities, 1900-2000. Paris: University of Oxford, 2005, p 14

	Taxa de Analfabetismo		
	Total	Hombres	Mujeres
Censo 1976	36.79	24.16	48.62
No indígenas	18.29	12.63	23.73
Indígenas	44.49	29.06	58.78
Censo 1992	20.01	11.84	27.69
No indígenas	7.19	3.50	10.25
Indígenas	27.00	15.97	38.09
Censo 2001	13.28	6.94	19.35
No indígenas	4.51	2.85	6.08
Indígenas	19.61	9.87	29.03

Tabela 6: Analfabetismo e Etnicidade nos Censos de 1976, 1992 e 2001

Fonte: MOLINA, George Gray. Ethnic Politics in Bolivia: Harmony of Inequalities, 1900-2000. Paris: University of Oxford, 2005, p 17

	Años de Estudio		
	Total	Hombres	Mujeres
Censo 1976	3.57	4.49	2.73
No indígenas	5.57	6.24	5.14
Indígenas	2.80	3.84	1.86
Censo 1992	6.06	6.95	5.23
No indígenas	8.67	9.64	7.89
Indígenas	4.81	5.81	3.80
Censo 2001	7.43	8.24	6.65
No indígenas	9.95	10.30	9.62
Indígenas	5.79	6.93	4.69

Tabela 7: Anos de Escolaridade e Etnicidade nos Censos de 1976, 1992 e 2001

Fonte: MOLINA, George Gray. Ethnic Politics in Bolivia: Harmony of Inequalities, 1900-2000. Paris: University of Oxford, 2005, p 17

Anexo 12 – Gráfico – Dados de identificação de pertencimento a algum povo originário por departamento (população de 15 anos ou mais)

Gráfico 1: Dados de identificação de pertencimento a algum povo originário por departamento
(população de 15 anos ou mais)
Fonte: MOLINA, Ramiro e ALBÓ, Xavier. Gama étnica y lingüística de la población boliviana.
La Paz: PNUD, 2006, p 70

Anexo 13 – Gráfico – Dados de identificação de pertença a algum povo indígena (população de 15 anos ou mais)

Gráfico 2: Dados de identificação de pertença a algum povo indígena (população de 15 anos ou mais)
Fonte: ALBÓ, Xavier e MOLINA, Ramiro. Gama étnica y lingüística de la población boliviana. La Paz: PNUD, 2006, p 70

Anexo 14 – Símbolos Indígenas e Novos Símbolos Nacionais

Ilustração 4: Kantuta

Ilustração 5: Patujú

Ilustração 6: Escarapela

Ilustração 7: Whipala

Ilustração 8: Pututu
Fonte: Jordi Diez Cuzco

Ilustração 9: Pututu Boliviano

Ilustração 10: Chakana Guia Cómica de CONAMAQ
 Fonte: Plan Estratégico 2008-2013 del Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu "CONAMAQ",
 Chuquiagumarka, 2008, p 47.

Anexo 15 – Registros Fotográficos

Figura 5: Sede Nacional de CONAMAQ em Sopocachi, La Paz.

Fonte: Da Autora, 2009.

Figura 6: Fachada da Sede de CONAMAQ I.
Fonte: Da Autora, 2009.

Figura 7: Fachada da Sede de CONAMAQ II.
Fonte: Da Autora, 2009.

Figura 8: Placa de Inauguración CONAMAQ (em uma das paredes da recepção).
 Fonte: Da Autora, 2009.

Figura 9: Recepção I, Sede Nacional CONAMAQ.
Fonte: Da Autora, 2009.

Figura 10: Recepção II, Sede Nacional CONAMAQ.
Fonte: Da Autora, 2009.

Figura 11: Recepção III, Sede Nacional CONAMAQ.
Fonte: Da Autora, 2009.

Figura 12: Recepção IV, Sede Nacional CONAMAQ.
Fonte: Da Autora, 2009.

Anexo 16 - Salas de reunião

Figura 13: Sala de reunião do Conselho de Governo CONAMAQ, 2011.
Fonte: CONAMAQ

Figura 14: CSUTCB – Reunião.
Fonte: CSUTCB

Anexo 17 – Capítulo Oitavo da Constituição Política do Estado – Distribuição de competências entre Estado, departamentos e distintos níveis autonômicos

CAPÍTULO OCTAVO¹³⁹ DISTRIBUCIÓN DE COMPETENCIAS

Artículo 297. I. Las competencias definidas en esta Constitución son:

- a) Privativas, aquellas cuya legislación, reglamentación y ejecución no se transfiere ni delega, y están reservadas para el nivel central del Estado.
- b) Exclusivas, aquellas en las que un nivel de gobierno tiene sobre una determinada materia las facultades legislativa, reglamentaria y ejecutiva, pudiendo transferir y delegar estas dos últimas.
- c) Concurrentes, aquellas en las que la legislación corresponde al nivel central del Estado y los otros niveles ejercen simultáneamente las facultades reglamentaria y ejecutiva.
- d) Compartidas, aquellas sujetas a una legislación básica de la Asamblea Legislativa Plurinacional cuya legislación de desarrollo corresponde a las entidades territoriales autónomas, de acuerdo a su característica y naturaleza. La reglamentación y ejecución corresponderá a las entidades territoriales autónomas.

II. Toda competencia que no esté incluida en esta Constitución será atribuida al nivel central del Estado, que podrá transferirla o delegarla por Ley.

Artículo 298

I. Son competencias privativas del nivel central del Estado:

- 1. Sistema financiero.
- 2. Política monetaria, Banco Central, sistema monetario, y la política cambiaria.
- 3. Sistema de pesas y medidas, así como la determinación de la hora oficial.
- 4. Régimen aduanero.
- 5. Comercio Exterior.
- 6. Seguridad del Estado, Defensa, Fuerzas Armadas y Policía boliviana.
- 7. Armas de fuego y explosivos.
- 8. Política exterior.
- 9. Nacionalidad, ciudadanía, extranjería, derecho de asilo y refugio.

¹³⁹ Fuente: Constitución Política del Estado, 2009.

10. Control de fronteras en relación a la seguridad del Estado.
 11. Regulación y políticas migratorias.
 12. Creación, control y administración de las empresas públicas estratégicas del nivel central del Estado.
 13. Administración del patrimonio del Estado Plurinacional y de las entidades públicas del nivel central del Estado.
 14. Control del espacio y tránsito aéreo, en todo el territorio nacional. Construcción, mantenimiento y administración de aeropuertos internacionales y de tráfico interdepartamental.
 15. Registro Civil.
 16. Censos oficiales.
 17. Política general sobre tierras y territorio, y su titulación.
 18. Hidrocarburos.
 19. Creación de impuestos nacionales, tasas y contribuciones especiales de dominio tributario del nivel central del Estado.
 20. Política general de Biodiversidad y Medio Ambiente.
 21. Codificación sustantiva y adjetiva en materia civil, familiar, penal, tributaria, laboral, comercial, minería y electoral.
 22. Política económica y planificación nacional
- II. Son competencias exclusivas del nivel central del Estado:
1. Régimen electoral nacional para la elección de autoridades nacionales y subnacionales, y consultas nacionales.
 2. Régimen general de las comunicaciones y las telecomunicaciones.
 3. Servicio postal.
 4. Recursos naturales estratégicos, que comprenden minerales, espectro electromagnético, recursos genéticos y biogenéticos y las fuentes de agua.
 5. Régimen general de recursos hídricos y sus servicios.
 6. Régimen general de biodiversidad y medio ambiente.
 7. Política Forestal y régimen general de suelos, recursos forestales y bosques.
 8. Política de generación, producción, control, transmisión y distribución de energía en el sistema interconectado.
 9. Planificación, diseño, construcción, conservación y administración de carreteras de la Red Fundamental.

10. Construcción, mantenimiento y administración de líneas férreas y ferrocarriles de la Red Fundamental.
11. Obras públicas de infraestructura de interés del nivel central del Estado.
12. Elaboración y aprobación de planos y mapas cartográficos oficiales; geodesia.
13. Elaboración y aprobación de estadísticas oficiales.
14. Otorgación de personalidad jurídica a organizaciones sociales que desarrollen Actividades en más de un Departamento.
15. Otorgación y registro de personalidad jurídica a Organizaciones No Gubernamentales, Fundaciones y entidades civiles sin fines de lucro que desarrollen actividades en más de un Departamento.
16. Régimen de Seguridad Social.
17. Políticas del sistema de educación y salud.
18. Sistema de Derechos Reales en obligatoria coordinación con el registro técnico municipal.
19. Áreas protegidas bajo responsabilidad del nivel central del Estado.
20. Reservas fiscales respecto a recursos naturales.
21. Sanidad e inocuidad agropecuaria.
22. Control de la administración agraria y catastro rural.
23. Política fiscal.
24. Administración de Justicia.
25. Promoción de la cultura y conservación del patrimonio cultural. histórico, artístico, monumental, arquitectónico, arqueológico, paleontológico, científico, tangible e intangible de interés del nivel central del Estado.
26. Expropiación de inmuebles por razones de utilidad y necesidad pública, conforme al procedimiento establecido por Ley.
27. Centros de información y documentación, archivos, bibliotecas, museos, hemerotecas y otros de interés del nivel central del Estado.
28. Empresas públicas del nivel central del Estado.
29. Asentamientos humanos rurales.
30. Políticas de servicios básicos.
31. Políticas y régimen laborales.
32. Transporte, terrestre, aéreo, fluvial y otros cuando alcance a mas de un departamento.

33. Políticas de planificación territorial y ordenamiento territorial.
34. Deuda pública interna y externa.
35. Políticas generales de desarrollo productivo.
36. Políticas generales de vivienda.
37. Políticas generales de turismo.
38. Régimen de la tierra. La ley determinará las facultades a ser transferidas o delegadas a las autonomías.

Artículo 299. I. Las siguientes competencias se ejercerán de forma compartida entre el nivel central del Estado y las entidades territoriales autónomas:

1. Régimen electoral departamental y municipal.
2. Servicios de telefonía fija, móvil y telecomunicaciones.
3. Electrificación urbana.
4. Juegos de lotería y de azar.
5. Relaciones internacionales en el marco de la política exterior del Estado.
6. Establecimiento de Instancias de Conciliación ciudadana para resolución de conflictos entre vecinos sobre asuntos de carácter municipal.
7. Regulación para la creación y/o modificación de impuestos de dominio exclusivo de los gobiernos autónomos.

II. Las siguientes competencias se ejercerán de forma concurrente por el nivel central del Estado y las entidades territoriales autónomas:

1. Preservar, conservar y contribuir a la protección del medio ambiente y fauna silvestre manteniendo el equilibrio ecológico y el control de la contaminación ambiental.
2. Gestión del sistema de salud y educación.
3. Ciencia, tecnología e investigación.
4. Conservación de suelos, recursos forestales y bosques.
5. Servicio metereológico.
6. Frecuencias electromagnéticas en el ámbito de su jurisdicción.
y en el marco de las políticas del Estado.
7. Promoción y administración de proyectos hidráulicos y energéticos.
8. Residuos industriales y tóxicos.
9. Proyectos de agua potable y tratamiento de residuos sólidos.
10. Proyectos de riego.

11. Protección de cuencas.
12. Administración de puertos fluviales.
13. Seguridad ciudadana.
14. Sistema de control gubernamental.
15. Vivienda y vivienda social.
16. Agricultura, ganadería, caza y pesca.

Artículo 300

I. Son competencias exclusivas de los gobiernos departamentales autónomos, en su jurisdicción:

1. Elaborar su Estatuto de acuerdo a los procedimientos establecidos en esta Constitución y en la Ley.
2. Planificar y promover el desarrollo humano en su jurisdicción.
3. Iniciativa y convocatoria de consultas y referendos departamentales en las materias de su competencia.
4. Promoción del empleo y mejora de las condiciones laborales, en el marco de las políticas nacionales.
5. Elaboración y ejecución de Planes de Ordenamiento Territorial y de uso de suelos, en coordinación con los planes del nivel central del Estado municipales e indígena originario campesino.
6. Proyectos de generación y transporte de energía en los sistemas aislados.
7. Planificación, diseño, construcción conservación y administración de carreteras de la red departamental de acuerdo a las políticas estatales, incluyendo las de la Red Fundamental en defecto del nivel central, conforme a las normas establecidas por éste.
8. Construcción y mantenimiento de líneas férreas y ferrocarriles en el departamento de acuerdo a las políticas estatales, interviniendo en los de las Red fundamental en coordinación con el nivel central del Estado.
9. Transporte interprovincial terrestre, fluvial, ferrocarriles y otros medios de transporte en el departamento.
10. Construcción, mantenimiento y administración de aeropuertos públicos departamentales.
11. Estadísticas departamentales.

12. Otorgar personalidad jurídica a organizaciones sociales que desarrollen actividades en el departamento.
13. Otorgar personalidad jurídica a Organizaciones No Gubernamentales, fundaciones y entidades civiles sin fines de lucro que desarrollen actividades en el departamento.
14. Servicios de sanidad e inocuidad agropecuaria.
15. Proyectos de electrificación rural.
16. Proyectos de fuentes alternativas y renovables de energía de alcance departamental preservando la seguridad alimentaria.
17. Deporte en el ámbito de su jurisdicción.
18. Promoción y conservación del patrimonio natural departamental.
19. Promoción y conservación de cultura, patrimonio cultural.
histórico, artístico, monumental, arquitectónico, arqueológico, paleontológico, científico, tangible e intangible departamental.
20. Políticas de turismo departamental.
21. Proyectos de infraestructura departamental para el apoyo a la producción.
22. Creación y administración de impuestos de carácter departamental, cuyos hechos impositivos no sean análogos a los impuestos nacionales o municipales.
23. Creación y administración de tasas y contribuciones especiales de carácter departamental.
24. Comercio, industria y servicios para el desarrollo y la competitividad en el ámbito departamental.
25. Expropiación de inmuebles en su jurisdicción por razones de utilidad y necesidad pública departamental, conforme al procedimiento establecido por Ley, así como establecer limitaciones administrativas y de servidumbre a la propiedad, por razones de orden técnico, jurídico y de interés público.
26. Elaborar, aprobar y ejecutar sus programas de operaciones y su presupuesto.
27. Fondos fiduciarios, fondos de inversión y mecanismos de transferencia de recursos necesarios e inherentes a los ámbitos de sus competencias.
28. Centros de información y documentación, archivos, bibliotecas, museos, hemerotecas y otros departamentales.
29. Empresas públicas departamentales.
30. Promoción y desarrollo de proyectos y políticas para niñez y adolescencia, mujer, adulto mayor y personas con discapacidad.

31. Promoción y administración de los servicios para el desarrollo productivo y agropecuario.
 32. Elaboración y ejecución de planes de desarrollo económico y social departamental.
 33. Participar en empresas de industrialización, distribución y comercialización de Hidrocarburos en el territorio departamental en asociación con las entidades nacionales del sector.
 34. Promoción de la inversión privada en el departamento en el marco de las políticas económicas nacionales.
 35. Planificación del desarrollo departamental en concordancia con la planificación nacional.
 36. Administración de sus recursos por regalías en el marco del presupuesto general de la nación, los que serán transferidos automáticamente al Tesoro Departamental.
- II. Los Estatutos Autonómicos Departamentales podrán a su vez definir como concurrentes algunas de sus competencias exclusivas, con otras entidades territoriales del departamento.
- III. Serán también de ejecución departamental las competencias que le sean transferidas o delegadas.

Artículo 301. La región, una vez constituida como autonomía regional, recibirá las competencias que le sean transferidas o delegadas.

Artículo 302. I. Son competencias exclusivas de los gobiernos municipales autónomos, en su jurisdicción:

1. Elaborar su Carta Orgánica Municipal de acuerdo a los procedimientos establecidos en esta Constitución y la Ley.
2. Planificar y promover el desarrollo humano en su jurisdicción.
3. Iniciativa y convocatoria de consultas y referendos municipales en las materias de su competencia.
4. Promoción del empleo y mejora de las condiciones laborales en el marco de las políticas nacionales.
5. Preservar, conservar y contribuir a la protección del medio ambiente y recursos naturales, fauna silvestre y animales domésticos.
6. Elaboración de Planes de Ordenamiento Territorial y de uso de suelos, en coordinación con los planes del nivel central del Estado, departamentales e indígenas.

7. Planificar, diseñar, construir, conservar y administrar caminos vecinales en coordinación con los pueblos indígena originario campesinos cuando corresponda.
8. Construcción, mantenimiento y administración de aeropuertos públicos locales.
9. Estadísticas municipales.
10. Catastro urbano en el ámbito de su jurisdicción en conformidad a los preceptos y parámetros técnicos establecidos para los Gobiernos Municipales.
11. Áreas protegidas municipales en conformidad con los parámetros y condiciones establecidas para los Gobiernos Municipales.
12. Proyectos de fuentes alternativas y renovables de energía preservando la seguridad alimentaria de alcance municipal.
13. Controlar la calidad y sanidad en la elaboración, transporte y venta de productos alimenticios para el consumo humano y animal.
14. Deporte en el ámbito de su jurisdicción.
15. Promoción y conservación del patrimonio natural municipal.
16. Promoción y conservación de cultura, patrimonio cultural, histórico, artístico, monumental, arquitectónico, arqueológico, paleontológico, científico, tangible e intangible municipal.
17. Políticas de turismo local.
18. Transporte urbano, registro de propiedad automotor, ordenamiento y educación vial, administración y control del tránsito urbano.
19. Creación y administración de impuestos de carácter municipal, cuyos hechos imponible no sean análogos a los impuestos nacionales o departamentales.
20. Creación y administración de tasas, patentes a la actividad económica y contribuciones especiales de carácter municipal.
21. Proyectos de infraestructura productiva.
22. Expropiación de inmuebles en su jurisdicción por razones de utilidad y necesidad pública municipal, conforme al procedimiento establecido por Ley, así como establecer limitaciones administrativas y de servidumbre a la propiedad, por razones de orden técnico, jurídico y de interés público.
23. Elaborar, aprobar y ejecutar sus programas de operaciones y su presupuesto.

24. Fondos fiduciarios, fondos de inversión y mecanismos de transferencia de recursos necesarios e inherentes a los ámbitos de sus competencias.
25. Centros de información y documentación, archivos, bibliotecas, museos, hemerotecas y otros municipales.
26. Empresas públicas municipales.
27. Aseo urbano, manejo y tratamiento de residuos sólidos en el marco de la política del Estado.
28. Diseñar, construir, equipar y mantener la infraestructura y obras de interés público y bienes de dominio municipal, dentro de su jurisdicción territorial.
29. Desarrollo urbano y asentamientos humanos urbanos.
30. Servicio de alumbrado público de su jurisdicción.
31. Promoción de la Cultura y actividades artísticas en el ámbito de su jurisdicción.
32. Espectáculos públicos y juegos recreativos.
33. Publicidad y propaganda urbana.
34. Promover y suscribir convenios de asociación o mancomunidad municipal con otros municipios.
35. Convenios y/o contratos con personas naturales o colectivas, públicas y privadas para el desarrollo y cumplimiento de sus atribuciones, competencias y fines.
36. Constituir y reglamentar la Guardia Municipal para coadyuvar el cumplimiento, ejercicio y ejecución de sus competencias así como el cumplimiento de las normas municipales y de sus resoluciones emitidas.
37. Políticas que garanticen la defensa de los consumidores y usuarios en el ámbito municipal.
38. Sistemas de microriego en coordinación con los pueblos indígena originario campesinos.
39. Promoción y desarrollo de proyectos y políticas para niñez y adolescencia, mujer, adulto mayor y personas con discapacidad.
40. Servicios básicos así como aprobación las tasas que correspondan en su jurisdicción.
41. Aridos y agregados, en coordinación con los pueblos indígena originario campesinos, cuando corresponda
42. Planificación del desarrollo municipal en concordancia con la planificación departamental y nacional.

43. Participar en empresas de industrialización, distribución y comercialización de Hidrocarburos en el territorio municipal en asociación con las entidades nacionales del sector.

II. Serán también de ejecución municipal las competencias que le sean transferidas o delegadas.

Artículo 303. I. La autonomía indígena originario campesina, además de sus competencias, asumirá las de los municipios, de acuerdo con un proceso de desarrollo institucional y con las características culturales propias de conformidad a la Constitución y a la Ley Marco de Autonomías y Descentralización.

II. La región indígena originario campesina, asumirá las competencias que le sean transferidas o delegadas.

Artículo 304. I. Las autonomías indígena originario campesinas podrán ejercer las siguientes competencias exclusivas:

1. Elaborar su Estatuto para el ejercicio de su autonomía conforme a la Constitución y la ley.
2. Definición y gestión de formas propias de desarrollo económico, social, político, organizativo y cultural, de acuerdo con su identidad y visión de cada pueblo.
3. Gestión y administración de los recursos naturales renovables, de acuerdo a la Constitución.
4. Elaboración de Planes de Ordenamiento Territorial y de uso de suelos, en coordinación con los planes del nivel central del Estado, departamentales, y municipales.
5. Electrificación en sistemas aislados dentro de su jurisdicción.
6. Mantenimiento y administración de caminos vecinales y comunales.
7. Administración y preservación de áreas protegidas en su jurisdicción, en el marco de la política del Estado.
8. Ejercicio de la jurisdicción indígena originaria campesina para la aplicación de justicia y resolución de conflictos a través de normas y procedimientos propios de acuerdo a la Constitución y la ley.
9. Deporte, esparcimiento y recreación.
10. Patrimonio cultural, tangible e intangible. Resguardo, fomento y promoción de sus culturas, arte, identidad, centros arqueológicos, lugares religiosos, culturales y museos.

11. Políticas de Turismo.
 12. Crear y administrar tasas, patentes y contribuciones especiales en el ámbito de su jurisdicción de acuerdo a Ley.
 13. Administrar los impuestos de su competencia en el ámbito de su jurisdicción.
 14. Elaborar, aprobar y ejecutar sus programas de operaciones y su presupuesto.
 15. Planificación y gestión de la ocupación territorial.
 16. Vivienda, urbanismo y redistribución poblacional conforme a sus prácticas culturales en el ámbito de su jurisdicción.
 17. Promover y suscribir acuerdos de cooperación con otros pueblos y entidades públicas y privadas.
 18. Mantenimiento y administración de sus sistemas de microriego.
 19. Fomento y desarrollo de su vocación productiva.
 20. Construcción, mantenimiento y administración de la infraestructura necesaria para el desarrollo en su jurisdicción.
 21. Participar, desarrollar y ejecutar los mecanismos de consulta previa, libre e informada relativos a la aplicación de medidas legislativas, ejecutivas y administrativas que los afecten.
 22. Preservación del hábitat y el paisaje, conforme a sus principios, normas y prácticas culturales, tecnológicas, espaciales e históricas.
 23. Desarrollo y ejercicio de sus instituciones democráticas conforme a sus normas y procedimientos propios.
- II. Las autonomías indígena originario campesinas podrán ejercer las siguientes competencias compartidas:
1. Intercambios internacionales en el marco de la política exterior del Estado.
 2. Participación y control en el aprovechamiento de áridos.
 3. Resguardo y registro de los derechos intelectuales colectivos, referidos a conocimientos de recursos genéticos, medicina tradicional y germoplasma, de acuerdo con la ley.
 4. Control y regulación a las instituciones y organizaciones externas que desarrollen actividades en su jurisdicción, inherentes al desarrollo de su institucionalidad, cultura, medio ambiente y patrimonio natural.
- III. Las autonomías indígena originario campesinas podrán ejercer las siguientes competencias concurrentes:
1. Organización, planificación y ejecución de políticas de salud en su jurisdicción.

2. Organización, planificación y ejecución de planes, programas y proyectos de educación, ciencia, tecnología e investigación, en el marco de la legislación del Estado.
 3. Conservación de recursos forestales, biodiversidad y medio ambiente.
 4. Sistemas de riego, recursos hídricos, fuentes de agua y energía, en el marco de la política del Estado, al interior de su jurisdicción.
 5. Construcción de sistemas de microriego.
 6. Construcción de caminos vecinales y comunales.
 7. Promoción de la construcción de infraestructuras productivas.
 8. Promoción y fomento a la agricultura y ganadería.
 9. Control y monitoreo socioambiental a las actividades hidrocarburíferas y mineras que se desarrollan en su jurisdicción.
 10. Sistemas de control fiscal y administración de bienes y servicios.
- IV. Los recursos necesarios para el cumplimiento de sus competencias serán transferidos automáticamente por el Estado Plurinacional de acuerdo a la ley.

Artículo 305. Toda asignación o transferencia de competencias deberá estar acompañada de la definición de la fuente de los recursos económicos y financieros necesarios para su ejercicio.