UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
Programa de Pós-Graduação Interunidades em
Integração da América Latina

BRUNA MURIEL HUERTAS FUSCALDO

O constitucionalismo transformador da
Bolívia e do Equador, ecológico e descolonizador

SÃO PAULO
2015

BRUNA MURIEL HUERTAS FUSCALDO

**O constitucionalismo transformador da
Bolívia e do Equador, ecológico e descolonizador**

**Tese apresentada ao Curso de Pós-
Graduação Interunidades em Integração da
América Latina para obtenção do Título de
Doutor em Ciências para a Integração da
América Latina.**

**Área de Concentração: Sociedade,
Economia e Estado.**

**Orientadora: Professora Doutora Vivian
Grace Fernández-DávilaUrquidi**

**SÃO PAULO
2015**

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catálogo na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

F993c

FUSCALDO, BRUNA MURIEL HUERTAS

O constitucionalismo transformador da Bolívia e do Equador, ecológico e descolonizador / BRUNA MURIEL HUERTAS FUSCALDO ; orientadora Vivian Grace Fernández-Dávila Urquidi. - São Paulo, 2015. 250 f.

Tese (Doutorado) - Programa de Pós-Graduação Interunidades em Integração da América Latina. Área de concentração: Integração da América Latina.

1. Constituição . 2. Bolívia. 3. Equador . 4. Colonialismo. 5. Indígenas. I. Urquidi, Vivian Grace Fernández-Dávila , orient. II. Título

FUSCALDO, Bruna Muriel Huertas. **O constitucionalismo transformador da Bolívia e do Equador, ecológico e descolonizador**. Tese apresentada ao Curso de Pós- Graduação Interunidades em Integração da América Latina da Universidade de São Paulo para obtenção de título de Doutor em Ciências para a Integração da América Latina.

Aprovado em:

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Julgamento:	Instituição: Assinatura:
Prof. Dr. Julgamento:	Instituição: Assinatura:
Prof. Dr. Julgamento:	Instituição: Assinatura:
Prof. Dr. Julgamento:	Instituição: Assinatura:
Prof. Dr. Julgamento:	Instituição: Assinatura:

DEDICATÓRIA

Aos Krahô da Aldeia Nova, com quem aprendi que “descolonização” e “interculturalidade” não são conceitos que se elaboram, se habitam.

Aos meus pais, Carmen e Wladi.

AGRADECIMENTOS

(Sintético, pois infinitas seriam as palavras, como são os fatos e os afetos que representam).

Sou profundamente grata à minha orientadora Vivian, pelo compromisso, pela presença e pela colaboração incomensuráveis.

Aos meus pais que, para além do afeto esperado, me acompanharam com uma amizade e um apoio que transcendem.

À família ampliada dos Maldonado, por um lar de longas conversas e suporte multifacetado. À família ampliada dos Martinez Amorosino, cuja presença foi fundamental nos períodos insulares de tese. À família Huertas, espanholice de choros e risos, amor que transborda. À família Fuscaldo, por compreenderem a incompreensível: tamanha ausência em tempos de Maria, Artur e Apuanã.

À Ana, pela paciência e labuta diária (suavizando a minha, quando em terras vermelhas).

Aos amigos que acompanharam instantes desta escrita: Anandinha (e a poesia do ser); Anusca (poeta de entranhas e nossos tantos escambos); as amoras Fabis (e Lu), Anja (primota), Karlinha (que anfitriou um corazón) e a nossa celebração do perene; Clau (por ser “inenarrável” e porque corrigiu e não foi ao Gil); Dani (parteira de mim); Fabin (pelo olhar de quem compartilha um amor); Gabi (super copilota em momento difícil); Gabi Maceti (e sua graça); Gi (e a linda arte de superar as divergências); Fernando e Malu (pela boa sampa em Perdizes); Flá (sorriso emprestado, roubado e importado); Isa (vizinha de açúcar e confidências); Çu (e tantas trocas quando essa tese era um embrião); Jaci (e o nosso grande encontro, de alma e de arrasta pé); Lipe (e a fé na perpetuação do diálogo); Ná (meu encontro astrológico); Pripoca (leveza e beleza das sutilezas); Prizz (e o universo paralelo das conversas sem fim); This (hermana mía); Vivi (e a insistência na beleza); Margarida (porque quebramos os cocos); Marinóvsky (e a reinvenção de nós); Piau (porque nem tudo que é sólido se desmancha no ar); Tiago (pelo generoso e rebelde juridiquês); Yara (que me lembrou Galeano, em tempos de razão fria e indolente).
Agradeço, também, a outros tantos amigos de vida, históricos e recentes, não ligados diretamente a esta tese e não nominados, mas que passaram, deixaram, retribuíram e encantaram.

Do início ao fim da jornada doutoral, agradeço aos mestres Carmen (e o seu olhar aguerrido), Wladi (e as sugestões encantadas) e Wanda (pelos pitacos meritosos), e, aos três, pelas confidências, correções, burocracias e sugestões que fizeram do produto final desta pesquisa, a tese, um trabalho coletivo.

Ao Professor Boaventura de Sousa Santos, que extrapolando linhas e fronteiras, subverte a Ordem pela poesia.

Aos autores, pesquisadores, representantes de movimentos sociais, organizações governamentais e não governamentais, indígenas e não indígenas, do Equador e da Bolívia, pelas entrevistas e conversas (entre os quais Alberto Acosta, Felipe Quispe, Silvia Cusicanqui, Pablo Dávalos, Ramón Grosfoguel, Sarela Paz, Ministra Ariana Campero, Elizabeth, Mariano, Don Adolfo Suárez, Don Luis).

A CAPES/CNPq, pelo apoio institucional e financeiro.

Aos colegas e professores do PROLAM, pelo carinho e compromisso com *Nuestra América* e aos “meninos” da secretaria. Aos colegas, professores e funcionários do CES, e a busca por se ter o Sul como norte. Ao grupo de pesquisa “Descolonização e Estados Plurinacionais” (USP), pelas discussões e aprendizado. Ao grupo de pesquisa e extensão “Realidade Latino-Americana” (USP/UNIFESP), porque tanto compartilhar acalentou o campo gélido. Aos colegas e professores da Escola de Verão sobre o Buen Vivir Equatoriano e aos colegas e professores da Alice Summer School Learning from the South. A todos vocês, muito obrigada. Jallalla Pachamama!

*A ciência pode classificar e nomear os órgãos de um sabiá,
mas não pode medir seus encantos.
A ciência não pode calcular quantos cavalos de força
existem nos encantos de um sabiá.
Quem acumula muita informação
perde o condão de adivinhar:
divinare.
Os sabiás divinam.*

(Manoel de Barros)

RESUMO

FUSCALDO, Bruna Muriel Huertas. **O constitucionalismo transformador da Bolívia e do Equador, ecológico e descolonizador**. Tese (Doutorado em Ciências da Integração da América Latina) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016.

No início de século XXI, assiste-se a emergência do constitucionalismo transformador na Bolívia e no Equador como um novo movimento social, político e jurídico, cujos antecedentes são as lutas dos movimentos indígenas da América Latina, os avanços dos seus direitos nas normativas nacionais e internacionais e as intensas mobilizações sociais nos dois países que culminaram na vitória de Rafael Correa e Evo Morales. Como parte do projeto político de alteração do modelo político do Estado a partir da plurinacionalidade e evidenciando um exercício de interculturalidade inédito do âmbito político e jurídico, são promulgadas as novas constituições equatoriana (2008) e boliviana (2009), que incorporam direitos e princípios inovadores, articulados ao Buen Vivir como um novo projeto civilizatório. Inspirado nos saberes e nas práticas sociais indígenas, o Buen Vivir é crítico à modernidade ocidental capitalista e colonial e, em particular, desafia os paradigmas hegemônicos do progresso e do desenvolvimento e o tipo de interpretação e relação – mercantilista e utilitarista – com a natureza que os caracteriza. O objetivo deste trabalho – fundamentalmente teórico e interdisciplinar – foi averiguar o potencial contra-hegemônico do constitucionalismo transformador, com foco em uma análise das constituições à luz do arcabouço conceitual que é próprio às Epistemologias do Sul. Para tanto, realizou-se uma análise do processo de ampliação dos direitos indígenas nas normativas nacionais e internacionais ao longo das três últimas décadas, um estudo do conteúdo intercultural incorporado às constituições e uma apresentação do atual processo de desconstitucionalização em andamento nos dois países. Parte-se do pressuposto de que as novas normas constitucionais são instrumentos políticos e jurídicos significativos para a luta dos movimentos indígenas pela sua emancipação e pela defesa da *Madre Tierra*, no marco de um projeto latino-americano de descolonização social, política e epistemológica da América Latina/*Abya Ayala*.

Palavras-chave: América Latina; Buen Vivir; Constitucionalismo Transformador; Epistemologias do Sul; Natureza.

RESUMEN

FUSCALDO, Bruna Muriel Huertas. **El constitucionalismo transformador de la Bolivia y del Ecuador, ecológico y transformador**. Tese (Doutorado em Ciências da Integração da América Latina) - Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016.

Al inicio del siglo XXI, se vela emergencia del constitucionalismo transformador en Bolivia y en Ecuador como un nuevo movimiento social, político y jurídico, cuyos antecedentes son las luchas de los movimientos indígenas de América Latina, los avances de sus derechos en las normativas nacionales e internacionales y las intensas movilizaciones sociales en los dos países que culminaron en la victoria de Rafael Correa y Evo Morales. Como parte del proyecto político de alteración del modelo político del Estado a partir de la plurinacionalidad y evidenciando un ejercicio de interculturalidad inédito del ámbito político y jurídico, son promulgadas las nuevas constituciones ecuatoriana (2008) y boliviana (2009), que incorporan derechos y principios innovadores, articulados al Buen Vivir como un nuevo proyecto civilizatorio. Inspirado en los saberes y en las prácticas sociales indígenas, el Buen Vivir es crítico a la modernidad occidental capitalista y colonial y, en particular, desafía los paradigmas hegemónicos del progreso y del desarrollo y el tipo de interpretación y relación – mercantilista y utilitarista – con la naturaleza que los caracteriza. El objetivo de este trabajo – fundamentalmente teórico e interdisciplinario – fue averiguar el potencial contrahegemónico del constitucionalismo transformador, con enfoque en un análisis de las constituciones a la luz de la estructura conceptual que es propio a las Epistemologías del Sur. Para tanto, se realizó un análisis del proceso de ampliación de los derechos indígenas en las normativas nacionales e internacionales a lo largo de las tres últimas décadas, un estudio del contenido intercultural incorporado a las constituciones y una presentación del actual proceso de desconstitucionalización en marcha en los dos países. Se parte de la suposición de que las nuevas normas constitucionales son instrumentos políticos y jurídicos significativos para la lucha de los movimientos indígenas por su emancipación y por la defensa de la *Madre Tierra*, en el marco de un proyecto latinoamericano de descolonización social, política y epistemológica de América Latina/*Abya Ayala*.

Palabras clave: América Latina; Buen Vivir; Constitucionalismo Transformador; Epistemologías del Sur; Naturaleza.

ABSTRACT

FUSCALDO, Bruna Muriel Huertas. **The transformative constitutionalism of Bolivia and Ecuador, ecological and decolonial**. Tese (Doutorado em Ciências da Integração da América Latina) - Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016.

In the beginning of the twenty-first century, it is possible to observe the emergence of a transformative constitutionalism in Bolivia and Ecuador as a new social, political and juridical movement, which was preceded by Indigenous fights in Latin America, the advancements of their rights within national and international norms and the intense social mobilization in the two countries which culminated in the victory of Rafael Correa and Evo Morales. As part of the plurinational project of changing the State by making the exercise of interculturality, a new equatorial (2008) and Bolivian (2009) constitutions were enacted, incorporating innovative rights and principles, articulated by the Buen Vivir concept as a new civilizing project. Inspired by knowledge and social practices, the Buen Vivir criticizes Western colonialist and capitalist modernity, and, in particular, challenges the hegemonic paradigms of progress and development and the type of mercantilist-utilitarian interpretation and relation with nature that characterizes them. The objective of this work – essentially theoretical and interdisciplinary – was to investigate the counter-hegemonic potential of the transforming constitutionalism focused on the analyses of the constitutions under the light of a conceptual framework characteristic of Southern epistemologies. To do so, an analysis of the indigenous rights expansion process within national and international norms, in the last three decades, was carried out. Also, a study of the intercultural content incorporated to the constitutions and a presentation of the current and ongoing deconstitutionalization process in the two countries. It is assumed that the new constitutions norms are significant political and juridical tools for the indigenous fights for emancipation and defense of *Madre Tierra* within the the social, political and epistemological decolonizing process of Latin America/*Abya Ayala*.

Key words: Buen Vivir Latin America; Transforming Constitutionalism; Nature Southern Epistemologies.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1	Mapa da população indígena na América Latina e Caribe	44
Figura 2	Gráfico da população Indígena na América Latina	45
Figura 3	Tabela de direitos indígenas na América Latina	67
Figura 4	Mapa político da Bolívia	83
Figura 5	Mapa físico da Bolívia	84
Figura 6	Mapa político do Equador	85
Figura 7	Mapa físico do Equador	86
Figura 8	Mapa da Meia Lua	90
Figura 9	Tabela da população com renda de até 4U\$/dia	100
Figura 10	Ilustração Indígena Poeta Astrólogo	118
Figura 11	Fotografia de Cartaz da YPFB	155
Figura 12	Ilustração sobre o Perspectivismo Ameríndio	159
Figura 13	Ilustração da Mãe Terra	165
Figura 14	Mapa do TIPNIS - Bolívia	195

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

BID	Banco Interamericano de Desenvolvimento
CAF	Banco de Desenvolvimento da América Latina
CAOI	Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas
CAPES	Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior
CEDLA	Centro de Estudos para o Desenvolvimento Laboral e Agrário
CEPAL	Comissão Econômica para América Latina e o Caribe
CICA	Conselho Indígena da América Central
CIDES	Centro de Estudos Jurídicos e Investigação Social
CIDOB	Confederação dos Pueblos Indígenas de Bolívia
CONFENIAE	Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonia Ecuatoriana
COB	Central Obrera Boliviana
COICA	Coordenação das Organizações Indígenas da Bacia Amazônica
CONAIE	Confederação de Nacionalidades Indígenas do Equador
CONAMAQ	Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu
CONISUR	Conselho Indígena do Sul
CSUTCB	Confederación Sindical Única de los Trabajadores Campesinos de Bolívia
ECUARUNARI	Conferación de Pueblos da la Nacionalidad Kichwa del Ecuador
EZLN	Exército Zapatista de Libertação Nacional
FAO	Organização das Nações Unidas para a Alimentação e a Agricultura
FUNARTE	Fundação das Artes do Brasil
IDH	Índice de Desenvolvimento Humano
IIRSA	Iniciativa para a Integração da Infraestrutura Regional Sul-Americana
MAS-IPSP	Movimiento al Socialismo – Instrumento Político por la Soberanía de los Pueblos
MINC	Ministério da Cultura
MIT	Instituto Tecnológico de Massachusetts
MNR	Movimento Nacionalista Revolucionário
MUPP-NP	Movimento de Unidade Plurinacional Pachakutik-Novo País
OIT	Organização Internacional do Trabalho
ONGs	Organizações Não Governamentais
ONU	Organização das Nações Unidas
PDE	Plano de Desenvolvimento de Escola
PEC	Proposta de Emenda Constitucional
PNUD	Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento

PNUMA	Programa das Nações Unidas para o Meio Ambiente
PROLAM	Programa de Pós-Graduação Interunidades em Integração da América Latina
SENPLADES	Secretaria Nacional de Planificação e Desenvolvimento do Equador
TCO	Terras Comunitárias de Origen
TIOC	Território Indígena Originário Camponês
TIPNIS	Territorio Indígena Parque Nacional IsiboroSécure
UFR	Universidade Federal de Roraima
UNIFESP	Universidade Federal de São Paulo
USAID	Agência dos Estados Unidos para o Desenvolvimento Internacional
USP	Universidade de São Paulo
YFPB	Yacimientos Petrolíferos Fiscales Bolivianos

SUMÁRIO

	PRÓLOGO	16
1	INTRODUÇÃO	26
2	OS DIREITOS DOS POVOS INDÍGENAS	41
2.1	O constitucionalismo abissal	48
2.2	As reformas constitucionais multiculturais	55
2.3	Os documentos internacionais de direitos indígenas	61
2.4	Do multicultural ao intercultural	68
3	O CONSTITUCIONALISMO TRANSFORMADOR	75
3.1	O contexto	77
3.2	Um constitucionalismo “pachamâmico”?	95
3.3	Um instrumento contra-hegemônico	104
4	O CONSTITUCIONALISMO PÓS-ABISSAL	108
4.1	O Buen Vivir	109
4.2	Um constitucionalismo ecológico	120
4.3	Das monoculturas às ecologias: um olhar sobre as constituições	125
4.4	Os saberes ancestrais e a ecologia de saberes	134
5	OS DIREITOS DA NATUREZA OU PACHAMAMA	140
5.1	A natureza ou Pachamama como sujeito de direitos	141
5.2	A natureza como natureza produtiva	150
5.3	A natureza como humanidade	156
5.4	A natureza como Pachamama	161
6	A DESCONSTITUCIONALIZAÇÃO	170
6.1	O neoextrativismo progressista	172
6.2	O progresso e o desenvolvimento	178
6.3	Dissonâncias entre o programático e o pragmático	187
6.4	A natureza de um conflito e o conflito sobre a natureza	194
7	CONSIDERAÇÕES FINAIS	212
	REFERÊNCIAS	218
	ANEXO FOTOGRÁFICO	237

PRÓLOGO

*Cambia lo superficial, Cambia también lo profundo
Cambia el modo de pensar, Cambia todo en este mundo [...]
Y así como todo cambia, Que yo cambie no es extraño [...]
Pero no cambia mi amor, Por más lejo que me encuentre
Ni el recuerdo ni el dolor, De mi pueblo y de mi gente
Lo que cambió ayer, Tendrá que cambiar mañana
Así como cambio yo, En esta tierra lejana,
Cambia, todo cambia*

(Julio Numhauser, letra; Mercedes Sosa, voz)

Cursando o mestrado em relações internacionais pela Universidade Complutense de Madri, na Espanha, optei por dissertar sobre aquilo que de mais “progressista” eu havia encontrado naquele centro acadêmico, reduto do *realismo* europeu: a contribuição das teorias cepalinas para uma teoria crítica, latino-americana, no âmbito da produção teórica das relações internacionais. Uma discussão duvidosa e algo subversiva para um departamento desconhecedor das reflexões provenientes da periferia – política, econômica e epistêmica – mundial. Assim, ao passo que analisava como a *teoria centro e periferia* e as *teorias da dependência* inovavam “as RI” ao demonstrarem o *desenvolvimento do subdesenvolvimento* (GUNDER FRANK, 1972), ia verificando empiricamente a sistemática “invisibilização” das teorias críticas nos centros de produção do conhecimento e, portanto, a relação intrínseca entre os cânones da área e os interesses hegemônicos.

Pouco a pouco, eu ia adentrando no universo da reflexão crítica a respeito da qual o cientista social venezuelano Edgardo Lander (2000) discorre: o caráter colonial e eurocêntrico das ciências sociais que legitimam o discurso hegemônico de um modelo civilizatório único (FUSCALDO, 2010). Essas reflexões foram interrompidas momentaneamente, após o convite do professor e amigo Kennedy Piau para participar, como assistente de pesquisa, do projeto “*No caminho*

dos encantantes”. Tratava-se de analisar os impactos das políticas públicas para a cultura criadas durante o primeiro governo de Luiz Inácio Lula da Silva nas comunidades tradicionais brasileiras.

Tranquei o mestrado e me uni a uma equipe composta por três pesquisadores de diferentes áreas e um *videomaker*, numa *doblô* altamente equipada (biblioteca, cozinha, itens para acampamento, um escritório ambulante com mais de cinco computadores e equipamentos de audiovisual) e escassos recursos. Seriam oito meses de estrada rumo ao Brasil profundo, visitando comunidades indígenas, quilombolas, ribeirinhas e caiçaras nas cinco regiões do país. Vinte e cinco mil quilômetros depois, voltamos carregados de histórias e chão; impactados pelo alcance do Programa Pontos de Cultura – estes “[...] pontos de potência de um povo que se desesconde”, como os descreve Célio Turino, na introdução do livro gestado com base nesta pesquisa (FERREIRA; FUSCALDO, 2012, p.7).

Entre as tantas vivências transformadoras, um período com os indígenas da etnia Krahó do povo Timbira. Fui batizada e recebi um nome. Com ele, recebitambém as relações de parentesco de quem me batizou, portanto, sou Chuck Kuy e filha de Krut Kuy, a maior liderança feminina da Aldeia Nova, localizada na divisa entre o Tocantins e o Maranhão.

Nesse contexto, pensar na dissertação que havia ficado em suspenso na longínqua terra hispânica poderia ter se transformado em um exercício de aparição fantasmagórica dada à temática absolutamente “estranha no ninho”. Porém, tornava-e evidente aquilo que afirma o antropólogo Clifford Geertz (1989, p. 105): o estudo “microscópico” da pesquisa etnográfica na esfera do micro contribui para explicar fenômenos mais amplos sobre a humanidade e as sociedades, fenômenos de grande escala, “[...] de civilizações, de acontecimentos mundiais”. Cada vez mais a realidade Krahó e a política internacional convergiam no meu “elucubrar”, aproximando-me daquilo que Geertz (1989, p. 105) denomina como um “[...] bordejar dialético entre o menor detalhe nos locais menores e a mais global das estruturas globais”.

Claro, havia a evidente relação entre o papel periférico do Brasil e da América Latina no sistema mundial e a colonização espanhola e portuguesa que, por sua vez, havia significado a opressão dos povos indígenas. Menos óbvio, no entanto, era aquilo que o intelectual mexicano Pablo Gonzáles Casanova (2003) traduziu pelo conceito de “colonialismo interno”, ou seja, um complexo sistema de exploração e marginalização das populações indígenas, que se dá no interior dos Estados latino-americanos mediante a articulação entre as dimensões raciais, classistas, geográficas, religiosas e epistemológicas, entre outras, incluindo as relações entre centro e periferia no âmbito do sistema capitalista internacional. O pensador se apresenta como crítico das reflexões que, restringindo a discussão sobre os indígenas aos seus aspectos culturais, contribuíam para isolar e desarticular os indígenas das lutas emancipadoras; critica, ainda, aquelas reflexões que negam o colonialismo interno em nome da luta de classes, afirmando que esta só poderia dar-se pela proletarianização do campesinato e de uma política de modernização dentro de um projeto de construção do Estado-Nação homogêneo e unicultural.

O colonialismo interno conforma as bases dos sistemáticos separatismos dos grupos e etnias marginalizados historicamente no interior dos Estados “independentizados” da América Latina que, de forma similar às condições que caracterizavam as relações entre metrópoles e colônias, os subordinam política, econômica e culturalmente. Algo evidente, entre outros aspectos, pelo fato de não possuírem governos próprios, de não assumirem altos cargos na política nacional, pela situação de desigualdade perante a elite – sempre uma elite étnica – dominante, e pela sistemática inferiorização de suas culturas e línguas (BATALLA, 1984).

Tais discussões ganham fôlego a partir das décadas de 1970 e 1980, sendo incorporadas à luta dos povos indígenas da América Latina pela via dos projetos políticos de autodeterminação, autonomia e construção de Estados pluriétnicos. Ganham particular visibilidade a partir dos anos 1990, com a insurreição zapatista para a construção de “[...] um mundo feito de muitos mundos” (CASANOVA, 2003, p. 412), tornando-se centrais, na virada do século XX para o

século XXI, na luta dos movimentos indígenas na Bolívia e no Equador, no contexto do *constitucionalismo transformador*, foco deste trabalho.

Durante aquela vivência com as populações indígenas, ribeirinhas, caiçaras e quilombolas, nos deparávamos com práticas sociais fundamentadas no comunitarismo que, pautado pelas lógicas da coletividade, da reciprocidade e da solidariedade, se contrapunham à lógica do individualismo, da competitividade e do lucro aos quais estávamos acostumados. Da mesma forma, nos aproximamos de saberes outros, relacionados às interpretações holísticas sobre a relação entre o ser humano e a natureza, próprias das cosmovisões indígenas e africanas. A pesquisa de observação participante em rituais afro-brasileiros, festas e manifestações culturais dos povos tradicionais e experiências xamânicas, revelava que a relação entre o indígena com a natureza em suas múltiplas manifestações está permeada por aquilo que, no interior da cosmovisão moderna ocidental, corresponde à “humanidade” que, conforme elucidado pelo antropólogo Eduardo Viveiros de Castro (2002), corresponde aos processos de cultura, consciência e reflexão.

Episódios como a “incorporação” de um cético integrante da equipe durante um ritual de umbanda ou a participação em um ritual xamânico com a planta de poder Ayawaska fizeram parte dessa aproximação das experiências – como saberes e práticas sociais – dos povos tradicionais. Cada vez mais me convenço de que tais experiências contribuem para dar lugar à emergência e à reexistência daquelas outras que foram subalternizadas e negadas historicamente, podendo ser entendidas como procedimentos que, embora não façam parte da cultura logocêntrica do conhecimento científico, servem para o “desaprender” crítico em relação às experiências hegemônicas legitimadas pela matriz civilizatória moderna e colonial. Aquilo que, como bem discutiu o pesquisador colombiano Juan Camilo Cajigas Rotundo (2007), em seu ensaio sobre a capoeira de angola, se transforma em procedimentos e tecnologias de descolonização da subjetividade ou autodescolonização. Um processo de desmercantilização da vida e das relações, essencial à descolonização política. Reparem o que afirma o filósofo porto-riquenho Maldonado Torres (2008, p. 54), em sua análise sobre a *colonialidade do ser*: “La descolonización no se puede llevar a cabo sin un cambio en el sujeto”.

As experiências das populações tradicionais desnudavam novas possibilidades de crítica e alternativas ao modelo de produção e às práticas depredatórias do sistema capitalista hegemônico. Se a transformação social não precisa apenas de alternativas, mas, conforme alerta Boaventura de Sousa Santos (2007a), de um pensamento alternativo de alternativas, as experiências das populações historicamente subalternizadas e inferiorizadas apareciam prenes de possibilidades emancipatórias para a luta contra-hegemônica contemporânea. Invariavelmente tais elucubrações me levariam ao conhecimento das *Epistemologias do Sul*, cujo pressuposto teórico e metodológico passa pelo aprendizado da existência do Sul: aprender a ir para o Sul e aprender tomando-se por base o Sul e com o Sul.

Após o trabalho de campo e já de volta à Madri, eu elaborava a dissertação do mestrado em relações internacionais e, simultaneamente, contribuía para a elaboração do livro *No caminho dos Encantantes*, sobre a pesquisa com os pontos de cultura.

Em uma espécie de esquizofrenia intelectual solitária, já que ainda não havia encontrado o meu “nicho” acadêmico, em um dos trabalhos, eu priorizava as análises político-econômicas sobre os processos de acumulação capitalista em escala mundial e a distribuição do poder. Em parte, como herança de um marxismo ortodoxo, tais teorias concedem às relações étnico-raciais e culturais o lugar de fenômenos residuais do processo de acumulação, caindo, por vezes, em um reducionismo econômico que vê o campo simbólico e cultural como epifenômeno do econômico (CASTRO-GÓMEZ; GROSGOUEL, 2007). De outro lado, ao analisar a importância das políticas públicas para as manifestações culturais tradicionais, eu caía no risco de estar condicionada pelo culturalismo essencialista que ou se abstém de pensar as questões simbólicas e culturais articuladas às questões político-econômicas da esfera mais macro, ou apresenta a cultura como fator determinante das desigualdades e hierarquias constitutivas do sistema social, político e econômico global (CASTRO-GÓMEZ; GROSGOUEL, 2007).

O momento de confluência “epifânica” com as *Epistemologias do Sul* ocorreria em 2010 durante uma palestra com o pensador porto-riquenho Ramon

Grosfoguel, em que apresentava o pensamento decolonial¹ ao mesmo tempo em que propunha um projeto político e intelectual descolonizador. Com variações de objetos e análises, tais correntes teóricas analisam o “sistema-mundo colonial/moderno/capitalista/patriarcal” mediante distintas hierarquias – político-econômicas, étnico-raciais, epistemológicas e linguísticas, de gênero – construídas valendo-se da colonização e da imposição universal do modo de vida capitalista e dos valores ocidentais, desde o processo de colonização (GROSFOGUEL, 2010). Buscando superar ambos os reducionismos – o economicista e o culturalista – tais teorias articulam de maneira crítica, interdisciplinar e transescalar, o sistema capitalista global e os povos não ocidentais, subalternizados historicamente.

Saí da palestra estupefata. Então existia um lugar na academia em que era possível integrar, como parte de um processo estrutural heterogêneo, as múltiplas relações em que os processos culturais, políticos e econômicos se

¹ GROSFOGUEL, Ramón. *El pensamiento decolonial*. Apresentação realizada durante o I Seminário Transformações Sociais e Desenvolvimento na América Latina, Universidad Rey Juan Carlos, 15 out. 2010, Madri, Espanha. Faz-se necessária uma breve diferenciação entre o pensamento pós-colonial e o pensamento *decolonial* que se fortaleceu nas últimas décadas na América Latina. A emergência do pensamento pós-colonial relaciona-se com as lutas independentistas na África e na Ásia, ganhando contornos de corrente acadêmica na segunda metade do século XX. Grosso modo, seus teóricos partem de uma análise marxista não ortodoxa e crítica ao eurocentrismo, a fim de compreender os fenômenos nacionais e culturais resultantes das estruturas coloniais que prevaleceram no período pós-independência. Entre as maiores referências do pensamento pós-colonial estão, entre outros, o palestino Edward Said e os indianos Homi Bhaba e Gayatri Spivak que, inspirados pela obra do martiniquense Franz Fanon, analisam as relações de dominação – política, social, epistêmica, étnica e cultural – afincadas pelos poderes coloniais e mantidas após a abolição desse estatuto político em seus países. O pensamento *decolonial*, por sua vez, articula-se com as inovações e rupturas históricas vivenciadas na América Latina na virada do século XXI, o chamado “giro decolonial”, estando muito vinculado à luta dos movimentos indígenas e à sua emergência como sujeito político-epistêmico. Avançando na crítica pós-colonial ao eurocentrismo – realizada com base nas próprias estratégias teóricas e metodológicas europeias – e com o objetivo de abrir espaços para outras ferramentas analíticas e experiências política, o pensamento *decolonial* presume que as categorias da modernidade não dão conta de explicar as existências sociais pautadas em outras lógicas e racionalidades – como o próprio constitucionalismo transformador –, avançando em relação à produção pós-colonial, pelo seu projeto (teórico e político) de desconstrução da modernidade, tomando-se por base o diálogo na alteridade. Referências atuais da corrente *decolonial* seriam, entre outros, os pensadores argentinos Enrique Dussel e Walter Mignolo, o peruano Aníbal Quijano, o já citado Ramón Grosfoguel e a intelectual equatoriana Catherine Walsh.

enredam com o capitalismo como sistema histórico? Parecia uma boa saída para o suposto caos, conhecido por qualquer um que transite por áreas de conhecimento vistas, pela academia hegemônica e suas rígidas fronteiras, como mutuamente excludentes.

Baseado em autores como Immanuel Wallerstein, Anibal Quijano, Walter Mignolo, Edgardo Lander, entre outros, o pesquisador Ramon Grosfoguel apresentava o “sistema-mundo colonial/moderno/capitalista/patriarcal” dividindo-o em distintas hierarquias. A “político-econômica” é aquela que divide o mundo entre o centro e a periferia com base na divisão internacional do trabalho e do sistema interestatal de organizações político-militares. Complementando-a, observa-se a hierarquia “epistêmica”, que endossa o privilégio da cosmologia e do conhecimento ocidentais em face do conhecimento e das cosmologias não ocidentais. Já a “hierarquia linguística” estrutura o privilégio da comunicação e da produção de conhecimento das línguas europeias e suas teorias, considerando as outras não como conhecimento/teoria, mas como cultura popular ou “folclore” (GROSFOGUEL, 2010).

Por fim, estruturando a sociedade, está a hierarquia étnico-racial, baseada em uma estrutura de poder específica chamada “matriz de poder colonial” (QUIJANO, 2000), que, iniciada tomando por base os processos de expansão marítima, se expandiu mundialmente, sobretudo com a globalização do século XX. Quase todas as dimensões da existência humana – sociabilidade, cultura, mentalidades e subjetividades – se veem afetadas por essa hierarquia. Muito embora o colonialismo político – como fenômeno histórico-político de ocupação estrangeira – foi deixando de existir num processo gradual, iniciado no século XIX com as lutas pela independência na América Latina até a descolonização da África e da Ásia, em meados do século XX, dentro da perspectiva da “*colonialidade do poder*” (QUIJANO, 2000), seguimos vivendo em um mundo colonial, no qual se alimentam mutuamente a dominação de classes e a dominação étnico-racial.

Entendendo-se colonialismo não apenas como a política de Estado de ocupação estrangeira, mas como *colonialidade do poder*, percebe-se que um padrão de poder similar se mantém após as independências, estruturando uma série de hierarquias sociais que atravessam os espaços públicos e privados, as relações

sociais, a cultura, as subjetividades (QUIJANO, 2000). Do colonialismo haveríamos passado à colonialidade, na qual se perpetuam diversas “situações coloniais”, entendidas como as formas de opressão e exploração “[...] cultural, política, sexual e econômica de grupos étnicos/racializados subordinados por parte de grupos étnico-raciais dominantes, com ou sem a existência de administrações coloniais” (GROSFOGUEL, 2010, p. 395).

Daí que o projeto de *descolonizar* – foco desta tese – seja um pressuposto das práticas transformadoras contra-hegemônicas contemporâneas (SANTOS, 2007a). Mediante um pensamento que leva a sério cosmologias e interpretações provenientes do Sul Global, que reflete desde “[...] corpos e lugares étnico-raciais/sexuais subalternizados” (GROSFOGUEL, 2010, p. 387), a ideia de colonialidade do poder fomenta o diálogo entre diversos projetos políticos/éticos/epistêmicos críticos: “A perspectiva da colonialidade do poder desafia-nos a refletir sobre as mudanças e transformações sociais de uma forma que não seja redutora.” (GROSFOGUEL, 2010, p. 394).

Descolonizar, portanto, é um projeto de luta e resistência, em vista dos distintos atos de opressão – material, moral, intelectual e cultural – que tiveram início – ambos, opressão e resistência – desde os princípios da colonização da América Latina. E que segue em construção, mesmo dois séculos depois dos processos de independências, como revelam as lutas indígenas no Equador e na Bolívia pela construção de Estados plurinacionais. Por todo o trabalho, o termo *descolonização* é utilizado em sintonia com o pensamento e o projeto político que trata da *colonialidade* que permanece após o fim do colonialismo político.

Na semana da palestra com Ramon Grosfoguel, me havia surpreendido a ação do Ministério da Cultura do Brasil em relação aos editais orais. A ideia era abrir a possibilidade de que populações tradicionais realizassem inscrições de projetos para captação de verba pública por meio de solicitações realizadas verbalmente. Comentei com o palestrante que a ação do MINC, ao legitimar uma forma de comunicação e produção do conhecimento que não está pautada pela escrita, parecia se alinhar ao projeto de descolonização epistêmica que ele havia acabado de apresentar.

Ele considerou a minha análise. Porém, sugeriu que eu investigasse o que estava ocorrendo na Bolívia e no Equador, onde, por intermédio da aprovação de novas constituições – estávamos em 2010, a Constituição do Equador havia sido aprovada em 2008, após a vitória do economista Rafael Correa, ao passo que a Constituição da Bolívia fora aprovada em 2009, após a vitória do líder do Movimento Cocaleiro Evo Morales – propunha-se a descolonização social, política e epistêmica pela refundação do Estado nos moldes plurinacionais.

Categorias e estruturas políticas modernas estavam sendo repensadas por meio de um olhar crítico que, em grande parte, provinha do conhecimento indígena. Sem ser uma experiência política singular e localizada, como no caso dos editais orais do MINC, o objetivo era a reorganização da instituição estatal em sua totalidade. Sugeriu-me, também, que lesse o trabalho de um “interessante” pensador português, Boaventura de Sousa Santos, cuja obra, ao que parecia, sintonizava-se com as questões com as quais eu vinha me defrontando.

A fim de compreender melhor o processo social, político e jurídico que levou à positivação da Constituição do Estado Plurinacional da Bolívia (2009) e da Constituição do Estado Plurinacional do Equador (2008), no marco de um projeto de descolonização da América Latina e seguindo as recomendações do palestrante, na mesma semana “fui” aos dois países, a fim de visitar os novos projetos políticos indígenas andinos; e “fui” a Portugal para conhecer a obra de Boaventura de Sousa Santos. Entre aspas, porque, naquele momento, tratava-se de um deslocamento meramente intelectual.

Aliás, quando reflito sobre os caminhos de vida e teóricos que me levaram a esta tese – em um exercício similar àquilo que Edgar Morin (2000; 2005) denominou como “reordenações genéticas”, ou seja, a articulação entre as experiências de vida e as ideias expostas pelo pesquisador – percebo que um dos maiores desafios deste trabalho foi o fato da pesquisa sobre o *constitucionalismo transformador* do Equador (2008) e da Bolívia (2009) haver sido construído em concomitância com o conhecimento do marco teórico que o sustenta. Para além do inédito olhar sobre o direito e o constitucionalismo, “territórios” até então desconhecidos por mim, o que tornou ainda mais árdua a realização desta pesquisa.

Posteriormente, esse “ir” se transmutaria em viagens de intercâmbio acadêmico e os períodos de vivência no Equador, em 2012, e na Bolívia, em 2015. E na realização de um intercâmbio acadêmico como bolsista do Programa de Doutorado Sanduíche PDE/CAPES (Plano de Desenvolvimento de Escola/Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior) em Portugal, no Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra, um dos maiores produtores de investigações acadêmicas sobre os novos processos políticos e sociais do Sul Global, assim como das novas possibilidades epistemológicas relativas à heterogeneidade dos processos contra-hegemônicos. O estágio sanduíche acabou sendo realizado sob a orientação do “tal” pensador português que Grosfoguel havia sugerido anos antes. Um privilégio inenarrável, diga-se de passagem.

Concluo esta “introdução à introdução” com um comentário sobre a própria produção textual desta introdução, que deveria ter sido mais breve. Na tentativa de escrevê-la acabei por perder-me em contínuas digressões, em parte pela liberdade “concedida” pelos órgãos de normalização técnica do Brasil ao capítulo introdutório, que me propiciou o (raro) elemento do prazer durante produção textual desta tese. Prazer que a escrita sempre me proporcionou e a academia, na busca incessante pela objetividade científica, em grande parte cerceou. Os diversos “nãos” – Não à 1ª pessoa! Não aos adjetivos! Aos superlativos e às exclamações! Não a este ponto de exclamação! – formatam o distanciamento do autor em relação ao texto produzido. O desprazer da escrita acadêmica é elaborado, assim, simultaneamente à construção sofrida do autor/cientista invisível (SANTOS, 2014), tão almejado pela academia hegemônica.

Aparentemente, a construção da invisibilidade do autor, contraditoriamente ao objetivo da neutralidade científica, parece acentuar a característica da escrita científica como criação fictícia. Na pretensão de diferenciar-se vai tornando ainda maior a similaridade entre a produção textual científica e a literária (SANTOS, 2014). E embora o restante do trabalho não siga o modelo deste primeiro momento da introdução, a sua produção foi um exercício interessante de reflexão crítica sobre a possibilidade de perceber o texto acadêmico como um novo lugar mais integrado com a subjetividade.

1 INTRODUÇÃO

A emergência do *constitucionalismo transformador* na Bolívia e no Equador tem por antecedentes a luta dos movimentos indígenas e os avanços dos seus direitos nas normativas nacionais e internacionais. As intensas mobilizações sociais, no início do século XXI na América Latina, culminam, nos dois países, na vitória de Rafael Correa, pelo Alianza País, e de Evo Morales, pelo MAS, que convocaram novos processos constituintes, no marco de um projeto de refundação do Estado pelo projeto da plurinacionalidade. Por meio de um inédito diálogo intercultural com as organizações indígenas que compunham as alianças políticas que levaram os dois governantes progressistas ao poder, foram incluídos nos novos textos constitucionais direitos e princípios relacionados ao projeto civilizatório do Buen Vivir. Fundamentado nas experiências dos povos indígenas do altiplano andino, esse projeto se apresenta como um desafio aos paradigmas do progresso e do desenvolvimento típicos da modernidade ocidental capitalista.

Na tentativa de averiguar o potencial contra-hegemônico do *constitucionalismo transformador* no marco de um processo de descolonização social, política e epistemológica da América Latina, a metodologia utilizada consistiu em pesquisa bibliográfica, com enfoque interdisciplinar, em fontes primárias e secundárias. Complementando-a, uma visita – composta por um período de vivência, pesquisa de campo e atividades de intercâmbio acadêmico que foi realizada em cada um dos países estudados.

Sobre a arte de ter o Sul como Norte

Para a pesquisa teórica, recorreu-se a fontes primárias como documentos internacionais relacionados aos direitos indígenas e as constituições aprovadas no âmbito do novo constitucionalismo latino-americano, com destaque para as constituições plurinacionais da Bolívia (2009) e do Equador (2008). Fontes secundárias especializadas – livros, artigos científicos e de jornais e revistas – também foram consultadas.

Em grande parte, esta pesquisa recorre ao referencial teórico e metodológico das Epistemologias do Sul como projeto intelectual e político inovador, no âmbito da corrente de pensamento plural que se convencionou denominar pensamento *pós-colonial*. Apesar das críticas em relação ao fato das *Epistemologias do Sul* terem sido elaboradas por um centro de investigação e por pesquisadores situados num país que poderia ser considerado do Norte Global, acredita-se ser menos a questão geográfica e mais o comprometimento ético do pesquisador com o projeto político dos sujeitos investigados o que, em última instância, define o seu lugar como parte de um pensamento hegemônico ou contra-hegemônico. Como afirma o historiador argentino Mario Rufer (2009), ao criticar a suposta neutralidade imparcial e equidistante da produção científica, é dever ético do pesquisador o de tomar partido diante das injustiças. Para tal, faz-se necessário reconhecer o antagonismo do lugar de onde se fala, e partindo de tal antagonismo, identificar-se com o excluído.

Partindo das análises contidas em livro de mesmo nome, organizado pela intelectual moçambicana radicada em Portugal, Maria Paula Meneses, em conjunto com o pensador português, entende-se que como abordagem teórica as *Epistemologias do Sul* referem-se às experiências – como saberes e práticas sociais – dos povos subalternizados historicamente que, de modo sistemático, foram produzidas e reproduzidas como inferiores, improdutivas e residuais (SANTOS; MENESES, 2010b). O “sul” das *Epistemologias do Sul* não corresponderia ao conceito geográfico, mas a uma metáfora que abarca tanto o sofrimento causado

pelo capitalismo e pela colonialidade em escala global quanto aos processos de resistência que foram emergindo ao longo da história; como é o caso das experiências dos povos indígenas da América Latina, desqualificados sistematicamente pelas diferentes instituições sociais e pelo pensamento científico dominante. Enfrentar essa herança histórica significa, portanto, a abertura para o conjunto de saberes e práticas sociais produzidas pelos povos indígenas, como por outros povos, contextos e culturas provenientes do Sul Global.

Daí que as *Epistemologias do Sul* referem-se também ao projeto intelectual e político de recuperação de tais experiências mediante o exercício de *diálogo intercultural*, necessário para se pensar a *transformação social* na contemporaneidade, e que parte da seguinte premissa: todas as culturas são incompletas, logo o confronto e o diálogo entre elas possibilitariam um enriquecimento mútuo. Aumentar a consciência de incompletude cultural seria, portanto, uma das tarefas prévias à construção de um projeto político emancipatório. Este depende tanto do pressuposto ético da ecologia dos saberes, que se refere ao conjunto diverso de experiências produzidas pelos povos subalternos e tratadas como ilegítimas pelo sistema hegemônico, quanto do procedimento da *tradução intercultural* como um mecanismo para a criação de inteligibilidade recíproca das diferentes experiências de mundo.

Este trabalho alinha-se aos procedimentos sociológicos da *sociologia das ausências* e da *sociologia das emergências* (SANTOS, 2008). A primeira estimula a investigação das práticas sociais e saberes subalternos que a ciência moderna tem tratado como senso comum (pensamentos mágicos ou inexistentes e insignificantes), ao passo que a segunda permite buscar pelas possibilidades latentes de transformação intrínsecas a tais experiências. Com vistas a combater o desperdício da experiência, faz-se necessário dar visibilidade àquilo que a ciência social sistematicamente escondeu ou invisibilizou.

Tal proposta epistemológica é parte da crítica de Santos (2004) ao modelo de racionalidade científica e jurídica predominante nos dois últimos séculos, a *razão indolente*, hábil em desperdiçar a diversidade epistemológica e de experiências do mundo, que, em uma de suas formas, aparece como *razão proléptica* – ao conceber o futuro valendo-se da monocultura do tempo linear – e em

outra de suas formas aparece como *razão metonímica* – que, obcecada pelo todo, o toma como o conjunto das partes que o compõem, quando na realidade o “[...] todo é uma das partes transformada em termo de referência para as demais” (SANTOS, 2004, p. 6-7). As ciências sociais, utilizando-se da razão metonímica, serviram à construção de diversas hierarquias, ao não se perceberem como uma das partes da totalidade que buscavam abarcar:

Como não existe nada fora da totalidade que seja ou mereça ser inteligível, a razão metonímica afirma-se uma razão exaustiva, exclusiva e completa, muito embora seja apenas uma das lógicas de racionalidade que existem no mundo e seja apenas dominante nos estratos do mundo abrangidos pela modernidade ocidental. A razão metonímica não é capaz de aceitar que a compreensão do mundo é muito mais ampla do que a compreensão ocidental do mundo. (SANTOS, 2004, p. 6-7)

Vale lembrar que a questão não é meramente teórica, já que o desperdício da experiência serve muito bem ao pensamento hegemônico para o qual não existem alternativas à contingência. Ou seja, a relação entre o saber e o poder, citada anteriormente.

Estas propostas emergem pela necessidade de uma mudança paradigmática rumo a um “[...] conhecimento decente para uma vida prudente” (SANTOS, 2000), que aproxime o conhecimento científico das esferas do político, ético, participativo e solidário, ou seja, um conhecimento científico voltado ao social; o que, por sua vez, relaciona-se à crítica da busca pela neutralidade rumo a uma ciência objetiva e imparcial, que pressupõe a exclusão do afeto na produção científica e que, por sua vez, relacionam-se à separação entre a razão e a emoção. A suposta neutralidade, objetividade e imparcialidade da ciência, em realidade, mascararam o seu traço eurocêntrico, antropocêntrico e colonialista.

Concordando com Morin (1992), quando ele afirma que a produção científica sempre traz, por trás, interesses outros, que vão mais além da descoberta

em si. Parece bastante irracional o racionalismo que ignora a complexidade da vida, dos seres e das subjetividades e não é capaz de recalcar a afetividade. O “[...] desenvolvimento da inteligência é inseparável do mundo da afetividade, isto é, da curiosidade, da paixão, que por sua vez são a mola da pesquisa filosófica ou científica” (MORIN, 2000, p. 32). Uma pesquisa verdadeiramente racional deve, portanto, reconhecer a parte de afeto que envolve o seu processo.

Sobre a arte de construir pontes

Pela sua temática – e pelo perfil de sua autora – esta investigação não poderia ser outra coisa a não ser manifestadamente interdisciplinar. Para tal, são visitadas as produções teóricas realizadas desde a teoria política, jurídica, econômica e antropológica, coincidindo com os estudos que, nas palavras de Hilton Japiassu (1976), visam lançar pontes onde antes se estabeleciam fronteiras.

As transformações sociais advindas do processo de globalização, das últimas décadas, demandaram novas ferramentas analíticas para a compreensão dos aspectos múltiplos e multitados da América Latina. Esse contexto, aliado ao contexto de trânsito paradigmático do pensamento científico moderno, fez aumentar o espaço da *interdisciplinaridade* como estratégia de ensino e pesquisa nos centros acadêmicos do mundo inteiro. Diante da insatisfação com uma grade curricular fragmentada e pautada na hiperespecialização, a realização do doutorado no PROLAM (Programa de Pós-Graduação Interunidades em Integração da América Latina) permitia o exercício da *interdisciplinaridade* como outro tipo de exploração sobre a realidade, que visa à integração conceitual e metodológica dos diferentes campos do saber, e aparece como o caminho metodológico que possibilita uma maior aproximação da multidimensionalidade dos aspectos explicativos do *constitucionalismo transformador*.

Conforme a especialista brasileira em estudos sobre a metodologia interdisciplinar, Ivaní Fazenda (1979), compreende-se que *interdisciplinaridade* significa, etimologicamente, a inter-relação entre diferentes disciplinas, como espaços de organização, sistematização e socialização do conhecimento produzido por uma ciência, para fins de ensino e pesquisa². Apesar das diferentes abordagens epistemológicas e pedagógicas sobre a *interdisciplinaridade*, existe um consenso em relação ao seu objetivo de desafio e superação dessas características de fragmentação e hiperespecialização nos processos de produção e socialização da ciência. Característica esta que, por sua vez, é o reflexo direto da metodologia analítica herdada do empirismo, do naturalismo e do mecanicismo científico, a partir do século XVI. O objetivo era dividir a totalidade, analisar os seus elementos mais ínfimos e primordiais para, posteriormente, recompor o todo fragmentado. A sistematização das separações entre as dimensões do ser humano e da natureza em suas mais variadas formas - natureza e cultura; mente e corpo; sujeito e objeto; razão e emoção – está na origem das ciências modernas. Posteriormente, as ciências sociais positivistas do século XIX consolidaram as fronteiras entre as disciplinas (LANDER, 2000; SANTOS, 1988).

Em confluência com o pensamento de Morin (2005): é cada vez mais evidente que o parcelamento e a compartimentação dos saberes dificultam a compreensão daquilo que está tecido junto. A fragmentação disciplinar – que tornou as disciplinas praticamente “proprietárias” de um ou outro objeto – parece inadequada para a análise de uma realidade complexa, de profunda relação entre o todo e as partes. A inteligência mecanicista, “disjuntiva” e “reducionista”, ao dividir o

² Diferencia-se de outros conceitos similares – como a *multidisciplinaridade*, a *pluridisciplinaridade* e a *transdisciplinaridade* – pelo grau de cooperação/coordenação no processo de produção e divulgação do conhecimento. A *multidisciplinaridade* refere-se à composição plural de disciplinas sem necessária inter-relação, ao passo que a *pluridisciplinaridade* remete a uma colaboração entre distintas disciplinas que formam parte de um mesmo campo de conhecimento. Já a *interdisciplinaridade* pressupõe o diálogo entre disciplinas provenientes de campos diferentes, pela integração de conceitos e métodos. Para alguns especialistas, seria um procedimento rumo à *transdisciplinaridade*, ou seja, o conhecimento que está entre, através e para além das disciplinas. Sem eliminar as disciplinas do processo do conhecimento, a *transdisciplinaridade* passa da comunicação de ideias “[...] à integração mútua dos conceitos diretores da epistemologia, da metodologia” (FAZENDA, 1979, p. 30).

complexo do mundo em “[...] fragmentos disjuntos, fraciona os problemas, separa o que está unido, torna unidimensional o multidimensional [...]” (MORIN, 2005, p. 43), dificultou a contextualização dos fenômenos e a inter-relação entre os diferentes saberes.

Para Morin (2005), a perspectiva mecanicista de que o todo é igual à soma das partes ignora o *fenômeno sistêmico*. Este se refere ao conjunto que, organizado por partes distintas, produz qualidades específicas – as *emergências* – que não existiriam, se as partes estivessem isoladas umas das outras. Não por coincidência o termo “emergência” define um dos dois procedimentos sociológicos propostos por Santos (2004), a *sociologia das emergências*.

Atualmente, é possível perceber uma diversidade epistemológica dupla na produção científica contemporânea. Esta se expressa, por um lado, pelo caráter diverso interno à própria ciência, quando questiona os cânones e assume a diversidade das práticas e narrativas científicas. É o que vem sendo realizado por novas abordagens epistemológicas, sociológicas e históricas, entre as quais se encontram as correntes pós-coloniais e as *epistemologias feministas*. Estas discutem a questão do lugar de enunciação na produção científica, mediante a análise da intersecção entre gênero, classe e etnia na construção do sujeito epistêmico, evidenciando o conhecimento como conhecimento situado.

Por outro lado, essa diversidade epistemológica é percebida pela “[...] pluralidade externa da ciência” (SANTOS, 2007b, p. 144) e se refere às relações entre esta e outros tipos de conhecimento. Interroga-se o exclusivismo epistemológico da ciência, no intuito de que os outros saberes historicamente subalternizados possam participar dos debates epistemológicos com o saber científico. A proposta da *ecologia dos saberes*, que será apresentada no decorrer do trabalho, apresenta-se com o segundo aspecto.

A produção científica na contemporaneidade evidencia um período de transição paradigmática, em que o velho e o novo se enfrentam. Um momento em que, conforme SANTOS (2006; 2007b), convivem perguntas fortes e respostas fracas, coexistindo soluções próprias do paradigma que irrompe e daquele que se pretende superar. Ampliam-se as perspectivas interculturais – que partem de uma

postura filosófica e política não hierárquica entre os povos – e, conseqüentemente, as críticas ao privilégio epistemológico da ciência. Privilégio articulado com as relações de dominação do ocidente capitalista sobre o Sul Global, onde reside uma diversidade de conhecimentos não científicos subalternizados historicamente. A subalternização das experiências dos povos do Sul Global dá-se por meio da sistemática *produção de sua não existência*, ou seja, de um processo permanente que considera os conhecimentos gerados no Sul como práticas sociais e saberes apenas locais, tradicionais ou simplesmente alternativos às experiências hegemônicas.

A identificação da diversidade epistemológica do mundo, por sua vez, não significa uma recusa em validar determinados conhecimentos, a depender da situação. O que se questiona é a desqualificação, feita *a priori*, dos saberes e experiências dos povos indígenas.

Em suma, pode-se afirmar que a diversidade epistêmica do mundo é potencialmente infinita, pois todos os conhecimentos são contextuais e parciais. Não há nem conhecimentos puros, nem conhecimentos completos; há constelações de conhecimentos. Conseqüentemente, é cada vez mais evidente que a reivindicação do caráter universal da ciência moderna é apenas uma forma de particularismo, cuja particularidade consiste em ter poder para definir como particulares, locais, contextuais e situacionais todos os conhecimentos que com ela rivalizam. Daí a minha proposta de uma ecologia dos saberes (SANTOS, 2007b, p. 154).

Compreender a exaustão do modelo hegemônico eurocêntrico para pensar o Sul passa por dar atenção aos paradigmas emergentes que se relacionam com as formas de saber relegadas à marginalidade epistêmica. É nesse sentido que as *Epistemologias do Sul* partem de trabalhos teóricos e metodológicos transgressivos, capazes de desafiar e, ao mesmo tempo, sobreviver à academia hegemônica.

Reflexões sobre Quintela

A pesquisa empírica - realizada de maneira complementar à fundamental, que foi a bibliográfica de caráter interdisciplinar, foi composta por entrevistas qualitativas abertas e semiestruturadas e longas conversas informais com autoridades governamentais, funcionários de organizações não governamentais, membros de organizações sociais indígenas e intelectuais (indígenas e não indígenas) realizadas durante as viagens que ocorreram durante os meses de julho e agosto de 2012 no Equador e de junho a julho de 2015 na Bolívia, totalizando sete semanas em cada um dos dois países. Bibliotecas especializadas foram visitadas, assim como as sedes dos governos, das organizações indígenas e de organizações não governamentais.

Destaca-se que a vivência no Equador esteve mais permeada pelo encontro com o setor governamental do país, uma vez que a estadia coincidiu com a participação da pesquisadora na II Escuela de Verano sobre el Buen Vivir, organizada pelo Ministério de Relaciones Exteriores do Equador. Além disso, entrevistas com intelectuais críticos – indígenas e não indígenas – e representantes dos movimentos sociais indígenas foram realizadas.

A experiência boliviana, por sua vez, esteve predominantemente atravessada por diálogos com representantes de distintos movimentos sociais, intelectuais e representantes de ONGs ligadas aos movimentos indígenas e ambientalistas, entre outros. A pluralidade de áreas de atuação das organizações visitadas, no caso boliviano, tem a ver com o fato da viagem a campo formar parte de um projeto mais amplo, que foi o trabalho do grupo de pesquisa e extensão “Realidade Latino-Americana”. Formado por estudantes, pesquisadores e professores das universidades de São Paulo (USP), Federal de Roraima (UFR) e Federal de São Paulo (UNIFESP), o grupo pretende aprofundar o conhecimento

sobre o contexto social, político e econômico dos países latino-americanos, caracterizando-se pela interdisciplinaridade e pela pluralidade de interesses temáticos.

São compartilhadas, a seguir, algumas reflexões surgidas sobre o campo. Em parte, estas resultam do seminário “Métodos de pesquisa para as *Epistemologias do Sul*: O que há de novo?”. A ideia da “tertúlia”, como assim batizou o professor Boaventura, anfitrião do evento em sua Quintela³, era ampliar as propostas metodológicas que veem sendo feitas pelas *Epistemologias do Sul*⁴ e que, portanto se comprometem com a luta dos povos do Sul Global.

No caso específico deste trabalho, mais especificamente com a luta dos povos indígenas da América Latina. Nesse sentido, há uma identificação com as propostas metodológicas que admitem um pesquisador que participa e partilha do projeto social e político do seu campo de estudos (BRINGEL; VARELLA, 2014) e a aposta na construção de novas formas de articulação entre os saberes – o científico e os produzidos pelos povos do Sul Global – com o intuito de construir um modo “[...] dialógico de engajamento permanente, articulando às estruturas do saber moderno/científico/ocidental as formações nativas/locais/tradicionais de conhecimento” (SANTOS, 2007b, p. 154). Esse comprometimento deve ser realizado de maneira simultânea a uma reflexão constante sobre o potencial e as fragilidades dessa identificação política. Daí a necessidade de uma auto-observação contínua, diante do risco de perder o foco ou da incapacidade de dialogar com outras correntes teóricas.

³ Em Portugal, a palavra Quintela, ou Quinta, no Brasil pode ser substituída por sítio ou chácara.

⁴ O seminário “Métodos de pesquisa para as *Epistemologias do Sul*: o que há de novo?” foi realizado pelo Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra, em Quintela, São Pedro de Alva, Portugal, em 22 de junho de 2014, sob a coordenação de Boaventura de Sousa Santos. O encontro resultou no documento, de autoria coletiva, denominado “A carta de Quintela”, que define, de maneira preliminar, alguns dos princípios metodológicos para as *Epistemologias do Sul*. A carta, assim como a bibliografia, fotografias e outros textos elaborados valendo-se da oficina podem ser encontrados em: <<https://medium.com/@fernandocarneiro/seminario-sobre-metodos-de-pesquisa-para-as-epistemologias-do-sul-4c7452f74500>>.

A articulação mais horizontalizada entre o conhecimento produzido pelo pesquisador e aquele produzido pelo sujeito investigado durante o processo remete às reflexões contemporâneas sobre as limitações da autoria individual nos trabalhos de pesquisa e à necessidade do sujeito investigado ter um papel ativo em seu processo, não apenas durante a coleta dos dados, mas também na análise e na divulgação dos resultados. Conforme evidenciam os trabalhos do pesquisador Fernando Carneiro – que investiga novas metodologias fundamentadas na *ecologia dos saberes* –, experiências de produção coletiva do conhecimento vêm sendo realizadas, desafiando o modelo de produção acadêmica hegemônico e aprofundando o diálogo entre os diferentes tipos de saberes. Neles, os sujeitos investigados também participam como autores, coordenadores e editores, resultando na publicação de artigos e revistas em coautoria de sujeitos investigadores e investigados (CARNEIRO et al., 2014).

Entre outras questões debatidas durante o seminário/tertúlia, destacam-se aquelas referentes à necessidade de saber como chegar, como entrar e como sair do campo; questionar as pretensões de neutralidade científica; estabelecer relações de confiança com o entrevistador; entender que o observador é, também, um observado; aceitar a possibilidade de que a conversa pode ser mais interessante do que a entrevista; e a necessidade de substituir a relação sujeito/objeto para uma relação sujeito/sujeito.

A reflexão sobre a relação entre o investigador e o investigado representou um processo de autorreflexão contínua durante o trabalho de campo. Em especial, o “ser” uma pesquisadora brasileira na Bolívia. Qual o significado de ser uma pesquisadora mulher? E mulher em um país de forte tradição patriarcal, onde as interpretações sobre o feminino são outras e não necessariamente se alinham às lutas e às teorias feministas próprias ao pensamento ocidental? Observe-se que as práticas transformadas contra-hegemônicas contemporâneas devem estar articuladas, para além dos projetos de descolonizar, desmercantilizar e democratizar – àquele de despatriarcalizar as relações sociais (SANTOS, 2007a). O *sistema-mundo moderno colonial* aporta também a qualidade do *patriarcalismo*, daí a necessidade da ruptura com a hierarquia global de gênero, “[...] que privilegia os homens relativamente às mulheres e o patriarcado europeu relativamente a outros

tipos de relação entre os sexos” (GROSFOGUEL, 2010, p. 391)⁵.

Mas ser *brasileña* também tem lá o seu significado político-econômico. Na Bolívia, todos comentaram sobre o conflito envolvendo a construção da estrada que atravessa o Parque Nacional Isiboro Sécore, o caso TIPNIS, apresentado no último capítulo. O projeto viário é parte de um ambicioso projeto de desenvolvimento regional denominado Iniciativa para a Integração da Infraestrutura Regional Sul-Americana, o projeto IIRSA. O objetivo do projeto é impulsionar a integração econômica regional por intermédio da construção de corredores transoceânicos que liguem o Pacífico ao Atlântico, a fim de transportar mercadorias por ambos os oceanos. Embora oficialmente o objetivo seja a integração de todos os países da região, o IIRSA – financiado em parte pelo Banco Nacional de Desenvolvimento Econômico e Social (BNDES) – está sob evidente liderança do governo brasileiro.

Afirma Mendes (2003, p. 15): “O certo é que o investigador nunca se liberta das contradições que derivam das relações de poder na situação da entrevista”. Quando se é mulher, a situação é ambígua. Por um lado, existe a hierarquia no diálogo com o entrevistado, muito alinhada àquela relação *sujeito-objeto* do empirismo ainda predominante nas ciências sociais. Por outro, a hierarquia de gênero. Uma terceira dimensão da situação é, neste caso específico, ter de lidar

⁵ Atente-se para o fato de que a *despatriarcalização* entra no horizonte normativo do Equador e da Bolívia no contexto do *constitucionalismo transformador*. Entre os 20 artigos que tratam dos direitos das mulheres na constituição da Bolívia, por exemplo, está o 158, que prevê: “Designar a las Ministras y a los Ministros de Estado, respetando el carácter plurinacional y la equidade de género em la composición del gabinete ministerial”. Atualmente, entre 49% e 51% da Assembleia e da Câmara de Deputados bolivianas e 33% dos ministérios são representados por mulheres. Embora com limites, já que persistem os casos de violência doméstica e as diferenças salariais entre os gêneros, as ações institucionais de busca pela paridade entre homens e mulheres na representação política. Em relação à questão de gênero articulada à étnica, vale lembrar que o último relatório da CEPAL (Comissão Econômica para América Latina e o Caribe) sobre as populações indígenas na América Latina destaca o aumento da participação políticas das mulheres indígenas em instâncias locais e nacionais de diversos países da região, com destaque para a Bolívia e o Equador, além de Nicarágua, Guatemala, México e Venezuela, onde mulheres indígenas vêm assumindo gabinetes ministeriais e altos cargos nos sistemas nacionais de justiça (CEPAL, 2014b).

constantemente com um provável sub-imperialismo regional protagonizado pelo Brasil.

Essas questões de gênero e de poder político/econômico levam a pensar em que medida as ferramentas e estratégias utilizadas para estabelecer uma relação de maior confiança com os sujeitos investigados ou evitar certos desentendimentos e incômodos recíprocos influenciam o diálogo que se estabelece com o interlocutor. Refletindo sobre o caráter pragmático de assumir múltiplas identidades com o objetivo de facilitar o acesso a espaços de observação que, de outro modo, estariam mais restritos ou mesmo vedados. Como relembra o pesquisador José Luís Exení durante a apresentação “Participação observada e outras inovações metodológicas a partir das Epistemologias do Sul”, realizada em Quintela, a observação participante é também sempre uma participação observada.

Por fim, um olhar sobre a díade *sujeito-objeto* na relação entre o entrevistador e o entrevistado. Desde as *Epistemologias do Sul*, esta é substituída pela relação *sujeito-sujeito*, que, por sua vez, depende do exercício da escuta profunda. Esta se refere à ideia de incompletude dos conhecimentos, própria à ecologia dos saberes, e da abertura para um aprendizado profundo e recíproco, durante o trabalho de campo. Diferente de ouvir, escutar profundamente pressupõe entender e mudar em função daquilo que se ouve. O que exige uma entrega na interação com os sujeitos investigados diferente da atitude equidistante da ciência eurocêntrica “[...] que escuta, mas não ouve, e quando ouve, não entende”⁶. Por exemplo, para grande parte dos povos indígenas do altiplano andino a força que provém do interior da *Mãe Terra*, do subterrâneo da *Pachamama* – que como explica o sociólogo aymara boliviano Simón Yampara (2008) é denominada, desde a cosmologia aymara, como *Manqhapacha* – é uma força composta por vida e animidade, sendo o petróleo um elemento fundamental para esta vida pulsante. Somente uma escuta profunda sobre suas interpretações sobre a natureza pode permitir uma compreensão mais aproximada da multidimensionalidade da luta e da resistência dos povos indígenas diante das práticas depredatórias do extrativismo.

⁶A expressão *escuta profunda* e a citação acima foram mencionadas por Boaventura de Sousa Santos durante o seminário *Por que as Epistemologias do Sul*, Universidade de Coimbra, Portugal, em 14 de março de 2014.

Plano da tese

De certa forma, é possível afirmar que este trabalho está dividido em três momentos, possuindo, os dois primeiros, certa prioridade. São eles: a análise do processo de ampliação dos direitos indígenas até a emergência do constitucionalismo transformador; o estudo do conteúdo intercultural incorporado às constituições; e o atual processo de desconstitucionalização evidenciado pela intensificação das políticas extrativistas. Portanto, sem pretender-se uma análise disciplinar e disciplinada dos alcances e limites dos *procesos de cambio* marcados pelas vitórias eleitorais dos governos progressistas de Evo Morales e Rafael Correa, esta investigação buscou desvendar aspectos significativamente inovadores - pelo exercício inédito de interculturalidade que evidenciam - do processo que levou à promulgação das novas constituições da Bolívia (2009) e do Equador (2008) e do conteúdo das constituições. Para tal, a tese encontra-se estruturada da maneira exposta a seguir.

Partindo da idéia do constitucionalismo moderno como um constitucionalismo abissal, o capítulo 2 apresenta o processo de positivação jurídica dos direitos específicos dos povos indígenas nas normativas nacionais e internacionais das últimas três décadas, até a emergência do movimento social, político e jurídico do constitucionalismo transformador na Bolívia e no Equador.

O capítulo 3 analisa o contexto e os principais atores sociais que, na virada do século XX para o XXI, na América Latina em geral e nos dois países em particular, desembocam na promulgação das novas constituições da Bolívia (2009) e do Equador (2008).

O capítulo 4 apresenta um estudo sobre os direitos e princípios aprovados pelas constituições boliviana e equatoriana, com foco naqueles articulados com o novo conceito ético-filosófico e projeto político do Buen Vivir. A análise é realizada à luz do projeto intelectual e político que é próprio às

Epistemologias do Sul, e que visa à substituição da lógica monocultural (fundamentada na produtividade capitalista, na temporalidade linear, na lógica da classificação social e na monocultura do saber científico) por uma nova lógica social, assentada nas ecologias: das produtividades, das temporalidades, dos reconhecimentos e dos saberes.

A ecologia dos saberes, por sua vez, orienta a análise contida no capítulo 5, sobre o Artigo 71 da Constituição do Equador sobre os Direitos da Natureza ou Pachamama. O objetivo é averiguar em que medida a transformação da natureza em um sujeito de direitos legitima a existência de uma pluralidade de interpretações cosmológicas no interior dos territórios plurinacionais, desafiando o privilégio epistêmico do conhecimento científico hegemônico. Recorrendo à teoria antropológica e à reflexão de intelectuais indígenas bolivianos e equatorianos, são analisadas as diferenças entre as interpretações indígenas sobre a relação entre o ser humano e a natureza e aquelas provenientes da cosmovisão moderna ocidental. Tal reflexão permite compreender porque, desde uma interpretação articulada às experiências indígenas e comunitárias, o Buen Vivir inova a crítica e a luta dos povos indígenas da América Latina ante as práticas depredatórias do modelo de desenvolvimento hegemônico.

Por fim, o capítulo 6 apresenta as dissonâncias entre as constituições e as políticas desenvolvimentistas relacionadas ao neo-extrativismo progressista do século XXI. Como exemplo, toma-se o conflito entre o governo de Evo Morales e determinados setores das organizações indígenas das terras baixas bolivianas relacionado à construção da estrada que conecta localidades do departamento de Beni ao departamento de Cochabamba, passando pelo Territorio Indígena y Parque Nacional Isiboro Sécure (TIPNIS). Emblemático, esse caso exemplifica o crescente processo de desconstitucionalização em andamento, nos últimos anos, na Bolívia e no Equador, no que diz respeito à efetivação dos artigos relacionados ao Buen Vivir.

2 OS DIREITOS DOS POVOS INDÍGENAS

*Otra emancipación, le digo yo,
les digo que hay que conquistar
y entonces sí mi continente acunará una felicidad,
con esa gente chica como usted y yo,
que al llamar a un hombre hermano, sabe que es verdad
y que no es cosa de salvarse,
cuando hay otros que jamás se han de salvar.*

Es Sudamérica mi voz
(Félix Luna, letra; Mercedes Sosa, voz)

Segundo a Comissão Econômica para a América Latina e o Caribe (2014a), estima-se que 57,3 milhões de habitantes viviam nas Américas no período que antecedeu a chegada dos colonizadores. Desses, 47 milhões viviam na região latino-americana, a *Abya Ayala*, termo utilizado atualmente pelos movimentos sociais indígenas do Equador e da Bolívia para nominar o subcontinente. Menos de 130 anos depois da invasão, a população originária teria diminuído mais de 90%, sendo praticamente exterminada nos países do Caribe nos primeiros 50 anos de colonização. Desde então, foram distintas as formas de exercer a violência física e simbólica sobre os povos indígenas da América Latina: do genocídio e da transformação do indígena em mão de obra compulsória nas fazendas e nas minas, passando pelas políticas assimilacionistas e integracionistas nos países independizados, que previam sua incorporação à comunidade política hegemônica e ao mercado.

Em todos os países, os indígenas seguem pertencendo àquela parcela da população mais desfavorecida, mantendo altos índices de pobreza, mortalidade e analfabetismo (CEPAL, 2014a). A perpetuação do extermínio físico, os intensos processos de despojo territorial e a sistemática inferiorização étnico-cultural dessas populações ainda hoje são surpreendentes.

Um exemplo recente da violenta relação entre o Estado e as populações originárias foi a repressão aos movimentos sociais de base indígena na América Central, em especial em El Salvador e na Guatemala, já no final do século XX. A reação das autoridades diante das lutas das populações indígenas e camponesas nas décadas de 1980 e 1990 não representou somente a reação governamental diante daqueles grupos considerados, desde a retórica oficial, “guerrilheiros” e “terroristas”. Constituíram uma política de branqueamento etnocida, respaldada pelos governos locais em articulação com os Estados Unidos.

Infelizmente, episódios de extermínio físico podem ser observados em um contexto geográfico e temporal mais próximo que a Guatemala da década de 1980. Segundo os dados do último “Relatório de violência contra os povos indígenas”, do Conselho Indigenista Missionário, de 2003 a 2015 mais de 754 indígenas foram assassinados no Brasil, sendo 2014 o período de maior número de mortes. Outras centenas de indígenas teriam provocado suicídio: apenas em 2014 estão registrados 135 casos, quase metade deles no estado do Mato Grosso do Sul, onde os dados oficiais contabilizam 707 casos nos últimos 14 anos (CIMI, 2014). Esses são os dados oficiais e, como é sabido, eles nem sempre correspondem aos fatos, sendo esses números possivelmente maiores.

Grande parte dessas estatísticas está vinculada aos conflitos envolvendo os indígenas Terena, Guaraní, Guaraní Kaiowá, entre outros, e os fazendeiros brasileiros ligados ao agronegócio sul-matogrossense. Tal como explica o antropólogo e líder indígena *Avá Verá Arandú*, formalmente registrado Tônico Benites, políticos, advogados, fazendeiros e empresários arquitetam suas ações criminosas – que envolvem o assassinato de lideranças indígenas, o desrespeito às terras demarcadas, a expulsão violenta das comunidades indígenas e a repressão por agentes estatais e privados – de modo perspicaz, a fim de impossibilitar os processos e as investigações (BENITES, 2015). Embora realizada de maneira informal, tais ações não deixam de ser respaldada pelo Estado brasileiro, algo surpreendente quando se estuda a significativa ampliação e especificação dos direitos indígenas no âmbito dos sistemas jurídicos nacionais e internacionais das últimas três décadas.

Diante da violência sofrida século após século, os povos indígenas lutaram e resistiram. Atualmente, a possível aprovação da Proposta de Emenda Constitucional (PEC) 215 – que transfere do executivo para o legislativo a responsabilidade pela demarcação das terras indígenas e quilombolas e unidades de conservação –, em um contexto em que predominam os interesses agrários da bancada ruralista no Congresso Nacional, se traduz em distintas formas de luta e resistência contra aquilo que o cientista social mexicano e relator da Organização das Nações Unidas para as questões dos povos indígenas de 2001 até 2008, Rodolfo Stavenhagen (2007), denominou como “as formas perversas do Estado lidar com a gestão da diversidade”.

Sobretudo a partir da década de 1970, os indígenas foram organizando a sua luta no âmbito internacional, passando a exigir o seu reconhecimento, como povos e nações, assim como a positivação de direitos cada vez mais inclusivos e coerentes com as suas demandas nos sistemas jurídicos e normativas nacionais e internacionais. O contexto é o da reunião de Barbados (1971), quando antropólogos latino-americanos questionaram o tratamento dos Estados aos povos indígenas, denunciando as políticas indigenistas e o silenciamento da antropologia diante de práticas genocidas e etnocidas (BATALLA et al., 1977). Diante da expansão de sua luta – que contou com o apoio de organismos internacionais, ONG e intelectuais indígenas e não indígenas – intensificou-se o processo de elaboração e revisão de um *corpus* de direitos específicos nos sistemas políticos e jurídicos internacionais e nacionais, com o intuito de criar condições para um novo entendimento entre os povos indígenas, o Estado e a sociedade. Uma resposta institucional coerente se faz necessária diante do contingente populacional indígena nos países da região (. Segundo os últimos dados divulgados pela CEPAL, a população indígena abarca 8,3% da população total da América Latina, o que equivale a cerca de 45 milhões de pessoas, divididas em 836 povos e nações. O mapa e a tabela abaixo reproduzidos demonstram a distribuição e os números da população indígena na América Latina e Caribe, com base nos censos nacionais (Figuras 1 e 2).

Figura 1: Mapa da população indígena na América Latina e Caribe

Fonte: Banco Mundial, 2014, p. 23.

Figura 2: Dados da população indígena na América Latina e Caribe

País	Año de la información	Porcentaje de PI/Población total	Población indígena (PI)
México	2010	15,00%	16.836.877
Guatemala	2002	41,00%	4.610.440
Perú*	2007	15,70%	4.416.832
Bolivia**	2012	41,00%	4.115.226
Colômbia	2005	3,30%	1.392.623
Ecuador	2010	7,00%	1.018.176
Brasil	2010	0,50%	817.963
Venezuela	2011	2,80%	724.592
Chile	2002	4,60%	692.192
Argentina	2004-2005	1,61%	600.329
Honduras	2001	7,20%	440.313
Panamá	2010	12,20%	417.559
Nicaragua***	2005	6,00%	311.704
Paraguay	2012	1,69%	112.848
Costa Rica	2011	2,40%	104.143
El Salvador	2007	0,20%	13.310
América Latina	--	7%	36.655.234

Fonte: Banco Mundial, 2014, p. 23.

Desde 2010, observou-se um crescimento de 49,3% da população indígena latino-americana, em comparação com o estudo realizado em 2010, quando foram contabilizados 30 milhões de indígenas (CEPAL, 2014a)⁷. A partir da

⁷ A recuperação demográfica na região deve-se, entre outras coisas, às modificações nos sistemas censitários dos países, com a inclusão do mecanismo de autotransclassificação ou autoidentificação, pelas questões relacionadas ao pertencimento étnico, à língua falada no domicílio e à localização geográfica. Consagrados na Convenção 169 da OIT (1989), esses mecanismos demoraram mais de 20 anos para serem integrados nas estratégias populacionais de muitos países latino-americanos, entre os quais o Brasil (IBGE, 2010). Atualmente, com exceção de Cuba, Haiti e República Dominicana, todos os demais países da América Latina têm a autoidentificação nos seus censos ou se comprometeram a fazê-lo nas próximas pesquisas, como é o caso da Colômbia, El Salvador, Nicarágua e Peru (CEPAL, 2014b). Essa transformação no mecanismo de captação de informação sobre a população permite uma maior autoidentificação por parte dos indígenas e a tomada de decisões governamentais valendo-se de cenários mais realísticos. Remete a um problema longamente

década de 1980 há uma significativa ampliação dos direitos indígenas nas normativas legais nacionais e internacionais. Superou-se a visão integracionista das políticas indigenistas das décadas anteriores, exigindo-se o reconhecimento de direitos e políticas públicas mais condizentes com as demandas históricas dos movimentos sociais indígenas. Ressalte-se que a Constituição Brasileira de 1988 foi um marco dos direitos indígenas da região, assim como a promulgação, em 1989, da Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) sobre a Proteção e a Integração das Populações Indígenas e outras Populações Tribais e Semi-Tribais de Países Independentes (OIT, 1989), o instrumento internacional de direitos indígenas de caráter vinculante mais importante até os dias de hoje. Também em breve comemora-se uma década da aprovação da Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas (ONU, 2007), mais afinado conceitualmente com as demandas dos movimentos indígenas.

O desenvolvimento em matéria de direitos indígenas ocorreu com base em um processo de influências mútuas entre a intensificação da luta dos movimentos sociais indígenas, a ampliação dos seus direitos no âmbito internacional e a emergência do novo constitucionalismo latino-americano. O movimento social, político e jurídico do novo constitucionalismo latino-americano ganhou contornos mais definidos na virada da década de 1980 e 1990, no contexto de agitação política durante os processos de redemocratização dos países na região. Em especial, interessa para esta investigação a experiência mais recente do *novo constitucionalismo latino-americano*, que desemboca na aprovação das novas constituições dos Estados Plurinacionais do Equador e da Bolívia, no final dos anos 2000.

É importante ressaltar que ainda não há um consenso em relação à denominação dada às recentes experiências constitucionais bolivianas e equatorianas, que podem ou não ser denominadas por pesquisadores, meios de comunicação e discursos acadêmicos, de maneiras diferentes das outras experiências regionais que ocorreram a partir dos anos 1990. Elas podem ser encontradas como *novo constitucionalismo latino-americano* (DALMAU, 2009),

debatido pelos povos indígenas, já que a sua invisibilização demográfica sempre contribuiu para o descaso de poder público em relação às suas demandas.

novíssimo constitucionalismo latino-americano (ARMENGOL, 2010), *constitucionalismo indígena* (CLAVERO, 2011) e *constitucionalismo transformador* (SANTOS, 2010a). Todas se referem ao processo de transformação desse movimento social, político e jurídico do constitucionalismo na América Latina a partir da promulgação da Constituição Brasileira de 1988, se radicaliza com a Constituição da Venezuela, promulgada em 1999, e, por fim, culmina com as ousadas constituições dos Estados Plurinacionais do Equador (2008) e da Bolívia (2009).

Seguindo a Santos (2010a), neste trabalho optou-se por tratar a experiência regional mais ampla, democratizadora do constitucionalismo tradicional na região como o *novo constitucionalismo latino-americano*, e as experiências equatorianas e bolivianas, especificamente, como *constitucionalismo transformador*. Ou seja, as experiências constitucionais mais avançadas em termos de um exercício de interculturalidade no âmbito político-jurídico.

Claro está que o constitucionalismo latino-americano faz referência a um processo social, político e jurídico mais amplo, de construção social das normas e princípios que, plasmados constitucionalmente como Lei Maior, deve reger toda a política nacional de um Estado. Nesse sentido, trata de temas mais diversos do que a questão dos direitos indígenas, aqui abordados. Esse trabalho destaca o momento mais inovador do *constitucionalismo* na América Latina as experiências do Equador e da Bolívia exatamente pela participação de viés intercultural das organizações indígenas nas lutas sociais, nas assembleias constituintes e na elaboração das constituições. Essa reflexão exige uma breve retomada histórica sobre as origens do *constitucionalismo moderno*. Porque o *constitucionalismo transformador* é *transformador* exatamente pelo caráter descolonizador que lhe é próprio, na medida em que desafia as características eurocêntricas e coloniais herdadas do *constitucionalismo clássico* e presentes nas outras experiências constitucionais na região.

2.1 O constitucionalismo abissal

Partindo das reflexões do cientista político italiano Norberto Bobbio, (2000; 2004) sobre a origem do liberalismo e do direito moderno, em articulação com os estudos dos pesquisadores especialistas em teorias do direito constitucional, os espanhóis Rubén Dalmau e Roberto Pastor (2010), entende-se que o constitucionalismo moderno surge durante os processos de lutas e transformações sociais na Europa a partir do século XVI, sob utopias liberais e contrárias ao Estado absolutista, no contexto de derrocada do antigo regime e ascensão da burguesia como a nova classe dominante.

Note-se que a proposta da constituição como a lei maior e mais estável de um Estado tem como precedente importante o tratado europeu que, promulgado no século XVII, consolida a Paz de Westfalia (1646) colocando fim às guerras religiosas e inaugurando os fundamentos para um Estado laico. Mas a forma jurídica constitucional dá-se com as revoluções burguesas dos Estados Unidos (1776) e da França (1789). Os direitos, princípios e valores contidos nessas primeiras cartas – a norte-americana *Bill of Rights*, em 1787, e a francesa *Déclaration des Droits de l'Homme et Du Citoyen*, em 1789 – serão, posteriormente, incorporados pelas constituições nacionais dos Estados liberais. Daí serem consideradas as “mães” do constitucionalismo moderno.

O cenário político de sua emergência, portanto, é o conflito entre a burguesia emergente e a monarquia absolutista, no contexto de consolidação do novo modelo político do Estado-nação como unidades territoriais delimitadas por fronteiras, dotadas de um poder soberano independente do poder religioso a quem está legitimado o controle da força coercitiva e organizado por um conjunto integrado de instituições centrais (BOBBIO, 2000, 2004; DALMAU, PASTOR, 2010). As constituições são uma ferramenta no contexto de inovações da nova ordem jurídica e política que se estabelecia ao longo da Europa com base na matriz política do

liberalismo, que previa a limitação jurídica do Estado, em seus poderes e funções, e o alargamento da liberdade dos indivíduos em relação ao Estado nas esferas religiosa e econômica.

Retome-se que a teoria política que fundamenta o liberalismo é a tese do contrato social, segundo o qual o verdadeiro estado do homem é o estado de natureza, sendo o estado civil uma criação artificial realizada por meio do acordo entre indivíduos livres e iguais que delegam seus poderes ao Estado, cujo objetivo é uma convivência social pacífica e duradoura. A liberdade, nesse caso, corresponderia ao preceito de obedecer à lei prescrita pelos próprios indivíduos, em que o exercício do poder político torna-se legítimo apenas quando fundamentado no acordo entre estes indivíduos. O poder – limitado – do Estado não deve vir de Deus ou do soberano, como no antigo regime, mas do povo, responsável tanto pela definição e delimitação de tais poderes quanto pela eleição daqueles responsáveis pela sua execução (BOBBIO, 2000; 2004).

Intrínseca às origens das constituições modernas está, portanto, a seguinte contradição: o povo é soberano, mas ele próprio limita tal soberania na medida em que delega seu poder ao Estado. Explicita-se assim uma tensão entre o Estado – poder constituído – e o povo soberano – poder constituinte, uma das tensões estruturais da sociedade moderna. Dalmau e Pastor (2010, pp. 12-13) a explicam da seguinte maneira:

Frente a las transiciones pactadas, el poder constituyente — que entra plenamente en vigencia cuando ya no es necesaria sólo una transición política, sino también jurídica — plantea la fórmula original de democracia y da forma a la naturaleza radical del *constitucionalismo*. A medida que el poder constituyente marca sus diferencias con el constituido, con todo lo que ello conlleva de replanteamiento de conceptos como el de legitimidad o representación, cada uno se refugia en su naturaleza: el poder constituido en la institucionalidad y el orden de pretensión inalterable, y el poder constituyente en la legitimidad primera y la creación. [...] En el marco del *constitucionalismo*, poder constituyente y poder constituido cobran significado el uno en el otro. El poder constituido obtiene su legitimidad del constituyente, y éste es consciente de que su ebullición es una facultad de extraordinario alcance que acabará

separando sus componentes y destilando el producto legitimado y legitimador denominado Constitución.

Por seu caráter de ruptura com o regime político anterior, o *constitucionalismo moderno* é revolucionário em suas origens (DALMAU; PASTOR, 2010). Mas, trazendo para essa retomada histórica o pressuposto das *linhas abissais* (SANTOS, 2006) que subjaz ao projeto político e intelectual das *Epistemologias do Sul*, compreende-se que o cenário de desenvolvimento do direito liberal é, também, o cenário de consolidação da *cartografia abissal* da modernidade ocidental capitalista e colonial e, portanto, o caráter revolucionário do constitucionalismo moderno se limita à zona metropolitana.

Tomado emprestado da geologia a noção de “abissal” – que remete às qualidades do abismo, do que está nas profundezas dos oceanos e da crosta terrestre –, as linhas cartográficas conformadas durante o período colonial, como o tratado de Tordesilhas, separavam geograficamente o *velho* e o *novo mundo*. E os dividiam de maneira abissal, uma vez que separavam de maneira radical os acontecimentos que ocorriam no “lado de cá” da *linha abissal*, o lado das metrópoles coloniais, e “lado de lá” da *linha abissal*, os territórios coloniais da América Latina (SANTOS, 2007b).

No cerne dessa teoria está o reconhecimento de que as linhas abissais sobreviveram metaforicamente às linhas cartográficas coloniais, subsistindo estruturalmente nas relações sociais e no pensamento moderno. Portanto, a modernidade ocidental é marcada por uma cartografia abissal metafórica que, por sua vez, fundamenta-se em um *pensamento abissal* pelo qual o lado de lá foi “produzido” sistematicamente como “não existente”. A ideia da produção da não existência remete a um processo de subalternização do outro tomando por base sua consideração como seres imbuídos de experiências – práticas sociais e saberes – irrelevantes, incompreensíveis ou excluídas radicalmente.

Repare-se que essa cartografia abissal moderna é dual: simultaneamente jurídica e epistemológica. A modernidade ocidental capitalista

definiu a ciência moderna como o único conhecimento legitimado universalmente válido. Desde os primórdios da colonização, o conhecimento indígena – entre outros conhecimentos dos povos do Sul Global – não foi considerado como real, mas como um conjunto de crenças, opiniões, idolatria, magias e subjetividades.

O direito, por sua vez, dividia o lado de cá da *linha abissal* colonial – no qual vigoravam as leis e os princípios modernos – e o lado de lá da *linha abissal*, o território sem lei, dos sub-humanos subalternizados, para os quais princípios como a liberdade, a igualdade e a fraternidade, não eram válidos. Mediante a união das dimensões jurídicas e epistemológicas, a cartografia abissal criou a ausência de humanidade ou a condição de sub-humanidade do outro lado da linha.

Em cada um dos dois grandes domínios – a ciência e o direito – as divisões levadas a cabo pelas linhas globais são abissais no sentido em que eliminam definitivamente quaisquer realidades que se encontrem do outro lado da linha. Esta negação radical de co-presença fundamenta a afirmação da diferença radical que, deste lado da linha, separa o verdadeiro do falso, o legal do ilegal. O outro lado da linha compreende uma vasta gama de experiências desperdiçadas, tornadas invisíveis, tal como os seus autores, e sem uma localização territorial fixa. [...] originalmente existiu uma localização territorial e esta coincidiu historicamente com um território social específico: a zona colonial. Tudo o que não pudesse ser pensado em termos de verdadeiro ou falso, de legal ou ilegal, ocorria na zona colonial. (SANTOS, 2007a, p. 4)

Hoje, uma cartografia abissal estrutura o conhecimento e o direito modernos, fundamentando as relações políticas e culturais desiguais protagonizadas pelo Ocidente no interior do sistema mundial. Nessa perspectiva, o pensamento hegemônico na contemporaneidade permanece um pensamento abissal, subsistindo nele a produção de não existência daqueles que se encontram do lado de lá da linha metafórica atual.

Recuperando a teoria política clássica, e considerando a cartografia geográfica colonial, o momento do contrato social é aquele em que os indivíduos que se encontravam no lado metropolitano da linha abissal abandonaram o estado de natureza para formar a sociedade civil (BOBBIO, 2000). No entanto, concorda-se com Santos (2004, p. 11), para quem as teorias do contrato social dos séculos XVII e XVIII “[...] são tão importantes pelo que dizem quanto pelo que silenciam [...]”, e, se bem elas explicam que os indivíduos modernos – masculinos e metropolitanos – entram no contrato social abandonando o “estado de natureza” para formar a sociedade civil, silenciam a existência de uma vasta região colonial – o “lado de lá” da *linha abissal* –, excluída do contrato. No “lado de lá” não se aplicam os mesmos princípios filosóficos, jurídicos e políticos estabelecidos nos territórios metropolitanos ao qual “[...] são condenados milhões de seres humanos sem quaisquer possibilidades de escaparem por via da criação de uma sociedade civil” (SANTOS, 2004, p. 11).

Visto desde uma perspectiva eurocêntrica e colonial, a zona colonial é o lugar dos “povos selvagens”, que não pertencem à comunidade política estabelecida pelo contrato social (SANTOS, 2004; 2007a). O constitucionalismo moderno europeu excluiu do novo pacto político estabelecido na zona metropolitana os povos indígenas que viviam nos territórios ocupados e controlados politicamente pelas metrópoles, e o fez, entre outras razões, porque, desde a modernidade colonial, os povos indígenas – “[...] habitantes paradigmáticos do lado de lá da *linha abissal*” (SANTOS, 2007a, p. 8) – são considerados atrasados, inferiores e inaptos para participar das estruturas da política moderna.

A modernidade ocidental, em vez de significar o abandono do estado de natureza e a passagem à sociedade civil, significa a coexistência da sociedade civil com o estado de natureza, separados por uma *linha abissal* com base na qual o olhar hegemônico, localizado na sociedade civil, deixa de ver e declara efetivamente como não-existente o estado de natureza. O presente que vai sendo criado do outro lado da linha é tornado invisível ao ser reconceptualizado como o passado irreversível deste lado da linha. O contato hegemônico converte simultaneidade em não contemporaneidade. Inventa

passados para dar lugar a um futuro único e homogêneo. (SANTOS, 2007a, p. 8)

Após os processos de independência dos países da América Latina – mais especificamente em 1825 na Bolívia e em 1830 no Equador – as elites intelectuais e políticas ligadas às ex-metrópoles (a elite *criolla*, descendente de colonizadores espanhóis nascidos na América, e a elite descendente e vinculada ao império português, no Brasil) inauguraram o constitucionalismo na América Latina. Na Bolívia, a primeira constituição é promulgada em 1826, e no Equador, em 1830. Desde o pensamento político e jurídico abissal herdado da metrópole, estabelecem-se procedimentos políticos e jurídicos – entre os quais o *constitucionalismo* – de naturalização das divisões coloniais entre os brancos metropolitanos “superiores” e os selvagens colonizados “inferiores”.

Importa-se uma ideologia política relacionada a uma experiência social específica, a europeia, para uma realidade que difere em muito daquela que havia permitido o desenvolvimento do modelo político do capitalismo e do Estado-nação na Europa. Na *republica excluyente*, como denominado pelo intelectual boliviano e atual vice-presidente Alvaro Garcia Linera (2004), distintas dimensões das estruturas coloniais são herdadas, como: a forma pela qual é realizada a distribuição de terras; a estratificação social; o regime de impostos que sobrecarrega as populações indígenas. Das lutas pela independência aos dias de hoje, estabelecem-se hierarquias referentes ao prestígio, ao domínio de propriedades, à concentração de poder – mediante elementos como a cor da pele, o sobrenome, a linhagem genealógica e o idioma falado (LINERA, 2004).

Conforme anunciado na introdução desta tese, o fim do colonialismo político não significou o desaparecimento das *linhas abissais* que surgem no encontro colonial, e as práticas políticas e jurídicas pautadas pelo pensamento abissal da modernidade ocidental hegemônica seguem produzindo e reproduzindo a negação e a marginalização sistemática da pluralidade de povos e identidades existentes nos territórios latino-americanos. No século XXI, com o *constitucionalismo*

transformador e com a promulgação das novas constituições dos Estados Plurinacionais da Bolívia (2009) e do Equador (2008), se inaugura uma experiência constitucional inédita na região, que aponta para a ruptura/estremecimento das linhas abissais da modernidade ocidental capitalista, desafiando o direito e o conhecimento científico, ambas expressões do pensamento abissal da modernidade ocidental capitalista. Antes de adentrar as principais características deste novo movimento social, político e jurídico e no intuito de uma maior aproximação com o cenário que antecede a sua emergência na América Latina, é importante uma visita ao processo que levou à ampliação dos direitos indígenas no sistema jurídico internacional às reformas constitucionais nos países latino-americanos a partir da década de 1980.

Por um lado, a legislação internacional foi, ao longo das décadas, tornando-se sensível às demandas dos movimentos indígenas, cada vez mais atuantes e organizados. Por outro, o avanço dos direitos internacionais indígenas - avanço este que resulta de lutas seculares - acelerou as reformas constitucionais locais, legitimando exigências históricas dos movimentos sociais (URQUIDI, TEIXEIRA e LANA, 2008). Tais reformas, por sua vez, voltaram a impactar a normativa internacional. Este processo é resultado direto do cenário de politização das questões étnicas que caracteriza a luta política contemporânea na América Latina, ou seja, a presença de atores não clássicos da política, neste caso, os movimentos indígenas, trazendo demandas que os projetos revolucionários clássicos haviam considerado secundários ou irrelevantes (URQUIDI, 2007).

A seguir, destacam-se dois diferentes momentos das reformas constitucionais na América Latina, a partir da década de 1980, dentro daquilo que a socióloga e jurista peruana Raquel Fajardo (2009) denomina como um *horizonte pluralista de Estado*. Ou seja, um novo olhar e um novo modelo de gestão da diversidade, que rompe com “[...] la idea de que el Estado representa una nación homogénea (con una sola identidad cultural, idioma, religión), y pasa a reconocerse la diversidad cultural, lingüística y legal” (FAJARDO, 2004, p. 173).

O primeiro momento refere-se às reformas constitucionais multiculturais que ocorrem entre os anos 1980 e 1990, relacionadas à ampliação dos direitos indígenas. O segundo momento coincide com a aprovação das novas

constituições da Bolívia (2009) e do Equador (2008), já no século XXI, quando esse *horizonte pluralista de Estado* avança para o projeto de refundação do Estado por meio do projeto plurinacional. Entre um momento e outro, realiza-se uma apresentação dos documentos internacionais de direitos indígenas de maior importância para a América Latina.

2.2 As reformas constitucionais multiculturais

As reformas constitucionais relacionadas ao desenvolvimento dos direitos indígenas, durante as décadas de 1980 e 1990, estão atreladas aos avanços das questões sensíveis ao *multiculturalismo*, temática que, desde o final dos anos 1970, havia se tornado referência na discussão e implantação de políticas públicas ligadas à diversidade. Entre os principais teóricos liberais que se debruçaram sobre o multiculturalismo estão os canadenses Will Kymlicka, autor de *A cidadania multicultural* (1995), e Charles Taylor, de *O multiculturalismo: examinando a política do reconhecimento* (1994). Ambos influenciaram os debates acadêmicos acerca da diversidade de nações e etnias no interior do Estado nacional e da relevância e limites dos direitos e das políticas da diversidade multicultural em sociedades liberais.

Tal como afirma o professor e teórico da cultura Robert Stam (1997), da Universidade de Nova York, o *multiculturalismo* aparece sob uma dupla forma: como conceito e projeto político. Como conceito refere-se à existência de uma multiplicidade cultural empírica no mundo; à coexistência de culturas diversas no território do Estado-nação e à existência de culturas que se interinfluenciam para dentro e para além do Estado. Como projeto político, representa as propostas e as práticas políticas voltadas para o reconhecimento e administração da diversidade étnico-cultural em sociedades liberais.

Ganhou visibilidade diante da intensificação dos fluxos migratórios das populações do Sul rumo ao Norte Global e da luta pelo reconhecimento à diversidade étnica e cultural dos *novos movimentos sociais*, estando, portanto, relacionado aos impactos sociais mundiais advindos com a globalização, que explicitou as contradições e as desigualdades sociais históricas. Novos atores, processos e demandas emergiram, revelando uma diversidade social e cultural dos sujeitos que lutam pela emancipação social, assim como as suas diferentes formas. Constituída por minorias diversas – indígenas, feministas, afrodescendentes, homossexuais e religiosas – a diversidade cultural é foco dos *novos movimentos sociais* latino-americanos que, desde a década de 1980, denunciavam outros modos de opressão, para além da exploração de classe, propondo novas e renovadas maneiras de participação democrática e exigindo políticas de reconhecimento da pluralidade cultural. Passaram a influenciar cada vez mais as lutas contra-hegemônicas que, até então, eram protagonizadas pelos movimentos sociais convencionais de classes, como o movimento operário e sindical⁸.

⁸ Nem todas as demandas eram possíveis de serem reduzidas à luta de classe e ao cenário de luta do espaço nacional, atores e cenário por excelência até então. Note-se que as organizações de trabalhadores eram, ao longo do século XX, a aposta da luta pela emancipação na América Latina, a luta socialista, e praticamente não se considerava a questão das classes sociais articuladas às questões étnicas (CASANOVA, 2003). Durante as décadas de 1960 e 1970 o horizonte revolucionário na região era a luta de classes, o que incluía a luta armada, havendo sido a experiência revolucionária cubana o maior estímulo desta estratégia. No entanto, os golpes militares orquestrados pelo Departamento de Segurança dos Estados Unidos, na região, mitigam as estratégias socialistas em incubação, seja mediante a morte física, a censura ou o exílio. Simultaneamente à crise do eixo tradicional da luta social, assiste-se à emergência de novos atores na política latino-americana e mundial, com destaque para os movimentos indígenas. Como exemplo desse processo, observa-se que no Equador os sindicatos de trabalhadores haviam aumentado as suas bases sociais com o processo de industrialização impulsionado a partir dos anos 1960. Lutaram contra o regime ditatorial na transição para a democracia, ao final da década de 1970, e resistiram, nos anos seguintes, às primeiras medidas do ajuste estrutural. No entanto, com a precarização e a instabilidade laboral – relacionados em parte ao processo de reprimarização da economia no contexto neoliberal –, o movimento sindical passou a limitar-se às questões salariais e à luta pelos direitos sindicais. Já na Bolívia, a organização sindical mineira era o eixo das lutas políticas e sociais desde a Revolução Nacionalista, de 1952, resistindo e denunciando as tendências exploratórias do mercado, a repressão ditatorial e a privatização dos recursos. Mas entrou em estado de agonia com o paulatino desmonte do setor mineiro no contexto do neoliberalismo. O lento retorno à democracia, portanto, foi celebrado em meio à crise do socialismo real e à implantação do neoliberalismo

Entre 1982 e 1988 diversas reformas constitucionais ocorreram na América Latina, em um contexto de defesa do direito à diversidade cultural e de reformas multiculturalistas inspiradas pela Carta de Direitos e Liberdades da Constituição Canadense (1982). Nesse momento, foram aprovadas as constituições da Guatemala (1985) e da Nicarágua (1987), países cujos contextos políticos nacionais eram de reestruturação social, após graves conflitos bélicos que envolviam lutas étnicas. Ainda não se reconhecia o pluralismo jurídico nem se visualizava a modificação do caráter do Estado-nação, como ocorreria com a promulgação da Constituição do Brasil, em 1988, que simbolizou um novo momento das reformas constitucionais ligadas aos direitos indígenas na América Latina e que, como citado anteriormente, também marcou a emergência da nova corrente social, política e jurídica do *novo constitucionalismo latino-americano* (DALMAU 2009).

Adianta-se que no cenário internacional, apresentado a seguir, o final da década de 1980 é o contexto de aprovação da Convenção 169 da OIT, o documento de maior importância para a defesa dos direitos indígenas dentro do sistema internacional até os dias de hoje. Na sequência da Constituição do Brasil e da Convenção 169 da OIT, portanto, a década de 1990 evidencia mudanças constitucionais em distintos países da América Latina, entre os quais: a Colômbia, 1991; o México, 1992; o Paraguai, 1992; o Peru, 1993; a Bolívia, 1994; a Argentina, 1994; o Equador, 1996 e 1998 e a Venezuela, 1999. Neste último país, a radicalização da democratização dos processos constituintes abriu um novo ciclo do constitucionalismo latino-americano, já no marco do “giro à esquerda” vivenciado na região, retomado adiante.

Entre outras conquistas, fazem parte dessas reformas constitucionais a incorporação de direitos relacionados ao pluralismo jurídico – que reconhece o direito consuetudinário indígena, suas normas e autoridades –, o direito à consulta prévia e a internalização dos conceitos de “povos indígenas”. Retome-se que o antropólogo Guillermo Bonfil Batalla (1984), ainda durante os anos 1970, denunciou o conceito de índio para tratar da identificação das diversas etnias e culturas ancestrais no México, especificamente, e na América Latina, como um todo.

em todo o continente latino-americano, a partir dos anos 1990, que fragilizou o aparato sindical na região por meio de, entre outras ações, de uma série de reformas laborais.

Crítico ao projeto indigenista baseado em uma concepção integracionista, o antropólogo mexicano analisou a concepção eurocêntrica da categoria “índio”. Uma invenção colonial que resulta da homogeneização discursiva e da dominação efetiva (social, política e econômica) sofrida pelos indígenas.

En el orden colonial el indio es el vencido, el colonizado [...]. De una sola vez, al mismo tiempo, todos los habitantes del mundo americano pre colonial entran en la historia europea ocupando un mismo sitio y designados con un mismo término: nace el indio, y su gran madre y comadrona es el dominio colonial [...]. Como toda la estructura colonial, el mundo euroamericano es un mundo escindido, bipolar. El orden jerárquico admite aquí sólo dos instancias: el colonizador y el colonizado. La racionalización correspondiente postula la supremacía del colonizador en base a la superioridad de su raza o de su civilización. (BONFIL BATALLA, 1984, p.112)

Na tentativa de definir quais seriam os sujeitos que demandam os direitos, o Relatório José Martinez Cobo, iniciado na década de 1970 e publicado em 1986, concluiu que “povos indígenas” são aquelas comunidades, povos e nações que mantiveram uma continuidade histórica com as sociedades anteriores à invasão e colonização e que, considerando-se diferentes de outros grupos existentes e constituindo-se em setores não dominantes da sociedade, estão determinados a conservar e transmitir a sua identidade étnica às futuras gerações (COBO, 1986). A designação da heterogeneidade étnica com apenas com um único termo “povos indígenas”, num contexto de expansão dos direitos, permitiu que as comunidades, povos e nações indígenas pudessem se organizar em torno de demandas específicas. Ressalta-se que, atualmente, a categoria de povos indígenas ainda é discutida, sendo o princípio de auto-identificação – destacado pela Convenção 169 e reconhecido pela Declaração da ONU de 2007 – um dos quesitos mais importantes de tal definição.

Essas reformas, que se iniciaram timidamente nos anos 1980 e de modo mais profundo na década seguinte, têm por contexto regional a intensificação

da globalização capitalista, com as políticas neoliberais impostas pelo tesouro norte-americano junto às agências reguladoras internacionais a partir dos anos 1980. Elas visavam a diminuição do papel do Estado na economia, por intermédio das práticas de abertura, liberalização e desregulamentação do mercado e da privatização de empresas e instituições estatais. São, portanto, realizadas no marco do *multiculturalismo* como gestão da diversidade étnico-cultural do projeto neoliberal.

No Equador, na reforma constitucional de 1998, o Estado anunciaria seu caráter pluricultural e multiétnico, ao reconhecer a economia comunitária e afirmar novos direitos, como os coletivos sobre as terras comunitárias, o direito à identidade e à promoção da medicina alternativa, tornando-se um exemplo regional de reconhecimento do caráter nacional das populações indígenas e de suas instituições sociais ancestrais como a justiça consuetudinária, com suas próprias leis e autoridades (EQUADOR, 1998), ensaiando a ampla transformação constitucional explicitada pela carta constitucional equatoriana aprovada em 2008. Como exemplo, repare que a Constituição equatoriana de 1998 já reconhece o princípio indígena do “*ama quilla, ama lulla, ama shua*” que, traduzido ao espanhol, significa “*no ser ocioso, no ser mentiroso y no robar*” (EQUADOR, 1998) e que é retomado pela carta constitucional equatoriana de 2008, junto como Sumak Kawsay/Buen Vivir, como fundamentos ético-filosóficos do Estado Plurinacional⁹. O texto de 1998 também já introduz o princípio de unidade na diversidade, chave da plurinacionalidade. Ambos, os princípios (o “*ama quilla, ama lulla, ama shua*” e a plurinacionalidade) são retomados tanto pela Constituição do Equador de 2008 como pela Constituição da

⁹ Encabeçado pelo ministro de Relações Exteriores boliviano David Choquenhuana e como parte de um movimento anticorrupção e pela gestão pública honesta e transparente, esse princípio foi aprovado por unanimidade na Assembleia Geral da ONU de 14 de setembro de 2015 como uma norma da gestão pública paratodos os países-membros da organização. Alerta-se para o fato de que existem controvérsias quanto à veracidade desse princípio ser, de fato, próprio da cultura indígena do altiplano andino. Em palestra testemunhada pela autora deste trabalho, a pesquisadora aymara Silvia Cusicanqui afirma que esse haveria sido definido pelos indígenas do altiplano após o seu contato com os colonizadores europeus, uma vez que os estudos antropológicos demonstram que o ócio, o roubo e a mentira eram características próprias dos espanhóis e não dos povos originários e que “*no ser ocioso, no ser mentiroso y no robar*” se assemelha muito mais a uma ordem feita pelo colonizador em um contexto de implementação da propriedade privada. *Guamán Poma, desde una mirada descolonizadora*. I Congreso Académico Científico Multidisciplinario de Tihuanaco, Museu de Etnografía y Folklore MUSEF, La Paz MUSEF, La Paz, 20 de junho de 2015.

Bolívia de 2009.

A Constituição equatoriana de 1998 tornou-se uma importante referência na região no que diz respeito à internalização dos princípios e direitos presentes na Convenção 169 da OIT. Em grande medida, o seu significativo avanço em termos de direitos indígenas relaciona-se à presença da organização indígena mais importante daquele país, a Confederação Nacional dos Indígenas do Equador/CONAIE, na Assembleia Constituinte que a aprova. Trata-se de um prelúdio das reformas executadas em 2008 no Equador, no segundo momento de reformas constitucionais relacionadas com a conquista dos direitos indígenas no âmbito de um *horizonte pluralista de Estado*, ou seja, o contexto do *constitucionalismo transformador* da Bolívia e do Equador do século XXI.

Antes de iniciar a análise sobre esse momento inovador, uma breve incursão sobre a ampliação dos direitos indígenas no sistema jurídico internacional faz-se necessária. Em grande medida, as reformas constitucionais relacionadas aos direitos indígenas na América Latina relacionam-se – sem limitar-se – à ampliação de tais direitos no sistema internacional. Por sua vez, os documentos aprovados – conforme já mencionado, com destaque para a Convenção 169 da OIT (1989) e a Declaração da ONU (2007) – legitimam as lutas cada vez mais vigorosas das organizações indígenas da região, pressionando pelo reconhecimento, por parte dos Estados, dos direitos demandados pelas organizações (URQUIDI; TEIXEIRA; LANA, 2008). Atualmente, entre as organizações indígenas de maior destaque com atuação supranacional no continente destacam-se: o Conselho Indígena da América Central (CICA), a Coordenadora de Organizações Indígenas da Amazônia (COICA) e a Coordenadora Andina de Organizações Indígenas (CAOI).

Para além dos movimentos indígenas, outros movimentos sociais – destacadamente os movimentos ecologistas –, além de intelectuais indígenas e não indígenas, ONGs e representantes de governos progressistas, contribuíram para o processo de ampliação dos direitos indígenas nas normativas nacionais e internacionais. No caso da Bolívia e do Equador – como nos casos da Guatemala e da Nicarágua –, as reformas constitucionais responderam, em grande parte, às demandas históricas dos povos indígenas, cada vez mais organizados e atuantes. Também teve impacto significativo a pressão das organizações não governamentais,

cujos papéis se destacaram, nos casos da Constituição do Brasil de 1988 e da Colômbia de 1991. No caso da Venezuela (1999), foi de suma importância a atuação do governo progressista. Por fim, destaca-se a atuação de intelectuais indígenas e não indígenas, sintetizando as demandas das organizações na legislação nacional e internacional.

2.3 Os documentos internacionais de direitos indígenas

Uma breve revisão do percurso histórico que levou ao desenvolvimento dos direitos indígenas no sistema internacional desde a década de 1940 demonstra que foram quatro os documentos internacionais de maior impacto nas políticas latino-americanas relacionadas à questão indígena, entre os séculos XX e XXI: a Convenção de Patzcuaro (México), de 1940, sobre o Instituto Indigenista Interamericano; a Convenção 107 sobre a Proteção e Integração das Populações Indígenas e Outras Populações Tribais e Semitribais de Países Independentes, de 1957; a Convenção 169 da OIT sobre os Povos Indígenas e Tribais em países independentes, de 1989, e a Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas, de 2007.

Partindo dos estudos de Fajardo (2008) e das análises de Stavenhagen (2007), entende-se que os documentos jurídicos aprovados no âmbito internacional respondem a diferentes contextos e políticas, no que diz respeito ao tratamento dado pelos Estados latino-americanos aos povos indígenas. Os dois primeiros são marcos da passagem do *assimilacionismo* para o *indigenismo* como norteador das políticas indigenistas dos países da América Latina. Sobre ambos cabem alguns comentários. A Convenção de Patzcuaro foi aprovada durante o I Congresso Indigenista Interamericano no México de 1940, quando se revisaram as políticas assimilacionistas do século XIX. O congresso também impulsionou a criação do Instituto Indigenista Interamericano, um organismo intergovernamental da

Organização dos Estados Americanos, que tinha por objetivo a investigação da questão indígena e a articulação das políticas indigenistas na região. Já a Convenção 107 da OIT de 1957 foi elaborada valendo-se dos resultados da Missão Andina, um programa promovido pela Organização Internacional do Trabalho durante a década de 1950, para a investigação da situação dos povos indígenas no continente. A missão havia destacado a desapropriação territorial indígena como uma das causas fundamentais para os seus problemas, tornando a questão territorial o eixo central do novo documento.

O projeto assimilacionista previa a gradual dissolução dos povos indígenas e a sua conversão em *cidadãos*, dentro do modelo individualista do liberalismo. Diante da resistência desses povos às políticas de assimilação e a permanência da sua situação de marginalização social, as políticas assimilacionistas foram revistas, sendo substituídas pela perspectiva indigenista do integracionismo, em processo de implementação no México desde a promulgação do novo constitucionalismo social, em 1917. Tanto o assimilacionismo quanto o integracionismo percebem os povos indígenas como minoria a ser tutelada pelo Estado, responsável pela sua gradual integração à nação e ao mercado. No entanto, na perspectiva integracionista, essa integração se dá pelo reconhecimento de suas particularidades culturais.

Já os dois últimos documentos citados – a Convenção 169 da OIT (1989) e a Declaração da ONU (2007) – estão pautados pela compreensão dos povos indígenas como capazes de tomar as rédeas de suas próprias instituições e projetos de desenvolvimento. Além disso, assumem a sua existência como sujeitos políticos atuantes nos Estados de que são parte. Quer dizer, para além de sujeitos de direitos e de políticas ditadas por terceiros, os povos indígenas vão se tornando sujeitos políticos com poder decisório, passando a ter direito ao controle de suas próprias instituições e a uma definição própria de seus destinos, modos de viver, projetos de desenvolvimento (FAJARDO, 2009; STAVENHAGEN, 2007; 1988).

Antecedem a aprovação da Convenção 169 da OIT (1989) a ampliação e aprofundamento da organização dos movimentos indígenas, as atividades do Grupo de Trabalho sobre Populações Indígenas, fundado pelas Nações Unidas em 1982, com o objetivo de rever o projeto integracionista da

Convenção 107 da OIT (1957), e a promulgação da Constituição brasileira (1988). Todos esses processos contribuíram para a emergência de novos paradigmas em torno da questão indígena¹⁰.

Nas duas últimas décadas foi intensificada a participação de organizações indígenas latino-americanas em eventos e reuniões de caráter internacional, entre os quais se destacam: a Eco 92 ou Cúpula da Terra (Rio de Janeiro, 1992), a Conferência Mundial de Direitos Humanos (Viena, 1993) e a IV Conferência Mundial sobre a Mulher (Beijing, 1995). As organizações indígenas também passaram a ter representação no Comitê de Segurança Alimentar Mundial da Organização das Nações Unidas para a Alimentação e a Agricultura (FAO) e no Grupo Acessos da Sociedade Civil do Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento (PNUD).

Uma breve comparação entre as Convenções 107 e 169 (OIT, 1957; 1989) demonstra como foram se constituindo os avanços para a questão indígena no que diz respeito ao *horizonte pluralista de Estado*. Ao passo que o primeiro considerava que, diante da existência de populações indígenas “[...] que não se acham ainda integradas na comunidade nacional [...]”, os países signatários deveriam empenhar-se em “[...] aplainar as dificuldades experimentadas por essas populações na adaptação a novas condições de vida e trabalho [...]”. (OIT, 1957, preâmbulo), a sua versão reformulada afirma que: “[...] os governos deverão incluir medidas que promovam a plena efetividade dos direitos sociais, econômicos e culturais desses povos, respeitando a sua identidade social e cultural, os seus costumes e tradições, e as suas instituições” (OIT, 1989, preâmbulo).

Até os anos 1980 os documentos internacionais de direitos indígenas previam certos graus de direitos – como a designação de terras e a valorização das línguas originárias –, mas simultaneamente incumbiam os governos

¹⁰ Reparem que o cenário normativo internacional que marca a promulgação da Constituição do Brasil de 1988 é, exatamente, o Grupo de Trabalho da ONU sobre os Povos Indígenas que, revisando a Convenção 107 da OIT (1957) preparava a posterior Convenção 169 da OIT (1989). Alguns dos direitos incorporados pelo documento internacional, portanto, já haviam sido positivados pela Constituição Brasileira de 1988. A experiência brasileira marca um novo momento destas reformas constitucionais, que corresponde exatamente à incorporação, por parte dos países latino-americanos, dos princípios já contidos na Convenção 169 da OIT.

a realizarem medidas de integração gradual dos povos indígenas nas comunidades nacionais por meio de uma política de tutela.

É o caso da Convenção 107 (OIT, 1957). Embora tenha significado um avanço em relação às políticas assimilacionistas das décadas anteriores, ao incorporar entre seus artigos questões relacionadas aos direitos laboral e consuetudinário, a necessidade de distribuição de terras tradicionais e a promoção dos idiomas indígenas, pretendia estimular os países signatários a realizarem programas de integração dos povos indígenas ao mercado e à nação. Desse modo, tirou dos povos indígenas a possibilidade de decidir sobre o seu próprio destino.

A Convenção 169 da OIT (1989) configurou-se como o “núcleo duro” dos direitos indígenas na atualidade, tendo um “[...] impacto muito importante no *constitucionalismo* latino-americano a partir da última década do século XX, inaugurando todo um ciclo de reformas constitucionais” (FAJARDO, 2009, p. 11). Esse documento aborda, de maneira inovadora, temas diversos relacionados à participação política, propriedade da terra, condições de trabalho, segurança social, saúde, educação e meios de comunicação, entre outras. Estimulou ainda distintas reformas institucionais, jurídicas e a criação de novas políticas públicas que primam pelo fortalecimento identitário e pela manutenção dos modos de vida comunitário e tribal.

O documento afirma que “[...] lembrando a particular contribuição dos povos indígenas e tribais à diversidade cultural, à harmonia social e ecológica da humanidade e à cooperação e compreensão internacionais [...]” (OIT, 1989, Preâmbulo) é necessário reconhecer as aspirações dos povos indígenas no sentido de manter e fortalecer suas identidades, idiomas, religiões, bem como assumir e controlar as suas próprias instituições e o seu projeto de desenvolvimento econômico. Em seguida, o artigo 7º afirma que os povos indígenas têm o direito de escolher suas prioridades no que diz respeito ao processo de desenvolvimento, na medida em que ele afete seu modo de vida ou suas terras. “Além disso, esses povos deverão participar da formulação, aplicação e avaliação dos planos e programas de desenvolvimento nacional e regional suscetíveis de afetá-los diretamente” (OIT, 1989, Art. 7).

Entre os aspectos essenciais no tratamento da questão indígena destacam-se: o tema da autoidentificação como princípio de reconhecimento do sujeito de direito e de autonomia das comunidades. Em especial, a inclusão do direito à autodeterminação e à consulta naquelas situações em que projetos estatais ou internacionais impactam o território e modo de vida das populações indígenas contribui para esta transformação.

Com base na Convenção 169 da OIT a legislação internacional e as políticas aplicadas afastaram-se do viés integracionista, sinalizando o processo de fortalecimento dos povos indígenas e apontando para o modelo pluralista de Estado, que desemboca na aprovação das constituições plurinacionais. Ao inaugurar essa nova política, a Convenção 169 contribuiu para a transformação do modelo de tutela indígena para o modelo de reconhecimento da diversidade, viabilizando a existência futura de Estados pluralistas, do ponto de vista das identidades nacionais. Para além de se reconhecer o direito dos povos indígenas de assumirem suas instituições e seu projeto de desenvolvimento, reconheceu seu direito a participar das políticas nacionais.

Em 2007, duas décadas depois, a Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas foi aprovada (ONU, 2007), representando um avanço conceitual significativo em relação à Convenção 169 (OIT, 1989). O documento, que constitui um novo parâmetro internacional em direitos dos povos indígenas, denunciou as injustiças históricas sofridas pelos povos indígenas, tidas como resultantes “[...] da colonização e da subtração de suas terras, territórios e recursos [...]”, e afirmando que: “[...] todas as doutrinas, políticas e práticas baseadas na superioridade de determinados povos ou indivíduos [...] são racistas, cientificamente falsas, juridicamente inválidas, moralmente condenáveis e socialmente injustas” (ONU, 2007, Preâmbulo). A Declaração da ONU (2007) amplia o princípio de dignidade dos indivíduos para o de dignidade dos povos, aprofundando elementos já estabelecidos pela Convenção 169 da OIT, como o reconhecimento do direito dos povos indígenas à livre determinação. Ainda, decreta o fim do genocídio e do *assimilacionismo* afirma que o atual desafio, no que diz respeito à implementação dos direitos, é o desenvolvimento de políticas públicas

condizentes com tais direitos, para a construção de Estados democráticos e pluralistas.

Destaca-se que a Convenção 169, assim como os dois primeiros documentos jurídicos citados – a Convenção de Patzcuaro (1940) e a Convenção 107 (1957) – possuem caráter de força jurídica vinculante para aqueles que os ratificam. Já a Declaração da ONU (2007) não está sujeita à ratificação, embora possua uma cláusula que confirma a disposição dos Estados em cumprir com princípios expostos. Assim, embora avance conceitualmente sobre a Convenção 169 (OIT, 1989), não é um instrumento vinculante, salvo exceções, como o caso boliviano, em que o governo de Evo Morales transformou os princípios e direitos nela contidos em obrigatórios, como é possível avaliar pela tabela sobre os direitos indígenas e o constitucionalismo multicultural elaborada pelo PNUD (Figura 3).

Ocorrendo praticamente em concomitância com a aprovação da Declaração da ONU (2007), os processos constituintes boliviano (2006-2009) e equatoriano (2008) declaram a plurinacionalidade dos seus Estados como uma nova forma de gestão política da diversidade étnica e cultural. Para Stavenhagen (2009, p. 369), esse documento da ONU desafia o Estado-nação moderno a repensar diversas questões de filosofia política, entre as quais a cultura e a identidade nacional, o *multiculturalismo*, as especificidades étnicas relacionadas ao meio ambiente e a democracia comunitária, entre outros: “The declaration is thus well-placed to contribute to a truly alternative agenda on the 21st century”.

Vale ressaltar a afirmação de Stavenhagen (2009, p. 357 - 358) sobre como, em um primeiro momento, o desenvolvimento dos direitos indígenas no seio das Nações Unidas deu-se por intermédio de atores que chegavam à instituição pensando localmente para atuar globalmente. Hoje, o desafio dos recentes documentos internacionais será realizar o processo inverso: “[...] an opportunity to link the global and local levels, in a process of globalization [...]: thinking globally (the Declaration) and acting locally (the implementation process)”.

Figura 3: Tabela de direitos indígenas na América Latina

DERECHOS INDÍGENAS Y CONSTITUCIONALISMO MULTICULTURAL EN SEIS PAÍSES							
Países/ Legisla- ción	Convenio No. 169 OIT (aprobado el 27 de junio de 1989; en vigor desde el 5 de septiembre de 1991)	Declaración de Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (2007)	Reconocimiento retórico	Dere- chos de pro- piedad colectiva	Recono- cimiento oficial de lengua	Educación bilingüe	Régimen de auto- nomía
México	1990	Si	Se reconoce en el Art. 2 como nación pluricultural	Si	No	Si	No
Guatemala	1996	Si	La Carta Magna de 1985, en el Art. 66. El Estado reconoce a los diversos grupos étnicos; 1999, las Reformas a la Constitución mediante Consulta Popular fueron rechazadas	Si	Si, regional	Si, pero muy limitada	No
Nicaragua	2010	Si	En 1995, las reformas constitucionales y por la Ley 192 del mismo año, en el Art. 5 la Carta Magna reconoce en forma explícita a los pueblos indígenas	Si	Si, en las regiones autónomas	Si	Si, regional
Ecuador	1998	Si	CPE, 2008 Art. 1	Si	Si	Si	Si
Perú	1994	Si	La Constitución Política de 1993, en el Art. 2, reconoce y protege la pluralidad étnica y cultural de la nación	Si	No	Si	No
Bolivia	1991	Si, elevada a rango de ley	CPE, 2008 Art. 1	Si	Si	Si	Si

Fonte: PNUD (2013, p.30).

Se bem a Convenção 169 havia anunciado o início de um processo de ruptura com “[...] la ideología de la inferioridad y la supuesta necesidad de tutela estatal acuñada em la Colonia para legitimar la subordinación política y la explotación económica de los pueblos originarios” (FAJARDO 2004, p. 173), a Declaração da ONU sobre os povos indígenas aprofundou as possibilidades da

autodeterminação, com um conteúdo mais próximo e coerente das demandas dos movimentos indígenas, que, em certa medida, parece coincidir com a *interculturalidade* explicitada pelo *constitucionalismo transformador*.

Como será discutido adiante, diferentemente do *multiculturalismo neoliberal*, a *interculturalidade* parte de uma postura filosófica e de um projeto político não hierárquico e transformador, que visa a superação da inferiorização dos povos indígenas, historicamente legitimada pela modernidade ocidental capitalista, eurocêntrica e colonial, e a ruptura com a sua situação de marginalização social no interior do sistema capitalista.

2.4 Do multicultural ao intercultural

Para compreender os aspectos inovadores dos textos constitucionais do século XXI, é necessário aprofundar o sentido de *interculturalidade* que subjaz a uma perspectiva ético-filosófica e a um projeto político de superação das hierarquias que inferiorizam os povos indígenas, assim como de sua situação de marginalização social. Nesse sentido, a proposta da *interculturalidade* difere em essência do projeto *multicultural* pautado pela doutrina liberal.

Partindo dos estudos de Boaventura de Sousa Santos e João Arriscado Nunes (2003), entende-se que os programas políticos de promoção de direitos e de reconhecimento da diversidade étnico-cultural do *multiculturalismo* podem evidenciar um caráter profundamente *conservador*, uma vez que consideram os povos indígenas como beneficiários de direitos e políticas sociais específicas e localizadas, sem que jamais formem parte dos processos decisórios da política e na medida em que estes sejam “[...] compatíveis com as noções de soberania, direitos,

e, em especial, direitos de propriedade, vigentes no quadro desta” (SANTOS e NUNES, 2003a, p. 8).

São, portanto, realizadas desde a perspectiva da subalternidade de tais grupos, já que é o Estado-nação moderno e ocidental, hierarquicamente superior e hegemônico, a instituição que garante os direitos aos povos indígenas e que define as políticas que traduzem a diversidade reconhecida. Para além de não estimularem a participação efetiva dos indígenas nos processos decisórios da política nacional, concedem um caráter “apolítico” às políticas da diversidade, obliterando as reais relações de poder e de exploração econômica existentes¹¹.

Nesse sentido, entende-se que, embora as reformas constitucionais multiculturais do período neoliberal desafiem a perspectiva do Estado-nação monocultural ao estimular o reconhecimento político da diversidade, elas não contribuiriam para a modificação das estruturas do poder político e econômico que organizam o Estado e que, na América Latina, está concentrada nas mãos das elites brancas. Ao não se traduzir em ações políticas transformadoras da exploração econômica em que vivem os indígenas, não seriam emancipatórias da situação de marginalização social destes povos no sistema capitalista que, entre outros, é responsável pelo despojo de seus territórios (SANTOS; NUNES, 2003a; STAVENHAGUEN, 2007).

Em quase todos os países da América Latina, a conquista dos direitos nacionais e internacionais indígenas se desdobrou em leis de reconhecimento da propriedade – coletiva e inalienável – dos territórios indígenas. No entanto, Stavenhaguen (2007) chama a atenção para a lentidão dos processos de demarcação das terras e para o fato de que, quando demarcadas, estas não são respeitadas nem pelos governos nem pelas empresas.

¹¹ Embora sejam os apontamentos provenientes da teoria crítica as que interessam a esta pesquisa, o multiculturalismo foi criticado por setores conservadores contrários ao reconhecimento político da diversidade. Entre outras razões, tais setores são críticos ao multiculturalismo liberal porque promoveria a autoestima dos grupos marginalizados – assim como valores “inferiores” aos da civilização ocidental –, estimulando o antiocidentalismo e ameaçando a unidade do Estado-nação (SANTOS e NUNES, 2003).

Retome-se a análise de Raquel Fajardo (2009, p. 26) sobre as reformas constitucionais no contexto neoliberal durante a década de 1990:

Tais reformas implicaram, por um lado, em políticas de ajuste e na retração de direitos sociais, e por outro, na flexibilização de mercado e abertura às transnacionais. Um grande número de corporações transnacionais se instalou em territórios dos povos indígenas com efeitos contraproducentes com relação aos seus novos direitos conquistados. O segundo ciclo, portanto, é de marcados contrastes e de algum modo, inconsistente, pelo reconhecimento simultâneo de direitos indígenas de um lado, e, de outro, políticas que permitem novas formas de desapropriação territorial indígena como não havia ocorrido desde o século XIX.

A concomitância aparentemente contraditória entre a ampliação dos direitos indígenas e o despojo territorial no contexto do neoliberalismo revela um cenário mais complexo, de articulação entre as práticas políticas e jurídicas relacionadas à diversidade étnico-cultural no interior do *multiculturalismo conservador* e as estratégias necessárias para a implantação do programa neoliberal. Como exemplo, retome-se que as reformas estruturais neoliberais na América Latina a partir dos anos 1980 previam estratégias de reestruturação do Estado com o objetivo de minimizar o seu papel regulador, entre os quais se encontram as políticas de descentralização administrativa. Simultaneamente, tome-se o projeto de autonomia territorial indígena, demandado historicamente pelos movimentos indígenas da América Latina, no interior da luta pela recuperação dos territórios ancestrais usurpados historicamente.

Em estudo sobre o projeto de autonomia indígena e a forma que ele adquire no interior das reformas multiculturais do período neoliberal do Equador, os investigadores Lleana Almeida, Nidia Rodas e Lautaro Segovia (2015) explicam que entre os objetivos da descentralização está a apropriação, por parte do setor privado, dos territórios que deixariam de ser geridos pelo Estado. Nesse sentido, a necessidade de descentralização administrativa do neoliberalismo coincide com o

projeto de autonomias. Estando articulado a um plano de privatizações e concessões de uso dos territórios biodiversos – historicamente habitados pelos povos indígenas – às empresas transnacionais, recorre-se à retórica da autonomia, possibilitando uma relação mais fluida entre os indígenas e os mercados nacional e internacional. Isso, por sua vez, contribuiria para o despojo territorial destas populações.

Baixo a imagem da tolerância, do respeito e de uma celebração da diversidade “à la United Nations of Benetton”, essas práticas políticas e jurídicas contribuem para sustentar os interesses hegemônicos, fomentando uma estrutura institucional perpetuadora da marginalização social das populações indígenas. Não se considera o processo dinâmico de inserção das culturas originárias na historicidade do capitalismo, de que são excluídas e pelo qual são pauperizadas e despossuídas (STAVENHAGUEN, 2007; WALSH, 2009), contribuindo, de certa forma, para a promoção daquilo que Rufer (2009, p. 32) considera como a idéia “[...] metafísica de um fora da modernidade capitalista”.

Já na década de 1990 Stam (1997, p. 189) adiantava que uma perspectiva emancipatória de multiculturalismo deveria emergir como: “[...] the local manifestation of a deeper and long going ‘seismological shift’ – the decolonization of the global culture [...] Its task is double, at once one of deconstructing eurocentric and racist norms and of constructing and promoting multicultural alternatives”.

Diante do caráter conservador arraigado ao conceito de multiculturalismo – como legitimador das desigualdades e hierarquias da modernidade ocidental colonial e capitalista –, o termo vem sendo substituído por interculturalidade. Isto está ocorrendo nos casos em que as reflexões críticas e as propostas de gestão política da diversidade estão associadas a um projeto emancipatório de diálogo não hierárquico com a alteridade. Diferentemente do reconhecimento eqüidistante do multiculturalismo, parte-se do reconhecimento do antagonismo do lugar de onde se fala – em relação ao indígena, por exemplo –, e da identificação com este sujeito. A diversidade cultural, neste caso, é tratada como potencial de transformação e implosão das hierarquias nas estruturas coloniais do poder (RUFER, 2009; WALSH, 2009; SANTOS, NUNES, 2003a).

Observe-se o Capítulo 1 da Constituição boliviana de 2009 sobre o modelo de Estado:

Artículo 1. Bolivia se constituye en un Estado Unitario Social de Derecho Plurinacional Comunitario, libre, independiente, soberano, democrático, intercultural, descentralizado y con autonomías. Bolivia se funda en la pluralidad y el pluralismo político, económico, jurídico, cultural y lingüístico, dentro del proceso integrador del país.

Artículo 2. Dada la existencia precolonial de las naciones y pueblos indígena originario campesinos y su dominio ancestral sobre sus territorios, se garantiza su libre determinación en el marco de la unidad del Estado, que consiste en su derecho a la autonomía, al autogobierno, a su cultura, al reconocimiento de sus instituciones y a la consolidación de sus entidades territoriales, conforme a esta Constitución y la ley.

Artículo 3. La nación boliviana está conformada por la totalidad de las bolivianas y los bolivianos, las naciones y pueblos indígena originario campesinos, y las comunidades interculturales y afrobolivianas que en conjunto constituyen el pueblo boliviano.

Por seu turno, o Capítulo 1 da Carta equatoriana (2008) declara que o país é um Estado constitucional de direitos e justiça social, unitário, intercultural e plurinacional, que se organiza em forma de república e se governa de maneira descentralizada.

A grande novidade das novas constituições perante as constituições multiculturais, portanto, não é o reconhecimento da existência de uma diversidade étnico-cultural e seus diferentes costumes, vestuários, idiomas – até porque este já estava presente desde as reformas década de 1990. A grande novidade é o fato de apontarem para a criação de uma nova estrutura estatal, na qual os projetos nacionais e as políticas públicas devem ser de fato capazes de incorporar a diversidade existente. Retomando a questão da autonomia indígena, por exemplo, esta é pensada no interior do projeto político de refundação do Estado tomando por base a plurinacionalidade, articulada, portanto, ao projeto de descolonização da

América Latina desde a perspectiva crítica de sua inserção no processo de formação do sistema-mundo moderno colonial (QUIJANO; WALLERSTEIN, 1992).

Logo, a autonomia territorial dos indígenas não é entendida como o parcelamento, individualização e a mercantilização de suas terras, mas como estratégia para o funcionamento de suas próprias instituições políticas e a produção e a reprodução de suas práticas e saberes ancestrais. Sem a necessidade daquilo que a socióloga boliviana Ximena Soruco (2011), pesquisadora do Centro de Investigação da Vice-presidência do Estado Plurinacional da Bolívia, descreve como uma homogeneização de cidadãos (individualizados) consumidores.

A plurinacionalidade prevê o reconhecimento da diversidade sem que se imponha a submissão às lógicas hegemônicas do Estado e do mercado. Em face da concepção de Estado-nação – que em sua versão liberal clássica implica a homogeneização dos sujeitos como indivíduos livres e em sua versão multicultural acata as diferenças, mas desde que não se rompa com o marco político-econômico hegemônico – o Estado plurinacional prevê o reconhecimento das densidades sociais e culturais de forma horizontalizada e não homogeneizada, dentro de um projeto único de Estado. Sem pretender a fragmentação em pequenas nações que constituam os seus próprios Estados, o desafio é a possibilidade da “unidade na diversidade”, sem que o sentido de unidade, neste caso, se traduza em “[...] la violencia de dejar de ser indígena e incorporarse, via mestizaje, a una nación única y homogenea” (SORUCO, 2011 p. 149).

Em obra escrita por Alvaro Garcia Linera (2004), no período que antecede a sua chegada à vice-presidência da Bolívia, é possível encontrar uma explicação clara e detalhada sobre como se daria – em termos burocráticos e administrativos – a institucionalização da plurinacionalidade boliviana. O sociólogo afirma que o primeiro passo para a criação de mecanismos de desconstrução do monopólio étnico do Estado seria conferir formas de autogoverno territorial aos povos e nações indígenas.

Quer dizer, o desenho de um novo arranjo institucional que dota de responsabilidade, na elaboração de políticas diversas, um grupo majoritário em uma determinada região. Estabelecem-se, assim, mecanismos que possibilitem uma

administração própria dentro de um Estado e determinado grau de autodeterminação. “De lo que se trata, entonces, es de garantizar mediante una concepción pactista de poder, la convivencia mediante la articulación de la pluralidad en la unidad política común de una sociedad diferencial” (LINERA, 2004, p. 27)¹². Para o autor, seria necessário institucionalizar a plurinacionalidade, rompendo com a “esquizofrenia” de uma elite que sonha com um país branco e moderno, assumindo-se os diferentes povos e nações como sujeitos políticos e territoriais no desenho de uma nova estrutura estatal na qual os grupos indígenas participem do aparato institucional e das formas de distribuição de poderes e recursos.

A incorporação da plurinacionalidade, do Buen Vivir e dos direitos da natureza às novas constituições, no contexto do *constitucionalismo transformador*, é fruto do exercício de interculturalidade inédito, realizado no âmbito político e jurídico nos dois países, quando as experiências indígenas passaram a ser pensadas com base no seu potencial emancipatório.

¹² No pós-constituente, os movimentos indígenas opositores denunciaram o abandono do projeto plurinacional por parte do MAS - IPSP (Movimiento al Socialismo – Instrumento Político por la Soberanía de los Pueblos) e do Alianza País. Se for fato que – em comparação com a realidade que antecede o contexto do *constitucionalismo transformador* e com destaque para o caso boliviano – seja possível verificar um processo de abertura do Estado no sentido de uma maior representatividade dos setores indígenas historicamente marginalizados na política nacional, esta é limitada quando se toma por base o horizonte normativo que se estabeleceu com base nas assembleias constituintes, estando a intensificação do modelo econômico extrativista – apresentada no próximo capítulo, durante a discussão sobre o Buen Vivir – no âmago da questão. Entre outros intelectuais que se destacam no estudo da plurinacionalidade, em termos tanto propositivos quanto analíticos, antes e depois de sua positivação, estão os bolivianos Luis Tapia e José Luís Exení, o catalão-boliviano Xavier Albó, os equatorianos Alberto Acosta e Catherine Walsh, além do próprio Boaventura de Sousa Santos, em Portugal, e Salvador Schalvezon, no Brasil. Nos últimos anos, uma série de dissertações e teses vem sendo elaboradas a partir de análises empíricas sobre as modificações do cenário político boliviano e equatoriano após a oficialização da plurinacionalidade, de que são exemplo os trabalhos das colegas do Grupo de Pesquisa “Colonialismo Interno e Estados Plurinacionais”, ligado ao Observatório Interdisciplinar de Políticas Públicas da Universidade de São Paulo, Rafaela Pannain, Aiko Ikemura e Caroline Freitas.

3 O CONSTITUCIONALISMO TRANSFORMADOR

*Arauco tiene una pena, que no la puedo callar,
 Son injusticias de siglos, que todos ven aplicar,
 Nadie le ha puesto remedio, pudiéndolo remediar.
 Levántate, Huenchullán.
 Un día llega de lejos, huescufo conquistador,
 Buscando montañas de oro, que el indio nunca buscó,
 Al indio le basta el oro, que le relumbra del sol.
 Levántate, Curimón.
 Entonces corre la sangre, no sabe el indio qué hacer,
 Le van a quitar su tierra, la tiene que defender,
 El indio se cae muerto, y el afuerino de pie.
 Levántate, Manquilef [...]
 Arauco tiene una pena,
 Más negra que su chamal,
 Ya no son los españoles,
 Los que les hacen llorar,
 Hoy son los propios chilenos,
 Los que les quitan su pan.
 Levántate, pailahuán.*

(*Arauco Tiene Una Pena*, Violeta Parra – voz)

O constitucionalismo prevê a subordinação dos poderes governamentais à supremacia da lei maior, a constituição, escrita por uma determinada comunidade política. Na América Latina, desde os estatutos de independência até as últimas décadas do século XX, essa comunidade política esteve constituída por uma elite minoritária, política, econômica e ideologicamente dependente, responsável pela elaboração de constituições eurocêntricas e coloniais.

São considerados marcos do novo movimento social, político e jurídico do *novo constitucionalismo latino-americano* a promulgação da Constituição brasileira de 1988 – no contexto de transição da ditadura militar para a democracia – e a promulgação da Constituição colombiana, em 1991. Ao passo que os modelos constitucionais anteriores foram escritos pela elite intelectual e política, o novo constitucionalismo latino-americano emergiu das lutas sociais dos setores

marginalizados historicamente, no interior de um movimento crítico à não efetividade dos direitos já garantidos e à permanência das desigualdades econômicas e sociais. Com a promulgação da Constituição da República Bolivariana da Venezuela (1999) a ativação do poder constituinte se radicalizou e passou a expressar a vontade constituinte de classes e setores populares até então marginalizados, estando mais assentado em sua iniciativa e mobilização. A comunidade política se ampliou em razão do aumento da participação popular nos processos constitucionais, sendo composta desde então por uma pluralidade de setores sociais que, em sua maior parte, nunca haviam participado do pacto social constitucional (DALMAU; PASTOR, 2010).

Apesar de resultarem de processos políticos e de contextos nacionais diversos, essas diferentes experiências constitucionais que seguem a experiência brasileira possuem, em comum, o fato de emergirem de lutas sociais e de processos de intensa agitação política na região. Anunciam “[...] el fin de una era constitucional nominalista y poco original [...] [e a] activación de la soberanía del pueblo a través del proceso constituyente” (DALMAU; PASTOR, 2010, p. 09-12). Nesse aspecto, particularmente inovadoras são as experiências de Venezuela, Equador e Bolívia. Por tratar-se de uma produção coletiva, realizada pelas assembleias constituintes e referendos de aprovação do texto, do qual fizeram parte diversos setores da população, historicamente marginalizados, elas inauguraram um constitucionalismo “sin padres” na região.

Es justamente esta conciencia respecto al potencial revolucionario del poder constituyente [...] conscientemente olvidado por las constituyentes de elites, la que diferencia al viejo y al nuevo *constitucionalismo* en América Latina. Desde este punto de vista, el nuevo *constitucionalismo* latinoamericano es un *constitucionalismo* sin padres. Nadie, salvo el pueblo, puede sentirse progenitor de la Constitución, por la genuina dinámica participativa y legitimadora que acompaña a los procesos constituyentes. [...] los procesos se alejan cada vez más de aquellas reuniones de elites del viejo *constitucionalismo* para adentrarse, con sus ventajas y sus inconvenientes, en su propio caos, del que se obtendrá un nuevo tipo de Constitución: más amplia y detallada, de mayor originalidad,

pensada para servir a los pueblos, cercana de nuevo al objetivo revolucionario. (DALMAU; PASTOR, 2010, p. 13 - 18)

Com base nas experiências constitucionais do Equador e da Bolívia que se assiste à incursão inédita das experiências próprias dos povos indígenas no constitucionalismo e o novo constitucionalismo latino-americano explicita o seu caráter *transformador*, dentro de um projeto de superação das versões eurocêntricas anteriores e inserto em um projeto político intercultural e descolonizador. O contexto de sua emergência são as lutas sociais que agitam os dois países na virada do século XX para o século XXI, com destaque para as mobilizações indígenas e camponesas durante a Guerra da Água e a Guerra do Gás, entre 2000 e 2003, na Bolívia, e dos levantes encabeçados pela CONAIE no Equador, nos primeiros anos do século XXI, que culmina na vitória dos presidentes progressistas e em novos processos constituintes.

3.1 O contexto

Na América Latina na virada do século XX para o século XXI é intensificada a luta política dos setores da esquerda, camponeses e indígenas, em grande medida, como uma reação ao agravamento dos problemas sociais advindos com o programa político de reestruturação econômica, conhecido como o Consenso de Washington.

As reformas estruturais do programa político neoliberal implementadas, a partir da década de 1980, nos países da América Latina pelo tesouro norte-americano junto às agências reguladoras internacionais (Consenso de Washington) previam a diminuição do papel regulador e protetor do Estado sobre o

mercado. Com o objetivo de alcançar um equilíbrio fiscal e o controle da inflação, alegou-se a necessidade da privatização dos setores estratégicos e da redução dos gastos públicos mediante a diminuição da intervenção pública na economia. Para tal, era necessário abrir os mercados nacionais ao capital externo, tomando-se por base a desregulação das barreiras tarifárias, da liberação dos fluxos de inversão estrangeira e da flexibilização laboral. A diminuição dos processos inflacionários, que de fato ocorreu, deu-se simultaneamente à ampliação do controle sobre a economia dos países latino-americanos por parte das transnacionais e à retração dos direitos sociais. Além disso, o controle da inflação foi feito por meio da desaceleração de setores altamente dependentes da proteção e do incentivo públicos.

A lógica da apropriação dos territórios biodiversos para a conversão da natureza em recursos naturais impulsionou a privatização dos territórios indígenas. Aumentou a pressão por parte das empresas nacionais e transnacionais que executam grandes obras relacionadas às práticas extrativistas, com altos impactos sociais e ambientais nos territórios indígenas.

Segundo o censo boliviano de 2012, os indígenas corresponderiam a 62,2% da população (CEPAL, 2014b¹³) – é o país com maior número de indígenas na região –, e 29% falariam algum idioma indígena (BANCO MUNDIAL, 2014), ao passo que o censo do Equador contabiliza 7% da população total (CEPAL, 2014b), dos quais 5% manteriam o uso de um idioma originário.

O Equador possui 13 nacionalidades indígenas, cada qual com sua língua e cultura própria. São elas: Achuar, A'í Cofán, Huaorani, Kichwa, Secoya, Shiwar, Shuar, Siona e Zápara, na Amazônia; os Awá, Chachi, Eperay Tsáchila, na

¹³ Alerta-se para o fato de que a CONAIE contesta os dados oficiais, afirmando que a população indígena no Equador corresponderia a mais de 35% da população total do país. De fato, as pesquisas do Centro Cultural Abya Yala e da Coordenadora Andina de Organizaciones Indígenas afirmam que esse número estaria em torno de 25% a 35% da população (CEPAL, 2006) e, embora a controvérsia seja anterior à chegada da Alianza País ao poder, o fato de persistirem as discussões sobre os dados estatísticos relacionados à população indígena no Equador é um indicativo da tensão – anunciada na Assembleia Constituinte e intensificada no pós-constituente – entre o governo atual as organizações indígenas deste país.

Costa Litorânea; e os Quéchua da região serrana. Estes últimos estão divididos em diferentes povos, com características culturais e linguísticas específicas. São eles: Karanki, Natabuela, Otavalo, Kayambi, Kitukara, Panzaleo, Chibuleo, Salasaca, Kichwa Tungurahua, Waranca, Puruhá e Kanãri Saraguro (EQUADOR, 2013). Na Bolívia, os diversos povos e nações indígenas são comumente divididos entre os indígenas das terras altas, dos vales e os povos e nacionalidades das terras baixas. Entre os primeiros, encontram-se os Quéchua, os Aymará e os Uru (que em sua maioria adotaram o idioma aymara). Entre os segundos, predominam os povos Chiquitano e Mojeños, da Amazônia, e os Guaraní – grupo transfronteiriço, também presente na Argentina, no Brasil e no Paraguai –, na região do Chaco. Esses povos e nações encontram-se subdivididos em 36 diferentes grupos étnico-linguísticos (BOLÍVIA, 2009), dos quais ao menos 13 estariam correndo alto risco de desaparecimento cultural ou físico (CEPAL, 2014b).

Diante do agravamento dos problemas sociais e do processo de despojo territorial, as organizações camponesas e indígenas equatorianas e bolivianas lideraram sublevações que visavam romper o “[...] consenso passivo” (LINERA, 2012, p. 23) do período neoliberal, constituindo os sujeitos políticos por excelência dos processos de transformação que resultaria nas vitórias do MAS e do Alianza País.

Já durante a década de 1970, com a experiência do Chile governado ditatorialmente pelo general Augusto Pinochet (1915-2006), a América Latina testemunha a primeira experiência neoliberal sistemática jamais realizada (ANDERSON, 1995)¹⁴. Na esteira do país vizinho - e rival desde que perdeu a saída

¹⁴ O golpe do general Pinochet significou um retrocesso no processo de devolução das terras aos povos indígenas do Chile realizado pelos governos anteriores, com destaque para a reforma agrária iniciada pelo governo socialista de Salvador Allende (1908-1973), que legitimou as demandas históricas dos povos Mapuche, ou “gente da terra” como traduzido – *mapu* pode ser (mal)traduzida como “terra” e *Che* “gente”. Diz-se mal traduzido porque, como será discutido posteriormente, nem o termo *terra* nem o termo *pessoa* possuem os mesmos sentidos, entre os povos indígenas das Américas, daqueles próprios à cosmovisão moderna e ocidental hegemônica. Alerta-se para o fato de esse povo – emblemático no que diz respeito à capacidade de luta e a resistência ininterrupta desde os princípios da invasão espanhola – ter sua capacidade de demanda limitada diante da legislação antiterrorista que, criada para impossibilitar ações de protesto e reivindicação de direitos durante a ditadura, está em vigor até os dias de hoje (SOTO, 2007).

ao mar, em 1904, após a Guerra do Pacífico -, na Bolívia a implementação oficial do modelo de Estado mínimo deu-se em 1986, por intermédio do Decreto 29.060, denominado o Nuevo Plan Económico, que dá cabo ao capitalismo de Estado implementado desde a Revolução nacionalista de 1952. No entanto, o país já era um laboratório do neoliberalismo desde os primeiros anos da década de 1980, havendo experienciado cortes em setores dependentes do incentivo público, como o de mineração, a pequena e média indústria e a agricultura familiar. No Equador, a proposta de ajuste estrutural foi radicalizada a partir de 1992, por meio de reformas legais que levaram a uma desinstitucionalização e a uma ampla privatização, incluindo grandes parcelas de terras indígenas.

O estímulo ao parcelamento e à privatização das terras indígenas, cuja perda obrigou o indígena a vender sua mão de obra barata, contribuiu para a pauperização destas populações, posto que a possibilidade de produção e reprodução de seu modo de vida dependia da capacidade de controle sobre os territórios como espaços físicos, simbólicos e culturais. A apropriação dos conhecimentos tradicionais¹⁵ e da biodiversidade a eles associados também é consequência desse processo marcado por uma longa história de despojo territorial dos povos indígenas da América Latina, o que, apesar dos avanços normativos, persiste atualmente (STAVENHAGUEN, 2007). A situação levou ao agravamento de antigos problemas sociais, como o desemprego e a pobreza, estando as populações indígenas entre as mais afetadas.

Nesse contexto, intensificou-se a luta dos povos indígenas e a sua articulação regional. Destacam-se, no México, as ações do Exército Zapatista de Libertação Nacional (EZLN), a partir de 1994, em especial após a modificação do Artigo 27 da Constituição mexicana, no marco do Tratado do Livre Comércio com os Estados Unidos, que apontava para a privatização das terras comunais (DÍAZ-POLANCO, 1997). Incrementaram-se as atividades da CONAIE na luta pelos povos indígenas da Amazônia e do altiplano equatoriano, contribuindo também para outras

¹⁵ O conceito “tradicional” é utilizado em sintonia com trabalhos acadêmicos e relatórios de distintas organizações, sem estar em sintonia com a concepção hierárquica subjacente ao termo, dentro de uma concepção linear e progressiva de temporalidade, o tradicional refere-se ao passado e, portanto, se algo é tradicional, o é em relação ao que é moderno e avançado.

lutas regionais, como a encabeçada pelos indígenas Mapuche contra o Estado, no Chile. Na Bolívia, intensificaram-se as ações do Conselho Nacional de Markas e Ayllus do Qollasuyo (CONAMAQ) e as organizações das terras baixas da Bolívia, pela Confederação dos Povos Indígenas da Bolívia (CIDOB).

Em vários países da região, movimentos indígenas, outras organizações sociais de distintas tendências, e os históricos partidos socialistas e de trabalhadores se reuniram na exigência de que o Estado retomasse a sua responsabilidade social, em contraposição ao modelo de Estado mínimo implementado nas décadas anteriores, desembocando no chamado “*giro a la izquierda*” na região, quando distintos países adentram o novo século com vitórias eleitorais de presidentes advindos de movimentos sociais operários, indígenas e/ou que percorreram uma trajetória de esquerda.

Como resposta às mazelas do neoliberalismo, os primeiros anos do novo século reavivaram com novas roupagens a histórica luta anticapitalista. Somente até a primeira década do século XXI, foram eleitos Fernando Lugo (Paraguai), José Mujica (Uruguai), Luís Inácio Lula da Silva (Brasil), Rafael Correa (Equador) e Evo Morales (Bolívia), para além do presidente venezuelano Hugo Chávez Frías (1954 - 2013), que governou a Venezuela entre 1999 e 2013. Reformas político-econômicas, aliadas à crescente demanda internacional por matérias-primas, permitiram a criação de uma conjuntura favorável à criação de alternativas àquelas impostas pelos países centrais e organismos internacionais durante o período neoliberal, com a recuperação da autonomia no cenário internacional, a adoção de políticas de inclusão social e a recomposição da capacidade de mediação dos governos dos países.

Chávez, como porta-voz desse movimento, provocou a agenda política regional com um discurso e atuação política que, seguindo as propostas históricas do socialismo reformista, convocava os povos da América Latina para a construção do socialismo do século XXI. Ideologicamente alinhados à proposta do mandatário venezuelano, foram eleitos os presidentes Evo Morales, pelo MAS - IPSP em 2005, na Bolívia, e Rafael Correa, pelo Alianza País em 2006, no Equador. Suas eleições resultaram, sobretudo, de estratégicas alianças entre organizações tradicionais de esquerda, movimentos indígenas e camponeses.

Entre as alianças construídas na Bolívia destaca-se aquela realizada com as organizações indígenas bolivianas mediante o Pacto de Unidade, um espaço político inaugurado em 2004, que reunia governo e diferentes organizações sociais históricas em torno do processo de câmbio encabeçado pelo MAS e no intuito de selar o compromisso de aplicação da nova Constituição. Entre essas organizações, estavam a Central Obrera Boliviana (COB), que atuava desde a revolução nacional de 1952, e as camponesas como a Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolívia (CSUTCB). O Pacto de Unidade se destacava, em especial, por reunir os povos indígenas das terras altas e das terras baixas, particularmente por meio da CONAMAQ e da CIDOB, que haviam protagonizado as mobilizações sociais do início do século XX, em associação com os movimentos camponeses, destacadamente o Movimento Cocaleiro do trópico cochabambino.

O Movimento Cocaleiro foi formado por camponeses e ex-mineiros – denominados colonizadores – que haviam migrado das regiões altiplânicas e dos vales para o Chapare boliviano, durante a década de 1980. Daí emergiu o Movimento ao Socialismo (MAS), que sob a liderança de Evo Morales tornou-se o articulador de uma nova hegemonia política no país (URQUIDI, 2007b). Os mapas político e físico permitem uma melhor compreensão das regiões citadas (Figuras 4 e 5).

O Movimento Cocaleiro revela a potente união entre as experiências sindical mineira e o katarismo. O Movimento Katarista – assim denominado em homenagem à rebelião anticolonial liderada por Tupaq Katari, em 1781 – emergiu nos anos 1970 como alternativa ao movimento camponês oficialista e articulador dos setores populares, num momento em que o movimento operário sofria a repressão da ditadura militar. De viés esquerdista e indianista – sua base era o marxismo não ortodoxo de René Zavaleta Mercado (1935 - 1984) e o indianismo de Fausto Reinaga (1906 - 1994) –, questionou as políticas revolucionárias realizadas durante a Revolução Boliviana de 1952, liderada pelo Movimento Nacionalista Revolucionário (MNR). Como, por exemplo, a reforma agrária.

Figura 4: Mapa político da Bolívia

Fonte: Universoguia (2013a). O mapa indica as localidades de La Paz, capital administrativa, e Sucre, onde se realizou a Assembleia Constituinte. Cochabamba, localizada na região de transição entre o altiplano e as terras baixas, o *valle cochabambino*, encontra-se bem ao centro.

O Movimento Katarista refletiu criticamente sobre o quanto a revolução havia sido realizada valendo-se da eliminação do caráter étnico-racial do programa político revolucionário, transformando indígenas em camponeses sindicalizados. Uma perspectiva nacionalista e de classes que subtraía as

especificidades étnico-culturais das populações indígenas. Do indianismo katarista, mais próximo ao sujeito político do indígena do que do camponês sindicalista, surgiu a demanda pela plurinacionalidade retomada no século XXI¹⁶. No Equador, cujos mapas político e geográfico estão reproduzidos adiante (Figuras 6 e 7), Rafael Correa saiu vitorioso pelo partido Alianza País, em 2007, também articulado com as organizações indígenas que haviam liderado grandes levantes na década anterior.

Figura 5: Mapa físico da Bolívia

Fonte: Universoguia (2013b). Pelos relevos diferenciados entre amarelo e verde, é possível observar a região das terras altas e das terras baixas.

¹⁶ Sobre o katarismo, consultar HURTADO, Javier. *El katarismo*. La Paz: Hisbol, 1986, e RIVERA CUSICANQUI, Silvia. *Oprimidos pero no vencidos*. Luchas del campesinado aymara y q'hechwa 1900-1980. La Paz: Hisbol, 1986.

Pachakutik, por sua vez, articulou-se com as organizações indígenas históricas no Equador, entre as quais se destaca a CONAIE¹⁷.

Figura 7: Mapa físico do Equador

Fonte: Instituto Geográfico Militar do Equador (2015b). A escala hipsométrica indica as diferenciações do relevo. Alerta-se que a 973 km ao leste no oceano Pacífico está o Arquipélago de Galápagos, que também forma parte do território equatoriano.

¹⁷ Outras referências similares à organização política do Pachakutik são o movimento político Winaq, iniciado em 2007 na Guatemala, e o Movimiento Alternativo Indígena e Social, criado em 2014 na Colômbia.

Antecede o surgimento da CONAIE a criação da Federación Regional de los Andes, Ecuador Runakunapak Rikcharrimui (ECUARUNARI) e a Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonia Ecuatoriana (CONFENIAE), criadas entre as décadas de 1970 e 1980 com o objetivo de lutar pelo reconhecimento dos direitos coletivos territoriais. Em 1986 as organizações amazônicas e altiplânicas se reuniram para conformar a CONAIE.

O antropólogo equatoriano Andrés Guerrero (1996) explica como, desde o final dos anos 1970, a CONAIE articulava os povos indígenas na defesa dos territórios ameaçados pelo extrativismo. A partir da década de 1990, para além da denúncia e da defesa da natureza ante à exploração de minérios e hidrocarburetos, a CONAIE passou a direcionar a sua ação política para a tomada de espaços no próprio Estado do Equador. Junto a outros movimentos sociais rurais e urbanos, criou o Movimento de Unidade Plurinacional Pachakutik - Novo País (MUPP - NP), que, tendo como sustento ideológico e programático a plurinacionalidade, a interculturalidade e a pluralidade, tornou-se em 1995 o primeiro instrumento político indígena com participação na política nacional do país. A CONAIE teve grande protagonismo nas lutas sociais da década de 1990, incluindo a pressão pela renúncia do presidente Abdalá Bucarán, em 1996, e a aprovação de novos direitos por intermédio da Assembleia Constituinte de 1998.

Já no século XXI, os dois presidentes progressistas chamaram novos processos constituintes logo após as suas vitórias. Diferentes setores sociais se reuniram em torno de um inédito diálogo intercultural no âmbito político e jurídico. Movimentos indígenas, sindicalistas, ecologistas, camponeses, setores dos partidos eleitos, ONG e intelectuais indígenas e não indígenas, convergiram em um profícuo diálogo sobre outras possibilidades de organizações sociais e práticas políticas rumo a uma transformação social profunda e radical (SCHALVEZON, 2015).

Observe-se que o Artigo 112 da Constituição venezuelana (1999), sobre os direitos econômicos, prevê como dever do Estado garantir a criação e a justa distribuição da riqueza, assim como promover a iniciativa privada com o fim de satisfazer às necessidades da população “[...] sin perjuicio de su facultad para dictar

medidas para planificar, racionalizar y regular la economía e impulsar el desarrollo integral del país”. Do mesmo modo, as cartas constitucionais boliviana e equatoriana preveem a criação de políticas sociais de inclusão social, redução das desigualdades e redistribuição dos recursos, afastando-se do modelo de Estado mínimo implementado pelas reformas estruturais neoliberais durante as décadas de 1980 e 1990.

No entanto, nos dois países, a correção dos excessos do neoliberalismo significou um exercício de criatividade para pensar alternativas aos problemas contemporâneos rumo a uma mudança civilizatória. Para além da crítica à não efetividade dos direitos e à permanência das desigualdades econômicas e sociais, ou seja, para além da pretensão de aniquilar com aquela que ficou conhecida nos dois países como *La larga noche neoliberal*, o horizonte era uma transformação social ancorada em um projeto descolonizador das relações sociais e políticas. O esgotamento do modelo neoliberal levou à busca pela diminuição das desigualdades sociais e o fortalecimento do Estado dentro de um projeto crítico à modernidade ocidental capitalista baseado em um intenso debate étnico. As organizações indígenas são os sujeitos políticos por excelência dos processos, daí o seu caráter intercultural e descolonizador, que o diferencia das outras experiências constitucionais regionais. Incluindo a experiência venezuelana de 1999, *sui generis* pelo viés democratizador, dentro de um projeto de superação das desigualdades sociais aprofundadas durante o período neoliberal.

O que se pretendia era inaugurar uma experiência histórica de superação do caráter monocultural e homogeneizador do modelo Estado-nação eurocêntrico e colonial, por meio do reconhecimento da plurinacionalidade. O momento das assembleias é, portanto, o ponto-chave do novo processo social, político e jurídico do *constitucionalismo transformador*, o encontro entre atores sociais provenientes de diferentes experiências civilizatórias.

A novidade da agenda dos movimentos indígenas no Equador e na Bolívia, na virada do século, foi exatamente a articulação de questões particulares, como a defesa dos seus territórios e o respeito ao seu modo de vida, com as lutas das organizações não indígenas de caráter nacional. Essa discussão era debatida há tempos pelo pensamento social latino-americano, ao menos desde a década de

1920, quando o peruano José Carlos Mariátegui (1894 - 1930) analisava o papel fundamental dos indígenas na construção dos Estados-nações latino-americanos, bem como a necessidade de criação de uma sociedade socialista que levasse em consideração as suas experiências comunitárias. Para Mariátegui (2007, p. 38), a superação das desigualdades histórico-estruturais da América Latina dependeria, em parte, da capacidade de incorporação das experiências milenares dos povos originários por parte dos projetos – políticos, econômicos, sociais e culturais – nacionais. O indígena seria o ator-chave para a construção de um novo projeto nacional entre os países do continente, que haviam sofrido as consequências “[...] del pecado original de la conquista. El pecado de haber nacido y haberse formado sin el indio y contra el indio.”

Na Bolívia, o processo constituinte foi extremamente conflitivo, em especial pela oposição da Meia Lua: a região oriental do país, composta em sua maior parte por uma elite agrária e empresarial, majoritariamente é branca e que não possui ancestralidade indígena (Figura 8). Com a vitória de Morales, a Meia Lua dificultou a aprovação do novo texto, inaugurando um movimento de oposição violento, física e simbolicamente. Em grande parte, a oposição desse setor durante a Assembleia Constituinte, obrigou o governo a modificar a nova Constituição supostamente já aprovada, suavizando artigos e princípios contrários aos seus interesses. A difícil negociação, da eleição de Morales até o início do seu segundo mandato, em 2010, é responsável em grande medida pelos rumos do *proceso de cambio* a partir deste momento e pelo distanciamento entre governistas e setores dos movimentos indígenas no pós-constituinte. Entre outros acontecimentos que evidenciam o conflito desse período, destacam-se os boicotes às votações por parte da Meia Lua; a exigência de ampliação do prazo da assembleia; a interpretação divergente das normas que viabilizavam a Constituição; as manifestações e mobilizações regionais encabeçadas pelas elites do país com foco na autonomia não constitucionalizada; a organização de um movimento separatista com presença de elementos estrangeiros; a submissão do governo a um *referendum* revocatório; e os ataques aos partidários do MAS, incluindo a matança de camponeses na localidade de Pando.

Figura 8: Mapa da Meia Lua

Fonte: Images.lg, 2015.

No Equador, o enfrentamento entre o novo mandatário do país e o então presidente da Assembleia Alberto Acosta anunciou a sequência de rupturas que ocorreriam no período que se seguiu à aprovação das constituições. Hoje um dos maiores teóricos do novo projeto civilizatório do Buen Vivir e da defesa dos direitos da natureza, Acosta renunciou semanas antes do fim de seu mandato na Assembleia. Aparece na eleição de 2013 como candidato à presidência pela Coordinadora Plurinacional de Esquerdas (CNE, 2013) articulado a CONAIE e ao movimento Pachakutik, também em ruptura com o Alianza Pais. Correa foi reeleito com 57,17% dos votos – diante de 3,26% da Coordinadora Plurinacional de Esquerdas (CNE, 2013). O distanciamento entre os governos e as suas bases aliadas será retomado no capítulo 6.

É no marco de um projeto político de refundação do Estado por meio da plurinacionalidade, sob um novo olhar e um novo modelo de gestão política da diversidade, que são aprovadas as inovadoras – por interculturais – constituições no Equador (2008) e da Bolívia (2009). Ao afirmarem a plurinacionalidade – que, articulada ao conceito de interculturalidade, prevê a diversidade (de nações) na unidade (do Estado) – as constituições da Bolívia (2009) e do Equador (2008) reconhecem as populações indígenas como nacionalidades e povos, além, no caso equatoriano, dos afrodescendentes e dos montubios – população rural que se considera diferente dos outros povos. Reconhecem, também, os povos indígenas como sujeitos coletivos dos direitos estabelecidos. O Artigo 349 da Constituição Plurinacional da Bolívia (2009) afirma: “El Estado reconocerá, respetará y otorgará derechos propietarios individuales y colectivos sobre la tierra [...]”. Já o Artigo 218 afirma que a Defensoria do Povo deve velar pela “[...] promoción, difusión y cumplimiento de los derechos humanos, individuales y colectivos, que se establecen en la Constitución, las leyes y los instrumentos internacionales”. No texto constitucional equatoriano (EQUADOR, 2008) o Artigo 57 lista uma série de direitos que os povos indígenas, afroequatorianos e montúbios possuem como direitos coletivos, entre os quais: o direito às terras ancestrais, à participação na administração dos recursos naturais em seus territórios, à consulta prévia livre e informada, à promoção das formas ancestrais de organização social de vida a serem garantidos às comunidades, povos e nacionalidades¹⁸.

As novas constituições avançam no questionamento dos princípios de universalidade e de individualidade das constituições vigentes até então,

¹⁸ É válido recordar que o reconhecimento do direito coletivo, para além do direito individual liberal, adiantado pela Constituição brasileira de 1988, efetiva-se com a Declaração dos Direitos dos Povos Indígenas, de 2007, no âmbito da normativa internacional. O direito coletivo resulta, então, das lutas e das demandas históricas dos movimentos indígenas, após mais de duas décadas de controvérsias em foros nacionais e internacionais, articuladas ao debate filosófico e político sobre o princípio do individualismo sobre o qual se assenta o projeto político do liberalismo. Consagrado como a base dos fundamentos da Declaração Universal dos Direitos Humanos, de 1948, tornou-se o eixo dos direitos civis e políticos, sustentando a concepção individualista de sociedade, basilar para as constituições modernas. No entanto, o pressuposto do indivíduo – livre, independente e autônomo – do liberalismo é contraposto a muitas concepções indígenas, que não entendem o indivíduo fora da relação que este estabelece com a comunidade.

ampliando e inovando os direitos indígenas já anunciados pela normativa nacional e internacional das últimas décadas. Aprofundam o reconhecimento das autonomias e da jurisdição indígena, avançando e inovando no que diz respeito às reformas constitucionais multiculturais relacionadas aos direitos indígenas que haviam sido realizadas nas décadas de 1980 e 1990 – no reconhecimento do pluralismo político, econômico, jurídico, cultural, epistêmico, linguístico. Desde uma perspectiva crítica à colonialidade e florescendo com base no diálogo intercultural com as organizações indígenas, essas constituições apresentam novos princípios e direitos relacionados às experiências e cosmovisões indígenas, que diferem e se contrapõem àqueles estabelecidos pelas centenárias teorias do direito hegemônico.

É o que demonstra a posituação do Sumak Kawsay/Buen Vivir (EQUADOR, 2008) e do Suma Qamaña/Vivir Bién (BOLÍVIA, 2009) como princípios ético-filosóficos e projetos políticos que deveriam pautar as ações do Estado plurinacional. Tema do próximo capítulo, o Sumak Kawsay/Buen Vivir e o Suma Qamaña/Vivir Bién, vinham ganhando protagonismo como instrumentos conceituais da luta política dos movimentos indígenas do altiplano andino desde a década de 1990, na perspectiva de inclusão das experiências ancestrais nas políticas de erradicação da pobreza. A seguir, são reproduzidos na íntegra os prefácios das novas constituições do Equador e da Bolívia, por explicitarem o discurso posicionado durante os processos constituintes e por adiantarem as categorias e os conceitos que serão analisados no próximo capítulo.

O Prólogo do texto equatoriano (EQUADOR, 2008) indica:

Nosotras y Nosotros, el pueblo soberano del Ecuador, Reconociendo nuestras raíces milenarias, forjadas por mujeres y hombres de distintos pueblos, Celebrando a la naturaleza, la Pachamama, de la que somos parte y que es vital para nuestra existencia. Invocando el nombre de Dios y reconociendo nuestras diversas formas de religiosidad y espiritualidad, Apelando a la sabiduría de todas las culturas que nos enriquecen como sociedad, Como herederos de las luchas sociales de liberación frente a todas las formas de dominación y colonialismo, Y con un profundo compromiso con el presente y el futuro, Decidimos construir Una nueva forma de convivencia ciudadana, en diversidad y armonía con la naturaleza, para alcanzar

el buen vivir, el sumak kawsay; Una sociedad que respeta, en todas sus dimensiones, la dignidad de las personas y las colectividades; Un país democrático, comprometido con la integración latinoamericana – sueño de Bolívar y Alfaro-, la paz y la solidaridad con todos los pueblos de la tierra; y, En ejercicio de nuestra soberanía, en Ciudad Alfaro, Montecristi, provincia de Manabí, nos damos la presente.

Já o Prólogo do texto boliviano (BOLÍVIA, 2009) traz o seguinte texto:

En tiempos inmemoriales se erigieron montañas, se desplazaron ríos, se formaron lagos. Nuestra amazonia, nuestro chaco, nuestro altiplano y nuestros llanos y valles se cubrieron de verdores y flores. Poblamos esta sagrada Madre Tierra con rostros diferentes, y comprendimos desde entonces la pluralidad vigente de todas las cosas y nuestra diversidad como seres y culturas. Así conformamos nuestros pueblos, y jamás comprendimos el racismo hasta que lo sufrimos desde los funestos tiempos de la colonia. El pueblo boliviano, de composición plural, desde la profundidad de la historia, inspirado en las luchas del pasado, en la sublevación indígena anticolonial, en la independencia, en las luchas populares de liberación, en las marchas indígenas, sociales y sindicales, en las guerras del agua y de octubre, en las luchas por la tierra y territorio, y con la memoria de nuestros mártires, construimos un nuevo Estado. Un Estado basado en el respeto e igualdad entre todos, con principios de soberanía, dignidad, complementariedad, solidaridad, armonía y equidad en la distribución y redistribución del producto social, donde predomine la búsqueda del vivir bien; con respeto a la pluralidad económica, social, jurídica, política y cultural de los habitantes de esta tierra; en convivencia colectiva con acceso al agua, trabajo, educación, salud y vivienda para todos. Dejamos en el pasado el Estado colonial, republicano y neoliberal. Asumimos el reto histórico de construir colectivamente el Estado Unitario Social de Derecho Plurinacional Comunitario, que integra y articula los propósitos de avanzar hacia una Bolivia democrática, productiva, portadora e inspiradora de la paz, comprometida con el desarrollo integral y con la libre determinación de los pueblos. Nosotros, mujeres y hombres, a través de la Asamblea Constituyente y con el poder originario del pueblo, manifestamos nuestro compromiso con la unidad e integridad del país. Cumpliendo el mandato de nuestros pueblos, con la fortaleza de nuestra Pachamama y gracias a Dios, refundamos Bolivia. Honor y gloria a los mártires de la gesta constituyente y liberadora, que han hecho posible esta nueva historia.

Concorda-se com Santos (2010a) quando afirma que a positivação do Sumak Kawsay/Buen Vivir e do Suma Qamaña/Vivir Bién e a transformação da natureza em um sujeito de direitos são acontecimentos de transcendente importância para a história do constitucionalismo. Tomando por base uma leitura crítica articulada à perspectiva indígena e comunitária, tanto os novos projetos do Sumak Kawsay/Buen Vivir e do Suma Qamaña/Vivir Bién quanto a transformação da natureza em um sujeito de direitos relacionam-se intimamente com o viés holístico presente nas interpretações indígenas sobre a natureza, de integração profunda entre todos os seres e o cosmos, profundamente crítica à interpretação utilitarista da natureza como fonte de recursos naturais.

Essa forma de interpretar e se relacionar com a natureza é própria aos paradigmas do desenvolvimento e do progresso, herdeira da tradição filosófica dualista da cosmovisão moderna ocidental. Como relembra o antropólogo mexicano Guillermo Bonfil Batalla (1984, p. 56), “[...] desde la perspectiva occidental, el hombre es el amo, el maestro, quien domina a la naturaleza igual que domina a otros hombres y a otros pueblos”. Já entre os indígenas da América Latina, “[...] el hombre es parte integrante e indisoluble del cosmos [...] El hombre es naturaleza [...] existe en la naturaleza, como un momento de ella”. Daí entende-se que a luta dos movimentos indígenas contra as práticas do modelo de desenvolvimento hegemônico tem suas especificidades. Os próximos dois capítulos aprofundam esta questão. Antes, uma consideração sobre as críticas provenientes de intelectuais e partidos de esquerda em relação à inserção de categorias indígenas na política moderna é realizada e, em contraposição, uma análise sobre o potencial contra-hegemônico desta inserção.

3.2 Um constitucionalismo “pachamâmico”?

A revisão bibliográfica e as entrevistas realizadas em campo permitem compreender a crítica de diferentes setores em relação às teorias, aos projetos e aos discursos políticos que fazem referência às cosmovisões indígenas como fundamento para a transformação do sistema contemporâneo.

Intelectuais e partidos conservadores, entre os quais a corrente de extrema direita vinculada ao grupo equatoriano Tradição, Família e Propriedade, afirmam que a supervalorização da lógica coletivista inerente à retórica sobre o Buen Vivir seria uma ameaça ao princípio do individualismo como fundamento do liberalismo político e jurídico. Ao encarnar a “obsessão igualitária” dos grupos de esquerda, o Buen Vivir renunciaria ao progresso e condenaria o país à miséria. Além disso, a aproximação das experiências dos povos originários com as aspirações socialistas seria um obstáculo ao progresso e à racionalidade expressada pelo projeto neoliberal:

[...] el futuro que se busca para el Ecuador, bajo el dominio indígena, no será nada diferente de lo que hoy sucede en muchas infortunadas naciones del África, hundidas en la miseria, masacradas por conflictos, diezmadas por enfermedades, porque la obsesión igualitaria de ciertos líderes los hizo rechazar los beneficios de la influencia occidental y Cristiana. (GRUPO TRADIÇÃO E AÇÃO, 2008 apud CORTEZ, 2011, p. 13)

A incorporação da Pachamama como sujeito de direitos é também criticada por grupos evangélicos, que afirmam que a referência à “[...] deidade pagã [...]” é um “[...] atentado ao cristianismo” (CORTEZ, 2011, p. 14). Setores conservadores da Igreja Católica – que historicamente manteve estreita relação com

o poder político no Equador, muito embora este esteja definido como um Estado laico (EQUADOR, 2008, Artigo 1) – advertem que o Buen Vivir é uma afronta à sociedade ancorada na matriz política liberal, bem como religiosa e moral cristã, sendo a presença da Pachamama nas constituições uma evidência de ruptura hierárquica com o Deus cristão, deslegitimando, portanto, o “[...] acuerdo metafísico y político sobre el cual se há basado la relación entre Estado y la iglesia em la sociedade cuatoriana contemporânea (GRUPO TRADICIÓN E ACCIÓN, 2008 apud CORTEZ, 2011, p. 13). Destaca-se que a igreja católica foi um das maiores porta-vozes da oposição ao novo projeto constitucional durante e depois da Assembleia de Montecristi¹⁹.

Sobre a crítica proveniente de partidos e intelectuais da esquerda latino-americana, destaca-se aquela que afirma que, por não se cumprir o projeto revolucionário de substituição dos grupos que detêm o poder de coletivização dos meios de produção, as novas experiências transformadoras na região aparecem

¹⁹ É importante ter em mente que certos núcleos populares católicos – como o da teologia dalibertação e a “Igreja dos Pobres” – que, com uma postura diferente do alto clero equatoriano, incorporaram a categoria indígena da Pachamama em sua proposta de um “novo socialismo” fundamentado na radicalização da democracia e em um projeto pluricultural e anticolonial, em muito se assemelham a certas leituras do Buen Vivir (CORTEZ, 2011). Vale citar, também, a aproximação do Papa Francisco I com essas correntes marginalizadas pela igreja até pouco tempo. Recentemente, o líder máximo dos católicos afirmou que a transformação estrutural da sociedade necessitará dos saberes dos outros povos e que a destruição da *Madre Tierra* é, provavelmente, o assunto de maior urgência na atualidade. Desde o início do seu papado, Francisco tem utilizado uma retórica afinada com demandas dos setores populares e oprimidos do mundo. Nessa esteira, durante o Encontro Mundial com os Movimentos Sociais – evento presenciado pela pesquisadora –, realizado em 8 de julho de 2015, na cidade de Santa Cruz de la Sierra, Bolívia, o papa harmonizou seu discurso com questões sensíveis aos povos indígenas, como o caráter predatório do capitalismo para as comunidades e para a *Madre Tierra*: “Cuando el capital se convierte en ídolo y dirige las opciones de los seres humanos [...] arruina la sociedad, condena al hombre, lo convierte em esclavo [...]. Esa economía mata. Esa economía excluye. Esa economía destruye la Madre Tierra [...]. Un sistema que además de acelerar irresponsablemente los ritmos de la producción, además de implementar métodos en la industria y la agricultura que dañan la Madre Tierra en aras de la «productividad», sigue negándoles a miles de millones de hermanos los más elementales derechos económicos, sociales y culturales [...] Digámoslo sin miedo: queremos un cambio, un cambio real, un cambio de estructuras [...] Digamos ‘no’ a las viejas y nuevas formas de colonialismo. Digamos ‘sí’ al encuentro entre pueblos y culturas [...] Yo les pido, en nombre de Dios, que defiendan a la Madre Tierra” (gravação própria).

como uma estratégia política – renovada pelos seus conteúdos étnicos – de manutenção do capitalismo. Daí depreciativamente denominarem como correntes “pachamâmicas” ou discursos “pachamâmicos” os projetos que fazem referência a categorias provenientes dos universos civilizatórios indígenas, como o Buen Vivir. Como apontam as análises do economista Alberto Acosta (2012) e do filósofo David Cortez (2011), ambos equatorianos, para tais setores as aspirações de uma *vida plena* – que, como será abordado adiante, é um dos significados do Buen Vivir – seriam possíveis somente por intermédio de uma revolução socialista que levasse em consideração a necessidade de superação da concepção de natureza como fonte de recursos materiais.

As análises de intelectuais da esquerda mais ortodoxa, como aquelas feitas pelo pesquisador equatoriano Sánchez Parga (2011), as constituições não passariam de nova retórica populista fundamentada em uma mística andina ante a incapacidade de lidar com as verdadeiras causas da marginalização social e da questão ambiental – o sistema capitalista em si –, sendo a mudança estrutural e dos grupos de poder pela estratégia revolucionária a única forma de eliminar as desigualdades sociais do capitalismo. Inclusive, ao evocar um paradigma de vida relacionado às formas de organização social e política que creem historicamente superadas, os processos que emergem no seio do *constitucionalismo transformador* revelar-se-iam um retrocesso histórico e político: “Buscar en esquemas míticos del pasado (Sumak Kawsay o la Pachamama) soluciones para los problemas actuales [...] no pasa de ser una retro-proyección, que además de impedir las transformaciones tampoco movilizan las inteligencias y reales fuerzas de cambio” (PARGA, 2011, p. 31 - 32).

O Partido Marxista Leninista do Equador afirma que o projeto de superação de visão mercantilista e utilitarista da natureza, próprio ao sistema capitalista de produção, já estaria presente nos primórdios do marxismo. Nesse sentido, o Buen Vivir não traria novidades em relação às propostas do ecossocialismo, por exemplo. Para tal, retoma a afirmação de Karl Marx, em *O capital*, sobre como “[...] o capitalismo destrói a natureza, tal qual destrói a força do

trabalhador” (PARTIDO MARXISTA LENINISTA DO EQUADOR apud CORTEZ, 2011, p. 14)²⁰.

Segundo os críticos, as novas constituições aprovadas no contexto da *Revolución Ciudadana* equatoriana e a *Revolución Democrática e Comunitária* boliviana, embora contribuam para restituir as bases do Estado regulador e planificador, em contraposição ao modelo de Estado mínimo do neoliberalismo das décadas anteriores, não são, de fato, transformadoras ao não preverem a tomada do poder pelo trabalhador e a coletivização dos meios de produção. Isso significaria a manutenção da situação de marginalização vivida – pelos povos indígenas e por outros setores sociais – no interior do sistema capitalista. A inserção de categorias ancestrais na política moderna estaria fadada a um reducionismo ético e moralista.

Entre aqueles que percebem o potencial transformador dos processos de transformação boliviano e equatoriano, alerta-se para o perigo de certos discursos construídos no contexto do *constitucionalismo transformador*, que isolam elementos específicos da cosmologia andina como se não houvessem sido afetados por séculos de colonização, tratando-os como formas indígenas “puras” e contribuindo para uma nova alienação da realidade. Ao não conectarem o Buen Vivir às práticas sociais comunitárias dos indígenas – que está no cerne da proposta do Buen Vivir como um instrumento de luta pela descolonização, democratização e desmercantilização da vida –, tais discursos esvaziaria o potencial anticapitalista do novo projeto civilizatório (MEDINA, 2008; SCHALVEZON, 2015; ACOSTA, 2012), que “Ante las dificultades en plasmarse como realidad política deviene discurso utópico o religioso” (SCHALVEZON, 2015, p. 7).

A própria tradução dos termos em quéchua e aymara para o espanhol acabam ocultando as conotações sistêmicas e cosmobiológicas que, intrínsecas aos idiomas ameríndios, carregam em si uma crítica contra hegemônica em potencial (SCHALVEZON, 2015). Como exemplo, adianta-se uma questão abordada no capítulo 5. Conforme os estudos dos intelectuais aymara bolivianos

²⁰ Já o Partido Socialista do Equador se aproxima mais das acepções do Buen Vivir, propondo a construção de um novo consenso social tomando-se por base estratégias democráticas, da qual participa o indígena como sujeito político atuante, com o objetivo de alcançar uma organização social pluriétnica e pluricultural, em equilíbrio com a natureza (CORTEZ, 2011).

Simon Yampara (2008) e Fernando Huanacuni (2010) o próprio prefixo Pacha, de Pachamama, remete a lógicas temporais indígenas contrapostas à noção linear e progressiva da temporalidade da modernidade ocidental, sobre a qual se assenta o progresso como projeto social único e universal. O que leva à seguinte afirmação do pesquisador especializado em filosofia andina, Javier Medina (2008, p. 63): “Los aymaras, por ello, no pueden ser ni ‘desarrollistas’ ni ‘progresistas’ por razones cosmológicas; tienen que comprender siempre la complejidad de la red de la vida”.

Ao se manterem atados às estruturas da sociedade capitalista, os processos de transformação social na Bolívia e no Equador serão limitados à voracidade de sua dinâmica expansionista em termos econômicos e territoriais, que mercantiliza e destrói os territórios biodiversos e as populações indígenas que nele habitam.

Observem-se os indicadores da situação de pobreza nos países da América Latina, entre o início e o final da década de 2000, indicam que a tendência regional de diminuição da pobreza não é percebida da mesma forma entre as populações indígenas e não indígenas. Esses índices são maiores no primeiro grupo. Segundo os dados do Balanço Político, Econômico e Social sobre os Povos Indígenas da América Latina, do Banco Mundial (2014), entre 2000 e 2010 o índice de pessoas indígenas que viviam em condição de pobreza caiu em praticamente todos os países da região. No Equador e na Bolívia, os índices de pobreza, mortalidade infantil e indigência tiveram queda considerável após o início da gestão dos governos progressistas (PNUD, 2013a; CEPAL, 2014b). Em território boliviano, por exemplo, essa redução foi de 22%, um dos maiores índices da região (CEPAL, 2014b).

No entanto, no mesmo período, a brecha da pobreza entre a população indígena e não indígena aumentou em 9% na Bolívia e 13% no Equador. Os povos indígenas do continente latino-americano têm duas vezes mais probabilidade de serem pobres; 2,7 vezes maior probabilidade de serem indigentes e três vezes mais probabilidade de viverem com menos de 1,25 dólares por dia (BANCO MUNDIAL, 2014), como é possível observar pelo gráfico a seguir reproduzido (Figura 9). Além disso, segundo os censos de 2010, todos os países da América Latina e do Caribe, com exceção da Costa Rica, apresentam taxas de

mortalidade infantil indígena mais elevada do que a não indígena. Os indicadores de mortalidade chegam a triplicar em algumas nações, como o Peru e o Panamá, dobrando na Bolívia, onde até 2010 de cada 1000 crianças indígenas nascidas 77 faleciam antes dos cinco anos de idade (CEPAL, 2014b).

Figura 9: Tabela da população com renda de até 4U\$/dia

Fonte: Banco Mundial, 2014, p. 55. A média foi calculada entre Bolívia, Brasil, Equador, México e Peru, com base nos dados dos censos nacionais.

Em visita à comunidade indígena dos Yuki, na região do Chapare, Bolívia, observou-se uma população indígena em perigo de extermínio. Os Yuki pertencem a família lingüística tupí-guaraní e foram os últimos povos indígenas bolivianos a serem contatados, a partir da década de 1960 e que, em 2004, tinham

alguns de seus membros vivendo em estado de isolamento. (CAMACHO, 2010). Na comunidade visitada, quase todos os habitantes sofrem de tuberculose e desnutrição e, entre os adultos, predomina o alcoolismo. Os dados revelam que 85% da população Yuki sofre da doença, responsável pela morte de cinco pessoas (MELGAREJO, 2013), em uma população que não chega a três centenas de pessoas (CAMACHO 2010)²¹.

Retomando os números apresentados, muito embora as pertinentes críticas em relação ao seu caráter limitado e eurocêntrico²², fato é que auxiliam a

²¹ Como contraponto, note-se que a visita foi realizada junto à comitiva do Ministério da Saúde, o que incluiu a presença da ministra Adriana Campero, representando a primeira visita de uma autoridade deste porte àquela comunidade isolada. E os Yuki possuem um representante no governo departamental de Cochabamba (embora haja indícios de corrupção). De todos os modos, é relevante que localizados a menos de 80 quilômetros da cidade onde o governo de Evo Morales está construindo um aeroporto, Chimoré, os indígenas das terras baixas estejam em situação de desaparecimento.

²² Os indicadores estipulados pelos países centrais e pelos organismos Internacionais podem ser questionados. Em primeiro lugar, por ocultarem o aviso que os teóricos da dependência realizavam há décadas sobre a impossibilidade de as nações periféricas alcançarem o mesmo patamar dos países centrais em virtude das lógicas internas ao capitalismo mundial. Ressalta-se que a variada produção intelectual da teoria da dependência desafiou as interpretações ortodoxas do desenvolvimento ao demonstrar que o crescimento econômico dos países centrais esteve amparado no processo simultâneo de subdesenvolvimento da periferia como parte da estratégia de acumulação do capital no plano internacional. As análises entre as relações metrópole-colônias, e, posteriormente, entre os países imperialistas e os periféricos expuseram como as economias centrais teriam não apenas impedido o desenvolvimento normal das forças produtivas locais, mas provocado a estagnação, quando não a destruição, da indústria local embrionária. Nesse sentido, os indicadores omitem o aspecto “mitológico” do progresso e do desenvolvimento, dado que “[...] o estilo de vida criado pelo capitalismo industrial sempre será o privilégio de uma minoria” (FURTADO, 1974, p. 15). Em segundo lugar, pelas características eurocêntricas dessas ferramentas de avaliação, que, supostamente objetivas e capazes de quantificar a qualidade de vida das populações, se pautam por um ideal de vida satisfatória centrada no “ter”, em que uma vida boa depende das experiências individuais e sociais do progresso, do acúmulo e da urbanização, como alerta a pesquisadora equatoriana Catherine Walsh (2009). Por exemplo, entre os critérios que definem a classe social dos indivíduos investigados, está o acesso a bens de consumo tomados como referência de um padrão mínimo de qualidade de vida. No entanto, o critério de “qualidade de vida” utilizado é aquele estabelecido pelos países centrais. Como é discutido na segunda parte deste trabalho, a própria emergência do Buen Vivir/Vivir Bién como um novo paradigma civilizatório nos países andinos relaciona-se com um movimento de resistência às políticas nacionais e internacionais de diminuição da

compreensão da situação de marginalização social que vive o indígena no interior do sistema capitalista, responsável pela subalternização de suas práticas sociais e saberes e pela usurpação de seus territórios, o que impossibilitou a produção e a reprodução de suas formas próprias de vida e sociabilidade. “[...] historicamente, la pobreza indígena está vinculada directamente al despojo de sus tierras” (STAVENHAGUEN, 2007, p. 149) e, apesar da conquista dos direitos terem significado uma notável avanço o no que diz respeito aos seus direitos territoriais, passando-se de uma situação de negação de direitos a outra de reconhecimento jurídico (CEPAL, 2014b), é grande a brecha entre este reconhecimento e a sua aplicação é grande.

Mas a crítica sobre o suposto “pachamamismo” no contexto do *constitucionalismo transformador* revela, também, a resistência em relação à presença de discursos provenientes de outras matrizes civilizatórias na política moderna. Conforme analisa Schavelzon (2015), existe uma forte resistência a projetos que não coincidem com a filosofia, a epistemologia e a ontologia da modernidade ocidental. Crítica esta que, de certo modo, contribui para produzir a não existência de certas experiências “emergentes”, transformando-as em ausentes, como a plurinacionalidade, o Buen Vivir ou os direitos da natureza. Lembrando que, valendo-se de Santos (2004; 2006; 2007), compreendem-se por *ausências* as práticas sociais e saberes subalternizados pelo conhecimento científico – que as trata por senso comum, magia ou insignificâncias –, e as *emergências* correspondem àquelas experiências atuais que podem estar constituídas por possibilidades transformadoras latentes, contribuindo para a criação de um pensamento alternativo de alternativas. Em síntese, é preciso ter cuidado para não desperdiçar as experiências.

Diversos problemas enfrentados pela humanidade na contemporaneidade – a igualdade, a liberdade, a fraternidade e a paz – permanecem os mesmos daqueles que, supostamente, seriam resolvidos pelas soluções modernas – o liberalismo, o marxismo, o progresso, a revolução e o

pobreza dos indígenas do altiplano. Essas políticas, por sua vez, faziam parte de programas de desenvolvimento pautados nesses tipos de indicadores econômicos e sociais, nacionais e internacionais.

reformismo (SANTOS 2003a). No entanto, tais soluções se tornaram inadequadas ou insuficientes para responder aos problemas da contemporaneidade e, hoje, não há uma narrativa estruturada que defina quais instrumentos devem ou não ser utilizados para a transformação social. Tal configura-se como evidência do período de transição “[...] em que enfrentamos problemas modernos para os quais não existem soluções modernas” (SANTOS, 2003a, p. 7).

Conforme citado anteriormente, em sua formulação moderna, a transformação social é pensada nos termos de uma tensão entre a regulação social e a emancipação social, entendendo-se por transformação social emancipatória o conjunto dos processos econômicos, políticos, sociais e culturais que tenham por objetivo transformar as relações de poder desigual em relações de autoridade partilhada. Lembre-se também que as principais estratégias políticas que corporizaram tal tensão, em todo o processo histórico, foram o direito e a revolução (SANTOS, 2004). Como instrumento político de emancipação social, a revolução socialista não consta de maneira predominante na agenda política atual, havendo perdido espaço à medida que ruíram os Estados socialistas. Em face a essa crise, os fundamentos e as estratégias do direito vêm assumindo cada vez mais certos espaços sociais e políticos, antes marcados pela estratégia revolucionária.

Entendendo-se o capitalismo como uma constelação de poderes entre as várias constelações da matriz de poder colonial do sistema-mundo patriarcal/capitalista/colonial/moderno europeu, a destruição de alguns aspectos capitalistas não é suficiente para destruir as desigualdades e as hierarquias historicamente criadas. A luta é, portanto, contra a matriz de poder colonial do sistema-mundo, sendo o capitalismo uma parte do todo histórico-estrutural heterogêneo (GROSFOGUEL, 2010).

Desde as Epistemologias do Sul, defende-se a necessidade de “[...] reinventar a linguagem da emancipação” (SANTOS, 1997, p. 11). Nessa perspectiva, a inserção das categorias indígenas na política moderna, no contexto do *constitucionalismo transformador*, poderia não representar um mero recurso às discursividades étnicas diante da incapacidade de gerar ações transformadoras – como as críticas expostas anteriormente –, mas um exercício intercultural político e jurídico inédito, com potencial emancipatório pelo seu caráter descolonizador. Que,

por meio da via democrática, visa transformar e inovar as instituições modernas por uma luta cada vez mais presente no Sul Global: aquela que faz um uso contra-hegemônico dos instrumentos jurídicos e políticos hegemônicos.

3.3 Um instrumento contra-hegemônico

Intrínseca à emergência do *constitucionalismo moderno* como novo instrumento político da modernidade ocidental capitalista está a ideia de que o povo soberano – poder constituinte – delega o seu poder ao Estado – poder constituído (BOBBIO, 2004). Desde os processos de independência dos países sul-americanos, as experiências constitucionais estiveram caracterizadas pela concentração do poder constituinte nas mãos de uma elite minoritária e articulada com os interesses estrangeiros (DALMAU, 2009).

Diante da discussão apresentada no segundo capítulo, entende-se que o *constitucionalismo latino-americano* – instrumento hegemônico – corroborou em vários aspectos essas formas perversas de gestão, contribuindo para aprofundar a continuidade, entre os Estados coloniais e os independentes, da *colonialidade do poder* (QUIJANO, 1991) e do *colonialismo interno* (CASANOVA, 2003) como processos simultâneos de exclusão, bem como a racialização social na América Latina por meio da naturalização das estruturas de dominação raciais, sociais, políticas, econômica, epistemológicas.

No início do século XXI, as populações indígenas do Equador e da Bolívia se organizaram e recorreram à ferramenta político-jurídica do constitucionalismo como caminho para a emancipação social. Como outras lutas similares ao longo da história – dos operários, das mulheres, pelo sufrágio universal etc. –, o movimento que desemboca no *constitucionalismo transformador* do Equador e da Bolívia no século XXI foi a luta dos indígenas que passaram a exigir,

mediante o acesso crítico às tradições políticas e jurídicas da modernidade, ser parte do novo pacto social.

Nesses países, o povo soberano e constituinte é composto, também, pelos povos indígenas que, pela ocupação inédita do “poder escritural” no momento das assembleias constituintes, se fazem sujeitos com voz ativa na construção do novo pacto social projetando-se nos cenários políticos nacionais com voz ativa nessa ferramenta político-jurídica enraizada em uma matriz civilizatória eurocêntrica e colonial. (CORTEZ, 2011; SCHALVEZON, 2015). Entre outras organizações indígenas históricas, na Bolívia, a ocupação se deu por meio do Pacto de Unidades, que contou com a presença do CONAMAQ e da CIDOB, representando os povos indígenas das terras altas e das terras baixas, respectivamente. No Equador, destaca-se a presença do Movimento Pachakutik, em articulação com a CONAIE. Esses sujeitos políticos participaram do processo de elaboração dos textos constitucionais inéditos, que plasmam um novo modelo de Estado, pautado na plurinacionalidade e um modelo civilizacional que tem como horizonte o Sumak Kawsay/Buen Vivir e o Suma Qamaña/Vivir Bién.

Recorrendo agora à obra de Antonio Gramsci (1978), compreende-se que os setores dominantes mantêm a sua hegemonia pelo equilíbrio entre a dominação – por meio da força e da coerção – e a direção – pela unidade intelectual e moral, do consentimento. Santos (2010a) discute que os instrumentos políticos e jurídicos hegemônicos – ou seja, desenhados pela elite em uma sociedade dividida em classes sociais – possibilitam essa dupla atuação, sem o que não seria possível a manutenção da hegemonia do grupo dominante sobre os grupos subordinados. Tais instrumentos permanecem hegemônicos porque “[...] son creíbles como garantías de la consecución del bien común, incluso por parte de las clases populares en si afectadas negativamente por ellos” (SANTOS, 2010a, p. 59). Quer dizer, é o uso que fazem os grupos dominantes dos instrumentos políticos – como parte de uma política de “cima para baixo” – que os tornam hegemônicos.

Considerando as análises gramsciniana, entende-se que esses instrumentos hegemônicos poderiam ser apropriados pelos grupos subalternizados²³ na luta contra-hegemônica. Nos casos boliviano e equatoriano ocorrerá o uso contra-hegemônico do constitucionalismo – até então detidos unicamente pelas elites econômicas e políticas dos dois países – pelos camponeses, indígenas, trabalhadores urbanos e outros setores populares e das classes medias²⁴.

O *constitucionalismo transformador* emerge com os povos indígenas exigindo um “[...] acceso crítico a tradiciones de modernidade [...]” que serviram de base para a vida política na região latino-americana (CORTEZ, 2011, p. 14). O que resultou em uma inédita incursão de experiências – saberes e práticas sociais – provenientes do mundo indígena, transformadas em instrumentos da política moderna. A participação popular, em especial a indígena, no debate constitucional da América Latina seria a expressão de uma utilização contra-hegemônica dos instrumentos de dominação. Apropriado pelos movimentos indígenas e os setores populares, as constituições são transformadas em aliadas das lutas contra-hegemônicas destes povos no Equador e na Bolívia. Mas a possibilidade dos indígenas – como outros povos do Sul Global – utilizarem os instrumentos hegemônicos da modernidade capitalista e colonial é sempre “muito condicional”

²³ O conceito de *subalterno* ganha visibilidade na obra do marxista sardo, que com ela amplia as noções relacionadas à classe dominada – proletário e camponês – mais consagradas dentro da teoria marxista até então. Passa a ser amplamente utilizado após a sua incorporação pela corrente teórica indiana denominada *Subaltern Studies* a partir da década de 1980, que traz o conceito para a análise da realidade pós-colonial, para tratar da relação entre dominantes e dominados por intermédio da articulação dos aspectos de classe, casta, gênero e geração, entre outros. São referência desta corrente os indianos Ranajit Guha e Gayatri Spivak, entre outros.

²⁴ Santos (1997; 2003a) reflete sobre a utilização dos instrumentos hegemônicos para fins contra-hegemônicos e amplia a discussão para vários instrumentos políticos hegemônicos contemporâneos, como o constitucionalismo, a democracia e os direitos humanos, entendendo-os como ferramentas políticas e jurídicas que foram sendo modificadas a valendo-se das lutas sociais, com a inclusão de grupos historicamente excluídos do campo político. Como exemplo, cita a apropriação criativa por parte das classes populares da retórica e das ferramentas dos direitos humanos, com o objetivo de ampliar o reconhecimento de seus direitos e aumentar a sua participação política.

(SANTOS, 1997, p. 12), o que exige identificar as condições em que os instrumentos hegemônicos podem ser colocados ao serviço de uma política emancipatória.

Alguns anos atrás, o pesquisador equatoriano Pablo Dávalos (2010) afirmou que os limites e as possibilidades da transformação anunciada no contexto do *constitucionalismo transformador* dependeriam da práxis política dos movimentos sociais, com destaque para os indígenas, e da possibilidade de reinvenção das relações entre estas comunidades e o Estado. Tanto na Bolívia quanto no Equador verifica-se que, desde o Estado, se recorre cada vez menos à ideia de um novo projeto civilizatório permeado por experiências indígenas. Ainda que as suas novas constituições dêem o respaldo jurídico para a realização de políticas de transição na construção de um novo projeto social e civilizatório, a sua efetivação depende da capacidade de participação das organizações indígenas nos processos decisórios dos governos progressistas. No pós-constituente, como será abordado no capítulo 6, verifica-se um distanciamento entre esses governos e setores dos movimentos indígenas que exigem que se faça juz aos direitos e princípios garantidos constitucionalmente.

Linares (2011) caracteriza como a Quinta Fase do processo revolucionário os conflitos internos aos setores que protagonizaram o início da Revolução Democrática e Comunitária na Bolívia, que resultaria na tensão entre a necessidade das políticas desenvolvimentistas e a necessidade de proteger a natureza. Antes de passar para o contexto do pós-constituinte faz necessário um estudo mais aprofundado sobre as constituições boliviana e equatoriana. A análise de seu conteúdo permite compreender em que medida o *constitucionalismo transformador* evidencia o estremecimento dessa cartografia abissal da modernidade ocidental capitalista, e o seu caráter pós-abissal. Apenas entendendo o caráter intercultural e descolonizador destes princípios e direitos é possível compreender o que não está sendo cumprido por parte dos governos de Morales e Correa, e o fato das suas constituições serem reivindicadas na luta contemporânea das organizações indígenas dos dois países.

4 O CONSTITUCIONALISMO PÓS-ABISSAL

*La utopía está en el horizonte,
me acerco dos pasos, ella se aleja dos pasos.
Camino diez pasos y el horizonte se corre diez pasos más allá.
Por mucho que yo camine, nunca la alcanzaré.
¿Para qué sirve la utopía? Para eso sirve: para caminar.*

(La utopía, Eduardo Galeano)

No capítulo 2 afirmou-se que a cartografia abissal da modernidade ocidental é dual: tanto jurídica quanto epistemológica. O pensamento abissal – conformado durante os processos de colonização – permanece na contemporaneidade, conformando relações políticas e culturais hierarquizadas e produzindo a “não existência” daqueles que se encontram do lado de lá (o Sul Global) da linha metafórica atual. A ciência moderna, como o direito, é uma das maiores expressões do pensamento que sustenta esta cartografia abissal e, uma vez que a injustiça social global está associada à injustiça cognitiva global, a luta pela justiça social global deve estar vinculada à luta contra a injustiça cognitiva global (SANTOS, 2004). O que, por sua vez, requer a formulação de um novo pensamento, um pensamento pós-abissal (SANTOS, 2004; 2006).

De certo modo, a análise dos próximos dois capítulos prioriza a dimensão epistemológica do processo de transformação inerente ao constitucionalismo transformador. Está no cerne das discussões os conteúdos incorporados às constituições dos Estados plurinacionais da Bolívia e do Equador, com foco no conteúdo relacionado ao Buen Vivir/Vivir Bien (EQUADOR, 2008; BOLÍVIA, 2009). Adianta-se que o objetivo não é tratar das especificidades culturais desde uma perspectiva de “celebração” da diversidade, mas entendendo os povos indígenas desde a perspectiva de sua luta histórica pela recuperação das suas

terras e contra um regime social específico de exploração que articula, desde a época colonial, as relações econômicas e étnicas (CASANOVA, 2003).

4.1 O Buen Vivir

O processo de construção do *constitucionalismo transformador* inaugura uma experiência constitucional inédita na região quando os povos indígenas, projetando-se nos cenários políticos nacionais, se fazem sujeitos políticos com voz ativa na construção desta ferramenta político-jurídica, que é a *Constituição*, originalmente enraizada em uma matriz civilizatória eurocêntrica e colonial.

A fim de aprofundar o caráter *descolonizador* do *constitucionalismo transformador*, a partir de agora são esmiuçadas categorias, conceitos e princípios demandados pelos movimentos sociais indígenas incorporados aos preâmbulos e à estrutura normativa das novas constituições, aprovadas no Equador, em 2008, e na Bolívia entre 2006 e 2009, após as vitórias de Rafael Correa, pelo Aliança País, e de Evo Morales, pelo MAS.

Embora este capítulo tenha por epígrafe a frase de Eduardo Galeano sobre a utopia como o horizonte que permite o caminhar, entende-se no potencial do Buen Vivir como utopia concreta, no sentido dado por Santos (2007c) – inspirado nas obras de Ernest Bloch e Walter Benjamin – àquelas teorias e projetos suficientemente utópicos para desafiar a realidade, mas realistas o suficiente para não serem descartados facilmente. Como será possível perceber, os princípios de “[...] orientación basilar constitucional [...]” (SANTOS 2007b, p.10) na Bolívia e no Equador têm como fundamento elementos inerentes à “[...] periferia social da periferia mundial” (TORTOSA, 2011, p.2), já que provenientes de vocabulários próprios dos povos indígenas, historicamente excluídos de respeitabilidade e considerados como parte de um pensamento inculto e primitivo.

A participação efetiva das organizações indígenas nas assembleias constituintes dos dois países, como resultado de um exercício político e jurídico inédito em termos de *interculturalidade*, desemboca na promulgação de constituições permeadas por princípios, categorias e direitos que só podem ser compreendidos na interface com o Sumak Kawsay/Buen Vivir e o Suma Qamaña/Vivir Bien. Tendo suas bases nas experiências comunitárias ancestrais dos indígenas, em especial aqueles originários do altiplano andino, e tendo cobrado força no contexto de luta e resistência das organizações indígenas do Equador e da Bolívia que marca a emergência do *constitucionalismo transformador* na virada do século XX para o XXI, os conceitos de Sumak Kawsay/Buen Vivir e do Suma Qamaña/Vivir Bien tornam-se o eixo norteador dos direitos positivados e das políticas a serem implementadas durante novos *procesos de cambios* – a revolução democrática e comunitária na Bolívia e a revolução cidadã no Equador – a raiz do projeto de refundação do Estado sob a forma da plurinacionalidade.

A Constituição da Bolívia (2009) afirma que o povo – inspirado nas lutas anticoloniais e independentistas do passado, nas históricas marchas indígenas, sociais e sindicais, assim como nas contemporâneas guerras e lutas pela terra e pelo território, constroem um novo Estado cujas características são: “[...] el respeto y igualdad entre todos, con principios de soberanía, dignidad, complementariedad, solidaridad, armonía y equidad en la distribución y redistribución del producto social, donde predomine la búsqueda del vivir bien” (BOLÍVIA, 2009, Preâmbulo). O Artigo 8 determina: “El Estado asume y promueve como principios ético-morales [...] suma qamaña (vivir bien) [...] [e que] se sustenta en los valores de [...] solidaridad, reciprocidad, respeto, complementariedad, y [...] justicia social, [...] para vivir bien” (BOLÍVIA, 2009, Art. 8). O Buen Vivir também aparece como o eixo norteador das políticas de educação (Art. 80); do modelo econômico plural (Art. 306); e das políticas de redução da pobreza (Art. 313).

Por sua vez, o preâmbulo da Constituição do Equador (2008, p. 1) introduz as novas leis do Estado plurinacional da seguinte maneira:

Nosotras y nosotros, el pueblo soberano del Ecuador reconociendo nuestras raíces milenarias, forjadas por mujeres y hombres de distintos pueblos, celebrando a la naturaleza, la Pacha Mama, de la que somos parte y que es vital para nuestra existencia, invocando el nombre de Dios y reconociendo nuestras diversas formas de religiosidad y espiritualidad, apelando a la sabiduría de todas las culturas que nos enriquecen como sociedad, Como herederos de las luchas sociales de liberación frente a todas las formas de dominación y colonialismo [...] Decidimos construir: Una nueva forma de convivencia ciudadana, en diversidad y armonía con la naturaleza, para alcanzar el *Buen Vivir*, el Sumak kawsay.

O *Sumak Kawsay* aparecerá como princípio norteador das políticas ambientais (Art. 14), das políticas de desenvolvimento (Art. 275) e daquelas referentes ao sistema nacional de ciência, tecnologia e saberes ancestrais (Art. 387). E no artigo 250 assume-se que o Buen Vivir/Sumak Kawsay deve orientar as formas de organização do território – com destaque para a região amazônica – “[...] com um ordenamiento territorial que garantisse la conservación y protección de sus ecosistemas y el principio del sumak kawsay (EQUADOR, 2008, Art.250).

Os significados dos termos Sumak Kawsay e Suma Qamaña mudam, a depender da variação do quéchua ou do aimara. Sumak significa sublime, belo, superior, e kawsay corresponde à vida, ou a um “ser estando” dinâmico, em constante transformação: “Por lo tanto, *Sumak Kawsay* sería la vida en plenitud. La vida en excelencia material y espiritual. La magnificencia y lo sublime se expresa en la armonía, en el equilibrio interno y externo de una comunidad” (MACAS, 2010, p.14). O termo, traduzido como Buen Vivir, provém do quéchua do centro e do sul da Bolívia, e *Suma Qamaña* do Aimara é, normalmente, traduzido como *Vivir Bien*. No norte do Peru e no Equador, *sumac*, no entanto, também significa belo, lindo. Assim, *Sumak Kawsay* também poderia significar “Viver Bonito”. Nessas duas regiões, o termo corresponde ao *Allin Kg há way*, melhor traduzido como *Buena manera de vivir* (QUIJANO, 2011). A revisão dos termos feita por Prada (2013, p. 47) evidencia as analogias:

En quechua, *sumak* significa excelente; *sumax* significa bien, exquisito, bondadoso; *sumax yachiy* significa embellecer; *sumax yachiy* significa arreglar, asear; y *sumay niyux* significa honrado. En tanto que *kausana*, significa existir, también vivir; *kausarina* significa revivir; *kausayniok* significa experimentado; y *kausay* vida. De aquí viene la traducción de *sumak kausay* como vida plena [...]. En aimara *sumaj* significa hermoso, bueno; *suma chaña* significa reconciliar, que supone conciliar, mejorar; *suma chasiña* significa adornarse; *suma chuymani* quiere decir de buen corazón. *Suman kaña* quiere decir estar en armonía, estar tranquilos; *sumata/sumataki* significa de buena manera; *sum thapiña* quiere decir hacer las paces; *sumtha piyaña* significa ayudar a la reconciliación. En tanto que *qamañuru* quiere decir todo un día; *qamaña/tuliña* significa ocuparse; *qamasa* quiere decir coraje; *qamasíña* quiere decir tomar sitio para descansar, también vivir con alguien; *qamayaña* quiere decir hacer convivir; *qamāwi* significa lugar de residencia; *qamiri*, palabra que se refiere al *jaqi* significa también colcha hecha de retazos de tela; y *qamaña* significa vivir, también residir.

Outras interpretações para as expressões originais em quéchua e em aimara são: vida rica; saber viver a vida; arte de viver; atitude; estar cheio de grande coração; morrer bem; qualidade de vida; bem-estar; felicidade; alegria; bom conviver; cuidar dos outros; caminho do equilíbrio (ACOSTA, 2013; PRADA, 2013; SCHAVELZON, 2015). Para além das variações presentes entre os povos quéchua e aymará, existem concepções de vida similares ao Buen Vivir entre outros povos, como os Guaraní (Bolívia e Paraguai), os Kuna (Panamá) e os Achuar (Equador). Também é possível encontrar referências na tradição maia guatemalteca e nas culturas ancestrais dos povos de Chiapas, no México (ACOSTA, 2013).

Em geral, a tradução dos termos para a ideia de *vida plena* é praticamente consenso entre os autores consultados: “[...] podemos también interpretar *sumaj qamaña* como *vida plena*? Lo más sugerente es que así lo hagamos, sobre todo por las concomitancias entre el aymara y el quechua” (PRADA, 2013, p.47). É necessário ter em conta que a tradução do quéchua e do aimara para as expressões em espanhol Buen Vivir (Equador) e Vivir Bien (Bolívia) tem lugar em um delicado exercício de delimitar, como conceitos políticos, expressões que se referem a outras formas de existência social. Nesse esforço, perdem-se sentidos

importantes como certas características holísticas e cósmicas inerentes aos próprios idiomas indígenas (SHALVEZON, 2015; ACOSTA, 2013). Assumindo tais riscos, neste trabalho opta-se por utilizar majoritariamente o termo *Buen Vivir* como a síntese de tais princípios. Para além da necessidade de tornar o texto mais fluido, esse é hoje o termo mais difundido no âmbito político e acadêmico latino-americano.

A incorporação de categorias inerentes aos universos civilizatórios indígenas é um fato político-epistemológico relevante, que indica avanços conceituais significativos do novo *horizonte pluralista de Estado* (FAJARDO, 2009) que surge com a proposta da plurinacionalidade. É necessário levar em consideração que o avanço das conquistas dos movimentos indígenas por meio da ampliação de seus direitos nas normativas nacionais e internacionais dependeu, em grande parte, da incorporação de categorias e conceitos cada vez mais afinados com as demandas dos movimentos pelas constituições e tratados internacionais. Como exemplo, retome-se a substituição paulatina, no âmbito da normativa nacional e internacional, da categoria de índio – eurocêntrica e colonialista por sua homogeneização discursiva que contribuía para uma resultante da dominação efetiva sofrida por uma diversidade de povos e nações que já habitavam a América Latina antes da chegada dos europeus – por *povos indígenas* ou *povos originários*, mais alinhada com a diversidade étnico-cultural existente na região e no mundo (BATALLA, 1972).

Para alguns autores seria possível encontrar traços do *Buen Vivir* como ferramenta conceitual e política mobilizadora dos povos indígenas da América Latina, desde os primórdios da colonização até as lutas independentistas dos países latino-americanos (QUIJANO, 2011; PRADA, 2012). Quijano (2011) o identifica já na obra – que permaneceu desconhecida por vários séculos – *Nueva coronica y buen gobierno*, do cronista indígena Waman Poma de Ayala. Escrita entre 1612 e 1615 como uma carta-denúncia dirigida ao rei da Espanha, contém mais de 1.000 páginas e 300 desenhos, que retratam a vida pré-colombiana e os horrores da conquista e da colonização no vice-reinado do Peru. Daí afirmar ser *Buen Vivir* “[...] probablemente, la formulación más antigua en la resistencia ‘indígena’ contra la colonialidad del poder” (QUIJANO, 2011, p. 2).

Partindo da análise de Acosta (2013), Quijano (2011), Schavelzon (2015), Walsh (2009) e Santos (2010b), já citados, além de David Cortez (2011), filósofo equatoriano e professor da FLACSO Andes, e Raul Prada (2013), filósofo e sociólogo boliviano, membro da assembleia constituinte e vice-ministro de Planificação Estratégica em 2010, entre outros autores, é possível compreender o Buen Vivir como uma articulação discursiva da prática e do acúmulo histórico de lutas contra o *colonialismo* (CORTEZ, 2011). Sua construção social deu-se com base na articulação de diferentes atores sociais vinculados às organizações indígenas, especialmente do altiplano boliviano e equatoriano, no contexto de resistência à imposição do paradigma civilizatório da modernidade ocidental capitalista. Originado das experiências indígenas e apropriado pelos movimentos, intelectuais e outros setores progressistas a eles vinculados, no início do século XXI, o Buen Vivir converte-se em um mecanismo conceitual e político de desconstrução de categorias, instituições e sistema de produção abarcados por tal paradigma.

Torna-se, assim, uma ferramenta conceitual e um projeto político – ambos em construção – críticos às categorias básicas que estruturam tal paradigma, uma vez que recorre às experiências – práticas sociais e saberes – e à luta dos povos indígenas andinos e amazônicos, valorizando-as no desenho da gestão de um novo modo de vida. Ou, como defende Acosta (2013), a oportunidade de elaboração de uma nova forma de organização e existência social – daí ser considerado um novo *projeto civilizatório* –, crítico às formas que predominam na modernidade ocidental. Uma tentativa de “[...] experimentar y probar concepciones de vida que han sido acuñadas más allá del legado moderno-europeo” (CORTEZ, 2011, p.4) e uma proposta especialmente crítica ao discurso sobre o qual se assentaram, historicamente, os projetos de modernização da América Latina (ESCOBAR, 2005).

Participam do processo de construção social do *Buen Vivir* tanto os sujeitos que falam desde a comunidade – o lugar do indígena, como os seus líderes de movimentos sociais e intelectuais – quanto àqueles que falam do ambiente externo, como os representantes não indígenas de movimentos sociais diversos, com destaque para os ecologistas, representantes de partidos políticos e os intelectuais associados à causa, que falam desde a sua articulação com os

movimentos indígenas, mas também tomando por base as universidades, os organismos internacionais ou as ONGs. De maneira geral, os primeiros aprofundam mais os elementos da cosmologia e das práticas sociais indígenas, ao passo que os segundos refletem mais sobre as teorias desenvolvimentistas e ecologistas. Além disso, é possível perceber que, ao passo que a discussão sobre o Buen Vivir no Equador predomina uma maior presença de economistas e gestores de políticas públicas relacionadas à economia solidária e aos movimentos ambientalistas, a discussão na Bolívia é mais marcada pela presença de antropólogos, filósofos e intelectuais indígenas. Em parte isso explica porque a reflexão sobre o Buen Vivir no Equador se desenvolve no marco das discussões sobre o desenvolvimento, o Estado e as políticas públicas, desde a perspectiva boliviana vai mais além, abarcando o diálogo com a filosofia andina (SCHAVELZON, 2015).

Uma forma embrionária do Buen Vivir como conceito e projeto político contra-hegemônico aparece, primeiramente, em documentos institucionais e publicações acadêmicas imersas no contexto de resistência às políticas desenvolvimentistas fomentadas pelos governos nacionais e pelas organizações de cooperação internacionais e multilaterais. Conforme aponta Schavelzon (2015) estes visavam à modernização do modo de vida visto como “arcaico” do altiplano boliviano, na década de 1990. Por detrás desses projetos de *desenvolvimento* estava uma percepção do modo de vida comunitário como uma forma administrativa minoritária, rural, anacrônica e ineficiente em termos de gestão. Ante ao possível desmantelamento das lógicas comunitárias, os indígenas respondem politicamente desde a economia e da institucionalidade étnica, em um processo de *reConstituição* e revalorização do *ayllu* como forma de organização social própria do altiplano andino “[...] que es sin duda el contexto desde donde surgirá el Vivir Bien/Buen Vivir como política alternativa” (SCHAVELZON, p. 24).

A resistência indígena diante do possível desmantelamento do *ayllu* foi sempre uma constante na Bolívia. Conforme indica a pesquisadora aimara Silvia Cusicanqui (1992), já no início do século XX, diante da intensa expropriação de terras comunitárias – como resultado de políticas estatais de substituição da propriedade coletiva do *ayllu* pela propriedade individual – emerge o “movimento

indigena”, que atuava na defesa e restituição de terras indígenas usurpadas, assim como na luta pelos seus direitos civis e políticos.

Forma de organização social própria do altiplano andino e instituição básica do mundo indígena, os *ayllus* são comunidades formadas valendo-se das relações de parentesco e afinidade, a família ampliada, que organizam o trabalho agrícola pela lógica da reciprocidade e da solidariedade (FUNDO INDÍGENA, 2005). É definido pelo intelectual aimara Simón Yampara (2008, p. 241) como a “[...] casa cósmica andina [...] la casa entendida como medio, hábitat y cósmico entendido como la interacción com el mundo de las deidades y la espiritualidad”. A saúde e a vitalidade das comunidades resultam da vida em harmonia com a sociedade, o mundo divino, as leis e a natureza, assim como de uma relação equilibrada com a terra e com a ordem cósmica. O Buen Vivir parece, assim, evocar o que Silvia Rivera Cusicanqui define como indígena-poeta “[...] em el sentido Aristotélico del término: creador del mundo, productor de los alimentos, conocedor de los ciclos del cosmos”, e esta *poiesis* do mundo se apresenta, hoje, como evidência e como proposta, com a alteridade indígena reinventando uma “nova universalidade”, que resiste ao caos herdado da “[...] destruição colonial do mundo e da vida” (2010, p.33). .

Note-se que o termo grego *poiesis* refere-se ao ato de criar, aparecendo na obra *O banquete*, de Platão, como a causa que converte qualquer coisa que consideramos não ser em ser. Segundo Cusicanqui (2010, p. 33), desde o passado até o presente “[...] son las tejedoras y los poetas-astrólogos de las comunidades y pueblos, los que nos revelan esa trama alternativa y subversiva de saberes y de prácticas capaces de restaurar el mundo y devolverlo a su propio cauce”. As tecedoras e os poetas-astrólogos são personagens indígenas centrais da vida do altiplano e estão representados na obra de Poma de Ayala (Figura 10), que, citada anteriormente, é descrita pela autora como uma “[...] teoria iconográfica da situação colonial” (2010, p. 28).

A relação de profunda integração entre todos os elementos do cosmos é um dos eixos centrais da proposta de Buen Vivir elaborada pelas comunidades indígenas. E, segundo demonstram as análises dos bolivianos de origem aimara Fernando Huanacuni (2010) e Simon Yampara (2008), na cosmogonia andina o cosmos é povoado por uma multiplicidade de formas de

existência interdependentes e inter-relacionadas. Daí o “viver em plenitude” que subjaz ao Buen Vivir significar ser capaz de viver em bem-estar coletivo e integral, com os outros, com os entes do cosmos e consigo mesmo. Como será abordado no próximo capítulo, que recorre à produção teórica antropológica, assim como aos estudos dos intelectuais indígenas bolivianos e equatorianos anteriormente citados, por “membros” da comunidade entendem-se tanto os entes humanos quanto os não humanos, no sentido que humanidade possui no pensamento moderno ocidental (VIVEIROS DE CASTRO, 2002; DESCOLA, 2001). A proposta de Buen Vivir articulada com as experiências indígenas e comunitárias remete a uma vinculação profunda entre todos os entes do cosmos, abarcando tanto as relações sociais quanto as relações que os indígenas estabelecem com a natureza²⁵.

Na Bolívia, o Vivir Bien aparece já como discurso político institucionalizado no governo de Gonzalo Sánchez de Lozada (1993-1997), quando o então vice-presidente Aimara Víctor Hugo Cárdenas elaborou novas políticas de descentralização da planificação estatal, mediante a transferência de certa autonomia a prefeituras e organizações sociais compostas por maioria indígena e camponesa no altiplano. No entanto, tais políticas foram realizadas no marco do multiculturalismo como forma de gestão da diversidade do projeto neoliberal, que, como afirmado no capítulo anterior, em parte não coincidiam com os aspectos emancipatórios das políticas interculturais ansiadas no contexto do *constitucionalismo transformador* do século XXI. Em especial, por não considerarem a subalternização dos povos indígenas no interior do sistema capitalista e colonial.

²⁵ Nos anos posteriores à sua oficialização pelas constituições e no contexto das políticas de desenvolvimento levadas adiante pelo MAS e o Alianza País, o Buen Vivir foi incorporado à retórica dos governos progressistas que o associam ao modelo de vida urbano e industrial e à ideia de qualidade de vida própria a modernidade ocidental capitalista. O assunto será debatido no último capítulo.

Figura 10: Ilustração Indígena Poeta Astrólogo

INDIOS / ASTRÓLOGO POETA QUE SABE
 DEL RUEDO DEL SOL Y DE LA LUNA Y ECLIPSE Y DE ESTRELLAS Y
 COMETAS, ORA, DOMINGO Y MES Y AÑO Y DE LOS CUATRO
 VIENTOS DEL MUNDO PARA SEMBRAR LA COMIDA.
 DESDE ANTIGUO.

Fonte: Cusicanqui (2010, p. 18). Desenho de Guamán Poma de Ayala

No Equador, a apresentação em 1997 do novo projeto político da CONAIE (CORTEZ, 2011) foi um dos momentos-chaves da emergência do Buen Vivir. Partindo da crítica ao capitalismo e ao colonialismo, menciona-se a necessidade de reinventar uma forma de organização social pautada nas práticas e saberes associados ao comunitarismo indígena, apontando para a necessidade de institucionalização das outras formas de democracia existentes, como a plurinacional, a comunitária e a participativa. Identifica-se em tal projeto a influência do pensamento marxista pouco ortodoxo de José Carlos Mariátegui (1894 - 1930)

que já na década de 1920 discutia o papel fundamental do indígena na construção dos Estados-Nações latino-americanos e a necessidade de criação de uma sociedade socialista que levasse em consideração as suas experiências comunitárias (MARIATEGUI, 2007). Além disso, o documento da CONAIE exige a realização de um processo constitucional para o estabelecimento da plurinacionalidade e a construção de novo modo de vida “[...] donde el hombre, la naturaleza y el cosmos em estrecha y armónica interrelación garantizan la vida” (CONAIE apud CORTEZ, 2011, p.11).

Mas foi, de fato, na virada do século XX para o XXI, com a intensificação das mobilizações indígenas no marco do neoliberalismo e da globalização na Bolívia e no Equador, que o Sumak Kawsay/Buen Vivir e o Suma Qamaña/Buen Vivir ganharam impulso como conceito-chave do projeto civilizatório contra-hegemônico, de alcance nacional. Em 2004, a Universidade Intercultural Amawtay Wasi, instituição educativa associada à CONAIE, formalizou esse conceito por meio do projeto educativo “Aprender em la Sabiduría y el Buen Vivir”, que define a interculturalidade como paradigma para a construção de uma educação compartilhada entre sujeitos diferentes étnica e culturalmente. Este documento explicita que, para além do bem-estar material, os indígenas buscam “[...] el bienestar integral/holista y armónico de la vida [...] que, en aimara, se llama: Suma Qamaña: vivir bien en armonía con los otros miembros de la naturaleza y con uno mismo” (AMAWSTAYWASI apud CORTEZ, 2011, p. 9).

Paulatinamente, o Buen Vivir foi aparecendo nos discursos dos movimentos indígenas e nas publicações acadêmicas de intelectuais indígenas e não indígenas a eles articulados. Diante de sua alta assimilação social e da pressão exercida pelas organizações indígenas que participam como sujeitos políticos na elaboração desta nova contratualidade social, o termo é introduzido às novas constituições, peculiares exatamente pelo caráter intercultural que as compõem. Uma visita ao conteúdo inovador presente nas novas constituições e articuladas ao novo projeto civilizatório sintetizado pelo Buen Vivir será realizado adiante, tendo como pano de fundo o projeto intelectual e político de transformação social que é próprio às Epistemologias do Sul.

4.2 Um constitucionalismo ecológico

A expressão *constitucionalismo ecológico* encontra-se no título deste trabalho. Desde a perspectiva dos movimentos ecologistas, a expressão pode ser compreendida no sentido de uma contratualidade que leva em consideração o planeta Terra, na perspectiva da hipótese de Gaia – a Terra como um superorganismo vivo e autorregulado – destacada pelo filósofo e teólogo Leonardo Boff, que tem por horizonte a construção de uma “[...] grande democracia comunitária e cósmica” (2014, p.1).

De fato, procura-se, no título, revelar a inovadora relação jurídica que se estabelece com a natureza com base nas experiências boliviana e equatoriana na transição do direito antropocêntrico para outro tipo de contratualidade. Em especial pelo desafio paradigmático trazido pelo Artigo 71 da Constituição do Equador (2008) que versa sobre os direitos da natureza ou Mãe Terra (tema destacado no próximo capítulo, que foca os aspectos interculturais de tal desafio). No entanto, fato é que, para além desse sentido, a expressão *constitucionalismo ecológico* é aqui utilizada com o intuito de sintetizar a identificação do *constitucionalismo transformador* com o projeto de transformação que é próprio às Epistemologias do Sul. Este prevê um processo de substituição da lógica monocultural da modernidade ocidental por uma nova forma de organização social pautada naquilo que Santos (2004; 2006; 2007) denomina como *ecologias*.

Retomando a discussão apresentada no capítulo 2, entende-se que as *linhas abissais* são mutáveis e se deslocam no tempo. Por exemplo, as lutas anticoloniais asiáticas e africanas, em meados do século XX, podem ser interpretadas como a luta dos povos que viviam sob a lógica da apropriação e da violência – a tensão que define o paradigma do “lado de lá” da linha abissal –, reclamando o direito de inclusão na lógica moderna da tensão e da regulação – o paradigma que rege o “lado de cá” da linha abissal. Tais processos de

independência, portanto, teriam evidenciado um “deslocamento” das *linhas abissais* (SANTOS, 2006).

Trazendo a discussão para o século XXI, o preâmbulo constitucional boliviano indica que é contra as variadas formas de *colonialismo* e contra o racismo “[...] que lo sufrimos desde los funestos tiempos de la colonia”, refundando o novo Estado plurinacional na compreensão de “[...] la pluralidad vigente de todas las cosas y nuestra diversidad como seres y culturas” (BOLÍVIA, 2009, preâmbulo). É com essa postura questionadora que o *constitucionalismo transformador* visa romper e superar as características eurocêntricas e coloniais do *constitucionalismo* clássico inserto em um projeto – teórico, político, ideológico – descolonizador. Esse movimento parecia evidenciar um novo “abalo tectônico” (SANTOS, 2006) das linhas abissais, também *descolonizador* – ou *decolonial* –, mas agora como produto e como produtor do *giro decolonial* experimentado na América Latina nas duas últimas décadas. Convém lembrar que:

La primera descolonialización (iniciada en el siglo XIX por las colonias españolas y seguida en el XX por las colonias inglesas y francesas) fue incompleta, ya que se limitó a la independencia jurídico-política de las periferias. En cambio, la segunda descolonialización —a la cual nosotros aludimos con la categoría *de colonialidad*— tendrá que dirigirse a la heterarquía de las múltiples relaciones raciales, étnicas, sexuales, epistémicas, económicas y de género que la primera descolonialización dejó intactas. Como resultado, el mundo de comienzos del siglo XXI necesita una *decolonialidad que complemente la descolonización* llevada a cabo en los siglos XIX y XX. Al contrario de esa descolonialización, la decolonialidad es un proceso de resignificación a largo plazo, que no se puede reducir a un acontecimiento jurídico-político. (CASTRO-GÓMEZ; GROSFOGUEL, 2007, p.36)

Neste trabalho entende-se que a forma como o *constitucionalismo transformador* incide sobre esta articulação entre distintas expressões de poder que se influenciam de forma mútua e não hierarquizada no interior do sistema-mundo

moderno capitalista e colonial (CASTRO-GÓMEZ; GROSFUGUEL, 2007), coincide com a proposta de transformação social que é própria ao projeto político e intelectual inovador das Epistemologias do Sul.

As análises de Santos (2006; 2007a) e Santos e Menezes (2010) sobre a proposta as *Epistemologias do Sul* permitem compreender a modernidade ocidental capitalista hegemônica como um paradigma fundamentado em diferentes *monoculturas*. Dessas, se destacam neste trabalho: a *monocultura da produtividade capitalista*, definindo o critério de produtividade do crescimento econômico *ad infinitum* próprio ao modo de produção capitalista como uma lógica produtiva racional e inquestionável dos indivíduos, sociedades e Estados; a *monocultura da temporalidade linear e progressiva*, sobre a qual se assenta o paradigma do progresso como projeto social único, universal e unidirecional; a *monocultura da naturalização das diferenças*, responsável pela naturalização de determinadas hierarquias construídas historicamente, em que se destacam as étnico-raciais, mas que também se referem àquelas criadas tomando-se por base as diferenças de gênero e as etárias, entre outras; e, por fim, a *monocultura do saber científico*, que estabelece a ciência moderna como o único conhecimento verdadeiro e universalmente válido. Esta é destacada no próximo capítulo, por ser o meio pelo qual se realiza a interpretação hegemônica sobre a natureza no Ocidente.

A cada uma das *monoculturas estruturantes da modernidade ocidental* subjazem formas de *produção de não existência* da diversidade de experiências e realidades presentes “do lado de lá” da linha abissal e não condizentes – por rivais, inadequadas ou desinteressantes – com a lógica monocultural hegemônica. As formas de produção de não existência são diversas, mas o que as une é o fato de “[...] serem, todas elas, manifestações da mesma monocultura racional” (SANTOS, 2006, p.102), a *razão indolente* – hábil em reduzir a realidade social e desperdiçar a pluralidade de experiências existentes, privilegiando as realidades e experiências por ela legitimadas como científicas, produtivas, avançadas e superiores, e considerando o restante delas – produzidas do “lado de lá” da linha abissal – como ignorantes, improdutivas, residuais, atrasadas e inferiores.

Desde as *Epistemologias do Sul* a realidade não pode ser reduzida às experiências hegemônicas, daí a necessidade de tornar as experiências ausentes realidades presentes. A luta contra hegemônica contemporânea pela transformação social deve, portanto, contemplar um projeto de alteração da lógica social *monocultural* da modernidade ocidental capitalista por uma nova forma de existência e convivência social, fundamentada em *ecologias*. Adverte-se que, por práticas transformadoras, entende-se o conjunto dos processos econômicos, políticos, sociais e culturais que tenha por objetivo transformar as relações de poder desigual em relações de autoridade partilhada (SANTOS, 2010a).

Entende-se por *ecologia* a “[...] prática de agregação da diversidade pela promoção de interações sustentáveis entre entidades parciais e heterogêneas” (SANTOS, 2006, p.15). Para além do significado original relacionado com os processos de interação entre os seres vivos e o ecossistema da ecologia como ciência, o conceito de *ecologia* é aplicado a distintos âmbitos sociais. Refere-se à possibilidade de uma nova forma de convivência social entre experiências diversas do Sul Global, incluindo aquelas provenientes de distintos universos civilizatórios. Considerando que tais experiências – entre as quais as dos povos indígenas da América Latina – foram, desde a colonização, desqualificadas, tornadas ininteligíveis, descartadas ou desacreditadas por meio do extermínio, do silenciamento ou de sua marginalização, se faz necessária sua recuperação com o intuito de dar-lhes visibilidade. Para tal, é preciso criar mecanismos políticos e jurídicos que, pautados em um pensamento *pós-abissal*, sejam suficientemente capazes de criar alternativas àquele conjunto de experiências hegemônicas. Nos termos de Santos (2007b, p. 11), o pensamento pós-abissal:

[...] envolve uma ruptura radical com as formas de pensamento e ação da modernidade ocidental. [...] significa pensar a partir da perspectiva do outro lado da linha, precisamente porque ele é o domínio do impensável no Ocidente moderno. [...] isto é, do Sul global, concebido como a metáfora do sofrimento humano sistêmico e injusto provocado pelo capitalismo global e pelo colonialismo. O pensamento pós-abissal pode ser sintetizado como um aprender com o Sul usando uma epistemologia do Sul. Ele confronta a monocultura

da ciência moderna com uma *ecologia de saberes*, na medida em que se funda no reconhecimento da pluralidade de conhecimentos heterogêneos (sendo um deles a ciência moderna) e em interações sustentáveis e dinâmicas entre eles sem comprometer sua autonomia. A ecologia de saberes se baseia na idéia de que o conhecimento é interconhecimento. Assim, a primeira condição para um pensamento pós-abissal é a *co-presença* radical. A co-presença radical significa que práticas e agentes de ambos os lados da linha são contemporâneos em termos igualitários. Implica conceber simultaneidade como contemporaneidade, o que requer abandonar a concepção linear de tempo. Só assim será possível ir além de Hegel, para quem ser membro da humanidade histórica — isto é, estar deste lado da linha — significava: no século V a. C., ser um grego e não um bárbaro; nos primeiros séculos da era cristã, ser um cidadão romano e não um grego; na Idade Média, ser um cristão e não um judeu; no século XVI, ser um europeu e não um selvagem do Novo Mundo; e no século XIX ser um europeu (incluindo os europeus deslocados da América do Norte) e não um asiático, estagnado na história, ou um africano, que sequer faz parte dela. Além disso, a co-presença radical pressupõe a abolição da guerra, que, juntamente com a intolerância, constitui a negação mais radical da co-presença.

Em síntese, o projeto de transformação que é próprio às Epistemologias do Sul prevê a criação de mecanismos sociais, políticos e jurídicos que visem o processo de substituição paulatina das monoculturas estruturantes da modernidade ocidental por uma nova convivência social fundamentada em ecologias. Perante à monocultura da produtividade capitalista, propõem-se a *ecologia das produtividades*; ante à monocultura da naturalização das diferenças, a *ecologia dos reconhecimentos*; diante da monocultura da temporalidade linear e progressiva, a *ecologia das temporalidades*. Por fim, e foco da análise contida no próximo capítulo, em face da monocultura do saber científico, a *ecologia dos saberes* (SANTOS 2006; 2007a).

A seguir, os textos constitucionais – todos eles relacionados à formalização do Buen Vivir/Vivir Bien como novos princípios ético-filosóficos que deveriam pautar os projetos políticos dos Estados plurinacionais – são avaliados, com o intuito de compreender em que medida lhes é intrínseca a proposta das *ecologias* substitutivas das *monoculturas*. Alerta-se para o fato de que a separação

entre as diferentes *monoculturas* e *ecologias* é uma ferramenta analítica, já que todas se articulam e influenciam mutuamente.

A análise dos textos constitucionais à luz do projeto intelectual e político de transformação social das *Epistemologias do Sul* contribui para uma melhor compreensão do caráter descolonizador do *constitucionalismo transformador*. Adianta-se que no interior da ciência jurídica o estudo do texto constitucional pode limitar-se ao sentido literal do texto normativo, ao passo que o segundo traz para a análise uma interpretação sobre a vontade do legislador (BORGES; ALVES, 2011). Mais identificado com esta segunda proposta, o estudo sobre os textos traz à tona os significados que as categorias e princípios adotados pelas constituições possuem valendo-se da perspectiva do Buen Vivir articulada às experiências dos povos indígenas.

4.3 Das monoculturas às ecologias: um olhar sobre as constituições

No âmbito das Epistemologias do Sul, entende-se que uma das monoculturas estruturantes da modernidade ocidental é da naturalização das diferenças – cuja forma de *produção de não existência* é exatamente considerar a inferioridade do outro, neste caso, os povos indígenas da América Latina, como uma inferioridade natural (SANTOS, 2004). As relações de poder estabelecidas com base na colonização e mantidas após as independências partiam do pressuposto de que a superioridade de uns e a inferioridade de outros possuía uma existência *a priori*. Nesse sentido, o domínio sobre o outro pode ser considerado uma obrigação, uma missão civilizadora do homem branco, que se encontra no topo da hierarquia. As diferenças étnico-raciais são, assim, consideradas como consequências de hierarquias naturais.

Sendo naturais, tais experiências tornam-se “insuperavelmente” inferiores, sendo a relação de dominação uma consequência e não a causa da hierarquia, uma obrigação de quem é classificado como superior. Supostamente inferiores, as experiências indígenas não são consideradas alternativas credíveis àquelas – “naturalizadamente” superiores – da modernidade ocidental capitalista. A luta emancipatória dos movimentos indígenas da América Latina foi, em parte, de enfrentamento à *monocultura da naturalização das diferenças*, que os considerou – a eles e aos seus saberes, temporalidades e práticas produtivas – naturalmente inferiores, dos primórdios da colonização até a contemporaneidade.

A inserção de categorias advindas de outros universos civilizatórios na política moderna tornam as constituições da Bolívia (2009) e do Equador (2008) instrumentos jurídicos e políticos importantes no processo de desconstrução desta inferiorização histórica, na medida em que as experiências indígenas tornam-se experiências passíveis de disputas políticas e consideráveis como alternativas às experiências hegemônicas do Estado-nação monocultural.

Os ordenamentos constitucionais aparecem como mecanismos políticos e jurídicos de enfrentamento a essa *monocultura da naturalização das diferenças*, aludindo à possibilidade de construção de um futuro plural e heterogêneo, que coincide com uma das propostas de ecologias das Epistemologias do Sul, *ecologia dos reconhecimentos*. Essa faz referência à construção de uma nova lógica social pluralista, não hierárquica e intercultural, que possibilite processos de reconhecimentos recíprocos e não hierárquicos entre os diferentes povos, culturas e nações (SANTOS, 2007b)²⁶.

²⁶ A luta pelo princípio da igualdade deve estar a par da luta pelo reconhecimento da diferença. Este é o pilar da nova cultura política do qual o *constitucionalismo transformador* faz parte e que ganhou visibilidade – e, por sinal, virou *slogan*– e “même”, no mundo da era digital – dos novos movimentos sociais: “Temos o direito a ser iguais, sempre que a diferença nos inferioriza; temos o direito de ser diferentes, sempre que a igualdade nos descaracteriza” (SANTOS, 2006, p. 486). Desde a *monocultura da naturalização das diferenças* o pensamento hegemônico combina “diferença com desigualdade, ao mesmo tempo em que se arroga o privilégio de determinar quem é igual e quem é diferente” (SANTOS, 2006, p. 104), a *ecologia dos reconhecimentos* preza por uma nova articulação entre os princípios da igualdade e da diferença. A diferença entre iguais (SANTOS, 2006, p. 104).

Nas duas constituições, o conceito de *interculturalidade* – aqui compreendido como uma ferramenta conceitual e processo e projeto social, político, ético e intelectual (WALSH, 2008; 2009) – está presente em diversos artigos. O Artigo 1º da Constituição da Bolívia (2009) afirma que o Estado plurinacional se funda “[...] em la pluralidad y el pluralismo político, económico, jurídico, cultural y lingüístico [...]”, ao passo que o Artigo 98 aponta para a diversidade cultural como “[...] la base esencial del Estado Plurinacional Comunitario”. No mesmo artigo, a *interculturalidade* é apresentada como “el instrumento para la cohesión y la convivencia armónica y equilibrada entre todos los pueblos y naciones”. Já o texto equatoriano apresenta o país como “[...] un Estado intercultural” (2008, Art. 1) que favorece um ambiente de pluralidade (2008, Art. 66) e respeita “[...] o pluralismo y a la diversidad cultural, política y organizativa (2008, Art. 57). A *interculturalidade* é repetida 23 vezes no texto equatoriano e 26 vezes no boliviano. Assentadas em uma perspectiva *intercultural* de fundamental equidade entre os povos, as constituições preveem um novo tipo de gestão estatal sobre a diversidade étnico-cultural, diferentemente da institucionalidade dada até então.

Observe-se a normativa relacionada à organização produtiva comunitária dos indígenas. Embora se entenda que o Buen Vivir não se limita à esfera da economia, uma vez que se apresenta como um “[...] paradigma regulador del conjunto total de la vida” (CORTEZ, 2011, p. 1), no contexto de emergência do *constitucionalismo transformador* o termo foi ganhando visibilidade como crítica ao modo de produção dominante, tendo por horizonte a superação, no longo prazo, das formas desiguais e depredatórias que são próprias ao critério de produtividade do sistema capitalista. Como parte do processo de sua oficialização, as constituições apresentam o Buen Vivir como eixo fundamental das políticas econômicas dos Estados plurinacionais, dentro de uma política econômica plural e heterogênea.

A Constituição do Equador (2008, Art. 275) descreve o regime de desenvolvimento do país como “[...] el conjunto organizado, sostenible y dinámico de los sistemas económicos, políticos, socioculturales y ambientales, que garantizan la realización del *Buen Vivir*, y la convivencia armónica con la naturaleza”. No capítulo referente à estrutura e à organização econômica do Estado plurinacional, a Constituição da Bolívia (2009, Art. 306) define: “El modelo económico boliviano es

plural y está orientado a mejorar la calidad de vida y el vivir bien de todas las bolivianas y los bolivianos”. O caráter plural dos modelos econômicos dos Estados plurinacionais se evidencia em artigos relacionados à valorização e à recuperação dos modos e sistemas alternativos de produção, com destaque para a economia comunitária indígena.

Com variações internas e estando mais ou menos articuladas aos mercados nacionais e, inclusive internacionais, em muitas das comunidades indígenas equatorianas e bolivianas, do altiplano e das terras baixas, predominam modelos de economia comunitária, com formas de utilização, produção e repartição dos recursos econômicos que se diferenciam e, muitas vezes, se contrapõem à lógica que rege o sistema capitalista hegemônico.

Tomando-se por base o texto constitucional da Bolívia (2009, Art. 307), entende-se por economia comunitária a forma de organização econômica em que os sistemas de produção e reprodução da vida social estão “[...] fundados em los principios y visión propios de las naciones y pueblos indígena originario y campesinos”. Já na década de 1990, o projeto político-econômico apresentado pela CONAIE (1997) para o Equador referia-se à necessidade do estímulo à economia comunitária, propondo uma concepção social, solidária e ecológica de economia que, valendo-se da planificação, tornar-se-ia mais inclusiva e equitativa. Anos depois, em 2004, o projeto educativo da Universidade Intercultural Amawtay Wasi chamou a atenção para a necessidade de criação de uma organização social pautada pela economia comunitária a fim de alcançar o Buen Vivir. Essa nova forma de organização social deveria respeitar “[...] tanto la naturaliza del proceso de desarrollo humano desde una perspectiva ambientalmente sustentable, como los principios y valores bio-éticos ancestrales [...]” (AMAWSTAY WASI apud CORTEZ, 2011, p. 9).

Ambos os textos – o projeto político da CONAIE e o da universidade Amawtay Wasi – são marcos do processo de delimitação conceitual do Buen Vivir como novo projeto civilizatório articulado à luta dos movimentos indígenas no Equador. Uma das formas de se alcançar o Buen Vivir seria por intermédio do fomento às formas indígenas de organização produtiva presentes tanto nos *ayllus* dos povos quéchuas e aymaras do altiplano boliviano e equatoriano quanto nas

diversas comunidades indígenas amazônicas existentes nos dois países. É, portanto, acatando a demanda dos movimentos indígenas que as constituições da Bolívia (2009) e do Equador (2008) assumem o caráter heterogêneo da economia dos dois países e buscam estimulá-lo pelo reconhecimento, valorização e fomento da economia indígena comunitária.

A aposta do *constitucionalismo transformador* no pluralismo econômico relaciona-se ao projeto plurinacional, em que o Estado deveria ter um papel ativo na garantia e regulação da diversidade de organizações produtivas. Os textos constitucionais postulam que as economias comunitárias indígenas são formas de organização da economia do Estado, sendo a sua obrigação as reconhecer, respeitar, proteger e promover (EQUADOR, 2008, Art. 319; BOLÍVIA, 2009, Art. 313). Maior destaque é identificado no texto boliviano, segundo o qual para “[...] el logro del vivir bien en sus múltiples dimensiones [...]”, o Estado plurinacional da Bolívia estabelece como um de seus propósitos “[...] la participación activa de las economías pública y comunitaria en el aparato productivo [...]”, devendo a economia comunitária complementar “[...] el interés individual con el vivir bien colectivo” (BOLÍVIA, 2009, Art. 311). Esse mesmo artigo também prevê a igualdade jurídica entre os diferentes tipos de organização produtiva ao estabelecer que “[...] todas las formas de organización económica establecidas en esta Constitución gozarán de igualdad jurídica ante la ley”.

Na Constituição boliviana destaca-se, também, o Artigo 306, segundo o qual, com o objetivo de “[...] mejorar la calidad de vida y el vivir bien de todas las bolivianas y los bolivianos [...]”, as diferentes formas de organização econômica do Estado plurinacional devem articular-se mediante os princípios de complementaridade, reciprocidade e solidariedade, entre outros. No capítulo 5 desta tese é discutido como esses princípios fundamentam a compreensão do *Sumak Kawsay/Suma Qamaña* como núcleo articulador da vida para os indígenas do altiplano. Eles fundamentam tanto as relações compreendidas pela cosmovisão moderna ocidental como relações sociais – incluindo as lógicas internas de

produção, distribuição e consumo – quanto aquelas relações estabelecidas entre os indígenas e os outros seres da natureza e do cosmos²⁷.

Revela-se, assim, a afinidade do *constitucionalismo transformador* com a proposta da *ecologia das produtividades*, que, a fim de potencializar as possibilidades de superação da *monocultura da produtividade capitalista*, prevê a recuperação e a valorização dos modos e sistemas alternativos de produção “[...] que a ortodoxia produtivista capitalista ocultou ou descredibilizou” (SANTOS, 2006, p.113). O critério de produtividade do modo de produção capitalista que percebe o crescimento econômico *ad infinitum* como o objetivo racional e inquestionável dos indivíduos, sociedades e Estados foi naturalizado, ao mesmo tempo em que a diversidade de experiências produtivas existentes no Sul Global, incluindo as diversas experiências de economia comunitária dos povos indígenas da América Latina, foram sistematicamente invisibilizadas e desqualificadas (SANTOS, 2006).

Um dos modos de produção de “não existência” da *monocultura da produtividade capitalista* é avaliar/tornar/transformar em improdutivo todas as experiências que não perseguem a lógica do acúmulo do capital e do crescimento econômico, ou seja, que não produzem para o mercado. Por não possuírem os mesmos critérios da lógica da produtividade capitalista, essas outras experiências de produção foram sistematicamente desqualificadas como lógicas não produtivas. Como exemplos citam-se as formas de organizações econômicas socialistas, as populares, as cooperativas e as solidárias e, é claro, as indígenas comunitárias aqui destacadas.

Retome-se que na América Latina o imaginário anticapitalista – que se desdobra na intensificação das experiências da economia popular, solidária, comunitária e cooperativa – foi se diversificando a partir da década de 1970, quando

²⁷ A maior parte das populações indígenas das Américas não diferencia – no sentido de seu potencial de humanidade ou sociabilidade – o ser humano daquilo que a modernidade ocidental denomina natureza, composta em grande medida por processos de consciência, cultura e reflexão. Ou seja, por aquilo que a modernidade ocidental considera como *humanidade*. As relações que se estabelecem, portanto, entre o ser humano e os animais, as plantas, os astros são, em muitos casos, similares àquelas estabelecidas entre os indivíduos de uma comunidade. É nesse sentido, o antropólogo brasileiro Viveiros de Castro (2002) observa que para a maior parte das populações indígenas a *humanidade* seria uma condição comum entre os seres humanos e os outros entes do cosmos.

começaram a emergir propostas de formas produtivas alternativas que são, em grande medida, menos ambiciosas – em termos de escala e alcance da transformação – que o projeto nacional e internacional socialista (QUIJANO, 2002). Elas são consideradas alternativas na medida em que são capazes de desafiar as formas de produção capitalista, tendo como horizonte a eliminação “[...] das raízes sociais e das condições históricas da exploração e da dominação social” (QUIJANO, 2002, p. 407). O novo imaginário anticapitalista é resultado, por um lado, da violência da imposição do capitalismo com a globalização e, por outro, da frustração com as experiências de nacionalização econômica levadas a cabo após a Revolução Russa, em 1917, que fomentou o distanciamento de certos setores do projeto da economia socialista centralizada, predominante na esquerda até então. Conforme o autor peruano, o fato de inovarem como a grande alternativa à economia capitalista do século XX, o projeto de nacionalização da economia socialista centralizada contribuiria para a descaracterização por parte de determinados setores da esquerda, de outras formas ou modos de produção alternativos. Reflexão que auxilia a compreender a resistência destes setores ao projeto da plurinacionalidade e à aposta no Buen Vivir, já que ambos pressupõem o fomento do pluralismo econômico em oposição ao projeto de nacionalização da economia.

Estão intrínsecas às formas de organização produtiva comunitária indígena outras interpretações sobre o tempo, que não coincidem com a temporalidade linear e progressiva que é própria à modernidade ocidental capitalista. Quando se observam os saberes e as práticas sociais do Sul Global, a temporalidade linear e progressiva não é a única existente nem a mais praticada, variando as lógicas e regras temporais de acordo com a cultura: “[...] a linguagem silenciosa das culturas é acima de tudo uma linguagem temporal” (SANTOS, 2006, p. 109).

A hierarquização entre as formas temporais não é o resultado da maior veracidade da temporalidade linear hegemônica constituída pela sequência passado-presente-futuro, mas uma construção social intimamente ligada à distribuição do poder no sistema-mundo. Adotada pela modernidade tomando por base a secularização da escatologia judaico-cristã (SANTOS, 2006), a

temporalidade linear e progressiva da modernidade ocidental capitalista sustenta uma lógica social com perspectiva de história de sentido e direção únicos, assentando-se sobre os ideais de desenvolvimento e progresso como projeto social universal e unidirecional dos povos.

O posicionamento em direção ao futuro da “flecha” dos tempos modernos (TAPIA, 2007) dá-se no processo de *Constituição* da sociedade capitalista, que acelera o tempo histórico por intermédio do distanciamento dos processos sociais dos ritmos das estações da natureza. Em especial a partir da revolução industrial, com a necessidade da redução dos tempos de rotação do capital, ou seja, do tempo de produção de mercadorias.

El capitalismo acelera el tiempo histórico y cambia la dirección del movimiento de las sociedades, que no está dirigido a reponerse cíclicamente al conjunto de las condiciones de la vida social sino a modificarlas constantemente. En ese sentido, uno de los rasgos de la modernidad es la sustitución de concepciones cíclicas o circulares del tiempo por nociones de tiempo histórico que se suelen llamar lineales o progresivas, es decir, lanzadas hacia adelante. (TAPIA, 2007, p. 20 - 21)

A ideia de desenvolvimento é filha desse tempo histórico configurado pela emergência da civilização moderna industrial. Esse movimento, esse ritmo e essa forma de experimentar o tempo são muito particulares dos países centrais, embora tenham sido expandidos por todo o globo. Uma das monoculturas estruturantes do paradigma da modernidade ocidental, a *monocultura da temporalidade linear e progressiva* produz a não existência das outras formas de temporalidades que são “[...] desqualificadas, suprimidas ou tornadas ininteligíveis por serem regidas por temporalidades que não se encontram incluídas no cânone temporal da modernidade capitalista ocidental” (SANTOS, 2006, p. 109). Ao declarar como primitivas, selvagens, atrasadas e subdesenvolvidas as experiências supostamente assimétricas àquilo que, segundo a norma temporal, é considerado

avançado, “[...] a modernidade ocidental produz a não contemporaneidade do que é contemporâneo, a ideia de que a simultaneidade esconde as assimetrias dos tempos históricos que nela convergem” (SANTOS, 2004, p. 247).

A transformação daquilo que é simultâneo em não contemporâneo é uma das maneiras por meio da qual a monocultura da temporalidade linear de modernidade ocidental produz a “não existência” de experiências provenientes de outras lógicas temporais: “O contato hegemônico converte simultaneidade em não contemporaneidade. Inventa passados para dar lugar a um futuro único e homogêneo” (SANTOS, 2004, p. 8).

Ao transformar as economias comunitárias indígenas em parte da economia plural dos Estados plurinacionais para a consecução do Buen Vivir, as constituições tornam uma prática produtiva até então considerada “atrasada” em uma das formas estruturais de organização produtiva da economia, abrindo a possibilidade de que simultaneidade signifique contemporaneidade.

Quer dizer, as formas indígenas de produção e reprodução da vida social estão articuladas, ciclicamente, às mudanças estacionais. Ao passo que na lógica temporal do *progreso* a “flecha” do tempo “está lanzada siempre hacia adelante” (TAPIA, 2007, p. 20), entre a maior parte os povos indígenas da América Latina – tal qual para outras civilizações agrárias, contemporâneas ou não – esta “flecha” possui um direcionamento circular. Isso explica, em parte, porque o modo de vida dos povos indígenas está intimamente relacionado às mudanças estacionais, que orientam a vida em comunidade, em uma articulação do ser humano consigo, com os outros e com a natureza (SANTOS, 2006; TAPIA, 2007).

Daí explica-se, em parte, o profundo conhecimento que os indígenas possuem da natureza. O que, por sua vez, remete a outra característica percebida pela análise das constituições equatoriana e boliviana: o fato de se manifestarem como mecanismos de promoção do diálogo entre os saberes científicos e os outros saberes, em um exercício de superação da desqualificação dos saberes indígenas, nem sempre condizentes com os cânones da ciência moderna.

4.4 Os saberes ancestrais e a ecologia de saberes

Os preâmbulos das constituições já anunciam que não se trata de textos ordinários no que diz respeito à relação do Estado com os saberes indígenas desqualificados historicamente. O Estado boliviano é refundado “cumpliendo el mandato de nuestros pueblos con la fortaleza de nuestra Pachamama” (BOLÍVIA, 2009), o povo soberano do Equador – “[...] hijos de la Pachamama [...]” – o fará “[...] apelando a la sabiduría de todas las culturas que nos enriquecen como sociedad” (EQUADOR, 2008). Os preâmbulos reduzir-se-iam a belos prefácios, não fosse o fato do saber ancestral ressurgir em diversos artigos, como demonstra o seguinte “passeio” pelas duas constituições.

As seções constitucionais responsáveis pela definição da normativa relacionada à educação, por exemplo, revelam a valorização do diálogo entre o saber indígena e o saber técnico-científico hegemônico. O texto boliviano afirma que para garantir o sistema educativo “[...] intracultural, intercultural e plurilíngüe” (BOLÍVIA, 2009, Art. 3) o Estado deve promover um desenvolvimento integral da sociedade, tomando “[...] en cuenta los conocimientos universales y los saberes colectivos de las naciones y pueblos indígenas originarios campesinos”, que são considerados depositários “[...] de saberes, conocimientos, valores, espiritualidades y cosmovisiones [...]” que constituem a “fortaleza” do próprio Estado plurinacional (BOLÍVIA, 2009, Art.91).

Já o texto equatoriano prevê um sistema nacional de educação com uma visão intercultural que corresponda à diversidade geográfica, cultural e linguística do país, definindo como finalidade do sistema educacional superior “[...] la difusión de los saberes y las culturas; (...) en el marco *del diálogo de saberes* [...]”. (EQUADOR, 2008, Art. 350-351). O diálogo de saberes deve reger o próprio sistema nacional de ciência, tecnologia, inovação e saberes ancestrais, em si uma novidade em termos de institucionalização do processo de desierarquização dos saberes exigido pelo projeto de *descolonização*. Em outros de seus artigos, o texto constitucional define que todas as pessoas possuem o direito a gozar dos benefícios

e aplicações “[...] del progreso científico y de los saberes ancestrales” (EQUADOR, 2008, Art. 25), garantindo a liberdade de investigação no marco do respeito “[...] a la ética, la naturaleza, el ambiente, y el rescate de los conocimientos ancestrales” (EQUADOR, 2008, Art. 358). O Estado, por sua parte, responsabiliza-se por “[...] promover e impulsar la ciencia, la tecnología, las artes, los saberes ancestrales [...] [para] la consecución del buen vivir” (EQUADOR, 2008, Art. 277).

De maneira similar, a carta constitucional boliviana revela que é dever do Estado plurinacional assegurar, respeitar e promover os conhecimentos, a medicina, os idiomas, os rituais e as vestimentas, assim como o exercício dos seus sistemas políticos, jurídicos e econômicos, de acordo com a cosmovisão indígena (BOLÍVIA, 2009, Art. 30). Ambas declaram o objetivo de alcançar o Buen Vivir para o conjunto da população, assegurando a promoção e a impulsão dos saberes ancestrais.

Em sua maioria, os povos indígenas da América Latina não compartilha o critério de validade único e universal dado ao conhecimento científico no interior da modernidade ocidental, mantendo um modo de vida em que as práticas sociais são fundamentadas por saberes ancestrais milenares, muitas vezes desqualificados pelas instituições modernas como ignorância. Em parte por terem sofrido, e seguirem sofrendo, violências diversas em nome de um suposto conhecimento racional e universal.

Há, portanto, um sentido crítico em relação à lógica social pautada pela monocultura do saber científico, como já citado, estruturante da modernidade ocidental capitalista, que transformou a ciência em parâmetro exclusivo de conhecimento. Um de seus modos de produção de “não existência” foi, exatamente, converter a ciência moderna em critério único de verdade, ao mesmo tempo em que desqualificou e invisibilizou os outros conhecimentos do Sul Global, como os dos indígenas.

Observe que o Artigo 42 da Constituição boliviana, sobre o direito à saúde no Estado plurinacional, afirma que o sistema nacional de saúde deve incluir “[...] la medicina tradicional de las naciones y pueblos indígena [...]”, assim como respeitar “[...] su cosmovisión y prácticas tradicionales [...]”, sendo responsabilidade

do Estado promover e garantir “[...] el respeto, uso, investigación y práctica de la medicina tradicional, rescatando los conocimientos y prácticas ancestrales desde el pensamiento y valores de todas las naciones” (BOLÍVIA, 2009). De maneira similar, o Artigo 57 da Constituição do Equador (2008), sobre os conhecimentos, ciências e tecnologias ancestrais, remete à obrigatoriedade do Estado no processo de manutenção, proteção e *desenvolvimento* da prática da medicina tradicional, o que incluía criação de medidas de recuperação e proteção dos rituais e lugares sagrados.

Tais artigos também remetem à *ecologia das temporalidades* apresentada anteriormente, uma vez que tais experiências deixam de ser vistas na perspectiva própria à lógica *monocultural* da modernidade ocidental – que as percebem como “[...] manifestação anacrônica de religião primitiva ou de magia” (SANTOS, 2006, p. 110) – e se transformam em formas de vivenciar o tempo presente legitimadas pelas constituições. Transformam-se as práticas medicinais indígenas em experiências de saúde contemporâneas às práticas da medicina ocidental moderna, exemplificando o caráter provocador dessas normas constitucionais à monocultura da temporalidade linear da modernidade, segundo a qual as experiências que não se adequam à temporalidade linear são primitivas, ultrapassadas e devem ser superadas.

Releva-se, assim, a afinidade entre o *constitucionalismo transformador* e a *ecologia de saberes*, que parte do pressuposto de que não há saber geral nem ignorância geral – uma vez que “[...] *toda ignorância é ignorância de certo saber e todo o saber é a superação de uma ignorância particular*” (SANTOS, 2006, p. 106) –, prevendo um exercício de desierarquização dos conhecimentos que, em face da *monocultura do saber científico*, aposta na construção de uma nova forma de convivência social, baseada no diálogo entre o conjunto diverso de saberes existentes na sociedade.

Alerta-se que a luta pela credibilidade do conhecimento não científico não significa o descrédito do conhecimento científico. O que se pretende é que outros saberes, historicamente subalternizados e produzidos como não existentes participem dos debates epistemológicos com aquele. Tampouco significa uma ausência total de critérios de hierarquia entre os saberes, tal como pressupõem

algumas análises que partem do relativismo cultural. Isto seria impensável em uma postura transformadora, já que os conhecimentos não são igualmente válidos ou inválidos na hora de se pensar a emancipação (SANTOS, 2006).

No entanto, a necessidade de alguma hierarquia para a criação de práticas sociais concretas não impede o estabelecimento de relações mais horizontalizadas. O que se pretende é ampliar o debate epistemológico destinado à construção de uma sociedade menos desigual e depredatória: “O que a *ecologia dos saberes* desafia são as hierarquias universais e abstratas e os poderes que, através delas, têm sido naturalizados pela história” (SANTOS, 2006, p. 106). Em relação ao conhecimento científico, o que se pretende é a sua utilização para fins contra hegemônicos pela exploração e aprofundamento de práticas científicas alternativas às hegemônicas. O fato do sistema nacional de “[...] ciência, tecnología, innovación y saberes ancestrales [...]” do Equador ter como finalidade “[...] recuperar, fortalecer y potenciar los saberes ancestrales [...]” para contribuir para “a a realización del buen vivir, al sumak kawsay” (EQUADOR, 2008, Art. 25) harmoniza-se com tal objetivo.

É interessante notar que não apenas os saberes ancestrais são reconhecidos, como são legitimados como ciência e tecnologia próprias dos povos indígenas, estando protegidos pelo Artigo 281 (EQUADOR, 2008), que proíbe todas as formas de apropriação dos “[...] conocimientos colectivos, em el ámbito de las ciencias, tecnologías y saberes ancestrales”. Vale lembrar que, desde a teoria da linha abissal, a lógica da apropriação, acompanhada da lógica da violência é a díade que fundamentou historicamente a relação entre as zonas metropolitana e colonial.

Dentre todos os artigos que explicitam a aposta do *constitucionalismo transformador* no diálogo entre saberes advindos de universos civilizatórios distintos, especial atenção é concedida, a partir de agora, ao Artigo 71 da Constituição equatoriana (2008), sobre os direitos da natureza ou *Pachamama*. Ele traz para o debate político plurinacional as interpretações indígenas sobre a natureza, que são distintas e, por vezes, contrapostas àquelas provenientes da cosmovisão moderna e ocidental.

Retomando as reflexões anteriores, entende-se que a aproximação dos textos constitucionais com a proposta da *ecologia das produtividades* (SANTOS,

2006) revela a aposta na convivência não hierárquica entre lógicas produtivas provenientes de distintas experiências civilizatórias. As constituições do Equador (2008) e da Bolívia (2009) apresentam-se, assim, como mecanismos de ruptura com a superioridade do critério de produtividade próprio à monocultura da produtividade capitalista, à medida que as formas de produção indígenas deixam de ser consideradas inferiores e improdutivas – como eram consideradas durante os projetos de cooperação internacional para o desenvolvimento realizados no altiplano andino da década de 1990 – e são transformadas em princípios organizadores da economia plurinacional como um todo.

Por sua vez, ao legitimar experiências ancestrais consideradas como reverberações de sociabilidades “primitivas”, as constituições incidem sobre a concepção colonialista e eurocêntrica de “atraso”, contribuindo para tornar as temporalidades próprias dos indígenas mais credíveis de disputa política. Revelam-se emancipadoras do estatuto residual conferido, ao longo de cinco séculos, à temporalidade cíclica dos indígenas, apostando na construção de uma lógica social heterogênea em termos temporais, uma vez que reconhecem outras lógicas de funcionamento histórico-cultural do tempo, para além da temporalidade linear e progressiva da modernidade ocidental.

Essa outra lógica de funcionamento histórico-estrutural do tempo, por sua vez, está intimamente relacionada às formas de conhecimento indígenas marginalizadas. Estas recebem um tratamento inovador no contexto do constitucionalismo transformador pela aposta em uma relação não hierárquica entre os diferentes conhecimentos, desafiando a invisibilização que resulta da sistemática produção de “não existência” das experiências indígenas. Aquilo que, desde a proposta da *ecologia dos saberes*, se entende como a criação de aprendizagens recíprocas e de processos de inter-reconhecimentos (SANTOS, 2006).

A análise sobre o processo de ampliação dos direitos indígenas na legislação nacional e internacional até a aprovação das novas constituições boliviana e equatoriana do século XXI, assim como o estudo sobre o conteúdo dos textos constitucionais, revela que o *constitucionalismo transformador* arremete contra as linhas abissais do direito e da ciência moderna como as duas grandes expressões do *pensamento abissal* que conformam a modernidade ocidental

capitalista (SANTOS 2004), na medida em que rompe com a sistemática inferiorização – ou “incapacitação”, segundo Linera (2004) – dos povos indígenas, seus saberes e suas práticas sociais. Nesse sentido, esta investigação aponta para a possibilidade de compreender o *constitucionalismo transformador* como uma forma embrionária de um novo *constitucionalismo*, pautado em um *pensamento pós-abissal*.

A participação inédita dos povos indígenas nos processos constituintes demonstra que o *constitucionalismo transformador* significou uma ruptura com a inferiorização histórica dos indígenas, até então considerados incapazes de participar do contrato social. Constituiu-se, assim, uma nova experiência política e jurídica que enfrenta o constitucionalismo eurocêntrico e colonial, que, como expressão do pensamento abissal, havia servido para fundamentar desigualdades em relação às populações indígenas da América Latina.

5 OS DIREITOS DA NATUREZA OU PACHAMAMA

*O império da lei há de chegar no coração do Pará
O império da lei há de chegar lá
Quem matou meu amor tem que pagar
E ainda mais quem mandou matar
Ter o olho no olho do jaguar
Virar jaguar*

(O império da lei, Caetano Veloso)

O foco deste capítulo é o Artigo 71 da Constituição do Equador (2008) sobre os direitos da natureza ou Pachamama, entendido como parte do conjunto de princípios e direitos incorporados às constituições e relacionados ao Buen Vivir articulado a uma interpretação indígena e comunitária. O artigo é destacado para exemplificar a discussão sobre as constituições como mecanismos políticos e jurídicos de deshierarquização dos conhecimentos, no interior de um projeto de substituição da monocultura do saber técnico-científico ocidental por uma nova convivência social fundamentada em uma *ecologia de saberes*.

Para tal, a discussão aproxima-se da hermenêutica diatópica proposta por SANTOS (1997, p.8), tomada como uma ferramenta de interpretação necessária para ampliar a consciência da incompletude cultural mútua “[...] através do diálogo que se desenrola, por assim dizer, com um pé numa cultura e outro, noutra. Nisto reside o seu caráter diatópico”. Nesse caso, a perspectiva de natureza que é própria à cosmovisão moderna e ocidental e àquelas interpretações indígenas, recorrendo à produção teórica da antropologia. Sem pretender alcançar a completude – tarefa inviável -, mas assumindo a possibilidade do diálogo, a hermenêutica diatópica aparece como uma ferramenta para a compreensão de constituições que revelam não apenas a troca de saberes, mas o diálogo entre universos com diferentes sentidos.

5.1 A natureza ou Pachamama como sujeito de direitos

O discurso e as práticas políticas relacionadas aos impactos ambientais e à necessidade de proteger o planeta são desafiados com a promulgação das novas constituições, no contexto de emergência dos povos originários como protagonistas de um novo projeto político de refundação do Estado, com base no reconhecimento do pluralismo – político, econômico, jurídico, cultural e linguístico – existente no interior destes países. No âmbito do projeto de “descolonização” social e política (SANTOS, 2010a), essas normas constitucionais inovaram – em termos de *interculturalidade* – que diz respeito à denúncia sobre os impactos humanos e ambientais das práticas industriais e extrativistas do modelo de desenvolvimento hegemônico e à defesa da natureza, melhor dizendo, da Pachamama ou Mãe Terra. Uma maneira não capitalista, tal como comentado pela pesquisadora equatoriana Martinez Esperanza (2011, p. 11):

[...] los Derechos de la Naturaleza tienen historia. El antecedente al reconocimiento de la Naturaleza con derechos está en las luchas en torno al territorio, al agua, a la soberanía alimentaria. Igualmente en las luchas contra el extractivismo o contra los megaproyectos, o en aquellas denuncias contra la manipulación de la vida [...] Cada una de esas luchas se sostuvo con estrategias que combinaron lo teórico con lo práctico, la resistencia con las acciones legales, la presión nacional con la internacional y que fueron colocando en el centro una manera distinta – no capitalista – de mirar la Naturaleza y relacionarse con ella.

Claro está que a posituação dos direitos da natureza ou Pachamama é parte do processo global de crescente preocupação com a destruição dos ecossistemas. Nas ultimas décadas, a prática de desvendar e explorar a

natureza, percebida pelo sistema capitalista como matéria-prima ou *commodities*, passa a conviver com o desejo de protegê-la. A intensificação da luta e a aproximação dos movimentos sociais indígenas e ecologistas, a partir das décadas de 1960 e 1970, é fundamental para o incremento da crítica ao projeto de desenvolvimento hegemônico, fundamentado em práticas industriais e extrativistas.

Nos anos 1980 e 1990, intensificaram-se as ações políticas nacionais e internacionais relacionadas ao tema do meio ambiente. Catástrofes naturais, como tsunamis, furacões e deslizamentos, e informes científicos alarmantes sobre os impactos das atividades humanas sobre a Terra, fomentaram novas discussões a respeito da poluição, da contaminação, do aquecimento global e das mudanças climáticas. Multiplicaram-se as conferências internacionais sobre o meio ambiente e o conceito de desenvolvimento sustentável ganha visibilidade.

A construção coletiva das novas Constituições boliviana e equatoriana no contexto do *constitucionalismo transformador* colocou a natureza no centro do debate político. Mas agora o discurso sobre a necessidade de proteção ambiental é diferente daquele já apresentado por outros instrumentos nacionais e internacionais de proteção ambiental e está relacionado a estratégia intercultural do projeto de refundação do Estado nos moldes plurinacionais, que reconhece a composição étnica e epistemológica plural dos territórios nacionais.

Observe-se que a Constituição do Equador (2009, Art. 12) anuncia: “[...] el derecho humano al agua es fundamental e irrenunciable. El agua constituye patrimonio nacional estratégico de uso público, inalienable, imprescriptible, inembargable y esencial para la vida”. Além disso, a água é considerada elemento vital para a natureza e os seres humanos (EQUADOR, 2008, Art. 318), sendo sua gestão considerada um domínio inalienável e imprescritível do Estado, podendo ser “[...] exclusivamente pública ou comunitária” (EQUADOR, 2008, Art. 318). Na Bolívia a questão da água foi o foco das lutas sociais ocorridas em Cochabamba no contexto das intensas mobilizações sociais urbanas e rurais contra as políticas neoliberais, protagonizadas pelos movimentos indígenas e camponeses. Há um profundo sentido de desmercantilização da água em sua luta. O olhar sobre a natureza que não coincide com o critério de produtividade que lhe é atribuído pelo projeto civilizatório da modernidade ocidental capitalista. A luta indígena está

pautada, portanto, pela inadmissibilidade da mercantilização daquilo que, para suas cosmovisões, não é mercantilizável.

A presença dos povos indígenas – para quem o ser humano é parte integrante e fundamental do cosmos – no novo pacto político reпреentou um desafio a lógica monocultural do conhecimento científico herdeiro da tradição filosófica racionalista/dualista/cartesiana. Esta, por sua vez, pauta a idéia de natureza como fonte de recursos naturais e que está no âmago dos paradigmas hegemônicos do progresso e do desenvolvimento.

O Artigo 225 da Constituição do Brasil (1988) afirma que: “Todos têm o direito ao meio ambiente ecologicamente equilibrado, bem de uso comum dos povos e essencial à sadia qualidade de vida”. Seguindo a mesma lógica, a Declaração do Rio sobre o Meio Ambiente e o Desenvolvimento, aprovada em 1992 durante a I Cúpula da Terra, afirma que os seres humanos têm direito “[...] a uma vida saudável e produtiva em harmonia com a natureza” (ONU, 1992, Art. 2). Alguns anos depois, a Constituição do Equador (1998, Art. 243) apontava o desenvolvimento sustentável como objetivo permanente da economia nacional: “Serán objetivos permanentes de la economía: 1. El desarrollo socialmente equitativo, regionalmente equilibrado, ambientalmente sustentable y democráticamente participativo”. É possível identificar que os três documentos apresentam o ser humano como ator fundamental da relação jurídica estabelecida. O sujeito dos direitos positivados é o ser humano, a quem se garante o usufruto de um meio ambiente ecologicamente equilibrado, visto como um bem coletivo.

Ao passo que o direito ambiental clássico apresenta o ser humano como o ator fundamental da relação jurídica estabelecida, a Constituição do Equador (2008) e a Lei da Mãe Terra (BOLÍVIA, 2012) definem a própria natureza como o sujeito de direitos, apresentando-se como uma ação intercultural inédita nas normas e práticas jurídicas dos direitos ambientais e humanos reconhecidos pela comunidade internacional. Pela incorporação do Buen Vivir, mas, em especial, pela transformação da natureza em um sujeito de direitos, o *constitucionalismo transformador* inova o tratamento concedido à natureza, ou à Pachamama/Mãe Terra, neste caso. Daí a sua relevância para a discussão sobre a *interculturalidade* como fundamento de novas práticas transformadoras.

O documento que contém as propostas da CONAIE (2007, p. 21) para a nova constituição, apresentado à Assembleia Constituinte do Equador em outubro de 2007, afirma: “La biodiversidad y la naturaleza no son una mercancía más que se compra y se vende y a la que se explota irracionalmente, la naturaleza es la Pachamama, somos parte de la misma [...]”. A categoria ancestral indígena da Pachamama, a Mãe Terra, presente entre diversos povos indígenas do altiplano andino e incorporada pelo discurso dos movimentos sociais indígenas, também passou a fazer parte de documentos e discursos oficiais nos dois países.

Nosotras y nosotros, el pueblo soberano del Ecuador [...] Reconociendo nuestras raíces milenarias, forjadas por mujeres y hombres de distintos pueblos; Celebrando a la naturaleza, la Pachamama, de la que somos parte y que es vital para nuestra existencia [...] Decidimos construir: Una nueva forma de convivencia ciudadana, en diversidad y armonía con la naturaleza, para alcanzar el buen vivir, el Sumackawsay. (EQUADOR, 2008: Prefácio)

En tiempos inmemoriales se erigieron montañas, se desplazaron ríos, se formaron lagos. [...] Poblamos esta sagrada Madre Tierra con rostros diferentes, y comprendimos desde entonces la pluralidad vigente de todas las cosas y nuestra diversidad como seres y culturas. [...] Cumpliendo el mandato de nuestros pueblos, con la fortaleza de nuestra Pachamama [...] refundamos Bolívia. (BOLÍVIA, 2009: Prefácio)

Vale retomar o histórico discurso de posse de Evo Morales, proferido nas ruínas de Tiahuanaco, durante a cerimônia ancestral que o consagrou presidente da República e autoridade indígena, no qual agradece “[...] a la Pachamama, por haberme dado esta oportunidad para conducir el país” (MORALES, 2006, p. 1).

No Equador, os movimentos indígenas, em aliança com o então presidente da Assembleia Constituinte, Alberto Acosta – hoje conhecido como um dos maiores defensores e teóricos dos direitos da natureza –, encabeçaram o projeto de reconhecer a natureza como a Pachamama, e esta como um sujeito de direitos. E conseguiram aprovar a proposta, apesar de intensa resistência advinda de distintos setores sociais, em especial aqueles relacionados às práticas extrativistas.

Tomando-se por base os trabalhos de Acosta (2010; 2011b), de Esperanza (2010) e de Melo (2009), entre outros, é possível uma aproximação com o cenário que imperava na assembleia equatoriana durante as discussões do Artigo 71. Entre os argumentos contrários à posituação dos direitos da natureza, estava o que postulava que direitos devem ser atribuídos unicamente aos seres humanos. Tal argumento foi rebatido com a afirmação de que existem diversas situações jurídicas em que “pessoas” gozam de uma existência qualificada como fictícia – como as empresas que gozam dos direitos. Um segundo argumento contrário à proposta foi o de que somente poderiam ser titulares de direitos àqueles que podem exigí-los e responder por deveres – ou seja, a cada direito concedido segue um dever correlativo. Nessa perspectiva, portanto, a natureza não poderia nem exigir seus direitos nem responder por deveres. Esses foram rebatidos com o recurso da tutela, ao qual se recorre nos casos em que os sujeitos dos direitos adquiridos são as crianças ou os indivíduos portadores de necessidades especiais.

Além disso, alegou-se que os direitos da natureza não ultrapassavam os direitos humanos, já que estes já reconhecem o direito da vida em um ambiente ecologicamente equilibrado. “La discusión en el seno de la Asamblea Constituyente en Montecristi fue compleja. Varios asambleístas [...] se opusieron a aceptar los Derechos de la Naturaleza y la tildaron incluso como de una ‘estupidez’”. (ACOSTA, 2011b, p. 341). Por fim, mais importante para o debate colocado aqui, os críticos afirmaram que o Artigo 71 da Constituição equatoriana não avançava em relação ao direito ambiental clássico, que já reconhecia o direito das pessoas ou coletivos de reclamarem por danos ambientais, ou aos direitos humanos como o direito à vida em um ambiente ecologicamente equilibrado.

Mas a existência dos direitos humanos e dos direitos ambientais não freou a degradação ambiental a ponto de tornar desnecessária a criação de novas

ferramentas jurídicas de proteção do planeta. Além disso, desde a perspectiva dos povos indígenas, sintetizada pelo trabalho dos intelectuais indígenas, o interesse em proteger a integridade da natureza não se confunde, nem se limita, com o interesse humano de protegê-la, nem se restringe àquilo que o direito ambiental define como o direito dos seres humanos usufruírem de um meio ambiente ecologicamente saudável. Fato é que, para os quéchua Kitu Kara, Panzaleo, Chibuleo, Salasaka, Kisapicha, Waranka, Kañari, a Pachamama é viva e reprodutora de vida e, assim como para os Achuar, da região amazônica, não corresponderia a um “algo” cuja existência está subordinada ao ser humano e ao seu bem-estar social. Por essa razão possui características consideradas, dentro da cosmovisão moderna ocidental, como humanas – discussão que será retomada adiante –, tornando-se plausível pensá-la como sujeito de direitos.

Apesar dos conflitos, a Assembléia Constitucional do Equador, realizada em Monti Cristi, aprovou de maneira inédita no âmbito jurídico o Artigo 71 sobre os direitos da natureza ou Pachamama (EQUADOR, 2008). Essa passa a ocupar o centro da relação jurídica estabelecida, valendo por si mesma, independente de sua utilidade social.

Capítulo Séptimo. Derechos de la Naturaleza.

Artigo 71. La naturaleza, la Pachamama, donde se reproduce y realiza la vida, tiene derecho a que se respete integralmente su existencia y el mantenimiento y regeneración de sus ciclos vitales, estructura, funciones y procesos evolutivos.

Toda persona, comunidad, pueblo o nacionalidad podrá exigir a la autoridad pública el cumplimiento de los derechos de la naturaleza. [...]

El Estado incentivará a las personas naturales o jurídicas, y a los colectivos, para que protejan la naturaleza, y promoverá el respeto a todos los elementos que forman un ecosistema.

Artigo 72. La naturaleza tiene derecho a la restauración. Esta restauración será Independiente de la obligación que tienen el Estado y las personas naturales o jurídicas de indemnizar a los individuos y colectivos que dependan de los sistemas naturales afectados. (EQUADOR, 2008, p. 55)

É um acontecimento significativo que a natureza apareça como sinônimo de Pachamama em termos interculturais, evidenciando o sentido de ruptura paradigmática com o antropocentrismo predominante no âmbito jurídico. Em seus 25 pontos sobre o Vivir Bien, inclusive, apresenta os direitos cósmicos como anteriores aos direitos humanos: “Para los que pertenecemos a la cultura de la vida lo más importante no es la plata ni el oro, ni el hombre [...] son los ríos, el aire, las montañas” (CHOQUEHUANCA, 2010, p.1).

O texto equatoriano delega como dever do Estado promover e fomentar a pluralidade de formas produtivas “[...] que aseguren el Buen Vivir de la población [...]” e que este mesmo Estado deberá desincentivar “[...] aquellas que atenten contra sus derechos o los de la naturaleza” (2008, Art. 319). Sete anos depois, o presidente reeleito Evo Morales aprovaria a “Ley Marco de la Madre Tierra y del Desarrollo Integral para Vivir Bien” (BOLÍVIA, 2012, Art. 1), que afirma ter por objetivo “[...] establecer la visión y los fundamentos del desarrollo integral en armonía y equilibrio con la Madre Tierra para Vivir Bien, garantizando la continuidad de la capacidad de regeneración de los componentes y sistemas de vida de la Madre Tierra”.

A Lei da Mãe Terra (BOLÍVIA, 2012), a Declaração Universal dos Direitos da Mãe Terra (2015) e Os Direitos da Natureza ou Pachamama (EQUADOR, 2008, Artigo 71) são melhores compreendidos pela emergência e oficialização do Buen Vivir no Equador e na Bolívia. A promulgação da Lei da Mãe Terra teve como precedente a Conferência Mundial dos Povos sobre as Mudanças Climáticas e os Direitos da Mãe Terra, em abril de 2010, na cidade boliviana de Cochabamba, onde distintos movimentos sociais, governos, cientistas e intelectuais identificaram o próprio sistema capitalista como causa estrutural da crise ecológica. O documento – que apresenta o Vivir Bien como um novo projeto civilizatório cultural para a humanidade em seu conjunto – exige, entre outras medidas: a ratificação do Protocolo de Kioto; uma agricultura desmercantilizada a fim de alcançar a soberania e a segurança alimentar; a obrigatoriedade de que os países industrializados e contaminantes reponham os danos causados à natureza e conceda uma compensação aos países periféricos pelos danos ambientais causados

historicamente e, inclusive, a proibição da exploração de petróleo do subsolo das florestas.

Nós, os povos da Terra [...] Reconhecemos que o sistema capitalista [...] causa grandes destruições à Mãe Terra [...] A mãe terra é um ser vivo. [...] é uma única comunidade, indivisível e autorregulada, de seres inter-relacionados [...] A Mãe Terra e todos os seres que a compõem são titulares de todos os direitos reconhecidos nesta Declaração. (DECLARAÇÃO UNIVERSAL DOS DIREITOS DA MÃE TERRA, 2015, p.1 - 3)

Observe-se que já Aristóteles refletia sobre a centralidade do *Bem Viver* coletivo para o alcance da felicidade da pólis. Em sua obra *A política* se lê que o governo perfeito era aquele capaz de garantir ao corpo social o maior grau de felicidade, impossível de ser alcançada pelos seres individualmente sendo a pólis somente exitosa levando em consideração “[...] no a algunos de sus miembros, sino a todos los ciudadanos sin excepción. Y así la asociación política tiene, ciertamente, por fin la virtud y la felicidad de los individuos” (ARISTÓTELES, 2000, p. 63). (Lembrando, é claro, o significado restrito do cidadão aristotélico).

No entanto, conforme apontam autores diversos (PRADA, 2012; ACOSTA, 2013; MEDINA, 2008; SCHALVEZON, 2015, entre outros) o conceito de Buen Vivir que agora se converte em projeto político dos povos indígenas dista daquele elaborado há dois milênios na Grécia. Entre outras coisas porque ao passo que o filósofo grego centrava-se na relação estabelecida entre os indivíduos da pólis, o Buen Vivir no Equador e na Bolívia parte de referências próprias das cosmovisões indígenas do altiplano, em especial de sua relação com a Pachamama e o cosmos, “[...] considerados como matrices vivas e integrada por fuerzas animistas” (PRADA, 2012, p. 6).

Embora tanto a concepção aristotélica de bem viver quanto a andina do Buen Vivir reforcem um sentido comunitário ante o individualismo predominante

na modernidade capitalista, o primeiro remete à felicidade dos cidadãos da pólis grega, não reconhecendo as relações do ser humano com os outros seres vivos, com a natureza e o cosmos, presentes na segunda concepção. Exprime, assim, “[...] la posibilidad de pensar mundos donde la agencia no es exclusivamente humana” (SCHALVEZON, 2015, p. 7), alargando o domínio do “político”. Daí a idéia de um Buen Vivir que se relaciona aos múltiplos devenires da subjetividade: “[...] devenir animal, devenir planta, devenir río, devenir montaña, devenir agua etc. Las subjetividades son conectivas, se trata de subjetividades complejas, subjetividades integradas y en devenir” (PRADA, 2012, p. 6).

Neste sentido, o Buen Vivir ampliaria a comunidade política diante do bem viver aristotélico anunciando um mundo composto por múltiplas subjetividades, além daquelas que para a cosmovisão moderna ocidental correspondem ao âmbito da humanidade (SCHAVELZON, 2015) como será aprofundado adiante. Pressiona-se, deste modo, os governos progressistas a discutir um novo tipo de economía “[...] más que cálculo, una política que es más que representación, en suma, un mundo compuesto de muchos mundos [...]”²⁸ (SCHAVELZON, 2015, p. 7). Concorde-se com o autor quando afirma que há mais mundos a se levar em consideração para além da modernidade ocidental/capitalista, quando se planeja uma assembleia popular ou quando se discutem os projetos de desenvolvimento nacional no Equador e na Bolívia hoje.

²⁸ Schalvezon (2015) dialoga, aqui, com uma produção contemporânea da antropologia política – do qual fazem parte, entre outros autores, Bruno Latour e Isabelle Stengers– que trata como “filosofia” ou “ontologias políticas” certas diferenças epistemológicas e ontológicas que exigem a reflexão sobre uma “cosmopolítica comum”, na qual caibam diferentes povos e mundos e que é impossível de ser pensada como apartada do cosmos.

5.2 A natureza como natureza produtiva

Anteriormente discutiu-se que a transformação do Buen Vivir em princípio e projeto político norteador das políticas estatais no contexto do *constitucionalismo transformador* (EQUADOR, 2008; BOLÍVIA, 2009) resultou na incorporação de artigos que obrigam o reconhecimento/valorização/fomento da economia indígena comunitária. Assim, ao recuperar os sistemas alternativos de produção – com foco na valorização e no fomento à economia comunitária indígena – o *constitucionalismo transformador* desafia o critério de produtividade da *monocultura da produtividade capitalista*, segundo o qual o crescimento econômico infinito é a lógica produtiva racional e inquestionável dos indivíduos, sociedades e Estados (SANTOS, 2006). No entanto, o critério de produtividade capitalista citado anteriormente refere-se não somente ao trabalho humano. Quando aplicado à natureza, a transforma em natureza produtiva.

Entre os povos indígenas a organização material da vida cotidiana comunica-se intimamente com o equilíbrio cósmico. Pelo seu caráter intercultural, o *constitucionalismo transformador* também inova o tratamento concedido à natureza como produtiva, aquela “maximamente fértil” num dado ciclo de produção. Ou seja, que serve para a maximização do lucro e aos objetivos do crescimento infinito. Caso contrário, é considerada natureza improdutiva. Lembre-se do comentário de Rafael Correa sobre o absurdo da não exploração do petróleo, que transformaria a população equatoriana em mendigos sentados em saco de ouro (apud ACOSTA, 2013). A natureza como recursos naturais, sobre a qual se pautam os paradigmas do desenvolvimento e do progresso hegemônicos, herdeira, por sua vez, da interpretação filosófica dualista própria ao pensamento moderno ocidental que, especialmente a partir do desenvolvimento da ciência moderna, separou ser humano e natureza como dois domínios ontológicos distintos.

É possível identificar elementos do naturalismo (DESCOLA, 2001) – esta forma de interpretar a relação entre o ser humano e a natureza que é própria da cosmovisão ocidental moderna – já na Grécia antiga, mas é notadamente a partir da

Idade Média que esta interpretação se estrutura. Expande-se com o dualismo cartesiano e sua visão mecanicista do mundo, adquirindo sua expressão máxima com o desenvolvimento da ciência moderna desde os séculos XVI e XVII e a sistematização das separações entre as dimensões do ser humano e da natureza em suas mais variadas formas: natureza e cultura; mente e corpo; sujeito e objeto; razão e emoção (LANDER, 2005).

René Descartes (1596-1650) equiparava o Universo a uma máquina submetida a leis invariáveis da matéria e do movimento, sendo Deus o grande “relojoeiro” encarregado da construção e da manutenção do mundo (apud ACOSTA, 2013). Santos (1988, p. 49) postula: “Esta idéia do mundo-máquina é de tal modo poderosa que se vai transformar na grande hipótese universal da época moderna, o mecanicismo”. Descobrir o funcionamento dessa máquina seria tarefa da racionalidade do ser humano e suas “partes”, desmontáveis, passíveis de serem relacionadas pelas leis. A separação dos domínios do ser humano e da natureza é, portanto, fundamental para a relação de instrumentalização desta última. Uma vez desvendados os seus mistérios, inaugura-se a relação de dominação e controle sobre a natureza²⁹.

Vale lembrar que o método cartesiano é herdeiro do empirismo de Francis Bacon (1561 - 1626), enunciador de frases impactantes que evidenciam o dualismo ontológico natureza *versus* seres humano herdado pelo saber científico, entre as quais “[...] a ciência fará da pessoa humana o senhor e o possuidor da natureza” (apud SANTOS, 1988, p. 49) e “[...] la ciencia torture la naturaleza, como lo hacia el Santo Oficio de la Inquisición con sus reos, para conseguir develar el último de sus secretos” (apud ACOSTA, 2013, p. 3).

A perspectiva filosófica de externalidade do ser humano em relação à natureza é radicalizada na zona colonial quando, para além da expropriação

²⁹ Destaca-se que, contemporaneamente a Francis Bacon e René Descartes, Giordano Bruno (1548 - 1600) foi vítima dos terrores da inquisição ao defender um universo animista, composto por vida, inteligência e alma (ACOSTA, 2013). Nesse sentido, pode-se afirmar que o Buen Vivir, como pensamento alternativo de alternativas (SANTOS, 2010a), também pode incorporar aquelas filosofias ocidentais marginalizadas no processo de lutas e conflitos epistemológicos que construiu a filosofia e a ciência moderna ao longo dos séculos (SANTOS, 1988).

continua dos recursos naturais, foi imposto o trabalho compulsório dos povos indígenas e africanos por meio, entre outras justificativas, da afirmação da proximidade destes povos “primitivos” com um suposto estado de natureza. O atraso em que se encontravam tornava imprescindível a missão civilizatória do ocidente imperial. Explicita-se, então, a articulação entre a ideia de raça e de natureza na explicação e na justificação da exploração da mão de obra escrava de africanos e indígenas, consideradas raças inferiores. A dupla exploração – da natureza e desses povos – caracteriza a estrutura produtiva do período colonial, tendo sido, como afirma Furtado (2007), essencial para o processo de acumulação primitiva que permitiu o incremento do capitalismo na Europa³⁰. Daí a afirmação de que o capitalismo colonial moderno global se configura simultaneamente à criação da entidade *América* como uma construção geosocial. O novo mundo não foi incorporado ao sistema europeu já que “[...] there could not have been a capitalist world-economy without the Americas” (QUIJANO; WALLERSTEIN, 1992, p. 549).

Como afirma Quijano (2011, p. 13) o “radical” dualismo cartesiano que separa o ser humano da natureza seria um dos elementos fundacionais da colonialidade e da modernidade. Nesse sentido, a imagem da exploração da natureza – “[...] algo que no requiere justificación alguna y que se expresa cabalmente en la ética productivista engendrada junto con la revolución industrial” (QUIJANO, 2011, p. 13) – conforma uma das ideias mais características do eurocentrismo:

Es al amparo de esa mistificación metafísica de las relaciones humanas con el resto del universo, que los grupos dominantes del *Homo sapiens* en la colonialidad global del poder, en especial desde la “revolución industrial”, han llevado a la especie a imponer su hegemonía explotativa sobre las demás especies animales y una conducta predatoria sobre los demás elementos existentes en este planeta. Y, sobre esa base, el capitalismo colonial/global practica una

³⁰ A questão da inferiorização através do conceito de raça e da sua articulação com a ideia de natureza foi amplamente discutida pelo pensamento social brasileiro. Renato Ortiz, Kabengele Munanga e Lilian Schwarcz, entre outros, analisam a questão e os aspectos eurocêntricos de sua reflexão teórica.

conducta cada vez más feroz y predatoria, que termina poniendo en riesgo no solamente la sobrevivencia de la especie entera en el planeta, sino la continuidad y la reproducción de las condiciones de vida, de toda vida, en la tierra. Bajo su imposición, hoy estamos matándonos entre nosotros y destruyendo nuestro común hogar. Desde esta perspectiva, el llamado “calentamiento global” del clima en la tierra, o “crisis climática”, lejos de ser un fenómeno “natural”, que ocurre en algo que llamamos “naturaleza” y separado de nosotros como miembros de la especie animal homo sapiens, es el resultado de la exacerbación de aquella desorientación global de la especie sobre la tierra, impuesta por las tendencias predatorias del nuevo capitalismo industrial/financiero dentro de la colonialidad global del poder. (QUIJANO, 2011, p. 13)

Sem assumir a tendência de distintas “filosofias ecocêntricas contemporâneas”, que atribuem ao dualismo a completa responsabilidade pelos grandes males da era moderna, perigo alertado por Descola (2001, p.33), é certo que a separação entre o mundo natural e o mundo social como “[...] dupla distinção ontológica” (LATOUR, 2002, p. 19) serviu como base para a visão utilitarista da natureza, considerada um objeto externo, inerte e inferior, a ser transformado valendo-se do conhecimento técnico-científico do ser humano (SANTOS, 1988).

Essa transformação é o que geraria o progresso material e, conseqüentemente, o progresso social da humanidade. Praticada pelos países que lideraram a revolução industrial, essa idéia de progresso se expandiu globalmente (Figura 11). O conhecimento científico foi historicamente legitimado como o único apto a desvendar a realidade. Como apresentado no capítulo 2, é uma das manifestações mais exitosas do pensamento abissal moderno, em si fundamentada em injustiça cognitiva global (SANTOS, 2007a). No âmbito do *constitucionalismo transformador*, no entanto, a categoria indígena da Pachamama ou Mãe Terra é pela primeira vez apresentada em um patamar ontológico similar ao da categoria hegemônica de natureza. Pautadas em uma cosmovisão holística, que percebe o mundo mediante uma perspectiva não dual, de integração fundamental entre todos os seres vivos – humanos e não humanos – e entre estes e o resto do cosmos (BATALLA, 1984), as interpretações indígenas distam muito da visão dicotômica do pensamento ocidental. Portanto, ao trazerem para o debate político categorias

indígenas sobre aquilo que, para dentro da cosmovisão moderna ocidental, corresponde ao âmbito da natureza, inauguram um novo cenário jurídico no que diz respeito à defesa da natureza e são inovadas as ferramentas de luta e resistência dos povos indígenas em relação aos impactos das políticas de desenvolvimento e, em especial, com destaque para as atividades extrativistas.

Uma visita à produção antropológica contemporânea, assim como a reflexão de pensadores indígenas bolivianos e equatorianos, contribui para a reflexão sobre o quanto as novas constituições se contrapõem a interpretação dualista que fundamenta o conhecimento hegemônico.

Figura 11: Fotografia de Cartaz da YPFB

Autoria própria, La Paz, 2015. Publicidade do governo sobre a instalação da planta de separação de líquidos - que separa o material bruto extraído entre petróleo, gás, água, entre outros - pela YPFB, na região do Gran Chaco.

5.3 A natureza como humanidade

O desafio ao olhar hierarquizado em relação às interpretações indígenas sobre a natureza foi intensificado a partir da década de 1970, quando ganhou impulso a produção etnográfica realizada sobre as populações amazônicas. À medida que se intensificavam os estudos sobre as cosmovisões não ocidentais, novas imagens sobre tal relação foram criadas pela teoria antropológica. Ao evidenciar a inexistência do olhar dicotomizado sobre o ser humano e a natureza entre tantas populações, questiona-se a validade universal do naturalismo e aprofundam-se as reflexões sobre as particularidades das ontologias e das epistemologias ocidentais (VIVEIROS DE CASTRO, 2002)³¹.

É o caso das interpretações animistas, que permitem o estabelecimento de relações como alianças, hostilidade e troca entre os seres humanos e os não humanos, evidenciando uma continuidade entre o que, para a tradição ocidental, pertence ao grupo da cultura e ao grupo da natureza (DESCOLA, 1996). Em determinados casos, os grupos indígenas dotam de humanidade a natureza, que se transfigura de objeto a sujeito na relação com o ser humano.

Eduardo Viveiros de Castro (2002) explica que a maior parte dos povos indígenas das Américas, além de não separar o humano daquilo que para o pensamento ocidental não é humano, dota de humanidade – quer dizer, de consciência, de cultura e de processo de reflexão – animais, objetos, minerais, intempéries, espíritos, mortos e plantas. Inclusive, desde a teoria do perspectivismo ameríndio sobre a relação entre humanos e a natureza presente entre diferentes povos amazônicos, seria a “humanidade” a condição comum entre todos os entes do

³¹ A ampliação da pesquisa etnográfica resultou em um novo contexto para a antropologia, que nos últimos anos aparece marcada por uma tentativa de superar a oposição entre os modelos explicativos naturalistas ou culturalistas, “[...] em favor de uma apreensão mais nuançada das relações entre sociedade e natureza e por esperança de uma nova síntese capaz de integrar o conhecimento acumulado pelas diversas disciplinas” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 320).

cosmos. E não a “animalidade”, tal qual defende o evolucionismo darwinista do pensamento científico.

Existiria uma unidade cósmica dotada de humanidade, em uma pluralidade de formas. Ou seja, a humanidade – como cultura, consciência e processos de reflexão – é o componente universal, ao passo que a natureza – a matéria, a substância – é particular e assume variadas formas. Assim, ao passo que o relativismo cultural ocidental “[...] supõem uma diversidade de representações subjetivas e parciais, incidentes sobre uma natureza externa, una e total, indiferente à representação [...]”, os ameríndios propõem o oposto, qual seja, “[...] uma só ‘cultura’, múltiplas ‘naturezas’” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 379). Ao longo da história, a humanidade – este pano de fundo do cosmos – teria se diferenciado em distintas formas, como as plantas, os animais, os planetas etc.

Tais reflexões levam Viveiros de Castro (2002) ao termo multinaturalismo para explicar elementos da cosmovisão de povos ameríndios, em contraste com o pensamento multiculturalista moderno. Ao passo que este último parte da idéia da universalidade do componente de natureza – a matéria, a substância – e uma multiplicidade cultural entre diferentes grupos humanos, os ameríndios partem da seguinte constatação: existe uma unidade cósmica dotada de humanidade, o componente universal, em uma pluralidade de formas. Ela é, portanto, o pano de fundo da realidade que, ao longo da história, foi se diferenciando em distintas formas, como as plantas, os animais, os planetas, etc. Daí o antropólogo afirmar que, para os indígenas, no fundo tudo é humano.

É interessante observar que essa relação de integração fundamental e permanente com a natureza não é necessariamente o que poderia ser imaginado como uma relação harmônica e amigável. Como alerta Viveiros de Castro (2002, p. 115), se tudo é humano, tudo é perigoso. O perspectivismo ameríndio revelaria que o “[...] mundo é habitado por diferentes espécies de sujeitos ou pessoas, humanas e não humanas, que o apreendem segundo pontos de vista distintos”. Cada uma das espécies de seres que povoam o mundo e que estão dotados de consciência e cultura vê a si como humana e às demais, como animais ou espíritos. Quer dizer, não é que os indígenas vejam os animais e o resto do cosmos como humanos, e nisso Viveiros de Castro (2002) difere do animismo de Descola (2001). Segundo o

antropólogo brasileiro, os indígenas explicam que são os próprios animais que vêm a si mesmos como humanos, ou como os humanos vêm a si mesmos.

Em outro momento, o autor explica que as outras subjetividades não são humanos disfarçados, mas são humanos porque são sujeitos em potencial. O animismo, assim, não seria uma extensão das características humanas sobre os não humanos, mas exprimiria “[...] uma equivalência real entre as relações que humanos e não humanos mantêm consigo mesmos: os lobos vêm os lobos como os humanos vêm os humanos” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 374). Por detrás da forma animal da onça, por exemplo, o que existiria seria humanidade, na cultura e na forma (Figura 12). Utilizando categorias e valores idênticos aos dos humanos, o mundo dos animais também giraria em torno da caça e da pesca, da cozinha, da bebida fermentada, da guerra, das celebrações e das relações de parentesco. Os animais são gente em seu próprio mundo, vendo as coisas como os humanos vêm. “Mas as coisas que eles vêm são outras: o que para nós é sangue, para o jaguar é cauim; o que vemos como um barreiro lamacento, para as antas é uma grande casa cerimonial” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 379).

Com o objetivo de aprofundar o estudo sobre as formas ameríndias de interpretação da natureza, recorre-se à etnografia realizada por Descola (1996) sobre os povos indígenas Achuar, localizados na parte sul da Amazônia equatoriana, para além da norte-peruana. Os Achuar representam um dos quatro grupos dialetais que formam parte do tronco linguístico-cultural Jívaro, compondo, atualmente, uma das 14 nacionalidades que formam parte do Estado plurinacional do Equador.

Partindo de uma rica descrição de suas técnicas produtivas e representações simbólicas, o antropólogo francês explica que os Achuar consideram as plantas e os animais como seres dotados de consciência, que vivem em suas próprias sociedades e se relacionam com os humanos de acordo com determinadas regras de comportamento social. Os animais de caça são tratados como seres afins aos homens, e as plantas cultivadas são consideradas “parentes” diretas das mulheres. O seu cultivo, portanto, deve realizar-se mediante uma série de procedimentos ritualísticos que demonstram que “[...] a horta é mais e outra coisa do

que o lugar indistinto no qual se vai recolher a ração diária” (DESCOLA, 1996, p. 265).

Figura 12: Ilustração Perspectivismo Ameríndio

Fonte: Tabaré, 2015. Ilustrador: Carlos André Pires

Vale notar que entre 1976 e 1980, contemporaneamente à análise etnográfica de Descola (1996), formou-se a Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonia Ecuatoriana (CONFENIAE), da qual os povos Achuar formam parte e que, em 1986, se uniu à Conferación de Pueblos da la Nacionalidad Kichwa del Ecuador (ECUARUNARI), representante dos povos originários dos Andes, para fundar a CONAIE, representante máxima dos povos indígenas equatorianos.

Ainda que não seja própria aos Achuar a categoria da Pachamama, a presença deste grupo étnico durante as lutas indígenas equatorianas fez parte da luta pela legitimação da existência de uma pluralidade de interpretações cosmológicas no interior do território plurinacional, posteriormente positivada no contexto do *constitucionalismo transformador*.

Como apresentado no capítulo 3, a CONAIE está à frente da luta indígena no Equador – e, muitas vezes, fora dele –, sendo uma das maiores responsáveis pelas intensas mobilizações sociais que, durante toda a década de 1990 e até os dias de hoje, exigem o fim das políticas de corte neoliberal no país e na região, bem como a ampliação da participação dos indígenas nas decisões do Estado. A queda de três presidentes equatorianos, através das mobilizações ocorridas entre 1996 e 2005, a ascensão de Rafael Correa à presidência e a abertura do processo constituinte são resultados, em grande parte, da pressão exercida pela CONAIE.

5.4 A natureza como Pachamama

Na tentativa de compreender o rechaço à concepção utilitarista e mercantilista de natureza presente nos projetos políticos das organizações indígenas do altiplano andino, realiza-se neste momento uma reflexão sobre certas particularidades de suas interpretações cosmovisivas. Primeiramente, através da visita às análises de Walsh (2009) sobre a reciprocidade, a complementaridade, a relacionalidade e a correspondência como princípios estruturantes do Buen Vivir, em sua interpretação articulada às experiências indígenas e comunitárias. Organizadores da vida nos ayllus, tais princípios são fundamentais para compreender o caráter holístico da cosmovisão indígena do altiplano andino.

A lógica da reciprocidade origina as práticas de apoio mútuo e solidariedade que se dão entre os grupos de família e família ampliada pertencentes a um ayllu (FUNDO INDÍGENA, 2005). Marcam a organização do trabalho comunitário (MACAS, 2010), tendo a lógica de dar e receber continuamente por objetivo final a circulação do ayni. Ora traduzido como as relações de reciprocidade (YAMPARA, 2008) ou/e de complementaridade (MACAS, 2010), o ayni seria a resposta ética de uma sociedade marcada pela redistribuição contínua, “[...] profundamente holística que [...] cree en la responsabilidad recíproca entre los miembros de una comunidad [...]” e que opta pela redistribuição frente à acumulação vista como “[...] enemiga de la equivalencia y destructora de la armonía” (FUNDO INDÍGENA, 2005, p. 129).

O princípio da relacionalidade, por sua vez, alude a uma totalidade feita da interconexão entre todos os seres existentes, que se complementam, relacionam e auto-regulam. O princípio da correspondência remete às relações harmoniosas estabelecidas entre todos os componentes da realidade, não como uma relação automática de causa e efeito, mas como nexos que se estabelecem com base nas dimensões do simbólico, dos rituais e dos vínculos afetivos (WALSH, 2009). Por fim, o princípio de complementaridade revela o ser humano como um ser incompleto, desde a perspectiva da autonomia individual, em um universo onde

entes e acontecimentos não podem ser considerados de maneira isolada (WALSH, 2009). Huanacuni (2010, p. 22) afirma, por sua vez, que tal princípio não exclui a idéia de “individual”, uma vez que o indivíduo emerge na interação com o outro, sendo a complementaridade “[...] una propuesta de equilibrio entre comunidad y la individualidad”.

Os quatro princípios citados, interconectados entre si, referem-se às relações no contexto da produção, distribuição e circulação material no interior das comunidades. A lógica da reciprocidade visa à reprodução e redistribuição dos excedentes produzidos através da economia comunitária, realizada de maneira coletiva. O sistema funciona da seguinte maneira: “[...] si una familia A ayuda, colabora o comparte com outra familia B, se está necesariamente obligado a corresponder sea com la familia A o com outra familia C” (HUANACUNI, 2010, p. 129). A redistribuição assegura que a produção excedente seja distribuída entre os que mais necessitam, garantindo relações de reciprocidade contínuas. Caso suspensa a relação entre dar e receber, “[...] el ciclo de la abundancia se interrumpe y sobreviene la muerte” (HUANACUNI, 2010, p. 128).

Mas para esta discussão o que interessa destacar é que, para além das relações sociais, tais princípios são inerentes àquelas estabelecidas entre a natureza – sob as suas mais variadas expressões – e todos os entes ou forças do cosmos ou aquilo que Huanacuni (2010) descreve como as *relaciones vida*. O *ayni*, por exemplo, também existe no interior das relações que se dão entre os seres humanos e a natureza, assumindo por vezes o caráter de oferendas à Pachamama em agradecimento às plantas que curam e alimentam.

El concepto de reciprocidad es totalizador, es decir, que estas relaciones también se establecen con la naturaleza en todas sus expresiones y las fuerzas del Cosmos. Una indígena quechua del Perú, Hilaria Supa, nos indica: “El *ayni* significa dar y recibir. Es la ley más útil que puede existir para la vida diaria. Tal como se practica entre los comuneros, también funciona entre seres humanos y la Pachamama”. (FUNDO INDÍGENA, 2005, p. 111)

A realização da vida plena se dá à medida que o mundo vivo esteja harmonizado pelo equilíbrio entre os princípios estruturais do Buen Vivir. A Figura 13 permite uma aproximação da abordagem integracionista em relação à natureza, que vem sendo incorporada pelos discursos de movimentos indígenas e ecologistas na luta pela defesa da Mãe Terra.

Uma breve visita às exposições dos intelectuais aimarás Yampara (2008) e Huanacuni (2010) sobre as forças complementares que compõem o universo auxilia no entendimento do perfil holístico da cosmovisão indígena andina, ou seja, de “[...] totalidad espacio-temporal de la existencia, la vida com respecto a la totalidad” (WALSH, 2009, p. 216), em que a vida humana é parte de uma realidade vital maior “[...] de carácter cósmico” (CORTEZ, 2011, p. 23). Note-se que a descrição da Pachamama como uma entidade única e em isolamento como uma ótica associada à idolatria e ao monoteísmo é delicada, uma vez que forma parte da cosmologia andina categorias complementares como o Sol e a Lua, o homem e a mulher, o dia e a noite (MEDINA 2008). Na cosmologia andina, a Pachamama é a força telúrica não pode ser compreendida sem aquela que lhe é complementar: a Pachakama ou Pachatata, que é a força cósmica, que vem do céu.

As duas convergem no processo da vida, gerando as diferentes formas de existência – cada qual uma ponte, uma síntese das duas energias – que se relacionam através do *ayni*, o princípio de complementaridade citado anteriormente. Na filosofia aymara, essas diferentes formas de existência, todas elas orgânicas e inorgânicas, são possuidoras de vida. Esta, por sua vez, corresponde a uma totalidade do visível – existências compreendidas no âmbito das forças telúricas, a Pachamama – e do invisível – aquelas que se referem ao âmbito da energia cósmica, a Pachakama. O mundo visível da Pachamama é dividido entre Akapacha e Manqhapacha. O primeiro é onde se desenvolvem as formas de vida animal, vegetal, mineral e humana; o segundo corresponde às forças da Mãe Terra, o interior da terra. Já o mundo cósmico de Pachakama ou Pachatata pode ser dividido entre Alaxpacha - o mundo superior, tangível e visível, das estrelas, sol, lua, raios - e Kawkipacha, que se refere ao que está para além do visível, o universo do desconhecido e indefinido.

Figura 13: Ilustração da Mãe Terra

Fonte: Red Indígena, 2011. Ilustrador: Steve Cutts

Convém abordar os distintos significados do prefixo “Pacha”, central para a cosmologia andina. Em aymara, Pa significa duplo/dois, ao passo que Cha é força/energia. Segundo Yampara (2008, p. 74), a tradução literal dessa palavra seria

“[...] doble fuerza o energía, com espíritu [...]”, e, embora os linguistas ocidentais a relacionem com as categorias de tempo e espaço ou de aqui e agora, a ideia de Pacha vai além: “[...] no solo es tiempo y espacio, es la capacidad de participar activamente em el universo, sumergirse y estar em él” (HUANACUNI, 2010, p. 22).

A relação de reciprocidade com a Pachamama se dá, entre outros momentos, por intermédio de cerimônias ritualísticas que “oxigenan” tal relação (YAMPARA, 2008, p. 74). Nessa visão holística – integral e interacionista – não se diferenciam os seres bióticos dos abióticos, tal como fazem as ciências biológicas. Poderia afirmar-se, então, que o mundo natural – lítico, vegetal, animal – é biótico e tecido em redes e que com ele convivem cotidianamente o homem e a sociedade andina. Uma vez que convivem em um cosmos dotado de animidade – ou seja, vida, espiritualidade, consciência –, é necessário “[...] conversar/ponerse de acuerdo, cotidiana y periodicamente [...] En esto consiste la emulación/empatia entre los seres bióticos, naturales y espirituales, de los pueblos andinos” (YAMPARA, 2008, pp. 78-79). A dimensão da espiritualidade e as relações com os antepassados também é de extrema relevância para os quéchuas e aimarás, para quem a alegria e o gozo compartilhados pela coletividade não se reduzem aos membros da comunidade “[...] sino las otras dos comunidades, la de los ancestros-divinidades, *Waka*, y la comunidad de la Naturaleza, *Sallqa*, com la que están interconectados” (MEDINA 2008, p. 330).

Essa “conversa” cotidiana é o que permite os diferentes tipos de crescimentos valorizados pela perspectiva indígena e comunitária do Buen Vivir. Para além do crescimento material, hipervalorizado na sociedade capitalista contemporânea, estão o crescimento espiritual e o crescimento biológico, que formam parte dos mundos vegetal, animal e lítico, também associados ao crescimento das wak’as: entidades associadas às forças da natureza (YAMPARA, 2008). Assim, convém compreender o mundo andino como um fluxo constante, repleto de processos dialógicos e reciprocidades contínuas, “[...] donde cada quien ya sea um hombre, um árbol, una piedra es un ser em el sentido que dialoga y corresponde de igual a igual, pues siempre se está relacionando con equivalentes” (YAMPARA, 2008, p. 127).

Destaca-se que a ideia de um universo composto pelas duas forças, a cósmica da Pachakama e a telúrica da Pachamama, está submergida em uma noção de temporalidade cíclica, na qual “[...] se assume un presente pero además continuo y pasado y futuro se funden em un solo al final” (HUANACUNI, 2010, p. 22). O tempo, para os povos dos Andes, é circular. Não há nada estático, tudo está em movimento e saber viver significa, entre outras coisas, entrar no “tempo intenso”, ou Sinti Pacha (HUANACUNI, 2010), que também pode ser traduzido com viver plenamente, ou seja, Vivir Bién.

Para los aymaras tiempo y espacio están mutuamente interrelacionados en el concepto de Pacha. [...] por tanto, por razones cosmovisivas [...] no pueden desligar el Espacio del Tiempo y postular una visión temporal lineal y progresiva del mismo como los occidentales modernos. Los aymaras, por ello, no pueden ser ni ‘desarrollistas’ ni ‘progresistas’ por razones cosmológicas; tienen que comprender siempre la complejidad de la red de la vida. (MEDINA, 2008, p. 63)

Como afirmado anteriormente, a temporalidade cíclica dos povos indígenas é um dos elementos inovadores trazidos pelo Buen Vivir. Este aparece como contraponto à temporalidade linear que, composta por passado-presente-futuro, condiciona os ideais de progresso e desenvolvimento. Conforme apresentado no capítulo anterior, ao desafiar a *monocultura da temporalidade linear e progressiva* (SANTOS, 2006), o *constitucionalismo transformador* contribui para a desconstrução da meta universal do desenvolvimento e do progresso como direções únicas, baseadas em um crescimento econômico derivado do progresso materialista e produtivista, fundamentado na exploração ilimitada da natureza.

Esta “visita” a produção teórica da antropologia sobre as interpretações dos povos amazônicos e as reflexões sobre a cosmologia andina foi impulsionada pela necessidade de relembrar como variam, de acordo com os diferentes contextos históricos e culturais, as interpretações sobre a natureza. Para

compreender a inovação trazida pelas constituições, como instrumentos jurídicos e políticos inovadores no interior de uma luta contra-hegemônica pela emancipação dos povos e pela defesa da natureza, um exercício de autorreflexão sobre a idéia da construção social dos termos – natureza e ser humano – se faz necessário, e uma maior compreensão sobre as interpretações dos povos não ocidentais contribui para o questionamento do privilegio epistêmico (SANTOS, 2004) da modernidade ocidental, estimulando o projeto – intrínseco ao *constitucionalismo transformador* – de descolonizar a sociedade e as ciências sociais (LANDER, 2005).

Esse exercício intelectual contribui para a seguinte constatação: “[...] nuestra propia visión dualista del universo no debería ser proyectada como un paradigma ontológico sobre las muchas culturas a las que no es aplicable” (DESCOLA, 2001, p. 10). A existência da natureza como um domínio autônomo e separado do ser humano prevista pelo naturalismo está “[...] tan lejos de ser un dato primário de la experiencia como los animales que hablan o los lazos de parentesco entre hombres y cangurus” (DESCOLA, 2001, p. 278). No entanto, por ser o modo de identificação que permeia tanto o senso comum quanto a prática científica contemporânea, tornou-se o pressuposto que estrutura a epistemologia hegemônica, e através dele os modos de identificação da natureza existentes entre os povos não ocidentais acabam parecendo curiosas representações da realidade, porém falsas: “[...] solo manipulaciones simbólicas de ese campo de fenómenos específico y circunscrito que nosotros llamamos naturaleza” (DESCOLA, 2001, p. 110).

Vale citar que, em sintonia com os trabalhos desse autor e de Viveiros de Castro (2002), Bruno Latour (2002) alerta para a necessidade de antropologizar o Ocidente. Questiona o afã da modernidade ocidental em separar os âmbitos da natureza – lugar das ciências duras, exatas e dos cientistas neutros – da sociedade – lugar da política, da cultura, das ciências sociais e aplicadas. Latour propõe uma antropologia simétrica que, por exemplo, para além de examinar o candomblé ou o xamanismo urbano, como faz a antropologia das sociedades complexas, sejam estudados os próprios setores urbanos e autodenominados modernos como nativos capazes de serem antropologizados. O autor dá especial importância à necessidade de estudar os cientistas. Isto porque, conforme afirma Viveiros de Castro (2002, p. 489), se existe algo que equivale ao ambiente do

xamanismo ameríndio no entorno urbano é a ciência, o cientista, o laboratório: “O chocalho do xamã é o acelerador de partículas de lá”. Ao questionarem a interpretação hegemônica de natureza, as reflexões sobre as interpretações indígenas da natureza podem contribuir para reconstruir “[...] nuestra cosmología haciéndola menos exótica para muchas culturas que están a um paso de abrazar los valores de lo que creen que es la modernidade” (DESCOLA, 2001, p. 120).

A inserção da Pachamama e da Mãe Terra – até então consideradas categorias míticas ou folclóricas pelas diversas instituições sociais – nos novos textos constitucionais, com destaque para a sua transformação em sujeito de direitos na Constituição equatoriana, contribui para um olhar desierarquizado em relação às interpretações cosmológicas próprias aos povos indígenas do altiplano andino. Em particular, em relação às interpretações sobre aquilo que, até então, era considerado apenas em seu viés moderno, ocidental: a natureza. É, portanto, uma inovação na normativa e práxis jurídica dos direitos ambientais e humanos reconhecidos pela comunidade internacional.

Os direitos da natureza foram além dos direitos ambientais estabelecidos até então pelas normativas nacionais e internacionais, como um exercício de *interculturalidade* que corrobora a diversidade epistemológica do mundo concebida pelas *Epistemologias do Sul*. Rompe com a superioridade conferida ao ser humano ao conferir o mesmo valor ontológico aos seres existentes. Assim, contribuíram para o questionamento da universalidade do naturalismo e para as críticas às práticas desenvolvimentistas contemporâneas. Em especial, o Artigo 71 da Constituição do Equador contesta a ideia de valor da natureza intrínseca às práticas extrativistas sobre as quais se assentam os projetos de desenvolvimento na América Latina.

Desde a perspectiva constitucional, é claro. Na prática, a história é outra. Ou como diz um ditado popular na Bolívia e que vem sendo amplamente utilizado como síntese das contradições entre o discurso oficial sobre o Buen Vivir e as políticas de desenvolvimento do MAS, “*una cosa es con guitarra y otra es con violín*”. O discurso legitimado desafina com as políticas levadas a cabo pelo Alianza País, da mesma forma que àquelas estimuladas pelo MAS. Claramente, a constitucionalização do Buen Vivir e dos artigos a ele relacionados não é suficiente

para a efetivação do projeto de transformação social previsto pelo *constitucionalismo transformador*. Adiante, é apresentada a reflexão final desta pesquisa, sobre como, no que diz respeito à efetivação do Buen Vivir e dos direitos da natureza, há um processo de desconstitucionalização em andamento no Equador e na Bolívia.

6 A DESCONSTITUCIONALIZAÇÃO

*Salgo a caminar, Por la cintura cósmica del sur
 Piso en la región, Más vegetal del viento y de la luz
 Siento al caminar, Toda la piel de América en mi piel
 Y anda en mi sangre un río, Que libera en mi voz, Su caudal
 Sol de alto Perú, Rostro Bolivia, estaño y soledad
 Un verde Brasil besa a mi Chile, Cobre y mineral
 Subo desde el sur, Hacia la entraña América y total
 Pura raíz de un grito, Destinado a crecer, Y a estallar [...]*

*(Canción con todos - Armando Tejada Gómez, letra, e
 Mercedes Sosa, voz)*

Após assumirem os seus mandatos os presidentes Rafael Correa (Equador) e Evo Morales (Bolívia) estabeleceram políticas nacionais que visavam desmantelar o modelo político e econômico neoliberal implantado nas décadas anteriores. Entre as quais se destacaram as de nacionalização ou seminacionalização dos recursos naturais, em especial os energéticos, o que levou a uma considerável ampliação das possibilidades governamentais de captação dos excedentes gerados pelas políticas extrativistas.

Fundamental para o modo de inserção da América Latina no processo de formação do sistema capitalista mundial, o extrativismo é entendido como uma forma de produção de riqueza baseada na exploração dos recursos naturais, minimamente processados ou não. Com pequena diversificação da produção, o país exportador fica à mercê da conjuntura externa, que mantém os países latino-americanos em uma inserção internacional historicamente subordinada ao modelo de desenvolvimento primário exportador.

Na última década, os governos progressistas da região aprofundaram o modelo agrário exportador em razão dos altos preços das *commodities*, cuja crescente demanda no mercado internacional deve-se, em parte,

à expansão econômica da China. Como gestores de territórios ricos em biodiversidade, os governos do MAS e do Alianza País, forças políticas que sustentam os presidentes boliviano e equatoriano, respectivamente, intensificaram as políticas de exploração de minérios, de gás e petrolífera como forma de assegurar o crescimento e a manutenção financeira do Estado.

Dados publicados pela CEPAL (2009) demonstram que, a taxa de dependência da exportação de matéria-prima em relação às exportações totais foi de 91,9% na Bolívia e de 91,3% no Equador em 2009. Em ambos os países, o início dos mandatos dos governos progressistas está marcado pela modificação do arranjo tributário e pela renegociação dos contratos com as empresas nacionais e estrangeiras. O objetivo das medidas foi incrementar o papel regulador do Estado em relação àquelas atividades de exploração dos recursos naturais e de sua venda como matéria-prima. Morales levou adiante a promessa feita durante a campanha eleitoral de nacionalização dos hidrocarbonetos – as reservas de gás e petróleo –, em um processo que obrigou as empresas internacionais e transnacionais a destinarem 81% da sua produção ao Estado. Por sua parte, Correa iniciou negociações com empresas petrolíferas e mineradoras estrangeiras com a finalidade de tornar obrigatória a concessão de 50% a 80% dos lucros ao Estado equatoriano.

Em sua primeira incursão por territórios altiplânicos, em janeiro de 2007, anos antes de iniciar esta pesquisa, a pesquisadora observou a comoção dos eleitores do MAS durante a semana de celebração de um ano da vitória de Evo Morales, na cidade de La Paz. Bolivianos e bolivianas celebravam particularmente a semiestatização das reservas, dada pelo Decreto nº 28701 (BOLÍVIA, 2006) – denominado “Héroes del chaco”, como uma homenagem aos mais de 60.000 bolivianos mortos na guerra entre a Bolívia e o Paraguai (1932 - 1935). Vale a pena recordar que, no Brasil, a mídia e os setores conservadores viram no decreto um ataque frontal aos interesses da nação, especialmente pela presença das refinarias da Petrobras na Bolívia, exigindo a intervenção militar brasileira no país vizinho. Ação que o então presidente Luís Inácio Lula da Silva negou veementemente.

Observe-se que o Plano Nacional de Desenvolvimento da Bolívia Digna, Soberana, Produtiva e Democrática para o Vivir Bien (BOLÍVIA, 2007a) e o Plano Nacional para o Buen Vivir 2009 - 2013 do Equador (SENPLADES, 2009)

assumem uma visão plural das formas econômicas dos Estados. No entanto, outras atividades produtivas são realizadas apenas à medida que tais políticas não afetem as políticas extrativistas, prioridade dos governos (PAZ, 2012).

O extrativismo do século XXI mantém os países latino-americanos à mercê das flutuações do mercado internacional, reproduzindo e/ou acentuando os negativos impactos sociais e ambientais que se observam há décadas. No entanto, conforme demonstram as análises do intelectual uruguaio Eduardo Gudynas (2009), o modelo atual possui identidade própria. A intervenção do Estado, que define as regras da produção tendo como objetivo principal o incremento da riqueza nacional para a geração das políticas sociais de educação, saúde, moradia e programas de bônus sociais, caracteriza o *neoextrativismo progressista* (GUDYNAS, 2009) como o novo modelo de extrativismo próprio à conjuntura continental do “giro à esquerda”, no século XXI.

6.1 O neoextrativismo progressista

Sob o direcionamento dos governos progressistas do Equador e da Bolívia, as atividades extrativistas diferenciam-se do modelo assumido no contexto do neoliberalismo de 1980 e 1990 pela presença ativa do Estado nestas atividades. Esta se dá via ações diretas (quando a própria empresa que leva a exploração adiante é estatal) ou indiretas (por exemplo, pela imposição de altas taxas de tributação sobre os setores extrativos). Os benefícios econômicos, por sua vez, são utilizados para o financiamento de programas sociais destinados às parcelas mais pobres da população.

O incremento significativo dos indicadores econômicos e sociais nos dois países evidencia os impactos das políticas sociais na vida da população boliviana e equatoriana, particularmente dos setores historicamente marginalizados.

Estudos recentes publicados pela CEPAL (2014b) demonstram que, entre 2010 e 2015, as taxas de crescimento econômico total de ambos foram as maiores da América do Sul. De 2004 a 2011 a Bolívia sofreu a maior redução nos índices de pobreza extrema e indigência, entendidas como a situação em que os indivíduos não dispõem de recursos para a satisfação das necessidades alimentares consideradas básicas. Estes baixaram, respectivamente, de 63,9% e 34,7% da população em 2004 para 36,3% e 18,7% em 2012. No Equador, a redução foi de 48,3% e 21,2% em 2004 para 35,3% e 13,8% em 2012.

Por sua vez, os estudos publicados pelo PNUD (2013a) revelam o aumento das taxas do Índice de Desenvolvimento Humano (IDH), que considera como suas três variáveis básicas a expectativa de vida, a educação e o produto interno bruto *per capita*. Embora os dois países permaneçam em posições baixas no *ranking* mundial do IDH – o Equador assume o 98º lugar e a Bolívia, o 113º –, ambos demonstraram um crescimento contínuo nos anos subsequentes à chegada do MAS e do Alianza País ao poder. Entre 2005 e 2013, o IDH boliviano ascendeu de 0,663 para 0,667 e o equatoriano, 0,687 para 0,711.

Não por acaso, a pesquisa de opinião pública sobre a percepção cidadã em relação aos progressos socioeconômicos dos países da região, realizada pelo Latinobarômetro Corporation – ONG sediada no Chile e apoiada pelo Banco Interamericano de Desenvolvimento (BID) e o Banco de Desenvolvimento da América Latina (CAF) –, revela que Equador e Bolívia estão entre os países com o maior índice de aprovação: 49% da população equatoriana entendem que a distribuição da riqueza é justa, e 56% acreditam que o governo dirige o país em prol do bem-estar da sociedade. Na Bolívia, os números divulgados foram de 42% e 55%, respectivamente. Também no que diz respeito à percepção em relação à situação econômica, os dois países só ficam atrás do Uruguai (LATINOBARÔMETRO, 2015).

As políticas sociais são, em grande parte, financiadas a partir dos excedentes provenientes do extrativismo. Revela-se, assim, uma característica muito particular do neoextrativismo progressista, que vincula os empreendimentos relacionados à mineração e à extração de hidrocarbonetos ao financiamento de políticas públicas voltadas para os setores mais marginalizados da população.

Desse modo, por um lado, os governos progressistas se afastam “da esquerda” pela manutenção e intensificação das práticas extrativistas e, por outro, voltam a se aproximar dela pela efetivação de programas sociais que, por sua vez, dependem da captação de recursos financeiros provenientes do extrativismo. É o círculo vicioso apresentado por Gudynas (2009), em que os programas sociais assumem o papel político fundamental de conceder aos governos progressistas o caráter de “esquerda”, legitimando socialmente tanto os presidentes e os seus partidos quanto às próprias práticas extrativistas dos quais tais políticas são dependentes³².

Durante as mobilizações sociais, urbanas e rurais que agitaram as duas nações no início do século XXI, as organizações da esquerda boliviana e equatorianas demandavam, para além da nacionalização, a industrialização dos recursos naturais, com destaque para o petróleo no Equador e o gás na Bolívia. Em parte como herança na aposta histórica do pensamento latino-americano na industrialização dos países da região. Desde a década de 1950 as teorias econômicas heterodoxas da América Latina argumentam a favor da industrialização como forma de modernizar as estruturas econômicas dos países da região e aumentar a qualidade de vida da população em geral³³.

³² Na obra *Direita e esquerda: Razões e significados de uma distinção política* (UNESP, 2011), Norberto Bobbio afirma que a segunda corrente se distingue da primeira pela indignação com as desigualdades sociais, ao passo que a primeira as percebe como inevitáveis e insuperáveis. Nos últimos anos, tais definições vêm sendo substituídas pela díade conservadores *versus* progressistas, como forma de incluir a diversidade teórica e de demandas que surgem com o fortalecimento dos novos movimentos sociais, englobando atores sociais e lutas que nem sempre se identificam com a esquerda clássica. E, porque essas categorias são utilizadas ao longo deste trabalho, parece esclarecedora a definição de Bobbio sobre ser o maior diferenciador o fato de a esquerda almejar o fim de uma ordem social injusta, por estar fundamentada na desigualdade, e a construção de uma sociedade juridicamente, socialmente e politicamente igualitária.

³³ Grande parte das estratégias para o desenvolvimento regional foi formulada a partir da CEPAL, que, embora criada em 1949 como um braço das Nações Unidas, adquiriu grande liberdade intelectual, tornando-se o berço de um pensamento crítico e autônomo da economia política latino-americana. Este ficou reconhecido mundialmente por sua forma heterodoxa de abordar a questão do desenvolvimento, em oposição à ortodoxia da teoria econômica desenvolvida pelos países centrais que considerava a diferenciação entre as economias dos países subdesenvolvidos e desenvolvidos como distintas etapas do

Resultado de profícuas discussões em torno de transformação da matriz produtiva, um amplo projeto de nacionalização e industrialização da economia nacional foi incluído no programa político do Alianza País e na “Agenda de outubro”, a agenda política do MAS, construída entre a Guerra da Água de 2000 e a Guerra do Gás de 2003. No entanto, observa-se que o incremento das políticas extrativistas não resultou, na mesma medida, em direcionamento dos aportes econômicos para inversões em novos processos de industrialização. Conforme demonstram as análises da socióloga cochabambina Sarela Paz (2012) e de Gudynas (2009), priorizou-se a abertura de novas áreas de exploração ante o investimento na indústria energética nacional.

Por seus impactos ambientais e sociais, como por sua capacidade de debilitar as formas de organização social comunitária e tendência à concentração do poder, os projetos extrativistas – incluindo a implantação de infraestrutura para a sua realização – serão rejeitados por setores das organizações sociais indígenas, que, aliadas do MAS e do Alianza País, no contexto de sua ascensão ao poder, tornaram-se opositoras ao neoextrativismo progressista do pós-constituente.

Para o ex-dirigente da CONAMAQ, Rafael Quispe, a perpetuação do extrativismo evidencia que o governo de Morales é “[...] um Gobierno de la derecha, no ha cambiado la matriz energética [...]” e que “el nuevo modelo de desarrollo no existe, sigue siendo extractivismo puro” (PÁGINA SIETE, 2014, p. 1). Comenta-se

desenvolvimento econômico global. Afirmava-se que a divisão internacional do trabalho no sistema capitalista internacional acabaria por distribuir os benefícios econômicos entre a população mundial, não havendo a necessidade, portanto, dos países exportadores de produtos primários industrializarem-se. Destacando as desigualdades intrínsecas à polarização do comércio mundial entre o centro, produtor e exportador de produtos manufaturados, e a periferia, produtora e exportadora de bens primários, os teóricos da CEPAL explicaram a subordinação estrutural do capitalismo periférico e subordinado da América Latina argumentando que a pouca diversidade produtiva não favorece o acúmulo de capital. Ao passo que os países centrais se apropriam dos frutos do progresso técnico global, na periferia esta apropriação fica restrita a uma elite minoritária, que os utilizam a fim de manter sua condição privilegiada de exportadora. Tomando-se por base esses argumentos, são realizadas estratégias para o desenvolvimento dos países da região, com foco na industrialização substitutiva das importações. Posteriormente, os teóricos da dependência analisaram os limites das experiências de industrialização pela articulação entre as elites nacionais e internacionais, que criou novas relações de dependência entre os países centrais e os periféricos (FRANK, 1972; FURTADO, 1974).

que, expulso da organização após conceder seu apoio aos indígenas das terras baixas que marchavam contra a construção da estrada no TIPNIS – e a CONAMAQ assegurava formalmente o seu apoio ao projeto viário –, o ex-dirigente esteve internado no último ano, supostamente após sofrer agressões de “MASistas”³⁴.

Por sua parte, os governos sustentaram que o extrativismo seria um aliado dos processos de transformação, apoiando-se no fato dos objetivos atuais – de atendimento às necessidades da população nacional, em especial dos mais pobres – diferirem daqueles do extrativismo anteriormente realizado, que visava o lucro de uma elite minoritária. Segundo Linera (2011, p.1), como toda forma histórica de emancipação, “[...] la del extractivismo tiene que partir precisamente de él, de lo que como forma técnica ha hecho de la sociedad.” Além de ser o único meio técnico para adquirir e distribuir riqueza material atualmente, somente mediante ele seria possível adquirir condições materiais e cognitivas para a transformação de sua base técnica e produtiva.

Porque si no, ¿con qué superar al extractivismo? ¿Acaso dejando de producir, cerrando las minas de estaño, los pozos de gas, retrocediendo en la satisfacción de los medios materiales básicos de existencia, tal como lo sugieren sus críticos? ¿No es esta más bien la ruta del incremento de la pobreza y el camino directo a la restauración de los neoliberales? ¿El amarrar las manos al proceso revolucionario en aras del rechazo extractivista, no es acaso lo que

³⁴ Na Bolívia, muitas organizações sociais se dividiram entre um setor opositor e outro favorável ao governo do MAS. Sobre essa ruptura interna às organizações indígenas, parecem relevantes as análises de Gudynas (2009) sobre como a canalização dos recursos financeiros, adquiridos por intermédio das políticas extrativistas, para as políticas sociais que beneficiam os setores mais desfavorecidos, provocou refluxo de certas lutas sociais históricas, reforçando a capacidade de controle e cooptação dos movimentos sociais por parte dos governos progressistas em distintos países da América Latina. No Brasil, algo similar foi observado com o Movimento dos Sem Terra a partir do governo Lula, quando mesmo sem a efetivação das políticas de reforma agrária os protestos sociais diminuíram. Programas sociais similares ao Bolsa Família estão presentes em 17 países latino-americanos, que, representando 2,3% do gasto público na região, possuem forte impacto na redução da pobreza, atingindo mais de 100 milhões de pessoas (GUDYNAS, 2009). Na Bolívia destacam-se os bonos Juancito Pinto, Juana Azurduy e Renta Dignidade e no Equador o Bono de Desenvolvimento Humano.

más desean las fuerzas conservadoras para asfixiarlo? (LINERA, 2011, p.1)

Muito embora subjaza ao conceito de desenvolvimento um projeto social mais amplo do que a meta do crescimento econômico, que no mais das vezes constitui-se apenas da modernização dos centros e das elites, o modelo imperante na América latina primou pelo crescimento (FURTADO, 1974). Conforme aponta o economista José Eli da Veiga (2005), não se priorizou a distribuição da produção ou a diminuição dos impactos sociais e ambientais do projeto de desenvolvimento, assentado no tripé extrativismo, industrialização e ampliação do mercado consumidor.

No período do pós-constituente, a exportação de origem extrativista tornou-se o meio privilegiado para o crescimento econômico e, segundo os governos, a condição para o desenvolvimento dos países, causando a insatisfação de um setor importante da esquerda articulada ao MAS e ao Alianza, que exigia um projeto mais amplo de industrialização. A intensificação do extrativismo é uma das principais razões pela qual determinados setores da esquerda latino-americana – historicamente críticos à aposta no extrativismo pelo risco de subordinação comercial dos países do continente ao mercado global que lhe é inerente – criticam o MAS e o Alianza País.

No entanto, no interior da discussão sobre o Buen Vivir como um novo paradigma civilizatório, o núcleo da crítica contra o extrativismo não é exatamente o abandono do projeto de industrialização dos recursos naturais. É a crítica e a possibilidade de superação do paradigma do desenvolvimento em si o que está em jogo e, conseqüentemente, o tripé sobre o qual está assentado, incluindo a industrialização e a ampliação do mercado consumidor.

Diante das críticas à perpetuação do modelo de desenvolvimento hegemônico, Rafael Correa (EL TIEMPO, 2012) afirma que os movimentos indígenas e ambientalistas estariam defendendo um “ecologismo infantil”. O economista catalão Joan Martínez Alier (2010, p. 1), voltado para os estudos de

ecologia política, responde que, “[...] como buena parte de la izquierda latinoamericana [...]”, o Correa parte do princípio de que é necessário “[...] desarrollar a cualquier coste las fuerzas productivas y crecer, crecer y crecer [...]”, concluindo: “[...] Yo no sé si hay un ecologismo infantil, pero sí creo que hay un desarrollismo senil”. É exatamente o enfrentamento ao que seria um “desarrollismo senil” o núcleo das propostas de Buen Vivir articuladas às perspectivas indígenas e comunitárias.

Instaura-se uma contradição entre a demanda histórica dos movimentos pelo Buen Vivir – assim como pela plurinacionalidade e pelos direitos da natureza ou Pachamama – incorporados pelos programas políticos do MAS e do AlianzaPaís e positivados no momento das assembleias constituintes – que havia evidenciado “[...] an ‘interculturalizing’ unprecedented in the country as well as the Latin-American region” (WALSH, 2009, p. 32) - e a pragmática governamental no pós-constituente. No âmago da crítica das organizações indígenas do Equador e da Bolívia à intensificação do modelo agrário exportador, realizado pelo MAS e pelo Alianza País no contexto do neoextrativismo do século XXI está o questionamento aos paradigmas do desenvolvimento e do progresso hegemônicos da modernidade ocidental capitalista. Entre outros aspectos, criticam-se as formas de interpretação e relação pautadas por uma interpretação utilitarista e mercantilista sobre aquela fornecedora de recursos naturais.

6.2 O progresso e o desenvolvimento

A concepção de processo social acumulativo, de avanço da humanidade de um estado inferior a um superior no qual, por meio da superação de etapas, se alcançaria a satisfação contínua das necessidades e aspirações humanas já era observada na Grécia antiga. Acreditava-se que uma vida de maior plenitude seria alcançada pela via do conhecimento, da filosofia, das artes e da

política, vinculados às virtudes espirituais e morais dos indivíduos, por meio do qual cidadão e *polis* alcançariam um maior nível de prosperidade individual e coletiva. A ideia foi sendo recuperada no contexto de consolidação do projeto civilizatório da modernidade ocidental capitalista, a partir dos séculos XVI e XVII, na Europa, no cenário de expansão colonial e estabelecimento do Estado-nação como a nova forma de organização política da burguesia em ascensão. O “mito do progresso” (FURTADO, 1974) assumiu a forma, por excelência, de se alcançar os ideais de justiça, igualdade e liberdade, apregoados pelas revoluções burguesas e industriais na Europa e nos Estados Unidos a partir dos séculos XVIII e XIX.

Ideia chave do projeto civilizatório da modernidade, o progresso evidenciado pelos países que lideraram a revolução industrial se consolidou como modelo social a ser seguido globalmente tornou-se o caminho gradativo que, por meio da permanente acumulação de bens materiais e tecnológicos, levaria à satisfação contínua das necessidades e aspirações humanas. A partir do século XX, o ideal de progresso contínuo dos países foi sendo articulado ao desenvolvimento como a estratégia político-econômica para o alcance de tal satisfação. Por intermédio da aliança entre as classes e os grupos sociais em torno desse projeto político e econômico nacional, os países alcançariam o desenvolvimento, paulatinamente legitimado como o único caminho racional – porque apartado do conhecimento religioso – e o único caminho universal – uma vez que válido para além das particularidades locais – de se alcançar um maior nível de prosperidade nacional. Caminho marcado pela acumulação sistemática de capital e dos avanços técnicos e científicos que, ao permitir o aumento da produtividade e da renda dos habitantes, possibilitaria a satisfação contínua das necessidades e aspirações da nação (FURTADO, 1974).

A institucionalização do desenvolvimento como a “sentença” (ACOSTA, 2013) do Ocidente capitalista deu-se no contexto de arrancada da Guerra Fria, após o fim da segunda guerra mundial. O marco histórico que inaugurou a diáde desenvolvimento/subdesenvolvimento como conceitos definidores das estratégias políticas dos países ocidentais capitalistas é o discurso de posse do então presidente dos Estados Unidos, Harry Truman, em 1949 que, na ocasião, afirmou ser o dever dos países desenvolvidos do centro capitalista o envolvimento

em programas políticos que visassem os avanços científicos e tecnológicos para o crescimento e a melhoria da vida das populações do mundo.

No âmbito da disputa das potências diante da independência dos países asiáticos e africanos, que tinham como modelo os Estados Unidos, de um lado, e a União Soviética, de outro, o desenvolvimento se tornou o contraponto capitalista às promessas socialistas, ambos modelos tendo por horizonte o alcance do progresso. Daí Quijano (2005) afirmar que a hegemonia dessa versão de modernidade opera tanto no projeto civilizatório capitalista quanto no socialista, configurando-se como um dos mecanismos mais poderosos de dominação da subjetividade.

Em oposição aos países desenvolvidos, uma enorme parcela da população mundial passou a ser considerada subdesenvolvida. Economicamente, por certo, mas também política e culturalmente. A dupla desenvolvimento e subdesenvolvimento, portanto, renova a visão dicotômica do sistema internacional e fundamenta uma nova estrutura de dominação, tendo em seu encaixo as imagens do “civilizado” *versus* o “selvagem”, o “avançado” *versus* o “atrasado”, dando continuidade à série de imagens dicotômicas construídas desde os primórdios da colonização (QUIJANO, 2005; GROSGOUEL, 2010). Mas, diferentemente do período anterior, a nova estrutura de dominação estava amparada em planos, programas, metodologias e manuais para o desenvolvimento do terceiro mundo, disputado pelas grandes potências da Guerra Fria.

Rumo à modernizaçãosocial negaram-se sistematicamente as raízes históricas e culturais de diferentes povos. A aplicação de políticas estatais pertinentes, articuladas aos programas elaborados por instituições financeiras internacionais, seria o caminho para a superação do “atraso” – anteriormente “primitivismo” e “inferioridade” – dos países da América Latina e assim se justificaram sistemáticas intervenções políticas e econômicas. Das intervenções militares das décadas de 1960 e 1970 ao estímulo ao desenvolvimento internacional baseado nas regras políticas democráticas após o fim da Guerra Fria, em 1989, quando o modelo de sociedade e o estilo de vida dos países capitalistas se tornaram o destino comum e o modelo a ser copiado globalmente.

Vale retomar que a partir da década de 1970 os impactos ambientais negativos das estratégias para o desenvolvimento no nível regional e global transformaram em quimera os objetivos dos teóricos do crescimento de um progresso linear e ininterrupto, pautado na exploração contínua da natureza. O pensamento econômico crítico latino-americano já havia alertado para o caráter falacioso da ideia de subdesenvolvimento e desenvolvimento como distintas etapas do desenvolvimento econômico global. Os teóricos da dependência analisaram o subdesenvolvimento como um processo simultâneo e condição para o desenvolvimento e não como etapa a superar no contexto de uma evolução histórica linear rumo a um progresso que, cedo ou tarde, todos alcançariam, sendo a situação econômica da América Latina o reflexo da formação histórica e estrutural do capitalismo mundial (FRANK, 1972)³⁵. Diante da ideia de finitude dos recursos naturais, intensificam-se os questionamentos sobre o que, de fato, aconteceria se o modo de vida capitalista desenvolvido alcançasse uma escala universal.

A resposta já era clara para Furtado (1974, p. 11): “se tal acontecesse, a pressão sobre os recursos não renováveis e a poluição do meio ambiente seriam de tal ordem [...] que o sistema econômico mundial entraria em colapso”. O economista faz uma referência ao importante relatório “The limits to growth”, de 1972, que, encomendado pelo Clube de Roma e elaborado pelo Instituto Tecnológico de Massachusetts (MIT), institucionalizou no âmbito internacional as preocupações de políticos e pesquisadores com os impactos ambientais. Destaca-se que o relatório foi um momento de importante inflexão no que diz respeito ao questionamento sobre o mito do desenvolvimento predominante até aquele momento e ao processo de desenvolvimento de uma política internacional para o meio ambiente, servindo de base para a declaração elaborada após a Conferência de Estocolmo, de 1972, a primeira das Nações Unidas com foco nas questões ambientais.

A partir do fim da guerra fria, na década de 1990, com o suposto objetivo de assegurar aos países “pobres” a oportunidade de se tornarem “em vias

³⁵ Entre os pensadores das *teorias da dependência* encontram-se Fernando Henrique Cardoso, Enzo Faletto, Celso Furtado, Ruy Mauro Marini, Theotônio dos Santos e Maria Conceição Tavares, entre outros.

de desenvolvimento”, políticas de cooperação internacional foram instituídas pelos governos latino-americanos pela articulação entre os Estados cooptados pelos centros de poder econômico, os organismos internacionais – como o Fundo Monetário Internacional e o Banco Mundial –, e as ONGs (ANDERSON, 1995). Conforme se apresentou anteriormente, é em parte da resistência a tais projetos que ganhou força a proposta de reconstituição institucional dos ayllus que emerge o Buen Vivir. Em especial, como forma de resistência aos projetos de cooperação internacional para o desenvolvimento realizado entre os indígenas do altiplano boliviano e que previam a superação do “atraso” do modo de vida comunitário de aymaras e quéchuas (SCHAVELZON, 2015; FUNDO INDÍGENA, 2005). O Buen Vivir ia sendo gestado com base em um olhar crítico à perspectiva de que não existem alternativas, “[...] a não ser seguir a trajetória natural da lógica da monocultura da temporalidade linear” (SANTOS, 2004, p. 17), própria à modernidade ocidental capitalista e sobre a qual se assentam os paradigmas hegemônicos do progresso e do desenvolvimento.

O questionamento ao paradigma do desenvolvimento numa perspectiva intercultural está no âmago das propostas de Buen Vivir. Concorde-se com o intelectual colombiano Arturo Escobar (2005) e Acosta (2013), para os quais, como síntese do projeto de descolonização social, política e epistêmica com perspectiva indígena, o Buen Vivir constituir-se-ia uma das críticas mais radicais na atualidade ao projeto civilizatório da modernidade ocidental capitalista. Um projeto de país que pretende emancipar-se da colonialidade do saber, do poder e da lei (SANTOS, 2010a).

Mas o arrefecimento do diálogo intercultural no contexto do pós-constituente e o debate sobre os efeitos negativos do extrativismo e sobre a possibilidade do Buen Vivir como uma alternativa de desenvolvimento tornou-se mais obscuros no contexto dos governos progressistas. Em especial pela legitimidade social gerada pelas medidas de compensação econômicas financiadas pelo extrativismo, que dificultam as análises críticas sobre a atividade, que ganhava corpo no contexto de emergência do *constitucionalismo transformador*.

Os paradigmas do progresso e do desenvolvimento foram mantidos, mas levando em consideração as lutas históricas na região e lidando com as

demandas dos povos indígenas. O neoextrativismo progressista apareceu como “[...] híbrido contemporâneo que resulta de las condiciones culturales y políticas propias de América del Sur [...]” e como resultado de uma “[...] version contemporánea y sudamericana del desarrollismo [...]” que, embora sob novas roupagens, é herdeira das ideias clássicas da modernidade, em especial da fé no progresso como crescimento econômico e material (GUDYNAS, 2009, p. 219 - 221).

Neste sentido, é pertinente refletir sobre se as atuais políticas econômicas dos governos progressistas do Equador e da Bolívia – e da América Latina, de modo geral – estariam contribuindo para reacender o “mito” desnudado por Furtado (1974, p. 15), décadas atrás.

Sabemos agora de forma irrefutável que as economias da periferia nunca serão desenvolvidas, no sentido de similares às economias que formam o atual centro do sistema capitalista. Mas, como desconhecer que essa idéia tem sido de grande utilidade para mobilizar os povos da periferia e levá-los a aceitar enormes sacrifícios para legitimar a destruição de formas de culturas “arcaicas”, para “explicar” e fazer “compreender” a “necessidade” de destruir o meio físico, para justificar formas de dependência que reforçam o caráter predatório do sistema produtivo? Cabe, portanto, afirmar que a idéia de *desenvolvimento* econômico é um simples mito. Graças a ela, tem sido possível desviar as atenções da tarefa básica de identificação das necessidades fundamentais da coletividade e das possibilidades que abrem ao homem o avanço da ciência, para concentrá-las em objetivos abstratos, como são os “investimentos”, as “exportações” e o “crescimento”.

Para Furtado (1974, p. 7), o padrão de consumo da minoria da humanidade proveniente dos países industrializados não poderia ser expandido à população mundial, sendo tal objetivo “[...] uma prolongação do mito do progresso, elemento essencial na ideologia diretora da revolução burguesa, dentro do qual se criou a atual sociedade industrial” (FURTADO, 1974, p. 7). Captar a natureza do processo que gera o desenvolvimento – e a sua contrapartida, o subdesenvolvimento – exigiria enfrentar a impossibilidade de repetição do processo

histórico de formação do desenvolvimento e do subdesenvolvimento e do “[...] irrealismo do modelo utilizado para projetar a economia mundial” (FURTADO, 1974, p. 15). Desse modo, acrescenta o autor:

O estilo de vida criado pelo capitalismo industrial sempre será o privilégio de uma minoria. O custo, em termos de depredação do mundo físico, desse estilo de vida é de tal forma elevado que toda tentativa de generalizá-lo levaria inexoravelmente ao colapso de toda uma civilização, pondo em risco a sobrevivência da espécie humana. Temos assim a prova cabal de que o desenvolvimento econômico – a idéia de que os povos pobres podem algum dia desfrutar das formas de vida dos atuais povos ricos – é simplesmente irrealizável [...] Convém abordar um problema mais geral, que o homem moderno tem tratado de eludir. Refiro-me ao caráter predatório do processo de civilização, particularmente da variante desse processo engendrada pela revolução industrial. A evidência à qual não podemos escapar é que em nossa civilização a criação de valor econômico provoca, na grande maioria dos casos, processos irreversíveis de degradação do mundo físico. Demais das consequências de natureza diretamente econômica, esse processo provoca elevação da temperatura média de certas áreas do planeta cujas consequências a mais longo prazo dificilmente poderiam ser exageradas. A atitude ingênua consiste em imaginar que problemas dessa ordem serão solucionados necessariamente pelo progresso tecnológico, como se a atual aceleração do progresso tecnológico não estivesse contribuindo para agravá-los. Não se trata de especular se teoricamente a ciência e a técnica capacitam o homem para solucionar este ou aquele problema criado por nossa civilização. Trata-se apenas de reconhecer que o que chamamos de criação de valor econômico tem como contrapartida processos irreversíveis no mundo físico, cujas consequências tratamos de ignorar. (FURTADO, 1974, p. 12)

No contexto de distanciamento entre os governos progressistas e os movimentos sociais no pós — constituinte, desde a leitura governamental o Buen Vivir aparece esvaziado dos sentidos que, fundamentados nas experiências e cosmovisões indígenas, lhe davam o caráter de novo paradigma civilizatório. Critico, portanto, à narrativa hegemônica da monocultura da produtividade capitalista que transforma em inquestionável o paradigma do desenvolvimento como forma de

alcançar o progresso, pelo crescimento contínuo e ilimitado, fundamentado no consumismo e no modo de vida urbano.

Esta crítica sintoniza com aquela proveniente de diversas correntes teóricas, lutas e movimentos sociais³⁶ que, levando em consideração a necessidade de garantir uma vida digna para a população mundial, mas pautando-se pelos limites biofísicos do planeta Terra, apontam para a necessidade de diminuição paulatina das atividades produtivas depredatórias e concentradoras de renda, e na concomitante inversão em atividades produtivas não depredatórias.

Sem ignorar as necessidades das inovações técnico-científicas, discute-se o seu redirecionamento e redistribuição dos seus benefícios por toda a população. Frente às críticas que afirmam que, neste sentido, o Buen Vivir corresponderia a um retrocesso social, o economista equatoriano Pablo Dávalos (2010, p. 7) responde: “Uma sociedade pode chegar a ser altamente tecnológica e produtiva, integrando a natureza em sua própria visão interna [...] como fundamento e condição de possibilidade de sua existência no futuro”.

No caso específico do extrativismo, por exemplo, intensificam-se as discussões na região sobre a necessidade de controles mais rígidos das atividades e o fomento das formas de energias renováveis. Gudynas (2011) realiza uma diferenciação entre três tipos de extrativismo: o depredador – de grande escala e que não inclui os custos sociais e ambientais externalizados – é o realizado atualmente em todos os países da América Latina; o sensato – a ser realizado sobrigidas normas sociais e ambientais, que utiliza a tecnologia mais avançada –

³⁶ Entre os quais a teoria do decrescimento que ganha adeptos – em especial pelas obras dos catalães Joan Martínez Alie e Federico Demaria, que, por sua vez, partem da obra do austríaco Ivan Illich (1922-2002). Na América Latina, Eduardo Gudynas, Alberto Acosta, Esperanza Martinez e Arturo Escobar – só para citar aqueles aqui referenciados – analisam as saídas ao extrativismo, a transição ao pós-extrativismo e o pós-desenvolvimentismo. Também poderiam ser citadas a ecologia profunda, que desde uma perspectiva crítica ao antropocentrismo reflete sobre as alternativas ecológicas ao modelo de desenvolvimento atual; o biocentrismo de esquerda, trazendo uma leitura das classes sociais à análise; ou as reflexões de Bruno Latour e Isabelle Stengers que, desde a antropologia política sobre uma “cosmopolítica comum” que integre os diferentes povos e sua existência dentro de um mesmo cosmos, expande a discussão para a diversidade de interpretações ontológicas sobre a natureza e o cosmos. Por sua vez, essas teorias articulam-se com as experiências contra-hegemônicas da economia comunitária indígena, solidária e cooperativa, entre outras.

deveria ser tratado como uma estratégia de urgência e transitória; e o extrativismo indispensável:

[...] la etapa final, donde permanecerán aquellos emprendimientos extractivistas que sean realmente necesarios bajo otro tipo de desarrollo [...] las alternativas que aquí se defienden no apuntan a prohibir todas las actividades extractivistas, sino a redimensionarlas, donde permanecerán aquellas que son genuinamente necesarias, que cumplan condiciones sociales y ambientales, y estén directamente vinculadas a cadenas económicas nacionales y regionales. (GUDYNAS, 2011, p. 392)

É certo que a crítica ao desenvolvimento como proposta global e o alerta sobre o perigo da contínua demanda em relação aos recursos não renováveis já haviam sido feitas pelas correntes críticas do pensamento econômico latino-americano. É certo também que, como resultado da crise ambiental enfrentada pela humanidade nas duas últimas décadas, intensificaram-se as versões ecológicas e sustentáveis do socialismo e as distintas versões do desenvolvimento sustentável.

Havendo ganhado espaço na luta dos movimentos indígenas do Equador e da Bolívia, na virada do século XX para o século XXI, o Buen Vivir foi incorporado à retórica dos movimentos indígenas de toda a América Latina, paulatinamente tornando-se um mecanismo conceitual estratégico de distintas lutas contrahegemônicas do Sul Global. No interior dessas lutas os movimentos indígenas convergem quanto à crítica ao modo de vida consumista e desigual do capitalismo e quanto à aposta nas experiências indígenas – saberes e práticas sociais – como fundamento da construção de uma sociedade igualitária e não depredatória.

No entanto, ao incorporar em sua crítica ao núcleo conceitual do desenvolvimentismo a própria idéia de desenvolvimento em si, o Buen Vivir – articulado as experiências indígenas e comunitárias e como “[...] pensamento alternativo de alternativas” (SANTOS, 2007b, p.23) - não se reduz, embora se aproxime, de certas vertentes ecologistas de esquerda. Pautando-se pela busca de

alternativas ao próprio desenvolvimento e não apenas pela pretensão de ser um novo tipo de desenvolvimento alternativo (SANTOS, 2010; ACOSTA, 2013), sua originalidade está em seu caráter intercultural.

Mas, conforme o exposto no capítulo 5, não há uma definição clara sobre o conceito/projeto em construção do Buen Vivir. No contexto do pós-constituente, este assume nuances diferenciadas e contradições internas, particularmente pelos múltiplos significados adquiridos no contexto de distanciamento entre os governos progressistas e determinados setores dos movimentos indígenas. Para além de manter-se no discurso das organizações indígenas opositoras às políticas desenvolvimentistas do MAS e do Alianza País, passou a ser utilizado pelos governos que, no interior do processo de intensificação do modelo extrativista, afirmam promover um desenvolvimento para o Buen Vivir, distanciando-se das experiências indígenas que lhe davam o caráter de ruptura paradigmática com a modernidade ocidental, permitindo pensá-lo como embrião de uma nova alternativa civilizatória.

6.3 Dissonâncias entre o programático e o pragmático

Qualquer um que caminhe pelas ruas de La Paz ou Quito poderá ler em *outdoors* de propagandas – governamentais, em sua maioria, mas algumas provenientes de setores privados – sobre práticas, empreendimentos e produtos feitos “por”, “para” e “com” o Buen Vivir. Nos dois países, das políticas públicas que envolvem a construção de rodovias e a criação de indústrias às ofertas do setor privado que em nada avizinham os princípios de comunitarismo, solidariedade e integração com a natureza, como supõem as interpretações indígenas e

comunitárias do termo³⁷. Inclusive, este estará articulado aos projetos de expansão do extrativismo por meio das empresas de megamineração, da ampliação da fronteira petroleira, da liberalização da exploração em territórios indígenas e

³⁷ É o caso, por exemplo, do “turismo do Buen Vivir”, anunciado por instituições privadas e governamentais, que não coincidem com as propostas, por exemplo, de turismo comunitário e de base local. Durante a palestra “Turismo do Buen Vivir”, de Rodrigo Salas, gerente de promoção da Quito Turismo, durante a “Escuela de verano sobre el Buen Vivir ecuatoriano”, organizada pelo Ministério das Relações Exteriores do Equador, em julho de 2012, o palestrante tentava, sem sucesso, articular a proposta do Buen Vivir anunciada pela Revolución Ciudadana ao modelo de turismo “sol e praia” hegemônico, massificador e concentrador de rendas. Outro exemplo ocorreu durante visita ao Parque Nacional Yasuní, na região amazônica, também como parte do curso que reunia estudantes e pesquisadores sobre o Buen Vivir, provenientes de 35 países do mundo. Durante trilha de observação da floresta, o grupo em que estava a pesquisadora foi surpreendido pelo encontro inesperado com cerca de 20 indígenas anunciados pelo guia como pertencentes ao povo Huaorani, pouco contatados e desconhecedores do espanhol, daí a necessidade da tradução simultânea realizada pelo único deles que dominava os dois idiomas. Ao final do dia “descobriu-se” por casualidade que os indígenas haviam sido contratados pela agência de turismo responsável pela viagem, vindos da cidade, de barco e “em jeans”, para realização da encenação em que cantavam, dançavam e usavam ornamentos e roupas “típicas”. Como parte da atuação, fingiam não compreender o espanhol. Sem entrar na discussão sobre a autenticidade dessa teatralização – uma vez que tais práticas, de fato, fazem parte da ancestralidade do grupo indígena urbano – e apesar dos organizadores da escola de verão, funcionários do Ministério de Relações Exteriores, afirmarem desconhecimento em relação à “surpresa” organizada pela agência de turismo por eles contratada – para uma atividade que, supostamente, corresponderia a um projeto piloto de “turismo do Buen Vivir” – a experiência causou desconforto, em especial porque o grupo não havia sido comunicado de que se tratava de uma representação. Mas, como o Estado é um espaço de disputas constantes e para seguir com o exemplo do turismo, não seria possível afirmar que em julho de 2012 as iniciativas voltadas à institucionalização, mediante políticas públicas, de um turismo para o Buen Vivir conformavam apenas marketing governamental. Em visita à localidade de Zhuya, província de Cañar, observou-se o fomento de políticas de turismo comunitário e de base local que, em longo prazo, deveriam ser geridas por completo pelas próprias comunidades indígenas a partir do projeto de autonomia territorial. Durante o curso, oferecido pelo governo, as tensões internas eram evidentes, no que diz respeito às políticas de transformação/manutenção/continuidade do Alianza País. Em suas apresentações, os ministros – como o de Relações Exteriores Ricardo Patino, de Migração da Secretaria Nacional do Migrante Francisco Hagó, a ministra coordenadora del Patrimonio del Equador Maria Fernando Espinosa, assim como analistas políticos do governo, como Samuel Mazzolini, entre outras autoridades e gestores de políticas públicas, evidenciavam as tensões internas e os interesses diferentes entre aqueles que, desde o Estado e do MAS, participavam da institucionalização do suposto novo paradigma civilizatório, estando mais ou menos articulados às perspectivas indígenas e comunitárias do Buen Vivir.

reservas ambientais e da construção de estradas que atravessam a floresta amazônica.

Conforme analisado no trabalho de Schavelzon (2015), por um lado, seguirá presente como proposta civilizatória e/ou alternativa ao modelo de desenvolvimento hegemônico nas leituras críticas e na luta de organizações indígenas como a CONAIE, no Equador, e a CONAMAQ e a CIDOB, na Bolívia. Articulado, portanto, às propostas das organizações indígenas sobre a plurinacionalidade e a uma interpretação holística sobre o cosmos e a natureza. Tal como apresentado nos capítulos anteriores, associado a uma perspectiva indígena e comunitária, o Buen Vivir supõe a valorização positiva das práticas comunitárias e da interação que os povos indígenas estabeleceram com a natureza historicamente. Articula-se aos princípios ancestrais de comunitarismo, coletividade, complementaridade e relacionalidade que estruturam tanto as relações sociais estabelecidas no interior das comunidades indígenas quanto entre os indivíduos, comunidades e a Pachamama. Aqui, o Buen Vivir aparece como ferramenta conceitual crítica e possibilidade de desconstrução e construção de alternativas aos paradigmas do desenvolvimento e do progresso hegemônicos.

Por outro lado, será incorporado aos discursos e documentos oficiais do MAS e do Alianza País em articulação com os projetos de construção de represas, abertura de estradas e outros empreendimentos associados às políticas extrativistas e à criação de infraestrutura para tal. Aparecerá nos projetos de mineração, de exploração de gás e petróleo, defendidos pelos governos como os únicos meios viáveis para a promoção do Buen Vivir, utilizado de forma midiática e propagandística pelo MAS e pelo Alianza País.

Para Acosta (2013, p. 54) o uso burocratizado ou publicitário do termo é “[...] um fato ameaçante [...]” para o movimento transformador que o gerou. No mesmo sentido encontram-se as análises de Walsh (2009) sobre o Plano Nacional Para o Buen Vivir 2009 - 2013, da Secretaria Nacional de Planejamento e Desenvolvimento do Equador (SENPLADES, 2009), responsável pela formulação e difusão do Buen Vivir. Para a autora, o plano não inova no que diz respeito a uma aproximação com a perspectiva intercultural e descolonizadora presente no âmbito constitucional, uma vez que não reflete criticamente as particularidades da

colonialidade no Equador nem incorpora a lógica da coletividade arraigada às concepções indígenas de Buen Vivir, estando fundamentado na concepção de cidadão, herdeiro do individualismo como princípio jurídico e político do liberalismo.

It requires the general populace to think and act 'with' ancestral principles, knowledges, and communities, assuming these principles and knowledges are valid for all. Yet this inspiration, it seems, is not the only one in operation. A closer analysis of the new Plan and its predecessor (2007 - 2009) makes evident that 'living well' also and possibly to an even greater scale takes meaning from the alternative visions of development emerging in the Westernworld. (...) In this adaptation and hybridization of the concept and term, the conceptual rupture and intercultural potential appears to lose at least some of its radical force. The crucial question is whether *Buen Vivir* is becoming another discursive tool and co-opted term, functional to the State and its structures and with little significance for real intercultural, interepistemic, and plurinational transformation. (WALSH, 2009, p. 32)

Aproxima-se, assim, das propostas desenvolvimentistas nacionais e internacionais anteriormente divulgadas, com vistas a humanizar o capitalismo (WALSH, 2009), evidenciando a continuidade do projeto da modernidade capitalista e colonial que o *constitucionalismo transformador*, tendo por horizonte civilizatório o Buen Vivir, visava superar.

Para contrapor uma possível interpretação da leitura estatal sobre o Buen Vivir como homogênea, observe-se os discursos provenientes do Ministério das Relações Exteriores da Bolívia, por intermédio da figura do seu titular, David Choquehuanca (2010a; 2010b), que impulsionou o debate sobre o Buen Vivir no âmbito das discussões de política internacional, contribuindo para a visibilidade internacional ao novo conceito. Como afirma Schavelzon (2015), dos escritos e dos discursos oficiais do chanceler emana um sentido de Buen Vivir vinculado com a sua interpretação indígena comunitária, que difere de outras leituras estatais, como aquela proveniente, por exemplo, da SENPLADES no Equador ou da vice-

presidência de seu país. Inclusive, inaugura-se uma disputa política entre a chancelaria e a vice-presidência boliviana, na figura do vice-presidente Alvaro Garcia Linera, que, conforme o autor, é descrita comumente como a exemplificação da disputa conceitual que se instaurou tanto na Bolívia quanto no Equador. Quer dizer, o Buen Vivir na perspectiva indígena *versus* o Buen Vivir dos “desenvolvimentistas” e “extrativistas” (SCHALVEZON, 2015, p. 65).

Choquehuanca (2010) articula à sua reflexão as experiências comunitárias indígenas, destacando que elementos historicamente presentes nos ayllus deveriam ser levados em consideração na criação da nova institucionalidade plurinacional. Por exemplo, o consenso como forma de decisão, o respeito à sabedoria dos idosos, a convivência comunitária, a valorização dos sentidos indígenas de trabalho ou a importância dos rituais de celebração. Sobre o sentido ritualístico da celebração para os indígenas do altiplano e seu sentido de reverência à Pachamama, comenta que nos centros urbanos da Bolívia tais celebrações aparecem apenas como expressões folclóricas, turísticas, segregadas dos outros âmbitos da vida. Um Estado plurinacional fincado na doutrina do Buen Vivir deveria recuperar o verdadeiro significado, ritualístico e holístico, das manifestações culturais e artísticas andinas (CHOQUEHUANCA, 2010b).

Em outro momento, o ministro desafia a comunidade internacional ao criticar a censura em relação ao trabalho infantil sob o argumento de que, dentro do modo de vida dos indígenas do altiplano, o trabalho possui um significado diferente daquele tratado na modernidade ocidental, assumindo a característica de realização pessoal e coletiva, porque também é composto por momentos ritualísticos e de celebração, e por ser o meio pelo qual os indivíduos e comunidade trocam os saberes de maneira coletiva³⁸.

³⁸ Sobre a relação entre o trabalho e a celebração, Yampara (2008, p. 80) afirma: “Rito-trabajo-rito-fieta, parecen ser los elementos de la dinámica de vida de los pueblos andinos, donde las relaciones de reciprocidad, *ayni*, complementariedad, *yanapa*, redistribución *jilir/phuñchawi*, son prácticas cotidianas de la vida de los comunarios. Naturalmente, los pueblos andinos sufren ahora una distorsión/confusión, como consecuencia de la intromisión de políticas [...] de ‘desarrollismo’ y de ‘desarrollo’ que se ofertan desde la dinámica civilizatoria urbana, vía instituciones privadas y estatales”. Uma discussão sobre o sentido holístico das celebrações nas comunidades tradicionais pode ser lida no livro de coautoria da pesquisadora (FERREIRA; FUSCALDO, 2012), resultado de pesquisa sobre a

Em defesa da ancestralidade indígena, o Estado deve recuperar “[...] nuestrahistoria, nuestra música, nuestra vestimenta, nuestra cultura, nuestro idioma, nuestros recursos naturales [...]” (CHOQUEHUANCA, 2010b, p.2) e “[...] luego de valorar hemos decidido recuperar todo lo nuestro”. Portanto, para além da valorização cultural, o Buen Vivir como princípio norteador das ações do Estado plurinacional remeteria tanto à necessidade da reforma agrária – baseada no direito das famílias indígenas se relacionarem com a terra – quanto ao projeto político de incremento da soberania nacional sobre os recursos naturais. É no marco dessa leitura que se deveriam compreender os processos de nacionalização dos recursos naturais e de certas empresas estratégicas, estando a produção nacional pautada pelo princípio de equilíbrio e harmonia entre os seres humanos e a Mãe Terra. O Ministro também destaca a necessidade de políticas de valorização de uma vida frugal que permita a sobrevivência da Mãe Terra, de proteção das sementes nativas e de recuperação da biodiversidade.

De modo geral, nos últimos anos os debates em torno do Buen Vivir no interior dos governos foram amenizados, instaurando-se um discurso mais pragmático nos governos dos dois países. Na Bolívia o discurso governamental foi se distanciando da leitura proveniente do Ministério de Relaciones Exteriores, e ganhou hegemonia a postura pragmática da vice-presidência. Quando se analisam os discursos e documentos oficiais sobre os projetos governamentais realizados em prol do Buen Vivir no período do pós-constituente, identifica-se a sua utilização como sinônimo da incorporação da população ao mercado consumidor, a fim de garantir uma “qualidade de vida” que tem parâmetro naquelas experiências individuais e sociais relacionadas ao acúmulo e ao modo de vida urbano e industrial.

Mas concorda-se com Schavelzon (2015) quando afirma que em ambos os países há resistência à perda dos sentidos indígenas do Buen Vivir e

relação entre as artes tradicionais e o trabalho, a fé, o prazer e a natureza. Esse trabalho, que obteve apoio da Fundação das Artes do Brasil (FUNARTE), também averiguou as relações entre o Estado brasileiro e as comunidades tradicionais por meio da criação de políticas públicas nacionais, durante a administração do Partido dos Trabalhadores. Embora com foco nas comunidades tradicionais brasileiras – ribeirinhas, quilombolas, indígenas e caiçaras, entre outras –, a reflexão contribui para a discussão sobre as manifestações artísticas e culturais tradicionais da região latino-americana como um todo.

existem intersecções entre as diferentes interpretações, e funcionários estatais o incorporam como alternativa civilizatória, ao mesmo tempo em que setores do movimento indígena anticolonial buscam aproximá-lo do projeto de *desenvolvimento* nacional. Daí o autor analisar o Buen Vivir na interface entre o Estado e a comunidade como “[...] un campo semántico en movimiento donde la fuerza parece explicarse no por cómo sale de la comunidad ni cómo llega al Estado, sino cómo hace esas dos cosas al mismo tiempo” (SCHAVELZON, 2015, p. 167).

O *constitucionalismo transformador* previa uma prática institucional fundamentada no exercício do “pensar com” (WALSH, 2009) os novos sujeitos políticos que irromperam na política moderna. Os povos e as nações indígenas, mediante suas organizações, passaram a fazer parte da nova contratualidade social. O que permitiu, entre outros, a incorporação do Buen Vivir como princípio organizador da economia dos Estados plurinacionais – no Artigo 275 da Constituição do Equador (2008) e no Artigo 311 da Constituição da Bolívia (2009). Essas economias, por sua vez, estão definidas como economias plurais no Artigo 319 e no Artigo 311 das constituições equatoriana e boliviana, respectivamente e, no caso da Bolívia, deveriam estar regidas pelos princípios ancestrais/estruturais do Sumak Kawsay/Suma Qamaña, que estrutura o modo de vida dos ayllus – da solidariedade, reciprocidade e complementaridade (BOLÍVIA, 2009, Art. 306). Como evidência do caráter ecológico do *constitucionalismo transformador*, no sentido dado às ecologias substitutivas das monoculturas, os artigos remetem a outras formas de gestão do território, de organização política, de lógicas temporais e de interpretação da natureza.

O contexto do pós-constituente, por sua vez, revela um processo de desconstitucionalização em andamento, no que diz respeito ao não cumprimento desta normativa legal. Para exemplificar este processo, tomar-se-á como exemplo, o emblemático conflito do TIPNIS, na Bolívia, em que movimentos indígenas e ambientalistas se posicionaram contra o projeto de construção da estrada que liga a região do Beni a Cochabamba, atravessando o Território Indígena e Parque Nacional Isiboro Sécuré.

6.4 A natureza de um conflito e o conflito sobre a natureza

Localizado entre os departamentos de Cochabamba e Beni nas terras baixas bolivianas, o Território Indígena e Parque Nacional Isiboro Sécuré, TIPNIS (Figura 14) é um dos 189 territórios titulados pela constituição de 2009 como Território Indígena Originário Camponês (TIOC). Conforme apontam os artigos 269, 290 e 298 da Constituição da Bolívia (2009), os TIOC compreendem áreas de produção, aproveitamento e conservação dos recursos naturais e, simultaneamente, são espaços de reprodução social, espiritual e cultural das comunidades indígenas originárias e camponesas. Três povos indígenas – os mojeños trinitários, os yuracarés e os chimanes – se organizam ao redor de 63 comunidades, divididas ao longo de 1.236.296 hectares de área.

O projeto viário apresentado pelo governo boliviano é parte de um megaprojeto de infraestrutura para o desenvolvimento da América do Sul, a Iniciativa para a Integração da Infraestrutura Regional Sul-americana, o projeto IIRSA. Uma das características do modelo regional de desenvolvimento é o intenso investimento em uma infraestrutura ligada à exploração de *commodities* e a sua exportação, já que a produção está em grande medida direcionada para o comércio internacional. Embora o objetivo seja a integração de todas as nações latino-americanas, o IIRSA – financiado em parte Banco Nacional de Desenvolvimento Econômico e Social – está sob a liderança do governo brasileiro. O objetivo do projeto é impulsionar a integração econômica regional por meio da construção de corredores transoceânicos que liguem o Pacífico ao Atlântico, a fim de transportar mercadorias por ambos os oceanos. Com foco no escoamento da produção de soja pelo Pacífico, diante da intensificação das relações comerciais dos países da região com a China.

O conflito envolvendo a construção da estrada representou o ápice das tensões entre o governo do MAS e setores dos movimentos sociais aliados até então. Atualmente, setores das organizações indígenas das terras baixas que estiveram presentes durante o processo constituinte – por intermédio do Pacto de Unidade, apoiando a primeira candidatura de Morales – são a maior frente de oposição indígena ao governo, exigindo e cobrando o cumprimento dos direitos

cuestionando los límites de la política liberal (individuo, propiedad, representación, mercado) las discusiones daban lugar a propuestas innovadoras y desafiantes. [...] Este espacio constituyente fue resultado de un encuentro excepcional, que nunca había ocurrido más que esporádicamente, aunque sus componentes hayan comenzado a acercarse años atrás, en la movilización y la lucha fuera del Estado. Ahora bien, ese encuentro de minorías y mayorías indígenas se quiebra en el conflicto del TIPNIS. [...] una crisis al que antes era un espacio ambiguo pero unido. El problema político de conjugar derechos indígenas con integración, desarrollo y crecimiento no pudo ser mantenido por más tiempo. (SCHALVEZON, 2015, p. 49)

O projeto viário no TIPNIS articula-se com os interesses dos camponeses colonizadores que ali vivem e que respaldam o modelo de desenvolvimento do MAS para aquela região. Para além dos mojeños trinitários, os yuracarés e os chimanes, o TIPNIS é habitado, em uma área ao sul do parque conhecida como o Polígono Sete, por camponeses e por mineiros que migraram do *altiplano* andino a partir da década de 1950 durante a colonização, como ficou conhecido este processo de ocupação das terras baixas. Tratou-se de uma resposta tanto não oficial à pobreza estrutural do altiplano, com processos migratórios espontâneos das populações rurais que já não viam outra possibilidade de sobrevivência nos Andes, quanto uma resposta oficial, pelas políticas migratórias governamentais. A “Marcha para o Oriente”, foi exatamente esta política estatal de ocupação das terras baixas criada após a revolução nacionalista de 1952 com o intuito de, por um lado, ocupar as terras amazônicas e chaqueñas para a consolidação de uma agroindústria exportadora na região de Santa Cruz e, por outro, resolver o problema do empobrecimento agrário do campesinato andino.

Uma vez adaptada a folha de coca às condições climáticas favoráveis da região, os colonizadores passam a ser grandes produtores, em detrimento de outros produtos agrícolas. No plano legal, a coca é produzida para fins medicinais e para o *acullico*, o ato ancestral de mascar a folha. No plano ilegal, uma parte do cultivo serve de matéria-prima à cadeia produtiva internacional do narcotráfico. Na década de 1990 a região do Chapare foi considerada, pela força internacional de luta contra o narcotráfico, uma área de comercialização conectada à

rota internacional de drogas. É, em grande medida, da resistência às políticas intervencionistas e violadoras dos direitos humanos, conduzidas pela Agência dos Estados Unidos para o Desenvolvimento Internacional, a USAID, e que tinham por objetivo eliminar a produção da folha de coca na região do Chapare, que desponta o movimento cocaleiro liderado por Evo Morales. Os colonizadores, em geral, e os cocaleiros, mais especificamente, a principal base eleitoral do presidente boliviano³⁹.

Em 1965, como forma de proteção ambiental e possibilidade de refúgio para os indígenas cujos modos de vida eram impactados negativamente pelo processo migratório na zona do Chapare, a área foi demarcada como Parque Nacional. Diante do avanço da colonização, as comunidades indígenas se organizaram, mobilização que propiciou o nascimento, na década de 1990, da Sub Central Indígena Isiboro Sécure, com o objetivo de reunir os três povos indígenas, representá-los diante do Estado e exigir que o *status* de parque nacional avançasse para o reconhecimento da região como território indígena, garantindo o direito de propriedade coletiva. Com esse intuito, as organizações indígenas das terras baixas realizam a Primeira Marcha Indígena de Trinidad a La Paz, em 1990, saindo vitoriosos. O TIPNIS passou a ter a dupla condição, ou seja, reconhecido tanto como área protegida – mediante o Decreto Lei 07401 de 1965 – quanto por território indígena, mediante o Decreto Supremo 22.619, de 1990. Também estabeleceu a *línea roja*, uma linha demarcatória que pretende evitar novos assentamentos de colonizadores no território indígena.

No TIPNIS, as questões indígena e ambiental se inter-relacionam de maneira profunda, e o fato de ser simultaneamente área protegida e território indígena reforça os argumentos dos movimentos sociais, em especial indígenas e ambientalistas, contrários à construção da estrada.

³⁹ A produção e a comercialização legal e ilegal da folha de coca significam uma pressão por novas áreas agrícolas. O projeto viário na região impactará, portanto, diretamente a produção local cocaleira, influenciando as rotas da rede internacional do narcotráfico. Como afirma Paz (2012, p. 10), sobre os cocaleiros: “[...] el meganegócio no está en sus manos pero al formar parte de su dinámica económica se convierten en actores locales que presionan y luchan por obtener tierra para parcelas agrícolas”.

A I Marcha dos Indígenas das Terras baixas foi realizada no contexto internacional de aprovação da Convenção 169 da OIT (1989), sendo a subscrição do Estado boliviano um de seus resultados, assim como a reforma constitucional que introduziu a figura jurídica de propriedade coletiva denominada Terra Comunitária de Origem (TCO). O TIPNIS tornou-se, a partir daí, território indígena reconhecido pelo Estado como TCO, em benefício dos povos indígenas yuracares, chimanes e mojeños trinitários. No entanto, na carta constitucional de 2009, o termo TCO foi substituído por Território Indígena Originário Camponês, TIOC. Ao passo que o primeiro destacava o caráter de propriedade coletiva do território indígena, o mais recente admitiu a propriedade individual da terra e incorporou os camponeses colonizadores. Essa mudança é significativa e está no cerne do conflito entre indígenas e colonizadores, uma vez que como TIOC estes podem participar das decisões sobre a construção da estrada. Isso dá aos colonizadores mais espaço para fazerem valer os seus interesses na região, coincidindo, por sua vez, com os objetivos governamentais de construção da estrada (PAZ, 2012; MORAES, 2014).

Os colonizadores – em grande parte cocaleiros protagonistas das mobilizações que levam o MAS ao poder, sua base eleitoral – estão organizados ao redor do Conselho Indígena do Sul, o CONISUR, que compõe com as sub-centrais indígenas do TIPNIS e do Sécreas três organizações políticas que representam o TIPNIS, favoráveis à construção da estrada. No entanto, a legitimidade do CONISUR é questionada pelos movimentos indígenas, que reconhecem o Polígono Sete – onde habita a maior parte dos colonizadores – como Parque Nacional, mas não como território indígena, portanto, não deveria possuir os mesmos direitos de propriedade e de ocupação do território garantidos aos mojeños trinitários, aos yuracarés e os chimanes. A controvérsia sobre se os colonizadores do Polígono Sete devem ou não opinar sobre os projetos de desenvolvimento que envolvem o TIPNIS está no cerne do conflito atual sobre a construção da estrada (MORAES, 2014).

Apesar de os colonizadores serem, por vezes, considerados indígenas por possuírem origens étnicas ancestrais quéchua e aymara - como a maior parte dos camponeses que vive no altiplano- o que, inclusive, permitiu que o

presidente Evo Morales ficasse conhecido no plano internacional como o primeiro presidente indígena da história, no TIPNIS a identidade indígena é construída, em grande parte, em oposição a eles. Que possuem, de fato, lógicas produtivas e modos de vida distintos daquelas que predominam entre os indígenas que habitavam a região antes de sua chegada (PAZ, 2012; MORAES, 2014).

O fato de ser um TIOC reconhecido pela constituição confere ao parque e às populações que o habitam uma série de faculdades e proteções, entre as quais o direito de aplicar as normas e estruturas políticas e administrativas próprias as suas culturas, dispor do direito coletivo à terra, ao uso e ao aproveitamento dos recursos naturais renováveis, nas condições determinadas pela lei. Em caso de exploração dos recursos naturais não renováveis, está garantida a participação dos habitantes nos benefícios da exploração. Possuem, ainda, o direito à consulta prévia e informada, no caso de projetos de desenvolvimento que afetem seus territórios e modos de vida (BOLÍVIA, 2009).

Diante do anúncio do projeto viário, a CIDOB opositora, encabeçou a VIII Marcha dos Indígenas das Terras Baixas, em 2011, para manifestar a oposição dos indígenas das terras baixas à construção da estrada. Conforme o presidente da Subcentral Indígena do Sécore (TIPNIS), Emilio Noza, a manifestação foi, primeiramente, bloqueada por camponeses aliados ao governo e, depois, violentamente reprimida pela polícia política, no que ficou conhecido como o Massacre da Chaparina, episódio lembrado como “[...] um recuerdo de mucho dolor que uno no puede olvidar jamás”⁴⁰. A violenta reação da polícia chocou os movimentos indígenas de toda a América Latina, assim como a opinião pública nacional e internacional, quando as fotos dos indígenas presos, machucados e amordaçados estamparam as manchetes dos jornais. Apesar do conflito, a marcha terminou com a entrada triunfal dos indígenas das terras baixas na cidade de La Paz, tendo como resultado a aprovação pelo governo Morales de uma lei que assegura a intangibilidade do parque.

⁴⁰ Entrevista pessoal realizada em 6 de julho de 2015, na sede da CIDOB, em Santa Cruz de La Sierra, Bolívia. A Subcentral Indígena do Sécore (TIPNIS) representa 22 comunidades indígenas margeadas pelo rio Sécore, ao norte do TIPNIS. Na parte sul do parque encontra-se a Subcentral do TIPNIS, que representa as comunidades dos rios Isiboro e Ichoa.

No mesmo ano, uma contramarcha foi organizada pelos colonizadores favoráveis à obra viária. Destaca-se que, a partir do contato com os colonizadores, algumas famílias indígenas deixaram a economia étnica própria da região e, hoje, estão focadas na produção da folha de coca (PAZ, 2012). Esses indígenas, favoráveis à construção da estrada, incrementaram a marcha organizada pela CONISUR. Como resultado, foi promulgada a lei que ordena a realização de um processo de consulta às comunidades indígenas campesinas originárias, possibilitando a reconsideração da intangibilidade recém-aprovada. Diante do modo como a consulta estava sendo levada a cabo, em 2012 as organizações indígenas das terras baixas organizaram uma nova marcha, denunciando a estratégia governista. Segundo os marchistas, longe de ser prévia – como estipulado pelo Constituição (BOLÍVIA, 2009) e pela Convenção 169 (OIT, 1989), a consulta estava sendo realizada *a posteriori*. Isso porque a construção da estrada estaria aprovada desde 2007, e em 2011 a Assembleia Legislativa havia autorizado o ingresso no parque de equipamento para as obras, bem como o crédito outorgado pelo BNDES para a sua realização.

Durante a conversa com representantes da CIDOB opositora e da Subcentral Indígena do TIPNIS⁴¹, os líderes indígenas confirmaram que as medidas de consulta exigidas pela normativa nacional e internacional não estavam sendo realizadas e que a compra de votos era sistemática. Comentaram sobre a pressão exercida pelos supostos consultores, afirmando que apenas as comunidades favoráveis à estrada seriam beneficiadas com projetos sociais governamentais. E garantiram que, sem a estrada, as políticas de saneamento, educação e saúde seriam inviabilizadas. Daí a consulta ser considerada por analistas e observadores como uma “tramposa disyuntiva entre desarrollo y carretera versus pobreza e intangibilidad” (SCHALVEZON, 2015, p. 51).

Apesar das denúncias, em dezembro de 2012 o governo anunciou que o projeto viário havia sido aprovado por 82% das 69 comunidades do TIPNIS. O

⁴¹ Depoimento concedido durante visita pessoal realizada à sede da CIDOB, na cidade de Santa Cruz de la Sierra, em 6 de julho de 2015. É importante destacar que a sede visitada foi opositora a Evo Morales, já que a CIDOB, como outras organizações sociais bolivianas, está dividida entre um setor opositor e um setor favorável ao governo, possuindo duas sedes físicas, duas lideranças etc.

anúncio em si já revelava o não cumprimento dos direitos garantidos pela Constituição. Ainda que a consulta houvesse sido realizada em conformidade com os parâmetros nacionais e internacionais, o fato do governo ignorar o posicionamento de 11 comunidades e resolver a questão por maioria absoluta expressa o descaso com o procedimento de busca pelo consenso (SCHALVEZON, 2015), previsto pela justiça indígena consuetudinária. Supostamente, o Estado plurinacional deveria levar em consideração os critérios locais de justiça, no caso TIPNIS, já que o pluralismo jurídico é reconhecido constitucionalmente.

O governo iniciou, então, uma forte campanha contra as lideranças indígenas do TIPNIS, acusando-as de graves delitos – como associação à venda de madeira ilegal. As denúncias e difamações fometaram a divisão e a desmobilização das organizações indígenas das terras baixas. Nas alegações governamentais, a paralisação das atividades de exploração de hidrocarbonetos na região deixaria 600 mil idosos e 1,8 milhões de estudantes sem auxílios provenientes de programas sociais, como a renda dignidade para os anciãos e o bônus escolar Juancito Pinto, evidenciando a articulação entre extrativismo e as políticas sociais, que é própria ao neoextrativismo progressista. E afirmaram que a postura dos opositores ao projeto viário correspondia a apenas 5% do total dos indígenas bolivianos – sendo os indígenas do TIPNIS manipulados por ONG estrangeiras e imperialistas, nas palavras de Linera (2011) –, não podendo, por isso, se sobressair diante das necessidades dos outros 62%, que seriam os verdadeiros protagonistas do processo de câmbio no país, em especial os quéchuas e os aymara. Finalmente, argumentaram que a estrada era condição para o desenvolvimento regional e nacional, para as políticas públicas de saúde e educação e para a integração geopolítica do país (PAZ, 2012; MORAES, 2014; SCHALVEZON, 2015).

A associação entre os camponeses colonizadores com o projeto governamental de construção da estrada tornou mais poderosa a tendência do Estado assumir como seu dever a imposição do desenvolvimento às comunidades indígenas das terras baixas, ainda que sob sua resistência (PRADA, 2012). Embora o governo tenha sua parcela de razão, ao afirmar que seria injusto colocar o impasse no TIPNIS como um enfrentamento entre indígenas e não indígenas (SCHALVEZON, 2015), fato é que o conflito colocou em causa os interesses

contrapostos das populações que habitam o parque e a tensão entre os indígenas e os colonizadores gerada pela convivência entre dois modos de vida e duas formas distintas de ocupação do território (PAZ, 2012), que se desdobram em diferentes perspectivas de vida plena e de formas de lidar e interpretar a natureza: aqueles relacionados às formas ancestrais indígenas e aqueles que subjazem os projetos desenvolvimentistas próprios do projeto civilizatório da modernidade ocidental capitalista, impostos paulatinamente desde os primórdios da colonização.

Embora possuam origens étnicas quéchua e aymara, os colonizadores têm formas de ocupação do território e de organização econômica bastante diferentes da economia comunitária ancestral presente nos ayllus andinos. Os colonizadores possuem pretensões de expansão e lucro mediante, por um lado, da monetarização e mercantilização da sua economia e, por outro, da expansão da circulação de mão de obra (PAZ, 2012). O destino da produção são os mercados regionais e nacionais. O uso e aproveitamento do bosque são individuais e, entre os elementos que compõem o ecossistema local, prioriza-se a terra. Esta é considerada propriedade privada e aqueles que não a possuem, vendem a sua mão de obra. O bosque é convertido em terra cultivável para a comercialização, sendo altos os índices de desmatamento. Ao passo que entre os indígenas o território é considerado a Loma Santa, a terra prometida, entre os colonizadores não há essa relação de sacralização. A estrada lhes é funcional; ao favorecer o transporte de seus produtos para outras regiões da Bolívia, aumenta o potencial mercantil de sua produção.

Já a economia étnica dos indígenas do TIPNIS fundamenta-se na produção de subsistência, respondendo às necessidades das famílias e não às demandas do mercado. As atividades produtivas dos indígenas yuracarés, chumanes y moxeños trinitário do TIPNIS, tal qual a base produtiva e reprodutiva de diversas comunidades indígenas amazônicas, giram em torno da caça, da pesca, da agricultura e da coleta de alimentos. Ainda que entre os indígenas do TIPNIS existam projetos que os articulem a circuitos econômicos regionais, nacionais e globais, como a produção e a venda de chocolate ou o turismo ecológico, eles não rompem com a propriedade coletiva da terra, que caracteriza a economia étnica local e é eixo fundamental do controle político dos indígenas sobre o território. Não

está orientada para o acúmulo e o lucro, e não há exploração de mão de obra alheia. Os bosques e as áreas de cultivo são propriedade comunitária, e seu uso, acesso e aproveitamento dependem de uma gestão coletiva do território (PAZ, 2012).

Nessa perspectiva, a estrada projeta as comunidades indígenas a certas relações mercantis que não correspondem à lógica da produção autóctone, afetando exatamente o controle territorial ainda existente. Entre outras razões, por dividir o parque em dois, por colocar em risco a biodiversidade e por criar a acessibilidade em uma região praticamente inabitada, onde o controle e a proteção territorial e ambiental se dão, justamente, pela sua difícil acessibilidade. E estrada traz os colonizadores, “[...] trae la producción de hoja de coca, trae la individualización y parcelación de los bienes del bosque” (PAZ, 2012, p. 7), o que leva ao enfraquecimento do controle político dos indígenas sobre o território, tal qual ocorreu no Polígono Sete. Ali, a perda constante e sistemática do controle político territorial dos indígenas se reverteu a favor dos produtores de coca. Um processo ainda mais possível de ocorrer agora que “[...] em palabras de los indígenas [...]”, os cocaleiros “[...] tienen un presidente” (PAZ, 2012, p. 7). O filósofo e sociólogo boliviano Raúl Prada (2012, p. 34) afirma:

Para los pueblos indígenas el TIPNIS es la loma santa; para los ecologistas es el corazón de la producción del agua, de los ciclos de agua de las zonas del TIPNIS y de las regiones colindantes. Para la Constitución es una TCO, un territorio indígena y parque, donde cohabitan las comunidades indígenas de tres pueblos amazónicos, yuracarés, chimanes y moxeños, los mismos que gozan derechos colectivos, consagrados por la Constitución. El conflicto del TIPNIS se ha convertido en el centro de los debates y en la batalla crucial en defensa de la Madre Tierra, de la Constitución y del proceso. Lo que vaya a ocurrir depende de la capacidad de resistencia de las comunidades de la TCO del TIPNIS, también de la violencia que es capaz de ejercer el Gobierno.

Assim como o TIPNIS na Bolívia, no Equador o anúncio em 2013 sobre o fim da iniciativa equatoriana Yasuní ITT – o inovador projeto ambiental que pretendia manter intocáveis os campos de petróleo existentes em subsolo amazônico em troca de uma compensação internacional – marca a tensão entre os movimentos indígenas e o Alianza País. A promulgação da Lei de Mineração, aprovada em janeiro de 2009, que gerou uma onda de protestos encabeçados por movimentos indígenas e ecologistas - contrários também aos novos projetos de lei sobre a água -, a Grande Marcha Pela Água e Contra a Mineração, de 2012. Diante do que o governo de Rafael Correa realizou uma “contramarcha”, composta por setores sociais aliados, iniciando uma campanha a favor de “boa água e boa mineração” (EL TIEMPO, 2012, p. 1).

A emergência de conflitos internos entre os próprios setores que protagonizaram o início da Revolução Democrática e Comunitária na Bolívia, e não mais entre os blocos de poder antagônicos e irreconciliáveis, como o que ocorreu durante a assembleia entre governo e aliados *versus* a Meia Lua, é caracterizada por Linera (2011) como a quinta fase do processo revolucionário. Esta resultaria na tensão entre a necessidade das práticas desenvolvimentistas governamentais com foco no extrativismo e a defesa da Pachamama pelos movimentos sociais indígenas e ambientalistas. Ou seja, a contradição inevitável ante a necessidade de industrialização das matérias primas “[...] y la necesidad imprescindible del Vivir Bien [...]”, entendido como a “[...] práctica dialogante y mutuamente vivificante con la naturaleza que nos rodea” (LINERA, 2011, p. 22)⁴².

Diante das críticas, os governos acusaram as lideranças das organizações indígenas opositoras de encobrir interesses econômicos e outras

⁴² Em sua análise gramsciniana sobre o processo revolucionário boliviano, Linera (2011) explica tais tensões como tensões criativas, já que naturais e necessárias em qualquer processo revolucionário. A tensão entre governo e movimentos sociais relacionada ao modelo extrativista seria a quarta tensão criativa da quinta fase do processo revolucionário boliviano. As outras três tensões criativas, como a quarta, impulsionariam “[...] la dialéctica y el proceso de nuestra revolución” (LINERA, 2011, p. 22), correspondendo àquelas que se dão entre: Estado, concentrador de decisões, e movimentos sociais, descentralizadores; flexibilidade hegemônica *versus* firmeza no núcleo social; e interesses sociais gerais *versus* interesses particulares e privados.

agendas político-partidárias que contribuiriam com os interesses estrangeiros na Bolívia ao dificultar o processo de desenvolvimento econômico e justiça social em andamento (LINERA, 2011). Nos dois países, intensificaram-se o questionamento, o controle e as tentativas de encerrar as atividades de certas organizações não governamentais. No Equador, criou-se a Secretaria dos Povos, Movimentos Sociais e Participação Cidadã com o objetivo de coordenar, regular e vigiar as atividades de ONG e movimentos sociais. Na Bolívia, o governo respaldou os argumentos no fato de que antes da chegada do MAS ao poder certas ONG intervinham na política e na economia do país, com o respaldo do imperialismo estadunidense. Tal intervenção significou, para além da contribuição ao desmantelamento do Estado e da implantação de políticas desenvolvimentistas eurocêntricas e coloniais – que previam a superação do “atraso” das comunidades indígenas –, práticas de violência e desrespeito aos direitos humanos.

Recentemente, na Bolívia, uma polêmica em torno das declarações de Evo Morales sobre como as organizações não governamentais que se interpuserem à exploração dos recursos naturais serão convidadas a sair do país levou a uma intensa mobilização de intelectuais e ONGs (GUTIÉRREZ, 2015). O episódio ocorreu após o anúncio do Decreto Supremo nº 2.366, de 20 de maio de 2015 (BOLÍVIA, 2015), autorizando a exploração de gás e petróleo em áreas de proteção ambiental e territórios indígenas até então consideradas intangíveis⁴³. Em resposta, representantes de movimentos sociais, organizações não governamentais e intelectuais do mundo inteiro, entre os quais Leonardo Boff, Eduardo Gudynas, Boaventura de Sousa Santos e Edgardo Lander, assinaram uma carta de repúdio exigindo que as atividades das ONGs não fossem suspensas (COLECTIVO DE INTELLECTUALES, 2015). Em resposta, o governo afirmou não haver ações nesse sentido, estando as ONGs divulgando tais notícias para criar alarde e contribuir com

⁴³ O processo de liberação das reservas indígenas e ambientais foi se dando de maneira paulatina nos últimos anos. Antecede esse documento o Decreto Supremo de nº 29.130, de maio de 2007 (BOLÍVIA, 2007a), que propôs reservar 21 áreas tradicionais e não tradicionais com potencial para a exploração de hidrocarbonetos para a empresa petroleira nacional Yacimientos Petrolíferos Fiscales Bolivianos (YFPB), o Decreto nº 29.226 (BOLÍVIA, 2007b), que sobe este número para 33 e inclui a possibilidade de tais áreas serem exploradas baixo a figura de sociedade mista, e, três anos depois, o Decreto Supremo nº 676 (BOLÍVIA, 2010), que aumenta o número de áreas para 56.

as forças reacionárias para o ambiente internacional hostil ao *proceso de cambio* (LINERA, 2015).

Em entrevistas individuais e coletivas e visitas realizadas no âmbito da viagem de campo do projeto de pesquisa e extensão “Realidade latino-americana”, representantes e membros das organizações não governamentais bolivianas, como a Fundação Terra, a Territórios em Resistência, o Centro de Estudos Jurídicos e Investigação Social (CIDES) e o Centro de Estudos para o Desenvolvimento Laboral e Agrário (CEDLA), entre outras, confirmaram que há um ambiente persecutório em relação às ONGs opositoras. O mesmo disseram os líderes de organizações sociais entrevistados tanto no Equador quanto na Bolívia. Pareceu, também, que essa foi uma das razões pelas quais algumas lideranças de movimentos sociais e de ONG contatadas, reconhecidamente opositoras aos governos, não se dispuseram a conceder entrevistas. Além dessas, outras entrevistas individuais foram realizadas com representantes das organizações indígenas opositoras – em especial da equatoriana CONAIE e da boliviana CIDOB, assim como intelectuais críticos indígenas (entre os quais Felipe Quispe e Silvia Cusicanqui, na Bolívia) e não indígenas (Alberto Acosta e Pablo Dávalos, no Equador) e a socióloga cochabambina Sarela Paz.

Foram denunciadas prisões e perseguições judiciais de lideranças indígenas, o autoritarismo, a repressão e o atropelamento dos direitos – à consulta, à autodeterminação, à participação efetiva dos indígenas nos projetos de desenvolvimento que afetam os seus territórios, todos previstos pela normativa nacional e internacional. Os críticos demandaram maior diálogo e participação das populações indígenas nas tomadas de decisões, o que supostamente deveria acontecer a partir da refundação do Estado por intermédio da plurinacionalidade. Mas está intrínseca à prática extrativista a necessidade voraz por territórios biodiversos, e nos países da América Latina grande parte deles é povoada por comunidades indígenas. O reforço do caráter centralizador, regulador e planificador do Estado entra em contradição com os novos princípios e direitos positivados pelas constituições que, para serem efetivados, exigiriam a implementação do projeto de autonomia e da autodeterminação dos povos indígenas.

Em defesa das práticas extrativistas, os governos progressistas afirmam que os projetos estão sendo realizados com alto controle dos impactos sociais e ambientais. Já os impactos às comunidades indígenas seriam manejáveis ou inevitáveis, sendo compensados pelos benefícios que trariam para a grande maioria da população. Daí que, conforme as análises de Gudynas (2010), as ações para enfrentar e resolver os impactos sociais e ambientais se debilitaram e/ou se tornaram ineficientes no contexto do *neoextrativismo progressista*.

A partir dos dados sobre os impactos ambientais divulgados pelo Programa das Nações Unidas para o Meio Ambiente tem-se que a deterioração ambiental nos países da América Latina aumentou na última década, estando o Brasil no topo da lista dos países do mundo com maior deterioração ambiental absoluta (PNUMA, 2010). Gudynas (2009) alerta para o fato da contabilidade dos empreendimentos relacionados ao extrativismo sofrer uma distorção significativa, uma vez que os efeitos sociais e ambientais negativos não são contabilizados nas análises de custos-benefícios. Caso o fossem, seus benefícios líquidos sofreriam uma grande redução.

Sob o governo progressista, não se aprofundaram as discussões sobre os impactos ambientais e os prejuízos sociais do extrativismo, algo intrínseco ao Buen Vivir desde sua perspectiva indígena e comunitária. Sem questionar o extrativismo, mas sim seu controle privado e estrangeiro, o progressismo latino-americano evidenciaria um projeto nacionalista baseado na exploração dos recursos naturais que, embora feito sob controle estatal, segue reproduzindo as relações de poder e os impactos sociais e ambientais que afetam especialmente as populações indígenas, similarmente aos modelos anteriores.

Observe-se o modo de vida das comunidades indígenas amazônicas, cujas atividades produtivas pautadas na economia comunitária, na qual estão presentes os princípios de solidariedade e reciprocidade, estão intimamente relacionadas aos ritmos biovegetativos dos ecossistemas existentes no parque, dando-se de formas não depredatórias e com constante preocupação com a reposição dos bosques. Todas as dimensões da vida social, política, econômica e ritualística, dentro de uma concepção cíclica, estão adequadas ao modo como as condições de reprodução da vida são repostas a partir da circularidade das

estações. Há um profundo conhecimento que o indígena possui dos ciclos da natureza, com os quais os movimentos da vida social estão sincronizados.

Para os indígenas do TIPNIS, o conjunto de elementos que conformam o bosque – terra, animais, frutos, água – possuem um sentido de articulação geral (PAZ, 2012; TAPIA, 2007). Estão presentes outras lógicas produtivas, temporais, e outros saberes que não aqueles que caracterizam a modernidade ocidental hegemônica, e que exigem mecanismos políticos e jurídicos de superação da inferiorização histórica à qual foram submetidos, para serem reconhecidos de maneira não hierárquica. A luta contemporânea dos indígenas em defesa dos seus territórios e contra os megaprojetos de desenvolvimento que neles se pretendem instalar, como é o caso da luta das organizações indígenas das terras baixas contra a construção da estrada no TIPNIS, é em parte a luta contra a lógica monocultural da modernidade ocidental capitalista⁴⁴.

Segundo afirma Adolfo Suarez, diretor da organização indígena das terras baixas CIDOB, organização que está na dianteira das mobilizações contra a construção da estrada no TIPNIS:

El gobierno no aplica lo que está en la constitución [...]. Que tenemos derecho a la autodeterminación, queremos nos desarrollar de acuerdo con nuestras formas. Que tan difícil aplicar lo que está allá? En el artículo 30? Qué problema se hace? Es sencilla nuestra constitución. Y además, la consulta. No se hace en 45 días como hizo el gobierno. Entonces para que hemos hecho una nueva

⁴⁴ Foi possível acompanhar em diversos discursos oficiais, publicados em jornais ou reproduzidos pela televisão, representantes governamentais – como os presidentes, o vice-presidente da Bolívia e ministros – referirem-se a indígenas amazônicos como vivendo em situação de pobreza, miséria, analfabetos, entre outras referências que revelam uma interpretação como um modo de vida inferior e atrasado. Também foi possível perceber empiricamente, mas esta questão ainda deverá ser aprofundada, indícios de uma hierarquia entre os indígenas do altiplano e os indígenas das terras baixas. Hierarquia, esta, que pode ser anterior mesmo ao próprio processo de colonização, segundo análises de Cusicanqui (2010) sobre a obra de Poma de Ayala.

constitución? Para que se llama Estado Plurinacional? Para que se creen otros países que en Bolivia se aplica el Estado Plurinacional? Esa es la gran pregunta. Pero Don Evo se metió con las transnacionales para hacerse exprimir. Y no piensa más como indígena. Será indígena pero con pensamiento de las transnacionales. No importa que sea aymara [...] Ustedes hablan... La descolonización en Bolivia! Pero acá la descolonización no se hace a patadas, puñetazos, balazos⁴⁵.

Em sua fala, Suárez faz referência ao Artigo 30 da Constituição da Bolívia (2009), que define os direitos das nações e povos indígenas originários campesinos, caracterizados como “[...] toda la colectividad humana que comparta identidad cultural, idioma, tradición histórica, instituciones, territorialidad y cosmovisión, cuya existencia es anterior a la invasión colonial española [...]”, possuidores dos seguintes direitos: existir livremente; ter sua própria identidade cultural, as formas de religiosidades e espiritualidades, práticas e costumes e cosmovisão; titulação coletiva das terras; proteção dos lugares sagrados; educação intercultural; acesso ao sistema de saúde universal que respeite as práticas tradicionais; e participar dos órgãos e instituições estatais. Para além disso, determina que o Estado deve garantir, respeitar e proteger os seguintes direitos:

A la libre determinación y territorialidad. A que sus instituciones sean parte de la estructura general del Estado. A la titulación colectiva de tierras y territorios [...] A que sus saberes y conocimientos tradicionales, su medicina tradicional, sus idiomas, sus rituales y sus símbolos y vestimentas sean valorados, respetados y promocionados. A vivir en un medio ambiente sano, con manejo y aprovechamiento adecuado de los ecosistemas. A la propiedad intelectual colectiva de sus saberes, ciencias y conocimientos, así como a su valoración, uso, promoción y desarrollo. [...] Al ejercicio de sus sistemas políticos, jurídicos y económicos acorde a su cosmovisión. A ser consultados mediante procedimientos apropiados, y en particular a través de sus instituciones, cada vez que se prevean medidas legislativas o administrativas susceptibles

⁴⁵ Entrevista pessoal realizada em 6 de julho de 2015, na sede da CiDOB, em Santa Cruz de La Sierra, Bolívia.

de afectarles. En este marco, se respetará y garantizará el derecho a la consulta previa obligatoria, realizada por el Estado, de buena fe y concertada, respecto a la explotación de los recursos naturales no renovables en el territorio que habitan. Constitución Política del Estado Plurinacional de Bolivia. A la participación en los beneficios de la explotación de los recursos naturales en sus territorios. A la gestión territorial indígena autónoma, y al uso y aprovechamiento exclusivo de los recursos naturales renovables existentes en su territorio sin perjuicio de los derechos legítimamente adquiridos por terceros. (Bolivia, 2009, Artigo 30)

Desde o projeto de transformação do *constitucionalismo transformador* ecológico e descolonizador, compreendido aqui como o projeto de substituição da lógica *monocultural* da modernidade ocidental por uma lógica *ecológica*, a construção da estrada fere os Artigos 306, que define o modelo econômico do Estado plurinacional como “plural” e orientado a melhorar “[...] la calidad de vida y el vivir bien [...]”; o 311, que define a *economia comunitária indígena* como uma das formas de organização econômica do Estado plurinacional da Bolívia; e o 313, que delega ao Estado a obrigação de reconhecer, respeitar, proteger e promover a organização econômica comunitária indígena (BOLÍVIA, 2009). Também não estão sendo cumpridos os Artigos 3 e 91, segundo os quais o desenvolvimento deve levar em consideração os conhecimentos ancestrais. Conhecimentos estes assegurados no Artigo 30, que define como obrigação do Estado plurinacional assegurar, respeitar e promover o exercício dos sistemas políticos, jurídicos e econômicos ancestrais de acordo com a cosmovisão indígena (BOLÍVIA, 2009). As organizações indígenas do TIPNIS, em especial por meio da Subcentral Indígena do TIPNIS e da CIDOB opositora, assim como outras organizações sociais, ONGs e intelectuais ligados às causas indígenas e ambientalistas, se respaldam na Constituição boliviana (2009) para demonstrar a não efetivação dos princípios e artigos plasmados na carta com a aprovação da construção da estrada.

Para além de recorrerem aos direitos indígenas relacionados à consulta e à autodeterminação, previstos por tratados internacionais como a Convenção 169 da OIT (1989) e a Declaração da ONU sobre os Povos Indígenas

(2007), e já incluídos em constituições anteriores, as organizações indígenas opositoras recorrem às constituições do Equador (2008) e da Bolívia (2009) utilizadas como ferramentas jurídicas nos processos de luta e resistência das organizações indígenas frente o processo de desconstitucionalização evidenciado no contexto do neo-extrativismo progressista.

7 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Apesar dos significativos avanços do processo de positivação jurídica dos direitos específicos dos povos indígenas nas normativas nacionais e internacionais na América Latina nas últimas três décadas, da usurpação indevida de suas terras ao extermínio físico, eles seguem vítimas de diversos tipos de violências físicas e simbólicas exercidas pela sociedade civil e pelo Estado. Graças, entre outras razões, às discrepâncias entre estes direitos e uma legislação regulatória coerente com o que é estabelecido, ao não direcionamento de recursos e pessoal capacitado para a sua efetivação, bem como ao fato do aparato burocrático reproduzir a perspectiva eurocêntrica e colonial hegemônica.

O fim do colonialismo político nos países latino-americanos não significou o desaparecimento das *linhas abissais* conformadas no período colonial e as práticas políticas e jurídicas conformadas por um pensamento abissal seguem produzindo e reproduzindo, sistematicamente, a não existência dos povos indígenas. Evidência de que as respostas intitucionais existentes não são suficientes para que se libertem da situação de subordinação em que se encontram no sistema capitalista moderno e colonial. São necessárias, portanto, novas estratégias políticas e jurídicas para a sua emancipação.

Nesta perspectiva, a emergência do movimento social, político e jurídico do *constitucionalismo transformador* da Bolívia e do Equador na virada do século XX para o XXI, que desemboca na promulgação das novas constituições da Bolívia e do Equador, após a vitória de Evo pelo MAS e de Rafael Correa pelo Alianza País, revela-se uma experiência constitucional inédita é inaugurada, evidenciando a transição – em termos de gestão política da diversidade – entre o multiculturalismo de cunho liberal das décadas de 1980 e 1990 e a estratégia intercultural que, situando os povos indígenas na historicidade do capitalismo, as constituições formam parte de um projeto político emancipatório que leva em consideração o potencial transformador das experiências que lhes são próprias.

Com o objetivo de averiguar o potencial contra-hegemônico do constitucionalismo transformador, no marco de um processo de descolonização social, política e epistemológica da América Latina, realizou-se esta pesquisa bibliográfica, com enfoque interdisciplinar, incrementada pela pesquisa empírica complementar, realizada em cada um dos países.

Observou-se que, sem resumir-se à luta dos povos indígenas pela ampliação de seus direitos, o constitucionalismo transformador integra uma luta contra-hegemônica global crítica às diversas desigualdades e hierarquias que subjazem ao paradigma civilizatório do capitalismo moderno e colonial, incluindo aquelas que se dão entre os diferentes povos e entre os seres humanos e a natureza. Nesse sentido, são ainda maiores os desafios para a efetivação dos inovadores direitos e princípios positivados pelas constituições boliviana e equatoriana. Afinal, à medida que se ampliaram os horizontes da normatividade e se avançaram os direitos indígenas, maiores as dificuldades de sua implementação e de chances de aumentar a brecha entre a normativa e os resultados práticos de sua aplicação.

O constitucionalismo transformador surge no contexto social das grandes mobilizações sociais que no início do século XXI, em vários países da região, de enfrentamento à teleologia do neoliberalismo – que previa o fim da história e o capitalismo sem fim. No Equador e na Bolívia, o protagonismo das organizações indígenas e de seus aliados fez com que a demanda incluísse, além da superação da *“larga noche neoliberal”*, um projeto de refundação do Estado nos moldes plurinacionais. A participação desses novos sujeitos políticos na construção do novo pacto social significou a incorporação de direitos e princípios constitucionais fundamentados nas experiências ancestrais dos povos originários, lançando desafios profundos ao direito e ao conhecimento hegemônicos.

Esse projeto transformador coincide com o àquele que é traduzido pelas Epistemologias do Sul como um processo de substituição da lógica monocultural da modernidade ocidental capitalista por uma lógica social fundamentada em diferentes tipos de ecologias. Evidencia desse caráter ecológico do constitucionalismo transformador - tomado no sentido das ecologias substitutivas das monoculturas estruturantes da modernidade ocidental -, são os diversos artigos

e princípios interculturais inovadores articulados ao redor do novo paradigma civilizatório do Buen Vivir. Entre outras características, é possível identificar que: apontam para a ruptura com o critério de produtividade próprio à monocultura da produtividade capitalista (o mesmo tempo em que favorecem a legitimação de outras práticas produtivas); questionam a temporalidade linear e progressiva da modernidade ocidental (que enfrenta o estatuto residual conferido à temporalidade cíclica dos indígenas); e, em sintonia com a proposta da ecologia dos saberes, inovam o tratamento dado aos saberes indígenas, historicamente marginalizados. A participação das organizações indígenas na construção do novo pacto social e os princípios e artigos relacionados ao Buen Vivir, em conjunto, evidenciam um desafio à monocultura da naturalização das diferenças, que naturalizou a suposta inferioridade dos povos indígenas e de suas experiências.

Para aprofundar o intento de diálogo horizontalizado entre conhecimentos advindos de universos civilizatórios distintos, foi analisado o Artigo 71 da Constituição do Equador (2008), sobre os direitos da natureza ou Pachamama que, ao transformar a natureza em um sujeito de direitos, legitimou a existência de uma pluralidade de interpretações cosmológicas no interior do território plurinacional. Tanto as populações indígenas das terras altas (entre os quais subsiste a figura da Pachamama ou a Mãe Terra) quanto para os indígenas amazônicos (cuja forma de interpretar a natureza e o cosmos foi traduzida pelo conceito de perspectivismo ameríndio) a interpretação dualista de separação entre o ser humano e a natureza, herdeira do empirismo mecanicista, é inexistente. Ao elevar a Pachamama ou a Mãe Terra a um patamar ontológico similar àquele que possui a categoria de natureza moderna, a Constituição equatoriana contribuiu para o questionamento da universalidade do naturalismo - interpretação própria à cosmovisão moderna ocidental – e que está na base dos paradigmas do progresso e do desenvolvimento.

Articulado às experiências indígenas e comunitárias, portanto, o Buen Vivir inova a crítica e a luta dos povos indígenas da América Latina perante às práticas depredatórias do modelo de desenvolvimento hegemônico, em especial aquelas direcionadas ao extrativismo, historicamente caracterizado pela inserção periférica da região na economia mundial e que foi intensificado, no decorrer dos governos progressistas do MAS e do Alianza País, embora sob a forma de

neoextrativismo progressista. Diferenciando-se do extrativismo realizado no período neoliberal, as atividades de exploração e exportação das matérias-primas são agora realizadas com o protagonismo do Estado, que direciona uma parte significativa dos recursos adquiridos para a realização de políticas sociais voltadas, em especial, para as populações marginalizadas.

As observações empíricas e os indicadores sociais e econômicos dos dois países, publicados por instituições governamentais e internacionais como o PNUD, a CEPAL e o Banco Mundial, entre outros, evidenciam que tais políticas promoveram uma significativa melhora daqueles critérios indicativos da qualidade de vida – ressaltam-se, estipulados pelos países centrais e por instituições Internacionais. Durante a visita aos dois países, foi possível observar escolas, hospitais e infraestrutura de saneamento que estão em construção, e o diálogo com os habitantes locais revela o quanto essas ações melhoraram, de fato, a vida cotidiana daquelas populações. Além disso, ampliou-se a presença de representantes indígenas em diferentes instâncias da política plurinacional e foram adotadas políticas de equidade de gênero e de redistribuição de renda, bem como promovidas reformas educativas orientadas pela descolonização do saber, entre tantos outros processos em andamento nos dois países, que devem ser objetos de aprofundamento em pesquisas posteriores. Mesmo os mais críticos intelectuais indígenas, como o são em relação ao MAS a intelectual indígena Silvia Cusicanqui ou a liderança histórica do movimento indígena na Bolívia Felipe Quispe concordam (em depoimentos pessoais) que houve processos de transformação dos grupos de poder no país e que, embora limitadas, determinadas políticas descolonizadoras da sociedade, da prática política e dos saberes foram realizadas.

Particularmente exitoso foi aquilo que, na introdução deste trabalho, foi apresentado como um processo de descolonização da subjetividade, neste caso, entre os próprios indígenas, que passaram a se sentir partícipes da construção de uma sociedade menos hierarquizada, orgulhando-se de ser indígena em instituições e situações nas quais tal identidade era tida como vergonhosa até pouco tempo atrás.

É neste sentido que se considera que, sem limitar-se a uma nova retórica populista “pachamâmica”, a inserção na política moderna de categorias

próprias aos universos civilizatórios dos povos indígenas revela o potencial contra-hegemônico do *constitucionalismo transformador* e que as constituições se apresentam como mecanismos políticos e jurídicos com potencial de ruptura/enfraquecimento das *linhas abissais* na medida em que arremetem contra o pensamento abissal – em sua dimensão jurídica e epistemológica. Tal processo evidenciou a emergência de um novo tipo de constitucionalismo, pautado por um pensamento pós-abissal, que aponta para a criação de mecanismos políticos e jurídicos que permitam a copresença radical da diversidade de experiências existentes.

No entanto, desde a perspectiva intercultural e descolonizadora anunciada no plano normativo, as políticas de desenvolvimento, em especial as extrativistas, levadas a cabo pelos governos de Evo Morales e Rafael Correa evidenciam o reforço das monoculturas estruturantes da cartografia abissal moderna pelo processo de descolonização, em andamento nos dois países. São as mesmas políticas, portanto, que permitem a realização de políticas sociais, o que revela o caráter profundamente paradoxal do cenário analisado. No contexto de distanciamento entre os governos e setores significativos dos movimentos sociais e outros aliados, as constituições estão se tornando instrumentos políticos e jurídicos na luta dos movimentos indígenas pela sua emancipação e pela defesa da *Madre Tierra*. Ainda que, agora, sejam utilizadas no contexto de resistência às políticas de desenvolvimento executadas pelos atores governamentais que contribuíram para a sua elaboração. Em especial, respaldam a luta das organizações indígenas provenientes das terras baixas, para onde, em virtude da biodiversidade existente, se viram os olhares cobiçosos dos governos e das transnacionais, como ocorre no TIPNIS.

Não obstante, é necessário enfatizar que o reconhecimento deste processo de desconstitucionalização tem como parâmetro o cenário normativo emancipatório do constitucionalismo transformador. Não o cenário social, político e econômico do neoliberalismo das décadas anteriores. Nesse sentido, não há confluência entre a análise aqui realizada e o parecer crítico da elite historicamente reacionária e racista que, nos dois países, como na América Latina em geral, anseia por retomar de forma hegemônica o poder, incrementando o neoliberalismo por

intermédio de políticas de desmantelamento do Estado, concentradoras de renda e poder.

REFERÊNCIAS⁴⁶

ACOSTA, Alberto. *El Buen Vivir: Sumak kawsay, una oportunidad para pensar otros mundos*. Barcelona: Icaria, 2013.

_____. El Buen Vivir más allá del desarrollo. *Qué Hacer*, Lima, n.18, pp. 34 -76, fev. 2011a.

_____. Los Derechos de la Naturaleza, Una lectura sobre el derecho a la existência. In: Alberto Acosta y Esperanza Martínez (orgs.). *La naturaleza con derechos: de la filosofía a la política*. Quito: Abya-Yala, 2011b, pp.317-369.

_____. Hacia la Declaración Universal de los Derechos de la Naturaleza. Reflexiones para la Acción. *Revista AFESE*. Quito, n. 54, pp. 1-17, abr. 2010.

_____. GUDYNAS, Eduardo. *La maldición de la abundancia*. Quito: CEP/SwissAid/AbyaYala, 2009.

ALIER, Joan Martinez. No sé si hay um ecologismo infantil pero creo que hay un desarrollismo senil. *Le Monde Diplomatique*, Barcelona, 21 fev. 2010, p.1. Disponível em:<<http://www.rebelion.org/noticia.php?id=100428&titular=%93no-s%E9-si-hay-un-ecologismo-infantil-pero-s%ED-creo-que-hay-un-desarrollismo-senil%94->>>. Acessoem: 31 out. 2014.

ALMEIDA, Ileana; RODAS, Nidia; SEGOVIA, Lautaro. *Autonomía Indígena frente al Estado nación y a la globalización neoliberal*. Quito: AbyaYala:2005.

ANDERSON, Perry. As antinomias de Gramsci. In:_____. *Afinidades Seletivas*. São Paulo: Boitempo, 2002.pp. 15-100.

_____. Balanço do neoliberalismo. In: SADER, Emir e GENTILI, Pablo (orgs.).*Pós-neoliberalismo: as políticas sociais e o Estado democrático*. Rio de Janeiro, Paz eTerra:1995. pp.09-23.

ARISTÓTELES. *A Política*. Madri: Gredos, 2000.

⁴⁶ De acordo com a Associação Brasileira de Normas Técnicas. NBR 6023.

ARMENGOL, Carlos Manuel Villabella. Constitución y Democracia en el nuevo constitucionalismo latinoamericano. *Revista del Instituto de Ciencias Jurídicas de Puebla*, México, n. 25, pp. 49-76, 2010.

AVILA, Diego. Prólogo. In: MEDINA, Javier (org.). *Suma Qamaña: La comprensión indígena de la vida buena*. La Paz: GPI, 2008. pp.15-19.

BANCO MUNDIAL. *Los pueblos Indígenas en América Latina*. Balance político, econômico y social al término del Segundo Decenio Internacional de los Pueblos Indígenas en el Mundo. Nova York: Banco Mundial, 2014.

BARIÉ, CletusGregor. *Pueblos indígenas y derechos constitucionales en América Latina: un panorama*. La Paz: AbyaYala, 2003.

BENITES, Tonico. Os ataques indígenas no MS vistos por uma liderança indígena. *Carta Capital*, S.P., São Paulo, 16/09/2015. Disponível em: <<http://www.cartacapital.com.br/sociedade/os-ataques-a-indigenas-no-ms-na-visao-de-uma-lideranca-6848.html>>. Acesso em: 20 set.2015.

BOBBIO, Norberto. *A Era dos Direitos*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.

_____. *Liberalismo e Democracia*. São Paulo: Brasiliense, 2000.

BOFF, Leonardo. Constitucionalismo ecológico na América Latina. *Carta Maior*, Rio de Janeiro, 06 mai. 2013, p.1. Disponível em: <<http://cartamaior.com.br/?/Editoria/Meio-Ambiente/Constitucionalismo-ecologico-na-America-Latina/3/27997>>. Acesso em: 12 abr.2014.

BOLÍVIA. Decreto Supremo nº2366 de 20 de maio de 2015. Establece las medidas para el aprovechamiento de los recursos hidrocarburíferos en todo el territorio nacional. *Diário Oficial da Bolívia*, La Paz, 20 de maio de 2015. Disponível em: <<http://portal.osce.gob.pe/osce/content/decretos-supremos>>. Acesso em: 22 jul. 2015.

_____. Decreto Lei nº 300 de 15 de outubro de 2012. Estabelece a Lei Marco da Mãe Terra e do Desenvolvimento Integral para o VivirBién. *Diário Oficial da Bolívia*, La Paz, 15 out. 2012. Edição 0431, p.1. Disponível em: <<http://www.planificacion.gob.bo/sites/folders/marcolegal/Ley%20N%C2%B0%20300%20MARCO%20DE%20LA%20MADRE%20TIERRA.pdf>>. Acesso em 22 dez. 2013.

_____. Decreto Supremo nº676 de 20 de out. 2010. Modifica el Artículo 2 del Decreto Supremo Nº 29130, de 13 de mayo de 2007, modificado por Decreto Supremo Nº 29226, de 9 de agosto de 2007. *Diário Oficial da Bolívia*, La Paz, 20 de out. de 2010. Disponível em: <<http://portal.osce.gob.pe/osce/content/decretos-supremos>>. Acesso em: 22 jul. 2015.

_____. Constituição. *Constituição Política do Estado Plurinacional da Bolívia*, de 07 de fevereiro de 2009. Disponível em: <<http://bolivia.infoleyes.com/shownorm.php?id=469>>. Acesso em: 05 ago. 2011.

_____. Decreto Supremo nº29272, de 02 de set. de 2007. Establece o Plano Nacional de Desenvolvimento Bolívia Digna, Soberana, Produtiva e Democrática para o Vivir Bien de Responsabilidade do Ministério de Planejamento e Desenvolvimento. *Gaceta Oficial de Bolívia*, La Paz, 03 de set. de 2007a, pp.01-06. Disponível em: <http://www.google.pt/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=3&ved=0CCsQFjAC&url=http%3A%2F%2Fwww.planificacion.gob.bo%2Fsites%2Ffolgers%2Fmarco-legal%2F29272_ds.pdf&ei=rjn3U7KNGYnH0QXn54CIAw&usg=AFQjCNFK7Dz_JA1zEEaBzair47OaW6qeUA&bvm=bv.73612305,bs.1,d.bGE>. Acesso em: 22 ago. 2014.

_____. Decreto Supremo nº29130 de 13 de mai. 2007. Decreta el Reglamento de áreas reservadas a favor de Yacimientos Petrolíferos Fiscales Bolivianos. *Gaceta Oficial de Bolívia*, La Paz, 14 de mai. de 2007b. Disponível em: <<http://portal.osce.gob.pe/osce/content/decretos-supremos>>. Acesso em: 22 jul. 2015.

_____. Decreto Supremo nº28701 de 1 mai. 2006. Heroes del Chaco. Decreta la nacionalización de los recursos hidrocarburífero en Bolívia. *Gaceta Oficial de Bolívia*, La Paz, 1 mai. 2006. Disponível em: <<http://portal.osce.gob.pe/osce/content/decretos-supremos>>. Acesso em: 07 dez. 2013.

_____. Ley de la Reforma Educativa nº1565, del 7 de julio de 1994. *Gaceta Oficial de Bolívia*, La Paz, 7 jul. de 1994. Disponível em: <http://www.oei.es/quipu/legislacion_educativa.htm>. Acesso em: 24 nov. 2013.

BONFIL BATALLA, Guillermo. *México Profundo, una civilización negada*. México: Grijalbo, 1984.

_____. et. all. La Declaración de Barbados II y Comentarios. *Revista Nueva Antropología*, II(7), pp. 09 – 125, 1977.

_____. El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial. *Anales de Antropología*, Cidade do México: Instituto de Investigaciones Antropológicas da UNAM, 1972, pp. 105-124. Disponível em: http://www.selvasperu.org/documents/Conc_indio.pdf. Acesso em: 23 abr.2012.

BONILLA, Daniel; ALVILLAR, Helena. *Entre a Diversidade Cultural, os Direitos Individuais e o Desenvolvimento Econômico*. Bogotá: Casoteca Latinoamericana de Derecho y Política Pública, BID/FGV, 2006. Disponível em: <http://direitosp.fgv.br/sites/direitosp.fgv.br/files/narr_traducao_o_caso_uwa_col.pdf>. Acesso em: 19 ago. 2014.

BORGES, Alexandre Walmott; ALVES, Paula Fernanda Pereira. Análise Funcional Preâmbulo Constitucional. *Revista Brasileira de Direito Constitucional*, n. 18, pp.125-141, jul-dez, 2011.

BRASIL. Constituição (1988). *Constituição da República Federativa do Brasil*. 27. ed. São Paulo: Saraiva, 1991.

BREDA, Tadeu. *O Equador é verde*. São Paulo: Elefante, 2011.

BRINGEL, Breno e VARELLA, Renata. Pesquisa Militante e Produção de Conhecimentos: o enquadramento de uma perspectiva. In: I Seminário Diálogos Universidade e Movimentos Sociais na América Latina: pesquisa militante, construção de conhecimentos e bens comuns. Instituto de Estudos Sociais e Políticos. In: *Anais do I Seminário Diálogos Universidade e Movimentos Sociais na América Latina: pesquisa militante, construção de conhecimentos e bens comuns*. Instituto de Estudos Sociais e Políticos, Rio de Janeiro, 2014, pp.01-07. Disponível em <<http://netsal.iesp.uerj.br/images/diversos/Texto-base.pdf>>. Acesso em: 19 de maio 2014.

CAMACHO, Carlos. Entre el etnocidio y la extincion. La Paz: IWGIA, 2010.

CARNEIRO, Fernando et.al. Teias de um Observatório para a saúde das populações do campo, da floresta e das águas no Brasil. *Tempus Actas de Saúde Coletiva*, v. 8, pp. 275–293, 2014.

CASANOVA, Pablo González. Colonialismo interno (una redefinición). *Revista Rebeldía*, México, n. 12, pp. 41-59, out. 2003.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago; Grosfoguel, RAMÓN. Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSGOQUEL, Ramón (orgs.). *El giro decolonial*. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Colombia: Siglo del Hombre Editores, 2007. pp 9-25.

CEPAL. *Povos Indígenas na América Latina: Progressos da Última Década e Desafios para Garantir seus Direitos*. Santiago do Chile, CEPAL: 2014a. Disponível em: <<http://www.cepal.org/es/publicaciones/37050-pueblos-indigenas-america-latina-avances-ultimo-decenio-retos-pendientes-la>>. Acesso em: 13 dez. 2014.

_____. *Panorama Social de América Latina*. Santiago do Chile, CEPAL: 2014b. Disponível em: <<http://www.cepal.org/es/publicaciones/37626-panorama-social-america-latina-2014>>. Acesso em 02 set. 2015.

_____. *Tasas de crecimiento total estimadas segunquinquênios, por países, 1980-2020*. Santiago do Chile, CEPAL: 2014c. Disponível em: <http://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/37626/S1420729_es.pdf?sequence=6>. Acesso em: 02 set. 2015.

_____. *Anuario estadístico de América Latina y el Caribe de 2008*. Santiago de Chile, CEPAL: 2009. Disponível em: <<http://www.cepal.org/publicaciones/xml/7/35327/anuario2008.pdf>>. Acesso em: 02 set. 2015.

_____. *Panorama Social de América Latina*. Santiago de Chile, CEPAL: 2006. Disponível em: <<http://www.cepal.org/es/publicaciones/1225-panorama-social-de-america-latina-2006>>. Acesso em: 02 set. 2015.

CIMI. Conselho Indigenista Missionário. *Relatório de violência contra os povos indígenas do Brasil*. Brasília, CIMI: 2014. Disponível em: <http://www.cimi.org.br/pub/Arquivos/Relat.pdf>>. Acesso em: 20 set. 2015.

CNE. Conselho Nacional Eleitoral do Equador. *Resultados Electorales*. Disponível em: <http://www.cne.gob.ve/divulgacion_presidencial_2013>. Acesso em: 13 jan. 2014.

CHARTERS, Claire; STAVENHAGEN, Rodolfo. The Un Declaration on the Rights of Indigenous Peoples: How It Came to be and What it Heralds. In: _____. (eds.). *Making the Declaration Work: The United Nations Declaration on the Rights of Indigenous Peoples*. Copenhagen, Denmark: International Work Group for Indigenous Affairs – IWGIA, 2009. pp. 10-16.

CHOQUEHUANCA, David. Ontología política del Sumak Kausay – Sumaj Qamaña. *Rebelión*, Quito, 13 dez. 2013, p.5. Disponível em: <<http://www.rebelion.org/docs/178426.pdf>>. Acesso em: 20 out. 2014.

_____. Hacia la reconstrucción del Vivir Bien. *América Latina em Movimento: Sumak Kawsay Recuperar o Sentido da Vida*, La Paz, n.2, pp.8-14, fev. 2010a.

_____. 25 postulados para entender el Vivir Bien. *La Razón*, La Paz, 31 jan. 2010b, s/p. Disponível em: <http://www.altaalegremia.com.ar/Vivir_Bien.phtml>. Acesso em: 20 out. 2014.

CLAVERO, Bartolomé. Constitucionalismo Indígena en América Latina, con particular consideración de Colombia. Universidade de Sevilla. In: I Seminario Internacional Vinte anos de constitucionalismo social, 2011. *Anais do: I Seminario Internacional Vinte anos de constitucionalismo social da Universidade de Rosário*, Bogotá, Colombia, 2011, pp. 01-14.

_____. Cultural Supremacy, Domestic Constitutions, and the Declaration of Indigenous People. In: CHARTERS, Claire; STAVENHAGEN, Rodolfo; (eds.). *Making the Declaration Work: The United Nations Declaration on the Rights of Indigenous Peoples*. Copenhagen: IWGIA, 2009. pp. 344-352.

COBO, José Martinez. *Study of the problem of discrimination against indigenous populations*. Genebra: Nações Unidas, 1986. Disponível em: <<http://social.un.org/index/IndigenousPeoples/Library/Mart%C3%ADnezCoboStudy.aspx>>. Acesso em: 16 mar. 2012.

COLECTIVO DE INTELECTUALES LATINOAMERICANOS. Sr. Alvaro García Linera: la crítica intelectual no se combate a fuerza de censura. *Rebelión*, s/p. La Paz, 13 ago. 2015. Disponível em: <<http://www.rebelion.org/noticia.php?id=202193>>. Acesso em 24 set. 2015.

CONAIE. *La Confederação de Nacionalidades Indígenas do Equador frente a la Asamblea Constituyente*. Quito: Conaie, 2007. Disponível em: <<http://www.cebem.org/cmsfiles/archivos/principios-lineamientos-conaie.pdf>>. Acesso em: 15 ago. 2014.

CORTEZ, David. La construcción social del Buen Vivir (Sumak Kawsay) en Ecuador. Genealogía del diseño y gestión política de la vida. *Aportes Andinos*, Quito, n. 28, pp. 1-23, jan. 2011.

DALMAU, Rubén Martínez; PASTOR, Roberto. Los procesos constituyentes latinoamericanos y el nuevo paradigma Constitucional. *Revista del Instituto de Ciencias Jurídicas de Puebla*, n. 25, pp. 07-29, jun. 2010.

_____. Los nuevos paradigmas constitucionales de Ecuador y Bolivia. *La Tendencia*, n. 9, pp. 37-41, mar. 2009.

DÁVALOS, Pablo. Sumak Kawsay: uma forma alternativa de resistência e mobilização. *Revista do Instituto Humanitárias Unisinos*, São Leopoldo, n. 340, pp. 23-34, jan. 2010.

CÚPULA MUNDIAL DOS POVOS SOBRE MUDANÇAS CLIMÁTICAS. Declaração universal dos direitos da Mãe Terra. Cochabamba, 22 abr. 2010. Disponível em: <http://rio20.net/pt-br/propuestas/declaracao-universal-dos-direitos-da-mae-terra/>. Acesso em: 21 set. 2013.

DESCOLA, Philippe. Construyendo naturalezas. Ecología simbólica y práctica social. In: DESCOLA, Philippe y PÁLSSON, Gísli (orgs.). *Naturaleza y sociedad*. Perspectivas antropológicas. México: Siglo XXI, 2001. pp. 101-123.

_____. *La Selva Culta*: Simbologia y Práxis en la ecología de los Achuar. Quito: Abya Ayala, 1996.

DÍAZ-POLANCO, Héctor. *La rebelión zapatista y la autonomía*. México DF: Siglo XXI, 1997.

EL DIARIO INTERNACIONAL. ¿Por qué los socialistas del siglo XXI se parecen cada vez más a los liberales? *El diario Internacional*, ed.441, 14 jul. 2009. Disponível em: <<http://www.eldiariointernacional.com/spip.php?article3710>>. Acesso em: 06 jan. 2013.

EL TIEMPO. Correa calificó la marcha de derrota. *El Tiempo*, Quito, 13 mar. 2012, p.1. Disponível em: <http://www.eltiempo.com.ec/noticias-cuenca/93419-correa-califica-a-marcha-de-derrota/>>. Acesso em: 29 out. 2014.

EQUADOR. Sistema de indicadores Sociais do Governo do Equador. *Socialización, Identidad y Reproducción Cultural*. SINDEPE, Quito, 2013. Disponível em: <http://www.siise.gob.ec/siiseweb/PageWebs/Marco%20Conceptual/macsdp_introd.htm>. Acesso em: 14 set.2013.

_____. *Constituição Política da República do Equador de 19 de julho de 2008*. Disponível em: <<http://www.asambleanacional.gov.ec/documentos/Constitucion-2008.pdf>>. Acesso em: 01 set. 2010.

_____. *Constituição Política da República do Equador de 5 de junho de 1998*. Disponível em: <<http://www.presidencia.gov.ec/modulos.asp?id=109>>. Acesso em: 31 jul. 2014.

ESCOBAR, Arturo. O lugar da natureza e a natureza do lugar: Globalização ou pós-desenvolvimento? In: LANDER, Edgardo (org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais*. Buenos Aires: CLACSO, 2005. pp. 133-168.

ESTERMAN, Josef. *Filosofía Andina*. Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina. Quito: Abya-Yala, 1998.

FAJARDO, Raquel Yrigoyen. Aos 20 anos do Convênio da OIT: Balanço e desafios da implementação dos direitos dos povos indígenas na América Latina. In: VERDUM, Ricardo (org.). *Povos Indígenas: Constituições e Reformas Políticas na América Latina*. Brasília: Instituto de Estudos Socioeconômicos, 2009. pp. 09-61.

_____. Pluralismo jurídico, derecho indígena y jurisdicción especial en los países andinos. *ILSA*, Bogotá, n. 30, pp.171-194, jan. 2004.

FAZENDA, Ivani Catarina Arantes. *Integração e interdisciplinaridade no ensino brasileiro: efetividade ou ideologia?* São Paulo: Loyola, 1979.

FERREIRA, Kennedy Piau e FUSCALDO, Bruna Muriel H. *No caminho dos Encantantes: Contaminações estéticas com as artes tradicionais*. Londrina: EDUEL, 2012.

FRANK, Andre Gunder. *El desarrollo del subdesarrollo*. Madri: Zero, 1972.

FUNDO INDÍGENA. Desarrollo con indentidad. In: _____. *Programa de formación de líderes indígenas de la Comunidad Andina*. La Paz: Banco Mundial / Fondo Indígena, 2005. pp. 97-124.

FURTADO, Celso. *A economia latino-americana*. 4ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

_____. *O Mito do desenvolvimento econômico*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1974.

FUSCALDO, Bruna Muriel H. *El Estructuralismo latino-americano en la teoría de las Relaciones Internacionales: Aportes de la CEPAL*. Dissertação de mestrado defendida no Departamento de Ciências Políticas y Relaciones Internacionales da Universidad Complutense de Madrid, Espanha, 2010.

GALEANO, Eduardo. *Memória del fuego I*. Madri, Siglo XXI: 1991, p.29.

GARCIA, Flávio. A zoologia aplicada no Brasil. In: CONGRESSO BRASILEIRO DE ZOOLOGIA, 34, 2002, Itajaí. *Anais...* Itajaí: UNIVALI, 2002. pp. 54-67

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

GRAMSCI, Antonio. *Maquiavel, a política e o Estado moderno*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.

GROSGOUEL, Ramón. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: Transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. In: SOUSA SANTOS, Boaventura de; MENESES, Maria Paula (orgs.). *Epistemologia do Sul*. São Paulo: Cortez, 2010. pp. 455-491.

_____. Más allá del nuevo extractivismo: transiciones sostenibles y alternativas al desarrollo. In: WANDERLEY, Fernanda (org.). *El Desarrollo en Cuestión: reflexiones desde América Latina*. La Paz: CIDES/ UMSA; Plural Editores, 2011. 379- 410.

_____. Diez tesis urgentes sobre el nuevo extractivismo: Contextos y demandas bajo el progresismo sudamericano actual. In: SCHULDT, Jürgen et al. *Extractivismo, Política y Sociedad*. Quito: CAAP/CLAES, 2009. pp.187-225.

GUERRERO, Andrés. El Levantamiento indígena de 1994: Discurso y representación política en Ecuador. *Revista Nueva Sociedad*, 142, março/abril, pp. 94-103, 1996.

GUTIÉRREZ, Ricardo. El Gobierno Boliviano amenaza con expulsar a cuatro ONGs críticas. *El País*, La Paz, s/p, 18 ago. 2015. Disponível em: <http://internacional.elpais.com/internacional/2015/08/18/actualidad/1439856355_636776.html>. Acesso em: 25 set. 2015.

GUDYNAS, Eduardo. Los derechos de la naturaleza en serio. In: ACOSTA, Alberto y MARTÍNEZ, Esperanza (orgs.). *La naturaleza con derechos*. Quito: AbyaYala, 2011a. pp. 239-287.

_____. Más allá del nuevo extractivismo: transiciones sostenibles y alternativas al desarrollo. In: WANDERLEY, Fernanda (org.). *El Desarrollo en Cuestión: reflexiones desde América Latina*. La Paz: CIDES/ UMSA; Plural Editores, 2011b. pp. 379- 410.

_____. Diez tesis urgentes sobre el nuevo extractivismo: Contextos y demandas bajo el progresismo sudamericano actual. In: SCHULDT, Jürgen et al. *Extractivismo, Política y Sociedad*. Quito: CAAP/CLAES, 2009. pp.187-225.

HALL, Stuart. *Da Diáspora: Identidades e Mediações Culturais*. Belo Horizonte: UFMG, 2003.

HUANACUNI, Fernando. Paradigma Occidental y Paradigma Indígena Originario. *América Latina em Movimento: Sumak Kawsay Recuperar o Sentido da Vida*, Quito, n.2, pp.17-23, fev. 2010.

IBGE. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. *Os indígenas no censo demográfico 2010: primeiras considerações no quesito cor ou raça*. Rio de Janeiro, IBGE: 2010. Disponível em: <http://www.ibge.gov.br/indigenas/indigena_censo2010.pdf>. Acesso em: 02 ago.2012.

IMAGES IG. *Mapa da Meia Lua*, 2015. Disponível em: <http://images.ig.com.br/publicador/ultimosegundo/arquivos/cdocuments_and_settin_gslmeirelesdesktopmapas_boliviaestados_bolivia.jpg>. Acesso em: 13 dez. 2015.

INSTITUTO GEOGRÁFICO MILITAR DO EQUADOR. Mapa Político do Equador, 2015a. Disponível em: <http://www.igm.gob.ec/work/index.php?option=com_content&view=article&id=84:mapa-del-ecuador-uso-escolar-escala-14000000&catid=41>. Acesso em: 13 dez. 2015.

_____. Mapa Físico do Equador, 2015b. Disponível em: <http://www.igm.gob.ec/work/index.php?option=com_content&view=article&id=84:mapa-del-ecuador-uso-escolar-escala-14000000&catid=41>. Acesso em: 13 dez. 2015.

JAPIASSU, Hilton. *Interdisciplinaridade e Patologia do saber*. Rio de Janeiro: Imago, 1976.

KYMLICKA, Will. *A Cidadania Multicultural: Uma teoria liberal dos direitos minoritários*. Barcelona: Paidós, 1995.

LANDER, Edgardo. Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntrico. In: _____. (org.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*. Buenos Aires: CLACSO/ Colección Sur Sur, 2005. pp. 34-78.

LATINOBARÔMETRO. *Veinte años de opinión pública: Informe 1995-2015*. Santiago do Chile: Latinobarômetro, 2015. Disponível em: <<http://www.latinobarometro.org/latNewsShow.jsp>>. Acesso em: 02 set. 2015.

LATOUR, Bruno. *Jamais fomos modernos: Ensaio de Antropologia Simétrica*. Rio de Janeiro: 34, 2002.

LINERA, Álvaro García. ONGs mentem e camuflam seu ativismo político e reacinarão sob o mando de atividade não governamental, s/p. La Paz, 19 ago. 2015. Disponível em: <<http://mercosulcplp.blogspot.com.br/2015/08/alvaro-garcia-linera-responde-sobre.html>>. Acesso em 24 set. 2015.

_____. Las tensiones creativas de la revolución: La quinta fase del proceso de cambio. La Paz: Luxemburg, 2011.

_____. Estado Plurinacional. Una propuesta democrática y pluralista para la extinción de la exclusión de las naciones indígenas. La Paz: Malatesta, 2004.

MACAS, Luis. SumakKawsay: La vida en plenitud. *América Latina em Movimento: Sumak Kawsay, Recuperar o Sentido da Vida*, Quito, n.2, pp.14-17, fev. 2010.

MALDONADO TORRES, Nelson. La descolonización y el giro descolonial. *Tabula Rasa*. Bogotá, n.9, pp. 61-72, jul-dez, 2008.

MARÉS, Carlos Frederico de Souza Filho. *O renascer dos povos indígenas para o Direito*. Curitiba: Juruá, 1998.

MARIÁTEGUI, José Carlos. *7 Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana*. Caracas: Fundación Biblioteca Ayacucho, 2007.

MARTÍNEZ, Esperanza. Introdução. In: Alberto Acosta y Esperanza Martínez (orgs.). *La naturaleza con derechos: de la filosofía a la política*. Quito: Abya-Yala, 2011, pp.7-25.

MEDINA, Javier. La Buena Vida occidental y la Vida Dulce amerindia. In: _____. (org.). *Suma Qamaña: La comprensión indígena de la vida buena*. La Paz: GPI, 2008. pp. 31-37.

MELGAREJO, Angélica. Yuqui: Etnia en peligro. En busca de atención y territorio. *La Razón*, La Paz, 06 out. 2013. Disponível em: <http://www.la-razon.com/index.php?url=/suplementos/escape/Yuqui-Etnia-peligro-atencion-territorio_0_1918608202.html>. Acesso em: 25 out. 2015.

MELO, Mario. Derechos de la Pacha Mama: Un paradigma emergente frente la crisis ambiental global. *Revista Digital de la Defensoria del Pueblo de Ecuador*. Quito, n. 1, pp. 01- 07, 2009. Disponível em: <www.derecho-ambiental.org>. Acesso em: 01 mar. 2013.

MENDES, José Manuel de Oliveira. Perguntar e observar não basta é preciso analisar: Algumas reflexões metodológicas. *Oficina do CES*. Coimbra, n.194, pp. 01-27, set.2003.

MORAES, Renata Alburquerque. *Desenvolvimento e Vivir Bien*. O caso do território indígena e parque nacional Isiboro Sécure (Bolívia). Dissertação de mestrado apresentada ao Instituto de Ciências Sociais, Universidade de Brasília, 2014. Disponível em: <http://repositorio.unb.br/bitstream/10482/15610/1/2014_RenataAlbuquerqueMoraes.pdf>. Acesso em: 05 jun. 2014.

MORALES, Evo. Discurso de posesión. Tiahuanacu, 21 de enero de 2006. *Jornal Página 12*, Buenos Aires, 22jan. 2006. Cuadernos Especiais, pp. 1-3. Disponível em: <<http://www.pagina12.com.ar/diario/especiales/18-62330-2006-01-30.html>>. Acesso em: 26 jan. 2013.

MORIN, Edgar. *Educação e complexidade, os sete saberes e outros ensaios*. São Paulo: Cortez, 2005.

_____. *Os sete saberes necessários à educação do futuro*. Brasília: UNESCO, 2000.

_____. *Introdução ao pensamento complexo*. Lisboa: Instituto Piaget, 1992.

OIT. *Convenção nº 169 da OIT sobre Povos Indígenas e Tribais*, Genebra, 1989. Disponível em: <http://www.oit.org.br/sites/default/files/topic/international_labour_standards/pub/convencao%20169_2011_292.pdf>. Acesso em: 02 out. 2011.

_____. *Convenção nº 107 da Organização Internacional do Trabalho*. Genebra, 1957. Disponível em: <[http://www.oas.org/dil/port/1957%20Conven%C3%A7%C3%A3o%20sobre%20Povos%20Ind%C3%ADgenas%20e%20Tribais.%20\(Conven%C3%A7%C3%A3o%20OIT%20n%C2%BA%20107\).pdf](http://www.oas.org/dil/port/1957%20Conven%C3%A7%C3%A3o%20sobre%20Povos%20Ind%C3%ADgenas%20e%20Tribais.%20(Conven%C3%A7%C3%A3o%20OIT%20n%C2%BA%20107).pdf)>. Acesso em: 05 set. 2011.

ONU. *Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas*. Genebra, 2007. Disponível em: <http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/DRIPS_pt.pdf>. Acesso em: 01 set. 2011.

_____. *Declaración de Río sobre el Medio Ambiente y el Desarrollo*, Rio de Janeiro, 1992. Disponible en: <<http://www.un.org/spanish/esa/sustdev/documents/declaracionrio.htm>>. Acesso em: 14 mar. 2013.

_____. *Declaração Universal dos Direitos Humanos*. São Francisco, 1945. Disponível em: <http://www.un.org/en/documents/udhr/>. Acesso em: 04 set. 2011.

PÁGINA SIETE. Si no extraemos gás no habrá dinero para el país. *Página Siete*, La Paz, 12 jan. 2014, pp.1. Disponível em: <<http://www.paginasiete.bo/nacional/2014/1/12/segun-vice-extraemos-habra-dinero-para-pais-11130.html>>. Acesso em: 23 fev. 2015.

PARGA, José Sánchez. Discursos retro revolucionários: Sumac Kawsay, derechos de La naturaleza y otros pachamismos. *Ecuador-Debate*, n. 84, pp. 31-50, 2011.

PATZI, Félix. *Etnofagia estatal*. Modernas formas de violencia simbólica (análisis de la reforma educativa en Bolivia). La Paz: Ministerio de Educación y Culturas, 2006.

PAZ, Sarela. Dos actores, dos modos de vida y un sector social en ascenso: los colonizadores. *El TIPNIS en el centro del interés global*. Centro de Documentación e Información de Bolivia, CEDIB, pp.1-10, 2012. Disponível em: <http://www.cedib.org/post_type_titulares/el-tipnis-en-el-centro-del-interes-global-bolpress-4-9-2012>. Acesso em: 13 dez. 2014.

PNUD. *Informe sobre o Desenvolvimento Humano*. Nova York: PNUD: 2013a. Disponível em: <http://hdr.undp.org/sites/default/files/hdr2013_es_complete.pdf>. Acesso em: 14 dez 2013.

PNUD. *Cidadania Intercultural*. Aportes desde la participación política de los pueblos indígenas en Latinoamérica. Nova York, PNUD: 2013b.

PNUMA. *Perspectivas del medio ambiente: América Latina y el Caribe*. GEO ALC 3. Panamá, Programa Naciones Unidas Medio Ambiente: 2010.

POLKAGALERIE. Fotografia Greater Burhan Oil Field, de Sebastião Salgado, 1991. Disponível em: <<http://www.polkagalerie.com/oeuvres.php?id=127&l=2&o=2502&a=79>>. Acesso em: 14 dez. 2015.

PRADA, Raúl. Ontología política del Sumak Kausay – Sumaj Qamaña. *Rebelión*, Quito, 13 dez. 2013, p.1. Disponível em: <<http://www.rebelion.org/docs/178426.pdf>>. Acesso em: 20 out. 2014.

_____. Horizontes del Vivir Bien. XV CONFERENCIA DA ASSOCIAÇÃO DE ESTUDOS LATINO-AMERICANOS, 15, 2012, São Francisco. *Anais XV Conferência da Associação de Estudos Latino-americanos*. São Francisco: LASA, 2012. pp. 01-13. Disponível em: <<http://www.praxisenamericalatina.org/4-12/horizontes.html>>. Acesso em: 23 mar. 2014.

_____. La revolución mundial del vivir bien. *Plataforma Interamericana de Derechos Humanos, Democracia y Desarrollo*, s/n, pp. 01- 04, ago. 2010. Disponível em: <<http://www.uasb.edu.ec/UserFiles/369/File/PDF/CentrodeReferencia/Temasdeanalisis2/buenvivirysumakkawsay/articulos/Prada.pdf>>. Acesso em: 20 out. 2013.

QUIJANO, Aníbal. Buen Vivir: Entre el desarrollo y la des-colonialidad del poder. *Equador Debate*, n. 84, pp. 31-50, 2011.

_____. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais: Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: CLACSO/ Colección Sur Sur, 2005. pp. 227-278.

_____. Sistemas alternativos de produção? In: SANTOS, Boaventura de Sousa (org.). *Produzir para viver: os caminhos da produção não capitalista*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002. pp. 407-432.

_____.; WALLERSTEIN, Immanuel. Americanity as a Concept or the Americas in the Modern World-System. *International Journal of Social Sciences*. n.134, pp. 617-627, abr. 1992.

RED INDÍGENA. *Ilustração da Mãe Terra*, de Steve Cutts, 2011. Disponível em: <<http://viviendoenlatierra.com/2011/04/14/la-ley-de-la-madre-tierra-bolivia-dara-a-la-naturaleza-los-mismos-derechos-que-al-hombre/>>. Acesso em: 26 jan. 2013.

RIVERA CUSICANQUI, Silvia. *Ch'ixinakaxutxiwa*. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores. Buenos Aires: Retazos-Tinta Limón, 2010.

_____. *Ayllus y proyectos de desarrollo en el norte de Potosí*. La Paz: Aruwiwiri, 1992.

_____. *Oprimidos pero no vencidos*. Luchas del campesinado aymara y qhechwa 1900 - 1980. La Paz: Hisbol, 1986.

ROTUNDO, Juan Camilo Cajigas. Estéticas de re (ex) sistencia. Por las sendas de la decolonización de la subjetividad. *Nómaditas*, n. 26, pp. 128 – 137, abr. 2007.

RUFER, Mario. Estudios culturales y crítica poscolonial. Historicidad, política y lugar de enunciación en la teoría. *Revista de la Universidad Cristóbal Colón*, n. 9, pp.1 - 17, abr. 2009.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *O Direito dos Oprimidos*. Coimbra: Almedina, 2014.

_____. *Refundación del Estado en América Latina: Perspectivas desde una epistemología del Sur*. Lima: Instituto Internacional de Derecho y Sociedad, 2010a.

_____; MENESES, Maria Paula. Introdução. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (orgs.). *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez, 2010b. pp. 09 - 21.

_____. *Conocer desde el Sur*. Para una cultura política emancipatoria. La Paz: CLACSO, 2008.

_____. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia dos saberes. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, Coimbra, n.78, pp. 03-46, abr. 2007a.

_____. *La reinención del Estado y el Estado plurinacional*. Santa Cruz de la Sierra: CENDA, 2007b.

_____. *Renovar a teoria crítica e reinventar a emancipação social*. São Paulo: Boitempo, 2007c.

_____. *A gramática do tempo: para uma nova cultura política*. São Paulo: Cortez, 2006.

_____. Os novos movimentos sociais. In: LEHER, Roberto; SETÚBAL, Mariana (orgs.). *Pensamento crítico e movimentos sociais*. Diálogos para uma nova práxis; São Paulo: Cortez, 2005, pp.174 - 189.

_____. Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências. In: _____. (org.). *Conhecimento prudente para uma vida decente: um discurso sobre as ciências revisitado*. São Paulo: Cortez, 2004. pp. 23 - 56.

_____; NUNES, João Arriscado. Para ampliar o cânone do reconhecimento, da diferença e da igualdade. In: _____. (org.). *Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitismo multicultural*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003a. pp.25 - 66.

_____. Poderá o direito ser emancipatório? *Revista Crítica de Ciências Sociais*, n.65, pp. 03 - 76, maio, 2003b.

_____. *Para um novo senso comum: a ciência, o direito e a política na transição paradigmática*. 2ª ed. São Paulo: Cortez, 2000.

_____. Por uma concepção multicultural de Direitos Humanos. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, n. 48, pp.11- 32, abr. 1997.

_____. Um discurso sobre as ciências na transição para uma ciência pós moderna. *Estudos Avançados*, São Paulo, v. 2, n. 2, ago. 1988, pp. 46 - 71. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1590/S0103-40141988000200007>>. Acesso em: 18 nov. 2012.

SCHAVELZON, Salvador. *Plurinacionalidad y Vivir Bien/Buen Vivir, dos conceptos constituyentes en formación leídos desde Bolivia y Ecuador post-constituyente*. Quito: Abya Ayala, 2015.

_____. El nacimiento del Estado Plurinacional de Bolivia: etnografía de una Asamblea Constituyente. La Paz: CLACSO, Plural Editores, CEJIS, IWGIA, 2013. Disponível em: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/coediciones/20130214112018/El_nacimiento_del_estado_plurinacional.pdf>. Acesso em: 08 dez. 2014.

SENPLADES, SECRETARIA NACIONAL DE PLANEJAMENTO E DESENVOLVIMENTO DO EQUADOR. *Plano Nacional para o Buen Vivir 2009 - 2013*. Quito, 26 fev. 2009. Disponível em: <http://www.planificacion.gob.ec/plan-nacional-para-el-buen-vivir-2009-2013/>. Acesso em: 20 out. 2014.

SIMBAÑA, Floresmilo. El sumak kawsay como proyecto político. In: LANG, Miriam; MOKRANI, Dunia (Org.). *Más allá del desarrollo*. Quito: Abya-Yala y FundaciónLuxemburgo, 2011. pp. 219 - 227.

SORUCO, Ximena. *Apuntes para un Estado Plurinacional*. Investigación para el fortalecimiento del Estado boliviano dentro del proceso de cambio. La Paz, Vice Presidencia del Estado: 2011. Disponível em: <<http://www.ops.org.bo/textocompleto/bvsp/boxp68/Estadoplurinacional.pdf>>. Acesso em: 25 nov. 2014.

SOTO, Elba. *Sonhos e Lutas dos Mapuche no Chile*. Campinas: UNICAMP/CMU e Arte Escrita, 2007.

STAM, Robert. Multiculturalism and the neoconservatives. In: MCCLINTOCK, Anne; MUFTI, Amir e SHOHAT, Ella (orgs.). *Dangerous Liaisons: Gender, Nation, and Postcolonial Perspectives*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997. pp.188 - 203.

STAVENHAGEN, Rodolfo. Making the Declaration Work. In: CHARTERS, Claire; STAVENHAGEN, Rodolfo (eds.). *Making the Declaration Work The United Nations Declaration on the Rights of Indigenous Peoples*. Copenhagen, Denmark: International Work Group for Indigenous Affairs - IWGIA, 2009. pp. 352-372. Disponível em: <<http://www.internationalfund.org/documents/MakingtheDeclarationWork.pdf>>. Acesso em: 15 out. 2010.

_____. *Los pueblos indígenas y sus derechos: informes temáticos del relator especial sobre la situación de los Derechos Humanos y las libertades fundamentales de los pueblos indígenas del Consejo de Derechos Humanos de la Organización de las Naciones Unidas (2002 - 2007)*. México, UNESCO: 2007. Disponível em: <http://eib.sep.gob.mx/files/libro_stavenhagen_unesco.pdf>. Acesso em: 14 nov. 2012.

_____. *Derecho Indígena y Derechos Humanos en América Latina*. México - DF: Instituto Interamericano de Derechos Humanos/Colegio de México, 1988.

TABARÉ. A Alma Selvagem e o Espírito do capitalismo. Entrevista com Eduardo Viveiros de Castro. *Tabaré*, 31, ano 4, mai. 2015, Porto Alegre, p.1. Disponível em: <<https://jornaltabare.wordpress.com/2013/03/22/a-alma-selvagem-e-o-espirito-do-capitalismo>>. Acesso em 26 jan. 2015.

TAPIA, Luis. El tempo histórico del desarrollo. In: WANDERLEY, Fernanda (org.). *El Desarrollo en Cuestión: reflexiones desde América Latina*. La Paz: CIDES/ UMSA; Plural Editores, 2007, pp. 19 - 27. Disponível em: <http://www.clacso.org.ar/libreria_cm/archivos/pdf_266.pdf>. Acesso em: 7 mar.2015.

TAYLOR, Charles. *Multiculturalismo: examinando a política de reconhecimento*. Lisboa: Piaget, 1994. pp. 21 – 121.

THIESEN, Juarez da Silva. A interdisciplinaridade como um movimento articulador no processo ensino-aprendizagem. *Revista Brasileira de Educação*, v. 13, n. 39, pp. 545 - 598, set/dez. 2008.

TORTOSA, José Maria. Sumak Kawsay, Suma Qamaña, Buen Vivir. *Aportes Andinos*, n. 28, pp.1 - 3, jan. 2011.

UNIVERSOGUIA. *Mapa Político da Bolívia*, 2013a. Disponível em: <<http://universoguia.com/wp-content/uploads/2013/04/politicobolivia.jpg>>. Acesso em: 13 dez. 2015.

_____. *Mapa Físico da Bolívia*, 2013b. Disponível em: <<http://universoguia.com/wp-content/uploads/2013/04/fisicobolivia.jpg>>. Acesso em 13 dez. 2015.

URQUIDI, Vivian F. D. A Bolívia Do Século XXI: O Impacto do Multiculturalismo e dos Novos Atores Políticos. In: *Anais do XIII Congresso Brasileiro de Sociologia*, pp. 01-17, 2007a, Recife, UFPE. Disponível em: www.sbsociologia.com.br/portal/index.php?option=com. Acesso em: 08 jul. 2011.

_____. *O Movimento Cocaleiro na Bolívia*. São Paulo: Hucitec, 2007.

_____; TEIXEIRA, Vanessa; LANA, Eliana. Questão Indígena na América Latina: Direito Internacional, Novo Constitucionalismo e Organização dos Movimentos Indígenas. *Cadernos PROLAM/USP*, ano 8, vol.1, pp. 199 - 222, 2008.

VARGAS, Idón Moisés Chivi. Una constitución descolonizadora y plurinacional. In: ZEGADA, María Teresa et all. *Comentarios a la propuesta constitucional aprobada por la Asamblea Constituyente boliviana*. La Paz: IDEA, 2008. pp.120 - 147.

VEIGA, José Eli da. *Desenvolvimento sustentável: O desafio do século XXI*. Rio de Janeiro: Garamond, 2005.

VENEZUELA. Constitución de la República Bolivariana de Venezuela. *Gaceta Oficial da República Bolivariana da Venezuela*, 30 dez. de 1999, nº 36.860.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Perspectivismo e Multinaturalismo na América Indígena. In:_____. *A inconstância da Alma Selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naif, 2002. pp. 345 - 401.

WALSH, Catherine. Interculturalidad, plurinacionalidad y decolonialidad: las insurgencias político-epistémicas de refundar el Estado. *Revista de Humanidades Tabula Rasa*, Bogotá, n. 9, pp. 131 - 152, jul. 2008.

_____. *Interculturalidad, Estado, sociedad*. Luchas (de)coloniales de nuestra época. Quito: UASB & Abya-Yala, 2009.

WORDPRESS. Mapa do Tipnis, 2011. Disponível em https://woborders.files.wordpress.com/2011/12/tipnis_m-ernap-conisur.jpg. Acesso em: 13 dez. 2015.

YACKSIC FERAUDY, Fabián II e TAPIA MEALLA, Luis. *Bolivia: Modernizaciones empobrecedoras desde su fundación a la desrevolución*. La Paz: Muela del Diablo, 1997.

YAMPARA, Simón. Empresa Ayllu ó Ayllu Qamaña? In: MEDINA, Javier (org.). *Suma Qamaña: la comprensión Indígena de la vida buena*. La Paz: GPI, 2008. pp. 137 – 147.

YOUNG, Robert. *Postcolonialism: An Historical Introduction*. Singapore: Blackwell Publishing, 2010.

ZAVALETA MERCADO, René. *Lo nacional-popular en Bolivia*. La Paz: Plural Editores, 2008.

ANEXO FOTOGRÁFICO (fotos Bruna Muriel Huertas Fuscaldo).

Menina em comunidade indígena, Ambato.

Rafael Correa em Rendição de Contas Semanal.

Senhor na plateia.

Interior da Assembléia Legislativa do Equador.

Detalhe: Mural de Oswaldo Gayasamín

Senhora em El Alto.

Encontro dos Movimentos Sociais, Santa Cruz de la Sierra.

Seiva, Yasuní.

Yasuní.

Ritual para Pachamama, ano novo aimara de solstício de inverno, El Alto.

Casal de camponeses, Cañar, Equador.

Yasuní.

Pichação, El Alto.

Encontro de Evo com o Papa, Santa Cruz.

Interior da sede da Federação de Comunidades Interculturais de Chimoré, Chapare.

Baños, Ecuador

Vulcão Cotopaxi.

Fachada da Secretaria de Terras e Reforma Agrária, Quito.

Lagoa Quilotoa, Equador.

Menina Yuki, Chapare.

Apresentação Huaorani, Yasuní.

Teleférico, La Paz.