

Universidade de Brasília – UnB  
Instituto de Ciências Sociais - ICS  
Centro de Pesquisa e Pós-Graduação sobre as Américas – CEPPAC

**Os direitos indígenas no Estado Plurinacional da Bolívia: Um estudo da discursividade  
legislativa em tempos de pós-colonialidade**

ANA MARIA MARTINS AMORIM

Brasília/DF  
Junho/2014

ANA MARIA MARTINS AMORIM

**Os direitos indígenas no Estado Plurinacional da Bolívia: Um estudo da discursividade legislativa sobre os direitos indígenas em tempos de pós-colonialidade**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Estudos Comparados sobre as Américas, da Universidade de Brasília – UnB, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Ciências Sociais – Estudos Comparados sobre as Américas

Orientador: Prof. Dr. Cristhian Teófilo da Silva

Brasília/DF  
Junho/2014

**Ana Maria Martins Amorim**

**Os direitos indígenas no Estado Plurinacional da Bolívia: Um estudo da discursividade legislativa sobre os direitos indígenas em tempos de pós-colonialidade**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Estudos Comparados sobre as Américas, da Universidade de Brasília – Unb, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Ciências Sociais – Estudos Comparados Sobre as Américas

Orientador: Prof. Dr. Cristhian Teófilo Da Silva (CEPPAC- UnB)

Banca: Professora Dra. Rebeca Lemos Igreja (CEPPAC - UnB)  
Professora Dra. Debora Messenberg Guimarães (Departamento de Sociologia – UnB)  
Professora Dra. Simone Rodrigues Pinto (CEPPAC – UnB) Suplente

BRASÍLIA  
JUNHO/2014

*Para Ricardo*

## AGRADECIMENTOS

De modo especial, muitas presenças fizeram parte do percurso que me levou ao mestrado e à construção dessa pesquisa. De forma silenciosa e reverente, a todas elas, minha gratidão.

Entre estas pessoas, cabe meu profundo agradecimento ao Professor Dr. Cristhian Teófilo da Silva, pela dedicação e alegria com que me orientou e compartilhou suas ricas ideias e reflexões, muito contribuindo para ampliar e enriquecer o meu olhar sobre a questão indígena.

Ao meu companheiro Ricardo e aos meus filhos Marco, Kaian e Alice, minha gratidão por todo amor, confiança e apoio incondicional nessa trajetória.

Aos meus amados pais Expedito e Alba, aos irmãos e sobrinhos queridos, meu agradecimento pelo valioso presente de estarem sempre ao meu lado.

A toda equipe do Centro de Pesquisa e Pós-Graduação sobre as Américas (CEPPAC), em especial às Professoras Simone Rodrigues Pinto, Flávia Lessa de Barros e Lilia Gonçalves Magalhães Tavolaro e ao Professor Jacques de Novion, meus agradecimentos por compartilharem comigo seus conhecimentos e experiências, que tanto contribuíram para ampliar meu olhar crítico sobre o mundo, particularmente sobre a América.

Ao Centro de Pesquisa e Pós-Graduação sobre as Américas - CEPPAC - e à Universidade de Brasília – UnB, todo meu agradecimento por me acolherem e despertarem em mim, novamente, a paixão pelas Ciências Sociais.

Agradeço às professoras Dra. Debora Messenberg Guimarães (SOL), Dra. Rebeca Lemos Igreja (CEPPAC) e Dra. Simone Pinto Rodrigues (CEPPAC) pela disponibilidade de avaliarem o presente trabalho e participarem da minha banca.

Ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico – CNPq, meus agradecimentos pelo apoio financeiro que contribuiu para a minha viagem à Bolívia, onde eu pude complementar e ampliar as minhas análises e experimentar dessa realidade andina tão pulsante, diversa e apaixonante.

Gostaria de agradecer à Assembleia Legislativa Plurinacional da Bolívia, por me proporcionar a rica experiência de assistir às sessões plenárias. Em especial, agradeço ao Deputado Eleutério Guzmán Zelada, representante das circunscrições especiais das nações e povos indígena originário campesinos de Cochabamba, por me receber e conceder uma longa entrevista, que se converteu em precioso relato de sua vida política, compartilhando comigo suas lutas, experiências comunitárias e paixões pela Bolívia.

Tenho uma imensa gratidão às pessoas com quem dialoguei, compartilhando ideias e sonhos e que estiveram comigo desde a decisão de pleitear o mestrado, passando ao momento da escolha do tema, até a conclusão desta pesquisa, entre eles, ao casal querido Marcelo e Alessandra Meireles e às minhas amigas Elizabeth Freitas, Bebel Lenzi e Rosana Ulhoa, Audrey Quast, Renata Albuquerque e Sandra Nascimento.

Agradeço, sobretudo, aos momentos de silêncio, quietude e constância que me foram brindados nessa jornada.

*... la invención de otro mundo, de un mundo alternativo, de la transición civilizatoria, formará parte de la experiencia, los saberes, las prácticas y las acciones colectivos, lo que posibilita dar pasos firmes de transformación compartida por todos.*

Prada Alcoreza

## RESUMO

No início do século XXI, a chegada dos povos indígenas ao espaço de poder estatal na Bolívia representou uma experiência inédita no cenário político mundial e implicou propostas de transformações estruturais do Estado a partir das noções de plurinacionalidade, interculturalidade e descolonização. Um novo desenho estatal foi consolidado na Constituição Política do Estado promulgada em 2009: o Estado Plurinacional da Bolívia. O presente trabalho tem como objetivo analisar a discursividade das leis aprovadas pela Assembleia Legislativa Plurinacional entre 2010 e 2012 e que tratam de temas indígenas. Para tanto, examina em que medida o projeto indígena consolidado no novo texto constitucional está presente na construção dessas leis. Tais questões põem no centro do debate a descolonização das instituições políticas, em particular do poder legislativo. Este estudo visa contribuir para a compreensão das relações interétnicas entre Estado e povos indígenas, a partir de três eixos: as narrativas sociohistóricas que dão visibilidade a esses povos na Bolívia, as reflexões críticas do atual processo político boliviano e o exame das leis sob o marco teórico da análise de discurso de Michel Foucault. Sustentada por uma perspectiva multidisciplinar, a metodologia combinou revisão bibliográfica e pesquisa documental, cujas fontes são a *Lei de Regime Eleitoral*, *Lei de Deslinde Jurisdicional*, *Lei Marco da Mãe Terra e Desenvolvimento Integral para o Viver Bem* e documentos das organizações indígenas CIDOB e CONAMAQ.

**PALAVRAS CHAVE:** Estado Plurinacional da Bolívia. Povos indígenas. Descolonização. Interculturalidade. Assembleia Legislativa Plurinacional.



## ABSTRACT

In the beginning of the 21st century, the arrival of the indigenous people to the state power in Bolivia represented a novel experience in the world political scenario and entailed proposals towards state structural changes, taking into account the notion of plurinationality, interculturality and decolonization. A new state design was consolidated with the new Constitution of 2009: the Plurinational State of Bolivia. This study analyzes the discourse of laws approved by the Plurinational Legislative Assembly between 2010 and 2012 addressing indigenous themes. In this respect, it evaluates to what extent the indigenous project, consolidated in the new constitution, is present in the creation of such laws. These issues highlight the debate over the decolonization of political institutions, particularly the legislative power. This study aims at helping to understand the interethnic relations between state and the indigenous people applying three approaches: sociohistorical narratives which give visibility to these people, critical analysis to the current political bolivian process and the theoretical framework for the discourse analysis by Michel Foucault. Based on a multidisciplinary perspective, the methodology combined a bibliographical review and a documentary research, based on the *Electoral Regime Law*, *Jurisdiction Demarcation Act*, *Framework Law for Mother Earth and Integrated Development to Live Well* and papers from the indigenous organizations CIDOB e CONAMAQ.

**KEY WORD:** Plurinational State of Bolivia. Indigenous people. Decolonization. Interculturalism. Plurinational Legislative Assembly.

## Lista de Siglas e Abreviações

ALP – Assembleia Legislativa Plurinacional  
APG – Assembleia do Povo Guarani  
ASO - Assembleia para a Soberania dos Povos  
BIC - Bloco Independente Camponês  
CAOI – Coordenadoria Andina das Organizações Indígenas  
CBN - Confederação Nacional de Colonizadores de Bolívia  
CEJIS – Centro de Estudos Jurídicos e Pesquisa Social  
CIDOB – Confederação de Povos Indígenas do Oriente Boliviano  
CIDRE – Centro de Pesquisa e Desenvolvimento Regional  
CIPCA – Centro de Investigação e Promoção do Campesinato  
CIPOAP – Central Indígena dos Povos Originários da Amazônia de Pando  
CIRABO – Central Indígena da Região Amazônica da Bolívia  
CMIB - Central das Mulheres Indígenas de Beni  
CNAMIB - Confederação Nacional de Mulheres Indígenas da Bolívia  
CNE – Corte Nacional Eleitoral  
COB – Central Obreira Boliviana  
COICA – Coordenadoria das Organizações Indígenas da Bacia Amazônica  
CONAMAQ – Conselho Nacional de Ayllus e Markas do Qullasuyu  
CONDEPA - Consciência de Pátria  
COMIBOL – Corporação Mineira da Bolívia  
COPNAG – Central De Organizações dos Povos Nativos Guarayos  
CPE – Constituição Política do Estado  
CPEMB - Confederação de Povos Étnicos Moxeños de Beni  
CPESC - Confederação de Povos Étnicos de Santa Cruz  
CPESC – Coordenadoria de Povos Étnicos de Santa Cruz  
CPIB – Central de Povos Indígenas de Beni  
CPILAP - Central Dos Povos Indígenas de La Paz  
CPITCO – Coordenadoria dos Povos Indígenas do Trópico de Cochabamba  
CSCB - Confederação Sindical de Colonizadores da Bolívia  
CSUTCB – Confederação Sindical Única dos Trabalhadores Camponeses da Bolívia  
FNMCIQB “BS” - Federação Nacional de Mulheres Camponesas Indígenas Originárias de Bolívia “Bartolina Sisa  
INE – Instituto Nacional de Estatística da Bolívia  
IPSP – Instrumento Político pela Soberania dos Povos  
IU - Esquerda Unida  
LRE – Lei de Regime Eleitoral  
LPP – Lei de Participação Popular  
MAS - Movimento ao Socialismo  
MIP – Movimento Indígena Pachakutik  
MIR – Movimento da Esquerda Revolucionária  
MITKA – Movimento Índio Tupaj Katari  
MNR – Movimento Nacionalista Revolucionário  
MRTK – Movimento Revolucionário Tupaj Katari  
MST – Movimento Sem Terra da Bolívia

NPE – Nova Política Econômica  
NyPIOC – Nações e Povos Indígena Originário Campesinos  
OIT – Organização Internacional do Trabalho  
ORCAWETA – Organização da Capitania Weehnayek  
PIR - Partido d Esquerda Revolucionária  
PMC - Pacto Militar-Campesino  
PODEMOS - Poder Democrático e Social  
POR - Partido Obreiro Revolucionário  
PPB – Plano Progresso para a Bolívia  
UDP - Unidade Democrática e Popular

## Lista de Quadros

<b>Quadro I</b> - Composição por Partido da Assembleia Legislativa Plurinacional 2010 a 2015	117
<b>Quadro II</b> - Distribuição de Cadeiras da Câmara de Deputados da Bolívia segundo a Lei de Regime Eleitoral Transitória no. 4021/2009, artigo 32	119
<b>Quadro III</b> - Resultados dos Principais Partidos nas Eleições Gerais da Bolívia 1993-2009	123
<b>Quadro IV:</b> Composição da Câmara de Deputados da Assembleia Legislativa Plurinacional 2010 a 2015	125
<b>Quadro V</b> – Leis promulgadas pela Assembleia Legislativa Plurinacional em 2010, 2011 e 2012, por assunto	140
<b>Quadro VI</b> - Principais Demandas das Organizações Indígenas em 2006 e de 2010 a 2013 com artigos constitucionais e leis derivadas correspondentes	145
<b>Quadro VII</b> - Distribuição de Cadeiras da Assembleia Legislativa Plurinacional pela Lei de Regime Eleitoral no. 26/2010, artigo 57	150
<b>Quadro VIII</b> - Composição da Câmara de Deputados segundo Código Eleitoral no.1984/1999 e a CPE/2009	151
<b>Quadro IX</b> - Regime Eleitoral segundo Código Eleitoral no.1984/1999 e a CPE/2009	152
<b>Quadro X</b> - Os Princípios Eleitorais segundo Código Eleitoral no. 1984/1999 e a CPE/2009	153
<b>Quadro XI</b> - Democracia segundo Código Eleitoral no.1984/1999 e CPE/2009	155
<b>Quadro XII</b> - Cidadania, Direitos e Deveres segundo o Código Eleitoral no.1984/1999 e a CPE/2009	157

## SUMÁRIO

<b>Introdução</b>	15
<b>Capítulo 1 - A construção do indígena pelo pensamento político e teórico no processo de formação do Estado Nacional boliviano: da colonialidade à descolonização</b>	36
1.1.Contextualização das relações interétnicas entre Estado e povos indígenas na América Latina: a perspectiva indígena	37
1.2.Perspectivas teóricas e políticas da América Latina a partir de um olhar crítico de si mesma: pensar a descolonização no marco da interculturalidade e plurinacionalidade - a perspectiva decolonial	48
1.2.1. A descolonização na América Latina: o nexó entre o pensamento crítico e as práticas políticas	49
1.2.2. A descolonização e o pensamento anticolonial indígena: a perspectiva intercultural	57
1.3. O Estado Plurinacional e a descolonização do espaço estatal no pensamento político boliviano – a perspectiva indianista	62
<b>Capítulo 2 – Uma perspectiva cronológica/diacrônica das relações interétnicas entre Estado e povos indígenas na Bolívia</b>	67
2.1. <i>Abigarramiento</i> e singularidade da Bolívia: diversidade regional e étnica	68
2.2. Ciclos da história boliviana	71
2.2.1. A construção do Ciclo Colonial como processo de longa duração e o espaço político do indígena no período colonial (1556 -1825)	73
2.2.2. O Ciclo Liberal e o espaço político do indígena no período republicano (1825-1952)	76
2.2.3. O Ciclo Populista e os povos indígenas no desenho estatal da Bolívia a partir de 1952	91

2.3. Os efeitos da Revolução de 1952 nas relações entre Estado e povos indígenas \_\_\_\_96

2.4. O descompasso entre sociedade e Estado: repensar a descolonização e a plurinacionalidade estatal na Bolívia hoje \_\_\_\_\_101

**Capítulo 3 - Os indígenas no século XXI na Bolívia e o processo de resignificação da política: quando o movimento indígena conquista o governo do Estado\_\_\_\_\_107**

3.1. Do ciclo de manifestações entre os anos 2000 e 2005: a reconfiguração da ordem política e a transformação das relações entre Estado e povos indígenas \_\_\_\_\_ 110

3.2. Das insurreições à chegada aos espaços de poder: quando o movimento indígena conquista o governo do Estado no marco da nova Constituição Política \_\_\_\_\_ 113

3.3. A Assembleia Legislativa Plurinacional e a representação da diferença\_\_\_\_\_ 116

3.4. A reconstituição do sistema de partidos no início do século XXI e a composição da Assembleia Legislativa Plurinacional em 2010 \_\_\_\_\_120

3.5. A Democracia Intercultural e a proposta de um novo desenho institucional: a participação dos povos indígenas no processo político boliviano \_\_\_\_\_125

**Capítulo 4 - As demandas e a discursividade dos direitos dos povos indígenas nas leis derivadas da nova Constituição Política de Estado Plurinacional da Bolívia \_\_\_\_\_132**

4.1. As leis e o projeto indígena como verdades e práticas constitutivas dos direitos dos povos indígenas \_\_\_\_\_ 133

4.2. A continuidade histórica das demandas indígenas \_\_\_\_\_ 138

4.3. As leis promulgadas e a participação indígena no desenvolvimento normativo \_\_147

4.3.1. Lei do Regime Eleitoral n. 26/2010: uma análise comparativa com o Código Eleitoral da Lei no. 1984/1999 \_\_\_\_\_148

4.3.1.1. A representação indígena na Câmara de Deputados da Assembleia Legislativa Plurinacional _____	149
4.3.1.2. As organizações indígenas e as análises críticas sobre a lei responsável pela descolonização da representação política _____	158
4.2.3. Lei de Deslinde Jurisdicional (no. 073/2010) e a descolonização da justiça indígena _____	162
4.3.3. A Lei Marco da Mãe Terra e Desenvolvimento para o Viver Bem (no.300/2012): uma proposta de modelo civilizatório alternativo _____	168
4.3.3.1. Alcances e Limites da Lei de Marco da Mãe Terra e Desenvolvimento Integral para o Viver Bem _____	170
4.3.3.2. Contradições discursivas: alternativa civilizatória ou neutralização dos saberes indígenas _____	175
<b>Conclusão</b> _____	177
<b>Referências Bibliográficas</b> _____	184
<b>Anexo I</b> _____	199
<b>Anexo II</b> _____	200

## Introdução

No início do século XXI, a chegada dos povos indígenas ao espaço de poder estatal na Bolívia representou uma experiência inédita no cenário político mundial. Resultado de ampla articulação, mobilizações sociais e práticas políticas das organizações indígenas que se sucederam nas últimas décadas do século passado, este processo implicou propostas de superação e transformações estruturais do Estado conformadas por novas categorias teóricas e políticas como a plurinacionalidade, interculturalidade e descolonização. Na última década, em resposta às lutas pela ampliação dos espaços de participação democrática e ruptura das relações de exploração e discriminação herdadas desde o período colonial, esse país sintetizou um longo processo de lutas históricas e superou a imagem de sociedade homogênea representada por um Estado nacional, imprimindo a ideia de que diversidade cultural poderia ser representada por um novo modelo institucional, o Estado plurinacional. A partir do horizonte indígena, emergiram novos discursos e propostas para conceber o país. O caráter inédito das mudanças políticas tem sido marcado por contradições, conflitos, fraturas e desafios.

Na Bolívia, a presença indígena na política se remonta às rebeliões anticoloniais, passando pelas distintas fases republicanas, se estende até os dias atuais por meio da atuação em organizações sociais, sindicatos e partidos políticos, e culmina na recente incursão desta à esfera estatal. A partir de 2006, com Evo Morales na Presidência do país, predominou um discurso segundo o qual um indígena tinha assumido o poder e que a partir de então se desencadeariam transformações estruturais das instituições políticas em direção a um Estado qualitativamente distinto, constituído pelos setores excluídos. Nesse processo, posterior a negociações e amplo debate político e teórico, o novo desenho de Estado foi elaborado pela Assembleia Constituinte<sup>1</sup>, realizada entre 2006 e 2007, e consolidado na nova Constituição Política do Estado (CPE) promulgada em 2009.

Este trabalho visa contribuir para a compreensão da complexa relação entre povos indígenas e Estado na Bolívia contemporânea. Para tanto, examina em que medida o projeto indígena consolidado na nova Constituição Política do Estado, em 2009, está presente na

---

<sup>1</sup>A Constituição Política do Estado não foi aprovada pela Assembleia Constituinte, mas pelo Congresso Nacional, denominação do parlamento boliviano antes da instauração da Assembleia Legislativa Plurinacional, em 2010. O texto aprovado foi resultado de negociações políticas e sofreu alterações do projeto final que havia sido proposto pela Assembleia Constituinte (REAGALSKY, 2011; SCHAVELZON, 2012a).



construção das leis, particularmente nas leis aprovadas pela Assembleia Legislativa Plurinacional, entre 2010 e 2012 e que tratam de temas indígenas.

Após a aprovação no texto constitucional e promulgação por decreto presidencial em março de 2009, o Estado Plurinacional da Bolívia representou a alternativa de transformação das relações entre Estado e sociedade, a superação das assimetrias históricas de poder e a reconfiguração do sistema sociopolítico do país. Este programa político teve início em 2005, com a vitória de Evo Morales à Presidência, e resultou de ampla mobilização social, sobretudo dos povos indígenas como atores sociais e políticos que passaram a constituir substancialmente a proposta do novo modelo de Estado. Contudo, ao longo da implementação desse programa político, as relações entre Estado e povos indígenas têm se modificado, afastando-se cada vez mais das propostas consolidadas na CPE. Este documento dedicou especial atenção aos direitos indígenas e inaugurou as bases legais para um governo que pretende representar as *nações e povos indígena originário e campesinos*<sup>2</sup> por meio do Estado Unitário Plurinacional Comunitário, de caráter democrático, intercultural e autônomo. Em síntese, o “proyecto del Estado Plurinacional buscaba ser la base de un proyecto de descolonización y transformación del Estado a partir de las *naciones y pueblos indígena originario campesinos*, con sus ideas y reivindicaciones” (SCHAVELZON, 2012a, p. xii).

A nova Constituição foi resultado de um amplo processo de conflitos, mobilizações, conquistas e negociações que refletiram a complexidade e heterogeneidade social e política da Bolívia atual, impulsionada pela descolonização, tema central da agenda política deste país. Com forte sentido de reparação histórica afirmada pelos princípios de igualdade, equidade e solidariedade, a grande inovação deste documento é, sobretudo, a

---

<sup>2</sup> Cabe destacar as particularidades do termo *naciones y pueblos indígena originario campesinos*, proposto pelo Pacto de Unidade que reuniu dez organizações sociais e foi adotado pela Constituição Política do Estado de 2007 (ALBÓ, 2008). Segundo Albó e Romero (2009), o conceito de *naciones y pueblos indígena originario campesinos* (NyPIOC) reflete o trajeto e a história comum dos povos segregados e discriminados. Os grupos humanos a que este conceito se refere utilizam um dos três termos e não o conjunto. Entretanto, com forte sentido de unidade, apenas a última das três palavras é flexionada para o plural. “Lo central entonces, de la expresión NyPIOC, es su referencia a las naciones y pueblos o grupos humanos – cuya existencia es anterior al Estado Boliviano e incluso a la Colonia– aludidos en el art. 2 de la CPE y cuyos descendientes forman hasta ahora grupos socio culturales reconocidos como tales; aunque ahora, por razones históricas, prefieran utilizar uno o otro de los tres términos así unidos en un conjunto”, como observam os autores (2009, p.3).

Em seu desenvolvimento, o conceito *indígena originario campesino/a(s)* carrega algumas especificidades históricas e semânticas. O termo indígena é principalmente utilizado pelos povos das terras baixas e dos grupos mais identificados com os documentos internacionais como Convenio 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT). Entretanto, indígena é um termo pejorativo, sobretudo para os povos da região andina, de onde surgiram dois termos: originário, vindo de “comunidades originárias” que já existiam na colônia, ou campesino, que se adotou a partir da Revolução de 1952. Já os termos *nações e povos* se referem às “colectividades humanas cuya existencia es anterior a la invasión colonial española y constituyen unidades históricamente desarrolladas a partir de tradiciones, idioma, instituciones, organización, cosmovisión u otras características que les dan una identidad cultural compartida (art. 2 y 30-I)”, segundo Albó e Romero (2009, p.5).

constitucionalização da diferença e a introdução da pluralidade nos níveis social, econômico, político, jurídico e cultural. Desse modo, sua implementação faz parte do processo de transição histórica e torna-se ponto de partida para mudanças estruturais do Estado no sentido da “descolonización y de pensar un Estado no moderno, no homogeneizador, no republicano, no excluyente ni centralizado” (SCHAVELZON, 2012a, p.39-40).

A ideia da plurinacionalidade, que esteve presente no ideário indigenista desde as décadas de 1970 e 1980, nas marchas indígenas das terras baixas dos anos 1990 e mobilizações indígenas e campesinas no altiplano, como também no período de intensas lutas e rebeliões entre 2000 a 2005, converteu-se no ponto norteador do projeto do novo Estado em sua acepção mais notória: a da presença das nações e povos indígenas nos poderes estatais (CHÁVEZ, 2012).

Em 2010, com a plurinacionalidade inaugurada formalmente no poder legislativo, pela Assembleia Legislativa Plurinacional (ALP), houve uma transformação significativa da composição étnica e classista desse parlamento. A diversidade de vestimentas tradicionais, com suas indumentárias e cores, tanto nos plenários da Câmara de Senadores como na Câmara dos Deputados, tornava visível a presença da pluralidade de povos e nações nesse espaço político. Embora tal fato expresse na prática o reconhecimento do direito de incursão dos povos excluídos historicamente à esfera de poder, torna-se necessário uma reflexão crítica do processo de construção da plurinacionalidade e interculturalidade nesse âmbito, em particular no Poder Legislativo, e, assim pensar até que ponto é possível avançar em direção à descolonização das leis e do Estado.

A problemática que inspirou esta pesquisa é a persistência histórica das relações assimétricas de poder entre os povos indígenas e o Estado, mesmo quando pensadas a partir da alternativa de outro paradigma de Estado que postula a superação do sistema político de dominação interétnica. Ao indagar sobre este tema no contexto atual da Bolívia, emergiu o problema central deste estudo: em que medida o processo de reconfiguração institucional do Estado resulta de um espaço dialógico entre governo e povos indígenas? E como parte desse projeto estatal, que compreensão e aplicação discursiva têm sido dadas aos direitos indígenas no âmbito do desenvolvimento legislativo do parlamento plurinacional da Bolívia?

O presente estudo constitui a primeira etapa de uma proposta de trabalho mais ampla que busca examinar a conflitiva relação entre Estado e povos indígenas. O objetivo da investigação aqui empreendida é analisar a discursividade das leis relativas aos temas indígenas para compreender o modo pelo qual o poder político estatal lida com os povos

indígenas, mesmo quando estes já ocupam os espaços de poder e não mais se encontram na marginalidade, no marco legal do Estado Plurinacional da Bolívia.

Para tanto, tomou-se como objeto empírico as leis que tratam de temas indígenas aprovadas pela ALP, no período de 2010 a 2012. Esse parlamento, responsável pela elaboração e aprovação de leis, adquire importante lugar no desenho das respostas políticas do Estado às demandas dessa população, tendo em vista a implementação da nova Constituição<sup>3</sup>. Ao pôr luz nos discursos construídos pelas leis, com os quais o sistema estatal se relaciona e lida com os povos indígenas, cujos representantes já ocupam os espaços de poder, este trabalho visa contribuir para a compreensão tanto dos processos de rupturas com a lógica de dominação e assimetria das relações interétnicas, quanto dos processos de continuidades deste padrão de poder na Bolívia e América Latina<sup>4</sup> contemporâneas. Para a presente investigação interessa conhecer em que medida o diálogo intercultural está presente no processo de construção das leis, particularmente das leis estruturais, fundamentais para a implementação da nova CEP.

A Bolívia se caracteriza por ser uma formação social heterogênea, na medida em que coexistem organizações sociais com formas políticas e produtivas que expressam tempos históricos distintos (CUSICANQUI, 2010c). Como demonstram os textos legais, embora a categoria *nações e povos indígena originário campesinos* seja tão própria da realidade boliviana, nesse estudo optou-se pelo termo *indígena*, cuja origem latina tem o sentido de camponês, nativo e autóctone, sem relação etimológica com *índio*. *Indígena* é o termo

<sup>3</sup> Com primazia sobre qualquer outra disposição jurídica, a nova Constituição Política do Estado é a norma suprema do ordenamento jurídico boliviano e consiste na base do processo de transformação normativa e de descolonização estatal.

<sup>4</sup> Parte de uma ampla discussão, Alan Rouquié (1998) problematiza o conceito América Latina e aponta as inconsistências das explicações sustentadas tanto pelas dimensões geográficas e culturais, quanto pelas justificativas que atribuem origem latina aos países a que se refere o termo. A imprecisão da área continental recoberta pela América dita Latina, a existência de nações que têm origem latina como Quebec/Canadá e não são incluídas na categoria, a presença de países cuja maioria da população não tem descendência latina, ou ainda a pluralidade das nações “latino-americanas” suscitam críticas quanto ao caráter generalizante do conceito. A despeito de todas essas considerações, cabe reconhecer a existência e o uso termo, cuja origem histórica tem recebido controvertidas interpretações. Segundo Bethell (2009), o termo foi utilizado no México pelo imperialismo francês de Napoleão III, em resposta à expansão dos Estados Unidos no século XIX. Evocada na contemporaneidade, esta “etiqueta” contém limites e ambiguidades, “o que significa que os ‘latino-americanos,’ enquanto categoria, não representam nenhuma realidade tangível, além de vagas extrapolações ou de generalizações inconsistentes” (ROUQUIÉ, 1998, p. 24). Entretanto, existem elementos comuns a este conjunto de países tais como: estiveram submetidos à colonização ibérica, ainda que sob condições socioeconômicas distintas; não fazem parte dos países “centrais”; são tomados como “países em desenvolvimento”; inserem-se no mercado mundial como exportadores de matérias-primas; são dependentes de tecnologia; compõem-se de diversas culturas indígenas e se percebem integrantes da cultura ocidental europeia. Embora ainda parte de um debate inconcluso, pode-se afirmar que “não deixa de ser verdade que uma relativa unidade de destino, mais sofrida que escolhida, aproxima as ‘repúblicas irmãs’”, ressalta Rouquié (1998, p.26). Esta unidade se revela nas semelhanças das fases históricas e na identificação de problemas e desafios que estas nações se confrontam até hoje.

predominantemente aceito pelas organizações indígenas em todo o mundo, pelo direito internacional (BARIÉ, 2003), como também na terminologia utilizada pelas instituições oficiais bolivianas. Assim, entende-se aqui *povos indígenas* conforme a acepção do direito internacional, conferida pelas Nações Unidas e Organização Internacional do Trabalho, que segundo Fajardo (2009, p.12) são definidos como “aqueles povos que descendem de povos que preexistem aos Estados atuais (feito histórico), conservam totalmente ou parcialmente as suas instituições sociais, políticas, culturais, ou modos de vida (vigência atual), e que têm autoconsciência da sua própria identidade (critério subjetivo)”.

Na última década, a presença indígena no Estado da Bolívia tem sido construída pelos discursos da plurinacionalidade, interculturalidade e descolonização. Resultado do debate sobre a relação entre Estado e a diversidade constitutiva das realidades sociais, esses temas continuam a fomentar discussões teóricas e políticas sobre os caminhos para a construção do Estado Plurinacional. Diante da importância de se recusar concepções naturalizadas sobre o Estado (TEIXEIRA; SOUZA LIMA, 2010), o presente estudo busca compreender como esta instituição tem sido pensada no contexto específico, à luz dos acontecimentos recentes na Bolívia. Para tanto, concebe-se um Estado histórico e concreto, que está marcado pela diferença e, portanto, é diverso. Nesse sentido, não interessam as teorias clássicas sobre o Estado, mas compreender esse espaço de poder quando pretende se constituir levando em conta a diversidade e institucionalizando a diferença.

Segundo Albó (s/d), com base na diversidade das identidades étnicas dos povos indígenas, a plurinacionalidade significa o reconhecimento destes povos que se percebem como nações, ou seja, com autonomia política e administrativa para se desenvolver, mantendo suas características e direitos coletivos – língua, educação, usos e costumes próprios em um determinado território - sem aspiração de se tornarem um Estado-nação. Nesse sentido, eles defendem um modelo de Estado do qual façam parte e compartilhem cidadania, direitos e deveres comuns a todos, conformando uma nação em outro nível. Segundo o autor, um dos maiores desafios do projeto da plurinacionalidade é a construção da interculturalidade no âmbito do Estado, que implica não apenas novas configurações sociais e culturais nas esferas de poder, mas transformações das estruturas institucionais estatais.

A interculturalidade se refere, à “relação entre pessoas e grupos com identidades culturais distintas” (ALBÓ, s/d, s/p), “com base no respeito mútuo, levando a compartilhamento, intercâmbios e aprendizagem de experiências sem ter um fim de homogeneizar, subordinar ou impor nenhuma forma de atitudes e concepções culturais”. Entretanto, em um primeiro momento, os sujeitos envolvidos nestas relações não são as

“culturas”, pensadas de forma abstrata, mas pessoas com identidades culturais distintas. Enquanto pluricultural ou multicultural se referem a muitas culturas em um mesmo contexto, a interculturalidade indica a relações mútuas entre as diferentes culturas e rechaça a assimilação cultural. A interculturalidade é uma relação social, política e jurídica e se desdobra em dimensões simbólicas, práticas e materiais nos campos educativos, meios de comunicação, ordenamento jurídico-legal e nas instituições e, desse modo, se expressa nas leis, na estruturação institucional, na educação. Enquanto o plurinacional se refere às imagens estáticas da realidade, a interculturalidade diz respeito a relações, intercâmbios e processos.

Para Albó (s/d) a plurinacionalidade é complementada pela interculturalidade, pois esta permite as relações e intercâmbios entre as pluralidades e torna viável esta convivência no âmbito do país unitário. A interculturalidade se apresenta como uma “instância teórica e política” (RIBEIRO; ESCOBAR, 2012), entendida como a relação social de negociações, trocas e conflitos sob uma base dialógica “capaz de produzir uma comunidade política que os intelectuais indígenas imaginam através da diversidade étnico-cultural (e até mesmo ontológica)”, segundo de la Cadena (2012, p. 286).

A partir da perspectiva que valoriza a subjetividade do colonizado, a categoria descolonização ressurge com um novo sentido no final do século XX na América Latina, inserida em um amplo debate que leva em conta a especificidade da colonização na região e reconhece a centralidade do processo colonial europeu no mundo, com a ideia de que a independência dos Estados não promoveu o fim da dominação, mas bem assumiu novas formas de exploração. Nesse sentido, no contexto latino-americano, a descolonização pressupõe um projeto de transformação e ruptura de atitudes e práticas, como também do pensamento colonial, e se orienta pela interculturalidade. Cabe registrar que em virtude do objetivo desta pesquisa, as reflexões sobre a descolonização são delimitadas ao espaço estatal, pensados e propostos a partir de uma matriz cultural específica, a indígena<sup>5</sup>.

O pressuposto fundamental do Estado Plurinacional consiste em romper com os paradigmas integracionistas e multiculturalista no relacionamento com os povos indígenas e construir por meio da participação destes povos uma política de gestão interétnica mais simétrica, pós-multiculturalista, por assim dizer. Um dos principais eixos que tangencia esse nova proposta de Estado é a interculturalidade como projeto político e teórico que postula a

---

<sup>5</sup> O conceito matriz cultural indígena foi utilizado por Chávez (2011) para se referir ao modelo cultural específico dos povos indígenas. Longe de sugerir uma visão homogênea e essencialista da cultura e povos indígenas, tal noção concebe um núcleo de demandas comuns desses povos a partir de sua longa história de despojos de suas terras e formas de organização social e cultural, como também de exclusão das estruturas de poder e dos espaços de construção do conhecimento.

interconexão entre as diversas formas de viver e a construção dialogada de instituições e conhecimentos, visando à descolonização política. Entretanto, este processo tem sido permeado de tensões e fraturas que se manifestam nas instâncias político-legislativa e judicial, como revelam os recentes retrocessos ao projeto político inicial. Nesse sentido, até que ponto a interculturalidade como um princípio passa a moldar efetivamente o processo de elaboração e debate das leis sobre os direitos indígenas?

Em suas reflexões críticas sobre práticas políticas e diálogo interétnico no contexto do Estado nação, Cardoso de Oliveira (2000) sugere que a observância a normas e regras provenientes de relações dialógicas deve anteceder às práticas políticas, ou seja, as relações entre povos indígenas e Estado devem se dar em espaços interculturais, nos quais seja possível efetivamente a construção de uma nova institucionalidade. Muito se fala sobre a necessidade de se estabelecer normas, políticas e instituições plurais, fundamentadas por atitudes interculturais que promovam a descolonização social, política, jurídica, cultural, linguística, entre outras dimensões. No singular contexto boliviano, cabe investigar se tem sido possível a construção de uma “interlocação democrática” (p. 216) no âmbito estatal que contribua para superar as relações coloniais de poder e promover a institucionalização da plurinacionalidade.

No processo de implementação do Estado plurinacional, a legislação é uma das dimensões essenciais das práticas interculturais e descolonizadoras. As leis requerem conceitos que sejam resultado do diálogo intercultural, que por sua vez só se torna possível mediante novas relações e interpelações entre o sistema de poder e a heterogeneidade. Apesar dos avanços, dentre as leis analisadas na presente pesquisa, a grande maioria declara a interculturalidade como princípio, mas, como se verá ao longo da pesquisa, não são resultado de uma prática descolonizadora em seu processo de elaboração e discussão (TAPIA, 2012).

Categoria central no debate teórico, a descolonização do espaço estatal constitui tema vital na agenda política com o propósito de transformar as relações de dominação e exclusão nos países andinos, em especial da Bolívia. Nas palavras de Mignolo (2007a, p.17),

de-colonization (a word that is of current use in the Andes) doesn't mean anymore that the State will be in the hands of the local elite (which ended in “internal colonialism” in South America during the nineteenth century, and in Asia and Africa after WWII). De-colonization, or rather de-coloniality, means at once: a) unveiling the logic of coloniality and the reproduction of the colonial matrix of power (which of course, means a capitalist economy); and b) de-linking from the totalitarian effects of Western categories of thoughts and subjectivity (e.g., the successful and progressive subject and blind prisoner of consumerism).

A participação dos povos indígenas no novo governo pressupõe uma relação pautada em fundamentos descolonizadores com o Estado, cuja origem se remonta à época colonial. Entretanto, “no sería fácil avanzar em um horizonte de descolonización en um contexto donde la ley nunca fue escrita por las comunidades”, adverte Schavelzon, (2012a, p. 58). O espaço legislativo adquire, portanto, um papel central do processo de descolonização estatal.

Na Bolívia, desde os anos 1980, representantes indígenas foram eleitos para o poder legislativo, mas a partir de 2002 este número se ampliou e atingiu a maioria de toda a Assembleia em 2010, embora não se tenha o número preciso daqueles que se autoidentificam como indígenas (CHAVEZ, 2012). Na prática, contudo, grande parte das demandas dos povos indígenas permanece excluída da dimensão legal ou não é efetivamente atendida, o que perpetua a condição histórica de exclusão e subalternização desses povos. Um dos grandes desafios para transformação desse cenário reside na eficácia dos instrumentos legais em consonância com o respeito às particularidades e complexidades dessas culturas, sustentada por um diálogo intercultural. O desenvolvimento legislativo comprometido com a interculturalidade e pluralidade como princípios norteadores da institucionalização da diferença e dos direitos indígenas mostra-se, portanto, um caminho fundamental para a construção de um espaço dialógico no conjunto da sociedade boliviana.

As últimas eleições parlamentares, realizadas em 6 de dezembro de 2009 para o mandato iniciado em 2010, afirmaram o triunfo eleitoral do Presidente Evo Morales e da coalizão MAS-IPSP (Movimento ao Socialismo - Instrumento Político pela Soberania dos Pueblos), que alcançou 64,22% do total de votos válidos, representando o controle da maioria da ALP, tanto na Câmara de Senadores quanto na Câmara de Deputados, com mais de 2/3 de seus membros, para a legislatura de 2010 a 2015 (IL YAKSIC, 2010).

Os dados asseguram a maioria ao governo e, portanto, o suporte necessário para implementação da CPE através da aprovação das leis estruturais necessárias. Contudo, a complexidade do cenário político impliou distintas trajetórias do projeto inicial do governo e interferiu no processo legislativo em relação a vários temas, particularmente aos direitos indígenas.

No período das intensas mobilizações indígenas de 2000 a 2005, a partir de uma visão centrada no Estado, prevaleceu no debate teórico e político a ideia de que tudo se reduzia a tomar o poder para alcançar a transformação estrutural da sociedade boliviana. Alguns dados recentes indicam a necessidade de uma reflexão mais profunda sobre essa questão, levando a pensar se a dinâmicas e a estrutura do Estado efetivamente permanecem

regidas pelas normas liberais e republicanas dominantes ou se é possível transformações institucionais em direção a “um modo de gobierno qualitativamente distinto” (CHÁVEZ, 2012, p.72), que significa descolonizar as instâncias estatais. No caso da ALP, torna-se necessário partir da compreensão do processo histórico que promoveu a sua nova conformação, avaliar os avanços e limites da construção de um diálogo intercultural no processo de elaboração das leis, assim como as mudanças que resultam da presença indígena neste espaço de poder.

A exploração das leis destinadas a garantir os direitos constitucionais dos povos indígenas, no momento atual da Bolívia, mostra elevada relevância acadêmica, pois, por meio de uma perspectiva crítica, apoiada em fundamentos teóricos e metodológicos, põe foco na problemática histórica latino-americana da diversidade e da multiplicidade de formas de organizações sociais silenciadas e invisibilizadas e na relação destas com os dispositivos de poder e o Estado. Desse modo, ao tornar visível a maneira pela qual as demandas coletivas indígenas estão sendo elaboradas, interpretadas e acolhidas na dimensão do poder legislativo, esta pesquisa, somada a outros esforços no campo das Ciências Sociais, subsidia a compreensão de problemas nos âmbitos sociais, culturais e políticos contemporâneos da América Latina e busca estimular o debate em torno de alternativas aos discursos hegemônicos, vislumbrando um mundo onde as diferenças étnicas e culturais sejam efetivamente articuladas em um diálogo intercultural e abram espaço para a descolonização em suas diversas expressões.

A proposta de explorar as leis relativas aos temas indígenas no parlamento boliviano faz parte de um trajeto por mim percorrido, cuja origem se encontra no interesse pelos povos indígenas e sua história, aprofundado agora pela magnitude da experiência boliviana com a chegada desses povos aos espaços de poder e a necessidade de se repensar os projetos indígenas não mais desde a marginalidade política a que estão submetidos, mas a partir dos mesmos espaços de poder responsáveis por esta condição. Interessa-me, sobretudo, compreender como está sendo construída essa nova relação entre o Estado e os povos indígenas do pondo de vista do poder legislativo.

Pelas características deste trabalho, é importante apontar suas limitações e, principalmente, deixar o registro de meu *locus* como estudante brasileira, que desenvolveu grande parte dessa investigação longe da realidade boliviana. Tal fato implicou a impossibilidade de captar com maior profundidade o sentido da experiência política, em particular, em relação ao debate das leis examinadas, ao modo pelo qual os legisladores concebem e expressam a pluralidade na ALP, às atuais características do parlamento



plurinacional e ao confronto entre as lógicas de instituição moderna – o legislativo - e as múltiplas experiências comunitárias dos novos representantes indígenas. Entretanto, embora em grande parte a riqueza política do momento de encontro entre a comunidade e Estado tenha escapado às análises, cabe deixar claro meu esforço em capturar o significado histórico desse processo sociopolítico, tanto a distância, como também acompanhando presencialmente os trabalhos da ALP por um breve período de tempo.

### **O olhar multidisciplinar: Sociologia, História e Antropologia**

A abordagem multidisciplinar pressupõe intercâmbios de informações, análises, pensamentos e conceitos entre distintos campos para tratar de um mesmo tema e, assim, iluminá-lo com maior profundidade. Em função da complexidade do assunto a ser investigado, os aportes teóricos e conceituais pertinentes à sociologia, história e antropologia ampliam as possibilidades de compreensão das contradições e da diversidade que caracterizam a realidade latino-americana, no caso em especial da Bolívia. A prática da multidisciplinaridade por meio de trocas e combinações conceituais favorece o diálogo entre as diferentes disciplinas e promove outras perspectivas e questionamentos (REYNAUT, 2011).

No marco teórico da história, Braudel elaborou a concepção de “duração social”, entendida como “tempos múltiplos e contraditórios da vida dos homens que são não só substância do passado, mas também a matéria da vida social atual” (BRAUDEL, 1990, p. 9). Entre os diferentes tempos da história, os processos de “longa duração”, como uma nova concepção do social que dá conta da pluralidade de tempos e estruturas, possibilita entender o padrão colonial que persiste nas relações sociopolíticas de dominação e exploração ainda hoje presentes na Bolívia. A reconstrução da história articula presente e passado e os iluminam mutuamente, esclarecendo que o movimento vencedor de um tempo específico corresponde a experiências contrárias que exigiram muitos esforços para serem silenciadas e derrotadas.

A presente análise considera que a história “es inseparable del historiador y la visión que ofrezca depende de la perspectiva en que este situado el historiador” (CRESPO RODAS, 2007, p. xxiii). Nesse sentido, cabe lembrar Albó e Galindo (2012, p. 54), quando estes afirmam que

debido a que la historia es una construcción social, y que los actores reconstruyen el mismo en función de sus intereses presentes, hechos que no fueron hitos pueden reinterpretarse como tales y otros hitos pueden perder este carácter. Este es el caso

por ejemplo de la historia de los movimientos indígenas que la así llamada historia oficial ha invisibilizado.

Trata-se, aqui, de pensar a história que leva em conta o efeito do tempo sobre as formações sociais e a necessidade de se “investigar o presente no passado” (WOLF, 2009, p.19). Desse modo, a história ilumina a diversidade e os conflitos da atual realidade boliviana, sob a perspectiva que concebe os povos indígenas como sujeitos que constroem seus próprios marcos históricos, dos quais se destacam a rebelião de 1780-1782 de Tuppac Katari; a Guerra Federal de 1899 sob a ação do líder Zarate Willka; a revolta dos caciques apoderados dos anos 1920; a Revolução de 1952; o katarismo-indianismo nos anos 1970 e as mobilizações das décadas de 1990 e 2000, como *momentos constitutivos*<sup>6</sup> (ZAVALETA, 2009) da história desse país.

Existe, portanto, uma história que se reconstrói na memória das lutas populares, o que implica a importância de se tratar os momentos de resistência e negação da dominação, tais como as sublevações, nas quais os grupos dominados se convertem em sujeitos da história (CHAKRABARTY, 2009).

Além das análises oferecidas pela história, a complexidade boliviana requer esquemas teóricos e interpretativos fornecidos pelas análises sociológicas que levam em conta a diversidade de tempos e formas de organizações sociais. Para definir essa condição singular e heterogênea, nos anos 1970, o sociólogo boliviano René Zavaleta propôs o conceito de *abigarramiento*, que significa a coexistência de múltiplos modos de produção e organizações sociais, políticas e administrativas locais, como “verdaderas densidades temporales mezcladas” (ZAVALETA, 2009, p.214), modos de vida particulares em sobreposição que revelam tempos históricos descombinados. Formação social *abigarrada* se refere a uma realidade social configurada por assimetria e diversidade de relações sociais, modos de produção, concepções, culturas, línguas e estruturas de autoridade justapostas e desarticuladas, que se tornam obstáculos à construção da unidade política – o Estado nação.

Silvia Rivera Cusicanqui, socióloga boliviana de origem aimará, aporta um conjunto de novas categorias teóricas em suas análises sociológicas sobre a Bolívia, e acredita que “el mundo conceptual occidental resulta, empero, insuficiente para comprender los actos

---

<sup>6</sup> Com base na obra de Zavaleta, Tápia (2009, p.21) definiu *momento constitutivo* como “aquele donde algo adquiere la forma que va a tener la vida social por un buen tiempo hacia delante, es el momento en que se articula algo, así como un programa de vida social o de un orden social que va a funcionar como gran determinación o un horizonte de gravedad y dentro del cual han de caer los hechos que ocurren durante un buen tiempo”. São situações que abrem distintas possibilidades para a ordem dominante, em que se produz uma disponibilidade social da qual emergem e se plasmam lutas sociais que implicam em mudanças históricas.

de los rebeldes andinos” (CUSICANQUI, 2010b, p. 50) tanto do século XVIII quanto os contemporâneos. Uma das preocupações dessa pensadora é mostrar que as resistências indígenas, desde os primeiros anos de conquista, se desenvolvem em contextos de relações concretas já estabelecidas, a partir dos quais esses povos constroem suas demandas específicas. Essa perspectiva recusa os enfoques essencialistas das insurreições, para entender que povos indígenas estão em constante relação dialógica com a sociedade e são, portanto, sujeitos contemporâneos. Nesse sentido, é pertinente repensar os conceitos e as teorias a partir de realidade boliviana.

Nas palavras de Albó e Galindo (2012, p. 55), “los historiadores apelan al criterio de representación cercana, densa en textura de detalles, en cambio los sociólogos apelan al criterio de la conexión elegante de patrones visto desde la distancia”. Desse modo, a combinação entre sociologia e história possibilita entender as resistências indígenas como alternativas de expressões, estratégias e caminhos da presença indígena no mundo social e político, segundo a perspectiva de que “as pessoas comuns eram tanto agentes do processo histórico como suas vítimas e testemunhas silenciosas” (WOLF, 2009, p.20).

Ao retomar brevemente as principais rebeliões indígenas desde a colônia, tem-se o propósito de pensar alternativas à ordem de dominação. As resistências indígenas ao longo dos períodos colonial e republicano, como também a complexidade dos acontecimentos que se sucederam entre 2000 a 2005, devem ser entendidas sob uma perspectiva da história boliviana que abre espaço para futuros alternativos. As histórias de insurreições e lutas indígenas, além de manifestações de confronto explícito com o sistema de dominação e exclusão a que esses povos estão submetidos, também fazem parte de outras temporalidades constituídas de processos e sentidos próprios visando transformar a realidade social, pois a história “contribuye a explicar la situación social del presente y abre perspectivas hacia el futuro” (BROESNER, 1996, p.15). Nesse percurso histórico, todos os povos são partícipes e estão ligados por meio de sistemas abertos que constroem um mundo comum (WOLF, 2009).

O diálogo entre distintas abordagens teóricas e metodológicas que tomam o Estado e seus efeitos como objeto antropológico oferece outras concepções sobre poder e política (TEIXEIRA; SOUZA LIMA, 2010). Tais perspectivas de investigação do Estado aportam novos conceitos e interpretações para análise do processo de construção do Estado Plurinacional e abrem espaço a uma teoria do Estado “nativa ou comunitária”, nas palavras de Schavelzon (2012a). De acordo com o marco teórico e metodológico aqui utilizado, o Estado já não é uma instituição monolítica, uma realidade e categoria universais, como tradicionalmente atribuída pela filosofia e ciência política, mas comporta dimensões e

agências heterogêneas: um conceito de Estado que emergiu das discussões que levam em conta a diversidade.

### **Problema, demarcação e objetivos da pesquisa**

Na última década, muitos estudos se dedicam a pensar a relação entre os povos indígenas e o Estado Plurinacional da Bolívia, voltados para a investigação das políticas públicas, dos aspectos jurídicos e constitucionais, como também dos processos de lutas e mobilizações, especialmente em relação às questões de autonomia, territorialidade, modelo de desenvolvimento e controle dos recursos naturais. Contudo, até agora, a abordagem sistemática sobre o modo pelo qual os povos indígenas e seus direitos estão sendo concebidos nas leis promulgadas e pelas práticas no âmbito da ALP, ainda é um assunto pouco explorado.

Embora não se dedique a analisar as leis, cabe chamar atenção para a contribuição do estudo pioneiro publicado em 2012, *¿De la colorida minoría a una gris mayoría? Presencia indígena en el Legislativo?*, da socióloga boliviana Patricia Chávez, que avalia a representação indígena no Parlamento boliviano de 2002 a 2010. A partir de entrevistas de parlamentares indígenas, a autora reflete sobre a percepção e a experiência desses representantes nos espaços de poder, como também analisa as transformações decorrentes de presença e a nova composição sociocultural do Parlamento.

Os contornos do desenvolvimento das leis relativas aos direitos indígenas refletem concretamente a postura do Estado frente às relações interétnicas que contemplam a pluralidade da sociedade boliviana. Diante desse pressuposto e da importância de uma abordagem crítica do cenário boliviano, a pesquisa partiu do seguinte problema: no marco da nova Constituição, em que medida o processo de reconfiguração institucional do Estado boliviano tem sido compartilhado com os povos indígenas? E mais, até que ponto as instituições legislativas são de fato capazes de empreender o diálogo intercultural como forma de ampliar a participação democrática de segmentos historicamente excluídos, mesmo quando estes são legalmente parte do poder?

Nesse sentido, a análise das leis publicadas na atual legislatura da ALP na Bolívia, objeto dessa investigação, contribui para a compreensão da forma pela qual o Estado Plurinacional orienta e administra suas políticas em relação aos povos indígenas e delineia os rumos da administração da pluralidade étnica na Bolívia, como também da América Latina, em interseção com as demandas e o protagonismo dos povos indígenas.

Os povos indígenas experimentaram longos períodos de silêncio e negação na história constitucional do país, até serem reconhecidos em sua diversidade étnica e cultural pelas reformas em 1994, porém de forma subordinada ao padrão de poder do Estado-nação e impedidos de exercerem a livre determinação. Postulando outro paradigma, a nova Constituição de 2009 é concebida por esses povos, que se tornam partícipes em igual hierarquia para a construção dialógica de uma institucionalidade pluralizada nas dimensões políticas, sociais, jurídicas, econômicas e culturais.

O presente estudo tem o propósito de conhecer como os legisladores da ALP têm legislado os temas relativos às demandas indígenas. Entretanto, tendo clara a impossibilidade de dar conta de todas as leis e discursos relativos às demandas indígenas, optou-se por selecionar as leis que tratam de temas relativos aos povos indígenas, como as demandas por participação política, jurisdição indígena e autogoverno, reiteradas nos atuais programas da Confederação dos Povos Indígenas da Bolívia (CIDOB) e do Conselho Nacional de Ayllus e Markas do Qullasuyo (CONAMAQ).

Considerando a delimitação da presente investigação, emergiu uma questão central: o processo de elaboração das leis e a concepção dos direitos indígenas que está sendo construída pelas leis promulgadas e pelos discursos no âmbito da ALP contribuem para constituição de um espaço intercultural capaz de promover relações de poder igualitárias entre os povos indígenas e os Estado?

A pesquisa buscou, nesse sentido, compreender os rumos da política interétnica promovida na prática pelo atual Estado boliviano, em particular o poder legislativo, questionar a viabilidade da descolonização das instituições políticas com base no princípio da interculturalidade, bem como avaliar a possibilidade de democratização e o avanço dos povos indígenas em direção à participação efetiva no Estado e na vida política nacional.

A partir das considerações apresentadas e para alcançar o objetivo dessa investigação - analisar a discursividade das leis relativas aos temas indígenas no contexto em que os povos indígenas ocupam o poder estatal -, foram definidos os seguintes objetivos específicos: contextualizar a relação entre Estados e povos indígena na América Latina; caracterizar o processo sociohistórico da Bolívia sob a perspectiva que considera a particularidade da presença dos povos indígenas na política desde a colonização aos dias atuais; examinar o atual processo de reconfiguração da política boliviana e mapear e analisar as leis promulgadas referentes aos direitos indígenas no âmbito da ALP.

## Considerações teóricas e metodológicas

Nas décadas finais do século XX, o sentido de emancipação ressurgiu com outros significados, na medida em que as mobilizações sociais implicaram novas visões de mundo, formas de pensamento, metodologias e categorias até então desconhecidas pelas abordagens eurocêntricas (CECEÑA, 2006). Ficou evidente a tarefa de refletir sobre a história do mundo a partir das narrativas construídas pelas sociedades subalternizadas e do enfoque descolonizador.

A Bolívia proporciona um cenário iluminador para a reflexão dos novos conceitos teóricos e políticos que emergiram nesse período. As perspectivas universalistas das teorias hegemônicas que impediam a percepção da realidade plural marcada pela diversidade de tempos históricos e formações sociais tão próprias desse país são superadas por teorias voltadas para pensar criticamente a ordem de dominação e sua transformação. Sobre esse tema, Zavaleta (2009) sustentava a impossibilidade de uma única teoria social para dar conta de uma formação social *abigarrada* como a Bolívia.

A metodologia aqui utilizada combinou revisão bibliográfica e pesquisa documental tendo como fontes as leis, os documentos publicados pelas organizações indígenas CIDOB e CONAMAQ e os jornais eletrônicos<sup>7</sup>. Estes levantamentos contaram ainda com entrevista ao representante das circunscrições indígenas, o Deputado Eleutério Guzmán Zelada, que muito aportou para elucidação das questões aqui abordadas, ao expor suas percepções sobre as recentes transformações políticas e institucionais do país.

O presente estudo partiu da pesquisa bibliográfica de autores especializados, entre os quais alguns integram o debate em torno da problemática latino-americana atual: (i) as análises políticas e sociohistóricas da Bolívia, em autores como Álvaro Garcia Linera, Luis Tápia, Patricia Chávez; Silvia Rivera Cusicanqui, Raul Prada Alcoreza e Salvador Schavelzon; (ii) a literatura relacionada à discussão conceitual e crítica de autores contemporâneos que introduzem a perspectiva da descolonização, como o pensamento de Aníbal Quijano, Marissol de La Cadena e Walter Mignolo; (iii) a discussão de especialistas em assuntos constitucionais e direitos indígenas: Bartolomé Clavero, Boaventura Souza Santos e Xavier Albó; (iv) o conceito teórico de campo político de Pierre Bourdieu e o (v) marco teórico da análise do discurso de Michel Foucault.

---

<sup>7</sup> Os jornais bolivianos La Razón, Los Tiempos, La Gaceta Jurídica, La Prensa e El Deber.

Para fins da presente investigação, optou-se por explorar as narrativas históricas que valorizam a presença indígena na esfera política e destacam as características específicas do Estado boliviano, cujo processo de democratização passou a ser moldado e impulsionado pelo surgimento dos movimentos indígenas na busca de ampliação dos seus direitos, no final do século passado. Em relação à análise histórica, recorreu-se a fontes secundárias de estudos sobre as principais mobilizações indígenas desde a colônia até os dias atuais. Sem pretender dar conta de tão amplo período, essa investigação buscou estabelecer um marco histórico descritivo que possibilite a construção de conexões analíticas entre os diferentes momentos das insurreições indígenas coloniais e as mais recentes e, assim, sinalizar as continuidades e transformações da relação entre poder político e os povos indígenas, no que se refere, especialmente, ao modo pelo qual esses povos resistem e se organizam para lidar com as leis que lhes afetam. Cabe chamar atenção para o fato de que os autores escolhidos não postulam neutralidade acadêmica, mas estão comprometidos em aportar pensamentos críticos, no campo teórico e político, que contribuam para transformação da realidade tão fortemente marcada pela injustiça, segregação e exploração.

Em combinação com as análises sociohistóricas sobre o tema, fez-se uso da pesquisa documental, cujas fontes são três leis promulgadas relativas aos direitos indígenas entre 2010 e 2012, que se encontram disponíveis eletronicamente: a Lei de Regime Eleitoral, no. 26/2010, a Lei de Deslinde Jurisdicional no. 73/2010 e a Lei Marco da Mãe Terra e Desenvolvimento Integral para o Viver Bem, no. 300/2012. O marco temporal proposto para coleta dos dados da pesquisa correspondeu à atual legislatura da Câmara dos Deputados, cujo mandato transcorre de 2010 a 2015, e primeira eleição sob o novo ordenamento constitucional de 2009.

As leis expressam visões da sociedade, valores, desejos e preconceitos, mas precisam, sobretudo, atender ao modelo de Estado. Desse modo, tornam-se fontes privilegiadas para investigar os processos de transformações sociopolíticas, sobretudo no momento de implementação do novo projeto estatal. Tais processos exigem tempo para sua consolidação, entretanto, torna-se relevante identificar as tendências e características em curso que sinalizam ou impedem mudanças efetivas das assimetrias de poder. A partir dos fundamentos da plurinacionalidade e do atual processo de institucionalização dos inovadores dispositivos da CPE, é pertinente questionar os discursos e as práticas produzidos pelas leis reguladoras que impactam e legitimam os direitos indígenas, com especial atenção para reter o que está sendo dito e silenciado no desenvolvimento legislativo.

Para pensar as questões apontadas anteriormente, esta investigação toma como ponto de partida as recentes transformações sociopolíticas do Estado da Bolívia no contexto mais amplo do processo de construção do Estado Plurinacional. A discussão deste cenário é sustentada pelas interpretações que postulam novas perspectivas epistemológicas e teóricas para compreensão da realidade latino-americana e análises críticas recentes sobre direitos indígenas, adotando como marco teórico para interpretação das leis a análise de discurso proposta de Michel Foucault. Segundo esta perspectiva teórica, o discurso é concebido como prática social constituída de regras, exercitada e atualizada pelas relações de poder e saber (FOUCAULT, 2012a). Um dos pressupostos desta abordagem é que o discurso converte-se em prática constitutiva do que é percebido como realidade. Assim, a pesquisa analisa as leis como discursos, não sob o enfoque normativo e constitucional, mas buscando, sobretudo, captar o que na lei está dito em inter-relação com outros discursos e em determinado contexto de poder, bem como dar conta de *quem*, *o por quê*, *o modo*, *o tempo* e *o espaço* como elementos constitutivos desses direitos.

Outro aporte conceitual foi extraído do estudo etnográfico de Salvador Schavelzon *El nacimiento del Estado Plurinacional de Bolivia*, publicado em 2012, cujas reflexões são sustentadas pela análises antropológicas que buscam desnaturalizar o Estado e investigá-lo como centro de poder impulsionado e constituído por forças externas, não mais uma instituição central. Ao construir esse diálogo em conexão com a realidade boliviana contemporânea, o autor sugere o projeto do Estado Plurinacional como uma nova teoria do Estado. Tais concepções são centrais para o trabalho aqui empreendido a fim de repensar a relação entre o poder político e as realidades fortemente configuradas pela diferença.

### **As leis como discursos constitutivos dos direitos indígenas**

A análise dos discursos das três leis promulgadas – Lei de Regime Eleitoral, Lei de Deslinde Jurisdicional e Lei Marco da Mãe Terra e Desenvolvimento Integral para o Viver Bem - é utilizada como marco teórico para compreender a discursividade produzida sobre os direitos indígenas no âmbito da ALP. Para Foucault (2009), os discursos não são apenas ideias e linguagem, mas práticas sociais constituídas de regras, exercitadas e atualizadas pelas relações de poder e saber, permeados por regularidades e discontinuidades, que atuam como formas de exercer poder e transformar a realidade. Nesse sentido, esse pensador recusa as interpretações ingênuas sobre o significado e a referência das “coisas” e propõe que o



discurso seja descrito e captado por suas regras e sob um regime de verdade decorrente das relações de poder, as quais produzem o discurso e ao mesmo tempo são produzidas por ele. Esta perspectiva teórica supera a tendência a tratar o discurso em seus aspectos linguísticos, para tomá-lo como jogo estratégico e polêmico entre os sujeitos de poder.

Ao afirmar que os discursos são “práticas que formam sistematicamente os objetos de que falam”, Foucault (2012a, p.60) não adota uma perspectiva autônoma dos discursos, mas pensa-os além de “um sentido ou uma verdade, mas uma história, e uma história específica” (p. 155), que não é cronológica e linear. Deste modo, Foucault (2009) sugere que se questione e compreenda o discurso a partir das práticas que o constituem, das circunstâncias em que emergiu e do modo pelo qual foi instituído. Para tanto, indica o esforço de descrever as regras e regularidades que regem o discurso e o conjunto de relações discursivas que o atravessam. Na produção do discurso existem procedimentos de controle que selecionam, organizam e redistribuem o que está sendo dito, e isso se dá através de dois sistemas. O primeiro, é o sistema de regulação exercido do exterior e que define a *exclusão*. Por meio de uma sustentação institucional, o sistema de exclusão reforça e reconduz um conjunto de práticas que se constituem da interdição, separação e o estabelecimento da verdade. O segundo, o sistema interno de controle, funciona como classificação, ordenação e distribuição do discurso. Além desses sistemas, o discurso também é controlado pela imposição de regras que qualificam os indivíduos que o pronunciam.

Assim, a análise das condições, do jogo e dos efeitos de um discurso requer que se dê conta dos elementos intrincados na construção do próprio discurso e que se indague sobre a verdade que o sustenta. O discurso deve ser abordado em sua condição de existência, ou seja, das circunstâncias que o instituíram como acontecimento e das regras que determinaram sua emergência (FOUCAULT, 2009).

Para proceder a uma análise do discurso, Foucault (2009) estabelece alguns princípios e conceitos que tratam o discurso “como séries regulares de acontecimentos” (p.59) e propõe duas perspectivas de análise para tratar dos limites que interferem nas formações reais dos discursos: a análise crítica e a análise genealógica. A análise crítica considera as regularidades que constituem as formas discursivas, buscando captar os princípios de ordenamentos, de exclusão, de dispersão ou agrupamentos discursivos. Já, a análise genealógica busca descrever os limites que interferem nas formações discursivas, pelas discontinuidades e regulação, inseridas em uma ordem de poder.

O arcabouço teórico-metodológico de Foucault se constitui de categorias analíticas valiosas para examinar a prática discursiva dos direitos indígenas inserido nas leis

promulgadas pela ALP, pois possibilita captar e reter o que está sendo construído como verdade e prática desses direitos e sobre esses povos, quando legalmente já ocuparam os espaços de poder. Sob essa perspectiva, as leis são tomadas como práticas de discurso que estão construindo e atualizando discursividades específicas sobre os povos indígenas e seus direitos.

De acordo com tal proposta teórica, as leis não são tratadas em seu aspecto legal e constitucional, mas como dispositivo que redefine as práticas do Estado em relação aos povos indígenas. O discurso legal sobre os direitos indígenas não é homogêneo e linear. Portanto, a análise do discurso das leis se apresenta como um esforço de perguntar sobre o modo pelo qual essa discursividade está sendo produzida e de reconhecer o que está *sendo dito* e *o que este dizer faz sobre aquilo que está dito no discurso*, dando conta dos outros discursos que a atravessam.

Tomado por Foucault, o discurso consiste em um sistema de enunciados, transmutados em significados, “por medio de los cuales los individuos perciben, apprehenden y clasifican la realidad social”. Sob essa perspectiva, os “discursos producen la realidad no sólo de los objetos que representan, sino también la de los sujetos y grupos de los que dependen” (MELLINO, 2008, p. 69).

### **Estruturação da Dissertação**

A pesquisa se compõe de cinco capítulos. O primeiro, *A construção do indígena pelo pensamento político e teórico no processo de formação do Estado Nacional boliviano: da colonialidade à descolonização*, busca contextualizar a relação entre os povos indígenas e o poder com o propósito de interpretar o lugar do indígena na política, sob um duplo olhar: de um lado, descrever o que o Estado criou e continua a criar para lidar com os povos indígenas; por outro, entender a ação desses povos como sujeitos da história em sua relação com o poder. Este capítulo é estruturado em três seções: a primeira, descreve as tendências das legislações colonial e republicana e das políticas indigenistas implementadas pelo poder na tentativa de lidar/aniquilar a diversidade dos povos indígenas; a segunda, dedica-se a pensar o surgimento das ideias descolonizadoras, com ênfase no Estado, tanto nos meios acadêmicos, como no seio do movimento indígena a partir dos anos 1970, e a última seção busca o sentido do Estado Plurinacional que ora está sendo construído, a partir da articulação e diálogo de intelectuais bolivianos com o movimento indígena.

Com base em análises que oferecem uma perspectiva descolonizadora da história andina, o segundo capítulo, *Uma perspectiva cronológica/diacrônica das relações interétnicas entre Estado e povos indígenas na Bolívia*, constrói uma narrativa crítica do processo de construção nacional da Bolívia desde a colonização, na qual os povos indígenas se inserem no centro da dinâmica sociopolítica de luta e transformação. Busca-se aqui estabelecer conexões analíticas entre os diferentes momentos das insurreições indígenas coloniais e republicanas até as mais recentes e, assim, sinalizar as continuidades e transformações das relações entre poder político e os povos indígenas, especialmente, do modo pelo qual esses povos resistem e se organizam para lidar com as leis que lhes afetam. No nível teórico, cabe chamar a atenção para a categoria dos ciclos históricos colonial, liberal e populista, tomados de Cusicanqui (2010b), como processos de longa duração que configuram a realidade sociopolítica racista e discriminatória na Bolívia contemporânea, na qual emergiram os movimentos étnicos orientados pela memória comunitária das lutas indígenas, a partir do sujeito indígena.

O terceiro capítulo, *Os indígenas no século XXI na Bolívia e o processo de resignificação da política: quando o movimento indígena conquista o governo do Estado*, discute a chegada dos povos indígenas ao Estado no século XXI e o significado desse projeto. Para tanto, retoma a reconfiguração da ordem política decorrente do ciclo de manifestações entre os anos 2000 e 2005, até a chegada dos povos indígenas aos espaços de poder, com especial atenção para a representação da diferença na Assembleia Legislativa Plurinacional e a proposta de um novo desenho institucional e da participação dos povos indígenas no processo político Boliviano.

O capítulo quatro, *As demandas e a discursividade dos direitos indígenas nas leis derivadas da nova Constituição Política de Estado Plurinacional da Bolívia* se dedica à análise empírica das leis a fim de identificar a discursividade que ora está sendo constituída sobre o indígena, a partir de um governo que pretende descolonizar a legislação e as relações de poder. Em combinação com as críticas de analistas e das organizações indígenas, este capítulo examina os avanços e limites das leis que tratam das históricas demandas indígenas, ainda tão atuais, particularmente de participação política, justiça indígena e livre determinação.

Após buscar reconstituir historicamente a relação entre os povos indígenas e o Estado e sinalizar a discursividade que está sendo constituída hoje sobre os povos indígenas na Bolívia, o capítulo conclusivo apresenta um balanço dos avanços e limites das leis

examinadas, visando contribuir com o debate sobre as contradições políticas decorrentes da tentativa de transformação do Estado a partir da pluralidade e diferença do horizonte indígena.

.

## Capítulo 1 - A construção do indígena pelo pensamento político e teórico no processo de formação do Estado Nacional boliviano: da colonialidade à descolonização

*Si bien la modernidad histórica fue esclavitud para los pueblos indígenas de América fue a la vez una arena de resistencias y conflictos, un escenario para el desarrollo de estrategias envolventes, contra-hegemónicas, y de nuevos lenguajes y proyectos indígenas de la modernidad.*  
Cusicanqui (2010a, p.53)

A descolonização no mundo andino foi pensada, sobretudo, a partir do sujeito indígena como alternativa para superação da colonialidade, conceito que se refere ao padrão de poder instaurado desde o período colonial a partir da ideia de raça; uma classificação imposta que opera em uma dimensão mais profunda e sobrevive “en cada uno de los planos, ámbitos y dimensiones, materiales y subjetivas, de la existencia social cotidiana y a escala societal”, como um dos “elementos constitutivos y específicos del patrón mundial de poder capitalista” (QUIJANO, 2007, p.93).

Para compreender o significado da descolonização no contexto boliviano, o presente capítulo aponta, de um lado, algumas estratégias legais e políticas e pensamentos adotados pelos Estados latino-americanos em sua relação com os povos indígenas desde o colonialismo; de outro, reconstitui, em termos gerais, as maneiras pelas qual esses povos se transformaram, resistiram e responderam à colonialidade. Como processo histórico que conformou a colonialidade, o colonialismo se refere à prática de poder e “denota una relación política y económica, en la cual la soberanía de un pueblo reside en el poder de otro pueblo o nación, lo que constituye a tal nación en un imperio”, como define Maldonado Torres (2007, p. 131). As estruturas de longa duração formadas ao longo dos séculos XVI e XVII permanecem desempenhando um papel fundamental na configuração contemporânea dos países da região, segundo a ideia de que “el mundo no ha sido completamente descolonizado (CASTRO-GÓMEZ; GROSFUGUEI, 2007, p.17).

A concepção de formação social *abigarrada* dá conta da complexidade e diversidade de modos de produção e formas de organização social e política da Bolívia, e, sobretudo, é uma categoria para pensar historicamente o resultado dos processos de colonização que, contraditoriamente, revelam a persistência de estruturas de autoridade e de autogoverno de vários dos povos e culturas colonizadas. Desse modo, sob o Estado republicano, muitos territórios continuaram sendo organizados em torno de estruturas sociais

comunitárias (TAPIA, 2007b). Nas últimas décadas do século XX, as mobilizações indígenas e um conjunto de pensamentos que dão visibilidade aos povos indígenas, produzidos a partir da própria América Latina, ressignificaram a história e constituíram um novo lugar para esses povos. Tais mudanças culminaram na proposta boliviana de descolonização e plurinacionalidade das instituições do poder: o Estado Plurinacional.

### **1.1.Contextualização das relações interétnicas entre Estado e povos indígenas na América Latina: a perspectiva indígena**

O momento da conquista ibérica na América inaugura “a totalidade do espaço e de tempo – todas as culturas, povos e territórios do planeta, presentes e passados – numa grande narrativa universal” (LANDER, 2005, p.10), cujo centro é a Europa como lugar de poder constitutivo de uma ordem dominante e excludente, na qual as diferenças culturais são submetidas a um processo de hierarquização cronológica. Essa nova ordem moderna/colonial pressupõe saberes e poderes delineados pelo pensamento liberal clássico e se sustenta no direito como instrumento para legitimar a dominação através de um discurso universalista, que em verdade rechaça todo direito diferente do liberal e se fundamenta na propriedade privada individual.

Segundo Clavero (1994, p. 21), “la negación del derecho del colonizado comienza por la afirmación del derecho del colonizador; lo es de un derecho colectivo por un derecho individual”, que produz indivíduos e garante-lhes o poder de dominar a partir da negação do outro. Tais estratégias e discursos possibilitam que terras sejam ocupadas, usurpadas e exploradas, pois “ni la ocupación efectiva sirve para generar derecho; otros usos no valen; esa parte de la tierra, este continente de América, aunda que este poblado, puede todavía considerarse vacante, a disposición del primer colono que llegue y se establezca” (p. 22).

A discussão sobre os direitos indígenas sempre esteve presente na história da América Latina, sobretudo em relação às temáticas de demandas por terras e autonomia, no marco da dominação colonial e republicana. Nesse contexto de disputa e conflito, os direitos indígenas já eram temas de calorosos debates, como o protagonizado pelo padre Bartolomeu de Las Casas, no século XVI, contra os modos violentos a que eram submetidos esses povos<sup>8</sup>.

---

<sup>8</sup> Entre 1550 e 1551, um importante debate foi realizado em Valladolid, na Espanha, envolvendo diferentes concepções a respeito do processo de colonização indígena. O tema principal do debate, de caráter político,

No entanto, embora já se discutisse desde o início da colonização que o indígena tinha direitos, este não era um direito próprio, colocado a partir de pressupostos, regras e valores do indígena, independente das considerações do colonizador, ou seja, um direito do ser humano como tal e subjetivo. O direito era concebido “no como facultad de un sujeto, sino como orden de una sociedad” (CLAVERO, 1994, p. 8).

Em 1680, o sistema colonial hispânico revisou leis anteriores e adotou a Recompilação das Leis das Índias, de caráter protecionista e discriminatório, na tentativa de organizar o regime colonial, por meio da qual decretava o rei da Espanha proprietário da América e os índios seus súditos, estabelecendo um sistema jurídico de duas repúblicas: a espanhola e a indígena, cada uma com suas obrigações e privilégios. Conferiu-se personalidade jurídica à “república dos índios” fundamentada na estrutura comunitária. Na prática esse sistema fracassou, dada a impossibilidade de separação entre indígenas e espanhóis em virtude de intercâmbios comerciais e sexuais e fluxos de trabalho, assim como a relação de dominação econômica e hierárquica já implementada (FAVRE, 1998).

No período colonial, os indígenas, considerados pessoas incapazes e bárbaras, precisavam de amparo então garantido pelas Leis das Índias, cujo dever fundamental “era el de establecer y organizar jurisdicciones o procuradores especializadas en el complemento de la capacidad y outra asistencia jurídica de los indígenas privados de facultades suficientes propias” (CLAVERO, 1994, p. 16). Consagrando um grande espaço aos indígenas, esse sistema legal reconhecia a forma de organização comunitária e as autoridades desses povos. No entanto, tais disposições legais eram descumpridas, em parte pela distância entre a realidade na qual foram produzidas e o lugar de sua aplicação e, cabe lembrar, o regime colonial se impõe como dominação absoluta sobre o “outro” colonizado.

No período anterior à invasão espanhola, a América andina era habitada por povos reconhecidos pelas suas diferenças e denominações genéricas. A partir da posição de dominação e superioridade, ao longo da colonização essas identidades foram fundidas em designações ainda mais genéricas, carregadas de preconceitos e depreciação como “indios, naturales, indígenas o quizás ‘la indiada’, además de categorizaciones sociales, fiscales y culturales como caciques, originarios, agregados; yanaconas, huasipungueros, pongos;

---

ético, moral e teológico, consistia em definir o modo adequado pelo qual deveriam ser tratados os indígenas na América colonial, com base em argumentos filosóficos, principalmente de Aristóteles e dos Doutores da Igreja Católica, no Evangelho e na Sagrada Escritura. Entre essas posições, se destacam duas delas: uma defendida pelo Bispo Bartolomeu Las Casas e a outra pelo Cônego Juan Ginéz Sepúlveda. Sobre o debate de Las Casas e Sepúlveda, ver LOSADA, Angel. **Apologia**: de Juan Ginéz de Sepúlveda contra Bartolomé de Las Casas y de Las Casas contra Sepúlveda. Madrid: Nacional, 1975.

bárbaros o salvajes; y tantos otros que fueron básicamente mantenidos durante el primer siglo de vida republicana” (ALBÓ, 2008, p.5). Tal classificação, ao diluir parcialmente outras formas de identificação autóctones, estabeleceu nova divisão do trabalho, hierarquizou os saberes e subordinou mentes, dando origem a uma complexa e desigual estrutura social baseada na etnização da exploração. Aos indígenas foram imputadas categorias pejorativas, entre as quais muitas persistem até os dias atuais.

As Leis das Índias afirmavam juridicamente duas modalidades separadas de cidadanias, a espanhola e a indígena, sendo a indígena submetida e protegida pelos direitos dos espanhóis. Nesse contexto, a coroa espanhola instituiu a categoria “índio” para assegurar as obrigações tributárias e fiscais; em contrapartida, os indígenas mantinham relativa autonomia e suas formas de organização comunitária. O funcionamento do sistema colonial implicou na construção de um discurso preconceituoso que naturalizava as estruturas de dominação social e identificava o indígena como incapacitado e, portanto, deveria ser doutrinado, governado e civilizado. Desse modo, esse discurso naturalizou “práticas de exclusão econômica e legitimou monopólios políticos-culturais na definição das regras de competição social, contribuindo, assim, não apenas para expressar determinadas condições socioeconômicas de exclusão e dominação, racializando-as, como também para ajudar a construir objetivamente essas condições econômicas” (GARCIA LINERA, 2010a, p. 168).

Embora houvesse uma disjunção entre a legislação colonial e sua prática, para lembrar a continuidade da dominação impressa por esse direito em relação aos povos indígenas, Barié (2003, p. 25) retoma a citação de Jordán Pando, segundo a qual

Las Leyes de Indias contenían ya toda la filosofía de esa juridicidad colonial que fue heredada por las repúblicas, y que ha venido adaptándose continuamente, para regular las formas de propiedad y de trabajo, y reglamentar las maneras de organización y asociación de personas. La historia del derecho americano, desde fray Bartolomé de las Casas hasta Andrés Bello, es testimonio de esta vertiente *jurídica*, de dominación. (JORDÁN PANDO, 1990, p. 21, sublinhado pelo autor).

Esta tendência de dominação vai configurar as constituições liberais que inauguraram o período republicano. Em seus processos de independência, os países latino-americanos se voltam contra o passado pré-colombiano e, no processo de construção da nação se inspiraram nos modelos dos Estados Unidos e da França revolucionária para conceberem a nação como uma “asociación contractual de individuos libre e iguales que viven según las leis” (FAVRE, 1998, p.31), constituída pela igualdade entre cidadãos, sem levar em conta as diferenças étnicas. Com base no princípio da igualdade, no Peru, San Martín decreta em 1821, a eliminação do termo “índio”, que se seguiu nas demais regiões e levou ao desmantelamento



do sistema colonial de proteção garantido pelas Leis das Índias aos indígenas. Tratadas como personalidade jurídica na colônia, as comunidades indígenas passaram a ser consideradas arcaicas e coloniais e precisavam ser extintas pela república. Pressupondo que a propriedade comunitária era um atraso e contrário à prosperidade econômica, o decreto de Simon Bolívar em 1825 previu a divisão das terras coletivas e pequenas propriedades individuais, tendência que foi ampliada e oficializada por leis liberais a toda América Latina ao longo do século XIX.

O processo de construção da nação representou a eliminação do indígena, agora convertido em cidadão, que despojado de suas terras desconhece seus direitos. A privatização das terras comunais favoreceu a concentração de terras, a consolidação dos latifúndios e a servidão indígena como nos tempos coloniais. As precárias condições de trabalho na terra foram reforçadas por um regime coercitivo e sistema de endividamento do indígena que o torna ligado a terra definitivamente. As leis republicanas de proibição de serviços forçados e eliminação do tributo indígena são descumpridas, sucumbidas por um Estado que não dá conta de exercer suas funções. O regime republicano intensifica a exploração colonial, acentuando as péssimas condições dos povos indígenas, que permanecem submetidos à perda de seus territórios, exclusão política, aniquilação cultural e discriminação.

Uma das características marcantes dos Estados republicanos que se formaram na América Latina foi a herança da estrutura colonial que, segundo Linera (2010), resultou de três processos interconectados: a *conquista*, que definiu dominantes e dominados; a *colônia*, como processo que demarcou os espaços e as estruturas de dominação e, por último, a *legitimação e naturalização da ordem colonial*, construída pela hierarquização social a partir de critérios raciais e culturais. Desse modo, à herança colonial se seguiram às políticas fundamentadas na ideologia liberal dos Estados republicanos no século XIX, através do assimilacionismo, que se traduziu em políticas de eliminação das diferenças entre estas populações e os setores dominantes, com o ideal de dissolver o indígena no contexto do Estado-nação e convertê-lo em cidadão.

Nesse cenário, as primeiras Constituições dos países latino-americanos declararam a dissolução do sistema comunitário, por meio da incorporação do indígena à comunidade nacional. Entretanto, como lembra Fajardo (2009, p. 17-18), “o desaparecimento legal de comunidades, terras coletivas e foros não havia convertido os índios em prósperos parceiros, mas em servos de fazenda, marginalizados do Estado e dos benefícios sociais”. Esse contexto é marcado pelo conflito, de um lado, o poder do setor político, cuja tentativa de lidar com a heterogeneidade cultural e identitária dá continuidade à situação colonial de aniquilação das

comunidades indígenas; de outro, a resistência desses povos, que se reorganizam contra o poder estatal a partir de distintas estratégias, desde rebeliões a práticas legais.

De acordo com o paradigma do direito liberal que se consolida nas constituições dos Estados independentes “los indígenas no reúnen condiciones para tener derecho alguno, ni privado ni público” (CLAVERO, 1994, p. 23), pois estão em estado primitivo e de barbárie e, portanto, são privados de qualquer direito, “no se está postulando un derecho para todos y para cada uno de los individuos, para toda la humanidad y para todo ser humano, sino solamente para aquellos determinados seres, para aquellos afortunados individuos, que respondan a la concepción”.

Em síntese, os povos indígenas aparecem nas legislações latino-americanas após as independências sob a perspectiva liberal, que aspira a dissolução da etnicidade na cidadania individualista e a destruição das comunidades indígenas. Em síntese, a república acentuou a expropriação e a dominação sobre o indígena. Desse modo, como assinala Mariátegui ([1928] 2010, p.57), “o caráter individualista da legislação da República favoreceu, inquestionavelmente, a absorção da propriedade indígena pelo latifúndio. A situação do índio, a este respeito, estava contemplada com mais realismo pela legislação espanhola”. A instituição legal da propriedade individual da terra mostrou-se totalmente incompatível com as formas de organização comunitária e produtiva das culturas indígenas. Lander (2005, p. 11) lembra que foi “necessário estabelecer uma ordem de direitos universais de todos os seres humanos como um passo para exatamente negar o direito à maioria deles”. O indígena já não tem lugar e seus sistemas de vida lhe são negados como forma de dominação.

Barié (2003) afirma que a negação do indígena se dá através de construções discursivas a partir de três estratégias: silêncio, depreciação e expropriação discursiva, que são impressas por meio de três tendências presentes nas Constituições latino-americanas: os silêncios que levam à supressão de direitos aos diferentes como parte do exercício de poder, pois as Constituições não mencionam o indígena, uma vez que a omissão do outro culmina em seu desaparecimento; a depreciação do outro impressa por suas ausências e avaliação negativa, pelo que lhe falta em relação a quem domina, retirando do outro a capacidade de ser o sujeito e, finalmente, a expropriação discursiva, uma projeção através da qual se define o outro diferente a partir da posição do dominante, da qual se constrói a imagem de bárbaro, frágil, débil, daquele que “não é”.

A partir do final do século XIX, mudanças econômicas impulsionadas pelo capitalismo pressionaram por modernização e consolidação do projeto nacional nos países latino-americanos. A separação entre a população indígena e não indígena herdada da colônia

e pós-independência consistia em obstáculo a ser superado, ao menos em parte, para o sucesso do projeto nacional. A diversidade étnica deveria ser absorvida pelo Estado e, com este propósito, foram estabelecidas políticas e legislações indigenistas integracionistas ao longo do segundo quarto do século XX em vários países latino-americanos (FAVRE, 1998). Sob a pressão das transformações modernizadoras, agora sob os ideais de constituição da nação a partir de um Estado centralizador, os governos tomaram novas medidas, entre elas a necessidade de modificar as relações entre a população indígena e não indígena, e repensar o “problema do índio” que resultara do extermínio colonial e das políticas assimilacionista adotadas pelos estados liberais ao longo do século XIX (FAJARDO, 2009; FAVRE, 1998).

Com o propósito de reunir países em torno dessa discussão, o governo mexicano convocou para o Congresso Indigenista Interamericano em 1940, em Pátzcuaro, que resultou em um diagnóstico sobre a condição da população indígena e um conjunto de medidas concretas, prioritárias e urgentes, a serem implementadas pelos Estados. O assunto do indígena foi tratado como um problema de natureza cultural, social e econômica, cuja solução passaria por igualar essa população aos não indígenas, com direitos a serem protegidos e defendidos pelo sistema legal (FAVRE, 1998).

O Congresso revisou as políticas assimilacionistas e institucionalizou novas medidas com o propósito de tratar a questão indígena: o integracionismo – segundo o qual as diferenças culturais dos indígenas são reconhecidas e tem como ideal o fim da marginalização e extermínio desses povos, sob o controle do Estado-nação, que passa a definir o tipo de integração e desenvolvimento. Em síntese, o Estado assume o papel decisório sobre as políticas a serem aplicadas aos indígenas. Com o propósito de tornar efetivos os direitos de cidadania adquiridos com a independência e nas normatividades seguintes, a legislação indigenista integracionista dispôs de um conteúdo protecionista com o sentido de construir uma única cultura nacional (FAJARDO, 2009).

Segundo Stavenhagen (1998, p. 105) “el conjunto de ideas y actividades concretas que realizan los estados latinoamericanos en relación con las poblaciones indígenas llevan el nombre genérico de indigenismo”. Esta definição traduz a imbricada relação entre indigenismo e Estado na persistência de “práticas de dominação interétnica responsáveis pelo processo des/integrador das culturas e sociedades indígenas” (SILVA, 2012, p.22).

Nesse sentido, o conceito de indigenismo é fundamental para o entendimento do modo pelo qual se constrói o indígena na ordem social republicana e no processo de formação do Estado nação. Nas palavras de Favre (1998, p.8),

el indigenismo es también un movimiento ideológico de expresión literaria y artística, aunque igualmente político y social, que considera al indio en el contexto de una problemática nacional. Este movimiento empieza a desarrollarse en la segunda mitad del siglo XIX, cuando los países de América Latina notan su fragilidad e intentan constituirse en naciones, a fin de acrecentar su capacidad de intervención en la escena internacional a la que el capitalismo naciente las empuja.

Vasquéz (2010, p.17) sugere, ainda, uma definição mais ampla para

entender al indigenismo como un movimiento ideológico formulado por diferentes generaciones de intelectuales para expresar la alteridad instituida en la colonia y la expansión de Occidente en el mundo: se trata de ideologías y discursos explicativos que suponen razones económicas, presupuestos etnocéntricos y modos de reflexión en función de la nación.

Nas palavras de Silva (2012, p. 18), indigenismo é entendido como “variações concomitantes de um processo civilizador mais amplo de subordinação e potencial aniquilação da diversidade indígena no continente, contra o qual movimentos indígenas, múltiplos, heterogêneos e sucessivos, se contrapõem secularmente”. Em tais conceituações, o indigenismo se apresenta como um conjunto diversificado de pensamentos, discursos e políticas proposto pelos setores dominantes para lidar com a questão indígena em distintos momentos<sup>9</sup> da história, sobretudo no processo de construção da nação nos países da América Latina. Tais noções expressam as conflitivas e permanentes relações de dominação/submissão e dominação/resistência entre Estado e povos indígenas desde a ordem colonial.

Entre 1920 e 1970, o indigenismo se expandiu nos países de colonização ibérica e foi adotado pelos Estados como política oficial para tratar dos povos indígenas através da atuação intervencionista e assistencialista, parte da política diretamente articulada ao projeto nacional<sup>10</sup>. A política indigenista faz parte do processo de modernização levado a cabo no século XX e representa o modo pelo qual o Estado empreendeu e consolidou a nação.

Com forte ação sobre a comunidade indígena, a política indigenista tem propósito de neutralizar as diversidades culturais, sociais e econômicas entre a população indígena e a não indígena, por meio de um conjunto de políticas e mecanismos dirigidos pelo Estado. Sobre o caráter de dominação do indigenismo, pode-se afirmar que as políticas indigenistas

<sup>9</sup> Vasquéz (2010, p. 13-14) retoma os períodos indigenistas propostos pelo antropólogo Manuel Marzal (1989, p. 51-53), segundo o qual havia “un indigenismo colonial, uno republicano y otro moderno. Las políticas coloniales, a pesar de la debacle poblacional, habrían querido ‘conservar la ‘nación india como tal’ dentro del ‘reino’ del Perú en un régimen de libertad protegida’; mientras que el indigenismo republicano ‘pretendía ‘asimilar’ al indio, convirtiéndolo en un ciudadano más de una república homogénea’. En cambio, el indigenismo moderno quiso “‘integrarla’ dentro de la sociedad nacional, pero respetando sus valores y peculiaridades culturales”.

<sup>10</sup> De modo distinto, os países que foram colonizados pela França e Inglaterra reconheceram os direitos de origem destes povos, negando a mestiçagem e colocando o indígena fora da questão nacional (FAVRE, 1998).

têm o objetivo de promover a transformação parcial ou total das sociedades e culturas indígenas com o propósito de construir ou manter a ideologia do Estado nacional. Estas transformações se dão em um contexto de dominação interétnica do Estado,

no qual a diferença cultural das populações indígenas somente pode ser aceita se submetida à cultura nacional ou travestida em desigualdade social (i.e., o índio como aculturado, subalterno e pobre). Segundo o indigenismo, o índio não caberia na nação como membro simétrico de outra sociedade, apenas como membro assimétrico de uma mesma sociedade (SILVA, 2012, p.20).

Ao buscar compreender os fatores que levaram ao fracasso dessas políticas, Favre (1998) aponta que, em suas práticas de assimilação e integração, o indigenismo manteve as estruturas regionais tradicionais sustentadas pela relação de exploração do indígena, bem como a questão da estrutura de ocupação da terra. Além disso, as medidas de modernização geraram consequências desagregadoras nas comunidades, com a desarticulação provocada pelas transformações externas à comunidade, juntamente com os poucos recursos disponibilizados pelo Estado e as contradições de suas políticas econômicas. A crise do modelo desenvolvimentista com o enorme índice de desemprego e marginalidade revelam as falácias dos ideais de progresso e mobilidade social propagados pelas políticas integracionistas na década de 1970 e o indígena não encontrou espaço para ser integrado à sociedade.

No entanto, sob uma abordagem crítica mais profunda, as políticas indigenistas não levaram em conta a dialética da relação entre o colonizado e colonizador. Tanto o indigenismo, como outras reflexões decorrentes, não tem considerado o índio como sujeito, mas o tomam como objeto, que significa negar sua capacidade de resistência e transformação. Desse modo, embora por meio de ações e políticas indigenistas o Estado tenha devastado as formas de organização indígena e construído uma imagem genérica, preconceituosa e distorcida do indígena, não conseguiu eliminar a diversidade de suas existências, então intrinsecamente subalternizada.

Com o propósito de ampliar essa perspectiva, cabe retomar a epígrafe desse capítulo, quando Cusicanqui (2010a, p.53) argumenta que

si bien la modernidad histórica fue esclavitud para los pueblos indígenas de América fue a la vez una arena de resistencias y conflictos, un escenario para el desarrollo de estrategias envolventes, contra-hegemónicas, y de nuevos lenguajes y proyectos indígenas de la modernidad.

Essa abordagem faz parte de outras possibilidades teóricas e políticas para pensar a questão indígena que emergiram a partir dos anos 1970, com o sentido de ressignificar a história e o lugar do indígena na sociedade, como parte de um debate mais complexo, em decorrência da participação e expressão do indígena no cenário sociopolítico. Tais mudanças oferecerem uma nova perspectiva do indígena como sujeito político, dando origem a pensamentos críticos, como será examinado na seção seguinte.

Nos anos 1980 tem início um processo gradual pelo qual as políticas de integração dos povos indígenas são superadas oficialmente em alguns países latino-americanos, resultado da articulação de três fatores: a emergência dos movimentos indígenas, a consolidação de um sistema internacional por meio de pactos, declarações e convenções em apoio aos direitos humanos e as mudanças constitucionais impulsionadas pela democratização de grande parte dos Estados nacionais (BARIÉ, 2003).

Cabe lembrar que, até fins da década de 1980, os Estados nacionais da América Latina ainda concebiam suas constituições sobre princípios da individualidade e da igualdade da lei, concepções vigentes desde as constituições liberais do século XIX. Em consequência dessa herança normativa, persistiram a omissão e negação das formas de organização territorial comunitária, como também a validade das medidas legais para sua eliminação.

Além de suas terras, ao serem subjugados pelo poder colonial e, posteriormente, incorporados e submetidos à jurisdição do Estado-nação, os povos indígenas perderam o direito à autodeterminação, ou seja, a decidir e determinar livremente sua forma de organização política e definir as formas de seu desenvolvimento econômico. Como ponto de partida para a autodeterminação, os povos indígenas passaram a reivindicar o direito à autonomia, o que implicaria transformações profundas na estrutura do Estado e reorganização institucional.

Nos anos 1990, com as organizações indígenas no centro do cenário político, uma nova história indígena passa a ser reescrita, em meio a tensões e lutas de poder que articularam lógicas e conhecimentos ocidentais e não ocidentais. A transformação dos povos indígenas em sujeitos sociais e políticos e a continuidade de suas lutas pressionaram por alternativas de organização e participação política que originaram novos projetos políticos visando à transformação do Estado-nação. Como observa Fajardo (2009, p. 27, grifo da autora), no avanço de suas mobilizações, “os povos indígenas demandam que sejam reconhecidos não apenas como culturas diversas, mas como *nações originárias* ou sujeitos políticos coletivos com direito a participar nos novos pactos do Estado, que se configurariam, assim, como Estados plurinacionais”.

A adoção do Convênio 169 da Organização Internacional do Trabalho em 1989 representou uma proposta pluralista de ruptura com o sistema tutelar segundo o qual os Estados lidavam com os povos indígenas, ao reconhecer o direito destes povos exercerem o controle de suas instituições e formas de desenvolvimento. Este convênio implicou reformas constitucionais no cenário de discussão do multiculturalismo, que promoveram o surgimento de dispositivos específicos para a ampliação dos direitos humanos universais com o sentido de incorporar os direitos culturais dos grupos indígenas. Desenvolvidas a partir de governos neoliberais, as Reformas Constitucionais nos anos 1990 refletiram amplos contrastes: reconheceram e incorporaram direitos às minorias indígenas, mas ao mesmo tempo transcorreram em um contexto de abertura do mercado, que favoreceu à penetração do capital transnacional, inclusive em áreas indígenas (FAJARDO, 2009).

Desse modo, as tão proclamadas conquistas de direitos diferenciados e políticas identitárias no âmbito das Constituições, denominadas multiculturalismo constitucional, mereceram reflexões e críticas, pois são respostas pensadas a partir da lógica do poder, uma perspectiva dominante da pluralidade étnica e cultural, que permanece sem integrar a complexidade da diversidade sociocultural e, sobretudo, desconsidera a condição de subalternização dessas populações. Um dos limites que se atribui ao multiculturalismo “tem sido transpor para prática o direito multicultural a indivíduos e grupos tidos como *racialmente* diferentes e por isso sociologicamente desprezados” (SILVA, no prelo, grifo do autor), pois são políticas fundamentadas na ideia de “culturas” e, portanto, não dão conta de rever e equilibrar relações interétnicas de poder assimétricas, injustas e conflituosas de povos que sofreram violações de suas formas de vida e instituições próprias, distintas da sociedade dominante.

Apesar dos resultados das reformas constitucionais latino-americanas não terem correspondido ao esperado, é fundamental ressaltar o avanço da relação entre Estado e povos indígenas após a década de 1990. De políticas assimilacionistas e integracionistas, os Estados passaram a reconhecer a diversidade e a incorporar os direitos indígenas. Nesse percurso, as organizações e os movimentos sociais aglutinaram demandas em uma plataforma comum de reivindicações que foram incorporados às reformas legais e constitucionais, por meio da qual os povos indígenas se articularam em espaços políticos de associações e redes no nível nacional e internacional.

No caso da Bolívia, embora tenha sido amplamente criticada pelo processo de elaboração vertical e fechado, as reformas constitucionais de 1994 promoveram transformações significativas na relação entre o Estado e a sociedade, pois atendeu às

aspirações populares de inclusão ao sistema político e introduziu a questão étnica no cenário político, com a afirmação do caráter multiétnico e pluricultural da sociedade. A Lei de Participação Popular (LPP) promoveu a maior participação do nível local, ampliação da participação política de representantes de origens mais populares, da esfera local, regional e nacional (VAN COTT, 2000 e YASHAR 2005).

De diferentes maneiras podemos pensar a chegada dos indígenas aos espaços de poder. Quando em agosto de 1993, Víctor Hugo Cardenas, aimará líder do Movimento Revolucionário Tupak Katari de Libertação, foi eleito vice-presidente ao lado de Gonzalo Sanchez de Lozada pelo Movimento Nacionalista Revolucionário (MNR), o mesmo partido que na Revolução de 1952 postulava a camponização dos indígenas, expressava o importante papel que o tema étnico desempenhava nessas eleições. Entretanto, como era o previsto no contexto das forças políticas daquele momento, embora Cardenas tivesse um discurso cheio de simbolismo, sua atuação política não imprimiu mudanças significativas com poder efetivo de influenciar o governo; tampouco modificou a condição sociopolítica de exclusão dos povos indígenas. A política econômica desse mandato continuou a seguir o modelo neoliberal e, assim, a afetar as comunidades indígenas.

Cusicanqui (2010a) critica o caráter retórico e essencialista das reformas multiculturalistas, pois representam um reconhecimento e uma inclusão condicionada, por meio da concessão dos direitos culturais e territoriais indígenas, que possibilita a continuidade das estruturas de dominação e nega a força descolonizadora do movimento indígena e sua capacidade de ação política. Segundo a autora, a categorização de “povos originários” instituída na Reforma Constitucional boliviana de 1994 afirma e reconhece, mas ao mesmo tempo constrói um outro estereótipo do indígena, através do qual se constitui uma “identidade emblemática”<sup>11</sup>, que desconsidera a dinâmica do campesinato indígena e suas demandas políticas contemporâneas. Assim,

la noción de “origen” nos remite a un pasado que se imagina quieto, estático y arcaico. He ahí la recuperación estratégica de las demandas indígenas y la neutralización de su pulsión descolonizadora. Al hablar de pueblos situados en el “origen” se niega la coetaneidad de estas poblaciones y se las excluye de las lides de la modernidad. Se les otorga un status residual, y de hecho, se las convierte en minorías, encasilladas en estereotipos indigenistas del buen salvaje guardián de la naturaleza (CUSICANQUI, 2010a, p. 59).

---

<sup>11</sup> A noção de “identidade emblemática” foi formulada por Rossana Barragan, ao refletir sobre o uso de vestimentas semelhantes aos da população branca adotado pelos mestiços no período colonial. Cusicanqui se refere a este conceito como “a la adopción emblemática de un discurso pluralista que encubre, como un ropaje, la estructura subyacente de discriminaciones coloniales” (CUSICANQUI, 2007, p. 104).



Sob tal perspectiva crítica, o constitucionalismo multicultural consiste em uma leitura essencialista e historicista da problemática indígena que não toca temas como a descolonização, mas renova práticas de colonização e subalternização, “un ‘cambiar para que nada cambie’ que otorgue reconocimientos retóricos y subordine clientelaramente a los indios en funciones puramente emblemáticas y simbólicas” (CUSICANQUI, 2010c, p. 63).

Na década de 1980, noções como pluriétnico, pluricultural, plurinacional surgiram e deram sentido às demandas por respeito à diversidade étnica. Essa “nova terminologia, em sua própria heteroglossia, desafiou a homogeneidade que sustentava os ideais nacionalistas e a formação estatal que os implementou” (DE LA CADENA, 2012, p. 305). Nesse contexto, a interculturalidade, plurinacionalidade e descolonização emergiram como categorias centrais para a compreensão das transformações propostas pelo movimento indígena. No final do século XX, um debate mais crítico se deslocou das políticas de reconhecimento para as políticas de descolonização. Em resposta à colonialidade na América Latina, emergiu a proposta de descolonização, um conceito que faz parte de ampla discussão sobre os processos de transformação e democratização da região, sobretudo nos países com predomínio de povos indígenas, os casos da Bolívia, Equador e Peru.

## **1.2. Perspectivas teóricas e políticas da América Latina a partir de um olhar crítico de si mesma: pensar a descolonização no marco da interculturalidade e plurinacionalidade - a perspectiva decolonial**

Esta seção não pretende apresentar uma síntese dos pensamentos que emergiram no contexto do protagonismo de novos sujeitos nas regiões historicamente dominadas e da crise do pensamento hegemônico ocidental, mas compreender como essas ideias tiveram lugar na América Latina, sobretudo nos países andinos, onde a descolonização surgiu como processo ideológico e político no final do século XX, com o sentido de superar a persistente condição colonial a que estão submetidos alguns povos e nações, pensado e proposto, sobretudo, a partir dos povos indígenas. Pensar esse momento requer compreender a conexão entre a insurreição de ideias e as mobilizações indígenas no final do século XX, que acabou por ressignificar o lugar desses povos tanto na história como na atualidade boliviana.

O cenário de insurgências que marcou os países latino-americanos nas últimas décadas do século XX demandou novas categorias conceituais e políticas, pensadas a partir de narrativas construídas pelas sociedades colonizadas. Nesse contexto, o termo descolonização

ressurge com força nos debates políticos e nas ciências sociais no início do século XXI, com um significado distinto do caráter de libertação nacional vigente no processo de independência política de colônias africanas e asiáticas, entre os anos 1945 a 1965.

Com outro sentido, o debate teórico e político sobre a descolonização na América Latina partiu da perspectiva que valoriza a subjetividade do colonizado. Nas palavras de Spedding Pallet (2011, p. 104, grifo da autora), “‘descolonizar’ representa la búsqueda de esquemas de pensamiento que efectivamente desentronizan el proceso colonial y las categorías resultantes de ello de su posición central.”

As reflexões sobre a descolonização retomam e tratam as relações coloniais sob a perspectiva de longa duração. Como processo histórico que adotou e ainda adota distintas práticas, o colonialismo remonta ao século XVI e se articula ao processo de constituição do capitalismo, embora como dimensões distintas que se imbricam e complementam. A retomada do termo descolonização nos países latino-americanos atende à percepção de que a independência não promoveu o fim da dominação colonial, mas assumiu novas formas de exploração e discriminação e está presente em múltiplas dimensões da existência. Para superar esse padrão de poder responsável pela dissolução, submissão, invisibilização e, em grande medida, a aniquilação das sociedades indígenas, a descolonização converteu-se em fonte de inspiração dos movimentos desses povos e emergiu como alternativa em suas dimensões sociais, políticas, culturais, jurídica, normativa e, sobretudo, epistemológica.

### **1.2.1. A descolonização na América Latina: o nexó entre o pensamento crítico e as práticas políticas**

Como proposta para superar a persistente condição colonial a que estão submetidos alguns povos, a descolonização emergiu como um processo ideológico e político nas últimas décadas do século XX, sobretudo a partir da matriz cultural indígena. Para compreender esse momento é importante elucidar o nexó entre o pensamento crítico e os movimentos indígenas, que acabou por ressignificar o lugar desses povos tanto na história como na atualidade boliviana.

Autores das distintas vertentes de pensamento crítico latino-americano recuperam a origem do pensamento descolonizador na obra do quéchua Waman Puma de Ayala, por muito tempo desconhecida/silenciada, recuperada apenas no começo do século passado. Destinada ao rei da Espanha Felipe III e escrita em 1612-1615, ao longo de mil páginas com

textos e gravuras, a *Primeira Nova Crônica e Bom Governo* interpreta a desastrosa experiência da conquista e da colonização, através da ideia do “mundo ao revés” (CUSICANQUI, 2010a; MIGNOLO, 2006a).

Para Cusicanqui (2010a, p.27), Waman Puma é “un teórico de la condición colonial” que resgata os valores, a ordem e a organização temporal e espacial em harmonia com a terra e seus recursos naturais, próprios das sociedades pré-hispânicas, em contraposição à desordem decorrente da exploração colonial. O longo texto interpreta e captura o mundo indígena a partir de uma visão que já interiorizou os valores do colonizador, mas o concebe a partir da visão do outro colonizado, introduzindo “elementos conceptuales y teóricos que se transforman en poderosos argumentos críticos. Y ellos apuntan a la imposibilidad de una dominación legítima y de un buen gobierno en un contexto colonial” (p.26).

Na mesma linha de pensamento, Mignolo (2006a, p.16) entende que Wamma Puma marca o ponto inicial do desprendimento da “força de las categorías de pensamiento que naturalizan la colonialidad del saber e del ser, o giro decolonial”, no momento mesmo da origem da matriz colonial do poder, da colonialidade do ser e saber. O cronista imprime um pensamento fronteiro, ou seja, uma maneira de pensar distinta, movido por outra lógica, que não opera nem a partir do conhecimento universalizado pelo mundo ocidental, nem pelos conhecimentos locais subalternizados, mas compreende a realidade a partir da condição de sujeito forjado pela opressão colonial com uma “dupla consciência” (p.69-70). Nesse sentido, a tese da *Nova Crônica* é que uma outra narrativa é necessária, pois a verdade apresentada pelo colonizador tem seus limites. Embora os povos nativos estejam excluídos da história dominante, ainda conservam suas subjetividades e vivências que precisam ser consideradas para a transformação das realidades fortemente marcadas pela desigualdade, discriminação e injustiça características da colonialidade. Em síntese, Waman Puma antecipa a descolonização do pensamento, tema presente nas recentes discussões políticas e teóricas, principalmente dos países andinos.

O atual debate sobre descolonização problematiza o significado desse conceito a partir do contexto histórico no qual é pensado e gira em torno, principalmente, da relação entre teorias, discursos e práticas descolonizadoras nos âmbitos sociais, políticos, jurídicos, educacionais e epistemológicos. Longe de ser uma noção homogênea, a discussão sobre descolonização envolve distintas posturas e uma pluralidade de vozes, desde acadêmicos multidisciplinares e atuantes na esfera política, como intelectuais indígenas.

De modo geral, como expressa Prada Alcoreza (2010b),

la descolonización quiere decir muchas cosas; independencia política de las ex colonias; lucha antiimperialista, soberanía, condiciones de igualdad y de equidad en las relaciones de intercambio; desestructuración de las estructuras coloniales, reconstitución de las instituciones precoloniales y reterritorialización, deconstrucción de la institucionalidad de la colonialidad y de su ámbito de relaciones jerárquicas y discriminadoras, desmontaje del Estado colonial, emergencia e irradiación de proyectos civilizatorios y culturales encubiertos; suspensión de los mecanismos de dominación, suspensión de la dominación masculina, destrucción del Estado patriarcal, reconocimiento de las identidades proliferantes, circulación de saberes; emergencia de modernidades alternativas, pluralistas y heterogéneas.

No entanto, considerando-se a importância da localização e especificidade do contexto de enunciação, ou seja, o caráter histórico de cada conceito e a influência do lugar no qual é formulado, torna-se fundamental percorrer parte do trajeto e antecedentes do debate sobre a descolonização para entender seu significado e impacto no contexto boliviano na última década.

As teorias da descolonização surgem após o processo de independência dos países asiáticos e africanos. Em meados do século XX, um dos pensadores precursores das ideias sobre descolonização, Franz Fanon, filósofo e psiquiatra, nascido na Martinica, em seus estudos sobre a relação entre colonialismo e racismo, avança ao diagnosticar o colonialismo como um processo particular de violência e dominação que se amplia a outras dimensões e se fundamenta no critério da raça. Este pensador afirma que “cuando se percibe en su aspecto inmediato el contexto colonial, es evidente que lo que divide al mundo es primero el hecho de pertenecer o no a tal especie, a tal raza” (FANON, 2007, p.19). Desse modo, a descolonização é um processo histórico que “se propone cambiar el orden del mundo es, como se ve, un programa de desorden absoluto” e pressupõe o confronto de forças antagônicas. É uma conquista que “introduce en el ser un ritmo propio, aportado por los nuevos hombre, un nuevo lenguaje, una nueva humanidad” (p.26).

A descolonização dos países asiáticos e africanos foi inspirada por ideologias pensadas a partir do ocidente, como liberalismo, nacionalismo e socialismo, sem considerar os valores e formas de pensar das populações colonizadas. Desse modo, a independência e instauração de novos Estados não produziram rupturas da condição colonial na estrutura de poder e nas dimensões institucionais, administrativas, sociais, econômicas, jurídicas e da sociedade em geral. Mignolo (2007b, p. 31) afirma que uma das razões que levaram ao fracasso dos movimentos de descolonização desses países foi que “como en el socialismo/comunismo, cambiaron el contenido pero no los términos de la conversación y se

mantuvieron en el sistema del pensamiento único (griego y latín y sus derivados moderno/imperiales)”.

O insucesso de tais processos de liberação rumo à construção dos Estados nacionais independentes contribuiu, assim, para a emergência de outras formas de pensar a descolonização que pressupunham, sobretudo, a ruptura epistemológica com o pensamento ocidental. Esse debate chamou atenção para a relação entre conhecimento e poder, alertando para o fato de que produção do conhecimento estava baseada em hierarquias de poder social e político. Nas últimas décadas, muitos estudos se dedicaram a investigar as relações entre produção do conhecimento e política, a conexão entre a localização e a posição do sujeito e o poder, como também o modo pelo quais os discursos constroem a realidade e são inerentes ao exercício de dominação.

Tais tendências estiveram presentes sob os rótulos de estudos subalternos, crítica pós-colonial, pensamento decolonial, entre outros. Não se trata aqui de apresentar uma síntese desse debate, nem examinar cada uma das vertentes teóricas e suas influências, tema já discutido em inúmeros trabalhos do pensamento crítico, mas chamar atenção para os novos postulados que se consolidam através das propostas teóricas ao estudar as realidades dominadas e colonizadas. A fim de elucidar o outro lugar do dominado como sujeito que produz conhecimento sobre si, de acordo com tais vertentes, pode-se destacar alguns princípios: a necessidade de ruptura com os paradigmas eurocêntricos; a negação de enfoques essencializantes; a compreensão da especificidade do contexto de enunciação dos conceitos; o reconhecimento da inexistência de observadores objetivos e desinteressados e a afirmação da relação entre conhecimento e poder.

Emergiu nesse cenário a urgência de introduzir novas interpretações sobre a ordem de dominação do sistema mundial. Um dos grandes aportes do debate foi a percepção de que não cabia mais a aceitação acrítica de etiquetas e teorias elaboradas nos centros hegemônicos pois “muchas veces viene con categorizaciones que implican en una esencialización o uniformización del otro desde arriba” (RIBEIRO, 2000, p.4). Nas décadas finais do século XX, este debate se desdobra em um conjunto nada homogêneo de novas teorias e práticas políticas, no qual os povos indígenas tornam-se sujeitos de suas lutas, inspirados por conhecimentos produzidos por eles mesmos e que influenciaram o debate político e acadêmico, como ocorreu nos países andinos, especialmente o Equador e a Bolívia. Desse modo, o propósito aqui é buscar os antecedentes e examinar o debate sobre a descolonização levado a cabo na realidade andina, a partir do sujeito indígena, tanto como

produtores de conhecimento, como atores políticos que reconstróem outra história latino-americana a partir de um novo lugar.

Segundo Spedding Pallet (2011), nos anos 1980 os estudos pós-coloniais se consolidam como um campo de estudo inseparável do debate da descolonização e tem como marco o livro lançado em 1978, *Orientalismo*, de Edward Said, que suscitou distintas ramificações teóricas e propostas de descolonização. A perspectiva pós-colonial tem como princípio fundamental a centralidade do processo colonial e dos países europeu-ocidentais na organização do mundo. Assim

para comprender todas y cualquiera de las sociedades o grupos sociales existentes en el mundo de hoy, es absolutamente imprescindible tener en cuenta los procesos del colonialismo europeo, es decir, los procesos a través de los cuales los países de Europa occidental, y luego otros países gobernados por descendientes europeos identificados con su cultura, llegaron a controlar vasta mayoría de la superficie terrestre a principios del siglo XX (SPEDDING PALLET, 2011, p. 41),

Ainda na década de 1980, no contexto da realidade colonial britânica na Índia, emergiu um grupo interdisciplinar de intelectuais sul-asiáticos que se autodenominara Estudos Subalternos, cujo pensamento contribuiu para a construção de um sentido da descolonização como a luta dos povos dominados, agora na condição de sujeitos da história, sob a categoria de subalterno. A este grupo de pensadores interessa, sobretudo, chamar atenção aos momentos de resistência à dominação presentes nas sublevações e, assim, destacar a consciência dos povos explorados e excluídos, buscando desfazer-se das versões colonizadoras e análises eurocêntricas e, assim, reescrever uma outra história a partir da perspectiva do dominado.

Sob um olhar crítico e agregando os Estudos Subalternos ao marco teórico já desenvolvido previamente ao longo de seu trabalho, Cusicanqui (2010a) atribui uma consciência eurocentrista às teorias pós-coloniais, pois tratam de abordagens culturalistas e de construções do *outro* a partir de posições centrais do conhecimento, pois

el eje de la reflexión de los estudios poscoloniales es, pues, la alteridad entendida como el descubrimiento que el ‘yo’ hace del ‘otro’. Sin embargo, el ‘yo’ que descubre es el ‘yo’ colonizador, occidental. Exacerbar la diferencia del “otro” se convierte en condición para dar validez a sus postulados, construyendo así un discurso que conduce hacia senderos que en vez de descolonizar al “otro” lo puede someter a un nuevo tipo de dominación [...] Sin alterar para nada la relación de fuerzas en los ‘palacios’ del Imperio, los estudios culturales de las universidades norteamericanas han adoptados las ideas de los estudios de la subalternidad y han lanzado debates en América Latina, creando una jerga, un aparato conceptual y formas de referencia y contrareferencia que han alejado la disquisición académica de los compromisos y diálogos con las fuerzas sociales insurgentes (2010a, p.73).

Em síntese, na esteira das “insurreições de conhecimentos” (FOUCAULT, 2003, p.9), muitos pensamentos se somaram para desvelar as velhas práticas coloniais das sociedades latino-americanas, em geral, e das andinas, em particular, nutridos pela necessidade de descolonização de suas estruturas políticas, econômicas e mentais. Nas décadas finais do século XX, nos países latinos americanos, diferentes correntes de reflexão crítica sobre a colonização e a descolonização propuseram a desconstrução das verdades universais ocidentais e a ressignificação da história dos povos subalternizados.

Sem negar as contribuições dos estudos pós-coloniais, assim como de outras tendências acadêmicas para analisar realidades marcadas pelas assimetrias de poder, cabe destacar as novas categorias teóricas pensadas a partir da realidade latino-americana. A descolonização do pensamento se constituiu o ponto central para a transformação da colonialidade, das relações de discriminação e segregação, seus mecanismos e estratégias instituídos ao longo da história colonial latino-americana. A retomada das histórias das lutas e iniciativas políticas por parte de muitos intelectuais, alguns deles indígenas, recuperam a memória e iluminam a trajetória política de setores tradicionalmente excluídos do jogo de poder, como os povos indígenas (LARSON, 2000).

Cusicanqui (2010a) registra no campo acadêmico o aporte da teoria do *colonialismo interno* formulada pelo sociólogo mexicano Pablo González Casanova, cuja obra publicada em 1969 permitiu a compreensão das matrizes coloniais no pensamento que constituiu a ordem dominante tanto do passado como do presente das realidades coloniais, dando conta da singular e complexa realidade boliviana. A autora amplia e desloca as ideias de *colonialismo interno* para o plano do conhecimento-poder, no contexto do movimento indígena aymara e das mobilizações das décadas de 1979 e 1980, e sugere que

en la contemporaneidad boliviana opera, en forma subyacente, un modo de dominación sustentado en un horizonte colonial de larga duración, al cual se han articulado - pero sin superarlo ni modificarlo completamente - los ciclos más recientes del liberalismo y el populismo. Estos horizontes recientes han conseguido tan sólo refuncionalizar las estructuras coloniales de larga duración, convirtiéndolas en modalidades de colonialismo interno que continúan siendo cruciales a la hora de explicar la estratificación interna de la sociedad boliviana, sus contradicciones sociales fundamentales y los mecanismos específicos de exclusión-segregación que caracterizan la estructura política y estatal del país y que están en la base de las formas de violencia estructural más profundas y latentes (CUSICANQUI, 2010b, p.36).

Em meados dos anos 1970, sustentada por debates já existentes principalmente nos países andinos e apoiada nos movimentos sociais e nas transformações histórico-políticas

da região, emergiu outra proposta teórica, o pensamento decolonial, que ao mesmo tempo passou a inspirar e contribuir para tais processos. Ao afirmar a necessidade de superação com a lógica ocidental hegemônica, o pensamento decolonial propõe um projeto epistemológico e político com o sentido de produzir conhecimentos e alternativas de poder, pensamento e subjetividade comprometidos com “outros mundos possíveis” (MIGNOLO, 2006a, p. 26).

O pensamento decolonial tem suas origens no trabalho transdisciplinar de pensadores de vários países latino-americanos, empenhados em repensar as ciências sociais e as heranças coloniais na região, em diálogo com as análises do sistema-mundo de Immanuel Wallerstein. Entre os pensadores do grupo, Quijano (1992) postula uma crítica radical ao pensamento eurocêntrico e afirma que a dominação colonial não pôs fim ao colonialismo, mas que este se perpetua na colonialidade - um novo padrão de poder mundial, extremamente eficaz para manutenção das relações de sobre-exploração com as antigas colônias. Para entender a perpetuação do sistema de dominação no nível mundial, formula o conceito de colonialidade do poder, que se refere à “ideia de *raça* como fundamento do padrão universal de classificação social básica e de dominação social” (2002, p.4), deslegitimando as expressões e visões de mundo não ocidentais. A lógica da colonialidade abrange as dimensões de poder, saber e ser, segundo a “hegemonia das categorias de pensamento, histórias e experiências do ocidente” (MIGNOLO, 2008, p.297), e tem o Estado-nação como “forma central universal de controle da autoridade coletiva e de dominação política” (QUIJANO, 2006, p.5).

A descolonização política constitui, portanto, uma noção central do pensamento decolonial, que vai buscar no conceito de interculturalidade, concebido pela intelectualidade indígena nos anos 1970, uma noção central para pensar a descolonização e a transformação da sociedade a partir da diferencia, no sentido de romper com as relações de dominação e subalternização.

Mignolo (2006b) entende que o pensamento decolonial opera fora da lógica ocidental, como o mapa que se constrói a partir de distintas formas semióticas, paralelas e complementares a movimentos sociais, estruturas políticas e econômicas, que oferece a possibilidade e construção de diversos mundos, cada um com suas próprias concepções de política, economia, epistemologias. Esse pensamento postula a produção de conhecimentos orientados para a descolonização do poder, saber e ser, e pressupõe a superação do pensamento racista e patriarcal excludente. Ao propor a ruptura com sistema de pensamento único eurocêntrico, o pensamento decolonial se desprende e se abre a possibilidades encobertas, colonizadas e desprestigiadas como tradicionais, bárbaras e primitivas pela



racionalidade moderna e suas categorias. Em referência às relações de poder instauradas pela expansão europeia a partir do século XVI e operadas pelo pensamento colonial, este autor formulou a noção de *diferença colonial*, que significa a lógica e os mecanismos sistemáticos de des/qualificação das populações e do mundo com base da noção de raça. Em resposta à colonialidade, o pensamento decolonial propõe a descolonização da matriz colonial do poder, do ser e do saber.

As observações anteriores deixam claro a complexidade e o caráter histórico do conceito de descolonização, que no contexto dos países andinos adquire o sentido de ruptura nos níveis sociais, político e epistêmico com a ordem social excludente herdada desde a colônia. Assim como o colonialismo está impresso nas múltiplas dimensões da existência, para Cusicanqui (2010a, p. 70-71), a descolonização requer rupturas com as instituições, práticas e discursos, uma vez que “la posibilidad de una reforma cultural profunda en nuestra sociedad depende de la descolonización de nuestros gestos, de nuestros actos, y de la lengua con que nombramos el mundo”.

Anterior e paralelo a esses debates acadêmicos, já existiam propostas políticas e pensamentos anticoloniais produzido pelos próprios indígenas que denunciavam as ideias e práticas discriminatórias ainda vigentes desde a colônia. De um lado, estudos levados a cabo a partir dos anos 1970, demonstram o caráter político e ideológico emancipatório das insurreições indígenas e estratégias desses povos para lidar com o sistema de poder colonial e republicano<sup>12</sup>. Por outro, ainda nessa década, uma expressão mais recente do pensamento anticolonial é o indianismo<sup>13</sup>, que embora se constitua de propostas variadas, vai nutrir, em parte, a luta política desses povos do mundo andino nas últimas décadas do século XX.

---

<sup>12</sup> No início dos anos 1970, os estudos andinos se converteram em um espaço de investigação interdisciplinar e diálogo entre arqueólogos, antropólogos e historiadores, cujo foco eram as reações e respostas dos nativos aos sistema colonial. Quatro estudos voltados para a reconstrução conceptual da história andina no período colonial são detetacados por Larson (2002, p. 8): *Spanish Perú, 1532-1560: A Colonial Society*. Madison: the University of Wisconsin Press, 1968, de James Lockhart; *La vision des vaincus: Les Indiens du Pérou devant la conquête espagnole, 1530-1570*. Paris: Editions Gallimard, 1971, de Nathan Wachtel; *El control vertical de un máximo de pisos ecológicos en las economías de las sociedades andinas*, de John Murra; *Visita a la Provincia de León de Huánuco en 1562*. Huanuco: Hermilio Valdizán, 1972, de Iñigo Ortíz de Zuñiga, (comp) (LARSON, 2002). Sobre essa nova abordagem da história andina ver os trabalhos de CUSICANQUI (2010a, 2010b, 2010c); LANGER (2009); LARSON (2002); THOMSON (2006), citados na bibliografia da presente pesquisa.

<sup>13</sup> Segundo Vasquez (2010, p.13), “el nuevo indianismo desarrollado a partir de la década del sesenta requiere una breve explicación: se trata pues del movimiento indígena liderado por los mismos indígenas que se han expresado ampliamente en Bolivia, Ecuador y México principalmente. A este pensamiento que dirige tales acciones, hoy conocido como indianismo, debemos diferenciarlo del antiguo indianismo desarrollado por intelectuales blancos a fines del siglo XIX –y que continuó de alguna manera hasta después de la segunda década del siglo XX”.

### **1.2.2. A descolonização e o pensamento anticolonial indígena: a Bolívia no marco da interculturalidade – a perspectiva intercultural**

No contexto boliviano, a diversidade histórica das lutas e demandas populares e indígenas é uma noção fundamental a ser introduzida no debate sobre a descolonização. Pensar este conceito a partir de uma matriz cultural indígena “significa un enriquecimiento del debate porque son parte de las visiones y reflexiones de un sector larga e históricamente subalternizado y marginado no sólo de las estructuras de poder y de decisión, sino de los espacios de construcción de conocimiento”, segundo Chávez (2011, p.14).

No século XX, a democracia se expandiu em diversas regiões do mundo e passou a ocupar o lugar central no campo político, dando origem a amplos debates que variaram em função dos contextos históricos, nos quais eram pensados a partir da experiência histórica dos países Europeus e Estados Unidos. Tais discussões acabaram por definir concepções e práticas que constituíram a teoria hegemônica da democracia, sob as bases do modelo liberal e representativo. No entanto, quando trazida à realidade dos Estados nacionais, a teoria democrática não dá conta de explicar questões distintas dos contextos nos quais foi pensada, (SANTOS; AVRITZER, 2002).

Desse modo, a democracia tornou-se um tema constante de reflexões teóricas e políticas, entre as quais se destacam as discussões que emergiram a partir dos movimentos sociais nas últimas décadas do século XX na América Latina, sob uma perspectiva crítica ao caráter universalista e homogeneizador da democracia liberal. Esse debate introduziu a necessidade de ampliação do campo político a partir das demandas dos novos atores sociais e políticos. Houve uma “ressignificação das práticas democráticas”, nas palavras de Souza Santos e Avritzer (2002, p. 18). Os desafios teóricos e políticos da relação entre democracia e movimento indígena são partes de um debate mais amplo que problematiza o modelo de Estado nacional e os conteúdos da modernidade como projeto civilizatório.

No processo de democratização dos países latino-americanos, o debate em torno da democracia expôs a questão da exclusão dos setores subalternizados ao longo da colonização e pelo Estado nacional. Nesse contexto, novos temas foram introduzidos à política como as questões identitárias, raciais e de gênero. O processo político passou a ser concebido como resultado da interação e ação de novos atores no cenário político e social, e não apenas do Estado, como ator único e central. A ampliação da participação política se tornou uma demanda legítima nos projetos e reivindicações dos setores mobilizados, em particular dos povos indígenas.

A partir das três últimas décadas do século XX, as mobilizações indígenas imprimiram visibilidade e rearticulação da diferença colonial apoiadas em distintas estratégias, por meio das quais as conquistas iniciais de direitos diferenciados e políticas identitárias de reconhecimento foram, em seguida, substituídas por protagonismos na dimensão política (WALSH, 2006). Nesse movimentado cenário de conflitos e debates teóricos e políticos, a interculturalidade, concebida como a construção do diálogo entre diversas culturas, constituiu-se uma contribuição fundamental para a crítica à hegemonia do pensamento ocidental, e constituiu-se em um ponto fundamental do projeto de descolonização. Em termos interculturais, a descolonização implica a ausência de um centro que se sobreponha como modelo a outras culturas. Desse modo, a interculturalidade mostra-se uma alternativa à colonialidade, que ao ignorar a existência de outras formas de conhecimento, instituiu uma única visão de mundo legitimada pelo Estado. Nesse sentido, a interculturalidade implica dismantelar as estruturas e relações de dominação, e exploração que definem hierarquicamente a ordem social.

Tomando a noção de “insurreição de conhecimentos” de Foucault, de la Cadena (2012, p.306) afirma que a mobilização política dos povos indígenas representou “uma insurreição de modos de conhecimento definidos pela ciência como locais, desqualificados e ilegítimos”, e introduziu novos saberes e modos de fazer política, “dessecularizando” o campo político. Desse modo, as manifestações políticas dos povos indígenas introduziram a “iconografia e representações rituais andinas” combinadas com práticas modernas, a partir de outra lógica.

Como uma perspectiva formulada, sobretudo, nos Andes, a interculturalidade, para Walsh (2006, p. 48), é “indicativa de una realidad de descolonización y transformación. Por lo tanto, denota y requiere una acción transformadora, una acción que no se limite a la esfera de lo político sino que infiltre a los sistemas del pensamiento y del ser”. Em acordo com essa concepção, de La Cadena (2012, p. 309) afirma que “a interculturalidade é tanto uma nova [...] tecnologia de construção do Estado como um terreno epistemológico para a produção de uma forma diferente de conhecimentos”.

Na Bolívia, as ideias sobre a descolonização levadas a cabo pelos setores indígenas têm origem no pensamento que inspirava as insurreições desde a colônia e a república. Garcia Linera (2010a) identifica entre as “concepções de mundo” de caráter contestatório e emancipatório que emergiram na Bolívia nos últimos cem anos, o *indianismo de resistência* que surgiu após a derrota da sublevação e do governo indígena liderado por Zárate Willka, em 1899, como uma ideologia que inspirou o movimento indígena desde o

final do século XIX até a Revolução de 1952. Esse indianismo, proposto principalmente pelos aimarás, operava através de negociações das autoridades indígenas com o Estado e de rebeliões locais em defesa das terras comunitárias e educação gratuita, como se verá adiante.

Mas é a partir dos anos 1970, diante do fracasso do projeto nacionalista e modernizador da Revolução de 1952 e a persistência da lógica racista e discriminatória, que emergiram as condições para a gestação de uma nova visão de mundo indianista. Levado a cabo por uma intelectualidade indígena que tivera acesso ao sistema universitário, desenvolveu-se como pensamento crítico, utópico e revolucionário, denominado *indianismo*, que se articulou em organizações, sindicatos urbanos e rurais e movimentos sociais, abrindo espaço para novas práticas políticas. Como observa Bonfil Batalla (1981, p. 57), “una característica señalada de los intelectuales indios es su capacidad para hacer uso de los instrumentos del pensamiento occidental de una manera crítica, lo que les permite poner esas herramientas intelectuales al servicio de la indianidad”.

Ao mesmo tempo em que se organizavam sindicatos e movimentos sociais, o indianismo emergiu com noções bastante radicais e distintas, tendo o destaque do boliviano de origem indígena, Fausto Reinaga, cujo discurso de caráter político e filosófico foi marco teórico do pensamento indígena latino-americano e ao lado dos pensadores peruanos, Guillermo Carnero Hoke y Virgilio Roel, formam os “teóricos da indianidade”.

O indianismo tinha o propósito de desconstruir a história oficial da colonização a partir de uma perspectiva revolucionária do indígena, e marca a introdução das propostas de descolonização. Vasquéz (2010, p.63) define o indianismo como uma filosofia nativa adotada pelos grupos étnicos com o propósito de transformar o estigma atribuído ao indígena; uma ideologia política que recupera a história sob outra perspectiva e introduz as cosmovisões indígenas como princípios e elementos constitutivos de uma nova sociedade. Mais que isso, o pensamento indianista pressupõe o fracasso das ideologias da modernidade ocidental e como alternativa propõe o coletivismo e comunitarismo.

Nos países andinos, o pensamento indígena penetrou e se ampliou tanto no campo político como no acadêmico, delineando alternativas ao modelo de sociedade e Estado. Na Bolívia, o movimento indígena demonstrou a habilidade para concepção de um outro país com nova institucionalidade política, sustentada pela descolonização como princípio transformador do Estado em direção a “una sociedad justa y armoniosa, cimentada en la descolonización, sin discriminación ni explotación, con plena justicia social, para consolidar las identidades plurinacionales”, conforme item 1 do artigo 9 da CPE. Segundo a Nova Constituição, a

descolonização desenha toda a estrutura organizativa<sup>14</sup> do Estado Plurinacional, como princípio aplicável aos poderes executivo, legislativo e judiciário.

O debate boliviano sobre o tema descolonização converge para as discussões sobre os processos de mudanças contidos na proposta do Estado Plurinacional. Nas últimas décadas, as circunstâncias sociopolíticas da Bolívia inspiraram uma vasta produção teórica com o propósito de fornecer análises que contribuíssem para sua transformação. Após meados dos anos 1980, as mudanças nas estruturas de trabalho decorrentes, sobretudo, das políticas neoliberais desmantelaram a força do movimento operário e deslocaram o poder de resistência para as organizações e sindicatos camponeses e indígenas, provocando a necessidade de revisão do pensamento crítico boliviano. Nesse âmbito, considerando que tais transformações requerem fundamentos teóricos e políticos consistentes, o trabalho do grupo Comuna ganha relevo tanto quando se refere à teorização como à prática política. Para Schavelzon (2012a), na primeira década do século XXI, este grupo foi um espaço intelectual para reflexão das possibilidades políticas do movimento indígena.

Entre os pensadores que integraram o grupo, destacam-se Álvaro Garcia Linera, Luis Tapia e Raúl Prada Alcoreza<sup>15</sup>, que continuam atuantes tanto no campo político quanto no teórico. Garcia Linera tornou-se o grande ideólogo e vice-presidente do atual governo de Evo Morales; Prada Alcoreza teve uma influente atuação como membro da Assembleia Constituinte, foi Vice-ministro de Planificação Estratégica e parlamentar, professor e assessor de organizações indígenas, e Luiz Tapia, cuja atuação na área acadêmica se destaca com a produção de numerosos trabalhos sobre o processo social e político boliviano. Na tentativa de pensar soluções para a problemática do país, estes intelectuais articularam categorias analíticas e argumentos marxistas ao pensamento indianista.

O grupo Comuna buscou investigar a conjuntura boliviana de mobilizações sociais e crise do Estado, além de reconstruir a recente história do movimento indígena, tendo como principal objetivo contribuir teórica e politicamente para transformação do país. Embora preconizassem o potencial e papel fundamental dos movimentos sociais para esse processo, entre os pensadores predominou uma tendência a valorizar o papel do Estado como articulador do processo de transição. Em diálogo com os movimentos indígenas, passaram a repensar e a teorizar outro modelo de Estado que correspondesse à pluralidade do contexto boliviano. Ao Estado é conferido o papel fundamental de descolonizar e construir uma

---

<sup>14</sup> Definida pelo Decreto Supremo N° 29894, 7 de febrero de 2009 (GACETA OFICIAL DE BOLIVIA).

<sup>15</sup> Além dos autores citados, fizeram parte desse grupo os intelectuais bolivianos Oscar Vega Camacho e Raquel Gutiérrez, entre outros.

sociedade democrática baseada em relações de poder constituídas pelos setores subalternizados, em especial, os povos indígenas. Em síntese, para o grupo, “el Estado es campo de disputa por la reproducción o reforma del orden social”, nas palavras de Garcia Linera. (2010b, p. 4).

Tapia (2010b, p.73) entende que a Bolívia é um país “multisocietal”, pois se constitui de diferentes formas de modos de produção e tempos históricos, formado por povos que possuem “estructuras sociales-productivas con algunos cambios más o menos significativos, su cosmovisión y, en cierto sentido fuerte, son como otras sociedades dentro del país que, por lo general, existen de manera discontinua, tanto en tierras altas como en tierras bajas”. Ou seja, grande parte dos distintos povos bolivianos, embora tenham passado por mudanças relevantes, ainda mantêm as formas de organização diversificadas e estrutura comunitária que coexistem na atualidade e não se adequam ao modelo de Estado moderno. Ao longo da história republicana colonial, liberal e neoliberal existiu uma crise de correspondência entre o Estado boliviano e a pluralidade,

tanto a nivel de la sociedad civil como de la asamblea de pueblos indígenas y otros espacios de ejercicio de la autoridad política que no forman parte del Estado boliviano, sino de otras matrices culturales excluidas por el estado liberal desde su origen colonial y toda su historia posterior (TAPIA, 2007a, p. 48).

Garcia Linera (2010a, p. 281) lembra que “a estatalidade da sociedade não é um dado, um fato fixo, mas um movimento”. Para este autor, na Bolívia, “a maioria das referências cognitivas das comunidades culturais nunca foi integrada à conformação do mundo simbólico e organizativo estatal legítimo” (p.304), pois as estruturas de poder social encontravam-se sob o monopólio de um estado monoétnico ou monocultural, e nesse sentido “excludente e racista”. No entanto, nas últimas décadas do século XX, a estrutura republicana do Estado boliviano foi fortemente interpelada pela força da presença dos povos indígenas como atores sociopolíticos influentes, que foram capazes de reconstituir novas relações com o Estado e de reconfigurar de forma radical o que se entende por ação política e democracia.

Influenciado pelas ideias de Michel Foucault, Prada Alcoreza (2010a) chama a atenção para a necessidade de enunciar o lugar e o espaço-tempo históricos e as estratégias teóricas utilizadas para pensar a relação Estado e Sociedade. Só então é possível dar conta dos particularismos e *abigarramientos*, ou seja, dos pluralismos históricos e da diversidade dos processos sociais, econômicos e culturais que atravessam a história do sistema econômico mundial capitalista. Com tais argumentos, esse pensador destaca o caráter de homogeneidade, dominação e colonização constitutivo do conceito Estado-nação, forjado na modernidade

como uma instituição que se converteu na forma de organização política em escala mundial. Nesse sentido, a descolonização pressupõe a ruptura com a complexa engrenagem de dominação, através da transformação pluralista, comunitária, intercultural e participativa das práticas políticas presente na concepção do Estado Plurinacional, que, nas palavras de Prada Alcoreza (2012b, s/p)

se construye desde la perspectiva de las cosmovisiones indígenas en interpelación de la modernidad y el capitalismo; cosmovisiones que hay que entenderlas como sistemas interpretativos dinámicos, rememorándose y actualizándose, interpretando críticamente las conformaciones institucionales y estructurales de la modernidad, entre ellas del Estado, sobre todo en su condición de Estado-nación.

Ao problematizar o significado e o papel do Estado-nação na ordem mundial, esses autores postulam que o Estado Plurinacional é uma alternativa única no momento de crise estrutural do capitalismo. Sustentada pela ideia de que o significado político do Estado não é o mesmo em todos os lugares, uma nova teoria de Estado emergiu dessas reflexões. A tensão entre a institucionalidade estatal e formas de organização comunitárias atravessou os debates, que somou e confrontou distintas posturas ideológicas e políticas para tratar da descolonização do Estado. É importante lembrar que tais discussões sobre o significado do Estado Plurinacional foram, sobretudo, nutridas pela conjuntura, força e ideias oriundas do movimento indígena. Na continuação, serão expostas as ideias centrais acionadas para se pensar o Estado a partir da diferença no contexto boliviano.

### **1.3. O Estado Plurinacional e a descolonização do espaço estatal no pensamento político boliviano – a perspectiva indianista**

A ideia do Estado Plurinacional emergiu no debate e na ação política dos setores indígenas no final da década de 1970 e início dos anos 1980, sendo retomada no início do século XXI, no momento de intensas mobilizações sociais, marcado, sobretudo, pela presença das organizações indígenas. Nesse trajeto, vários sentidos e interpretações foram dados à plurinacionalidade. Um primeiro horizonte propôs a plurinacionalidade como a inclusão dos povos marginalizados e a articulação de culturas à estrutura de poder dominante, com o sentido de alcançar maior igualdade. Outro horizonte, propôs a construção de um Estado

plurinacional, que articulasse o “abigarramento” da sociedade boliviana a partir de transformações institucionais de poder.

Esta seção busca identificar algumas concepções que emergiram no debate que convergiu no projeto do Estado Plurinacional, especialmente em relação às alternativas de descolonização do espaço estatal. Para tanto, tomam-se autores já mencionados, cujas análises são referências recorrentes na literatura boliviana contemporânea e estão em diálogo com o movimento indígena. O debate reuniu perspectivas críticas à modernidade e buscou “recuperar tradiciones pre-modernas, articuladas con la realidad de la migración, las ciudades, la colonización de tierras, la realidad interétnica y también la identidad boliviana o indígena genérica común de las mayorías” (SCHAVELZON, 2012a, p.131).

Como ilustram Albó e Galindo (2012, p.7), a Bolívia possui traços culturais comuns que a constitui como um mesmo Estado-nação, moldados em uma mesma sociedade imaginada (Anderson), que compartilha

(...) un mismo campo de tareas, informaciones y medios de comunicación, organizaciones, mercados y moneda, celebraciones e incluso conflictos internos, pugnas políticas y movilizaciones que nos hace sentir que — en medio de tantas diferencias internas — intercambiamos muchísimo entre nosotros como “bolivianos”; reímos, lloramos, nos peleamos, nos angustiamos o nos relajamos “en boliviano”.

Existe, portanto, uma identidade cultural nacional construída ao longo de uma história, cheia de tensões e conflitos, que coexiste com a diversidade de nações comunitárias que se caracterizam pela organização dos processos produtivos, da ordem social e da organização política em torno de princípios comunitários e coletivos. De modo geral, estas nações não possuem uma forma político-estatal separada e autônoma da vida social; a propriedade é comunitária e dispõe do uso familiar aos membros que participem da comunidade; a política é feita através da presença direta ou de representantes das famílias nas assembleias comunitárias e a autoridade passa por estruturas rotativas, com a conquista de maiores responsabilidades. No conjunto dessa diversidade de nações, cujo interior é atravessado de complexas relações, encontra-se a nação boliviana que se identifica como unidade política.

Tapia (2007a) adverte que essa nação é resultado de uma história de exclusões e inclusões, pensada para formar o Estado da Bolívia, cuja matriz cultural corresponde ao núcleo historicamente dominante e que vai constituir o poder nos distintos momentos da história. Em síntese, as relações entre as instituições políticas do Estado e a diversidade de povos e culturas sempre foi marcada pela não correspondência, uma vez que o conjunto das



instituições estatais é determinado exclusivamente pela cultura dominante. O principal resultado é a exclusão de povos e culturas subalternizadas desde a colonização nos espaços de poder político.

Referindo-se ao período político anterior à promulgação do Estado Plurinacional em 2009, Tapia (2007a, p.103) afirma que o Estado boliviano “tiene una presencia discontinua en el país en términos espaciales como temporales”. Tal característica implica que novas formas de coesão social e legitimação social não são impulsionadas apenas a partir do Estado republicano monoétnico e multicultural, cuja transformação e superação passou a ser o ponto central do processo revolucionário proposto pelas intensas mobilizações populares a partir do final do século XX. Esse processo foi nutrido por amplo debate teórico e político que recorreu a posturas distintas e colocou em questão o tema da descolonização nas instituições estatais.

Em sua história republicana, a heterogeneidade presente na sociedade boliviana se dissipava no modelo político de Estado monocultural, que empreendeu sistematicamente medidas legais de desestruturação das formas de organização comunitária através da instauração da propriedade privada ou subordinou grupos minoritários mediante a inclusão simbólica de representantes indígenas às formas institucionais do Estado, como aconteceu com a eleição de Victor Hugo Cardenas, de origem aimará, à vice-presidência do governo Gonzalo Sánchez de Lozada em 1993 a 1997.

Ao pensar a Bolívia como uma formação social *abigarrada*, Zavelata (2009) pressupunha a existência simultânea de diversas formações socioeconômicas, que se articulam embora conservem suas características próprias. Na busca de sua acumulação e reprodução, o sistema capitalista mantém e subordina outras formas, expressões e práticas políticas não capitalistas, como as comunitárias. Estas se caracterizam pela ausência do espaço estatal separado da coletividade, o que significa a inexistência do monopólio de poder para a tomada de decisões, uma concepção e prática política distinta das instituições estatais modernas liberais.

Para Garcia Linera (2010b), o Estado se converte no caminho político e etapa necessária após o momento de mobilizações sociais. Em seus livros e conferências, reitera e justifica a ideia de que o único instrumento para a transformação social é o Estado Plurinacional, construído pela força motriz dos povos indígenas e impulsionado por um novo bloco de poder que reúne distintas matrizes culturais, linguísticas, históricas, que vão constituir um poder plurilinguístico e pluricultural, cujas práticas expressam “la amalgama, la articulación, el ensamble de una diversidad de lógicas organizativas de la sociedad,

democráticas comunitárias” (2009, p.13). Desse modo, este intelectual e político sugere o reconhecimento das práticas e lógicas comunitárias e a conciliação destas com as institucionalidades modernas, como a democracia representativa.

A institucionalização da pluralidade torna-se, portanto, uma questão chave para transformar a estrutura estatal de dominação interétnica que se instalou desde a colonização. Na Bolívia, a nova Constituição foi construída pela participação social de diversos setores principalmente o indígena, a partir de uma nova concepção de democracia, com amplo potencial histórico para sustentar o processo de mudanças sociopolíticas. Em todo texto constitucional, os direitos indígenas ocupam o lugar de destaque, visando assegurar a presença dessas populações no conjunto da vida política nacional. Nesse sentido, o projeto do Estado plurinacional pressupõe a institucionalização de um sistema político que permita a articulação da diversidade de modos de organização do mundo. Esta proposta está plasmada na Nova Constituição Política do Estado e nas leis que irão implementar essa normatividade, e requer transformações estruturais descolonizadoras para se tornar hegemônica. O projeto da plurinacionalidade estatal atende a demanda de descolonização que vai se configurando nos movimentos indígenas e, segundo Tapia (2007c, p.63), implica “un descentramiento del conjunto de instituciones que organizan y reproducen la condición dominante de una de las culturas”, ou seja, significa reduzir ou eliminar o privilégio das relações e instituições que têm origem na cultura colonizadora.

A concepção do Estado plurinacional que se consolidou na CPE resultou de distintos processos de resistência que se acumularam historicamente e acabaram por constituir novos sujeitos, criando as condições para o surgimento de categorias políticas e teóricas que, em conexão com as mobilizações indígenas, redefiniram e ressignificaram o lugar desses sujeitos. Em síntese, o projeto de Estado proposto pelas organizações indígenas converteu-se em uma nova teoria política capaz de superar a exclusão dos povos indígenas por meio da institucionalização da diversidade e de um modelo civilizatório não mais ligado aos postulados ocidentais.

O colonialismo, a colonialidade e a descolonização são noções centrais para compreender as relações interétnicas entre os povos indígenas e o poder estatal. A colonização se caracterizou pela imposição de relações de dominação, exclusão e exploração entre povos e culturas. Por sua parte, a descolonização implica conceber novas relações de complementaridade e reciprocidade entre as diversidades, com o sentido de promover a ruptura radical da colonialidade, como um padrão de poder que consolidou a submissão e a exclusão dos povos indígenas. Considerando a longa história de dominação sustentada pelo

regime colonial e o Estado-nação mediante força, leis, práticas políticas e saberes que reforçaram a exclusão, cabe citar a pergunta de Schavelzon (2012a, p.59): “El Estado es el instrumento para descolonizar o más bien el objeto a ser descolonizado?”.

Ao analisar os distintos momentos da história na Bolívia, Cusicanqui (2010a, p.56) afirma que se “trastocaron ordenamientos legales y constitucionales pero a la vez reciclaron viejas prácticas de exclusión y discriminación”. Sob diferentes modalidades, as práticas e legislações coloniais foram perpetuadas pelos Estados republicanos mediante as constituições liberais e as políticas indigenistas. No recente contexto boliviano, as transformações da relação entre Estado e povos indígenas fazem parte de uma nova forma de pensar a diferença como parte da esfera de poder.

O trajeto aqui percorrido buscou mostrar a sistemática dominação sobre o indígena desde a colonização e que resultou na construção da sua exclusão social, política, econômica e cultural, a partir de políticas e leis que o estigmatizaram. Nesse processo, as relações interétnicas foram assimetricamente ditadas pelo poder do Estado nação que se constituía incapaz de absolver a diversidade, cabendo ao indígena tanto a subalternização como a resistência, questões examinadas no capítulo seguinte. O debate sobre a descolonização ilumina a problemática da exclusão colonial e republicana do indígena, sob a abordagem que postula a reconstrução de um novo lugar para esses povos. Cabe avaliar em que medida a descolonização a partir da perspectiva indígena oferece uma alternativa eficaz para reinserção desses povos na nova ordem plural, comunitária, harmônica, justa e intercultural proposta pelo Estado Plurinacional.

## Capítulo 2 – Uma perspectiva cronológica/diacrônica das relações interétnicas entre Estado e povos indígenas na Bolívia

*Hay una historia interior de las cosas que no siempre se correlaciona bien con la lógica del mundo.*  
Zavaleta (1992, p 30)

O presente capítulo busca descrever a diversidade da paisagem boliviana e traçar uma cronologia das insurreições indígenas mais relevantes em seus contextos sociais e políticos e suas articulações com a ordem de dominação, a partir de marcos históricos que dão visibilidade aos povos indígenas, particularmente no processo de construção do Estado-nação. Na contemporaneidade, as manifestações indígenas se apresentam como momentos históricos para pensar criticamente a dominação colonial ainda presente na sociedade boliviana, bem como possibilitam novas formas de produção de conhecimento.

Na Bolívia, uma estrutura de longa duração atravessa os períodos colonial e republicano, marcados por sucessivas rebeliões indígenas presentes desde as manifestações anticoloniais do século XVIII, as lutas contra o Estado republicano do século XIX até os anos 1950, como também nas mobilizações identitárias das últimas décadas do século XX. Um dos traços históricos constitutivos da sociedade boliviana é a simultaneidade entre passado e presente, evidenciada pela diversidade de sistemas sociais, políticos e econômicos, resultado da articulação e sobreposição de elementos que persistem da *memoria larga*, a colonização; da *memoria mediana*, o Estado nacional-popular de 1952 e da memória curta, as lutas *antineoliberais*, a partir de 2000 (SVAMPA, 2007). As recentes transformações decorrentes da presença da diferença na esfera estatal abre espaço para a ruptura desse cenário tão marcado pela dominação, exploração e negação da pluralidade.

Nas últimas décadas, as discussões teóricas e políticas sobre o lugar do indígena nas estruturas do poder indicam transformações radicais em relação às tendências conservadoras que ignoraram o caráter crítico e político das históricas resistências indígenas e legitimaram a exclusão destes povos. Pretende-se aqui uma abordagem que outorgue ao sujeito indígena um lugar central na história boliviana. Com este fim, exploram-se as relações entre os povos indígenas e o Estado no contexto boliviano, com o propósito de examinar as estratégias legais e políticas adotadas pelo poder e suas práticas de violência e repressão, como também analisar as resistências indígenas como processos de mobilização e emancipação política contra a colonialidade.

## 2.1. Abigarramiento e singularidade da Bolívia: diversidade regional e étnica

O território boliviano abrange cerca de 1,1 milhões de Km<sup>2</sup>, marcados por grande diversidade ecológica e geográfica, distribuído em três grandes regiões: a andina, os vales e as terras baixas, que são compostas por nove departamentos, configurando um cenário de pluralidade étnica, cultural e formas de organizações socioeconômicas.



Fonte: <http://mapsof.net/map/bolivia-regions-map#.UponSdJDI>

- Região andina
- Região dos Vales
- Terras Baixas

A oeste do país, a região andina ocupa cerca de um terço de todo o território nacional e é formada pelo Altiplano e uma extensa rede de cordilheiras e vales, com ampla diversidade de climas, cujas altitudes variam em torno de 4000m de altura e as cordilheiras que alcançam de 1000 a 6000m de altura, compreendendo os departamentos de La Paz, Oruro e Potosí. É a região mais populosa do país, segundo o Censo de 2012, e onde se encontram as riquezas minerais, como estanho, ouro, prata e cobre. Ao centro, de clima subtropical, situa-se a região dos vales nas vertentes orientais dos Andes, nos quais estão os departamentos de Cochabamba, Sucre e Tarija, voltados para a produção agrícola comercial, principalmente do café, cana de açúcar, soja e folha da coca. Ao oriente, as terras baixas ocupam dois terços dos espaços planos e clima tropical com os bosques amazônicos, áreas de savanas e pastagens,

divididas pelos departamentos de Beni, Pando e Santa Cruz, onde se encontram as reservas de petróleo e gás (INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA, 2006).

De acordo com o Censo de População e Habitação de 2012<sup>16</sup>, a população boliviana é de 10.027.254 milhões de habitantes. Do total de 6.916.732 pessoas maiores de 15 anos, 2.790.263 (40,34%) se declararam descendentes de povos anteriores à colonização 2012. Este percentual é composto por cerca de 36 povos, entre os quais se destacam os quéchuas, com 46%, os aimarás, com cerca de 43%, e, aproximadamente, 34 grupos que vivem principalmente nas terras baixas, correspondem a 10% do total desta população<sup>17</sup> (INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA, 2013).

A fragmentação da paisagem geográfica entre as terras altas, no ocidente, e as terras baixas, no oriente, se reflete no contraste das formas de ocupação desses espaços. A região andina é habitada pela maioria quéchua e aimará, enquanto as terras baixas tropicais concentra uma acentuada diversidade étnica e cultural. Os povos indígenas estão dispersos e ocupam, em grande, parte territórios descontínuos, como os quéchuas y aimarás na região andina e nos vales.

A comunidade quéchua é composta por cerca de 1.281.116 milhões de pessoas (INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA, 2013) que tem como base comum o idioma quéchua e “não tanto uma identidade étnica com níveis de politização” (GARCIA LINERA, 2010a, p. 184). Esta comunidade linguística possui um alto grau de permeabilidade, pois alguns grupos podem se dissolver em outras estruturas culturais e identidades, enquanto

---

<sup>16</sup> O Censo de 2012 trouxe resultados díspares e surpreendentes em relação ao mesmo levantamento de 2001. Segundo o Censo de 2001 (INE, 2006), a população boliviana era de 8.274,325 milhões de habitantes, dos quais cerca de 62% da população maior de quinze anos se declararam como descendentes de povos anteriores ao estabelecimento da colônia. De maioria, esse percentual quase se inverteu, pois apenas cerca de 41% afirmaram a pertença e 58% declararam não pertencer a nenhum grupo étnico, no Censo de 2012. Albó (CIDOB, 2013) adverte quanto aos equívocos de critérios técnicos, definição de categorias, planejamento e execução da pesquisa e atribui à redução dos dados relativos à população indígena ao modo pelo qual foram formuladas as perguntas sobre a pertença étnica. Os resultados deste censo são recusados por diversos setores e organizações indígenas, entre elas o CONAMAQ e CIDOB, que exigem um novo censo por considerarem que tal levantamento tem fins políticos e ameaça a população indígena e seus territórios (CIDOB).

<sup>17</sup> Em vez de classificar os grupos, o art. 5 da CPE apresenta 36 línguas, entretanto sem vinculá-las às *NyPIOC* (ALBÓ s/d, p. 3). São 36 línguas além do espanhol: aimará, araona, baure, bésiro, canichana, cavineño, cayubaba, chácobo, chimán, ese ejja, guaraní, guarasu`we, guarayu, itonama, leco, machajuyaikallawaya, machineri, maropa, mojeño-trinitario, mojeño-ignaciano, moré, mosetén, movina, pacawara, puquina, quéchua, sirionó, tacana, tapiete, toromona, uruchipayaya, weenhayek, yaminawa, yuki, yuracaré y zamuco (BOLÍVIA, CONSTITUICIÓN POLÍTICA DEL ESTADO, 2009).

outros já se concentram em “microidentidades” étnicas em torno do *ayllus*<sup>18</sup>, a exemplo dos situados em Potosi e em Sucre.

A comunidade linguística aimará possui 1.191.352 milhões de pessoas (INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA, 2013), e se caracteriza por constituir uma unidade étnica coesa e politizada. Em seu seio, foram criadas elites culturais que produziram um discurso étnico e político que imprimiu uma perspectiva crítica da história colonial e republicana da Bolívia, propondo um projeto político de emancipação que articulou sistemas de mobilizações em torno das demandas de autogoverno (ALBÓ, GALINDO, 2012).

Desde a fundação da Bolívia, em 1825, se estima que apenas 7% da população ocupava a região das terras baixas, considerada então como uma região vazia e impenetrável, ignorada pelo poder do Estado. No período colonial, grande parte dos povos que aí habitavam foram submetidos a processos de aculturação liderados por missões católicas na época da colônia, e na república passaram ao domínio dos proprietários de terras e dos empresários da borracha. Até mesmo depois da Revolução de 1952, a incipiente presença do Estado no oriente assegurava o poder da elite (SALAZAR LOHMAN, 2013)

Em meados do século XX, as terras baixas se tornaram alternativa ao desenvolvimento agrícola, atraindo muitos projetos e políticas públicas. Ao lado da grande variedade de grupos étnicos, existem colonizadores, camponeses e pequenos proprietários rurais de origem quéchua e aimará emigrantes da região andina nas décadas de 1960, produtores empresariais e empresários madeireiros. É, portanto, uma região com conflitos de interesses quanto ao uso da terra e aproveitamento dos recursos naturais (URIOSTE; PACHECO, 2001).

Nas terras altas, a Reforma Agrária de 1953<sup>19</sup> é um fato histórico que transformou a estrutura agrária de grandes propriedades em comunidades camponesas sob o controle do sindicalismo agrário promovido pelo Estado. Nas terras baixas, os grupos indígenas foram excluídos dessa reforma e das políticas agrárias e, diante da força do latifúndio, tiveram elevadas perdas de seus domínios territoriais. Esses povos passaram a ter acesso ao direito de propriedade comunitária apenas nas décadas finais do século XX. Entre as estratégias de lutas, as marchas indígenas despertaram o reconhecimento e a visibilidade da situação desses povos,

---

<sup>18</sup> O *ayllu* consiste em uma das formas de organização territorial da zona andina baseada na comunidade familiar extensa, caracterizada pelo trabalho coletivo e propriedade comunitária, que de modo complexo se constitui, desde os tempos pré-hispânicos, sob bases territoriais e de parentesco. A partir do século XIX, os termos *ayllu* e comunidade passaram a ter sentidos semelhantes, em decorrência, principalmente, das transformações das sociedades andinas desde tempos coloniais (CUSICANQUI, 2010b).

<sup>19</sup> O modelo da reforma agrária boliviana seguiu a Revolução Mexicana, cujo processo se iniciou em 1917 e se consolidou nos anos 1930, com o propósito de negação da identidade e assimilação dos povos indígenas camponeses ao Estado mestiço (ALBÓ, 2003).

cujas condições de extrema pobreza não têm mudado apesar das leis e garantias constitucionais recentes.

Na região dos vales, Cochabamba sempre se caracterizou pela grande diversidade de grupos étnicos desde antes da invasão espanhola. A colonização acentuou a fragmentação destes grupos, na medida em que houve uma forte expansão das fazendas voltadas para a produção de alimentos para o mercado que requeria um intenso volume de mão de obra, e desse modo atraiu um grande contingente de emigração, que como consequência promoveu a mestiçagem.

Segundo o Censo Nacional Agropecuário de 1950, no momento da independência da Bolívia, em 1825, existiam aproximadamente 11 mil comunidades indígenas, enquanto em 1950, estavam reduzidas a 3.799. Estes dados confirmam a opressão e violência históricas a que foram submetidos esses povos, mas revelam também a sua capacidade de resistência, cujas formas de expressão resultaram do tipo de exploração a que estiveram historicamente submetidos seus territórios (OLIVEIRA ANDRADE, 2007).

O principal elemento mobilizador das lutas indígenas tem sido a defesa de suas terras, sistematicamente usurpadas desde a colônia. Entretanto, nas últimas décadas do século XX, as lutas se ampliaram para a defesa de recursos naturais. Constituiu-se no movimento indígena uma ideia mais ampla e genérica a respeito do conceito de território, agora articulado ao uso dos seus recursos em harmoniosa relação com a natureza. Os povos das terras baixas, cujas lutas recentes revelam o confronto contra a penetração, sobretudo, da exploração da madeira e do petróleo, contribuíram para a ampliação de tal significado de território no contexto das mobilizações indígenas da região andina. Segundo Albó (2009, p.12), a luta por território e recursos naturais possibilitou que os povos indígenas passassem a ver “su lucha con los dos ojos: como pueblos que interiorizan y defienden su territorio y formas de vida tradicionales; y como pobres explotados que reclaman para que no les quiten ni destruyan los recursos que son su sostén”.

## **2.2. Ciclos da história boliviana**

Na tentativa de entender a relação entre Estado e povos indígenas na Bolívia contemporânea, esta seção percorre as análises de Xavier Albó, Silvia Rivera Cusicanqui, Pablo Regalsky, Raul Prada Alcoreza, Sinclair Thompson, entre outros autores, em constante referência às insurreições indígenas mais relevantes desde a colônia e que vão fazer parte da



memória a ser recuperada pelos movimentos sociais a partir dos anos 1970. Sustentada por tais análises, toma-se a Revolução de 1952 como marco histórico que desencadeou o processo de transformação das relações interétnicas entre Estado e povos indígenas na história do país.

Além da diversidade étnica e regional tão fortemente marcada na paisagem boliviana, Cusicanqui (2010b) se refere à coexistência de uma pluralidade de planos temporais na formação social. Para explicar essa noção, a autora formula o conceito de *contradições não coetâneas*, que corresponde à coexistência de múltiplas camadas e ciclos históricos que formam “un conjunto de contradicciones diacrónicas de diversa profundidad, que emerge a la superficie de la contemporaneidad, y cruzan, por tanto, las esferas coetâneas de los modos de producción, los sistemas políticos estatales y las ideologías ancladas en la homogeneidad cultural” (p.37).

Para explicar o *abigarramiento* da sociedade boliviana atual, Cusicanqui (2010b) articula a noção de *contradições não coetâneas* à outra ferramenta teórica e analítica composta de três horizontes históricos de longa duração, que interatuam e se sobrepõem: (i) o ciclo colonial, que constitui a base das “mentalidades e prácticas sociales que organizan los modos de convivencia y sociabilidad en lo que hoy es Bolivia, estructurando en especial aquellos conflictos colectivos ligados a la etnicidad” (p. 39), (ii) o ciclo liberal, que promove o reconhecimento da igualdade de todos os indivíduos e introduz um projeto civilizatório que irá renovar a polaridade e a hierarquia entre a elite e os setores subalternizados, passando “emprender una nueva y violenta agrésion contra la territorialidade indígena, comparable tan sólo a la fase del saqueo colonial temprano” (p. 40) e (iii) o ciclo populista que emerge após a Revolução de 1952, por meio de constituição de um Estado centralizado e interventor, que utilizou mecanismos eficazes de subordinação e anulação da diversidade cultural e das identidades comunais e étnicas, sustentado pelo modelo da cidadania homogênea.

Atualizando esses horizontes históricos nas últimas décadas, a reforma constitucional de 1994 introduziu formalmente o reconhecimento da cidadania diferenciada, ainda que sob a mesma estrutura de poder hierarquizada e monocultural. A partir de 2005, com pretensões de ruptura com a ordem anterior, outro processo político inaugura um novo ciclo de transformações estruturais na organização política, social, territorial e econômica com o protagonismo dos povos indígenas na esfera do poder.

A presente seção examina a relação entre o Estado da Bolívia e os povos indígenas a partir da noção de ciclos históricos e, ao mesmo tempo, interpreta o caráter das práticas de resistências desses povos segundo a concepção de que as rebeliões se convertem em um instrumento fundamental através do qual os povos indígenas elaboram e manifestam

suas demandas. A análise tem o propósito de avaliar as consequências efetivas dos ciclos históricos para os povos indígenas e as mobilizações que se sucederam no final do século XX e início do século XXI, bem como as atuais posições que ocupam na esfera estatal.

### **2.2.1. A construção do Ciclo Colonial como processo de longa duração e o espaço político do indígena no período colonial (1556 -1825)**

De acordo com a historiografia oficial, o período colonial tem início em 1532, com o confronto cultural e civilizatório após a chegada dos espanhóis, e se fecha na independência em 1825. No entanto, o *ciclo colonial*, proposto por Cusicanqui (2010b,) se refere a uma estrutura de longa duração que define as relações sociais e o aparato institucional da sociedade desde a colonização até a contemporaneidade, embora ao longo desse processo tenham ocorrido significativas mudanças, simultâneas a outros ciclos da história, operados por distintos mecanismos de exclusão das formas de organização indígena.

A configuração dos territórios indígenas tem sua origem na época colonial, quando se estabeleceram “duas repúblicas”, com sistemas distintos de ocupação de território, atividades e organização social e política: a “república dos espanhóis” e a “república dos índios” eram sobrepostas, com “una obvia y humillante subordinación de la segunda a la primera, pero también con un cierto reconocimiento de la segunda, a través de un implícito contrato de respeto a sus territorios a cambio de tributo y mita” (ALBÓ, 1994, p. 53).

Desse modo, o regime colonial espanhol estabeleceu um regime político de governo indireto que reconhecia as autoridades indígenas na figura do cacique, como também a jurisdição indígena, entendida pela “habilidad de las autoridades indígenas para hacer cumplir su propia ley, oral y basada en los costumbres, sobre una determinada población o comunidad indígena que ocupa un espacio territorial definido” (REGALSKY, 2007, p. 32-33). A existência de um sistema político de governo indireto exercido pelas autoridades indígenas garantia uma relativa autonomia e o controle de suas terras e força de trabalho, dando origem ao *cacicazo*, uma instituição característica do Estado colonial boliviano, por meio da qual os caciques se aproximavam das elites dominantes.

No mundo andino, a dominação colonial se fundamentou em três pilares: o tributo que o cacique passava ao *encomendero*<sup>20</sup> e era enviado à Coroa Espanhola; a *mita*<sup>21</sup> ou o turno de trabalhos forçado nas minas, cujos salários eram utilizados para pagar o tributo, como também a catequização e a destruição das crenças, práticas e rituais dos povos originários da região. A exploração do ouro e prata constituiu a principal atividade econômica, que ao lado do tributo indígena formaram a base da economia colonial. Cabe aqui chamar a atenção para a importância do tributo, entendendo-o como um pacto que permitia às comunidades indígenas limitar o impacto da dominação colonial aos outros âmbitos de sua vida social (CUSICANQUI, 2010c; SALAZAR LOHMAN, 2013).

Nesse sentido, a estrutura comunitária e o sistema de autoridades indígenas foram mantidos na colônia, ainda que sob distintas modalidades de usurpação das terras indígenas, trabalho forçado e cobrança de tributos. As medidas protetoras decretadas pelas Leis das Índias no século XVI tinham o propósito de assegurar a segregação física e normativa entre as populações espanhola e indígena. Tal separação buscava impedir o extermínio da força de trabalho indígena, já bastante afetada demograficamente e restringir os interesses dos colonizadores. Para os indígenas, o sistema de “duas repúblicas”, mesmo que em desigualdade de condições e delimitadas pela segregação espacial e política, promoveu uma complexa relação entre o espaço e a sua organização, que significava a possibilidade desses povos exercerem o governo sobre seus territórios – a jurisdição. O sistema de poder colonial garantia, assim, a jurisdição indígena e reconhecia as autoridades indígenas. Segundo as interpretações de Cusicanqui (2010a), esses direitos e lutas da época colonial foram recuperados pela memória das resistências dos povos andinos e compreendidos como um pacto, segundo o qual a *mita*, o tributo e as crenças eram aceitas pelos povos indígenas na colônia em troca do direito à jurisdição indígena e ao território.

Em meados do século XVIII, um ciclo de rebeliões indígenas despontaram na região andina e culminaram com a insurreição de Tupak Katari em 1780-1781<sup>22</sup>. Esses movimentos anticoloniais foram por anos criminalizados pela ordem dominante e invisibilizados pela historiografia oficial, mas, a partir dos anos 1970 passaram a ser tema de

---

<sup>20</sup> O *encomendero* era o responsável pela *encomienda*, uma instituição jurídica característica da colonização espanhola na América, pela qual a coroa estabelecia um contrato com súdito para exploração de trabalho e tributos dos indígenas.

<sup>21</sup> A *mit'a* originalmente era um turno de trabalho no Império Inca. Na colônia, se converteu em *mita*, como turno de trabalho segundo o qual a sétima parte dos adultos homens, entre 18 e 60 anos, deviam prestar serviço nas minas durante quatro meses ao longo de um ano (GARCÉS, 2013).

<sup>22</sup> Sobre o ciclo rebelde de Tupa Katari, ver Sinclair Thomson, *Cuando sólo gobernasen los indios: La política aymara en la era de la insurgencia*. La Paz, 2007.

estudios innovadores<sup>23</sup>. Estas linhas de investigação buscam aportar “una nueva luz sobre la experiencia comunal en la ‘era de la insurgencia’ y ampliar nuestra comprensión de las visiones políticas indígenas” (THOMSON, 2006, p. 24) e revelam o caráter econômico, social e político das lutas anticoloniais. Entre esses pesquisadores, Sinclair Thomson inicialmente realizou uma detalhada pesquisa sobre Tupak Katari, que considera o mais poderoso movimento anticolonial da história da colonização hispano-americana, a “guerra civil andina de 1780-1781” (p. 16). Posteriormente, esse autor se deteve em investigar a concepção e o significado político das insurgências indígenas a partir dos casos específicos de três rebeliões no altiplano que antecederam a 1780, desvelando o caráter político e legal dessas manifestações. Desse modo,

un escrutinio crítico de los registros criminales y administrativos de la insurgencia – especialmente las narraciones de autoridades políticas, el testimonio de testigos y las “confesiones” de los detenidos– expone los principales rasgos de la conciencia “anticolonial”. En las luchas comunitarias del siglo XVIII, las fuerzas políticas campesinas generalmente recurrían a la esfera jurídica del Estado para poner fin a abusos por medio de la acción colectiva directa y para presionar o controlar las instancias de poder político que mediaban entre la comunidad y otras fuerzas externas. Se trataba no tanto de ejercer control “sobre” sino más bien de controlar “desde abajo”, es decir, ejercer un “infracontrol”. Mientras todos estos esfuerzos pueden ser entendidos como resistencia, desestabilización o modificación de las formas de dominación colonial, en algunos momentos excepcionales la organización y movilización comunitaria ocurrió como parte de un proyecto político más radical, de mayor alcance (THOMSON, 2006, p.19).

Thomson (2006, p.19) concebe esses movimentos como “proyectos anticoloniales” que “explícita y conscientemente desafiaron los fundamentos del orden político colonial – la soberanía española y la subordinación política indígena”, e revelam “una extraordinaria creatividad y carácter polimorfo de la cultura política campesina” (p.20). Em suma, as lutas anticoloniais do século XVIII, “generaron programas políticos formales diseñados por líderes individuales” (p.45), cujo caráter revolucionário e utópico combinava distintas orientações e demandas, e “a pesar de los límites de sus movimientos, los campesinosindios y sus líderes demostraron una creatividad extraordinaria en manejar o prestarse pautas políticas existentes, en reinterpretarlas, o en imaginar arreglos sociales sin precedentes” (p.46), expresando uma complexa cultura política. Do exame das revoltas andinas de Ambaná, Chulumani e Caquiaviria antes de 1781, o autor pode identificar um núcleo central de sentidos políticos anticoloniais desse período: a eliminação radical do

---

<sup>23</sup> A esse respeito Larson (2000, p. 14-15) observa que “en ninguna otra parte, los desafíos y oportunidades historiográficas han sido mayores que en el campo revitalizado de los estudios andinos de fines de la década de 1970 y principios de 1980. Otrora dominio insular de etnólogos y arqueólogos, este campo se vio infiltrado por una nueva generación de historiadores y antropólogos que trabajaban en las fronteras de sus disciplinas”.

inimigo colonial, a autonomia regional indígena, que muitas vezes não significava ruptura com a coroa espanhola, e a integración étnica/racial sob a hegemonía indígena.

Em síntese, Thomson (2006) demonstra que o ciclo de rebelião da segunda metade do século XVIII ofereceu novos elementos que contribuíram para ampliar o sentido das resistências indígenas anteriores, pois articularam propostas políticas consistentes visando o fim do governo colonial e a alternativa de autogoverno andino por meio de distintos projetos, que variaram em função das circunstâncias regionais e temporais. Houve também um acúmulo de experiências das lutas políticas anteriores, que culminaram com a rebelião de Tupac Katari, antecipando as demandas por emancipação, autodeterminação e hegemonia indígena, presentes até hoje.

A insurgência de Tupac Katari e seu exército foi violentamente derrotada, culminando com seu assassinato e esquartejamento. Esse líder rebelde teve seus restos mortais espalhados em locais públicos de diferentes cidades do país, como um sacrifício que se converteu em símbolo tanto para afirmar a superioridade da elite colonial, como para comprovar o caráter violento, bárbaro e irracional dos indígenas, contribuindo assim para legitimar a ordem de dominação, sustentada pela discriminação e exclusão desses povos. No entanto, também se transformou em símbolo que vai fazer parte da memória das lutas de emancipação dos povos indígenas, sobretudo da região andina, inspirando o pensamento katarista nos anos 1970 e o movimento indígena das décadas seguintes (CUSICANQUI, 2010a; THOMSON, 2006).

### **2.2.2. O Ciclo Liberal e o espaço político do indígena no período republicano (1825-1952)**

O período republicano liberal tem início com a independência promulgada por Simon Bolívar em 1825 e se estende até a Revolução de 1952, inspirado nos ideais ilustrados de liberdade, igualdade e cidadania que emergiam na Europa. Entretanto, “lo que para Europa eran medidas inspiradas en el nuevo sentido humanista de la Ilustración, en las colonias se convertirán en nuevas e ‘ilustradas’ maneras de negar la humanidad de los indios;” (CUSICANQUI, 2010b, p.47). Nesse contexto, transcorreram os processos de independência dos países latino-americanos, cuja motivação tem origem na civilização ocidental.

Ao se tornar república, a Bolívia herdou a estrutura colonial, desde o modelo agrário, a hierarquia social e de poder, o regime de tributos e os sistemas de valores, crenças e preconceitos, como a “racialização das diferenças sociais por meio da invenção estatal do

‘índio’ não somente como categoria tributária, mas também, como o ‘outro negativo’, ordenador dos esquemas simbólicos com os quais as pessoas davam sentido ao mundo, incluindo os próprios índios” (GARCIA LINERA, 2010a, p.167). Sobre as bases de um sistema político de exclusão, a República construiu uma cidadania da minoria – homens criollos, letrados e proprietários, representados por um Estado que garantiu a usurpação das terras comunitárias e se alimentou do tributo indígena até meados do século XX. Em síntese, na república, a segregação se reproduziu sustentada por um conjunto de instituições e dinâmicas herdadas da época colonial.

Ao longo do período republicano, as decisões políticas e administrativas, inclusive o controle da população indígena, se deram e dão no contexto de disputa entre conservadores e liberais. As medidas políticas conservadoras negavam a vinculação entre a propriedade da terra e o indígena, com o intuito de manter o regime de propriedade, enquanto os liberais defendiam o reconhecimento formal dos direitos indígenas, o fim da servidão e o acesso à terra aos indígenas. Apesar da aparente discordância, ambas as tendências pressupunham a manutenção da economia fundamentada na exploração de minérios e terras, sustentadas pela exploração indígena, como legado colonial.

Importante chamar a atenção para que no início desse período os povos indígenas se encontravam articulados a outros processos econômicos, políticos, sociais e culturais, como o livre comércio, o liberalismo, a modernidade, o capitalismo e a dinâmica da construção dos estados nacionais, principalmente os povos da região andina, aimarás y quéchuas (CUSICANQUI, 2010b; GARCÉS, 2013; LANGER, 2009; LARSON, 2002). Nesse cenário, a construção da República da Bolívia suscitava questões relacionadas à fragmentação do território e contradições com as estruturas coloniais, principalmente no que se refere ao sistema de poder das elites, os tributos e as formas tradicionais de produção e de relação com a terra. Uma das primeiras medidas modernizadoras decretadas na recém-fundada República foi a liquidação da propriedade comunitária indígena. A primeira Constituição decretava o fim do tributo, a expropriação da propriedade comunitária, como também impunha força sobre as demandas de direito comunitário. No entanto, logo após a declaração da República, a normatividade liberal recuou diante da necessidade de retomar o pacto tributário com a sociedade indígena, como forma de garantir a apropriação do excedente econômico pelas elites e o Estado. Assim, as leis liberais coexistiam com o tributo indígena, revelando as contradições dos ideais e práticas liberais no contexto fortemente marcado pela colonização.

Larson (2002) sinaliza que, em defesa das comunidades, os povos indígenas desenharam estratégias legais, políticas e discursivas com as quais puderam negociar com o

poder político estatal, os grandes proprietários e outros agentes. É um momento de continuidades e de transformações culturais e políticas dos povos andinos em constate interação com a construção nacional. No século XIX, os povos indígenas desenvolveram mecanismos de resistência e negociação para enfrentar as leis, políticas e práticas de aniquilação da propriedade comunitária e de suas autoridades étnicas.

Desse modo, a República da Bolívia nasceu marcada pela disjunção e o conflito entre dois mundos, configurada por outros instrumentos normativos e de dominação que encobriam e renovavam as estruturas coloniais. Em relação aos indígenas, as medidas políticas adotadas buscavam a ruptura do sistema binário de repúblicas e, sobretudo, pretendiam eliminar a organização e jurisdição da comunidade indígena mantidas na colônia. Assim, no proceso de construção do Estado republicano,

(...) a nombre de la libertad individual, intentó generalizar también la propiedad individual, con posibilidad de compraventa, rompiendo sí el esquema comunal que constituía el último baluarte de resistencia económica, social y política de la mayoría de los pueblos indígenas. El resultado fue un sinfín de rebeldías. De esta forma el asunto fue reduciéndose a un simple asunto de defensa y titulación de tierras – unas todavía comunales, muchas otras ya sólo parcelas individuales – dentro del régimen agrario (ALBÓ, 2008, p. 17).

Nos anos 1860, a retomada da mineração da prata levou ao surgimento de um grupo político liberal que sustentava a ideia do fim das bases jurídicas das comunidades. A violência empregada pelo Estado para eliminar as comunidades indígenas se acentuou. Durante a presidência de Mariano Melgarejo (1864-1871), foi estabelecida a *Ley de las Tierras* em 1868, segundo a qual as terras indígenas se converteriam em propriedade do Estado. Essa medida provocou uma série de rebeliões indígenas, que em conjunto com outras resistências levaram à anulação das expropriações das terras comunitárias. No entanto, embora invalidadas naquele período, tais medidas acabaram por antecipar e conformar o pensamento liberal de transformar os indígenas em camponeses e expressavam “la visión de las élites sobre lo que debía ser la Bolivia moderna” (GARCÉS, 2013, p.16).

No contexto de esgotamento das forças conservadoras no poder desde a independência, no último quarto do século XIX, os ideais liberais dominaram o país e imprimiram grandes disparidades econômicas e sociais, supostamente dirigida por um Estado que se mostrava um mero intermediário dos interesses dos grandes mineradores. A Bolívia se consolidou como economia exportadora, parte do sistema econômico mundial capitalista. A continuidade da organização política territorial comunitária e a jurisdição indígena confrontavam com os interesses e a dinâmica de mercado livre de terras e força de trabalho

para as minas, fatores essenciais para a modernização e a conformação da nação do Estado Republicano, uma vez que a comunidade impedia acesso à terra por parte dos setores *criollos* dominantes. Em síntese, a ordem republicana não reconhecia juridicamente a comunidade, impondo-lhe medidas legais e coercitivas sob os ideais liberais que postulavam a ampliação do mercado e necessidade de promover a homogeneização da sociedade. Com este fim, foram estabelecidas estratégias legais e práticas para desestruturação das comunidades e jurisdição indígenas (REGALSKY, 2007).

O *ciclo liberal* começa com as reformas liberais no último quarto do século XIX, segundo Cusicanqui (2010b), que toma como marco de análise a aprovação da Lei de Exvinculação de 1874, cujo objetivo atendia aos anseios modernizantes da sociedade boliviana. Sustentada pelos princípios liberais de proporcionar cidadania aos povos indígenas, de acordo com essa lei foi decretada “la abolición de la comunidad indígena o *ayllu*, y se intentó sustituir el antiguo tributo colonial de casta por un impuesto a la propiedad y al ingreso de todos los ciudadanos” (p. 140), e a venda de parcelamento individual da terra. A imposição de um projeto civilizatório liberal renovou a violência, discriminação e segregação na sociedade hierarquizada, acentuando a polaridade entre elites e povos indígenas.

A Lei de Exvinculação foi implementada pela Revisita, na década seguinte e provocou a desestruturação da organização comunitária. Tais medidas liberais garantiram a expansão do latifúndio nas quatro décadas seguintes, produzindo distintos impactos nas regiões do país. Como resposta às exigências dos grandes proprietários, ao decretar a separação entre a comunidade e a terra, a lei liberou a terra à venda com a justificativa de criar uma camada de pequenos proprietários indígenas integrados à nação, ou seja, cidadãos livres após a eliminação da jurisdição indígena no espaço comunitário. A “cidadania” outorgada aos povos indígenas pela legislação de 1874 reconhecia a igualdade do indígena diante da lei apenas quando desvinculado de suas relações comunitárias (REGALSKY, 2007).

Em síntese, ao longo do século XIX, as reformas estatais foram sustentadas por um conjunto de ideias liberais de igualdade de todos, cidadania individual e abolição das formas de organizações comunitárias, como o *ayllu*. No contexto da sociedade oligárquica, os direitos individuais implicavam a ruptura com as formas comunitárias indígenas e reforçavam a polaridade e hierarquia entre as culturas ocidental e nativa, que sob um discurso racista e preconceituoso justificava a violência às populações indígenas. Como uma estrutura de longa duração, o *ciclo liberal* estará impresso nas relações sociais e no aparato institucional no curso da história boliviana.



A legislação de 1874 garantia a igualdade aos indígenas com a finalidade de escamotear a apropriação dos seus territórios, na medida em que expropriava as terras comunitárias em prol da expansão das grandes propriedades, assim, “la coacción estatal como mecanismo de expropiación de tierras comunales reforzó el poder local de los terratenientes y propició la expansión de las relaciones de producción serviles en la agricultura”, assinala Cusicanqui (2010c, p. 89). Diante da forte pressão, essa lei deu origem a grandes resistências que foram fortemente reprimidas e massacradas, mas que, também, revelaram o caráter político das manifestações indígenas.

Nesse contexto, emergem os *apoderados*, como membros e representantes das comunidades indígenas na luta para recuperar o direito de suas terras com base nos títulos das propriedades comunitárias conquistados no período colonial. Teve início um movimento que confrontou e intermediou sistemas jurídicos opostos, por meio da junção das demandas das comunidades afetadas pela expansão dos grandes proprietários. Os *apoderados* interpretaram as leis, revelando as contradições da legislação republicana e, assim, foram capazes de sustentar impugnações jurídicas contra a tomada ilegal das terras indígenas e, em 1993, “se armaron de una estrategia legal inmejorable para impugnar la revisita de 1881-82, que fue realizada en forma coactiva y fraudulenta en todo el altiplano y muchas regiones de los valles interandinos” (CUSICANQUI, 2010b, p.209).

Articulados em um movimento intercomunitário, os *apoderados* se expandiram e fortaleceram, com o destaque da figura emblemática de Pablo Zárate Willka, no contexto de um conflito civil mais amplo, a Guerra Federal (1898-1899). Neste luta, confluíam duas disputas. Por um lado, contrária as elites, explodia a revolta dos povos indígenas contra a dominação, exclusão e exploração a que eram submetidos historicamente; por outro, eclodia uma crise no âmbito do poder estatal, com o confronto entre a elite conservadora de Sucre, ligada à exploração da prata, e a elite emergente representada pelo partido liberal, vinculada à exploração do estanho e estabelecida em La Paz. A Guerra Federal e a insurgência de Willka refletem, assim, o confronto entre a região do norte, liberal, e a do sul, conservadora.

Sob a liderança do general José Manuel Pando, os liberais adotaram posições políticas contra as elites tradicionais e atraíram outros setores sociais, entre eles os indígenas, cujo projeto político era mais amplo, pois reivindicavam a restituição de suas terras. Formando aliança com os liberais, o forte exército de Willka entrou para luta contra a elite conservadora. Em um primeiro momento, embora tenham participado junto aos setores liberais na guerra civil, os indígenas tinham claras suas demandas: a recuperação das terras comunitárias, a luta contra a ofensiva dos grandes proprietários de terra, a não submissão a

autoridades liberais e conservadoras e constituição de um governo autônomo indígena. Tais propostas eram irreconciliáveis com os interesses dominantes, tanto liberais quanto conservadores (CUSIACANQUI, 2010c; SALAZAR LOHMAN, 2013).

A vitória dos liberais dependeu da participação e apoio do exército indígena de Zárate Willka, revelando as contradições sociais e étnicas inerentes à expansão da economia exportadora e a conseqüente repressão e dismantelamento das formas de organizações e produção comunais. No entanto, após a vitória, o General Pando desconsidera as promessas de devolução de terras aos indígenas e adota a mesma ordem constitucional e de dominação prévia, sem ruptura com as elites conservadoras contra as quais combatia.

Com a vitória dos liberais, se fortalecem os vínculos entre o centro administrativo e político em La Paz, com a forte tendência de modernizar o Estado para atender o setor exportador. Seguiu-se a consolidação das alianças entre os grandes proprietários do altiplano e setores da oligarquia<sup>24</sup> moderna do mercado externo, garantindo o monopólio da terra, do mercado e do poder político. Nesse sentido, a proposta liberal revelou seu caráter contraditório, pois no “plano ideológico, este tejido de intereses reforzó la naturaleza excluyente y coactiva de la dominación oligárquica y le permitió reelaborar sus sustratos coloniales más profundos en el planteamiento de sus relaciones con el indio.” (CUSICANQUI, 2010c, p. 85).

Segundo Cusicanqui (2010c, p. 86), mediante

la crisis desatada por la rebelión de Zarate, lo indio, como categoría colonial, se reproducirá en las percepciones colectivas de la sociedad criolla. La violencia rebelde y la violencia estatal, en su lenguaje sin mediaciones, renovarán la lógica del enfrentamiento de castas y reforzarán por varias décadas la noción de barbarie aplicada al universo asocial de lo indio.

Com a tomada do poder pelos liberais a partir de 1899, as elites fortalecem e renovam as estruturas de dominação colonial, impulsionadas por reformas modernizadoras que estabeleceram uma inclusão e igualdade formal que dissimulava os privilégios e a discriminação. No início do século XX, as tendências de apropriação monopólica da terra, do mercado e do poder político teceram o pano de fundo para a dominação excludente e

---

<sup>24</sup> Cusicanqui (1985, p. 147) explicita a concepção do termo oligarquía no contexto de sua obra com os seguintes sentidos: “a) a expresión política y estatal de una alianza de intereses económicos entre mineros (y otros sectores exportadores), terratenientes y grandes comerciantes que emerge en Bolivia en la segunda mitad del siglo XIX a partir de la consolidación del pacto neocolonial con os nuevos centros hegemónicos mundiales, y b) un modo de dominación política cuyo sustentos ideológicos es el derecho colonial sobre el territorio y la población del país. Ambos elementos contribuyen a reforzar la estructura de castas heredada de la colonia, y la imposibilidad de que los cambios en la estructura económica tengan efectos pertinentes en la superestructura político-ideológica de la sociedad”.

opressora da oligarquia e definiu o lugar do indígena na sociedade boliviana. A rebelião de Willka por seu caráter isolado e distante de outros setores da sociedade registra uma condição restrita de sua luta e “marca el fin de una época” (CUSICANQUI, 1985; p.150). No último quarto do século XIX, na região do Altiplano, a consolidação da grande propriedade sob as bases do Estado liberal havia apagado a resistência indígena, que voltou a surgir na década de 1910, em movimentos locais embora marcados por características comuns.

Retomadas nos anos 1910, a cadeia de rebeliões combinou uma variedade de estratégias de lutas, desde demandas sustentadas por argumentos legais, como também atos de violência. Emergiu a figura do *cacique-apoderado*<sup>25</sup>, que com suas comunidades empreenderam uma luta legal pela restituição de suas terras e contra a expansão da propriedade individual.

Em contrapartida à violência da dominação oligárquica desse período, as comunidades produziram as condições para o fortalecimento dos sistemas de autoridade de tradição dos povos indígenas. A extinção legal da comunidade e a consequente apropriação das terras revigoraram a organização e os sistemas de autoridade comunitária tradicional, recuperando a função colonial dos caciques como intermediários entre as comunidades e o Estado (CUSICANQUI, 2010c).

Para explicar o motivo que desencadeou o ressurgimento dessas rebeliões, cabe aqui retomar o período colonial, quando muitas comunidades haviam adquirido, por meio de pagamento, os títulos coloniais de propriedade. Mediante uma luta fundamentada nas leis estatais, esses títulos foram recuperados e apresentados ao Estado pelas autoridades comunitárias, provocando uma disputa legal, mas que ao mesmo tempo ameaçava as leis vigentes e o sistema de compras das terras comunais.

Assim, nas palavras de Cusicanqui (2010c, p. 102):

(...) la búsqueda de títulos coloniales permitió así la apertura de un horizonte de memoria colectiva que legitimaba las acciones legales y violentas y otorgaba un sentido ético de restitución de la justicia a la lucha de los comunarios. Los elementos de un pasado remoto, que yacían en papeles antiguos y se reproducían a través de la tradición oral, de los mitos y cuentos populares, fueron así puestos al servicio de una serie de demandas concretas de reforma social propuestas por los rebeldes a la cerrada sociedad oligárquica que les negaba el derecho a la existencia

A repressão levada a cabo pelo Estado como resposta às reivindicações legais das terras acarretou a explosão de rebeliões locais, que foram se articulando e ampliando o

---

<sup>25</sup> O cacique apoderado é definido “como figura que recuperaba la función de intermediación que habían tenido los apoderados indígenas del siglo pasado, pero esta vez le añadían un componente propio (no legal), la del cacique, que en la colonia se había constituido en el representante de la comunidad ante el orden estatal colonial a partir de la dinámica comunitaria de ayllu” (SALAZAR LOHMAN, 2013, p.35).

movimento. Assessorados juridicamente por advogados do povo<sup>26</sup>, houve uma luta legal dos povos indígenas do altiplano contra as bases jurídicas do sistema político liberal anticomunitário. As vitórias legais dos caciques-apoderados significavam a restituição das propriedades comunitárias, desencadeando um grande volume de reivindicações que ameaçaram a expropriação e venda dessas terras. Tal fato provocou uma ação repressiva por parte do governo sobre as comunidades que, em resposta, reagiram com violência. Entretanto, antes de imprimir força em suas ações, em um contexto de extrema desigualdade, o movimento dos caciques do altiplano buscou legitimar as demandas indígenas perante a sociedade oligárquica mediante um discurso jurídico que se valia da legislação colonial e republicana, demonstrando as contradições do discurso liberal de igualdade.

Ao longo das décadas 1910 e 1930 as rebeliões lideradas pelos *caciques-apoderados* foram tratadas como expressão de barbárie e irracionalidade segundo a abordagem racista e discriminatória do sistema dominante. Sob um outro olhar, Cusicanqui (1985, p.155) se refere a esses movimentos como um “movimiento amplio, que se prolonga por años y se manifiesta en una variada gama de métodos de lucha combinados y complementados entre sí”, cujas propostas superavam os limites do mundo indígena e visavam transformações da realidade social desigual e excludente. A exemplo de Eduardo Nina Qhispi, um dos líderes do movimento nos anos 1920 e 1930, que elaborou a utopia de uma sociedade na qual conviveriam em igualdade de condições, índios e mestiços, alinhados pela reciprocidade, redistribuição e intercâmbio de saberes, noção que antecipa a interculturalidade.

É importante chamar a atenção para a existência de um programa de reformas no movimento indígena do altiplano entre 1910 e 1930, cujas propostas são a recuperação das terras comunitárias, extinção dos tributos, participação política e oportunidade de participar do mercado. A resposta foi uma violenta repressão por parte dos setores dominantes, que ocultavam o caráter político desses movimentos, na medida em que exacerbavam apenas a explosão “irracional” e “vingativa” das insurreições.

Ao assumirem o poder no final do século XIX, os liberais mantiveram as mesmas estruturas de dominação e exploração sustentada agora pela economia mineira do estanho, articulada ao mercado internacional, cujos interesses estavam sob controle estatal, nas mãos de um pequeno grupo político que representava a elite do estanho. Nas duas primeiras décadas do século XX, o regime liberal acentuou o desmantelamento das terras indígenas, com o

---

<sup>26</sup> Estes defensores foram a base do indigenismo *criollo*, segundo Cusicanqui (2010c).

desaparecimento de comunidades inteiras. Em 1930, o número de comunidades estava reduzido a um terço das existentes antes da Lei de Exvinculação, como ilustra Albó (1983).

A persistente política de expropriação das terras conformou uma estrutura agrária de eliminação das comunidades indígenas, tendência que se ampliou e, de acordo com o Censo Agropecuário de 1950, 40% das terras cultiváveis estavam nas mãos de uma pequena elite de grandes proprietários (SALAZAR LOHMAN, 2013). Nesse sentido, medidas de controle sobre essa população eram fundamentais para evitar rebeliões como as dos *apoderados*, emblematicamente representada na figura de Willka. A derrota indígena da rebelião de Willka consolidou a ideia de que a aniquilação da população indígena era fundamental.

A Bolívia se inseriu no mercado internacional no momento de consolidação da fase imperialista do capitalismo, no final do século XIX, como grande exportador de produtos primários, principalmente o estanho, cuja produção altamente concentrada não implicava investimentos internos e desenvolvimento da economia nacional. A exportação do estanho era basicamente controlada por três famílias, Patiño, Aramayo e Hirschfeld, que constituíram a denominada Rosca, “os barões do estanho” articulados ao capital internacional controlaram a economia e a política do país até a Revolução de 1952 (REGASKY, 2007).

Nesse período, a expansão do mercado mundial capitalista e penetração de capitais europeus implicaram a ampliação das políticas liberais e violentos confrontos que levaram a derrota da resistência indígena. No contexto em que o indígena era um empecilho à construção da nação boliviana, a consolidação da economia exportadora do estanho e a expansão comercial alimentadas pela articulação entre o poder político e os grandes proprietários de terra promoveram, mais uma vez, uma enorme ofensiva e usurpação das terras indígenas, que implicou a ruptura da produção comunal e dos intercâmbios entre as populações indígenas. A repressão e o massacre constituíram estratégias pelas quais a oligarquia exercitou o controle sobre os setores subalternizados e, assim, assegurou o poder e, na entrada do século XX, inaugurou o projeto de construção de um país moderno e civilizado, do qual estava excluído o indígena. Como pano de fundo, estavam as ideias eurocêntricas positivistas<sup>27</sup>, que sustentaram o racismo, a inferioridade racial do indígena, presentes no discurso político e que vão conformar o *ciclo liberal* como elementos constitutivos da sociedade boliviana, justaposto ao *ciclo colonial*, como afirma o Censo Geral de 1900,

---

<sup>27</sup> Sobre a influencia das ideias positivistas nos países latino-americanos ver ZEA, Leopoldo, El pensamiento latino americano. Barcelona: Ariel, 1976.

Es preciso advertir que hace mucho tiempo se opera en Bolivia un fenómeno digno de llamar la atención: el desaparecimiento lento y gradual de la raza indígena. En efecto, desde el año 1878 esta raza está herida de muerte. En ese año, la sequía y el hambre trajeron tras sí la peste que hizo estragos en la raza indígena. Por otra parte el alcoholismo, al que son tan inclinados los indios, diezma sus filas de una manera notable, y tanto, que el número de los nacimientos no cubre la mortalidad (...) De manera que en breve tiempo, ateniéndonos a las leyes progresivas de la estadística, tendremos a la raza indígena, si no borrada por completo del escenario de la vida, al menos reducida a una mínima expresión. Si esto puede ser un bien, se apreciará por el lector, considerando que si ha habido una causa retardataria en nuestra civilización, se la debe a la raza indígena, esencialmente refractaria a toda innovación y a todo progreso (Citado por CUSICANQUI, 2010c, p. 35-36).

Embora o confronto entre a elite dominante e os povos indígenas fosse evidente, ainda assim, esses povos conservaram relações políticas com Estado, utilizando e reinterpretando as legislações para defenderem seus territórios e comunidades. Nesse contexto, se constituiu um marco legislativo contraditório que mantinha a ordem racista colonial ao resguardar os limitados direitos dos indígenas e a restituição de suas terras e ao mesmo tempo impor medidas segregadoras, como o Decreto Supremo de 1925 que impedia o acesso dos indígenas a algumas áreas de La Paz. A aproximação entre povos indígenas e Estado se ampliou pelo país e na região dos vales, ocupado pela grande maioria da população quéchua, a primeira metade do século XX assistiu ao fortalecimento de uma rede de *caciques-apoderados* com capacidade para promover novos significados à ordem normativa em defesa da comunidade. Já na segunda década do século XX, em sua luta pela terra, os *caciques-apoderados* do altiplano adotaram estratégias legais e políticas, pautadas em alianças com o Partido Republicano e reivindicaram participação política e direitos de cidadania, como o acesso à educação através de instalação de escolas nas comunidades.

Na década de 1920, a redução internacional do preço do estanho provocou uma grande crise econômica que acentuou as desigualdades e o desequilíbrio econômico do país. Instalou-se um cenário de instabilidade das estruturas econômicas de exportação de bens primários, que levou o Estado a assumir o papel de agente intermediário entre as forças econômicas dos grandes produtores do estanho e os outros setores da burguesia boliviana. Nesse contexto, o crescimento do setor minerador fez surgir as primeiras mobilizações e organizações sindicais operárias, dando origem a promulgação de leis sociais. No entanto, as o agravamento das tensões sociais não significavam mudanças no âmbito do poder (OLIVEIRA ANDRADE, 2007).

A década de 1930 se abre marcada por uma forte crise econômica e a instabilidade política e social que cada vez mais acentuam e desvelam as contradições do sistema republicano oligárquico. Neste cenário, em 1932, o governo parte para a ofensiva estratégica

de guerra contra o Paraguai, com o intuito de fomentar um sentimento nacionalista, dando início à Guerra do Chaco, que acabou produzindo efeitos inesperados, pois cumpriu a função de elevar o espírito nacional nas consciências da população boliviana, como afirma Zavaleta (1977). Houve o despertar da consciência das desigualdades e reivindicação dos direitos dos setores explorados, sobretudo dos indígenas, como cidadãos, pois:

(...) el prolongado contacto entre combatientes indios y reclutas de origen mestizo-criollo y la mezcla de gentes de todas las regiones del país en la obligada democracia de las trincheras reforzaron una aguda conciencia crítica respecto a los problemas no resueltos del país y alimentaron la conciencia social e indigenista de las capas medias del criollaje urbano (ZAVALETA, 1977, p.110)..

O resultado desse conflito para os povos indígenas é bastante ambíguo, pois, se por um lado, grande parte do recrutamento foi sob a coação dos grandes proprietários e do exército, por outro, pela primeira vez, representou a convocação que incluía o indígena como cidadão. Entretanto, o racismo persistiu nos campos de batalha, onde, os indígenas foram discriminados e excluídos, alcançando o maior índice de mortos e aprofundando a separação entre esses povos e a elite branca burguesa (OLIVEIRA ANDRADE, 2007).

Após a Guerra do Chaco, emergiu um sentimento nacional, ao qual se incorporaram os partidos e as organizações sindicais, em um cenário de mobilizações sociais, que apesar de ter o setor minerador como principal articulador, leva em conta o índio na formação da nação. A derrota do Chaco agravou o processo anterior de crise do Estado oligárquico, e o poder é tomado pelos militares em 1936, com propósitos de restituição da soberania, recuperação econômica e social, sustentados por propósitos nacionalistas. Nas palavras de Cusicanqui (2010c, p. 93), esse conflito foi “un intento desesperado de la oligarquia por ponerse a la altura de la imagen que tenia de si misma y borrar la pesadilla de un país en quiebra y sitiada por el populacho”, mas produziu resultados contrários para elite governante: ao reunir tão distintos setores sob um discurso nacional, mobilizações e protestos despertaram em todo país.

Nesse cenário, o exército assume um papel ambíguo, pois apesar de ser responsável em parte pelos danos e desprestígio que decorreram da guerra, se constituía como a instituição que poderia formular uma política para por fim à instabilidade social e impedir mudanças estruturais. Com propósito, os militares adotaram uma política nacionalista, ao mesmo tempo em que auxiliaram a criação de sindicatos sob o controle do governo. No entanto, tal estratégia produziu resultados contrários, como a criação de organizações sociais como a Confederação Sindical de Trabalhadores de Bolívia (CSTB), que “habrían de

consolidar su autonomía y profundizar la lucha por reivindicaciones laborales, sociales y políticas” (SALAZAR LOHMAN, 2013, p. 42). No campo, também foram emergindo sindicatos que começaram a enfrentar o poder dos grandes proprietários.

Ou seja, o decreto de sindicalização obrigatória, embora fosse inspirado nos modelos corporativistas, contribuiu para organização dos trabalhadores e camponeses em todo o país. Pela primeira vez ao longo da história boliviana, se constituiu um espaço no qual as camadas populares mobilizadas, interpelavam o sistema político e expressavam suas demandas. Os setores urbanos e rurais se articularam em um novo cenário de manifestações, através das quais se fortaleceu um indigenismo urbano.

Nos anos 1940, a debilidade institucional do Estado tem como resposta o aumento da violência e o autoritarismo, em um contexto de perda da coesão política da elite, ao lado do fortalecimento de setores populares que por meio de muitos conflitos, haviam avançado politicamente e desejavam mudanças da estrutura política e econômica marcadamente colonial. Nesse contexto, emergiu a resistência operária, sobretudo do setor mineiro, com tendências nacionalistas. Em 1938, uma nova constituição introduziu leis trabalhistas e avançou em termos de direitos sociais e políticos do país, com um papel mais atuante do Estado na economia. Houve o avanço das forças nacionalistas e reformistas em relação ao setor tradicional. É o momento do surgimento de novas forças políticas ansiosas por mudanças de um lado, e a rearticulação dos setores conservadores, através do surgimento de novos partidos e da união dos antigos (OLIVEIRA ANDRADE, 2007). De caráter comunitário, as lutas indígenas e camponesas foram fortalecidas pela articulação com os setores urbanos em expansão, levando adiante a continuidade das demandas históricas de terra e autonomia.

Em 1942 e 1943, respectivamente, se realizaram o Primeiro e Segundo Congresso de Indígenas de Habla Quéchuá em Sucre, cujas principais resoluções enfocavam o fim do *pongueaje*<sup>28</sup> e a restituição das terras comunitárias. Esses congressos reuniram ativistas e membros de partidos políticos de esquerda, centrais sindicais operárias e camponesas e representantes do movimento estudantil. Quando, em 1945, o terceiro Congresso foi realizado em La Paz, no centro do poder estatal, revelou os aspectos ideológicos e a continuidade das tentativas de aproximação entre o campesinato índio e esfera estatal que permanecia esquiva e excludente. Ainda em 1945, logo após o II Congresso, o presidente Villarroel emitiu decretos de apoio às demandas e lutas indígenas, como a supressão do trabalho servil e do *pongueaje*,

---

<sup>28</sup> Pongueaje: um sistema de semiescravidão em que a população indígena e camponesa oferecia, obrigatoriamente, trabalho sem remuneração aos grandes proprietários de terra (MESA GISBERT, 2007).



promoção de educação na área rural e a criação de um código de trabalho para o setor rural. Quando este presidente foi assassinado em 1946, despertou uma série importantes levantamentos rurais, que reivindicavam:

(...) tierra y educación, exigieron el reconocimiento oficial de los sindicatos, insistieron en el cumplimiento de los decretos de 1945 y denunciaron los abusos cometidos por los hacendados y las autoridades locales. Para presionar al gobierno, conseguir adeptos y darse a conocer, los rebeldes empleaban una diversidad de tácticas que iban desde las peticiones y manifiestos hasta la difusión de rumores, títulos y leyes, pasando por la ocupación física de territorios estratégicos” (GOTKOWITZ, 2011, p. 309, citado por SALAZAR LOHMAN, 2013, p. 46).

No entanto, com o fim do governo dos militares em 1946, as oligarquias dos produtores de estanho e dos grandes proprietários retomam o poder político, agravando a exploração dos operários das minas que trabalhavam em condições desumanas e dos camponeses, ainda submetidos na prática ao *pongueaje*.

Em suma, os efeitos da Guerra do Chaco abalaram o sistema político, resultando em um cenário de grave crise econômica e social que desencadeou a articulação da oposição dos setores sociais mais afetados pelas consequências do fracasso desse conflito. O processo de mobilização do operariado urbano se estendeu à população camponesa, composta de povos indígenas. Somando-se a este panorama, o fim da Segunda Guerra Mundial estimulou movimentos nacionalistas, conformados pela articulação política do proletariado e da pequena burguesia. A crise política pôs fim ao sistema de partidos tradicionais, dando origem a novos partidos populares e de esquerda: Partido Obrero Revolucionario (POR), Partido de Izquierda Revolucionaria (PIR) e Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR).

De acordo com as análises de Cusicanqui (2010c), a derrota do Chaco provocou a ruptura do controle e da legitimidade da ordem oligárquica e fez brotar uma intensa força contestatória de amplos setores excluídos da sociedade, de onde emergiram o nacionalismo e as mobilizações sociais, abrindo espaço para a luta comunitária e emancipatória. Nos anos 1940 houve uma aproximação ideológica entre o campesinato indígena e o Estado, antes visto como totalmente excludente através de algumas conquistas oficiais, como a abolição do decreto que proibia a circulação de indígenas em ruas e praças de La Paz.

Os anos 1940 assistiu o despertar dos indígenas no altiplano e vales, onde os setores urbanos e rurais articularam suas lutas. Com um novo sentido, baseada no modelo de organização dos operários urbanos, os sindicatos camponeses se constituíram e introduziram traços comunitários, fortalecendo a capacidade de mobilizações camponesas e indígenas. A legislação avançou em relação a proibições, como o *pongueaje*, como também a conquista de

direitos como o pagamento de salários aos camponeses. No entanto, tais medidas legais foram descumpridas, estimulando a aliança deste setor com a classe operária. A segunda metade desta década assiste a uma forte instabilidade política e institucional, acentuada pelo fortalecimento político do movimento operário, que demandava transformações em direção a uma maior independência nacional e democrática (MESA GISBERT, 2007; OLIVEIRA ANDRADE, 2007)

Logo após a Segunda Guerra, os países latino-americanos vivem a tendência de ascensão das forças populares e a mobilização por uma maior autonomia nacional, que resultaram do surgimento do capital nacional de alguns países pelo aumento das exportações de recursos naturais, o surgimento de indústrias e do setor operário, sob uma ideologia democrática e antifascista. Entretanto, após 1948, com o cenário da Guerra Fria, começa uma política repressiva sob a hegemonia dos Estados Unidos, em prol de regimes de força capitalistas e anticomunistas, afastando-se das propostas nacionalistas e populares. O MNR emergiu como o partido que incorporava ampla influência do conjunto das camadas médias e dos setores operários, camponeses e indígenas, representando e dirigido pela pequena burguesia que não tinha tido acesso ao poder estatal anterior, e se tornou a força política que vai articular setores urbanos e rurais na luta antioligárquica (BROESNER, 1996).

Em 1947, muitas rebeliões indígenas ocorreram principalmente no altiplano e nas proximidades de Cochabamba, que reconfiguraram as relações e alianças entre o campesinato indígena e outros setores da sociedade. A violência da repressão oficial fortaleceu os laços de lutas entre os setores rebeldes indígenas e não indígenas, como as organizações sindicais operárias e os dirigentes políticos da oposição. Após esse ciclo de rebeliões, MNR assumiu dentre outras, a tarefa de organizar e controlar o movimento indígena camponês.

Contudo, segundo Cusicanqui (2010c), o MNR compartilhava a mesma perspectiva dominante discriminatória e excludente em relação ao indígena. Com o objetivo de construir uma nação culturalmente homogênea, esse partido adotou uma atitude paternalista e rejeitou o projeto comunitário, na medida em que isso “implicaba el reforzamiento de las identidades étnicas andinas, estorbaba, pues, al ideal de patria ‘decente’ y mestizo-criolla acariciada por los conductores del partido que habría de ponerse a la cabeza de la insurrección de 1952” (p. 129).

A partir do despontar das rebeliões indígenas na década de 1940, o MNR assumiu o trabalho de “campesinizar” o movimento indígena, mediante estratégias de cooptação e controle sindical que aproximaram a mobilização indígena das propostas civilizatórias e igualitárias, ao mesmo tempo em que a afastava das lutas e demandas comunitárias e étnicas.

Em resposta à mobilização social que se articulava entre cidade e campo, no altiplano e nos vales, o governo reagiu com violência contra os levantamentos. A repressão se somou à revolta provocada pela anulação da eleição que fazia vitoriosa o candidato do MNR, Victor Paz Estenssoro, desencadeando a Revolução de 1952<sup>29</sup>.

Desde o início, a Constituição liberal de 1826 extinguiu as autoridades indígenas e delegou ao Estado republicano a administração dos assuntos indígenas. Nesse período “a exclusão étnica se concentrou no eixo articulador da coesão estatal”, como observa Garcia Linera (2010, p. 169). No período republicano liberal, as medidas e estratégia do Estado para aniquilação da heterogeneidade indígena consistia em um eficiente projeto para dominação oligárquica mestiça e branca. Entre os principais instrumentos para manutenção do poder liberal se destacam a expropriação das terras comunitárias em favor da grande propriedade e a manutenção das relações de produção servis. Na prática, a legislação liberal não aboliu as obrigações coloniais e a população indígena permaneceu submetida a novas formas servis de relação e pagamento de tributo. A Bolívia foi a última das nações andinas a abolir o tributo, em 1874.

Em síntese, os Estados republicanos, conservadores ou liberais, de 1825 até 1952, não transformaram o sistema político excludente e opressor herdado da colônia, tanto em relação ao sistema de poder quanto à dimensão constitutiva da hierarquia social, mas imprimiram e reforçaram a dominação com base na discriminação e segregação. Ao ciclo colonial se sobrepôs o ciclo liberal, segundo o qual a ordem liberal imposta no século XIX sustentou um projeto civilizatório que restaurou a hierarquia social entre a elite dominante e os setores subalternizados e empreendeu violentas medidas contra a forma de organização territorial comunitária. Na história da Bolívia as formas de dominação da colônia se fundem com as propostas liberais da república e se amalgamam e convertem no “esfuerzo de exclusión basado en la negación de la humanidad de los indios” (CUSICANQUI, 2010b, p.40).

---

<sup>29</sup> Albó (2008) considera que a Revolução de 1952 na Bolívia, a Revolução Mexicana de 1910 e a Revolução Cubana em 1959 como as mais significativas da América Latina.

### **2.2.3. O Ciclo Populista e os povos indígenas no desenho Estatal da Bolívia a partir do Estado de 1952**

O ciclo populista tem início com a Revolução de 1952 e, em atuação conjunta com os ciclos colonial e liberal, empreendem a eliminação das identidades comunitárias e étnicas dos povos indígenas. Inaugurando um novo espaço político para os setores populares, a Revolução de 1952 resultou de um processo político e social que se desenvolveu, sobretudo após a Guerra do Chaco, com pretensões de desestruturar o Estado oligárquico a partir do confronto e a ação política de amplos setores sociais que incluía operários, camponeses, população indígena e pequena burguesia. Esse período de intensa atuação das forças operárias mineiras promoveu mudanças históricas em direção às demandas da população e à conquista de democracia e direitos, em um contexto no qual desequilíbrios e tensões decorrentes da estrutura capitalista orientada para a exportação coexistiam com uma organização agrícola arcaica e estagnada. Até os anos 1950, a grande maioria da população indígena e camponesa estava sujeita aos grandes proprietários, submetida a uma relação de trabalho servil e, efetivamente, excluída da cidadania. Sustentadas pelos ideais nacionalistas, as propostas revolucionárias englobavam o fim do latifúndio e democratização do acesso a terra através das demandas de reforma agrária; nacionalização das minas e petróleo; voto universal estendidos a mulheres e indígenas; educação gratuita e universal, a imposição do castelhano como idioma nacional, criação de símbolos pátrios e a adoção da cultura mestiça como identidade boliviana.

Segundo a crítica de Zavaleta (1992), a ideia inicial de golpe de Estado por parte do MNR se transformou em um grande movimento de massas com anseios de democratização e nacionalistas, superando a intenção prévia de substituição de um grupo de poder por outro no Estado. Desse modo, em vez de conspiração e golpe de estado por parte do MNR, ocorreu uma insurreição popular vitoriosa que pressionou pela transformação do Estado e substituição do aparato de poder oligárquico. Dito de outra forma, a força dos movimentos populares impulsionou dinâmicas não previstas e redefiniu o caráter do processo político. O novo governo não pretendia uma ação decisiva e de ruptura com a ordem oligárquica anterior, mas tomar o poder e atuar alinhado à legitimidade constitucional existente e afastado das perspectivas radicais.

Segundo Oliveira Andrade (2007, p. 84), com a Revolução de 1952:

(...) duas políticas confrontaram-se desde o princípio da revolução: de um lado, a dinâmica revolucionária e independente das massas e, de outro, a ação mobilizadora e institucional do governo do MNR, voltada a reordenar e conter a ruptura e a radicalização. Esses dois projetos, na verdade perspectivas revolucionárias de classe diferentes, aglutinavam-se de modo vago nas propostas democráticas e nacionalistas.

No entanto, as demandas pela nacionalização das minas e a reforma agrária vão se consolidando em confronto com a força dos setores conservadores e a pressão internacional dos Estados Unidos. Em 1952, foi decretada, então, a nacionalização das minas de estanho e a reforma agrária, provocando uma reação imediata dos interesses dos setores dominantes e representantes do capitalismo internacional, que influenciaram imediatamente os rumos do novo governo. Após causar impactos na estrutura política e econômica do país, a Revolução de 1952 se afastou dos setores operários, camponeses e da esquerda e se converteu em um processo de reforma com forte influência dos Estados Unidos. De fato não houve proposta de uma nova constituição, mas a consolidação de posições reformistas e conservadoras.

De forma ambígua, o MNR não apoiava as mobilizações populares e suas demandas, mas tentava negociar e fornecer respostas que garantissem o controle desses movimentos e, ao mesmo tempo, assegurassem ao partido o apoio popular. Assim, a nacionalização das minas e a reforma agrária limitaram-se a medidas contraditórias que não abalavam a estrutura política e econômica. No poder, o MNR pretendia criar uma nação moderna e sem indígenas, que seriam convertidos em camponeses produtores adaptados ao modelo de modernização, e para isso era necessário aniquilar todo o trajeto de lutas e resistências desses povos.

O Estado de 1952 consolidou o Estado nação e, para tanto, incorporou formalmente os setores populares, entre eles o indígena, mas como cidadão e camponês, agora nos moldes da cidadania liberal. Tal imposição, aniquilava a diversidade e identidade étnica do indígena e suas formas comunitárias de organização sociopolítica: nascia índio camponês. Sob a direção do MNR e a força popular, a revolução promoveu o surgimento de distintas maneiras de participação camponesa na arena política, que em um primeiro momento legitimaram o novo governo, trouxeram mudanças democratizantes e abalaram as estruturas de poder anteriores oligárquicas e dos grandes proprietários. Entretanto, passado o período inicial, os órgãos de participação operária e camponesa foram mediados pela ação do Estado.

O processo de fortalecimento do movimento camponês se deu localizado em algumas regiões do país, próximo aos setores urbanos e sindicatos operários, como em Cochabamba, enquanto em algumas regiões rurais, onde havia maior força de comunidades

indígenas vinculada à economia de subsistência, se mantiveram fora desse movimento, como nas terras baixas. A reforma agrária se concentrou em algumas regiões do país, como o altiplano e vales centrais, mas manteve a estrutura fundiária na parte oriental (TAPIA, 2008)

A nacionalização das minas e a reforma agrária se deram através de negociações e acordos parciais de concessões. De caráter independente politicamente, as organizações sindicais camponesas superaram o próprio caráter sindical e se tornaram “expressão de uma retomada das tradições comunais indígenas e de recriação de formas ancestrais de decisão coletiva mescladas às tradições do sindicalismo urbano, assumindo assim a forma de poderes locais soberanos” (OLIVEIRA ANDRADE, 2007, p. 113).

Esse é um segundo momento de construção do Estado nacional, o “Estado de 1952”, ampliando as bases sociais do Estado, na medida em que reconhecia a cidadania e incorporava povos até então excluídos da esfera estatal, mesmo que ainda sob um horizonte de dominação. Desse modo:

(...) os processos de democratização e homogeneização cultural, iniciados como consequência da Revolução de 1952, em parte transformaram o regime de exclusão étnica e cultural do Estado oligárquico. O voto universal amplo e o direito de cidadania política a milhões de indígenas anteriormente marginalizados de qualquer consulta na tomada de decisões estatais. Igualmente, a educação estatal e gratuita que começou a se expandir pelas áreas rurais permitiu que indígenas, os quais constituíam a imensa maioria de *analfabetos* marginalizados de um conjunto de saberes estatais, agora pudessem estar mais perto dela, abriam-se assim certas possibilidades de ascensão social, por meio da acumulação de capitais culturais escolares. Todas essas medidas, juntamente com a criação de um mercado interno, a individualização da propriedade agrária e a estatização dos principais centros produtores de excedente econômico, inscreviam-se claramente num programa de *national-bulding*, cujo protagonista era o Estado” (GARCIA LINERA, 2010a, p. 170, grifo do autor).

Entretanto todas as possibilidades de igualdade formal de acesso por parte dos povos indígenas aos benefícios sociais e políticos, passavam por vários filtros que os excluía e, mais uma vez, reforçavam o sistema de dominação e discriminação, reafirmando a submissão desses povos através do aniquilamento de suas línguas, seus saberes culturais e outras formas de organização política em prol do castelhano como língua oficial, da cultura legítima e do modelo político regulado pelo Estado. A esses povos restavam os lugares mais baixos na hierarquia social.

Submetidos ao processo de burocratização, os sindicatos camponeses foram se afastando das bases sociais e, gradualmente, incorporados ao Estado, que assumiu o papel de agente intermediário dos grandes produtores de minério, configurando uma estrutura econômica dependente do capitalismo imperialista e agravando a desigualdade social e

econômica interna. A reforma agrária se desdobrou mediante mecanismos burocráticos e clientelistas, que logo se tornaram manipuláveis politicamente de tal modo a impedir os objetivos estabelecidos. Mais uma vez, a legislação ignorou a forma de propriedade coletiva e comunitária dos povos indígenas, promovendo a concentração de terras em mãos de um pequeno grupo de poder político (ALBÓ, 2008).

Segundo Mesa Gisbert (2007), apesar de suas limitações políticas, as mudanças decorrentes da Revolução de 1952 são fundamentais para compreender a Bolívia contemporânea, pois a estrutura econômica dependente e controlada pelo capital privado da mineração e fortemente agrária se transformou em uma economia com maior intervenção do Estado, em direção à produção econômica mais diversificada. Outras medidas relevantes foram a reforma agrária, que buscou promover a integração do camponês/indígena à vida nacional; o voto universal, que permitiu uma maior participação eleitoral e mudança na representação política; o acesso à educação; a legislação do trabalho e, principalmente, a emergência de anseio pela construção do Estado nacional, sob as bases de uma corrente nacionalista com diferentes matizes. Esses fatores contribuíram para o surgimento da corrente indianista nas décadas seguintes, observa o autor.

Com a reforma agrária, a Revolução de 1952 adotou uma política de integração dos camponeses e dos indígenas ao projeto nacional, negando as tradições, os valores e a vida comunitária: o indígena deveria se transformar em camponês e assim dissolver o universo comunitário e seus valores culturais. Segundo, Cusicanqui (2010b, p.149):

(...) si antes el indio estaba excluido de facto del sistema democrático formal porque se lo situaba en un nivel inferior en la escalera positivista de la evolución humana; ahora, con el voto universal, se le ha otorgado una ciudadanía de segunda clase, según la cual no es capaz aún de ejercer por sí mismo los derechos civiles, y debe ser “conducido” y “orientado” por protectores y dirigentes mestizos, hasta que adquiera la mayoría de edad: e.d., hasta que sepa comportarse de acuerdo con los cánones de la propiedad privada, el libre albedrío y la racionalidad de la cultura dominante.

Mesa Gisbert, (2007, p. 498) lembra que, nos anos 1950, “la idea de reconocer territorios indígenas en el oriente simplemente no existía. Las etnias de los llanos estaban olvidadas y no formaban parte real de la sociedad activa del país”. Cabe mencionar que a Reforma Agrária de 1953 não levou em conta a realidade local indígena fundamentada na relação comunitária e em formas específicas de trabalho coletivo das populações indígenas, e estabeleceu a base de propriedade privada e individual do minifúndio.

O Estado republicano se constituiu sob uma legitimidade restrita aos criollos e mestiços, proprietários privados e fazendeiros e excluiu indígenas e mulheres. Isso foi

possível porque se mantiveram as relações de poder coloniais de discriminação e subordinação sobre povos indígenas. Tapia (2010a) afirma que a dominação colonial pressupôs a negação do indígena, enquanto a dominação capitalista reafirmou o poder mediante a desarticulação das formas de organizações social e econômica pré-capitalista comunitárias.

Contudo, é importante registrar que, antecipadamente aos outros países latino-americanos, a Revolução de 1952 promoveu o reconhecimento dos direitos da cidadania, o voto universal, a educação generalizada, a reforma agrária e participação política, embora tais mudanças representassem uma perspectiva civilizadora que visavam converter o indígena em camponês e dissolver o aspecto multiétnico da população na mestiçagem, sobretudo na região andina, onde havia um maior impacto dos processos coloniais e neocoloniais. As ambiguidades desse processo são esclarecidas por Albó (1994, p. 54):

(...) estos ex-indígenas seguían sintiéndose marginados y empezaron a quejarse públicamente de que se les trataba como a "ciudadanos de segunda" o incluso como a "extranjeros en su propia tierra". Por una parte, el proyecto uniformador del nacionalista MNR originaba estas quejas al haberse quedado a medio camino. Pero, por otra, era esa integración siquiera parcial lograda por el gobierno del MNR, la que había abierto los ojos de esos nuevos ciudadanos. Por eso podían ya hacer sus propios reclamos. Estaba empezando una nueva fase.

Nesse sentido, apesar de todas as críticas às políticas do governo revolucionário, Zavaleta (1992, p. 82) considera que a partir da Revolução de 1952, os indígenas “se vuelven, por primera vez y para siempre, en hombres interiores al marco humano del estado, hecho que implica una vasta democratización de la sociedad boliviana”, pois passaram a ter direitos de cidadania, como o direito ao voto e à educação universal. No entanto, tais mudanças não significaram a inclusão destes povos ao projeto nacional e mestiço do governo revolucionário. Eles foram pela primeira vez levados em conta pelo Estado desde que fosse ignorada sua identidade étnica, o que significou convertê-los em camponeses ou cidadãos, ainda sob uma perspectiva de sujeição.

No nível legal, o Estado de 1952 garantiu os direitos políticos individuais, mas ao mesmo tempo manteve e construiu e representação naturalizada das diferenças e habilidades entre dominantes e dominados, que agora se desloca da esfera do Estado para se consolidar nas práticas sociais racistas e discriminatórias. Retomando a noção de ciclos históricos, as transformações decorrentes da Revolução de 1952 se amalgamaram às reformas coloniais e liberais e, de forma agressiva e violenta, imprimiram a exclusão e oprimiram os povos nativos, tanto da região andina como das terras baixas.



### 2.3. Os efeitos da Revolução de 1952 nas relações entre Estado e povos indígenas

A terra e os recursos naturais são temas presentes nos movimentos indígenas e sua luta política. Nesse sentido, as reformas agrárias mesmo que limitadas e com resultados inversos constituem marcos fundamentais na luta desses povos. Albó (2003) analisa a história boliviana de 1950 aos dias atuais, como um processo que teve início com a Reforma Agrária de 1953 e despontou, décadas mais tarde, no surgimento das nações étnicas. Segundo este autor o impacto da Revolução de 1952 se fez sentir de maneiras distintas nas terras baixas e região andina, sobretudo para os povos indígenas originários. Na região andina, a Reforma Agrária constituiu-se um marco de transformação do regime da grande propriedade e significou a consolidação das comunidades e suas organizações sindicais camponesas, enquanto nas terras baixas, seguiu-se outra dinâmica, pois a reforma agrária não se efetivou e as mudanças foram no sentido da consolidação e expansão da grande propriedade, sendo raros o surgimento de sindicatos camponeses e organizações indígenas locais.

Decorrentes da Reforma Agrária de 1953, as transformações de antigas fazendas em comunidades de pequenos proprietários locais das regiões andinas não foram acompanhadas de mudanças nas relações interétnicas. Sendo assim, mesmo com o desaparecimento das grandes propriedades, persistiram relações de dominação e dependência dos povos indígenas camponeses, semelhantes à ordem oligárquica, no entanto agora sob distintas modalidades. Como observa Albó (2012, p.68) “si antes había el *pongueaje* al interior de la hacienda, después emerge el *pongueaje político*, referindo-se a uma nova forma de relação servil-colonial ao poder.

Segundo Cusicanqui (2010a), a Revolução de 1952 e a Reforma Agrária em 1953 pacificaram o campo, através de um firme controle da base social rural, mediante o pacto social que vinculou o movimento camponês aos setores dominantes. A partir desse momento, uma ampla rede nacional de sindicatos camponeses se constituiu, sobretudo na região do altiplano de início vinculada e dependente do MNR, para depois se organizar em modelo de sindicalismo paraestatal no final dos anos 1960, com base em novas ideologias e subordinada ao Pacto Militar-Camponês (PMC), uma estrutura institucional por meio da qual o exército se converteu em interlocutor do movimento camponês.

Neste processo de articulação do movimento camponês, cabe destacar o esforço de correntes que buscavam se organizar com autonomia, entre elas o Bloco Independente Camponês (BIC) filiado à Confederação Obreira Boliviana (COB), com apoio de setores da

esquerda, e a Confederação Nacional de Colonizadores de Bolívia (CBN), também afiliada à COB.

Nos anos 1960, a forte repressão aos movimentos operários e populares impostas pela ditadura militar abriu espaço para a mobilização indígena como foco de resistência e base das lutas que se desdobraram nas décadas seguintes, quando tem início o resgate das noções excludentes sobre o indígena, com o reconhecimento de sua diversidade e a ênfase em povos e nações. Os pensadores Ovando Sanz e Fausto Reinaga<sup>30</sup>, indígenas de origem aimará, retomaram o tema étnico, que inspirou as primeiras expressões de identidade étnica que emergiu entre uma nova geração de aimarás que estudavam em La Paz. Esse grupo percebeu que, apesar de sua incorporação formal à cidadania, continuavam sendo “extranjeros en su propio país”, uma vez que persistia no cotidiano a discriminação étnica, a submissão política e a degradação de sua dignidade humana (ALBÓ, 1994).

A partir do pensamento indianista, esses intelectuais aimarás descobrem a figura de Tupaq Katari e, sob uma perspectiva crítica e politizada, ao final dos anos 1960, dão início ao movimento katarista, com o sentido de recuperar a diversidade dos povos rurais e a defesa da identidade indígena e da cidadania, juntamente com o despertar de consciência que os levou a recuperar e a reelaborar o conhecimento da história indígena. O programa katarista de reivindicação étnica, especialmente aimará e quéchua, requeria uma historiografia crítica, segundo a qual os povos indígenas estivessem no centro da história política moderna de Bolívia. Isso significava a descolonização do próprio conhecimento histórico e do modo de se produzir essa história (ALBÓ, 1994; CUSICANQUI, 2010b; LARSON, 2002).

Em um primeiro momento, o indianismo foi gestado como uma construção discursiva política e cultural, “formadora de fronteiras culturais como modo de visibilização de exclusões e hierarquias sociais” (GARCIA LINERA, 2010a, p. 321). Uma revisão da história colonial e republicana denunciou as injustiças e discriminações, demonstrando a inviabilidade das propostas nacionalistas de igualdade política e cultural em relação aos povos indígenas. A principal contribuição do indianismo é “a reinvenção da indianidade já não como estigma, mas como sujeito de emancipação, como desígnio histórico e projeto político” (p.322).

---

<sup>30</sup> Nesse momento, o pensamento de Fausto Reinaga vai influenciar o indianismo no sentido da construção da especificidade da luta indígena ao estabelecer uma posição crítica em relação à Bolívia mestiça dominante, ao cristianismo e ao movimento operário, propondo a constituição de uma República Indígena. Nos anos 1980, ideólogos e ativistas do indianismo se reorganizam em três correntes discursivas: a culturalista, que valoriza a música, a arte e a religião indígena; a integracionista, que reivindicava o seu reconhecimento por parte do Estado, e a vertente que, mais próxima ao pensamento de Fausto Reinaga, propõe a outro Estado constituído pelo sujeito indígena (GARCIA LINERA, 2010a).

Nos anos 1970, os povos indígenas se afastaram gradualmente da tutela do Estado para se aproximarem das mobilizações de caráter étnico, dando início a processos de desarticulação entre sindicatos e Estado, na medida em que avançava a luta pela democracia ao final dessa década, em um contexto que implicou transformações no discurso de desaparecimento do indígena proposto pela Revolução de 1952, ruptura do pacto clientelista e a emergência dos movimentos indígenas. Por meio dos sindicatos, as correntes indianistas vinculadas ao movimento katarista conseguiram espaço político em nível nacional.

Os processos de identificação étnica seguiram ritmos específicos. A região andina antecipou o espaço para a mobilização fomentada pela conscientização étnica nos anos 1970, enquanto nas terras baixas amazônicas, as mobilizações étnicas emergiram uma década mais tarde, sob a coordenação da Confederação de Povos Indígenas do Oriente Boliviano (CIDOB), organização criada em 1982, resultado da articulação dos povos das terras baixas.

O katarismo, como movimento expressivo na região andina, em 1973 apresentou o *Manifiesto de Tiwanaku*, que conferiu novo discurso e atualizou práticas à luta indígena e camponesa, “rompiendo con la lógica corporativa campesina que la Revolución del 52 había impulsado, y posicionando la identidad étnica en un lugar central en la lucha contra el orden colonial y capitalista” (SALAZAR LOHMAN, 2013, p.61). Com a proposta de ressignificar a história e o lugar do indígena na sociedade boliviana, o movimento indianista-katarista emergiu e denunciou a existência da “cidadania de segunda classe”, que, corresponde àqueles que em função de suas próprias inaptidões, são destinados a ocupar posições subalternas. Enquanto os de “primeira classe” correspondem às pessoas qualificadas e reconhecidas para constituírem a camada dominante política, econômica e culturalmente.

Em 1976, o Presidente Hugo Banzer desencadeou forte repressão ao movimento indígena e ao sindicalismo, provocando protestos e a ampliação do katarismo em níveis institucionais e organizativos, levando estes setores a aproximarem-se de outros movimentos populares como o estudantil e operário. Em um cenário de instabilidade e crise política, aquecida de forte tensão social, no final dos anos 1970 e início de 1980, em resposta à violência e opressão social, política e econômica dos anos de regime militar, emergiu intensa resistência popular que abriu espaço para o retorno da democracia em 1982, mediante a reconstituição de eleições diretas e democráticas que levaram à Presidência Hérmán Siles Zuazo, da Unidade Democrática e Popular (UDP).

Nesse contexto, o campesinato indígena, principalmente aymara e quéchua dos altiplanos e vales, se consolidou como sujeito político, com propostas de descolonização e transformação do país. Com a reabertura democrática, as tensões que envolviam os setores

sindicais operários, mineiros e camponeses se manifestaram com maior força e revelaram a condição de desrespeito, exclusão e discriminação a que estavam submetidos os povos indígenas, o que fortaleceu cada vez mais o discurso com base na identidade étnica.

O governo militar foi substituído por um Presidente democrático de esquerda, cuja administração foi incapaz de articular apoio político para manter-se no poder e enfrentou enorme crise econômica, como forte desvalorização da moeda e hiperinflação, quedas drásticas da produção mineira e altos déficits fiscais e elevada taxa de desemprego. Essa situação resultou na queda do governo e a vitória de Víctor Paz Estenssoro, do MNR, em 1985, que reprimiu os movimentos sociais progressistas e impôs a Nova Política Econômica (NPE), inaugurando o projeto político econômico neoliberal vigente nas duas décadas seguintes. Esse período se caracterizou pela imposição das regras do mercado, não intervenção do Estado na economia, privatização de empresas públicas e desregulação do trabalho, e correspondeu a um pacto político entre os grupos dominantes, que mantinham em comum medidas de exclusão dos setores populares, indígenas e operários (ALBÓ, 2009; SALAZAR LOHMAN, 2013).

Nos anos 1980, no contexto neoliberal, emergiu um novo ator no campo: o movimento cocalero. A história da formação do campesinato cocalero começou com as políticas desenvolvimentistas de “colonização” empreendidas pelo Estado, nos anos 1960 e 1970, que logo fracassaram (CUSICANQUI, 2008; PAZ, 2011). Este movimento se fortaleceu sustentado pelo discurso étnico e cultural e, gradualmente, se articulou às lutas indígenas camponesas. Nesse momento, a Bolívia experimentou um processo de unificação interétnica organizado sob formas comunitárias de atuação política, resultado do surgimento do sindicalismo campesino nos vales centrais e altiplano, que se ampliou para o conjunto do país, sob a organização da Confederação Sindical Única dos Trabalhadores Camponeses da Bolívia (CSUTCB) e das assembleias dos povos indígenas das terras baixas unificadas em centrais como a CIDOB.

Foram os povos indígenas das terras baixas e das comunidades andinas que construíram as possibilidades de reconhecimento da diversidade social na Bolívia. Esses setores encontravam-se diante de dois caminhos: o primeiro, a submissão ao sistema político das elites, o segundo, a articulação de suas forças para avançar na luta pela autodeterminação e confrontar a estrutura colonial do Estado e da sociedade. Em agosto de 1990, os povos das terras baixas povos, sob a liderança da CIDOB, se mobilizaram em torno de um conjunto de demandas que interpelavam o Estado em prol do reconhecimento jurídico de suas terras e modos próprios para gestão de seus territórios, de suas culturas e de seus direitos como povos

indígenas. Inaugurando o marco de suas lutas, a Marcha pelo Território e a Dignidade deu origem às lutas por terra e território e ampliação da participação popular na esfera política. Esses povos se organizaram em uma rede de assembleias, subcentrais e organizações, dando origem a CIDOB de âmbito nacional. Tais lutas culminaram com a reivindicação da Assembleia Constituinte, com o sentido de reconstrução da relação entre Estado e sociedade.

Na medida em que as organizações indígenas das terras baixas vão se incorporando à luta política, a questão de garantir o território como um espaço de jurisdição própria e assegurar os recursos naturais e seus respectivos modos de vida ganha força, como resposta à penetração de empresas madeireiras, mineradoras, petroleiras, agroindustriais e de imigrantes a partir dos anos 1960 na região amazônica (ALBÓ 2008; PAZ, 2011). No cenário de fortalecimento do neoliberalismo, as mobilizações indígenas das terras baixas acontecem simultâneas ao enfraquecimento dos sindicatos operários, que até então faziam intercessão entre sociedade e Estado. Como observa Larson (2002, p.20), “en un clima políticamente saturado como éste, el neindigenismo con base aymara se convirtió en una fuerza dentro de la política nacional, que llenó el vacío dejado por la crisis del marxismo, del populismo y del nacionalismo”.

Em 1993 tem início o primeiro mandato do Gonzalo Sánchez de Lozada, o qual se caracterizou por uma agressiva economia de mercado, embora com “con un ‘toque’ étnico”, como observa Salazar Lohman (2013, p. 59), pois mediante as reformas constitucionais de 1994 reconheceu e incorporou alguns elementos favoráveis às minorias indígenas. Tais reformas atendiam à pressão das mobilizações sociais que se potencializavam em um cenário internacional de movimentos identitários, de debates decorrentes da celebração dos 500 anos do “descobrimento” da América, da declaração do Convênio 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) e do fim da Guerra Fria com o despontar de muitos movimentos étnicos que emergiram da antiga União Soviética (ALBÓ, 2008).

No altiplano, as comunidades indígenas carregam uma longa memória de resistência e revoltas ao longo da história colonial e republicana, como foi visto anteriormente. Essas lutas são retomadas a partir da década de 1970, quando o sindicalismo camponês se fortaleceu e se estendeu a um horizonte que abrangeu os aimarás e quéchuas, para nas décadas seguintes se articular às lutas dos povos do Oriente e, mais tarde, aos *cocaleros*. A conexão das lutas indígenas camponesas abarcou os setores urbanos, que protagonizaram uma sucessão de revoltas como a Guerra da Água em 2000, as mobilizações pela convocatória das eleições nacionais em 2002 e a Guerra do Gás em 2003 – provocando o fim do longo período de hegemonia neoliberal boliviano vigente desde 1985. É importante

mencionar que tais mobilizações foram geradas em espaços sociais de deliberação e tomadas de decisões coletivas, organizadas a partir de dinâmicas comunitárias e sindicais, que adotavam distintas estratégias, entre elas os bloqueios que se deram em 2000 e 2001 e que se ampliam com força em 2003.

Nas palavras de Cusicanqui (2008):

(...) lo que entró en crisis a partir de los años 2000 fue la propia naturaleza de la dominación estatal en Bolivia con sus modelos clientelares, patriarcales y coloniales de relación entre gobernantes y gobernados, entre élites y clases-etnias subalternas. En esos momentos de masiva movilización que culminaron con la caída de Gonzalo Sánchez de Lozada en octubre 2003 y de Carlos Mesa en junio 2005 se hizo explícita y beligerante la confrontación entre "dos bolivias" que hacía eco de las "dos repúblicas" coloniales.

#### **2.4. O descompasso entre sociedade e Estado: repensar a descolonização e a plurinacionalidade estatal na Bolívia hoje**

Ao longo de toda sua história, a Bolívia experimentou numerosos momentos de crises estatais, no entanto, a que se desencadeou no início do século XXI colocou em questão a própria estrutura do Estado moderno para representar sociedades *abigarradas* como a boliviana. Foi um contexto de abalo das instituições políticas e avanço das mobilizações e organizações sociais que levaram à superação do caráter meramente reivindicatório para o nível político de emancipação. Com o propósito de entender esse momento, é útil retomar as análises de Álvaro García Linera, Luis Tapia e Raúl Prada Alcoreza sobre o descompasso histórico entre o Estado e a sociedade no país. Estes pensadores bolivianos, membros do Grupo Comuna, criaram uma forte corrente de pensamento empenhada em compreender a problemática histórica do Estado na Bolívia, particularmente a crise do Estado neoliberal fomentada pelos movimentos sociais que desencadeou o chamado *ciclo rebelde* de 2000 a 2005. Esse momento, também chamado de *Bolívia rebelde*, compreende a Guerra da Água de 2000, em Cochabamba; a Marcha dos Povos das Terras Baixas pela Assembleia Constituinte, em 2002; as mobilizações indígenas do Altiplano, entre 2000 e 2001, e Guerra do Gás de 2003, como será visto no capítulo seguinte.

García Linera (2010b) entende que o Estado é composto por três estruturas: a primeira, a funcionalidade, se refere às características administrativas e direção das políticas públicas; a segunda, a estatalidade, diz respeito ao sistema de instituições, normas e regras

que organizam a sociedade e, a terceira, a capacidade representativa, que constitui um conjunto de categorias crenças e pensamentos comuns que conformam as relações e a ordem sociopolítica. A desestruturação de um desses três fatores leva à crise de Estado.

Para tratar especificamente do caso boliviano, este autor toma o conceito de Estado aparente formulado por Marx, também utilizado por Zavaleta<sup>31</sup>, que se refere a uma

institucionalidad territorial política que no sintetiza ni resume a la totalidad de las clases sociales de un país, sino que representa solamente a un pedazo de la estructura social, dejando al margen de la representación a una inmensa mayoría. En términos de la sociología política, podemos hablar de la inexistencia de un óptimo Estado-sociedad civil. El Estado aparece entonces como un Estado patrimonial que representa y que aparece como propiedad de un pedazo de la sociedad en tanto que el resto de la sociedad (indígenas, campesinos y obreros) aparecen al margen del Estado sin ninguna posibilidad de mediación ni de representación (2010c, p. 11).

Na Bolívia, esta categoria corresponde ao Estado neoliberal-patrimonial, que diante da desestruturação do sindicalismo operário, nos anos 1980, consolidou um bloco social composto por setores empresariais articulados ao mercado mundial, partidos políticos, investidores estrangeiros e organismos internacionais de regulação que monopolizaram o processo de decisões políticas. Nos primeiros anos do século XXI, uma composição de forças abalou o tecido social que assegurava o poder estatal neoliberal desde 1985. A crise econômica que resultou da decomposição e enfraquecimento das estruturas organizativas implementadas pelos planos econômicos neoliberais, se somou à crise de legitimidade política, sobretudo quanto à capacidade de representação dos partidos políticos.

Sob uma perspectiva que vai ao encontro das ideias anteriores, Tapia (2010a) sugere que, além da pluralidade de formas de organizações sociais e culturas, um outro fator que configura o *abigarramiento* da realidade social boliviana é a persistência do poder patrimonialista da república herdado desde a época colonial, constituindo uma ordem social que se caracteriza pela não separação entre as estruturas econômicas e políticas. No nível local e regional, o poder patrimonialista implicou a ausência de igualdade de direitos e a persistência das relações de servidão em grande parte dos territórios, pois o controle político era exercido pelos proprietários. Para sustentar a estrutura hierarquizada econômica, social e politicamente sob a dominação da classe proprietária, se configurou o estado instrumental, que consiste em uma rede de estruturas patrimoniais conectadas com o Estado.

A partir dessa categoria de Estado, este autor analisa historicamente o processo de formação da estrutura estatal boliviana. Logo após a independência, o Estado republicano

---

<sup>31</sup> Segundo Zavaleta (2009), Estado aparente se referia à separação entre a forma estatal e a configuração social boliviana.

manteve as estruturas de propriedade e a organização social moldadas em tempos coloniais, ou seja, o latifúndio e as relações de servidão, constituindo a ordem social patrimonial, cujo governo é bastante reduzido e mediado pelo exército. Em seguida, no período liberal, a partir do último quarto do século XIX até os anos 1930 e 1940, emergiu outra forma de situação instrumental do Estado, segundo a qual “los miembros o las cabezas de las estructuras de poder patrimonial las que se hacen nombrar autoridad local o representantes del estado boliviano y utilizan esta articulación para reproducir las relaciones de dominación en su territorio” (TAPIA, 2010b, p.110). Nesse segundo momento da República, as estruturas patrimonialistas utilizaram o Estado para reprodução da mesma ordem social patrimonialista herdada da colônia, mas já existia uma oligarquia dominante constituída por um pequeno grupo de empresários mineradores que estava representado no governo, legislando e dirigindo o país, através da composição de um sistema de partidos que irá constituir o poder legislativo.

A Revolução de 1952 abalou as condições que favoreciam a situação instrumental do Estado, com a nacionalização das minas e a reforma agrária, sob a administração de uma nova burocracia política com pretensões nacionalistas. Com impactos distintos, a Bolívia viveu momentos revolucionários em alguns territórios, sobretudo na área de mineração, sob a organização dos sindicatos. De início, o novo Estado de 1952 avançou em direção à constituição da cidadania para toda população, mas logo em seguida adotou medidas reformistas e retrocedeu, para nas ditaduras militares retomar a condição instrumental.

Após 1985, com os governos neoliberais, houve uma retomada da situação instrumental do Estado, semelhante aos fins do século XIX, pois os principais membros da classe economicamente dominante vão constituir partidos políticos e a partir destes vão ocupar o poder legislativo para defender seus interesses e tomar decisões. A presença dos empresários nas estruturas de poder, mediados por um sistema de partidos e processos eleitorais, legitimaram o estado direito ao mesmo tempo em que organizaram uma situação neocolonial. Em síntese, a forma instrumental predominou na formação da estrutura do Estado boliviano, segundo Tapia (2010a).

Seguindo essa mesma linha de reflexão, Prada Alcoreza (2010a, p. 58) observa que a crise estatal que explodiu na primeira década do século XXI é decorrência de um Estado-nação, cuja legitimidade se restringe aos *criollos e* mestiços, em um âmbito de representação estreita sem levar em conta o conjunto da população do país, representado por políticos que “no eran individuos modernos sino patrones, hacendados, gamonales, que además de monopolizar tierras y propiedades mineras, controlaban a las poblaciones



indígenas, dentro de sus haciendas y bajo la cobertura de las relaciones de servidumbre y subordinación”, nas palavras de Prada Alcoreza (2010a, p.58).

A proposta de transformação estrutural do Estado adquire centralidade no debate teórico, que cada vez mais se ampliou articulado aos movimentos indígenas em curso desde as últimas décadas do século XX, cuja luta avançava em relação às demandas limitadas aos direitos coletivos e passava à discussão sobre uma institucionalidade estatal alternativa, tendo em vista que a maioria da população se identifica com povos e nações que não formaram parte da estrutura estatal republicana e experimentam outras formas de organizações políticas comunitárias que requerem um Estado democrático, descolonizado, plurinacional.

Desse modo, o Estado neoliberal em crise abriu espaço para o debate sobre o Estado Plurinacional, como projeto teórico e político que adquiriu o sentido de descolonização, entendida não apenas como o:

(...) reconocimiento de las lenguas, de la interculturalidad e intraculturalidad, sino también en el sentido de las transformaciones institucionales, de la creación de un nuevo mapa institucional, encaminadas a la incorporación de las instituciones indígenas a la forma de Estado. Una descolonización entonces que implica el pluralismo institucional, el pluralismo administrativo, el pluralismo normativo, el pluralismo de gestiones. Y esto significa una descolonización de las prácticas, de las conductas y de los comportamientos, conllevando una descolonización de los imaginarios. Esto es la revolución cultural. Una descolonización que implica la constitución de nuevos sujetos, de nuevos campos de relaciones intersubjetivas, la creación de nuevas subjetividades, de nuevos imaginarios sociales; esto es el desarrollo de una interculturalidad constitutiva e instituyente, enriquecedora y acumulativa de las propias diferencias y diversidad inherentes. Una descolonización que implique el desmontaje de la vieja maquinaria estatal, que no puede dejar de ser sino colonial; se trata de la maquinaria que llega con la Conquista, que se consolida en la Colonia, que se restaura y moderniza en los periodos republicanos, que termina viviendo una crisis múltiple, de legitimidad, de representación, política, económica y cultural (PRADA ALCOREZA, 2010a, 89-90).

Em síntese, segundo esses intérpretes, o Estado Republicano instaurado desde 1825 foi, portanto, um Estado aparente, patrimonial ou instrumental, que se sustentou em relações de poder coloniais e alheias à heterogeneidade sociocultural boliviana. Esse histórico descompasso entre o Estado-nação e a sociedade boliviana alimentou acirrados debates teóricos e políticos no momento prévio à Assembleia Constituinte. O dismantelamento da colonialidade da engrenagem estatal republicana se converteu em um dos pilares centrais do projeto do Estado Plurinacional que se materializou na CPE, com o sentido de descolonizar o modelo estatal anterior dominante e excludente, postulando a igualdade de direitos e simetria do poder, como será visto no capítulo seguinte.

Em todas as suas variantes históricas anteriores ao Estado Plurinacional, o Estado boliviano se caracterizou por ignorar os indígenas como sujeitos com direito à participação política e autonomia. A perspectiva diacrônica aqui adotada revelou que, ao longo das conflituosas relações interétnicas com o Estado, os povos indígenas empreenderam ações de violência, como parte de um conjunto de estratégias contra a opressão a que foram sistematicamente submetidos, e se apropriaram politicamente de recursos legais para obter o reconhecimento de seus direitos aos territórios e à autonomia.

Dito de outra forma, as insurreições indígenas ao longo da história colonial e republicana são estratégias políticas, motivadas por demandas concretas, visando construir uma relação mais simétrica com o poder estatal e assegurar seus territórios e suas formas de organização comunitárias; como também expressam a capacidade de confronto e resistência desses povos em relação às estruturas de poder coloniais e republicanas, no contexto de uma realidade *abigarrada* e opressora, na qual os povos indígenas se destacam como sujeitos emblemáticos nas lutas emancipatórias. Pôde-se ver, então, que as resistências indígenas resultam da insatisfação desses povos contra a ordem estatal, sobretudo em relação às leis impostas para legitimar a usurpação de seus territórios, a exploração da força de trabalho indígena, as tentativas de aniquilação da forma comunitária de organização social e cultural, como também a negação de participação política.

O Estado republicano, tanto o conservador quanto o liberal, desde a sua origem legitimou uma cidadania hereditária, construída sob a negação do diversificado mundo indígena. A partir de 1952, a igualdade política foi assegurada pelas leis, sob um projeto cujo núcleo articulador era a nação e não a comunidade, com o propósito de organizar a soberania do Estado-nação. Não se concedeu cidadania e igualdade política e cultural aos indígenas, mas uma cidadania apoiada na organização de sindicatos, uma cidadania coletiva, segundo a qual esses sujeitos não tinham poder de decisão e ação política. A discriminação persistiu organizando a ordem social, mas encontrou seus limites quando nas décadas seguintes se ampliou na Bolívia a concepção de que não era uma nação mestiça e moderna.

Ao longo dos ciclos históricos até o final do século XX, sem dúvida, os povos indígenas se apropriaram das circunstâncias e interpelaram reiteradamente o caráter homogêneo do Estado-nação, que por meio de diferentes formatos, práticas políticas, recursos legais e medidas repressivas buscou legitimar a ordem de dominação excludente. Revelando as contradições do sistema de político, esses povos tentaram em distintos momentos estabelecer uma interlocução com o Estado e, nas últimas décadas, desenharam estratégias legais e discursivas com as quais interpelaram o poder político estatal, os grandes

proprietários e outros agentes. Foi um momento de continuidades, mas que também implicou transformações culturais e políticas dos povos andinos.

As lutas e mobilizações indígenas despertaram a necessidade de uma reflexão crítica da história e das relações interétnicas com o Estado-nação. Nesse trajeto, esses povos buscaram e construíram um outro lugar, firmaram-se como sujeito de transformação e demonstraram com força o anseio de superar a condição de vítimas históricas. Na Bolívia, o começo do século XXI assistiu ao processo de institucionalização do movimento indígena, que se deslocou da marginalidade aos espaços de poder.

### Capítulo 3 - Os indígenas no século XXI na Bolívia e o processo de ressignificação da política: quando o movimento indígena conquista o governo do Estado

*La acción política de las organizaciones indígenas es la clave de la renovación democrática post Constituyente.*  
Tapia, 2012, p. 13

No começo do século XXI, um ciclo de rebeliões e protestos na Bolívia representou o renascimento da participação cidadã de diversos setores sociais - indígenas, camponeses, *cocaleros* e outras minorias - e questionou pontos centrais da ordem estatal então vigente: a democracia representativa, o sistema de partidos e o modelo econômico neoliberal, no contexto de uma forte crise econômica e política, que resultou no declínio da legitimidade do Estado neoliberal. Todas essas mobilizações, marcadas fortemente pelo protagonismo indígena, levaram a um processo de transformações profundas que reconfigurou o cenário político, cuja demanda passou a ser a realização de uma Assembleia Constituinte visando a refundação do país.

O presente capítulo pretende traçar o mapa desses movimentos e entender suas implicações para ressignificação da política, bem como explorar o sentido e a articulação entre os povos indígenas e o Estado, em particular, a Assembleia Legislativa Plurinacional. No caso da Assembleia, a proposta é compreender os avanços e limites da construção de um diálogo intercultural no processo de elaboração das leis, assim como as mudanças que resultam da presença indígena neste espaço de poder.

Do ponto de vista teórico, busca-se pensar a política a partir da pluralidade que a constitui, ou seja, entender a ação de diferentes sujeitos que são parte da *abigarrada* sociedade boliviana em disputa pelo poder. Nesse sentido, o conceito de campo político proposto por Pierre Bourdieu é útil para desnaturalizar a política e seus atores, como também a relação entre Estado e sociedade. Interessa aqui abordar a política a partir da pluralidade de sujeitos e da vida social com base na reconstrução histórica analítica do campo político no início do século XXI, a fim de compreender as recentes mudanças na Bolívia.

Segundo Bourdieu (2011), o campo político é um microcosmo social que é construído historicamente e obedece a leis próprias. Nele se encontra um grande número de propriedades, relações, ações, processos e discursos que operam com relativa autonomia e fazem parte de um mundo social maior. Embora a noção de campo político não tenha sido elaborada inicialmente para pensar contextos políticos diversificados como o boliviano, conceitualmente se refere a um campo de forças que se constitui de uma pluralidade de

sujeitos que o modificam, em conflito constante pela disputa de capitais e recursos. Bourdieu (2011, p.208) acredita que a enunciação da lei que rege este campo pode contribuir para encorajar as pessoas que têm um sentimento de exclusão “a tomada de consciência dessa ruptura e de sua ilegitimidade, de seu caráter arbitrário, e com isso provocar algum tipo de mobilização para demolir” as relações de poder então instituídas.

Aqui também é pertinente problematizar a concepção de poder, de acordo com visões que transcendem os significados ontológicos e universais ocidentais presentes no modelo de Estado-nação dominador e acima da comunidade que lhe delegou poder. Sobre esta questão, Dussel (2006) considera que o caráter e o conteúdo filosófico da noção de poder dentro de determinado campo político tornam-se constitutivos da ordem política correspondente. Portanto, a concepção de poder político é uma construção social e histórica. A ideia de poder que emerge no contexto de dominação e expansão do mundo ocidental impõe o Estado centralizador e a teoria de democracia representativa como formas legítimas de tomada de decisões. Este autor sugere, ainda, que se resgate um sentido positivo de poder político, ou seja, de instrumento de poder da comunidade, constituído a partir de outros agentes sociais, os setores historicamente marginalizados. Cabe, então, a superação das categorias universalizadas e naturalizadas pelo discurso estratégico emanado dos centros de poder e a reconfiguração do sistema político a partir do poder das comunidades nos processos políticos, como alternativa para articular “la diversidad de un modo inédito y descolonizado” (CUSICANQUI, 2010a, p. 68).

Como foi examinado no capítulo anterior, as mobilizações indígenas são eventos recorrentes na história da Bolívia, como estratégia política de transformação e emancipação, uma vez que aos povos indígenas foram negados outros caminhos de expressão e reconhecimento. Salazar Lohman (2013) sinaliza quatro características comuns a esses movimentos. A primeira, diz respeito à habilidade dos indígenas em buscar formas de representação para lidar com a ordem dominante e estabelecer alianças com setores da elite em disputa pelo poder, como se verifica em distintos momentos da história boliviana. Nesse sentido, as mobilizações indígenas adotaram diferentes estratégias para intermediação com o Estado. No século XIX, após a fundação da República, o sistema jurídico liberal eliminou a figura do cacique e estabeleceu que as demandas dos cidadãos deveriam ser individuais e não comunitárias. Em resposta, as comunidades criaram a figura dos apoderados como representantes legais para atuar nos litígios e conflitos pela terra, em constante diálogo com o Estado e formando alianças com os setores liberais, como durante a Guerra Federal; na

primeira metade do século XX, surgiram os caciques apoderados; nas décadas seguintes se constituíram os sindicatos e, mais recentemente, as organizações e os partidos políticos.

O segundo aspecto presente nas lutas indígenas é a capacidade desses povos ressignificarem a legalidade estatal, tanto de decretos, leis, constituições, a exemplo das disputas pelas quais os apoderados buscaram brechas nos recursos legais para reivindicarem a restituição das suas terras através dos títulos emitidos ainda na colônia. Essa estratégia também foi usada pelos caciques apoderados na primeira metade do século XX, e nos anos 1940 se repetiu mediante a apropriação dos decretos do Presidente Villarroel após o Congresso Indígena de 1945. “Esta capacidad de disputar el propio sentido de la ley fue uno de los elementos más potentes de la resistencia y la lucha indígena y que se ha transmitido hasta el presente”, como interpreta Salazar Lohman (2013, p. 88). Nas últimas décadas, tal tendência é substituída pela proposta de transformação radical da ordem normativa, através da proposta de Assembleia Constituinte, no início dos anos 2000.

O terceiro elemento comum aos movimentos indígenas é a persistência das rebeliões como forma de resistência à ordem de dominação e que não podem ser interpretadas como ações isoladas, pois estão articuladas e se complementam a outros mecanismos de luta. As insurreições emergem como estratégias contra a histórica usurpação empreendida pelo Estado e elites sobre as terras e formas de organização comunitária.

E por último, o quarto aspecto se refere à realização de pactos e alianças dos setores indígenas e o Estado, com o propósito de fortalecimento dos processos de lutas e que não devem ser vistos como retrocesso e desarticulação, pois possibilitam acumulação de forças e rearticulação do movimento. Desse modo, parte de um processo de longa duração, o movimento indígena se converteu em sujeito social que interpelou/interpela a ordem de dominação normativa e institucional, constituindo uma história particular, pois apesar de ser articulada à história da ordem de dominação, também possui uma trajetória separada que tem origens anteriores à colônia, sendo constantemente atualizada e transformada.

O ciclo de rebelião que se instaura entre 2000 e 2005 avança em relação às resistências anteriores e questiona o horizonte neoliberal, aportando uma outra perspectiva a partir dos povos indígenas. Resultado de um longo processo de acumulação de lutas, articulações e experiências de diferentes momentos históricos, essas insurreições promoveram a base para se pensar transformações radicais da estrutura política no país.

### 3.1. O ciclo de manifestações entre os anos 2000 e 2005: a reconfiguração da ordem política e a transformação das relações entre Estado e povos indígenas

A relação histórica de conflitos entre Estado e povos indígenas adquire um novo sentido a partir de 2005, com a vitória de Evo Morales para a Presidência, pois

por primera vez no sería el caso de estudiar desde una visión externa como el Estado se relaciona con los indígenas, sino de dar cuenta de lo que los indígenas tienen para decir sobre el Estado en Bolivia, con su crítica y propuesta que también ocupa por primera vez un nuevo lugar (SCHAVELZON, 2012a, p. 43).

Esse momento inédito é o resultado da acumulação histórica de lutas dos povos indígenas e tem no ano de 1990, um marco para as mobilizações que desencadearam na Bolívia mudanças radicais na forma de fazer política, com a Marcha pelo Território e pela Dignidade, protagonizada pelas organizações dos povos indígenas das terras baixas, unificadas na CIDOB, que articularam e visibilizaram suas demandas, mediante a exposição do confronto com grupos de empresários e grandes fazendeiros. Articulada em torno da reivindicação do reconhecimento de seus territórios e organizações, bem como a titulação de suas terras comunitárias de origem e a defesa dos recursos naturais, essa marcha foi pacífica e teve como principal estrutura de mobilização a própria comunidade, na luta pelo reconhecimento de suas formas de vida, como também de suas estruturas políticas.

Ao longo da última década do século passado, o processo de unificação da diversidade e mobilização dos grupos étnicos do oriente, sob a liderança da CIDOB, se somou a outras trajetórias de lutas como as do movimento katarista no altiplano, que desde os anos 1970 expandiu e fortaleceu o sindicalismo camponês, e as do movimento *cocalero*. Toda essa acumulação política se refletiu em um cenário internacional marcado pela aprovação do Convênio 169 da OIT em 1989 e aportou as bases para as Reformas Constitucionais de 1994. Tais reformas, ao introduzirem o reconhecimento do caráter multiétnico e plurinacional do Estado boliviano e descentralização política, entre outras medidas, contribuíram para a ampliação das lutas e o fortalecimento das mobilizações sociais contra o Estado neoliberal, a despeito de não significarem mudanças estruturais na ordem de dominação vigente.

Nesse contexto, dez anos depois da Marcha pelo Território e pela Dignidade, no conflitivo cenário da cidade de Cochabamba, se desencadeou uma mobilização que envolveu também os habitantes de regiões próximas contra a proposta do governo do Presidente Sánchez de Lozada de conceder a uma transnacional o direito para explorar a água das

cordilheiras que abastecem a região e, assim, introduzir um marco normativo para a privatização desse recurso natural. Conhecido como a Guerra da Água, o conflito inaugurou um novo ciclo de mobilizações orientado para refletir sobre a desestruturação da ordem neoliberal que promoveu a capitalização e transnacionalização de recursos naturais estratégicos como o petróleo, gás e minérios (PAZ, 2011, p.1). Em 2000, a Guerra da Água emergiu como uma revolta urbana, mas também agregou setores rurais, que articularam uma estrutura de rebelião denominada a Coordenadoria de Defesa da Água e da Vida, constituída de modo autônomo por uma diversidade de organizações, forças e posições políticas. A partir da ação com base comunitária, esse conflito abriu espaço para o questionamento da representação estatal e do capitalismo de mercado e ofereceu alternativa ao modo de fazer política através do encontro de distintos setores sociais e da deliberação coletiva, que rompeu com o monopólio do sistema de partidos.

A politização dos espaços cotidianos foi resultado da acumulação de experiências históricas e desencadeou outras mobilizações, como as protagonizadas pelos povos indígenas do altiplano, em 2000 e 2001, através de bloqueios de estradas, vigílias e ocupação de espaços territoriais pela força indígena, em defesa de autonomia local. O êxito das rebeliões em defesa da água impulsionou as lutas pela defesa da terra, que se generalizaram em 2003, organizadas a partir de dinâmicas comunitárias e sindicais. Embora tenham sido violentamente reprimidos, os bloqueios só cessaram diante das negociações com o governo (TAPIA, 2009b, 2007b).

Entre os anos 2000 e 2003, as mobilizações se tornaram cada vez mais constantes. Organizações sociais, líderes políticos e intelectuais estabeleceram uma rede de informações e críticas ao modo pelos qual o governo lidava, sobretudo, com a questão dos recursos naturais; “se trataba también de la producción de una nueva interpretación del proceso neoliberal que en el ápice de su poder se había presentado a sí mismo como un exitoso paradigma modernizador y de vinculación con la economía mundial”, segundo Chávez e Mokrani (2007, p. 62). No processo de fortalecimento político de rebelião, gradualmente, vai sendo delineada a aposta em um novo projeto político.

Nesse contexto, um movimento popular mais amplo se articulou em recusa à negociação de gás aos Estados Unidos, via os portos do Chile, que em 1879 havia tomado o território marítimo da Bolívia. A revolta de caráter nacionalista se generalizou, dando origem à Guerra do Gás. Os setores mobilizados exigiam a renúncia do Presidente Gonzalo Sánchez de Lozada e a convocação imediata de uma Assembleia Constituinte para recondução política do país. O conflito se expandiu, radicalizou e assumiu um caráter de violência e pressão,



culminando no pedido de demissão do presidente, que foi substituído pelo então Vice-presidente Carlos Mesa Gisbert, que governou menos de dois anos.

A Guerra do Gás representou a recusa também da estrutura de partidos oficiais e suas formas de ação clientelistas e patrimonialistas e a proposta de alternativa política às formas de organização e representação liberais. As organizações sociais exigiram a renovação do modelo econômico e a reforma do ordenamento político, motivados por ideias nacionalistas sustentadas pela recuperação dos recursos naturais.

Todas essas mobilizações foram geradas a partir de espaços sociais de deliberação e tomadas de decisões coletivas. Em síntese, as rebeliões entre 2000 e 2005 expressaram outras formas e práticas de representação e participação política e trouxeram à tona questões “del racismo, la crisis de la representación partidaria, el manejo de los recursos naturales y la administración de la propiedad de la tierra, así como prácticas y nociones de democracia predominantes hasta ese entonces”, como assinala Chávez (2011, p. 15). Sob uma interpretação mais profunda, estas mobilizações questionaram a estrutura estatal e o projeto econômico neoliberal articulado a capitais estrangeiros e, mais além, expuseram a hierarquização racial das relações sociais.

Importante destacar que o ciclo de rebeliões tinha inicialmente objetivos limitados a reformas dentro do próprio Estado, como cancelamento de leis e medidas econômicas e a renúncia do presidente. Entretanto, a partir de tais demandas específicas, foram sendo apresentadas questões mais amplas, como mudanças do modelo econômico e a refundação do país. A vitalidade desses movimentos proporcionou que os diversos setores sociais - indígenas, camponeses e assalariados rurais – articulassem o Pacto de Unidade, cuja proposta principal, em 2004, se centrava na convocação de uma Assembleia Constituinte. Todos os movimentos e insurreições transformaram as relações entre Estado e povos indígenas e geraram as condições para um questionamento mais radical e crítico das estruturas de poder, a partir da perspectiva de que “pensar el poder era pensar en el poder del Estado” (CHÁVEZ, 2011, p.16), no marco de relações interculturais como possibilidade de ruptura estrutural do Estado-nação.

Soruco Soluguren (2009) aponta dois fatores para entender como no marco do Estado moderno a força do projeto indígena inaugurou uma outra história capaz de desmoronar o sistema dominante: “el vaciamiento de la representación nacional, dado por la deconstitución del sujeto nacional tradicional, mestizos y criollos, y el planteamiento de una relación social nueva entre lo abigarrado, visibilizada desde el horizonte indígena” (p. 23). Estes fatores foram capazes de reunir demandas distintas habilmente organizadas e

negociadas, ainda que com conflitos, pela Assembleia Constituinte e consolidadas no texto constitucional mediante a proposta de construção de um novo Estado.

Ao longo do ciclo de rebeliões, o movimento indígena e popular construiu uma diversidade de espaços autônomos e estruturas políticas paralelas e alternativas aos sistemas de partido e participação política, uma outra organização sociopolítica. Em suma, os movimentos sociais transformam o campo político e se converteram no principal ator com capacidade para enfraquecer o sistema político neoliberal, desconstruir o sistema de crenças dominantes que asseguravam o modelo de privatização, as leis de mercado e os pactos partidários e, o mais importante, revelou a crise do Estado nacional e de suas estruturas no contexto boliviano.

### **3.2. Das insurreições à chegada aos espaços de poder: quando o movimento indígena conquista o governo do Estado no marco da nova Constituição Política**

Os ciclos de mobilizações do início do século XXI ressignificaram o campo político no sentido da abertura de outros espaços e institucionalidades distintos dos liberais. Tapia (2007b, p.171) argumenta que as rebeliões contemporâneas na Bolívia se desenvolveram a partir da composição de estruturas sociais e políticas que em “momentos críticos pasan de ser organizadoras de la vida social y en este sentido también del orden político”. Em síntese, as transformações estruturais do Estado e da normatividade constitucional tiveram origem na ação e articulação de sujeitos até então considerados marginais ao campo político que aportaram novos significados à prática política e democracia.

Desse modo, foi se constituindo no movimento indígena a ideia da ocupação dos espaços de poder estatais como caminho para superação da condição de injustiça e dominação, que culminou na vitória presidencial de Evo Morales, em dezembro de 2005, e na convocação da Assembleia Constituinte, em março de 2006, como resposta à demanda dos movimentos sociais, sobretudo dos indígenas.

As organizações indígenas e camponesas conformadas no Pacto da Unidade sistematizaram noções para construção coletiva do que pensavam por Estado Plurinacional, cujo objetivo central era a superação da discriminação e exclusão históricas a que foram submetidos os povos originários. Através do documento *Propuesta de las Organizaciones Indígenas, Originarias, Campesinas y de Colonizadores hacia la Asamblea Constituyente*, de

2006, as entidades expressaram o consenso e unidade em relação à proposta do Estado Plurinacional, como

un modelo de organización política para la descolonización de nuestras naciones y pueblos, reafirmando, recuperando y fortaleciendo nuestra autonomía territorial, para alcanzar la vida plena, para vivir bien, con una visión solidaria, para de esta manera ser los motores de la unidad y el bienestar social de todos los bolivianos, garantizando el ejercicio pleno de todos los derechos (EL PACTO DE UNIDAD, 2007, p. 192).

Para *memoria larga* dos movimentos indígenas e sua história, o termo República representa a ordem de dominação, segregação e discriminação que deveria ser eliminada através da construção de uma nova institucionalidade, pois os poderes políticos republicanos se constituíram sob a exclusão dos sujeitos indígenas e se sustentaram sob um modelo administrativo de hierarquização baseada na diversidade cultural e étnica (CUSICANQUI, 2010c; GARCÉS, 2013; LARSON, 2002). Assim, no debate sobre o Estado Plurinacional emergiu a proposta de exclusão do termo República, juntamente com a problematização do próprio sentido de poder e de espaço político e com a proposta de um desenho institucional que supere o monopólio político e a assimetria das relações de poder.

Longe de ser uma concepção homogênea, após um amplo debate político na Assembleia Constituinte<sup>32</sup>, o projeto do Estado Plurinacional foi consolidado na CPE, que se materializa como “un documento político que logra introducir la fuerza vigente o reinventada de la comunidad, la autonomía indígena, la pluralidad” no Estado, segundo Schavelzon (2012a, p. xii). Em fevereiro de 2009, ao ser promulgada a nova Constituição, foram estabelecidas as bases para a construção de outras formas de relação sociedade e Estado, dando início ao processo de construção do novo ordenamento legal, no contexto de tensões entre o novo governo, identificado como “um governo indígena”, e os setores indígenas, principalmente a respeito de temas como direito de consulta, participação política, autonomia e jurisdição indígena.

A partir da nova Constituição, é possível identificar os pilares centrais do projeto plurinacional do Estado nos âmbitos (i) político, através democracia intercultural (artigo 11) e das circunscrições legislativas especiais para os povos indígenas (artigos 146-VII, 147); (ii) econômico, pelo reconhecimento da economia plural (artigos 306); (iii) jurídico, na institucionalização da jurisdição indígena (artigos 190 a 192); (iii) cultural, através do principio da interculturalidade, respeito às formas de organizações e visões de mundo

---

<sup>32</sup> Para acompanhar o debate político da Assembleia Constituinte, ver SCHAVELZON. **El nacimiento del Estado Plurinacional de Bolivia**: Etnografía de una Asamblea Constituyente. La Paz: Plural, 2012.

tradicionais e reconhecimento de direitos coletivos e (iv) educação, pela proposta intercultural e plurilíngue do sistema educativo (artigos 78 e 80).

Como tema do presente trabalho, interessa tratar da plurinacionalidade no âmbito político, particularmente, em relação à presença indígena na Assembleia Legislativa Plurinacional, que diz respeito à representação da pluralidade boliviana para descolonização do poder legislativo e, conseqüentemente, das leis. O assunto da participação política dos povos indígenas faz parte do debate sobre o significado da democracia a partir da ação e visibilidade de novos sujeitos, práticas, mecanismos e espaços políticos na sociedade boliviana das últimas décadas.

Em síntese, no período de 2000 a 2005, os povos indígenas das terras baixas e altas articularam suas lutas e ações, construindo conjuntamente “un horizonte ideológico que reclamaba justicia histórica para quienes habían sufrido, resistido y sobrevivido a las políticas coloniales de los distintos gobiernos republicanos” (CHÁVEZ, 2012, p.119). Este horizonte de luta se consolidou nos principais pontos aportados pelo Pacto de Unidade à Assembleia Constituinte: o modelo de Estado, o ordenamento territorial e as autonomias, os recursos naturais, a terra e o território, a participação política e os direitos coletivos indígenas. Nesse sentido, a participação política dos povos indígenas se converteu em um tema amplamente defendido pelas suas organizações, como se vê no item 7.2 das *Propuestas* (2007, p. 196), ao tratar da presença indígena no poder legislativo: “la participación directa de representantes de todas las naciones y pueblos indígenas originarios, campesinos (por usos y costumbres) y de participación de representantes urbanos; con alternancia de representación de hombres y mujeres”.

Estabelecidas na CPE, as circunscrições especiais indígenas para a Câmara dos Deputados se constituíram no instrumento para atender a essa reivindicação. Entretanto, o texto constitucional de 2009 não definiu os critérios e o número para as circunscrições indígenas<sup>33</sup>, tampouco incluiu a representação especial por eleição direta com formas

---

<sup>33</sup> As contradições das disposições constitucionais sobre a representação indígena têm sido tema de discussão. Segundo Schavelzon (2012a, p.526), “la representación indígena era uno de los puntos más ambiguos de la Nueva Constitución y por tanto la discusión de la ley que implementaría estos escaños y el modo de elección sería clave. En dos artículos consecutivos de la Constitución aprobada, el 146 y 147, se afirmaban enunciados opuestos. En el capítulo sobre las atribuciones de la Asamblea Legislativa Plurinacional, el Artículo 146.vii definía que “Las circunscripciones especiales indígena originario campesinas, se regirán por el principio de densidad poblacional en cada departamento”. En el siguiente artículo, 147.iii se determinaba lo contrario: “La ley determinará las circunscripciones especiales indígena originario campesinas, donde no deberán ser considerados como criterios condicionales la densidad poblacional, ni la continuidad geográfica”.<sup>442</sup> Según el Artículo 146, las circunscripciones indígenas se regirán por densidad poblacional y según el 147 no deberá ser considerada como criterio la densidad poblacional. Según, se trataba de un error de revisión, según el cual en

próprias. Um tema de tão elevada importância se revestiu de ambiguidades que anteciparam o debate sobre o sentido e a prática da democracia intercultural na Bolívia.

Ao longo da história boliviana fica evidente que o direito, entendido como as leis e o sistema jurídico, foi utilizado para manutenção da ordem social dominante e excludente herdada desde a colônia e representado pelo Estado republicano. Sob uma perspectiva de transformação sociopolítica radical, a última Constituição Política do Estado representa o ponto de partida para a elaboração de leis que contribuam para diluir as fronteiras entre esse Estado e povos indígenas. Daí a importância do trabalho da ALP ao desenvolver a legislação para a implementação dos princípios e disposições da nova normatividade constitucional.

### **3.3. A Assembleia Legislativa Plurinacional e a representação da diferença**

A ALP representa o *Órgano Legislativo*, ou seja o Poder Legislativo, instituído pelos artigos 145 a 164 da CPE e regulamentado pela Lei do Regime Eleitoral (No. 26/2010), passando a funcionar no início de 2010. A Câmara de Deputados juntamente com a Câmara de Senadores compõem a Assembleia, cuja função principal consiste em elaborar, aprovar e sancionar leis. A Câmara de Deputados é composta por 130 membros, eleitos por circunscrições uninominais, plurinominais e especiais indígenas (artigo 146). A Câmara de Senadores é conformada por 36 membros, que correspondem a quatro representantes por Departamento (artigo 148). Os critérios do sistema de representação são definidos pela Lei do Regime Eleitoral (No. 026/2010), como se examina no capítulo seguinte. De acordo com o artigo 156 da CPE, os mandatos dos membros da Assembleia têm duração de cinco anos.

No processo de implementação da nova ordem estatal, a ALP é o espaço político no qual se articulam diálogos e negociações que vão delinear os direitos indígenas e que, conseqüentemente, contribuirá para definir o lugar destes povos no conjunto da sociedade e do Estado bolivianos. Sua função política de proximidade com a população possibilita acompanhar os desdobramentos do encontro, ou da tentativa de encontro, entre os povos indígenas e o Estado.

Na última década, o Parlamento boliviano experimentou três momentos de transformação da participação indígena: de minoria nas eleições de 2002, ao crescimento eleitoral resultado de alianças entre as organizações camponesas e indígenas com o MAS em

---

octubre se habrían olvidado de borrar un Artículo que quedó de la versión anterior del texto. Xavier Albó, presentó una compleja interpretación según la cuál no se contradirían, ni habría sido un error”

2006 e, recentemente, inaugurou uma nova composição na qual os representantes indígenas formam parte do bloco político governante sob a liderança do MAS, que conquistou dois terços da Assembleia nas eleições de 2009, como mostra o quadro I.

**Quadro I**  
**Composição por Partido da Assembleia Legislativa Plurinacional 2010-2015**

PARTIDOS	CÂMARA DE SENADORES		CÂMARA DE DEPUTADOS	
	No. Senadores	Percentual	No. Deputados	Percentual
<b>MAS</b>	26	72%	88	68,67%
<b>PPB - Convergência</b>	10	28%	37	28,31%
<b>UM</b>	0	0	3	1,8%
<b>AS</b>	0	0	2	1,2%
<b>TOTAL</b>	36	100%	130	100%

Fonte: Ata de Compuo Nacional das Eleições Gerais e Referendum de 2009. Corte Nacional Eleitoral - Órgão Eleitoral Plurinacional (BOLIVIA. TRIBUNAL SUPREMO ELECTORAL)

A ALP é pensada como um dos pilares centrais para a construção do Estado Plurinacional. Em seu processo de composição, o número de lugares destinados aos representantes das circunscrições especiais indígenas consistiu em um assunto fundamental a ser definido pela Lei de Regime Eleitoral Transitória, aprovada em abril de 2009, cujo objetivo era estabelecer os critérios para as eleições parlamentares e presidenciais de 2009. O que chama atenção nesse processo, desde as demandas anteriores à Assembleia Constituinte até a aprovação da CPE, foi a redução do número de lugares destinados à representação indígena para a Assembleia Legislativa proposto inicialmente pelas organizações indígenas. A ausência de consenso entre as organizações indígenas e a possibilidade de negociação com o governo<sup>34</sup> criou um clima de tensão e protestos.

Nas *Propostas à Assembleia Constituinte da Nova CPE*, documento apresentado pela CIDOB em 2006, a ALP deveria ser conformada por 50 representantes das nações e povos indígena originário campesinos, eleitos, nomeados ou designados diretamente, 70 representantes das circunscrições territoriais uninominais e três representantes por cada departamento, sem exclusão de nenhuma nação e povo, de modo a refletir a composição

<sup>34</sup> Inicialmente, a proposta do governo para a Lei de Transitória de Regime Eleitoral era de 15 circunscrições indígenas, originárias e campesinas, que se elegeriam, por voto popular, representantes para a Assembleia Legislativa Plurinacional (LA RAZÓN, 08/10/2010).

plurinacional do Estado, com base nos critérios de identidade e pertença e critérios demográficos (CIDOB, 2009). Embora fosse um tema bastante controverso, ao longo das negociações as propostas foram se modificando, mas de forma geral, a CIDOB entendia que cada nação e povo deveria ter pelo menos um representante no Parlamento. Em fevereiro de 2009, a fim de viabilizar o processo eleitoral de 2009, essa entidade apresentou ao Poder Legislativo um projeto de Lei Transitória Eleitoral, que combinava a demanda histórica dos povos indígenas e as normas constitucionais, o Convênio 169 da OIT e a Declaração de Direitos dos Povos Indígenas da ONU (CIDOB, 2010b).

No entanto diante da emergência de apenas 180 dias para aprovação da Lei de Regime Eleitoral Transitório No. 4021, em 2009, a CIDOB elaborou uma proposta de dezoito lugares para a representação indígena na Assembleia e o CONAMAQ apresentou a proposta de 24 lugares (CIDOB; ERBOL, 13/02/2009). De início, foram então negociados 14 lugares, mas, sob críticas e contestação das entidades indígenas, a citada lei aprovou o número de sete circunscrições especiais indígenas, que correspondem a apenas 4,2% dos membros da ALP. As organizações indígenas protestaram tanto em relação ao conteúdo quanto ao procedimento de elaboração dessa Lei, que transcorreu alheia ao diálogo e à participação das entidades indígenas.

Em síntese, os valores e princípios que orientaram a definição do número de circunscrições especiais se distanciaram dos ideais de igualdade, interculturalidade e plurinacionalidade, defendidos pelas organizações indígenas e foram substituídos por medidas que valorizaram a lógica contábil e demográfica em detrimento do caráter histórico que norteava a luta comum desses povos, tanto das terras baixas quanto do altiplano, como demonstra o Quadro II, com o caso extremo do Departamento de Beni, onde 18 povos são representados por apenas um deputado na ALP.

**Quadro II**  
**Distribuição de Cadeiras da Câmara de Deputados da Bolívia pela Lei de Regime Eleitoral**  
**Transitório no. 4021/2009 (Artigo 32)**

Departamento	Escaños Departamento	Escaños Plurinominales	Escaños Uninominales	Circunscripciones Especiales	Naciones y pueblos indígenas minoritarios
La Paz	29	15	13	1	Afroboliviano, Leco, Masetén, Kallawaya, Tacana y Araona
Santa Cruz	25	13	11	1	Chiquitano, Guaraní, Guarayo, Ayoreo, Yuracaré y Mojeño
Cochabamba	19	10	8	1	Yuki, Yuracaré
Potosí	14	8	6	-	-
Chuquisaca	11	6	5	-	Guaraní
Oruro	9	5	3	1	Chipaya y Murato
Tarija	9	5	3	1	Guarani, Weenayek Tapiete
Beni	9	5	3	1	Tacana, Pacahuara, Itonama, Joaquiniano, Maropa, uarasugwe, Mojeño, Sirionó, Baure, Tsimane, Movima, Cayubaba, Moré, Cavineño, Chacobo, Canichana, Masetén y Yuracaré
Pando	5	3	1	1	Yaminagua, Pacahuara, Esse Eja, Machinerí y Tacana
<b>Total</b>	<b>130</b>	<b>70</b>	<b>53</b>	<b>7</b>	

Fonte: BOLIVIA, Lei de Regime Eleitoral Transitório No. 4021/2009

Segundo essa lei de caráter transitório, o desenho da ALP obedecia ao princípio de maioria para as circunscrições uninominais e especiais indígenas em detrimento da diversidade das nações e povos minoritários, sobretudo para os 34 povos das terras baixas que inicialmente deveriam compor o Estado Plurinacional e assegurar a pluralidade no parlamento, como proposto inicialmente pelo Pacto da Unidade. Tal disposição foi mantida pela Lei de Regime Eleitoral (No. 26/2010), apesar dos protestos das organizações indígenas, que continuam atualmente a exigir uma representação mais ampla. Por se considerar legalmente que os povos aimarás e quéchua são maioria, todas as circunscrições especiais indígenas correspondem aos povos minoritários das terras baixas.

Chávez (2012) chama a atenção para a maneira pela qual os espaços políticos de atuação indígena vão se restringindo e submetendo a critérios estabelecidos pela institucionalidade estatal dominante e não pelas propostas das organizações indígenas. Os contextos de diversidade cultural requerem transformações dos critérios quantitativos de representação política a fim de instaurar a pluralidade e a interculturalidade nos processos decisórios. A transformação da composição do Parlamento boliviano na última década é



resultado do crescimento eleitoral do MAS, contudo, tal mediação política, ao mesmo tempo que possibilita o acesso dos indígenas à ALP, afasta esses representantes da experiência comunitária e de suas bases.

A crescente ampliação da presença indígenas no espaço legislativo tem sido atravessada por problemas, como analisa a autora em seu estudo *¿De la colorida minoría a una gris mayoría? Presencia indígena en el Legislativo*. A partir de depoimentos dos membros da ALP, este estudo sinaliza a persistência de discriminação racista nas instituições estatais e, em particular, no próprio parlamento, assim como as restrições à participação dos representantes indígenas nesse espaço. Outro aspecto que chama a atenção é a percepção do enfraquecimento da atuação propositiva desses parlamentares ao se tornarem maioria a partir de 2010. Ficam evidentes, também, as tensões e conflitos que emergem do confronto entre duas lógicas distintas, de um lado a do Estado e, de outro, a proveniente da experiência comunitária e sindical dos membros indígenas. Em suas conclusões, a pesquisadora sugere que as contradições que se desdobram no poder legislativo requerem investigações rigorosas e análises críticas no contexto político atual boliviano. O estudo conclui que, apesar do processo de democratização das instituições do Estado, não se conseguiu transformar as instituições segundo a lógica e prática interculturais, nem tampouco superar a lógica colonial e liberal que ainda persiste no parlamento. A partir das informações coletadas, a autora assinala que a presença indígena no parlamento boliviano produziu contradições e tensões entre duas esferas e lógicas políticas distintas: uma, a institucionalidade moderna do Estado e outra, os espaços comunitários e sindicais.

### **3.4. A reconstituição do sistema de partidos no início do século XXI e a composição da Assembleia Legislativa Plurinacional em 2010**

Ao longo da história republicana, o parlamento boliviano mostrou-se inacessível à representação indígena. Como examinado nos capítulos anteriores, desde a independência, a pretensão de fazer valer os princípios de igualdade de participação através da democracia representativa encontrou seus limites na heterogeneidade e hierarquização social de um sistema dominante que negava qualquer direito político aos povos indígenas, em um contexto marcado pela colonialidade. Ao introduzir o voto universal, a Revolução de 1952 foi um marco, ainda que limitado, de espaço para a presença indígena no parlamento, embora através da mediação de partidos de outros setores políticos.

Antes de 1952, os movimentos indígenas dependiam de partidos como o Partido da Esquerda Revolucionário (PIR) e depois se vincularam ao MNR. Mais tarde, foram submetidos ao Pacto Militar Camponês ou se articularam ao setor opositor que constituiu a Central Operária Boliviana (COB) e os partidos de esquerda (ALBÓ, 2008). Tais tendências começara a se transformar no final dos anos 1970, quando surgiram organizações mais autônomas em relação ao Estado, como a Central Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTB), orientadas pelo pensamento indianista katarista, no altiplano, que constituíram os primeiros partidos indígenas a ingressar no Parlamento de modo autônomo<sup>35</sup>, parte de frentes eleitorais mais amplas e que possibilitaram, ainda que como minoria, que representantes indígenas fossem eleitos para o Congresso<sup>36</sup>. Entretanto, as reformas políticas do período neoliberal determinaram a saída de tais partidos das disputas eleitorais (TAPIA, 2012).

A partir dos anos 1970, o desenvolvimento do sindicalismo camponês teve um papel central no processo de transformação política, pois introduziu o debate sobre a necessidade de se constituir como instrumento político para concorrer às eleições e representar-se no parlamento. Após um longo período de disputas internas, nos anos 1990 se organizou a Assembleia para a Soberania dos Povos (ASP) que deu origem ao Instrumento Político pela Soberania dos Povos (IPSP), posteriormente se constituindo como o Movimento ao Socialismo (MAS).

No final do século XX, o sistema de representação política<sup>37</sup> constituído no processo de transição democrática dos anos 1980 debilitou-se levando a ruptura dos partidos

---

<sup>35</sup> Sobre a participação de representação política indígena, Cunha Filho (2011) afirma que o Partido Índio de Fausto Reinaga da década de 1960, os vários partidos kataristas dos anos 1980-90 ou no Eixo Pachakuti do início dos anos 1990 obtiveram resultados eleitorais muito baixos e existiram por um curto período, tendo como única exceção o Movimento Revolucionário Tupac Katari de Libertação (MRTKL) que se aliou ao MNR nas eleições presidenciais de 1993 e chegou à vice-presidência com o intelectual aimará Victor Hugo Cárdenas.

<sup>36</sup> Em 1978, o aimará Luciano Tapia (1923-2010), considerado um grande ideólogo e fundador do Movimiento Índio Tupak Katari (MITKA), foi o primeiro candidato indígena à presidência de Bolívia e eleito a deputado em 1982. Sobre esse período, Luciano Tapia, em entrevista publicada en el Boletín Chitakoll, afirmou que “nuestra representación en el Parlamento fue completamente nula, no sólo porque teníamos una representación mínima, lo cual nos impedía desarrollar un trabajo político, sino también por la misma conformación política del Parlamento” (KATARI, 2010).

<sup>37</sup> Oporto (2013, p.49) menciona o estudo de Salvador Romero Ballivian sobre a formação do sistema de partidos na Bolívia, no qual são identificados “tres generaciones de partidos del siglo XX, excluyendo la fase liberal de principios de siglo. La primera, surgida después de la guerra del Chaco, y que tuvo como protagonista excluyente al MNR. La segunda, formada en los años setenta en el contexto de la lucha por la democracia, con dos principales vertientes: por la izquierda, el Movimiento de Izquierda Revolucionaria (MIR) y el Partido Socialista de Marcelo Quiroga Santa Cruz, y por la derecha, Acción Democrática Nacional (ADN), fundada por el ex dictador Hugo Bánzer para participar en la transición política; además de una tercera vertiente constituida por el movimiento katarista de raigambre campesina-indígena. Finalmente, una tercera generación de partidos neopopulistas entre los años ochenta y noventa, bajo el predominio de la economía liberal y la descentralización del Estado, fueron Unión Cívica Solidaridad (UCS) de Max Fernández y Conciencia de Patria (CONDEPA) de

tradicionais - MNR, Ação Democrática Nacionalista (ADN) e Movimento de Esquerda Revolucionaria (MIR). Tais partidos conformavam a chamada “democracia pactada”, que significava um conjunto de estratégias de coalizões e acordos entre os partidos que representavam as elites com o fim de alcançar maioria no parlamento e garantir-lhes o poder de decisão. De fato, os partidos políticos hegemônicos se constituíram como sujeitos políticos exclusivos e se apropriaram da democracia com o propósito de atender aos interesses dos grupos poderosos. Para tanto, utilizavam o controle da administração pública, criando um monopólio da representação política e uma institucionalidade ineficiente e corrupta que levaram a graves distorções do sistema político, como o retorno do Estado patrimonialista, em uma aparente contradição com o processo de modernização econômica em curso.

No início do século XXI, o enfraquecimento da estrutura institucional política que perdurara desde os anos 1980 desencadeou uma forte crise política e ideológica, que implicou a redefinição das forças sociais e políticas no país. Decorrentes das reformas neoliberais, os partidos políticos de maior atuação em nível nacional haviam se distanciado das propostas políticas e referências ideológicas, adotando posturas pragmáticas para o exercício do poder e consolidando um sistema político que ignorava outros setores sociais, então sem representatividade política. Um processo de instabilidade política abriu espaço para o questionamento do sistema de partidos e a fragmentação da representação política através do surgimento de organizações sociais, que fortaleciam e ao mesmo tempo eram fortalecidas pelas mobilizações sociais (OPORTO, 2013; ZEGADA et al, 2011).

Nesse cenário, novos sujeitos coletivos se articularam e introduziam outros discursos e formas de representação social e política que passaram a fazer parte das reformas constitucionais de 2004. A representação popular nos processos eleitorais, antes limitadas aos partidos políticos, se ampliou às agrupações cidadãs e aos povos indígenas<sup>38</sup>, consolidando-se

---

Carlos Palenque, y también Nueva Fuerza Republicana (NFR) de Manfred Reyes Villa. El autor del estudio incluye en esta tercera generación al MAS y el MSM, dado que estos partidos surgieron a la arena política a fines de los años noventa, aunque es evidente que su mayor importancia se registra en la primera década del siglo XXI”. BALLIVIAN, Salvador Romero. El sistema de partidos bolivianos: un paseo por sus tiempos y lugares. In: **Mutaciones del campo político en Bolivia**. La Paz: PNUD, 2010.

<sup>38</sup> De acordo com a Lei de Agrupações Cidadãs e Povos Indígenas (Nº2771/2004), no artigo 4º. “Las Agrupaciones Ciudadanas son personas jurídicas de Derecho Público, sin fines de lucro, con carácter indefinido, creadas exclusivamente para participar por medios lícitos y democráticos en la actividad política del país, a través de los diferentes procesos electorales, para la conformación de los Poderes Públicos. E no artigo 5º. dessa mesma lei, “Los Pueblos Indígenas son organizaciones con personalidad jurídica propia reconocida por el Estado, cuya organización y funcionamiento obedece a los usos y costumbres ancestrales. Estos pueblos pueden participar en la formación de la voluntad popular y postular candidatos en los procesos electorales, en el marco de lo establecido en la presente Ley, debiendo obtener su registro del Órgano Electoral.” Os Art. 209, 210 e 211 da nova CPE (2009) reconhecem as agrupações cidadãs, os partidos políticos e as organizações das nações e povos indígenas originario campesinas como sujeitos de representação, que podem postular, em igualdade de condiciones y de acuerdo com a lei, a candidatas e candidatos aos cargos públicos eleitos.

na vitória eleitoral de 2005, quando Evo Morales foi eleito presidente e o MAS-IPSP conseguiu 53,74% dos votos nas eleições gerais como demonstra o quadro II (BOLIVIA.TRIBUNAL SUPREMO ELECTORAL).

Nos anos 1990, a partir de uma visão crítica do sistema de partidos vigentes nos governos neoliberais, as organizações indígenas e camponesas, os *cocaleros* e os setores populares se articularam em um processo que deu origem ao IPSP, não considerado como um partido e mais tarde canalizado pelas forças políticas do Movimento ao Socialismo (MAS). Nesse contexto, a partir das novas organizações políticas e forças sociais se estruturaram outros partidos<sup>39</sup>, sendo os de maior representação na ALP, nas eleições de 2009, o Movimento ao Socialismo (MAS), o Plano Progreso para Bolívia (PPB), a Unidade Nacional (UN) e a Aliança Social (AS). O ano de 2005 mostra uma ruptura com o sistema de partidos tradicionais e a reestruturação do sistema de partidos com a forte presença do MAS, como partido que representava as massas e que obteve ampla maioria em nível nacional, como demonstra o quadro III.

**Quadro III**  
**Resultados dos Principais Partidos nas Eleições Gerais da Bolívia (1993-2009)**

	% de votos	% de votos	% de votos	% de votos	% de votos
<b>PARTIDOS</b>	<b>1993</b>	<b>1997</b>	<b>2002</b>	<b>2005</b>	<b>2009</b>
MNR	35,57	18,20	22,46	6,47	
ADN	21,05	22,26	3,40		
MIR		16,77	16,32		
CONDEPA	14,29	17,16			
MAS			20,94	53,74	64,22
PPB-Convergência					26,46
UM				7,8	5,65
PODEMOS				28,59	
OUTROS	29,09	25,16	33,37	3,4	3,66
<b>TOTAL</b>	<b>100</b>	<b>100</b>	<b>100</b>	<b>100</b>	<b>100</b>

Fonte: Ata Nacional das Eleições Gerais e Referendum de 2009. Corte Nacional Eleitoral - Órgão Eleitoral Plurinacional, Tribunal Supremo Eleitoral (BOLIVIA.TRIBUNAL SUPREMO ELECTORAL).

<sup>39</sup> Sobre análises do processo de reconstituição do sistema partidário na Bolívia, ver: OPORTO, Henry. **El cielo por asalto**: cinco ensayos breves sobre política boliviana. La Paz: Plural, 2009; ZEGADA, María Teresa. El rol de la oposición política en Bolívia (2006-2009). In **Mutaciones en el campo político en Bolívia**. La Paz: PNUD, 2010; ZEGADA, María Teresa et al: **La democracia desde los márgenes**: transformaciones en el campo político boliviano 2005- 2010. Cochabamba: CLACSO-Muela del Diablo, 2011; **Partidos Políticos del Estado Plurinacional Estructuras y democracia interna**. BITÁCORA de Organizaciones Políticas. La Paz: PNUD, 2013; BALLIVIAN, Salvador Romero: El sistema de partidos bolivianos: un paseo por sus tiempos y lugares. In **En Mutaciones del campo político en Bolívia**. La Paz: PNUD, 2010.

O MAS foi criado em 1997 e se converteu na principal força política que tem lhe garantido crescente êxito desde as eleições de 2002 até os dias atuais. Komadina (2013) sinaliza três momentos de constituição deste partido. O primeiro, em 1997 a 2005, quando o MAS se articulou ao IPSP, atuando inicialmente como um movimento enraizado nas organizações sociais, sobretudo as indígenas e camponesas e passou a desenvolver ações coletivas entre a sociedade civil e o sistema político, até a vitória de Evo Morales para a Presidência em 2005. Muitos estudos tratam de analisar o discurso do MAS como uma estratégia que articula as demandas camponesas, principalmente dos cocaleros, com o temas como a descolonização, apresentada pelas organizações indígenas, e o nacionalismo. Um segundo momento da trajetória do MAS vai de 2005 a 2010, quando transcorre o primeiro mandato e o processo constituinte, que culminou na aprovação da Constituição e consolidou sua centralidade política, dando início ao um novo ciclo estatal, em que se afasta das propostas iniciais de democracia intercultural. A terceira fase tem início em 2010 até os dias atuais, marcada pelo processo de construção do Estado Plurinacional. A conquista de dois terços da ALP nas eleições gerais de dezembro de 2009, ao lado de mais um mandato para Presidente, garantiu ao MAS-IPSP um lugar central no campo político nacional, ainda que tenha se tornado objeto de fortes críticas de amplos setores, inclusive das organizações indígenas.

Estrategicamente, o discurso do MAS tem se transformado desde o início, em 1997, quando adotou uma posição em defesa da folha da coca. Em seguida, entre 2000 a 2005, no ciclo de rebeliões, incorporou as demandas das organizações indígenas - o território, autonomia e descolonização – e afirmou uma postura crítica ao Estado e sistema econômico neoliberais. Após 2010, estabeleceu um discurso estatal e hegemônico, que evoca o nacionalismo em um cenário de conflitos e contradições (KOMADINA, 2013).

O PPB-Convergência é uma aliança entre o partido político PPB e a agrupação cidadã Autonomia para Bolívia (APB), com ideologia social democrata que conquistou a segunda maior presença na Assembleia Legislativa Plurinacional, alcançando 26,46% dos votos nas eleições gerais de 2009, elegeu 10 senadores e 37 deputados. Outro partido que surgiu no processo de reconfiguração do sistema político é a Unidade Nacional (UN), associado à figura de um grande empresário boliviano e ex-membro do MIR, que surgiu com o propósito de reconstituir o sistema de partidos a partir da institucionalidade política estatal e “salvar a democracia”, identificando-se com matizes mais progressistas do liberalismo, de unidade e reconciliação (OPORTO, 2013). Nas eleições nacionais de 2009 obteve 5,65% de votos e elegeu três deputados para a ALP (Quadro IV).

**Quadro IV**  
**Composição da Câmara de Deputados da Assembleia Legislativa Plurinacional de 2010 a 2015**

<b>PARTIDOS</b>	<b>DEPUTADOS PLURINOMINAIS</b>	<b>DEPUTADOS UNINOMINAIS</b>	<b>DEPUTADOS DAS CIRCUNSCRIÇÕES INDÍGENAS</b>	<b>TOTAL MEMBROS ALP</b>	<b>TOTAL PERCENTUAL</b>
MAS	33	49	6	114	68,67%
PPB-CN	17	19	1	47	28,31%
UN	3	0	0	3	1,8%
AS	0	2	0	2	1,2%
<b>TOTAL</b>	<b>53</b>	<b>70</b>	<b>7</b>	<b>166</b>	<b>100%</b>

Fonte: Elaboração própria com base nos dados da Ata da Corte Nacional Eleitoral, eleições 2009. Órgão Eleitoral Plurinacional (BOLÍVIA. TRIBUNAL SUPREMO ELECTORAL).

O êxito eleitoral do MAS foi resultado das mobilizações e atuação das organizações sociais, sobretudo indígenas, camponesas e dos cocaleros, decorrente da contínua acumulação política e da reconfiguração dos sujeitos políticos. Nesse sentido, se constituiu a ideia de que a presença crescente do partido diluiria a não correspondência entre o Estado e a sociedade, traço constitutivo da história boliviana. No entanto, a dinâmica e a institucionalidade políticas estatais não têm refletido a pluralidade de organizações e políticas dos povos indígenas, distanciando-se da proposta de democracia intercultural, um dos fundamentos da CPE e do novo programa político.

Em síntese, até o início do século XXI, a presença indígena no parlamento boliviano se fazia sentir de modo isolado, sempre mediada por partidos políticos articulados a outros setores. Tal tendência começou a mudar nos anos 1990, quando as organizações indígenas assumiram liderança do movimento popular incluindo outros setores, já representado pelo MAS. Como maioria, os indígenas chegaram ao Parlamento nas eleições de 2006, através da aliança com o MAS, que atingiu a maioria significativa de 53,74% dos votos nas eleições gerais, garantindo-lhe maioria na Câmara dos Deputados e, em 2009, alcançaram a maioria de dois terços das Câmaras do Senado e dos Deputados (quadro III). Esta composição política inédita em conjunto com o novo texto constitucional parecia assegurar no âmbito das leis que as demandas históricas dos povos indígenas finalmente seriam atendidas.

### **3.5. A Democracia Intercultural e a proposta de um novo desenho institucional: a participação dos povos indígenas no processo político Boliviano**

A construção do Estado Plurinacional pressupõe a pluralidade e a descentralização do poder como pontos centrais que implicam novas configurações das instituições

democráticas. Na última década, o debate trazido pelas mobilizações populares, sobretudo as indígenas e camponesas, aportaram novo significado à democracia em direção à ampliação da participação e práticas da democracia representativa, como também tornaram visíveis outros modelos e exercício da democracia participativa, através de distintas formas de participação direta e deliberações coletivas, e demonstraram a legitimidade dos mecanismos da democracia comunitária, com o reconhecimento das formas políticas e organizativas das comunidades indígenas e camponesas, como autogoverno, normas e procedimentos próprios e um sentido de poder proveniente da sociedade. A articulação e coexistência desses três formatos de democracia inauguram grandes desafios no atual campo político do país com implicações no processo de descolonização da relação entre Estado e sociedade.

Como ponto de partida para essa mudança, a CPE consistiu em um grande esforço para tratar de outro modo a maioria da população historicamente ignorada pelo Estado, de “constitucionalizar a diferença”, nas palavras de Schavelzon (2012a, p. 52), tendo a democracia intercultural como novo paradigma que se sustenta no exercício complementar e em igualdade de condições das três formas de democracia: direta e participativa, representativa e comunitária (artigo 11 da CEP). Este paradigma amplia a concepção de democracia ao reconhecer além dos processos eleitorais, o direito à ampla participação e a democracia comunitária praticada pelos povos indígena com base em suas próprias normas e procedimentos.

A democracia intercultural é uma resposta aos limites da democracia liberal e às demandas dos setores excluídos da política, da economia, da sociedade e da vida nacional. No heterogêneo contexto da Bolívia, a democracia pressupõe a participação política dos povos indígenas com o sentido de implementar o diálogo e a convivência intercultural, tendo como base a garantia dos direitos a esses povos e, assim, promover a superação das assimetrias sociais, étnicas, culturais e econômicas. No cenário sociopolítico boliviano do início do século XXI, a concepção de participação introduz um novo sentido de transformação das relações de poder e tomada de decisões.

Na atualidade boliviana é pertinente avaliar e questionar, ainda que brevemente, até que ponto a proposta constitucional de democracia intercultural, mediante o exercício e a articulação da democracia representativa, participativa e comunitária, tem modificado o desenho institucional do Estado e possibilitado na prática a participação dos povos indígenas no processo político e, particularmente, a ampliação da sua representação no Parlamento. Cabe aqui tornar claro as contradições e os desafios práticos de articular e complementar

essas três formas de democracia sob a perspectiva da representação e participação política dos povos indígenas, a partir da nova normatividade constitucional<sup>40</sup>.

As propostas das organizações indígenas e camponesas que fizeram parte do Pacto de Unidade, apresentadas em 2006, introduziram, entre outras demandas, o reconhecimento do direito à autodeterminação e de participação política no Estado, que foram consolidadas no texto constitucional, com maior ênfase pelos artigos 2, 11 e 26. A autodeterminação é tratada formalmente pela Constituição quando reconhece a pluralidade de formas de organização social, política e econômica das nações e povos indígenas originários como base fundamental de seu modelo de Estado, no artigo 2, que assegura “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”. O direito à participação política fica consolidado no artigo 11, de acordo com a democracia direta e participativa (inciso II-1), democracia comunitária (inciso II-2), democracia representativa (inciso II-3), que se somou ao regime de direitos políticos aprovados no artigo 26, inciso II-4, mediante a afirmação do direito à eleição, designação e nomeação direta dos “representantes de las naciones y pueblos indígena originario campesinos, de acuerdo con sus normas y procedimientos propios por parte das nações e povos indígenas originários camponeses” (CONSTITUIÇÃO POLÍTICA DO ESTADO, BOLÍVIA, 2009).

Em sua análise sobre o processo constituinte, Schavelzon (2012b) propõe um olhar aberto à diferença para entender as ambiguidades, os silêncios e as indefinições contidas em muitos dispositivos do texto constitucional aprovado em 2009, que ele denomina “Constituição Aberta”. As formas ambíguas e abertas, além de estratégias políticas em um cenário de oposição e conflitos, foram, sobretudo, resultado da habilidade dos constituintes representantes das nações e povos indígena originário camponeses para introduzir a diferença e formas sociais alternativas e, assim, preservar o que dificilmente poderia ser traduzido para o código estatal.

Desse modo, a forma “aberta”, por vezes até contraditória de alguns dispositivos constitucionais pareceu o caminho encontrado para construir o projeto da pluralidade no Estado, a ser definido posteriormente no momento de elaboração das leis pela ALP. No

---

<sup>40</sup> Diversos autores examinam as contradições entre os dispositivos constitucionais, tema que escapa ao objetivo do presente trabalho. Sobre esse assunto ver ALBÓ, Xavier. Justicia indígena en la Bolivia plurinacional. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; RODRIGUEZ, José Luis Exeni (Ed.). **Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en Bolivia**. Quito: Rosa de Luxemburgo, 2012; CLAVERO, Bartolomé. Bolivia: Ley de la Madre Tierra contra derecho de pueblos indígenas o legislación contra constitución, 2012 e ZEGADA, María Teresa et al: **La democracia desde los márgenes**: transformaciones en el campo político boliviano 2005-2010. Cochabamba: CLACSO-Muela del Diablo, 2011.



entanto, como sinalizam Zegada et al (2011), as contradições e ambiguidades desses dispositivos constitucionais acabam por convertê-los em objetos de disputa que influencia a reconfiguração do campo político e o processo democrático, no que se refere à representação política dos povos indígenas e à plurinacionalidade. Esse conflito pode ser visto em dois momentos, quando a Constituição garante o direito de eleger, designar e nomear (artigo 26, II-3), mas ao mesmo tempo determina que os processos eleitorais serão regidos por mecanismos da democracia representativa liberal como voto, igual, universal e direto, secreto, pelo órgão Eleitoral (artigo 26, inciso II, parte 4) e em relação à composição do Poder Legislativo, em que outro conflito emerge a partir da ausência de clareza do artigo 146, que não estabelece o número e os critérios para a criação das circunscrições especiais indígenas, oferecendo as condições para um confronto entre o governo e as organizações indígenas que persiste desde a aprovação da Lei de Regime Eleitoral Transitório, em 2009. É importante lembrar que os representantes das circunscrições indígenas na ALP são eleitos pelo voto universal.

Quer seja em situação de confronto ou complementariedade, a articulação entre as democracias representativa, participativa e comunitária acaba por assegurar, na Bolívia, o domínio da primeira em detrimento da participação indígena e das práticas comunitárias, o que impede a construção de uma estrutura institucional efetivamente plurinacional. Segundo Zegada et al (2011, p. 162), “a pesar del cuestionamiento al formato liberal - representativo, éste se ha mantenido como sistema predominante en la nueva Constitución para la conformación de los gobiernos, bajo los principios de igualdad y universalidad”. Assim, “la democracia representativa, de hecho, sigue siendo el eje ordenador de la estructura del Estado como ya se ha dicho anteriormente”, nas palavras de Ivan Altamiro, representante do CIDOB, em entrevista de 24/11/2009, citada por Zegada et al (2011, p.177). Ainda sobre as dificuldades de práticas democráticas interculturais, Cusicanqui chama a atenção para a continuidade do sistema político liberal, pois a lógica representativa “de um cidadão um voto” continua a prevalecer e impedir a incorporação de diferentes formas de representatividade comunitárias na estrutura política (em entrevista de 20/11/2009, citada por ZEGADA et al, 2011, p. 164).

Chávez (2013) menciona que os atuais parlamentares indígenas questionam, agora como parte do bloco político majoritário, até que ponto suas presenças no poder são elementos capazes de promover transformações e descolonizar o espaço legislativo. Na Bolívia, múltiplos fatores decorrentes de processos históricos e contradições estruturais promovem um contexto de enfretamentos e disputas que se refletem no sistema político do país, regido pela forte presença do MAS depois da vitória nas eleições de 2009 (Quadro III).

Sobre esse último tema, Mayorga (2012) alerta sobre a preponderância discursiva do governo e do MAS em detrimento de outras vozes dos movimentos sociais, com a gradual desconstrução do movimento indígena como ator político constitutivo do Estado Plurinacional. As articulações políticas e sociais de um “governo de movimentos sociais”, como sugere Linera (2010a), comprometido com transformações das estruturas de poder e dominação em sintonia com a democracia intercultural, dá lugar a novos arranjos institucionais.

Segundo Mayorga (2012), a prática democrática intercultural requer a instauração do sistema de autonomias nos níveis departamentais, municipais e indígenas, para efetivar a descentralização política. Entretanto, atualmente, o poder executivo se torna cada vez mais centralizador e conta, para tanto, com o apoio da maioria da bancada oficial do MAS. Este controle na ALP definiu o conteúdo dos textos das cinco leis estruturais<sup>41</sup> para a reconfiguração do Estado promulgadas a partir de 2010, sem considerar a participação das organizações indígenas.

Esse cenário de contradições entre o poder político centralizado e a proposta constitucional de democracia intercultural interfere diretamente na reconfiguração da relação entre Estado e povos indígenas. Nesse sentido, o desenvolvimento da agenda legislativa referente aos direitos indígenas tem se afastado das normas estabelecidas pela nova Constituição, não apenas no que se refere à constitucionalidade, mas, sobretudo, no modo pelo qual estão sendo concebidos tais direitos.

Como sugere Fajardo (2009, p.37), a implementação constitucional para eficácia dos direitos indígenas supõe “a existência de mecanismos e espaços institucionais de diálogo, consulta e participação indígena”, que requer entre outros fatores o desenvolvimento de uma legislação regulatória adequada aos novos direitos introduzidos pela normatividade internacional e constitucional. Em relação ao processo de elaboração das leis, a autora alerta sobre a ausência de participação e controle indígena, como também o desconhecimento e ausência de discussão sobre os temas pertinentes aos interesses dos povos indígenas. Além desses fatores, interferem os interesses políticos que direcionam a elaboração das leis.

Tapia (2012) alerta que os representantes indígenas na ALP não tiveram possibilidade de elaborar estratégias políticas próprias e reformar o âmbito legislativo, pois não houve, e ainda não há, espaço para o diálogo intercultural, uma vez que os representantes

---

<sup>41</sup> Lei Marco de Autonomia e Descentralização “Andrés Ibañez” (2010), Lei do Órgão Eleitoral (2010), Lei do Órgão Judicial (2010), Lei do Tribunal Constitucional Plurinacional da Bolívia (2010) e a Lei de Deslinde Jurisdicional (2010).

indígenas tem adotado as regras e rituais da Assembleia, mas esta não incorpora suas experiências políticas. Assim, a presença de povos indígenas legitima a presença multicultural sem produzir transformações na Assembleia, pois nos processos de elaboração e aprovação das leis a participação e propostas dos parlamentares indígenas representam um papel secundário, como é mostrado no capítulo seguinte. Este autor considera o parlamento boliviano atual como um espaço de monopólio político de dominação, pois embora os representantes indígenas façam parte da maioria do parlamento, essa presença foi neutralizada e acabou se constituindo uma representação simbólica da diversidade cultural, utilizada para legitimar a nova ordem política.

Não existe uma proposta de reforma plurinacional das instituições. No caso, o desenho do Parlamento continua sendo liberal, agora com a presença indígena, representação já incorporada pelo liberalismo político multiculturalista. Assim, Tapia (2012, p.9) considera que as atuais reformas se restringem ao “reconocimiento de minorías en territorios con legislación especial en tanto no contradiga el núcleo del derecho positivo universal. Oriundos de práticas políticas comunitárias e sindicais, os representantes indígenas se deparam com lógicas, linguagens e rituais distintos dos que costumam operar e, frequentemente, se omitem do debate no plenário.

Em 26 de novembro de 2013, quatro anos depois de promulgada a nova CPE, as atuantes organizações indígenas CIDOB, CONAMAQ, APG E CNAMIB assinam o *Mandato Orgânico, Político e Ideológico do Primeiro Encontro Nacional dos Povos Indígenas*, no qual recusam e desconhecem “cualquier ley que sea promulgada por Evo Morales, mientras continúe con las acciones de división a las comunidades, los pueblos y las organizaciones indígenas”, e denuncia que as leis aprovadas pela ALP e promulgadas pelo Poder Executivo relativas a temas de interesse indígenas não são submetidas a consultas nem ao debate junto a esses povos (CIDOB), como estabelecido pelas normas constitucionais que determinam transformações estruturais e institucionais para a descolonização estatal.

Após a atuação dos povos indígenas na Assembleia Constituinte e sua presença na estrutura estatal, outras questões emergem no atual contexto boliviano para pensar o sentido da política supostamente dirigida por esses povos e a construção de uma relação qualitativamente distinta entre eles e o Estado. As análises dos conteúdos e processos de elaboração das leis que tratam das principais demandas históricas indígenas pela ALP revelam o complexo caminho em direção à descolonização do estatal, mesmo quando amparadas por um texto constitucional que introduziu a pluralidade e a interculturalidade como princípios.

Até aqui, fica evidente que os povos indígenas alcançaram imprimir uma direção no processo sociohistórico boliviano, pois avançaram em relação ao direito à diversidade e impuseram a necessidade de um pacto com a sociedade, sustentado pelos princípios da interculturalidade e plurinacionalidade. Nesse processo, converteram-se em sujeitos de transformação, capazes de interferir no monopólio de decisão estatal e questionar as formas de organização política. Ainda que formalmente, por meio da Constituição de 2009, postularam a construção de um Estado no qual eles próprios passam a definir seus direitos e práticas políticas que lhes assegurem a livre determinação.

Todos esses avanços mostram, incontestavelmente, que as transformações possibilitaram uma composição política nunca experimentada pelos setores indígenas ao longo da história, como também a constituição de um novo discurso no âmbito estatal sobre esses povos. No entanto, tais mudanças introduzem também certezas das tensões e contradições a serem enfrentadas no processo de institucionalização de novas práticas e discursos descolonizadores. Nesse contexto, o processo de implementação e regulamentação do novo Estado tem dado lugar a acirradas disputas entre o governo, os setores da oposição e as organizações indígenas que se desdobram, sobretudo, no âmbito legislativo, como será examinado na continuação.

#### **Capítulo 4: As demandas e a discursividade dos direitos indígenas nas leis derivadas da nova Constituição Política de Estado Plurinacional da Bolívia**

*Las leyes que se deriven y se construyan con la participación popular no son repeticiones monótonas del formato de leyes anteriores, sino instrumentos contranormativos de cambio.*

Prada Alcoreza  
(2014, p.77)

Em 2009, depois da promulgação da Constituição e das eleições gerais, um novo ciclo de mudança se abre nas instituições políticas bolivianas: as transformações estruturais do Estado estabelecidas no texto constitucional começam a tomar forma através da promulgação das leis previstas. Sem dúvida os povos indígenas se apropriaram oficialmente da esfera de poder, mas é necessário examinar até que ponto essa nova condição tem assegurado transformações das práticas arraigadas de Estado que se organizam a partir da lógica liberal e colonial.

Ao longo da história boliviana, fica evidente o importante papel que as leis desempenharam para as resistências indígenas. A colonialidade constitutiva dessas leis, ao lado de outras práticas e mecanismos de dominação, acabaram por consolidar a sujeição desses povos. Portanto, cabe avaliar em que medida, a partir de 2009, as leis estão sendo efetivamente descolonizadas, tanto em seus textos quanto no processo de elaboração, com a finalidade de promover a instauração de uma ordem social e política fundamentada em princípios e práticas emancipatórias.

A análise das leis, sobretudo das normas que dizem respeito às demandas centrais dos povos indígenas - autonomia, território, participação política e jurisdição indígena -, é útil para compreender quais discursos estão sendo construídos sobre o indígena, a partir das seguintes questões: em que medida o projeto indígena consolidado na nova Constituição tem transformado o caráter colonialista das leis na Bolívia? Até que ponto a participação política dos povos indígenas influencia a construção de leis e os delineamentos das políticas estatais? Cabe aqui explorar o encontro entre os direitos constitucionais e a instância legislativa estatal, encontro supostamente orientado pelos princípios de plurinacionalidade e interculturalidade e, assim, observar a aproximação entre os povos indígenas e as práticas do Estado. Trata-se de ir além das ideias naturalizadas de Estado, uma vez que este se constitui de práticas e dispositivos que se estatizam, como “tecnologias de governo”, nas palavras de Teixeira e Souza Lima (2010).

#### **4.1. As leis e o projeto indígena como verdades e práticas constitutivas dos direitos dos povos indígenas**

Até aqui, este trabalho buscou compreender a complexa relação entre povos indígenas e Estado a partir do processo histórico que dá visibilidade e reconhecimento ao movimento indígena na Bolívia. Agora, pretende-se refletir sobre essa relação na atual realidade política do país, sob uma perspectiva crítica que escapa tanto do discurso retórico que enaltece a chegada dos povos indígenas ao poder e o fim da colonialidade, quanto das interpretações que, embora sejam fundamentais para dar continuidade às mudanças estruturais necessárias, acabam ofuscando em grande medida o êxito desses povos em sua chegada aos espaços de poder.

No contexto de intensos debates políticos e teóricos em âmbito nacional e internacional, o projeto indígena que emergiu da acumulação das lutas históricas, potencializadas pelos ciclos rebeldes do começo do século XXI, não propõe uma utopia irrealizável, mas constitui um programa de transformação democrática e emancipatória que se sustenta em princípios coerentes com as formas de organização comunitária, autogoverno e autonomia, ou seja, modos de vida e instituições com as quais os povos indígenas convivem em sua existência. Como afirma Forondo (2011, P. 77), nesse projeto há um sentido de

construir, entre todos y todas, una nueva forma de convivencia social basada en los principios ancestrales de nuestros padres y abuelos, de nuestras madres y abuelas: reciprocidad, complementariedad, respeto, solidaridad, generosidad y, por supuesto —como parte de la naturaleza que somos—, convivencia armónica con la que nos dio, nos da y nos dará la vida, la Pachamama.

O projeto indígena está comprometido com mudanças das antigas estruturas sociais e estatais. Ao propor a investigação dos discursos, Michel Foucault sugere pensar de forma transformadora a realidade. Nesse sentido, o uso dessa proposta teórica possibilita examinar em que medida as leis derivadas da CPE estão em consonância com o projeto indígena e os princípios da plurinacionalidade e interculturalidade, apesar das limitações e dificuldades com as quais os povos indígenas se confrontam, agora não mais a margem do ordenamento constitucional, mas como principal força de incidência política. Em que consiste essa nova posição? O que foi alterado nas leis com base nos novos dispositivos constitucionais como resultado da participação dos povos indígenas? Apesar de todas as críticas aos rumos do atual desenvolvimento legislativo, tanto por parte das organizações indígenas como de políticos e analistas, é importante avaliar o real significado dessas

conquistas e avanços em direção a proposta de um modelo de Estado alternativo, no qual sujeitos coletivos e diversidade são partes constitutivas. Para tanto, examina-se aqui em que medida o projeto indígena consolidado na nova Constituição está presente na construção das leis, particularmente das leis aprovadas pela Assembleia Legislativa Plurinacional.

Apesar das mudanças introduzidas no texto constitucional aprovado na sessão final da Assembleia Constituinte em 9 de dezembro de 2007, o ordenamento sancionado pelo Congresso Nacional em 2008 manteve alguns princípios fundamentais propostos originalmente pelo Pacto de Unidade, os quais estão impressos nas Bases Fundamentais do Estado, na primeira parte da Constituição, como a pluralidade, interculturalidade e descentralização, fundamentais para nortear o processo de mudança do país.

A partir de uma abordagem crítica aos rumos do governo atual, Almaraz (2011, p.20) define o processo de mudança como a

proyección y expresión estatal de la emergencia indígena, campesina y popular producida en las últimas décadas, contra las viejas estructuras de la dominación colonial y las recientes del modelo neoliberal. Esta expresión estatal, si bien ha quedado restringida al ámbito de la formalidad jurídica en los casos de mayor relevancia global, tiene la extraordinaria significación histórica de definir, desde el propio seno de la institucionalidad estatal, el carácter de un nuevo Estado y una nueva sociedad. Este es particularmente el sentido de la nueva Constitución Política del Estado (CPE) que, recogiendo las aspiraciones, demandas y proyectos de las mayorías nacionales, ha proclamado el carácter plurinacional, comunitario y autonómico del Estado boliviano y ha definido el modelo social-comunitario con principal orientación en organización económica de la sociedad boliviana.

Nesse sentido, o processo de mudança boliviano requer a incidência das organizações populares sobre o poder político, tendo a nova Constituição estabelecido o sentido das transformações no país, como o caráter comunitário, a democracia intercultural e a participação dos povos indígenas nas estruturas dos poderes públicos. Tais dispositivos constitucionais são elementos propulsores da descolonização estatal e da sociedade como um todo.

As ideias e princípios liberais próprios das Constituições latino-americanas, que excluem sistematicamente os povos indígenas das decisões de poder e se sustentam no indivíduo como sujeito, são superados pela CPE através da noção mais ampla de sujeitos coletivos e não universais. Estes sujeitos precisam ser considerados em seus contextos comunitários e diversificados, sendo capazes de interferir no processo histórico-social, como fica claro no artigo 14.III: “El Estado garantiza a todas las personas y *colectividades*, sin

discriminación alguna, el libre y eficaz ejercicio de los derechos establecidos en esta Constitución, las leyes y los tratados internacionales de derechos humanos” e no artigo 26.I, “Todas las ciudadanas y los ciudadanos tienen derecho a participar libremente en la formación, ejercicio y control del poder político, directamente o por medio de sus representantes, y de manera individual o *colectiva*” (BOLÍVIA, CONSTITUIÇÃO POLÍTICA DO ESTADO, grifo meu).

Após ampla revisão bibliográfica de interpretações sociológicas, antropológicas, da história e da ciência política com o propósito de capturar os elementos comuns na história dos movimentos indígenas e sua tentativa de aproximação com o Estado, pretende-se agora examinar o modo pelo qual estão sendo concebidos os direitos indígenas no âmbito das leis promulgadas atualmente na Bolívia. Para tanto, este capítulo se apoia na pesquisa documental das leis e das propostas das organizações indígenas CIDOB e CONAMAQ. A análise combina (i) o mapeamento das demandas destas organizações indígenas no momento da Assembleia Constituinte, em 2006, e depois da promulgação da Constituição a partir de documentos publicados entre 2010 e 2013, como resoluções, mandatos e propostas; (ii) a análise de três leis promulgadas nos primeiros anos de atuação da ALP em resposta às demandas indígenas plasmadas nos dispositivos constitucionais: Lei do Regime Eleitoral, Lei de Deslinde Jurisdicional e Lei Marco da Mãe Terra e Desenvolvimento Integral para Viver Bem e (iii) o diálogo entre especialistas sobre temas jurídicos e parlamentares, publicados em livros, artigos e jornais online.

As leis escolhidas estão em estreita relação com a centralidade das demandas e propostas indígenas. A Lei de Regime Eleitoral (no. 26/2010), atende aos artigos constitucionais 11, 26, 30, 146, 147, 209 a 211, que se referem às demandas de participação e representação política destes povos na esfera estatal, ou seja, diz respeito à luta pela redistribuição do monopólio do poder; a Lei de Deslinde Jurisdicional (no.73/2010) dispõe sobre artigos 2, 30, 190 e 192 da CPE e atende aos anseios de autodeterminação, pois trata do direito ao exercício dos sistemas jurídicos de acordo as regras e normas dos povos indígenas, e a Lei Marco da Mãe Terra e Desenvolvimento Integral para Viver Bem (no. 300/2012) corresponde aos artigos constitucionais 2, 9, 30, 33, 306, 307, 342, 346, 380, 405 e tem como objetivo estabelecer a visão e os fundamentos de um novo modelo de desenvolvimento mais justo e igualitário sob os princípios da harmonia e equilíbrio com a Mãe Terra e o Viver Bem, oferecendo o delineamento jurídico para o planejamento e políticas de modelo civilizatório socioeconômico e comunitário com base nas cosmovisões, aspirações e projetos dos povos indígenas.



A partir do pensamento de Foucault, as leis aqui são tomadas como práticas que estão construindo e atualizando discursividades específicas sobre os povos indígenas e seus direitos na Bolívia atual. Ao se integrar à estrutura normativa do Estado, o discurso no âmbito legislativo legitima e atravessa todo o sistema de poder e converte-se em dispositivo de práticas de poder e verdade. Segundo este autor, dispositivo é

um conjunto decididamente heterogêneo que engloba discursos, instituições, organizações arquitetônicas, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais, filantrópicas. Em suma, o dito e o não dito são os elementos do dispositivo (FOUCAULT, 1995, p. 244).

Sob esse enfoque, pode-se afirmar que a lei como dispositivo consiste em um conjunto heterogêneo de práticas disciplinares, que inclui, entre outras, a supremacia da legislação e de suas instituições para a ordem social e as análises sustentadas por critérios constitucionalistas. As leis coloniais e republicanas constituíram discursos que configuraram uma realidade social marcada por estereótipos sociais e raciais utilizados para manutenção da dominação política e econômica da elite *criolla* e mestiça sobre a população indígena. Pretende-se, adiante, entender como os discursos das leis constroem o indígena na atualidade, a partir dos postulados emancipatórios do projeto indígena que formalmente conquistou o governo do Estado e em que medida está sendo construído um novo discurso que possibilite transformações nas relações de poder. No recente cenário boliviano, as ideias de Foucault são úteis para interpretar como as leis estão construindo o indígena, não mais a partir das perspectivas colonial e liberal que tanto o invisibilizaram e afirmaram estigmas excludentes e degradantes de selvagem, inferior, irracional e incapaz.

O objetivo central das leis é estabelecer direitos e deveres que irão orientar, normatizar e naturalizar o comportamento social. Desse modo, as práticas normativas tecidas nos discursos sobre os direitos indígenas convertem-se em possibilidades ou impedimentos para superação da condição de subalternidade e de transformação efetiva da colonialidade do poder. O discurso produzido no âmbito do legislativo sobre os direitos indígenas faz parte do dispositivo de poder que (re)constrói a figura do indígena e legitima a sua posição social, política e econômica na Bolívia.

Cabe aqui retomar a questão: após terem conquistado legalmente os espaços de poder, como tem se constituído o discurso sobre os direitos indígenas nas leis aprovadas pela ALP e promulgadas pelo poder executivo? Esta Assembleia é um espaço de poder

privilegiado que detém dispositivos expressos em normas ditadas e impostas ao conjunto da sociedade. Nesse sentido, é importante investigar de que modo os princípios de plurinacionalidade e interculturalidade têm sido aplicados às leis infraconstitucionais e, assim, convertidos em mecanismos de superação do racismo e da dominação que caracterizaram os ciclos históricos (CUSICANQUI, 2010c), e/ou apenas utilizados formalmente, assegurando a reciclagem e renovação do sistema de poder.

Atenta aos efeitos dos discursos e das instituições na reprodução da exclusão e dominação, Cusicanqui (2010c) identifica diferentes discursos e práticas que fizeram parte da história boliviana no sentido da reconstituição das estruturas de dominação por meio dos processos de aculturação, modernização e “ciudadanización”. Segundo a autora, na era colonial, o discurso da mestiçagem tornou-se prática com o sentido de segregar e aniquilar os povos indígenas; na república, a mestiçagem assumiu um papel discursivo de integração hegemônica e também adotou um sentido nacionalista e progressista. Em suas distintas variações, a mestiçagem tornou-se um discurso que legitimou e dissimulou o racismo, bem como os discursos de cidadania igualitária e diferenciada após meados do século XX. Desse modo, diferentes discursos surgem como elementos constitutivos e legitimadores da ordem social e política. No atual momento de construção do Estado Plurinacional, outros discursos e práticas deveriam se constituir a partir das noções de interculturalidade e pluralidade a fim de contribuir para a descolonização social política e cultural do país.

As leis liberais bolivianas legitimaram a superioridade da elite *criolla* a partir da afirmação da incapacidade intelectual e inferioridade étnica do indígena, apontadas como as causas que impediam aos povos originários a fazerem parte do mundo moderno, uma vez que não compreendiam as vicissitudes da propriedade privada, liberdade e democracia. A exemplo da Lei de Exvinculação de 1879, vista no capítulo anterior, que estabeleceu o fim das terras comuns e de origem e consistiu em uma resposta oficial ao sistema de ocupação das terras comunitárias, na época consideradas inadequadas à lógica da liberal. Essa lei refletiu com precisão os dispositivos discursivos que reiteraram as imagens negativas e pejorativas do indígena, por meio de um discurso estatal que ignorou as formas de organização social, política, cultural e econômica desses povos e legitimou o despojo de suas terras, restando-lhes a servidão, submissão e aniquilação. No século XX, outras leis se juntaram a essa, cujos discursos renovam e atualizam o lugar destinado pela história a esses povos.

O presente capítulo toma as leis e as discussões no âmbito da ALP como um dispositivo de verdade e poder, com funções estratégicas dominantes em um determinado contexto sociohistórico (FOUCAULT, 1995). Investiga-se aqui o modo pelo qual as leis

infraconstitucionais estão sendo pensadas e sua coerência em relação aos direitos indígenas do novo ordenamento constitucional e, assim, busca compreender o que está sendo declarado, normatizado e naturalizado como verdade sobre os povos indígenas e seus direitos.

Atualmente, a inconstitucionalidade das leis relativas aos direitos indígenas por especialistas renomados tem sido tema constante de debate e evidencia o distanciamento dessas leis em relação aos princípios e à normatividade da CPE. Entretanto, torna-se evidente, também, que além da dimensão constitucionalista, as leis proporcionam a construção de outro discurso sobre os povos indígenas e seus direitos, produzido em um contexto de contradições e disputas políticas, características dos cenários de poder.

Além da situação de conflito político entre governo e oposição, os confrontos desde o princípio de instauração da ALP revelam, ainda, alguns aspectos importantes da constituição dos povos indígenas como sujeito político. Embora sejam representantes dos “povos indígenas”, não significa que os políticos indígenas eleitos atuem em unidade, pois existe um jogo de oposições da conjuntura política e dos interesses mobilizados, como observa Chávez (2012). Os contornos desse(s) discurso(s), portanto, se revestem de grande complexidade.

#### **4.2. A continuidade histórica das demandas indígenas nas lutas da CIDOB e do CONAMAQ**

Na trajetória dos movimentos indígenas são frequentes as tentativas de aproximação com o Estado e a busca de recursos legais como forma de resistência e luta para exercer seus direitos territoriais, culturais, econômicos, sociais e políticos. Nas últimas décadas, é importante mencionar que as organizações indígenas, tanto das terras baixas quanto do altiplano, CIDOB e CONAMAQ respectivamente, empenham-se em manter diálogo e negociar com o governo central, mediante recursos legais na tentativa de estabelecer mecanismos que neutralizem o poder das elites e lhes assegurem seus interesses e demandas, sobretudo de participação política e autogoverno.

No encontro realizado em 26 de novembro de 2013, oito anos após a chegada de Evo Morales à Presidência e quatro da promulgação do Estado Plurinacional e da nova carta magna, essas organizações indígenas, entre outras<sup>42</sup>, através do *Mandato Orgânico, Político e*

---

<sup>42</sup> Também assinam esse documento a APG e CNAMIB.

*Ideológico do Primeiro Encontro Nacional dos Povos Indígenas*, expressaram insatisfação em relação a atual conjuntura política do país e à implementação da CPE, sobretudo quanto ao processo de elaboração das leis, pois

las leyes que sanciona la asamblea plurinacional, y son promulgadas por el propio gobierno, no han sido consultadas no debatidas con los pueblos indígenas de tierras altas e tierras bajas y son inconstitucionales, como es la ley del deslinde jurisdiccional, la ley del desarrollo productivo, ley de escaños que fueron promulgadas y no consultadas a los pueblos indígenas [...]. Así también, existen otros anteproyectos que se encuentran para su tratamiento sin haber sido tratadas y socializadas con los Pueblos Indígenas tal el caso de los ante proyectos de ley de minería, ley marco de consulta, ley electoral que son de interés de los pueblos indígena el derecho a la participación n la constricción de políticas públicas dentro de las normas nacionales como establece de la constitución (CIDOB, APG, CNAMIB, CONAMAQ, 2013).

Tais denúncias e críticas quanto aos rumos do desenvolvimento legislativo nutrem a continuidade do movimento indígena, que se reestrutura e busca cada vez mais uma articulação em nível nacional, como fica claro no *Manifiesto da CIDOB, ante os atos violentos conta o CONAMAQ*, de 12 de dezembro de 2013, em que essas entidades se reconhecem como “las organizaciones legítimas representantes de los 34 pueblos y naciones de oriente, chaco y amazonia de tierras bajas y los 16 suyus de las tierras altas” (CIDOB, 2013a, s/p). As posições adotadas por essas organizações se somam às críticas de diversos setores quanto ao processo de constituição das leis pela ALP.

O atual presidente da Comissão de Constituição da Câmara de Deputados, Héctor Arce, do MAS, afirmou que nos três primeiros anos de trabalho, a ALP aprovou apenas 25 das 100 leis estruturais requeridas para a consolidação da novo ordenamento constitucional. Segundo o deputado da Convergência Nacional, Luis Felipe Dorado, a Assembleia tem se limitado a aprovar leis conjunturais (LA GACETA JURÍDICA, 12/06/2013). Ao lado da pouca atenção dada às leis estruturais pelo parlamento, se somam os dados do quadro V, ao demonstrarem que do total de 332 leis aprovadas nos três primeiros anos de atuação, entre 2010 e 2012, somente 21 se referem a assuntos ligados aos direitos indígenas, tema central para reestruturação institucional. Além desse aspecto quantitativo, cabe avaliar em que medida essas leis, em seu processo de tramitação, elaboração e conteúdo têm articulado a diversidade de maneira descolonizada no sentido de atender às demandas indígenas, sob o princípio de interculturalidade.

**Quadro V**  
**Leis promulgadas pela Assembleia Legislativa Plurinacional em 2010, 2011 e 2012, por assunto**

ASSUNTO	NÚMERO DAS LEIS	Quantidade	
<b>Proclamação e nomeação de autoridades</b>	001, 044		2
<b>Eleições</b>	002, 040, 255		3
<b>Funções Administrativas: Criação de Órgãos Programas Controles Regulamentos, Comemorações Cessões e Doações</b>	003, 004, 006, 016, 033, 034, 037, 038, 039, 041, 052, 053, 060, 061, 064, 065, 067, 080, 081, 082, 083, 085, 100, 101, 104, 105, 106, 107, 110, 111, 113, 126, 133, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 150, 152, 153, 155, 164, 165, 168, 174, 179, 181, 185, 196, 200, 203, 207, 208, 209, 214, 215, 217, 221, 223, 235, 239, 243, 246, 247, 248, 251, 252, 253, 259, 261, 263, 264, 268, 272, 274, 278, 282, 283, 289, 290, 299, 301, 303, 304, 305, 306, 307, 309, 311, 313, 314, 315, 316, 318, 328, 329, 331, 332		101
<b>Finanças: Recursos para obras Empréstimo Impostos Recursos naturais Contratos</b>	005, 008, 009, 010, 011, 012, 013, 014, 028, 032, 046, 047, 049, 050, 051, 062, 066, 074, 075, 076, 077, 086, 087, 088, 090, 091, 092, 098, 108, 109, 112, 116, 122, 124, 129, 130, 131, 132, 146, 154, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 169, 175, 182, 186, 202, 204, 211, 218, 224, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 236, 241, 245, 256, 262, 270, 271, 287, 288, 291, 296, 297, 308, 310, 312, 317		78
<b>Temas jurídicos Códigos</b>	007, 054, 125, 170, 195, 212, 238, 254, 260		9
<b>Convênios Tratados Acordos Protocolos</b>	015, 019, 020, 021, 022, 023, 024, 029, 030, 035, 042, 043, 048, 055, 056, 057, 058, 059, 063, 068, 069, 072, 078, 079, 084, 089, 093, 094, 095, 096, 097, 102, 103, 114, 115, 118, 119, 120, 121, 127, 147, 148, 156, 157, 166, 167, 171, 176, 177, 183, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 197, 198, 199, 201, 205, 206, 216, 220, 225, 226, 227, 244, 265, 267, 275, 276, 277, 285, 286, 322, 324, 325, 326, 327		82
<b>Patrimônio Cultural, Histórico e Natural</b>	036, 117, 123, 134, 135, 136, 137, 138, 149, 151, 172, 178, 184, 210, 213, 219, 237, 242, 249, 250, 257, 266, 279, 280, 281, 284, 293, 294, 295, 298, 302, 319, 320, 321, 323, 330		36
<b>Temas indígenas</b>			
Autonomia, território	017, 031, 180, 258, 273	5	
Democracia intercultural, participação política e nas instituições	018, 027, 026		3
Consulta prévia	222, 240,	2	
Justiça	025, 045, 073	3	
Educação	070,	1	
Memória, língua, visão de mundo	071, 173, 269, 292, 300		5
Programas/Acordos	099, 128	2	
<b>Total de Leis sobre temas indígenas</b>			21
<b>Total de leis aprovadas pela ALP e promulgadas pelo poder executivo entre 2010 e 2012 na Bolívia</b>			<b>332</b>

Fonte: Elaborado pela autora a partir dos dados da Câmara dos Deputados da ALP.

Para compreender as demandas dos povos indígenas no contexto boliviano atual, a presente pesquisa considerou seis documentos aprovados pelas organizações indígenas em 2006 e depois entre 2010 a 2013: *Proposta das Organizações Indígenas, Originárias,*

*Campesinas e de Colonizadores para a Assembleia Constituinte (2006); Plataforma de demandas da VII Marcha pelo Território, a Autonomia e os Direitos dos Povos Indígenas (2010); Plataforma de Demandas VIII Marcha pelo Território e Dignidade (2011); Plataforma de Demandas IX Marcha pela Defesa da Vida e Dignidade (2012); Pronunciamento dos Povos e Nações Indígenas Originários da Bolívia CONAMAQ, CIDOB e APG (2013) e Mandato Orgânico, Político e Ideológico do Primeiro Encontro Nacional dos Povos Indígenas (2013).*

Em nível nacional, a CIDOB<sup>43</sup> e o CONAMAQ são organizações indígenas que atuam desde as décadas finais do século XX, tendo participado ativamente dos processos políticos que envolvem a luta por território, autonomia e direitos coletivos, a convocação da Assembleia Constituinte e a participação na elaboração da nova Constituição. O ano de 2002 é um marco histórico da articulação entre as duas entidades, quando no momento da Marcha pela Soberania Popular, Território e Recursos Naturais, a CIDOB recebeu apoio e solidariedade do CONAMAQ. Desse encontro e ao lado de outras organizações sociais formaram o Pacto da Unidade, o qual consolidou a demanda para convocação da Assembleia Constituinte. Após a aprovação da Lei de Convocação da Assembleia Constituinte em 2006, teve início o processo de elaboração coletiva de uma proposta de consenso para a nova Constituição e fundação do Estado Plurinacional Unitário (SCHAVELZON, 2012a).

A CIDOB agrega diversas entidades regionais das terras baixas<sup>44</sup>, sendo reconhecida em nível nacional e internacional. Surgiu em 1982, resultado da unificação de quatro povos indígenas do Oriente, os Chiquitanos, Ayoreos, Guarayos, Guaraníes, e atualmente representa 34 povos, cuja unificação é um esforço constante da entidade para

defender los derechos de los pueblos indígenas de las tierras bajas de Bolivia a través de la representación ante instancias públicas y o privadas, y del fortalecimiento de sus organizaciones representativas, en la búsqueda de su efectiva incorporación y participación en decisiones políticas, sociales, económicas y culturales del País, en los ámbitos del desarrollo local, regional, nacional e internacional (CIDOB).

---

<sup>43</sup> A partir de 2013, em diversos documentos e pronunciamentos, a CIDOB denuncia que o governo está fomentando a divisão no interior das organizações indígenas com o intuito de debilitar o movimento indígena. Processos de disputas políticas entre apoio e oposição ao governo atual levou a rupturas que deram origem a dois diretórios da CIDOB: um diretório nacional autodenominado “orgânico e legítimo”, em cuja direção está Adolfo Chávez eleito para o mandato de 2010 a 2015. Este “Diretório Nacional” articula resistências e é reconhecido pelas demais entidades indígenas; o outro, denominado “diretório paralelo”, dirigido por Melva Hurtado, foi instituído pelo governo em julho de 2012. Para efeito da presente pesquisa, investiga-se a organização que mantém uma posição crítica frente o governo (CIDOB).

<sup>44</sup> Fazem parte da CIDOB as seguintes organizações regionais: APG, COPNAG, CPIB, CIRABO, CIPOAP, CPILAP, CPITCO e ORCAWETA (CIDOB).

Como representante dos povos indígenas das terras baixas, essa entidade interpela o governo estatal e mantém-se no centro das mobilizações em defesa dos direitos constitucionais, como fica evidente em suas estratégias de mobilização, através de comissões, congressos, vigílias, protestos e marchas, como também na emissão de manifestos e pronunciamentos, a partir dos quais reestrutura as demandas indígenas, em constante articulação com outras organizações, principalmente o CONAMAQ.

Fundado em 1997, o CONAMAQ é a organização que representa as nações e os povos indígenas das terras altas, cujas estratégias de luta mantêm-se centralizadas principalmente na restituição de suas terras comunitárias de origem e reconstituição das formas comunitárias, com o propósito de alcançar a livre determinação política e garantir o exercício dos direitos coletivos dos povos indígenas de Bolívia (CONAMAQ).

Para Zegada et al (2011), o CONAMAQ é uma das organizações mais radicais, pois aspira à reconstituição do Qullasuyu, em referência histórica a um dos quatro territórios organizados que administraram o Estado Inca no período anterior à conquista espanhola e que ocupou grande parte do território ancestral boliviano. O objetivo dessa organização é consolidar em âmbito nacional e internacional um governo originário que represente o conjunto a todos os povos indígenas originários do Qullasuyu, liderado pelas autoridades originárias e legitimadas por suas comunidades, respeitando suas normas e procedimentos próprios em um processo integral de autodeterminação (CONAMAQ).

Essa organização buscou manter suas formas de organizações originárias tanto nas comunidades como em sua própria estrutura institucional, resistindo por muito tempo ao modelo de organização sindical. Uma reivindicação central de sua agenda é a descentralização da estrutura estatal, através de autonomia e autodeterminação em torno do território. A aliança entre CIDOB e CONAMAQ teve um papel central no processo dos ciclos rebeldes do começo dos anos 2000 a 2005 (CHAVEZ; MOKRANI, 2007; SALAZAR LOHMAN, 2013), examinados no capítulo anterior.

Na *Proposta das Organizações Indígenas, Originárias, Campesinas e de Colonizadores para a Assembleia Constituinte*, de 2006, apresentada pelo Pacto da Unidade, destacam-se as demandas por autonomia como caminho para a autodeterminação, entendida como a defesa de políticas comunitárias, sistemas sociais, econômicos, políticos e jurídicos, formas de vida diferenciadas; terra e território; participação nos poderes públicos; ampla representação política, direito à consulta e pluralismo jurídico (EL PACTO DE UNIDAD, 2007).

*A Plataforma de Demandas da VII Marcha pelo Território, Autonomia e Direitos dos Povos Indígenas*, de 2010, ratifica a luta pela titulação dos territórios indígenas, autonomia, direito à consulta e participação no processo de elaboração das leis sobre assuntos de interesse indígena. Além disso, reivindica a revisão da Lei de Regime Eleitoral, alegando que esta lei quase elimina a representação dos povos indígenas na Assembleia e ignora o reconhecimento constitucional da democracia comunitária, e exige que escolha dos participantes indígenas no parlamento seja independente do sistema de partidos políticos e de acordo com suas normas próprias, distintas do voto universal (CIDOB, 2010a).

Seguindo essa mesma tendência, a *Plataforma de Demandas da VIII Marcha Indígena dos Povos Indígenas do Oriente, Chaco e Amazônia Boliviana*, em 2011, defende a garantia do território, autonomia, reafirma o direito de participação no processo de desenvolvimento normativo e nos anteprojetos de lei de interesse dos povos indígenas antes de serem apresentados a ALP e, reivindica o direito à consulta. Esta marcha foi a primeira mobilização indígena contrária ao governo de Evo Morales (CIDOB, 2011).

*A Plataforma de Demandas da IX Marcha pela Defesa do TIPNIS, dos Direitos Territoriais, do Meio Ambiente, das Áreas Protegidas, dos Direitos Coletivos e da Livre Determinação dos Povos*, de 2012, expressa os protestos principalmente sobre as questões de território, com especial atenção ao caso do Parque Nacional Isiboro-Sécure (TIPNIS)<sup>45</sup>, reivindica o cumprimento da Lei no. 180 de Proteção ao TIPNIS e a revogação da lei no. 222, de consulta; participação no desenvolvimento legislativo e a modificação da Lei de Regime Eleitoral, Lei de Deslinde Jurisdicional, Lei do Tribunal Constitucional, Lei do Tribunal Agroambiental; a incorporação de um representante por cada nação e povo indígena originário na ALP, a ser eleito por normas e procedimentos próprios; consideração da proposta de lei de consulta da CIDOB e CONAMAQ e o respeito à livre determinação e ao autogoverno, com o fim das intervenções nas estruturas das organizações dos povos indígenas, ao exercício da democracia comunitária, em suas institucionalidade de acordo como artigo 2, 30 e 289 da CPE (CIDOB, 2012a).

---

<sup>45</sup> Localizado no Oriente boliviano, o TIPNIS é um Parque Nacional e Território Indígena. Como parque, está protegido desde 1965, mediante o Decreto Lei no. 07401. Como território indígena, foi criado em 1990 pelo Decreto Supremo 22619, em resposta às demandas por território e reconhecimento dos direitos indígenas, que culminaram na primeira marcha indígena das terras baixas neste mesmo ano. Atualmente é cenário de conflitos decorrentes da decisão do governo construir uma estrada que atravessa o território e liga os centros urbanos Villa Tunari e San Ignacio de Moxos. Este projeto aprovado no ano de 2007 não levou em conta o direito à consulta previa dos povos dos territórios que serão afetados, como postula o artigo 30.15 da CPE. Todo esse processo contribuiu para enfraquecer a articulação entre governo e organizações indígenas, sobretudo as das terras baixas (PAZ, 2011).



*O Pronunciamento dos Povos e Nações Indígenas Originários da Bolívia CONAMAQ, CIDOB e APG*, de 2013, denuncia o processo de elaboração da proposta do anteprojeto da lei marco de Consulta proposta pelo Governo e sugere a criação de um espaço de diálogo para construção participativa dessa lei tão fundamental para a garantia dos direitos indígenas consolidados na Constituição, entendendo que a proposta elaborada pelo Ministério do Governo

vulnera los derechos de los Pueblos y Naciones indígena originarios reconocidos en la Constitución Política del Estado, así como el Convenio 169 da Organización Internacional del Trabajo y la Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los Pueblos Indígenas, ambos con rango de ley de Bolivia (CIDOB, CONAMAQ, APG, 2013).

*O Mandato Orgânico, Político e Ideológico do Primeiro Encontro Nacional dos Povos Indígenas*, de 2013, continua a denunciar que as entidades indígenas não são consultadas no processo de elaboração das leis referentes aos temas indígenas, como nos casos da Lei de Regime Eleitoral (2010), Lei de Deslinde Jurisdicional (2010) e anteprojeto da Lei de Consulta e de Minério, entre outras. E assim, reivindicam o direito de participação na “construcción de normas nacionales bajo normas y procedimientos propios de los pueblos indígenas respetando siempre las estructuras orgánicas de las diferentes nacionalidades indígenas consagradas en la constitución” (CIDOB, APG, CNAMIB, CONAMAQ, 2013, s/p).

De acordo com o quadro VI, as demandas por território, autonomia, consulta prévia e participação política e ampliação da representação política continuam presentes nas propostas do movimento indígena, sob uma nova condição: agora são amparadas pela Constituição. Em síntese, os documentos das organizações indígenas reiteram o respeito à normatividade constitucional e a importância desta para o processo de elaboração das leis, como também convocam à renovação do diálogo entre o movimento e o Estado, e continuam a reivindicar “que todos los anteproyectos de Ley de interés de los pueblos indígenas antes de ser presentados a Órgano Legislativo Plurinacional, deven ser consultados y elaborados em coordinación o consenso com organizaciones representativas de los pueblos indígenas” (CIDOB, 2011, s/p).

**Quadro VI**  
**Principais Demandas das Organizações Indígenas em 2006, 2010, 2011, 2012 e 2013, com os artigos constitucionais e as leis derivadas correspondentes**

<b>Demandas dos Povos Indígenas para Assembleia Constituinte 2006</b>	<b>CEP (Artigos) 2009</b>	<b>Desenvolvimento Legislativo em 2010 a 2013</b>	<b>Demandas dos Povos Indígenas VII Marcha 2010</b>	<b>Demandas dos Povos Indígenas VIII Marcha 2011</b>	<b>Demandas dos Povos Indígenas IX Marcha 2012</b>	<b>Pronunciamento CIDOB/ CONAMAQ/APG 2013</b>	<b>Mandato Orgânico, Político e Ideológico do Primeiro Encontro Nacional de Povos Indígenas CIDOB/APG/CNAMIB/ CONAMAQ/ 2013</b>
· Autonomia · Autodeterminação · Pluralismo Jurídico	2; 30; 119; 179; 190 a 192; 202; 289 a 296; 304	Lei de Deslinde Jurisdicional	· Autonomia · Autodeterminação · Pluralismo jurídico	· Autonomia · Autodeterminação · Pluralismo jurídico	· Autonomia · Autodeterminação · Pluralismo jurídico		
· Território · Terra · Recursos Naturais	2; 9; 30.II.4; 30.II.6; 30.II.17;33; 403. 405	Lei Marco da Mãe Terra e Desenvolvimento Integral n. 300/2013	· Território · Terra	· Território · Terra · Recursos Naturais	· Território · Terra · Meio ambiente		
· Participação e Representação Política Direta	11; 26; 146 e 147; 209 a 211	Lei de Regime Eleitoral no. 26/2010	· Participação e Representação Política Direta	· Participação e Representação Política Direta	· Participação e Representação Política Direta		
· Participação nos anteprojetos de leis	30.II.15	Lei de Regime Eleitoral no. 26/2010	· Participação nos anteprojetos de leis · Respeito à legislação · Revisão de leis já promulgadas	· Participação nos anteprojetos de leis · Respeito à legislação · Revisão de leis já promulgadas	· Participação nos anteprojetos de leis · Respeito à legislação · Revisão de leis já promulgadas	· Participação nos anteprojetos de leis · Respeito à legislação · Revisão de leis já promulgadas	· Participação nos anteprojetos de leis · Respeito à legislação · Revisão de leis já promulgadas

Fonte: Elaborado pela autora

Nos últimos documentos apresentado pelas organizações indígenas, o respeito às normas constitucionais e leis, a participação no processo de elaboração das leis e a revisão de leis já promulgadas ocupam a centralidade das demandas indígenas, também reforçadas no pronunciamento de Félix Becerra, autoridade do CONAMAQ,

el Gobierno tiene la decisión política de no dar más espacio a los pueblos indígenas en la Asamblea Legislativa. En el MAS se creen que son mayoría, por eso el Presidente está diciendo que va a sacar el 74 por ciento de los votos. Es un Gobierno prepotente, que no siente, que no representa al pueblo indígena. En el Parlamento el MAS tiene 2/3 de los votos, eso ahora afecta al pueblo boliviano porque de la noche a la mañana sale cualquier ley aprobada en grande y en detalle. Pero no está consensuada ninguna ley, esta situación da descontento a todo el pueblo (CIDOB, 2013b).

É importante observar o papel que as leis ocupam na luta dos povos indígenas. Como já foi visto, a disputa pela ressignificação das leis foi uma estratégia recorrente nas lutas indígenas ao longo da história colonial e republicana. E, como demostram os documentos aqui apresentados, as leis continuam a se constituir um dos principais instrumentos pelo qual os povos buscam aproximação com o Estado, a fim de assegurar seus modos de vida e um convívio social mais justo e igualitário. Na última década, através de mandatos, pronunciamentos e mobilizações, as organizações indígenas interpelam o governo e utilizam a normatividade para garantir seus direitos de autonomia, território, participação política, agora apoiadas por uma constitucionalidade que supera a perspectiva universal e soberana dos direitos individuais e se sustenta nos sujeitos coletivos e na diferença, sob orientação de um modelo social e econômico que assegura a organização comunitária.

Ao lado das organizações indígenas, intelectuais e políticos, adotam uma perspectiva crítica aos rumos do atual governo de Evo Morales, como fica evidente no manifesto *Por la Recuperacion del Proceso de Cambio para del Pueblo y con el Pueblo*<sup>46</sup>, de junho de 2011, por meio do qual avaliam a conjuntura e apontam os principais aspectos do afastamento do governo em relação ao processo de mudança rumo à construção da plurinacionalidade estatal. Aqui também as leis são tema de reflexão para pensar “un nuevo Estado y una nueva sociedad, donde todas las personas convivan en equidad, justicia y fraternal armonía, entre sí y con la gran comunidad de vida que expresa nuestra Madre Tierra” (MANIFIESTO BOLIVIA, 2011).

---

<sup>46</sup> O manifesto reuniu 37 assinaturas, entre elas: Alejandro Almaraz, Leonardo Tamburini, Pablo Mamani, Raul Prada Alcoreza, Rafael Quispe, Gustavo Guzmán, Oscar Veja, Pablo Regalsky, Jorge Komadina e Raquel Gutiérrez Aguilar (MANIFIESTO BOLÍVIA, 2011)

Diante de tais posicionamentos e das conquistas consolidadas na nova Constituição, o que mudou em relação à legislação sobre autodeterminação, participação política e respeito aos modos de vida e cosmovisão dos povos indígenas? A continuidade das demandas e as críticas de ativistas e intelectuais revelam algo sobre os distintos discursos que estão se constituindo a respeito dos direitos indígenas. Foucault (2009) sugere que se questione e compreenda o discurso a partir das práticas que o constitui, das circunstâncias em que emergiu e do modo pelo qual foi instituído.

#### **4.3. As leis promulgadas e a participação indígena no desenvolvimento normativo**

Em um contexto de conflito e tensão entre governo e entidades indígenas, a partir de 2010, foram promulgadas leis que contemplam as demandas desses povos, portanto, prioritárias para a institucionalização do Estado Plurinacional, entre elas a Lei do Regime Eleitoral (no. 26/2010), a Lei de Deslinde Jurisdicional (no. 73) e a Lei Marco da Mãe Terra e Desenvolvimento Integral para Viver Bem (no. 300/2012), analisadas nesta pesquisa. A essas leis, contudo, diversas interpretações e críticas, tanto por parte de organizações indígenas como de analistas, atribuem a tendência de disjunção com a norma constitucional, bem como, consideram que os processos de elaboração das leis não levaram em conta as vozes das organizações indígenas e a construção do diálogo intercultural, elementos pontuais para a descolonização da esfera legislativa.

Apesar de toda essa abordagem crítica ser central para a luta dos povos indígenas e a continuidade do processo de mudança boliviano, cabe aqui examinar o que mudou nas leis relativas às temáticas indígenas a partir da nova Constituição de 2009 diante da instituição da participação de representantes indígenas nesse processo. A presente análise parte de uma breve descrição dos objetivos da lei e de alguns artigos, em conexão com o debate teórico e político em torno do processo de elaboração e conteúdo de cada uma delas, mas não se detém no exame de suas estruturas e constitucionalidade. As normas aqui escolhidas estão em estreita relação com as demandas indígenas de ampliação da participação política, autonomia e autodeterminação.

As análises críticas, os pronunciamentos e atuação das organizações indígenas e as leis promulgadas funcionam como dispositivos que constroem e legitimam diferentes discursos sobre o indígena na Bolívia contemporânea. Neste cenário, busca-se entender como operam esses discursos sobre os povos indígenas, que a cada dia incorporam novas demandas,

novos sujeitos, novas problemáticas e reconstrói os próprios sentidos, no dinâmico cenário das identidades étnicas e das relações de poder.

#### **4.3.1. Lei do Regime Eleitoral n. 26/2010: uma análise comparativa com o Código Eleitoral da Lei no. 1984/1999**

Promulgada em 30 de junho de 2010, a principal finalidade da Lei de Regime Eleitoral é regular o processo eleitoral para o exercício da democracia intercultural, cujo fundamento postula a complementaridade entre as democracias direta e participativa, representativa e comunitária, conforme o artigo 11 da CPE. A democracia direta e participativa se refere à presença popular nas políticas e decisões do governo; a democracia representativa trata das eleições de autoridades e representantes pelo sufrágio universal e a democracia comunitária se dá por meio de eleição, designação ou nomeação de autoridades, de acordo com as normas e procedimentos das *nações e povos indígena originário campesinos*.

O processo de elaboração e aprovação da lei que estabeleceria as normas para a participação dos setores populares na política, como também o número de cadeiras e o modo de eleição para a representação indígena no poder legislativo foi atravessado por conflitos e tensões, não sendo submetida à consulta prévia. No entanto, novos elementos estão presentes na Lei de Regime Eleitoral que revelam os aportes constitucionais do projeto indígena e delineiam uma discursividade dos espaços de participação política desses povos, como se vê na continuação.

Nessa seção, busca-se identificar as modificações em relação ao texto ordenado do Código Eleitoral da Bolívia<sup>47</sup>, que teve origem na Lei no. 1984 promulgada em 1999 e modificada por diversas leis e decretos, complementada pela Lei de Regime Eleitoral Transitório no. 4021/2009, sendo finalmente revogado pela Lei de Regime Eleitoral aprovada em 2010 pela ALP. O Código Eleitoral normatizava as eleições para composição do poder legislativo, presidente e vice-presidente da então denominada República da Bolívia, os governadores dos departamentos e prefeitos dos municípios. Nesse Código, a referência aos

---

<sup>47</sup> O texto ordenado do Código Eleitoral compreendia originalmente a Lei nº 1984, de 1999, acrescida das modificações das seguintes leis: Lei no. 2006/1999, Lei no. 2028/1999, Lei no. 2232/2001, Lei no. 2282/2001, Lei no 2346/2002, Lei no.2802/2004, Lei no.2874/2004, Lei no.3015/2005 e a Lei no.3153/2005.

povos indígenas se restringe exclusivamente aos direitos de representação que são exercidos ao lado de partidos políticos e agrupações cidadãs juridicamente reconhecidos e em igualdade perante a lei na democracia representativa, uma conquista da Reforma Constitucional de 1994. Todo esse silêncio em relação ao indígena é parte da estratégia que apoia e atravessa o discurso (FOUCAULT, 1995), o qual tem a finalidade de diluir e homogeneizar a diferença, excluindo-a do processo político.

A análise comparativa entre a Lei de Regime Eleitoral e o texto ordenado do Código Eleitoral vigente até 2010 tem o sentido de esclarecer as significações transformadoras da nova lei sobre a representação indígena na Câmara de Deputados da ALP e a democracia. A análise é acompanhada do debate teórico e político em torno do processo de elaboração e conteúdo da lei, com o propósito de assinalar os avanços no campo da participação e representação política, reconhecendo, antes de tudo, o próprio envolvimento indígena na revisão de uma lei eleitoral nacional como uma superação substantiva em termos nacionais e regionais na América Latina.

#### **4.3.1.1. A representação indígena na Câmara de Deputados da Assembleia Legislativa Plurinacional**

A controvérsia em torno da Lei de Regime Eleitoral teve como núcleo a definição do número de cadeiras destinadas às circunscrições especiais para representar as 34 nações e povos indígenas<sup>48</sup>. O resultado final de sete lugares foi o ponto de partida para firmar o confronto e ruptura entre a CIDOB e o governo, posição que se ampliou a outras organizações indígenas, políticos e intelectuais a partir de 2010. Contrariando as propostas indígenas no momento da Assembleia Constituinte, esta lei continua a ser criticada e rejeitada pelas organizações CIDOB e CONAMAQ, entre outros motivos por não contemplar a pluralidade das representações das nações das terras baixas na Câmara dos Deputados e deixar o povo Guarani do Departamento de Chuquisaca sem representante, como também restringir as 18 nações e povos de Beni a uma só representação, como mostra o quadro VII.

---

<sup>48</sup> Os povos indígenas aimarás e quéchuas não fazem parte das circunscrições especiais por serem considerados maioria.

**Quadro VII**  
**Distribuição de Cadeiras da Câmara de Deputados da Bolívia pela Lei de Regime Eleitoral**  
**No. 26/2010, Artigo 57**

Departamento	Escaños Departamento	Escaños Plurinominales	Escaños Uninominales	Circunscripciones Especiales	Naciones y pueblos indígenas minoritarios
La Paz	29	15	13	1	Afroboliviano, Mosetén, Leco, Kallawaya, Tacana y Araona
Santa Cruz	25	13	11	1	Chiquitano, Guaraní, Guarayo, Ayoreo, Yuracaré y Mojeño
Cochabamba	19	10	8	1	Yuki, Yuracaré
Potosí	14	8	6	-	-
Chuquisaca	11	6	5	-	Guaraní
Oruro	9	5	3	1	Chipaya y Murato
Tarija	9	5	3	1	Guarani, Weenayek Tapiete
Beni	9	5	3	1	Tacana, Pacahuara, Itonama, Joaquiniano, Maropa, Guarasugwe, Mojeño, Sirionó, Baure, Tsimane, Movima, Cayubaba, Moré, Cavineño, Chacobo, Canichana, Mosetén y Yuracaré
Pando	5	3	1	1	Yaminagua, Pacahuara, Esse Eja, Machinerí y Tacana
<b>Total</b>	<b>130</b>	<b>70</b>	<b>53</b>	<b>7</b>	

Fonte: BOLÍVIA, Lei de Regime Eleitoral no. 26/2010

Contudo, a nova lei introduz inovações ao pressupor a superação da composição uniforme e homogênea do parlamento, como fica evidente nos artigos 50 e 61, em contraste com as disposições do Código Eleitoral anterior, que estabelecia a eleição sem distinção étnica e cultural, como mostram os quadros VII e VIII. Há agora a ideia de construção do indígena como um sujeito provido de direitos de participação política por meio das sete circunscrições especiais para Deputadas e Deputados *indígena originario campesinos*. Em síntese, se afirma um discurso que legitima a presença indígena no Parlamento.

**Quadro VIII**  
**Composição da Câmara de Deputados segundo Código Eleitoral no.1984/1999 e a LRE**  
**no.26/2010**

CÓDIGO ELEITORAL COM BASE NA LEI NO. 1984/1999	LEI DO REGIME ELEITORAL NO. 26/2010																																												
<p>Artículo 88°.- (COMPOSICION DE LA CAMARA DE DIPUTADOS). <i>Foi revogado e substituido pela, Resoluciones Nos. 209/2005 da Corte Nacional Electoral, de 4 de noviembre de 2005 y 232/200, de 21 de noviembre de 2005, por las cuales, en aplicación del Art. 60° de la Constitución Política del Estado y de los Decretos Supremos referidos precedentemente, definió la distribución de diputaciones uninominales y plurinominales de la siguiente manera:</i></p> <table border="1"> <thead> <tr> <th>DEPART.</th> <th>UNINOM.</th> <th>PLURINOM.</th> <th>TOTAL</th> </tr> </thead> <tbody> <tr> <td>TOTAL</td> <td>70</td> <td>60</td> <td>130</td> </tr> <tr> <td>La Paz</td> <td>15</td> <td>14</td> <td>29</td> </tr> <tr> <td>Santa Cruz</td> <td>13</td> <td>12</td> <td>25</td> </tr> <tr> <td>Cochabamba</td> <td>10</td> <td>9</td> <td>19</td> </tr> <tr> <td>Potosí</td> <td>8</td> <td>6</td> <td>14</td> </tr> <tr> <td>Chuquisaca</td> <td>6</td> <td>5</td> <td>11</td> </tr> <tr> <td>Oruro</td> <td>5</td> <td>5</td> <td>9</td> </tr> <tr> <td>Tarija</td> <td>5</td> <td>5</td> <td>9</td> </tr> <tr> <td>Beni</td> <td>5</td> <td>5</td> <td>9</td> </tr> <tr> <td>Pando</td> <td>3</td> <td>2</td> <td>5</td> </tr> </tbody> </table>	DEPART.	UNINOM.	PLURINOM.	TOTAL	TOTAL	70	60	130	La Paz	15	14	29	Santa Cruz	13	12	25	Cochabamba	10	9	19	Potosí	8	6	14	Chuquisaca	6	5	11	Oruro	5	5	9	Tarija	5	5	9	Beni	5	5	9	Pando	3	2	5	<p>CIRCUNSCRIPCIONES ELECTORALES Y CODIFICACIÓN</p> <p>Artículo 50. (CIRCUNSCRIPCIONES ELECTORALES). Para efecto de la elección de autoridades y representantes a nivel nacional, departamental, regional, municipal y de las autonomías indígena originario campesinas, se establecen las siguientes circunscripciones electorales:</p> <p>I. Para la elección de autoridades y representantes nacionales:</p> <p>a) Una circunscripción nacional, que incluye los asientos electorales ubicados en el exterior, para Presidenta o Presidente y Vicepresidenta o Vicepresidente del Estado Plurinacional.</p> <p>b) Nueve (9) circunscripciones departamentales para Senadoras y Senadores.</p> <p>c) Nueve (9) circunscripciones departamentales para Diputadas y Diputados plurinominales.</p> <p>d) Setenta (70) circunscripciones uninominales para Diputadas y Diputados uninominales.</p> <p>e) Siete (7) circunscripciones especiales para Diputadas y Diputados indígena originario campesinos.</p>
DEPART.	UNINOM.	PLURINOM.	TOTAL																																										
TOTAL	70	60	130																																										
La Paz	15	14	29																																										
Santa Cruz	13	12	25																																										
Cochabamba	10	9	19																																										
Potosí	8	6	14																																										
Chuquisaca	6	5	11																																										
Oruro	5	5	9																																										
Tarija	5	5	9																																										
Beni	5	5	9																																										
Pando	3	2	5																																										
	<p>Artículo 61. (ELECCIÓN DE DIPUTADAS O DIPUTADOS EN CIRCUNSCRIPCIONES ESPECIALES).</p> <p>I. Se establecen siete (7) Circunscripciones Especiales Indígena Originario Campesinas en el territorio nacional, de acuerdo a la distribución definida en el artículo 57 de la presente Ley.</p> <p>II. Las Circunscripciones Especiales Indígena Originario Campesinas, no trascenderán los límites departamentales y solo podrán abarcar áreas rurales. [...].</p> <p>III. Las Circunscripciones Especiales Indígena Originario Campesinas podrán estar conformadas por Territorios Indígena Originario Campesinos (TIOC), comunidades indígena originario campesinas, municipios con presencia de pueblos indígena originario campesinos y asientos electorales; pertenecerán a naciones o pueblos que constituyan minorías poblacionales dentro del respectivo Departamento; podrán abarcar a más de una nación o pueblo y no será necesario que tengan continuidad geográfica.</p>																																												

Fonte: Elaboração própria a partir do Código Eleitoral ordenado no.1984/1999 e da Lei de Regime Eleitoral no. 26/2010

A abordagem liberal de participação democrática como o direito restrito de eleger regularmente representantes e governantes começou a ser questionada e superada com a emergência de novos sujeitos coletivos e a reconfiguração política, a partir das décadas finais



do século XX. No contexto boliviano, as especificidades do horizonte indígena com suas aspirações de autogoverno e autodeterminação passaram a ser inseridas no processo político e a postular novos sentidos de democracia e cidadania, impulsionadas pelo movimento sociais.

Algumas inovações ficam evidentes logo no início da Lei de Regime Eleitoral com a introdução da democracia intercultural, cujo sentido pressupõe a complementaridade entre as democracias participativa e direta, representativa e comunitária, na tentativa de alcançar um melhor equilíbrio no exercício democrático da diversidade boliviana (quadro XI). A nova lei impõe assim a ruptura do monopólio da representatividade e desloca a participação para setores populares antes excluídos, principalmente os povos indígenas, com a ideia de que a democracia é uma dinâmica entre práticas diversificadas, resultado da articulação de formas distintas de participação delegada, direta e comunitária. Desse modo, reinventa-se um modelo alternativo que possibilita a desconstrução do monopólio das decisões políticas e abre-se uma nova forma de construção da cidadania, que supera o participacionismo liberal.

**Quadro IX**  
**Regime Eleitoral segundo Código Eleitoral no.1984/1999 e a LRE no.26/2010**

<b>CÓDIGO ELEITORAL COM BASE NA LEI NO. 1984/1999</b>	<b>LEI DO REGIME ELEITORAL NO. 26/2010</b>
Artículo 3º.- El régimen electoral es la base del sistema democrático, participativo y representativo.	Artículo 1. (OBJETO). La presente Ley regula el Régimen Electoral para el ejercicio de la democracia Intercultural, basada en la complementariedad de la democracia directa y participativa, la democracia representativa y la democracia comunitaria en el Estado Plurinacional de Bolivia.

Fonte: Elaboração própria a partir do Código Eleitoral ordenado no. 1984/1999 e da Lei de Regime Eleitoral no.26/2010

Cabe observar como os princípios, coadunados com as intenções e finalidades da nova lei, tornam visíveis a pluralidade boliviana, antes ignorada pelo Código Eleitoral em nome de uma cidadania universalista que se fazia representada através das eleições norteadas por princípios universais. No novo texto, o princípio de soberania popular supera a ideia restrita de direito do “povo” escolher seus representantes e inclui formas diretas de expressão através da articulação entre democracia representativa, democracia participativa e democracia comunitária; do reconhecimento da composição plurinacional do Estado; da diversidade cultural, institucional, normativa e linguística em diálogo intercultural; da complementaridade entre as democracias e do respeito às minorias. Em resposta às demandas indígenas, são insituidas práticas de participação política que incluem novas formas de deliberações

democráticas e o reconhecimento dos direitos coletivos e das minorias, ao adotar um sistema eleitoral misto que combina a representação proporcional e o critério maioritário para a eleição de representantes.

Na nova Lei, a introdução da categoria *nações e povos indígena originário campesinos* substitui a ideia abstrata de “cidadão” e mostra a força do discurso étnico e identitário em contraposição aos discursos conservadores que, mediante imposições legais, omitem e desqualificam as coletividades. Em síntese, no contexto boliviano, marcado fortemente pela presença de sistemas comunitários, as inovações da lei 26/2010 asseguram a presença indígena no espaço político (quadro X).

**Quadro X**  
**Os Princípios Eleitorais segundo o Código Eleitoral no.1984/1999 e a LRE no.26/2010**

<b>CÓDIGO ELEITORAL COM BASE NA LEI NO. 1984/1999</b>	<b>LEI DO REGIME ELEITORAL NO. 26/2010</b>
Artículo 3°.- (PRINCIPIOS ELECTORALES).	ARTIGO 2. (PRINCIPIOS DE LA DEMOCRACIA INTERCULTURAL). Los principios, de observancia obligatoria, que rigen el ejercicio de la Democracia Intercultural
Soberanía Popular. Las elecciones expresan la voluntad popular y constituyen el mecanismo constitucional de renovación periódica de los Poderes del Estado y de realización del Referéndum.	Soberanía Popular. La voluntad del pueblo soberano se expresa a través del ejercicio de la democracia directa y participativa, la democracia representativa y la democracia comunitaria, para la formación, ejercicio y control del poder público, para deliberar y decidir políticas públicas, controlar la gestión pública, autogobernarse y para revocar autoridades y representantes del Estado Plurinacional. La soberanía popular se ejerce de manera directa y delegada.
	Plurinacionalidad. La democracia intercultural boliviana se sustenta en la existencia de las naciones y pueblos indígena originario campesinos y de las comunidades interculturales y afrobolivianas que conforman el Estado Plurinacional de Bolivia, con diferentes formas de deliberación democrática, distintos criterios de representación política y el reconocimiento de derechos individuales y colectivos.
	Interculturalidad. La democracia intercultural boliviana se sustenta en el reconocimiento, la expresión y la convivencia de la diversidad cultural, institucional, normativa y lingüística, y el ejercicio de los derechos individuales y colectivos garantizados en la Constitución Política del Estado, conformando una sociedad basada en el respeto y la igualdad entre todas y todos, para vivir bien.
	Complementariedad. La democracia intercultural boliviana se fundamenta en la articulación transformadora de la democracia directa y participativa, por medio del referendo, la iniciativa legislativa ciudadana, la revocatoria de mandato, la asamblea, el cabildo y la consulta previa; la democracia representativa, por medio del sufragio universal; y la democracia comunitaria, basada en las normas y procedimientos propios de las naciones y pueblos indígena originario campesinos.

<b>CÓDIGO ELEITORAL COM BASE NA LEI NO. 1984/1999</b>	<b>LEI DO REGIME ELEITORAL NO. 26/2010</b>
Igualdad. Todos los ciudadanos gozan de los mismos derechos y garantías consagrados por la Constitución Política del Estado y las Leyes.	Igualdad. Todas las bolivianas y los bolivianos, de manera individual y colectiva, y sin ninguna forma de discriminación, gozan de los mismos derechos políticos consagrados en la Constitución Política del Estado y las Leyes.
Participación. Los ciudadanos tienen el derecho de participar a plenitud y con absoluta libertad en la constitución democrática de los poderes públicos y en el Referéndum, con las únicas limitaciones y restricciones que determina el ordenamiento legal de la República. Los partidos políticos, Agrupaciones Ciudadanas y Pueblos Indígenas, son también instancias de intermediación entre el poder público y la sociedad y como tales son iguales ante la Ley.	Participación y Control Social. Las bolivianas y los bolivianos, de manera individual o como parte de organizaciones de la sociedad civil, tienen el derecho a participar en la supervisión, vigilancia y control del cumplimiento de los procedimientos para el ejercicio de la democracia intercultural, según lo previsto en la Constitución y la Ley.
	<p>Representación. Las bolivianas y los bolivianos tienen el derecho a ser representados en todas las instancias ejecutivas y legislativas del Estado, así como en instancias de representación en organizaciones, instituciones, asociaciones y otras entidades de la Sociedad, para lo cual eligen autoridades y representantes mediante voto.</p> <p>Equivalencia. La democracia boliviana se sustenta en la equidad de género e igualdad de oportunidades entre mujeres y hombres para el ejercicio de sus derechos individuales y colectivos, aplicando la paridad y alternancia en las listas de candidatas y candidatos para todos los cargos de gobierno y de representación, en la elección interna de las dirigencias y candidaturas de las organizaciones políticas, y en las normas y procedimientos propios de las naciones y pueblos indígena originario campesinos.</p> <p>Pluralismo político. La democracia intercultural boliviana reconoce la existencia de diferentes opciones políticas e ideológicas para la participación libre en procesos electorales plurales y transparentes.</p> <p>Mayoría y Proporcionalidad. El régimen electoral boliviano se asienta en el principio de la mayoría con el reconocimiento y respeto de las minorías, para lo cual adopta un sistema electoral mixto que combina la representación proporcional y el criterio mayoritario para la elección de representantes.</p>
<p>Transparencia. Los actos que surgen del proceso electoral son públicos y se rigen por los preceptos legales.</p> <p>Principio de Publicidad. Las actuaciones que derivan de la realización de elecciones, desde su convocatoria hasta su culminación, serán de conocimiento de los agentes involucrados en el proceso electoral.</p>	<p>Publicidad y Transparencia. Todas las actividades vinculadas al ejercicio de la democracia intercultural son públicas y sus procedimientos garantizan su transparencia. Cualquier persona tiene derecho al acceso irrestricto a la información, salvo caso de reserva expresamente fundada en Ley que defina con precisión sus alcances y límites.</p>

Fonte: Elaboração própria a partir do Código Eleitoral ordenado no. 1984/1999 e da Lei de Regime Eleitoral no. 26/2010

O Código Eleitoral reconhecía o sufrágio universal, o referendo e a iniciativa legislativa cidadã como mecanismos de democracia participativa. A nova Lei de Regime Eleitoral inova ao regular a concepção transformadora de democracia intercultural, através da garantia da democracia comunitária, que significa o reconhecimento de autogoverno e dos

direitos coletivos, bem como o respeito aos valores e princípios de cada nação e povo indígena. Define, também, os novos formatos de democracia direta, como a iniciativa legislativa cidadã, a revocatória de mandato, *a assembleia o cabildo*<sup>49</sup>, e a consulta prévia (quadro XI).

Considerando que todo o discurso é um discurso de poder, pois tem a finalidade de impor verdades, é importante buscar os novos sentidos de democracia inseridos na Lei de Regime Eleitoral. Há sentidos que valorizam os processos e mecanismos coletivos de deliberação e decisão em termos organizativos pluriétnicos. As coletividades agora são classificadas em termos étnicos, históricos e culturais e não mais por regiões administrativas. Sem dúvida, a articulação entre os três modelos de democracia concebida pela democracia intercultural consiste em um enorme desafio, pois requer a combinação de princípios universais e igualitários da democracia representativa, com mecanismos de participação direta da democracia participativa e com as práticas particulares e específicas de autogoverno, normas e procedimentos próprios da democracia comunitária (ZEGADA et al., 2011).

O caráter inovador dos artigos 7, 8, 9, 10 e 11 da lei, destinada a descolonizar o regime eleitoral e consolidar uma nova configuração do poder, revela a incidência da presença indígena a fim de implementar a democracia intercultural e o Estado Plurinacional, como demonstra o quadro a seguir.

**Quadro XI**  
**Democracia no Código Eleitoral no.1984/1999 e a LRE no.26/2010**

<b>CÓDIGO ELEITORAL COM BASE NA LEI NO. 1984/1999</b>	<b>LEI DO REGIME ELEITORAL NO. 26/2010</b>
Artículo 3º.- (PRINCIPIOS ELECTORALES). El régimen electoral es la base del sistema democrático, participativo y representativo.	Artículo 7. (DEMOCRACIA INTERCULTURAL). La democracia intercultural del Estado Plurinacional de Bolivia se sustenta en el ejercicio complementario y en igualdad de condiciones, de tres formas de democracia: directa y participativa, representativa y comunitaria, en el marco de lo dispuesto por la Constitución Política del Estado y las leyes en materia electoral.

<sup>49</sup> *Assembleia e cabildo* têm caráter deliberativo e, de acordo com o artigo 35 da Lei de Regime Eleitoral no. 26/2010, “son mecanismos constitucionales de democracia directa y participativa por los cuales las ciudadanas y ciudadanos, mediante reuniones públicas, se pronuncian directamente sobre políticas y asuntos de interés colectivo”.

<b>CÓDIGO ELEITORAL COM BASE NA LEI NO. 1984/1999</b>	<b>LEI DO REGIME ELEITORAL NO. 26/2010</b>
	<p>Artículo 8. (DEMOCRACIA DIRECTA Y PARTICIPATIVA). La democracia directa y participativa se ejerce mediante la participación ciudadana en la formulación y decisión de políticas públicas, la iniciativa popular, el control social sobre la gestión pública y la deliberación democrática, según mecanismos de consulta popular.</p> <p>Artículo 2.d)[...] la democracia directa y participativa, por medio del referendo, la iniciativa legislativa ciudadana, la revocatoria de mandato, la asamblea, el cabildo y la consulta previa; [...].</p>
<p>Artículo 5º.- (EL SUFRAGIO). El ejercicio y la efectividad del sufragio está garantizado por el presente Código y constituye la base del régimen unitario, democrático, representativo y participativo de gobierno.</p>	<p>Artículo 9. (DEMOCRACIA REPRESENTATIVA). La democracia representativa se ejerce mediante la elección de autoridades y representantes, en los diferentes niveles del Estado Plurinacional, según los principios del sufragio universal.</p>
	<p>Artículo 10. (DEMOCRACIA COMUNITARIA). La democracia comunitaria se ejerce mediante el autogobierno, la deliberación, la representación cualitativa y el ejercicio de derechos colectivos, según normas y procedimientos propios de las naciones y pueblos indígena originario campesinos.</p> <p>Artículo 93. (GARANTÍAS PARA LA DEMOCRACIA COMUNITARIA).</p> <p>I. Con el objetivo de salvaguardar el libre ejercicio de las normas y procedimientos propios, en el marco de los valores y principios de cada nación o pueblo indígena originario campesino, el Órgano Electoral Plurinacional garantiza que las normas y procedimientos propios se desarrollen sin interferencias o imposiciones de funcionarios estatales, organizaciones políticas, asociaciones de cualquier índole, poderes fácticos, o de personas u organizaciones ajenas a estos pueblos o naciones.</p> <p>II. La Democracia Comunitaria no requiere de normas escritas para su ejercicio, salvo decisión de las propias naciones o pueblos indígena originario campesinos. El Órgano Electoral Plurinacional reconoce y protege este precepto prohibiendo cualquier acción o decisión que atente contra el mismo. No se exigirá a estos pueblos y naciones la presentación de normativas, estatutos, compendios de procedimientos o similares.</p>

Fonte: Elaboração própria a partir do Código Eleitoral ordenado no. 1984/1999 e da Lei de Regime Eleitoral no. 26/2010

Outro aspecto alterado no Código Eleitoral anterior diz respeito a que neste a cidadania era reduzida ao direito a participar dos processos eleitorais como eleitor ou candidato, ou seja, o indivíduo depositava o voto e delegava o poder, em detrimento de sua capacidade de participar coletivamente, o que Uzieda (2010) denomina “expropriar a soberania coletiva”. A nova lei eleitoral regulamenta novas concepções e práticas de cidadania, que abrem espaço às formas de representação coletiva através de outros formatos

de democracia direta e à institucionalidade dos povos indígenas, com a democracia comunitária (quadro XI).

A concepção sociohistórica de cidadania é fundamental ao debate sobre o regime democrático, particularmente quando se trata de uma realidade marcada pelas contradições que incluem desigualdade social, discriminação e exclusão no contexto de cidadanias diferenciadas. Ampliando a noção de cidadania restrita a perspectiva moderna e liberal inserida no Código Eleitoral, que dissolve a diversidade e restringe os direitos políticos ao indivíduo universal e seu direito ao voto, a Lei de Regime Eleitoral postula uma ideia descolonizadora ao introduzir o sujeito coletivo, a quem atribui uma cidadania coletiva, a partir do horizonte indígena plural. A nova lei contempla um cidadão que não é mais o indivíduo *criollo*, letrado e proprietário da cidadania republicana, nem o indivíduo homogeneizado da Revolução de 1952.

**Quadro XII**  
**Cidadania, Direitos e Deveres segundo o Código Eleitoral no. 1984/1999 e a LRE no.26/2010**

<b>CÓDIGO ELEITORAL COM BASE NA LEI NO. 1984/1999</b>	<b>LEI DO REGIME ELEITORAL NO. 26/2010</b>
Artículo 7º.- (CIUDADANIA). Son ciudadanos, los bolivianos mayores de 18 años de edad.	Artículo 3. (CIUDADANÍA). El Estado Plurinacional garantiza a la ciudadanía, conformada por todas las bolivianas y todos los bolivianos, el ejercicio integral, libre e igual de los derechos establecidos en la Constitución Política del Estado, sin discriminación alguna. Todas las personas tienen el derecho a participar libremente, de manera individual o colectiva, en la formación, ejercicio y control del poder público, directamente o por medio de sus representantes.
Artículo 8º.- (DERECHOS DEL CIUDADANO) La ciudadanía consiste: a) En concurrir como elector o elegible a la formación de los poderes públicos, dentro de las condiciones que establecen la Constitución Política del Estado y el presente Código. b) En la accesibilidad a las funciones públicas, sin otro requisito que el de la idoneidad, salvo las excepciones establecidas por Ley. c) En organizarse en partidos políticos, agrupaciones ciudadanas y pueblos indígenas, con arreglo a la Constitución, la Ley de Partidos Políticos, la Ley de Agrupaciones Ciudadanas y Pueblos Indígenas y el presente Código. d) Realizar propaganda política.	Artículo 4. (DERECHOS POLÍTICOS). El ejercicio de los derechos políticos en el marco de la democracia intercultural y con equivalencia de condiciones entre mujeres y hombres, comprende: i) El ejercicio de consulta previa, libre e informada por parte de las naciones y pueblos indígena originario campesinos. j) El ejercicio de la democracia comunitaria según normas y procedimientos propios de las naciones y pueblos indígena originario campesinos.. Artículo 5. (DEBERES POLÍTICOS). Las bolivianas y los bolivianos tienen los siguientes deberes políticos: c) Reconocer y respetar las distintas formas de deliberación democrática, diferentes criterios de representación política y los derechos individuales y colectivos de la sociedad intercultural boliviana.

<b>CÓDIGO ELEITORAL COM BASE NA LEI NO. 1984/1999</b>	<b>LEI DO REGIME ELEITORAL NO. 26/2010</b>
Artículo 10º.- (OBLIGACIONES DEL CIUDADANO). Todo ciudadano está obligado a: votar, guardar el secreto del voto durante su emisión, velar por la libertad y pureza del acto eleccionario y cumplir las disposiciones del presente Código. Para ejercer su derecho, deberá registrarse en el Padrón Electoral y mantener actualizado su domicilio.	Artículo 5. (DEBERES POLÍTICOS). Las bolivianas y los bolivianos tienen los siguientes deberes políticos: a) Cumplir y hacer cumplir la Constitución Política del Estado. b) Conocer, asumir, respetar, cumplir y promover los principios, normas y procedimientos de la democracia intercultural. c) Reconocer y respetar las distintas formas de deliberación democrática, diferentes criterios de representación política y los derechos individuales y colectivos de la sociedad intercultural boliviana.

Fonte: Elaboração própria a partir do Código Eleitoral ordenado no. 1884/1999 e da Lei de Regime Eleitoral no. 26/2010

Foucault (2009) argumenta que todo discurso requer um espaço de ordem para ser aceito e, portanto, depende de determinadas condições históricas. Nesse sentido, é imprescindível conhecer o que torna este ou aquele discurso possível, pois em cada época há um espaço de ordem que constitui os saberes e estabelece o que pode ser pensado e como ser pensado, o que pode ser dito e como ser dito.

Historicamente predominou sobre o indígena os discursos de negação, demonização e vitimização, mediante silêncios, bem como práticas e normatização de aniquilação e exclusão. Após, 2009, como parte da reconfiguração que marcou o conflitivo cenário político boliviano, novos elementos discursivos foram introduzidos a respeito da participação política indígena, cuja base comum consolidada no texto Constitucional é a ideia de sujeito de direitos que a partir de então vão integrar os espaços de poder, os quais serão por sua vez transformados e descolonizados. No entanto, cabe avançar em relação ao texto da lei e examiná-la em seu contexto mais amplo de disputa e significado.

#### **4.3.1.2. As organizações indígenas e as análises críticas sobre a lei responsável pela descolonização da representação política**

Em 2010, no momento de discussão da Lei de Regime Eleitoral e apoiada na CPE, a CIDOB apresentou um conjunto de demandas ao governo, em que questionava o conteúdo do anteprojeto da lei por descumprir a normatividade constitucional em relação à autonomia indígena e seus direitos. Tais demandas não foram atendidas, o que levou esta organização a lançar a VII Marcha e à sua ruptura com o governo (ZEGADA et al., 2011). De acordo com a

CIDOB e o CONAMAQ, a configuração do parlamento, segundo essa lei, subordina as nações indígenas aos partidos e às forças políticas majoritárias em nível nacional e contraria a proposta de descolonização do espaço legislativo e, por conseguinte, a construção do Estado Plurinacional. Mediante o instrumento das circunscrições uninominais<sup>50</sup>, a lei prioriza o princípio da maioria em detrimento da diversidade, retirando a força da pluralidade de nações e povos representados pelas organizações indígenas (CIDOB, 2010b).

Os protestos persistem três anos depois em manifestações e documentos, como o *Mandato Político* de 2013, por meio do qual reclamam a revisão da lei. Rafael Quispe, membro do CONAMAQ, acrescenta que além de serem apenas sete os lugares destinados aos povos indígenas na ALP, todos estão mediados por partidos políticos, principalmente o MAS (CIDOB, APG, CNAMIB, CONAMAQ, 2013). Tais posições se somam a de analistas e alguns políticos, que expressam suas veementes críticas.

Como denuncia Alejandro Almaraz, ex-Viceministro de Terras e dissidente do MAS desde 2011, o desenho da referida lei levou à redução da representação da diversidade de nações e povos indígenas e transgrediu os direitos indígenas estabelecidos na Constituição, pois “hay evidentemente menoscabo a la representación [indígena]” (Entrevista de 09/12/10, citada por GARCÉS, 2013, p. 55). Seguindo esse pensamento, Tapia (2009b, p. 215) entende que esta norma define um parlamento totalmente eleito com base nas “circunscripciones uninominales, que es la versión más liberal y menos pluralista, con lo cual se mantiene la centralidad de las instituciones en la configuración del poder legislativo”. Como consequência, tal medida legal institui a representação das majorias em detrimento da representação das minorias.

Tapia (2012) sugere que em contextos de diversidade cultural, com o propósito de descolonizar o espaço estatal e construir o Estado plurinacional, não é pertinente privilegiar os critérios quantitativos e o princípio de maioria, pois estes fortalecem a concentração da representação política dos setores políticos organizados e exclui os povos indígenas. Seguindo essa mesma linha de reflexão, Chávez (2012, p.158) lembra que tal medida produziu “un desnivel, pues hay asambleístas que representan a dos pueblos, mientras que otros representan a más de una docena” (quadro II).

---

<sup>50</sup> Segundo o Tribunal Supremo Eleitoral da Bolívia, circunscrição uninominal se refere ao espaço geográfico eleitoral em que se postula e elege um candidato para um posto eletivo, por maioria simples de sufrágio, enquanto a circunscrição plurinacional se estabelece pelo sistema de representação conforme o artigo 146.III da CPE (BOLIVIA.TRIBUNAL SUPREMO ELEITORAL).



Distintos discursos e práticas vão se constituindo sobre a maneira de olhar a institucionalização da pluralidade e por conseguinte do espaço efetivamente aberto à presença dos povos indígenas no poder. As organizações indígenas e os analistas críticos, como Luiz Tápia e Raul Prada Alcoreza, entre outros, consideram que não ocorreram mudanças fundamentadas em práticas plurais em direção à descolonização do legislativo. De acordo com essas abordagens, a base para a eleição dos membros da Assembleia Plurinacional continua a se sustentar no voto universal e secreto, e nenhum dos representantes é escolhido por usos e costumes, seguindo os mesmos ritos dos governos anteriores, com a dominação dos partidos políticos e um sistema eleitoral, pois o voto universal e secreto é a chave do sistema democrático liberal e neocolonial, através de um sistema de representação que significa a perda do direito de soberania. Desse modo, “no hay ninguna nación, ni pueblo, ni organización representada en dicha Asamblea. Solo están ahí los partidos políticos que representan, la ciudadanía, homogénea e indiferenciada de una población”, nas palavras de Regalsky (2011, p.112-113).

De fato, embora a CPE declare a ruptura do sistema de partidos sobre a representação e dilua a centralidade do voto universal e secreto ao instituir a soberania do povo boliviano de forma direta (artigo 7) e a democracia participativa e direta e comunitária, (artigo 11), de acordo com a Lei de Regime Eleitoral, o sistema de voto universal persiste em detrimento do exercício da representação direta dos povos indígenas através de suas próprias instituições políticas. No caso, a definição do número de lugares das circunscrições indígenas especiais não resultou de um debate entre as organizações indígenas, mas de forças políticas do governo, como sugere Regalsky (2011, p. 116-117),

allí donde los pueblos indígenas son minoritarios, es decir en las tierras bajas, la ley electoral también ha impedido que la elección de representantes sea por usos y costumbres y ha impuesto la elección a través de partidos políticos y por voto universal y secreto, impidiendo el ejercicio de las instituciones políticas propias indígenas. A esto se agrega el hecho de que se impide la constitución de circunscripciones indígenas que trasciendan los límites departamentales. Las disposiciones de carácter reglamentario de este inciso agregado ilegalmente vulneran los artículos fundamentales 1°, 2°, 7°, 276, 296 y otros.

Zegada et al. (2011) observam a continuidade das decisões verticais e a ausência de discussão no processo de aprovação das leis, com restrição ou inexistência da participação políticas dos setores afetados, prevalecendo a regra da maioria, como também sinalizam a contradição com os propósitos de radicalização e ampliação da democracia, seguindo formatos semelhantes aos conquistados nas décadas de 1980 e 1990.

A CIDOB e o CONAMAQ, apoiados pelas críticas aqui apresentadas consideram que a Lei de Regime Eleitoral desrespeitou o direito constitucional dos povos indígenas à representação política direta ao impedir a possibilidade real de representação das nações e povos indígenas e ao desconsiderar as propostas das organizações indígenas ao projeto da lei, e assim afetou a construção da descolonização no âmbito legislativo, um dos atributos para a construção o Estado Plurinacional.

As organizações indígenas renovam regularmente seus protestos contra a restrição aos direitos indígenas de participação política concebidos pela Lei de Regime Eleitoral, por considerar que esta lei impede a efetiva presença da diversidade na ALP e se sustenta em critérios que valorizam a maioria em detrimento da representação da diversidade. Sob tal perspectiva, emerge um discurso de resistência, em que as organizações atuantes não se reconhecem parte do poder e afirmam a continuidade da exclusão e discriminação.

Apesar dos avanços da lei ao ampliar a participação popular e inserir a diversidade na instância legislativa, na prática persiste o modelo da democracia representativa no campo político boliviano, como sugerem as análises e críticas suscitadas por essa lei aqui apresentadas. De acordo com esse debate, prevalecem no regime eleitoral boliviano o voto universal e secreto como forma de representação nacional, o sistema de partidos, as circunscrições uninominais, a ausência da diversidade e das minorias no desenvolvimento legislativo e a restrição local aos usos e costumes das nações e povos indígenas, entre outros aspectos que ignoram o diálogo intercultural e a plurinacionalidade. É impossível não considerar a pertinência de tais críticas e seu papel para a descolonização das leis e do espaço legislativo, no entanto é importante reconhecer os dispositivos inovadores que rompem com a normatividade anterior no que se refere aos temas de participação política e democracia, através de princípios que contemplam a diferença (quadros XI e XII). A Lei de Regime Eleitoral postula alternativas para articular novas relações de poder que podem levar à ampliação do processo de dissolução do monopólio de decisões do poder. Entretanto, considerando que os dispositivos da lei não asseguram sua eficácia, que é resultado de um conjunto de fatores políticos, sociais e culturais, não se pode ainda compreender com clareza como estes dispositivos legais lidarão com a dinâmica da diversidade étnica e cultural boliviana e as forças políticas.

#### **4.3.2. Lei de Deslinde Jurisdicional (no. 073/2010) e a descolonização da justiça indígena**

A nova Constituição boliviana reconhece os povos indígenas como sujeitos coletivos que têm direito à livre determinação, com suas instituições e seus próprios sistemas de autoridade política e jurídica. Em combinação com outros dispositivos constitucionais, o direito à autodeterminação é instituído pelo artigo 190.I, segundo o qual “las naciones y pueblos indígena originario campesinos ejercerán sus funciones jurisdiccionales y de competencia a través de sus autoridades, y aplicarán sus principios, valores culturales, normas y procedimientos propios”. Nesse sentido, sob os princípios de pluralismo, interculturalidade e equidade, ao conceber à justiça indígena legitimidade em igualdade hierárquica com as demais jurisdições, a CPE inaugura um dos fundamentos para a descolonização do direito e da justiça indígena.

A jurisdição indígena é um tema privilegiado para investigar as contradições, avanços e retrocessos do projeto político da descolonização estatal levado a cabo na Bolívia. Parte dessa proposta, a Lei de Deslinde Jurisdicional foi promulgada em 29 de dezembro de 2010 com a finalidade de regulamentar os âmbitos de vigência entre a jurisdição indígena originário camponesa e as outras jurisdições, como também os mecanismos de coordenação e cooperação entre estas jurisdições, como estabelecido no artigo constitucional 192.III. Cabe lembrar que esse assunto não havia sido tratado pelas legislações anteriores. Sendo assim, examinam-se aqui as inovações constitucionais inseridas na lei, em combinação com os pronunciamentos da CIDOB e CONAMAQ e as análises de especialistas sobre o tema. Sem perder de vista a importância da crítica, busca-se aqui capturar os avanços da lei ao introduzir a questão da justiça indígena ao âmbito estatal.

A reforma constitucional de 1994 reconheceu os territórios e as autoridades indígenas, entretanto manteve a subordinação da justiça indígena à justiça ordinária, uma vez que a administração da justiça pelos povos indígenas dependia da ausência e deficiência da justiça estatal, não sendo aprovada nenhuma lei a esse respeito. Com o sentido de superar essa sujeição, a CPE declara a justiça indígena como mecanismo legal e legítimo do Estado, com igualdade hierárquica em relação às outras jurisdições (artigo 179.II), o que implica adotar a pluralidade e o pluralismo “como estratégia de pensamiento y materialización legal” (CHIVI VARGAS, 2012, p. 276). Contudo, a institucionalização das normas e dos mecanismos para promover o pluralismo jurídico e a inserção da jurisdição indígena como parte da estrutura do estatal constituem um processo complexo e conflitivo.

Segundo Chivi Vargas (2010), o termo Jurisdição Indígena Originária Campesina foi concebido com o sentido de descolonizar a “Justiça Comunitária”<sup>51</sup>, noção que faz parte da colonialidade do direito, tendo em vista a herança colonial dos sistemas jurídicos dos países latino-americanos, que com suas estruturas subjetivas e institucionais “colonizadas, colonizadoras y colonizantes” (s/p) ignoram, menosprezam e generalizam as normas e práticas da justiça indígena. Sob uma perspectiva emancipatória, a justiça indígena é mais precisamente “un modelo de justicia que tiene su propia historia, su propia sensibilidad cultural de lo bueno y lo malo, su propio desarrollo interno y su propia dinámica de modificaciones en su ejercicio práctico” (s/p).

No marco da Constituição, com o sentido de garantir a autodeterminação dos povos indígenas e em conformidade com a normatividade internacional, o artigo 2.I da Lei de Deslinde estabelece que

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 (BOLÍVIA, LEY DE DESLINDE JURISDICCIONAL, 2010).

Considerada fundamental para a instauração do pluralismo jurídico, a Lei de Deslinde contou com a elaboração coletiva do *Viceministerio de Justicia Indígena Originario Campesino* em coordenação com organizações indígenas e camponesas das terras baixas e altas, resultando em um anteprojeto que foi submetido à consulta prévia, livre e informada aos povos indígenas<sup>52</sup>, de acordo com o previsto na CPE no artigo 30.II.15 e na legislação internacional, uma vez que se tratava de medida legislativa capaz de afetar a esses povos. A proposta resultado da consulta designava a competência da Justiça Indígena Originária Campesina para tratar de todos os assuntos e conflitos referentes a suas normas e procedimentos próprios existentes, delegando à justiça ordenaria todos os casos que escapassem dessa normatividade, como os crimes contra a humanidade e o Estado, de guerra, terrorismo, corrupção e evasão tributária. Entretanto, tais propostas foram desconsideradas na elaboração e aprovação da lei pela Assembleia Legislativa Plurinacional (ALBÓ, 2012).

No momento seguinte à promulgação da Lei de Deslinde, especialistas e organizações indígenas denunciaram a incompatibilidade da lei com a proposta indígena e o

---

<sup>51</sup> Sob uma perspectiva depreciativa e discriminatória, a expressão “justiça comunitária” tem sido muitas vezes associada, principalmente pela mídia, à ideia de “linchamento”, “barbárie”(OSÓRIO; RODRIGUEZ, 2012).

<sup>52</sup> A Lei de Deslinde Jurisdiccional foi o primeiro anteprojeto a ser submetido à consulta prévia dos povos indígenas (CLAVERO, 2012).

texto constitucional, pois entenderam que o texto final aprovado controla, minimiza e restringe as funções da jurisdição indígena, na medida em que estabelece proibições claras que desqualificam e invisibilizam os povos indígenas. Entre as limitações do texto, destacam-se aqui (i) o artigo 9, segundo o qual “están sujetos a la jurisdicción indígena originaria campesina los miembros de la respectiva nación o pueblo indígena originario campesino”, ou seja, os povos indígenas não têm poderes para aplicar sua justiça a pessoas não indígenas que tenham lhes causado danos e (ii) o artigo 10, que ao estabelecer como âmbito material de vigência da justiça indígena “los asuntos o conflictos que histórica y tradicionalmente conocieron”, pressupõe o caráter tradicional e ancestral da jurisdição indígena, reduzindo-a a um modelo estático e fechado, incapaz de solucionar outros conflitos de forma dinâmica e criativa. Em síntese, as críticas assinalam a tendência da lei em favor da supremacia da justiça ordinária, como modelo universal de legalidade estatal, a qual os povos indígenas devem estar subordinados<sup>53</sup> (ALBÓ, GALINDO, 2012; CIDOB, 2010b).

O exame dos discursos possibilita a compreensão das relações entre saber e poder e a identificação do campo no qual o sujeito está inserido, revelando o modo pelo qual este sujeito converte seu discurso em um dispositivo de poder eficiente para governar. Ao aprovar a Lei de Deslinde, a Assembleia trata de assegurar os saberes e práticas locais contra a ordem jurídica dominante, no entanto continua a hierarquizar esses saberes, a ordená-los tomando como verdade a justiça ordinária, em nome dos direitos dos povos indígenas. A “insurreição de saberes” como possibilidade de confronto com os poderes centralizadores se dilui em um discurso legal que reforça a incapacidade dos povos indígenas exercerem sua livre determinação.

Albó e Galindo (2012) questionam em que medida o projeto constitucional e, conseqüentemente, a normatividade internacional têm sido respeitados no ato de legislar sobre os direitos indígenas, uma vez que o conteúdo da Lei de Deslinde fere os princípios de equidade e igualdade desde o processo de aprovação, por desconsiderar o anteprojeto que resultou da consulta prévia, como também por restringir o poder de estabelecer sanções, segundo o artigo 5.III da lei:

Las autoridades de la jurisdicción indígena originaria campesina no sancionarán con la pérdida de tierras o la expulsión a las y los adultos mayores o personas en situación de discapacidad, por causa de incumplimiento de deberes comunales, cargos, aportes y trabajos comunales (BOLÍVIA, LEI DE DESLINDE JURISDICCIONAL).

---

<sup>53</sup> Ver os trabalhos de Boaventura de Sousa Santos, Martín Bazurco Osorio e José Luis Exeni Rodríguez, René Guery Chuquimia Escobar, Xavier Albó, Leonardo Tamburini, Idón Moisés Chivi Vargas, Iván Bascopé Sanjinés, Raúl Prada Alcoreza, In: SANTOS, Boaventura de Sousa; RODRIGUEZ, José Luis Exeni (Ed.). **Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en Bolívia**. Quito: Rosa de Luxemburgo, 2012.

Antes da aprovação na ALP, através de um extenso documento apresentado às Câmaras de Senadores e Deputados, representantes parlamentares indígenas expressaram seus protestos ao artigo acima citado por entender que este é discriminatório e racista, uma vez que não reconhece a capacidade e o direito dos povos indígenas exercerem autogoverno e seus próprios sistemas jurídicos, conforme assegura o artigo constitucional 30.I.14, como também pressupõe que a justiça indígena não tem a seriedade e maturidade da justiça ordinária. No entanto, esse documento não teve nenhuma influência sobre a aprovação da lei então em curso e o anteprojeto foi substituído pela versão aprovada e promulgada, que desconsidera a coexistência, independência e igualdade de hierarquia entre as jurisdições indígenas e a jurisdição originária, enquanto subordina a primeira à segunda, nas palavras de Sanjinés (2012a). O resultado, como afirma Fajardo (citada por Albó e Galindo, 2012), “¡es uno de los [textos] peores y más colonialistas que he visto en mi vida!”.

A aprovação dessa lei se deu em um contexto de debates acirrados tanto no interior da Assembleia como no âmbito da sociedade e da mídia, e foi marcado por declarações preconceituosas e discriminatórias, a exemplo da deputada Rita Elizabeth Reys, da Unidade Nacional, quando alerta que em decorrência do reconhecimento da jurisdição indígena se “abrirán las puertas del infierno” (citado por ALBÓ e GALINDO, 2012, p.248), ou “los peligros de la justicia comunitaria” comentada pelo jornal Los Tienpos (2010).

Enquanto o texto constitucional prevê uma normatividade que assegura o igualitarismo jurisdicional, como parte do processo de descolonização do saber jurídico e suas práticas sociais, a Lei de Deslinde Jurisdicional delimita a capacidade de organização e dinâmica desses povos, de acordo com Albó (2012). Além disso, se acrescentaram cláusulas de controle da justiça indígena, através da restrição de sua validade apenas para os membros dos povos originários e não para quem cometesse delitos sobre eles, como está previsto no artigo constitucional 191. II e na proposta inicial da CIDOB. Assim, foram introduzidos dispositivos legais de controle por parte dos críticos da justiça comunitária, temerosos de numa generalização das práticas jurídicas não estatais. Aqui fica evidente a importância de identificar o lugar de onde se enuncia e quem enuncia o discurso e qual verdade se deseja afirmar. Desse modo, se revelam as contradições, as diferenças, os silêncios e os esquecimentos tão próprios da diversidade que constitui os discursos.

Em agosto de 2013, três anos após a promulgação da Lei de Deslinde Jurisdicional, Félix Becerra, autoridade do CONAMAQ, entregou à Deputada Rebeca Delgado (MAS) um anteprojeto para reforma da lei. Tal proposta afirma a persistência, tanto do discurso quanto das práticas do legislativo, da supremacia da justiça originária sobre a

indígena. Resultado de uma análise detalhada da lei, o estudo identifica incoerências com a CPE, alegando que os artigos 9 e 10 limitam o exercício das competências da jurisdição indígena e vulneram o direito indígena de autodeterminação (CIDOB, 2013a). Apoiando tais iniciativas, a Senadora Carmén Garcia, do MAS, considera que no trabalho de elaboração do texto se perdeu a “essência” da justiça indígena (LA RAZÓN, 19/09/2013). A ALP se mostra o lugar que enuncia discursos tomados como verdades em disputa por um sentido único e dominante. É nesse sentido que essa lei se dilui em um vazio e perde a força do que inicialmente constituía seu objetivo: garantir a jurisdição indígena em igual hierarquia com as demais jurisdições.

Em relação a esta lei, Santos (2012, p 36) observa que as “definiciones normativas constituyen un atentado contra el proyecto de Estado plurinacional. La Ley del Deslinde no es verdaderamente una ley de coordinación, sino de destrucción de la justicia indígena”. Em acordo com essa crítica, segundo o Manifesto Bolívia, citado anteriormente, considera que a Lei de Deslinde Jurisdiccional

es colonial y racista porque limita la jurisdicción indígena originaria campesina a una especie de minoría de edad, al igual que en la Colonia, contradiciendo la administración de justicia propia según la nueva Constitución, el Convenio 169 de la OIT y la Declaración de Derechos Indígenas de Naciones Unidas (MANIFIESTO BOLIVIA, 2011, s/p).

O descompasso entre a lei promulgada, a normatividade constitucional e as propostas das organizações indígenas nutre parte do debate sobre a autodeterminação dos povos indígenas e os rumos da construção do Estado Plurinacional, em que a agenda legislativa ocupa um papel central. O deputado indígena Wilman Ramón Cardozo Surriabre, da Aliança Social, membro do *Comité de Jurisdicción Indígena Originaria Campesina da Comissão de Justiça Plural*, denunciou que na Câmara dos Deputados predominam projetos apresentados pelo poder executivo e alertou sobre a ausência de discussões e trabalhos relativos aos direitos indígenas no sentido de iniciativas legislativas e de aplicação efetiva da justiça indígena, esclarecendo que são quase nulos os projetos de lei propostos pelo respectivo comitê (RED ANDINA DE JUSTICIA DE PAZ Y COMUNITÁRIA, 05/05/2012).

Ao se sustentar nos “usos e costumes”, a justiça indígena detém grande valor simbólico no contexto das identidades comunitárias e constitui um discurso valioso e estratégico para a defesa dos direitos históricos sobre os territórios, recursos naturais e autogoverno, ao mesmo tempo em que se mostra uma alternativa ao sistema jurídico

excludente próprio do regime republicano. Alguns artigos dessa lei previamente apontados e seguidos das análises de especialistas revelam a persistência de um discurso colonizador sobre a justiça indígena, que a desprestigia e desqualifica.

Em síntese, o principal objetivo da Lei de Deslinde Jurisdicional consiste em estabelecer mecanismos de coordenação e cooperação da jurisdição indígena e das outras jurisdições, reconhecidas em paridade. No entanto, ficam evidentes os entraves à instauração do processo emancipatório do sistema jurídico por meio da institucionalização da jurisdição indígena, no contexto de séculos de um direito hegemônico e universal. As análises demonstraram dois discursos: de um lado, uma discursividade oficial que pretende dar visibilidade às práticas e aos saberes das culturas ancestrais das nações e povos indígenas, com o sentido de assegurar o direito de autodeterminação; de outro, emerge um discurso crítico e de resistência por parte de analistas e organizações indígenas que entendem que essa lei não tem o sentido de ampliar e construir uma justiça complementar e integrada, sob uma concepção intercultural e plurinacional, mas de restaurar e fortalecer os alcances da justiça ordinária e restringir a competência comunitária.

Sob uma perspectiva que busca enxergar a contribuição dessa lei para a descolonização da justiça, ainda que com limites e em descompasso com a proposta indígena, cabe assinalar que pela primeira vez na história da legislação dos países latino-americanos, a justiça indígena é resgatada com dignidade legal e inserida na esfera jurídica do Estado, como afirma Clavero (2012). Este jurista chama atenção, ainda, para a notável contribuição dessa lei por haver despertado ampla reflexão teórica e política em nível nacional e internacional sobre o tema, pondo em relevo a pluralidade de saberes, conhecimentos e práticas que privilegiam o coletivo e a diversidade de normas e procedimentos jurídicos dos povos indígenas como alternativas. Nesse debate, tratou-se ainda de conceber a justiça indígena como elemento emancipatório para a descolonização da organização social, jurídica e política. A constante interpelação entre as organizações indígenas e o Estado se converte, portanto, em um caminho fundamental para a construção do discurso sobre a capacidade dos povos indígenas exercerem sua própria justiça e, assim, seu direito à livre determinação.



### **4.3.3. A Lei Marco da Mãe Terra e Desenvolvimento Integral para o Viver Bem (No.300/2012): uma proposta de modelo civilizatório alternativo**

Conforme declarado por distintas organizações indígenas em seus discursos para a sociedade nacional, a concepção de Mãe Terra tem origem nas cosmovisões indígenas a partir da ideia de unidade e complementaridade entre todos os seres, elementos e ciclos vitais e implica uma complexa relação entre os homens e a natureza. Na região andina, particularmente na Bolívia, essa forma de ver e atuar no mundo passou a fazer parte da política, impressa nas Constituição e leis, a partir das lutas e demandas dos povos indígenas.

Inspirada nessa interpretação essencializadora das cosmovisões indígenas, a Lei Marco da Mãe Terra e Desenvolvimento para o Viver Bem, promulgada em 15 de outubro de 2012, propõe uma alternativa civilizatória ao modelo econômico capitalista, sob a perspectiva do desenvolvimento integral fundamentado no equilíbrio e harmonia com a Mãe Terra (artigo1). Marco legal para a construção do Estado plurinacional comunitário e autonômico, essa lei foi concebida como um dos instrumentos centrais para o processo de transição boliviano ao tratar transversalmente os direitos dos povos indígenas à autodeterminação, a questão ambiental, a crise do sistema econômico mundial e os direitos da Mãe Terra.

Após 2009, a discussão sobre essa temática transcorreu em diferentes âmbitos e envolveu principalmente as organizações dos povos indígenas e a ALP. Inicialmente, o debate sobre uma lei destinada a tratar de temas como as cosmovisões indígenas, a relação entre os homens e o planeta e um novo modelo civilizatório surgiu do encontro entre comunidades e organizações indígenas, novamente reunidas no Pacto de Unidade. Ao longo de nove meses de discussão, em 2010, essas organizações produziram o Anteprojeto da Lei da Mãe Terra, que introduzia uma visão inédita ao incorporar as cosmovisões indígenas aos elementos de ordem social, econômica e política e postular a igualdade entre o homem e a natureza, conferindo ao planeta a categoria de sujeito de direitos (SANJINÉS, 2012b).

Em um segundo cenário de debate político, o anteprojeto foi discutido e negociado com a Assembleia Legislativa. Para Prada Alcoreza (2010c), esse projeto de lei de consenso tinha grandes diferenças em relação ao Anteprojeto da Lei da Mãe Terra proposto pelo Pacto de Unidade, pois perdeu a força conceitual das cosmovisões indígenas e da inter-relação harmônica entre os seres vivos, como também a interpretação integral da perspectiva vital da Mãe Terra, dos seres componentes e de seus ciclos vitais. No entanto, ainda conservava muitos elementos comuns à proposta original das organizações indígenas, como a

defesa dos direitos da Mãe Terra. O projeto acordado havia sido, portanto, desenvolvido em um espaço aberto, participativo e democrático.

A proposta negociada, contudo, não foi levada em conta no texto aprovado em 21 de dezembro de 2010, pela ALP, com o título Lei dos Direitos da Mãe Terra no. 71, apresentada pelo presidente Evo Morales à Cúpula de Cancun<sup>54</sup> nesse mesmo ano. Essa lei reconhece os direitos da Mãe Terra, assim como as obrigações e deveres do Estado Plurinacional e da sociedade para garantir o respeito a tais direitos (artigo 1), atribuindo à Mãe Terra o caráter sagrado, como “sistema vivente dinámico conformado por la comunidad indivisible de todos los sistemas de vida y los seres vivos, inter-relacionados, interdependientes y complementario, que comparten um destino común” (artigo 3) (BOLÍVIA, LEI DOS DIREITOS DA MÃE TERRA).

A Lei dos Direitos da Mãe Terra está em conexão com temas prementes como a questão climática, energética e alimentar, consequências nefastas do modelo de desenvolvimento econômico dominante no sistema mundo. O pilar central de uma lei dessa magnitude era, na visão das organizações indígenas, a proposta de um modelo civilizatório alternativo parte do processo de mudança boliviano e um aporte ao debate internacional sobre as possíveis soluções para a crise ambiental. Contudo tais propostas não fizeram parte da referida lei, cujo caráter se limitou a orientar e indicar noções idealizadas de comportamentos dos homens em relação à Mãe Terra, segundo Prada Alcoreza (s/d).

Nesse sentido, a Lei no.71 não refletiu as intensões e prioridades originais dos atores envolvidos, embora tenha introduzido a conotação espiritual da Mãe Terra como sujeito de direitos, portadora de elementos essenciais à vida. O conteúdo e alcances da lei foram amplamente criticados, de um lado, por desconsiderar o anteprojeto de lei negociado, suprimir artigos fundamentais ao tema, fragmentar os discursos indígena, científico, ambiental e de desenvolvimento, bem como não propor alternativa ao modelo econômico capitalista; de outro, a lei foi depreciada pelo grupo opositor conservador em relação ao seu discurso conceitual inédito por incorporar as cosmovisões indígenas (SANJINÉS, 2012b).

É importante considerar que a discussão e a aprovação da Lei dos Direitos da Mãe Terra, em 2010, apesar das limitações apontadas, transcorreram num contexto de luta pelo direito de participação política dos povos indígenas na construção de leis e nos delineamentos

---

<sup>54</sup> Realizada no México em 2010, a Cúpula de Cancun constituiu-se um foro alternativo à 15ª Conferência das Nações Unidas sobre Mudança do Clima em Copenhague, a COP 15 em 2009, com o intuito de fortalecer a participação dos povos e da sociedade civil em decisões sobre a mudança climática e conscientizar sobre a importância de uma maior participação dos grupos indígenas na tomada de decisões para proteger o planeta, bem como propor estratégias para reverter os efeitos da crise climática (FOLHA DE SÃO PAULO, 11/12/2010).

das políticas estatais. A temática ficou pendente e continuou a fazer parte das demandas indígenas, sendo retomada em 2012 com a aprovação da Lei Marco da Mãe Terra e Desenvolvimento Integral para o Viver Bem, no. 300. Esta lei tem como principal sentido introduzir a cosmovisão indígena, os saberes locais e conhecimentos ancestrais ao modelo de desenvolvimento em equilíbrio e harmonia com a Mãe Terra, articulando as concepções de Viver Bem e Desenvolvimento Integral (artigo 1) (BOLÍVIA, LEI MARCO DA MÃE TERRA E DESENVOLVIMENTO INTEGRAL PARA O VIVER BEM).

#### **4.3.3.1. Alcances e limites da Lei de Marco da Mãe Terra e Desenvolvimento Integral para o Viver Bem**

A Lei Marco da Mãe Terra e Desenvolvimento Integral para o Viver Bem está dividida em cinco títulos, dos quais aqui serão analisados os títulos I e II. O Título I institui as concepções gerais da lei, sobre objeto, alcances, finalidades, princípios e definições, e o Título II apresenta a visão do Viver Bem através da proposta de Desenvolvimento Integral. Os demais títulos não serão aqui examinados, pois tratam de normas, mecanismos e instituições que irão coordenar e articular as atividades econômicas, sociais e políticas para o Viver Bem e os direitos da Mãe Terra, ou seja, constituem a planificação e definição das instituições, mediante as bases e orientações técnicas e operacionais da lei (Título III); as garantias e proteção dos direitos e das políticas públicas (Título IV) e as políticas públicas, instrumentos e institucionalidade para o Viver Bem (Título V).

O Título I trata das disposições gerais, apresentando os princípios norteadores da lei e as definições que são o marco teórico para interpretação dos artigos. Harmonia, solidariedade, justiça, bem coletivo, garantia dos direitos, restauração e regeneração da Mãe Terra e a não mercantilização dos componentes dos sistemas de vida são os princípios transversais aos artigos da lei. Em conjunto, tais princípios concebem o caráter sagrado da Mãe Terra (artigo 4) e delineiam crenças, saberes e conhecimentos dos povos indígenas.

O conceito fundamental dessa lei é o Viver Bem, definido no artigo 5 inciso 2 como

El horizonte civilizatorio y cultural alternativo al capitalismo y a la modernidad que nace en las cosmovisiones de las naciones y pueblos indígena originario campesinos, y las comunidades interculturales y afrobolivianas, y es concebido en el contexto de la interculturalidad. Se alcanza de forma colectiva, complementaria y solidaria integrando en su realización práctica, entre otras dimensiones, las sociales, las

culturales, las políticas, las económicas, las ecológicas, y las afectivas, para permitir el encuentro armonioso entre el conjunto de seres, componentes y recursos de la Madre Tierra. Significa vivir en complementariedad, en armonía y equilibrio con la Madre Tierra y las sociedades, en equidad y solidaridad y eliminando las desigualdades y los mecanismos de dominación (BOLÍVIA, LEI MARCO DA MÃE TERRA E DESENVOLVIMENTO INTEGRAL PARA O VIVER BEM).

Este artigo da lei certamente reflete no nível legislativo o impacto das transformações históricas levadas a cabo na Bolívia com a presença dos povos indígenas dentro do Estado, pois introduz a multiplicidade de cosmovisões dos povos indígenas, concebidas como a singularidade da lógica e do pensamento de cada povo e nação. O Viver Bem é uma noção estratégica que articula as cosmovisões dos povos indígenas a uma alternativa de modelo de desenvolvimento, essencial para superar os postulados mercantilistas de acumulação e exploração próprios do sistema capitalista.

No artigo 5, as definições introduzem categorias próprias das cosmovisões indígenas, que postulam um horizonte alternativo ao capitalismo, as bases e orientações para realização do Viver Bem, que de acordo com o inciso 1, definem a Mãe Terra como

[...] el sistema viviente dinámico conformado por la comunidad indivisible de todos los sistemas de vida y los seres vivos, interrelacionados, interdependientes y complementarios, que comparten un destino común. La Madre Tierra es considerada sagrada; alimenta y es el hogar que contiene, sostiene y reproduce a todos los seres vivos, los ecosistemas, la biodiversidad, las sociedades orgánicas y los individuos que la componen (BOLIVIA, LEI MARCO DA MÃE TERRA E DESENVOLVIMENTO INTEGRAL PARA O VIVER BEM).

É pertinente abrir espaço aqui para os aportes de De la Cadena (2010) sobre o sentido de resistência das cosmovisões indígenas para a construção de uma cosmopolítica contra-hegemônica<sup>55</sup>. Segundo esta autora os conhecimentos indígenas são rotulados de crenças étnicas e reconhecidos em seu aspecto cultural, entretanto são ignorados quando se apresentam como alternativa epistêmica a paradigmas pretensamente científicos e predominantes que sustentam o padrão de eficiência produtiva e crescimento econômico mundial. Assim, a cosmovisão indígena é recusada pela lógica e racionalidade capitalista moderna e considerada crença que impede o progresso e o desenvolvimento.

---

<sup>55</sup> Na contemporaneidade, tratar de cosmopolítica exige situar seu conceito historicamente a fim de afastar as noções filosóficas tradicionais universalistas e deslocá-la para o enfoque que postula um mundo democrático, justo e igualitário, que leva em conta a pluralidade. Esse conceito mostra-se adequado para pensar o campo político em esfera mundial, como um projeto crítico e emancipatório capaz de dar conta de formas pluralizadas de consciência política global. Desse modo, as cosmopolíticas contra-hegemônicas emergem como propostas elaboradas a partir de situações particulares relacionadas à diversidade. Consequentemente, não é possível pensar que apenas uma cosmopolítica seja capaz de atender à complexidade do mundo, mas sim que elas coexistam em equivalência, segundo Ribeiro (2009).

Nesse sentido, a Lei Marco da Mãe Terra e Desenvolvimento Integral para o Viver Bem leva em conta o conhecimento indígena como alternativa sociopolítica ao mundo ocidental. A cosmovisão indígena representa um desafio epistemológico à racionalidade moderna e uma alternativa à supremacia dos conhecimentos tradicionais, pois oferece outras formas de vida e visões de mundo desconsideradas pelo pensamento ocidental e postula um modelo de desenvolvimento que contempla relações “solidarias, de apoyo y cooperación mutua, de complementariedad y de fortalecimiento de vínculos edificantes comunitarios y colectivos para alcanzar el Vivir Bien en armonía con la Madre Tierra. [...] como un nuevo horizonte civilizatorio y cultural” (artigo 5.3), para uma sociedade justa, equitativa e solidária (artigo 5.13).

Articulado ao conceito da Mãe Terra, o Desenvolvimento Integral para o Viver Bem é definido no artigo 5 inciso 3 como

el proceso continuo de generación e implementación de medidas y acciones sociales, comunitarias, ciudadanas y de gestión pública para la creación, provisión y fortalecimiento de condiciones, capacidades y medios materiales, sociales y espirituales, en el marco de prácticas y de acciones culturalmente adecuadas y apropiadas, que promuevan relaciones solidarias, de apoyo y cooperación mutua, de complementariedad y de fortalecimiento de vínculos edificantes comunitarios y colectivos para alcanzar el Vivir Bien en armonía con la Madre Tierra (BOLIVIA, LEI MARCO DA MÃE TERRA E DESENVOLVIMENTO INTEGRAL PARA O VIVER BEM, 2012).

Essa primeira parte da lei concebe os direitos da Mãe Terra em complementariedade com o direito do povo boliviano a viver em uma sociedade justa, equitativa e solidária. A partir de uma lógica comunitária, tais dispositivos postulam superar as contradições do modelo de desenvolvimento capitalista e implicam compartilhar diferentes cosmovisões, práticas sociais e riquezas naturais.

O Título II dispõe sobre a visão do Viver Bem, que sustentado pelo modelo produtivo do Desenvolvimento Integral, que assegura o direito a uma vida digna e em harmonia entre os seres vivos e a Mãe Terra. A referida lei estabelece os valores do Viver Bem (artigo 6); direitos, obrigações e deveres (artigos 9, 10, 11), objetivos para a construção de uma sociedade justa equitativa e solidária (artigo 12).

No artigo 6, são apresentados os valores do Viver Bem:

1. **Saber Crecer.** Vivir Bien, es crecer y compartir con espiritualidad y fe, en el marco del respeto a la libertad de religión y de las creencias espirituales de acuerdo a las cosmovisiones del pueblo boliviano, que promueve y construye vínculos edificantes, virtudes humanitarias y solidarias para llevar una vida armoniosa.

2. **Saber Alimentarse.** Vivir Bien, es alimentarse con calidad y productos naturales; saber combinar las comidas y bebidas adecuadas a partir de las estaciones del año, respetando los ayunos y ofrendando alimentos a la Madre Tierra.
3. **Saber Danzar.** Vivir Bien, es danzar en gratitud a la Madre Tierra y en celebración de la comunidad y armonía entre las personas donde se manifiesta la dimensión espiritual y energética.
4. **Saber Trabajar.** Vivir Bien, es considerar el trabajo como fiesta y como felicidad. Se retoma el pensamiento ancestral de que el trabajo es fiesta, por tanto se lo realiza con amor y pasión. Es trabajar en reciprocidad y complementariedad; es más que devolver el trabajo o los productos de la ayuda prestada en cualquier actividad.
5. **Saber Comunicarse.** Vivir Bien, es comunicarse y saber hablar. Sentir y pensar bien para hablar, lo que implica hablar para construir, para alentar, para aportar. Todo lo que hablemos se escribe en los corazones y en la memoria genética de los seres de la Madre Tierra.
6. **Saber Soñar.** Vivir Bien, es soñar en un buen futuro, que es proyectar la vida, partiendo de que todo empieza desde el sueño, por lo tanto el sueño es el inicio de la realidad.
7. **Saber Escuchar.** Vivir Bien, es escucharnos para conocernos, reconocernos, respetarnos y ayudarnos. Es escuchar a los mayores y revalorizar los saberes de las naciones indígena originario campesinas; es leer las arrugas de los abuelos para poder retomar el camino. Es no sólo escuchar con los oídos, es percibir, sentir y escuchar con todo nuestro espíritu, conciencia y cuerpo.
8. **Saber Pensar.** Es la reflexión no sólo desde lo racional sino desde el sentir, para que sin perder la razón caminemos en la senda del corazón.

A partir dos valores do Viver Bem, esse artigo estabelece que as cosmovisões indígenas sejam levadas em conta no novo ordenamento político. Os artigos 7 e 8 definem o respeito à pluralidade econômica, social, jurídica, política e cultural do poder boliviano, como base para a construção de uma sociedade justa, equitativa e solidária. A lei em questão, portanto, institui uma discursividade que, norteadas pelas cosmovisões indígenas, elege o projeto desses povos como condutor das transformações em direção à uma sociedade justa, harmônica e equilibrada. Ou seja, um discurso inédito dá visibilidade e valoriza as cosmovisões e os saberes indígenas, classificando-os como conhecimento válido capaz de superar as desigualdades, desequilíbrios e injustiças, instituindo uma nova ordem socioeconômica da diferença.

Em síntese, a Lei Marco da Mãe Terra e Desenvolvimento Integral para o Viver Bem se sustenta na articulação de três aspectos centrais: o Viver Bem, a Mãe Terra e o Desenvolvimento Integral como partes do complexo processo, que segundo Prada Alcoreza (s/p) não é esclarecido na lei, resultando um texto distorcido das ideias das organizações indígenas. Seguindo essa perspectiva crítica, a CIDOB e o CONAMAQ recusaram a Lei dos Direitos da Mãe Terra no. 71 e a Lei Marco da Mãe Terra e Desenvolvimento Integral para o Viver Bem no.300, argumentando a ausência de participação dos povos indígenas, como também a inadequação do texto aprovado (CIDOB, 2012b).

De acordo com essas organizações, a lei não responde à visão da proposta indígena, pois não respeita a consulta prévia para atividades extrativistas em seus territórios como dita a CPE<sup>56</sup> e introduz a concepção de desenvolvimento integral, que articula com pouca clareza um modelo de desenvolvimento ao paradigma do Viver Bem, sob uma perspectiva industrialista e extrativista, ao lado de postulados de defesa e respeito à Mãe Terra (SERVINDI, 2012).

Em agosto de 2012, por meio de uma carta à presidente da Câmara dos Deputados, Rebeca Salgado, o CONAMAQ denunciou que na Lei no. 300 não estão incluídas as propostas do Pacto de Unidade e declarou, ainda, que as instituições públicas estão se distanciando cada vez mais da visão e do direito ao desenvolvimento dos povos indígenas e suas organizações, ou seja, das transformações necessárias para atender à demanda histórica de livre determinação, tão central para a construção do Estado plurinacional e comunitário. De acordo com esse documento, a citada lei priorizou a temática do desenvolvimento integral, em detrimento das demandas indígenas e das questões relativas à Mãe Terra. Para a organização indígena, em nome de desenvolvimento integral estão, de fato, delineamentos de um modelo voltado para o empreendimento privado, a acumulação de capital, a mercantilização da Mãe Terra e as atividades extrativistas. A categoria desenvolvimento é definida apenas em seu aspecto normativo e os direitos da natureza são tratados simplesmente em termos enunciativos e instrumentais. Assim, prosseguem alegações, a Lei não propõe mudanças das bases estruturais do sistema capitalista, nem a reconfiguração do Estado nação, representando um retrocesso das concepções de desenvolvimento econômico. De modo geral, as organizações indígenas consideram que não há clareza e coerência no conceito de desenvolvimento integral e que a Lei no. 300 não reflete suas demandas e, em consonância com o pronunciamento do CONAMAQ, reivindicam a retomada do Anteprojeto de Lei da Mãe Terra, proposto em 2010, que resultou da negociação com a ALP (CAOI, 2012).

Prada Alcoreza (2012) sinaliza que os conceitos de Mãe Terra e Desenvolvimento Integral são parte de epistemologias e problemáticas distintas, que na Lei acabam resultando em normas confusas e incoerentes, incompatíveis com os postulados do Viver Bem. Orientado pelo ilusório ideal de progresso e pelo fracassado padrão das atividades extrativistas, o desenvolvimento integral não tem sustentação teórica, nem inclui os formatos de econômica estabelecidos na quarta parte da Constituição (artigo 306): a economia

---

<sup>56</sup> A partir de um enfoque da constitucionalidade, Clavero (2012, p.2) considera que a Lei no. 300 não respeita os direitos dos povos indígenas ao ignorar a garantia do direito à consulta prévia, “diluyéndola en una participación ciudadana sin más distinción que la de atención a normas y procedimientos indígenas” e o valor do resultado da consulta, suplantando, portanto, os dispositivos constitucionais.

comunitária, economia pública ou estatal, economia privada e economia social cooperativa. Em síntese, tal Lei apresenta o desenvolvimento integral como condição e etapa para se alcançar o Viver Bem, um discurso contraditório e enganoso, observa o autor, pois o Viver Bem implica de fato uma alternativa civilizatória a partir da construção participativa de saberes para um novo paradigma civilizatório norteado por relações recíprocas e solidárias entre os homens e a Mãe Terra.

#### **4.3.3.2. Contradições discursivas: alternativa civilizatória ou neutralização dos saberes indígenas**

A partir da proposta teórica da genealogia para tratar da hierarquização dos discursos, Foucault (1995) chama atenção para a necessidade de lutar contra a sujeição ao discurso dominante e libertar os saberes locais e históricos, entendendo que o discurso faz parte de um jogo de relações contraditórias. Apesar dos limites impostos às traduções das reivindicações indígenas nos textos legais, a Lei Marco da Mãe Terra põe em relevo outros sujeitos e saberes não universais e hegemônicos, que até então haviam sido ignorados como alternativa epistêmica a paradigmas pretensamente científicos e predominantes que sustentam o padrão de eficiência produtiva e crescimento econômico mundial (DE LA CADENA, 2012). Recusadas pela lógica e racionalidade capitalista e estatal moderna, as cosmovisões indígenas passam, agora, a aportar novos conhecimentos que são levados em conta pelo sistema político, particularmente no âmbito legislativo. Apesar de toda crítica e insatisfação por parte das organizações indígenas, essa lei introduz um modelo civilizatório alternativo ao capitalismo e possibilita a construção de outra discursividade que reflete as transformações na sociedade a partir do projeto indígena de organização da sociedade plurinacional.

A compreensão de um determinado discurso requer que sejam descritas suas condições de existência, como sugere Foucault (2009). Para tanto é imprescindível que se leve em conta cada momento do discurso e as relações de poder que o envolve. A respeito dos discursos que emergem sobre a lei em questão, caberia indagar por que essa lei acontece nesse momento específico da Bolívia e quais as condições em que está imerso. A partir da ideia de que as coisas ditas dependem das circunstâncias – posição e lugar de enunciado -, é possível pressupor que as enunciações sobre a Mãe Terra e o Viver Bem se sustentam no dinâmico jogo de relações no qual se dão as condições de aparecimento histórico desse discurso: a crise do sistema capitalista e a questão climática no âmbito planetário.



Tendo em conta que as contradições são características do nível discursivo, ao mesclar cosmovisões indígenas e concepção de outro modelo de desenvolvimento, a Lei Marco de Mae Terra tornou-se objeto de diferentes discursos. A existência de contradições sobre seu significado traduz as relações de poder e os conflitos entre as visões de grupos sociais e culturais que participam da vida política do país. Inicialmente, a Lei revelou a luta dos povos indígenas pelos espaços participativos democráticos, pela valorização de suas cosmovisões e pelo direito de desfrutarem seus próprios meios de subsistência e organização socioeconômica. Em seguida, essa proposta é acolhida em âmbito estatal e modificada, resultando em um controverso texto promulgado: de acordo com uma visão crítica e de resistência como da CIDOB e do CONAMAQ, a lei se converteu em um instrumento ambíguo que neutraliza a proposta indígena em regras e normas confusas e vazias; já por parte do discurso do governo, essa lei é um marco e abre espaço para um novo modelo civilizatório a partir do projeto indígena. A partir desta interpretação, constituiu-se, então, um discurso inédito que repercutiu no âmbito mundial, com a valorização dos saberes e a solução dos problemas sociais, econômicos ambientais a partir do sujeito indígena. Apropriando-se desse discurso, o governo boliviano estabeleceu uma posição de defesa do planeta a partir da perspectiva indígena como elemento discursivo simbólico e de confronto ao modelo capitalista mundial.

Em síntese, a Lei Marco da Mãe Terra inova no âmbito legislativo e constitui discursividades ambíguas: de um lado, as posturas críticas e de resistência apontam os limites conceituais e práticos dessa lei; de outro, o discurso oficial destaca o impacto por ela produzido, tanto no cenário nacional como internacional, ao postular um novo paradigma para tratar de questões tão centrais como a diversidade, a desigualdade, a crise econômica, o aproveitamento dos recursos naturais e a crise climática. Certamente uma legislação a respeito de tema um tão provocativo, como o modelo alternativo de desenvolvimento a partir das cosmovisões indígenas, não seria possível sem contradições e tensões. No entanto, é importante afirmar, que tal lei abriu espaço no âmbito estatal para se pensar um futuro civilizatório a partir de novos sistemas produtivos e modos de relação com a natureza que levam em conta a diversidade de saberes e visões de mundo historicamente ignorados.

## Conclusão

*El grand aporte de los pueblos indígenas en el poder es una historia que nadie olvidará: ahora nosotros aportamos nuestras visiones de mundo al país y luchamos por nuestros territorios, nuestra dignidad, los recursos naturales.*  
[...]

*Ahora nosotros decidimos e hacemos nuestras leyes. Ayer no sabíamos cuáles eran nuestros derechos. Las leyes son fundamentales para ese propósito.*

Deputado Eleutério Guzman  
(Entrevista 22/04/2014)

Ao longo desta dissertação, pode-se observar que a compreensão do atual cenário político da Bolívia implica retomar o processo de longa duração das relações entre os povos indígenas e o Estado. No período republicano, novos ordenamentos constitucionais e legais foram criados, mas as antigas práticas coloniais de exclusão e discriminação em relação ao indígena persistiram. O processo de subalternização desses povos resultou de estratégias aplicadas principalmente pelo Estado, sempre com o sentido de negação e controle de suas existências por meio de discursos e práticas que penalizaram, estigmatizaram, aniquilaram e invisibilizaram seus sistemas e modos de vida. Nesse trajeto, o Estado utilizou tanto o monopólio da violência, quanto diferentes dispositivos de saber/poder de instituições e discursos hegemônicos inscritos em constituições, leis, gramáticas, literatura, manuais de comportamento a fim de “ordenar e instaurar la lógica de la ‘civilización’” (CASTRO-GOMEZ, 2000, p. 5). A ordem disciplinar das constituições teve a função de declarar a cidadania e impor identidades homogêneas próprias dos Estados nacionais. As leis coloniais e republicanas foram concebidas pelos setores políticos para legitimar a dominação sobre os povos indígenas, mediante tentativas de eliminar e homogeneizar a diferença com vistas a promover a construção do Estado uninacional.

Se por um lado a colonialidade impôs um padrão de poder que submeteu e excluiu os povos indígenas, também provocou uma arena de resistências e confrontos que revelaram a capacidade de articulação política desses povos por meio de distintas estratégias. Na última década, essas lutas históricas foram impulsionadas pela proposta de descolonização consolidada no novo texto constitucional boliviano, em resposta às demandas dos povos indígenas, que até então haviam construído suas práticas políticas, predominantemente, a margem da institucionalidade estatal.

Como nexos para a conclusão deste trabalho, cabe retomar a questão: em que medida as leis examinadas foram concebidas a partir de um diálogo intercultural e têm efetivamente proporcionado práticas e discursos descolonizadores rumo a uma política interétnica mais simétrica a partir do horizonte indígena? Tais questões põem no centro dos debates a descolonização das instituições políticas, em particular do poder legislativo e das leis promulgadas. É importante não desvincular o discurso das práticas tanto de poder quanto de saber, como também dos efeitos desses discursos.

Os processos de representação do indígena que resultaram dos dispositivos discursivos legais republicanos impregnados de estigmas discriminatórios estão articulados às relações de saber/poder de que fala Foucault, como justificativa para o despojo das terras e a aniquilação das formas de vida desses povos. Para Foucault (1991, p. 132), não existe um lugar determinado de onde emana o poder, pois este “en realidad, son unas relaciones, un conjunto más o menos coordinado de relaciones”. Para se constituir, o poder requer que seja estabelecida uma verdade produzida e sustentada por um sistema de procedimentos devidamente ordenado por múltiplas relações.

As leis derivadas dos dispositivos constitucionais cumprem essa função, pois não disciplinam apenas ao serem aplicadas e produzirem sanções, mas ao constituírem e atualizarem verdades. Assim, o exame da normatividade infraconstitucional a partir da perspectiva teórica de Foucault possibilita perceber como as leis expressam rupturas ou continuidades das relações de discriminação e segregação arraigadas à formação social boliviana, na qual os povos indígenas ocupam historicamente o nível mais baixo da hierarquia social.

Em contextos marcados pela heterogeneidade, a noção de poder apresentada por Foucault (1995) ilumina a compreensão da complexidade de relações e estruturas de poder. Sob essa perspectiva, o poder é examinado como parte de uma cadeia, através da qual se exercita e organiza, deslocando-se transversalmente. Nesse sentido, as leis fazem parte de uma interconexão mais ampla de expressões de poder, que provocam também resistências. Buscou-se aqui delinear o efeito que a discursividade das leis vem operando sobre os povos indígenas e a institucionalidade estatal, o que está sendo “atualizado”, “esquecido” e “inovado”.

As leis examinadas expressam claramente discursos que transitam e se contradizem em relação aos povos indígenas. De um lado, são evidentes os avanços das leis ao tratarem temas relativos às históricas demandas indígenas e que delineiam uma nova discursividade, pois promovem (i) a visibilidade do indígena, reconhecem seus saberes e

formas de organização comunitária através da democracia intercultural, afirmando-o como sujeito de direitos que participa do processo decisório (Lei de Regime Eleitoral); (ii) a legitimação de normas e procedimentos da justiça indígena (Lei de Deslinde Jurisdicional) e (iii) a valorização das cosmovisões indígenas como fundamento para a construção de um novo modelo civilizatório (Lei Marco da Madre Terra e Desenvolvimento Integral para o Viver Bem). Por outro, essas leis convertem-se em tema de debate teórico e político, a partir do qual se constitui um discurso de resistência, em que os povos indígenas não se reconhecem no poder, defendem o respeito à Constituição, convocam a retomada da luta e denunciam os rumos políticos e a persistência de uma institucionalidade estatal excludente. Esse discurso postula a continuidade das mobilizações e reitera as demandas históricas. As ações políticas das organizações indígenas revelam a presença desses povos em disputa pelo poder, no momento em que formalmente conquistaram o espaço estatal, após a vitória de Evo Morales, a realização da Assembleia Constituinte e a promulgação da CPE.

Aqui se chama a atenção para os avanços e limites das leis como instrumento que assegura aos povos indígenas participação efetiva no Estado e na vida política nacional, ou seja, para os rumos da política interétnica promovida na prática pelo atual Estado boliviano. Inquestionavelmente, as leis examinadas revelam o aporte de demandas indígenas centrais, como participação política, autodeterminação e respeito às cosmovisões e formas de organização, temáticas que historicamente haviam sido ignoradas pelas legislações. Essa percepção fica evidente na declaração do Deputado Eleutério Guzmán Zelada:

Ahora nosotros decidimos e hacemos nuestras leyes. Ayer no sabíamos cuáles eran nuestros derechos. Las leyes son fundamentales para ese propósito. Tenemos que manejar nuestro destino, no como antes eran manejadas por los blancos. Los políticos vienen de nuestras comunidades... ahora... de espacios con sus propios conocimiento. Pero las leyes carecen de seguir avanzando, vamos a la democracia cada vez más claro (Entrevista, 22/04/2014).

Tal perspectiva otimista, por parte principalmente do partido oficial, não é compartilhada pelos setores mais comprometidos com o movimento indígena, como CIDOB e CONAMAQ. Além dos dispositivos legais e tomando tais leis no contexto mais amplo das práticas políticas, no âmbito legislativo verifica-se o desrespeito às normas constitucionais, a exemplo do não cumprimento da consulta prévia e a desconsideração das propostas das organizações indígenas no tratamento das leis, que implica a reprodução dos formatos e procedimentos legislativos liberais. Nesse sentido, é pertinente avançar criticamente sobre as condições políticas que estão sendo privilegiadas na esfera legislativa.

No atual cenário político boliviano, percebe-se que as leis, de um lado, têm sido transformadas a partir da presença indígena nos espaços de poder, de outro, são concebidas mediante regras e procedimentos próprios da institucionalidade dominante e excludente, afastando-se do projeto inicial de descolonização adotado pela nova Constituição. De fato, as contradições persistem sem que haja a construção de uma experiência intercultural no processo de elaboração, discussão e aprovação das leis capaz de promover a descolonização do espaço legislativo e conseqüentemente das próprias leis, como fica evidente nas palavras do Deputado Andrés Rolando Ortega Tarifa, do PPB, ao declarar que “las leyes jamás son debatidas acá [no plenário], son traídas de arriba e, como no lo sé, son siempre aprobadas!” (Câmara dos Deputados, sessão do dia 23/04/2014). De acordo com essa perspectiva, Tapia (2012, p. 9) argumenta que no processo legislativo o tempo de deliberação das leis foi reduzido, o que implica que a “asamblea funcione como um espacio de legalización de decisiones que se toman entre las direcciones partidarias o en el Poder Ejecutivo”.

O diálogo intercultural pressupõe a existência de espaços nos quais os interlocutores ocupem posições simétricas, uma “interlocução democrática”, nas palavras de Cardoso de Oliveira (2000, p. 216). Embora tenham sido promulgadas leis que introduzem as demandas indígenas no âmbito estatal, elas foram moldadas pela lógica de dominação que impede a articulação de outros saberes, crenças, experiências e práticas coletivos. De fato, ao ocuparem a arena estatal, particularmente a ALP, os povos indígenas se confrontam com obstáculos estruturais, frente aos quais não conseguem dialogar e promover transformações institucionais. As leis que foram pensadas como instrumentos descolonizadores convertem-se, mais uma vez, em dispositivos que legitimam a dominação, pois embora avancem ao tratar de temáticas indígenas, o fazem no contexto de uma “institucionalidade dominadora” (p. 225).

O Estado Plurinacional foi concebido como uma institucionalidade a ser construída por relações dialógicas interétnicas. No atual cenário boliviano, era de se esperar que as leis resultassem do diálogo e transcorressem em espaços interculturais, sobretudo na Assembleia. Entretanto, a ALP se estrutura e continua seguindo normas e ritos da institucionalidade republicana, sem promover espaços e incorporar práticas e saberes políticos dos povos indígenas. Sobre esse conflito, cabem as observações do Deputado Eleutério Guzmán: “En la Cámara de Diputados, se tienen que aceptar que, cuando hay confronto, la decisión definitiva se realiza a través del voto, diferente que en las decisiones de comunitarias, donde hay consenso. El problema, es que hay mucha consigna política” (Entrevista 22/04/2014).

Sem dúvida, as Lei de Regime Eleitoral, Lei de Deslinde Jurisdicional e Lei Marco da Mãe Terra e Desenvolvimento Integral para o Viver Bem introduzem inovações que refletem as conquistas alicerçadas na nova Constituição Política do Estado, aportando e reinterpretando conceitos e práticas políticas, jurídicas e econômicas que fazem parte da história dos povos indígenas. Em relação às características das legislações anteriores, para as quais o indígena era destituído de todo valor político e histórico, inexistente e invisível, as leis examinadas traduzem importantes inovações ao articular demandas, valores e princípios desses povos. Um novo discurso que reconhece e valoriza o papel histórico e emancipador do indígena vai sendo construído a partir do espaço legislativo:

Tenemos una visión clara, no es un invento, es un hecho, porque en realidad estamos hablando de que tenemos mucho valor, y nosotros hablamos como indígenas en el Estado. Que valor tendría si yo no fuera indio? Tenemos que ser indígenas a tener este valor para representar a los pueblos indígenas.[...] Yo creo que la presencia de los parlamentarios indígenas ha sido vital, desde la aprobación de la ley convocatoria a la Asamblea Constituyente. Ahora, los espacios políticos no son reservados a sectores de la clase alta. Hoy somos tomados en cuenta como seres humanos, como parte del poder.

El cambio principal, está en nuestra participación como legisladores, porque de verdad estamos haciendo presencia y estamos llevando la voz de nuestra gente. E después, como legisladores, nosotros seguimos reclamando los derechos que les corresponden a nuestros hermanos indígenas. Hemos logrado que el pueblo indígena esté dentro de las principales leyes orgánicas del país. Antes el proceso político era configurado por tomada de decisiones e elaboración de leyes sin la participación de nuestra gente (Deputado Eleutéreo Guzmán, Entrevista 22/04/2014).

Desse modo, as recentes transformações expressam, por um lado, a conquista pelo direito de participação política dos povos indígenas na construção de leis e nos delineamentos das políticas estatais, por outro, mostram seus limites quando se confrontam com as práticas arraigadas do poder que impedem diálogos e práticas interculturais, pois persiste a “hegemonia das regras institucionalizadas do discurso do polo dominante sobre o polo dominado”, argumenta Cardoso de Oliveira (2002, p. 224).

Sem dúvida, nas últimas décadas os povos indígenas impulsionaram o processo de transformação e democratização da sociedade boliviana e superaram os espaços e as estratégias de resistências anteriores com a proposta de descolonização estatal, que implica a tarefa de transformar o Estado a partir do próprio Estado. O enorme desafio se manifesta, sobretudo, no que se refere à concepção de leis que transformem estruturalmente o Estado, pois como lembra Prada Alcoreza, “la técnica legislativa es muy conservadora, la manera de hacer la ley es muy conservadora”, citado por Schavelzon (2012a, p. 521).

A partir das leis examinadas, das posições defendidas pelas organizações indígenas e das reflexões críticas expostas ao longo desta pesquisa, é possível apontar um conjunto de considerações com o intuito de discutir as contradições políticas no poder legislativo que impedem a construção da plurinacionalidade estatal na Bolívia.

A primeira, diz respeito aos contornos da participação política indígena. No âmbito legislativo, observa-se a tomada de decisões verticais, como ficou evidente nas leis aqui tratadas. Ao longo do processo de elaboração e aprovação dessas leis, a ALP recusou as propostas das organizações indígenas e priorizou o critério de maioria no plenário em detrimento da representação da diversidade, sem submeter as leis à consulta prévia, e quando o fez, no caso da Lei de Deslinde Jurisdicional, não levou em conta os resultados. As regras de participação privilegiam os critérios quantitativos, definidos pela institucionalidade dominante (partidos) e não pelas organizações indígenas, como se verificou na Lei de Regime Eleitoral, ao definir os sete lugares destinados às circunscrições especiais das nações e povos indígenas originários camponeses para a Câmara de Deputados e, assim, estabelecer a redução do espaço de participação política dos povos indígenas.

Segundo, trata-se das transformações da institucionalidade estatal, em particular o parlamento. A Assembleia continua a reproduzir normas, rituais e mecanismos anteriores, que vão de encontro às práticas políticas dos povos indígenas. Nesse sentido, a presença indígena adquire características simbólicas e legitimadoras da nova ordem estatal, sem que tenham sido incorporadas práticas políticas aportadas por esses povos no sentido da institucionalização da pluralidade. Permanecem intactas as estruturas legislativas que historicamente dominaram os setores indígenas: o predomínio dos partidos políticos, da representatividade e dos critérios quantitativos de decisão, que excluem a criação de espaços interculturais. Não se leva em conta a colonialidade como fator histórico de dominação a ser superado por uma institucionalidade fundamentada na diversidade e outras formas de participação propostas pela democracia intercultural. Embora estejam ocupando espaços de poder, os representantes indígenas continuam a se submeter à lógica e dinâmica da representatividade. Na ALP, cujo desenho continua moldado pelos princípios liberais, predominam práticas da democracia representativa em detrimento das democracias participativa e comunitária, com enorme prejuízo para a construção da democracia intercultural.

A última consideração diz respeito à problematização do significado da presença indígena no poder, que remete ao próprio sentido de poder no marco do projeto indígena: o que significa afirmar que os povos indígenas alcançaram o poder? Ao fazerem parte dos espaços estatal, esses povos aportaram novas categorias e formas de fazer política, que requer

uma institucionalidade conformada pela diferença. O conflitivo cenário político boliviano demonstra que a presença indígena nos espaços de poder não tem provocado transformações descolonizadoras da relação entre povos indígenas e Estado, mudanças fundamentais para a efetividade do projeto indígena. Cabe aqui retomar as reflexões de Dussel (2006), ao postular a necessidade de se resgatar um sentido positivo de poder político como instrumento de poder da comunidade, constituído a partir de outros agentes sociais que transformam e conduzem a um sistema político interétnico equilibrado.

Na atualidade, talvez ainda não seja possível dimensionar o significado social e histórico dessas conquistas e de seus desdobramentos, bem como das discursividades que emergiram. Em síntese, não foram construídas práticas interculturais no espaço legislativo, onde o processo de discussão, elaboração e aprovação das leis transcorre no marco da institucionalidade anterior. Em resposta, as organizações indígenas têm mantido a capacidade de articulação e resistência, atuando em defesa do cumprimento constitucional, das demandas de autogoverno, livre determinação, dos territórios indígenas e exigem a retomada do processo de mudança.

Ao chegar ao fim deste trabalho, que teve como eixos principais a reconstituição do processo histórico boliviano sob a perspectiva das lutas indígenas face ao poder do Estado e a análise dos alcances e limites das leis em relação a novas discursividades sobre o indígena no contexto boliviano, cabe recuperar a epígrafe deste capítulo. A afirmação de que “el grand aporte de los pueblos indígenas en el poder es una historia que nadie olvidará” traduz o significado histórico das recentes conquistas desses povos, que agora reconhecem o aporte de suas “visiones de mundo al país”, e traduz também a construção de novos discursos em torno do indígena, como a participação política, livre determinação, outros saberes e cosmovisões, modelo civilizatório alternativo, que possibilitam a ampliação da capacidade de interpelação desses povos como sujeitos de transformação no conflitivo cenário político boliviano. A nova Constituição mostrou que é impossível pensar o Estado boliviano sem levar em conta os povos indígenas. E os povos indígenas na Bolívia têm demonstrado na prática os limites e dificuldades do Estado se fazer plurinacional.



## Referências Bibliográficas

### Livros e artigos

ALBÓ, Xavier. Justicia indígena en la Bolivia plurinacional. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; RODRIGUEZ, José Luis Exeni (Ed.). **Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en Bolivia**. Quito: Rosa de Luxemburgo, 2012.

\_\_\_\_\_. Sobre la primera Ley de Deslinde Jurisdiccional. **Página Siete**, La Paz, 19 diec 2010. Disponível em [www.ftierra.org/index.php?option=com\\_content&view=article&id=4333:%20rair&catid=93:derechos-indigenas&Itemid=74](http://www.ftierra.org/index.php?option=com_content&view=article&id=4333:%20rair&catid=93:derechos-indigenas&Itemid=74). Acesso em 15 nov 2013.

\_\_\_\_\_. Las circunscripciones especiales indígenas. **La Razón**. La Paz, 5 abr. 2009. Disponível em: [www.cipca.org.bo/index.php?option=com\\_content&view=article&id=379:zdpa&catid=79:zdpa&Itemid=112](http://www.cipca.org.bo/index.php?option=com_content&view=article&id=379:zdpa&catid=79:zdpa&Itemid=112). Acesso em em 10 nov 2012.

\_\_\_\_\_. **Movimientos y poder indígena en Bolivia**, Ecuador y Peru. La Paz: CIPCA, 2008.

\_\_\_\_\_. **50 años después, emergencia étnica**. La Paz: CLACSO, 2003.

\_\_\_\_\_. Pueblos indios en la política. **Cuadernos de Investigación**. La Paz: CIPCA n.55, 2002.

\_\_\_\_\_. La búsqueda desde adentro: caleidoscopio de auto-imágenes en el debate étnico boliviano, 1994. **Boletín de Antropología Americana**, n. 30, p. 51-66, 1994. Disponível em [www.jstor.org/stable/40978080](http://www.jstor.org/stable/40978080). Acesso em 10 nov 2012.

\_\_\_\_\_. Interculturalidad e Formación para la América Latina, s/d. Disponível em <http://es.scribd.com/doc/141557136/Interculturalidad-Xavier-Albo>. Acesso em 12 mar 2013.

ALBÓ, Xavier; GALINDO. **Interculturalidad en el desarrollo rural sostenible: el caso de Bolivia**. La Paz: CIPCA, 2012.

ALBÓ, Xavier; ROMERO, Carlos. **Autonomías indígenas en la realidad boliviana e su nueva constitución**. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia, 2009.

ALMARAZ, Alejandro. La Reveladora Furia de García y el Proceso De Cambio. In: **La mascarada del poder: respuesta a Álvaro García Linera**, 2011. Disponível em <http://www.hacer.org/pdf/Mascarada00.pdf>. Acesso em 9 fev 2014.

ASSEMBLEIA GERAL DA ONU. **Declaração das Nações Unidas sobre direitos dos Povos Indígenas**, 2007. Disponível em [www.un.org](http://www.un.org). Acesso em 25 jun 2012.

BALLIVIÁN, Salvador Romero. El sistema de partidos boliviano: un paseo por sus tiempos y lugares. In: GARCÍA ORELLANA, Luis Alberto; GARCÍA YAPUR, Fernando Luis (Coord.) **Mutaciones del campo político en Bolivia**. Bolivia: PNUD/Virgo, 2010.

BARIÉ, Cletus Gregor. **Pueblos indígenas y derechos constitucionales en América Latina**. Bolivia: Abya Yala, 2003.

BETHELL, Leslie. O Brasil e a ideia de “América Latina” em perspectiva histórica. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 22, n. 44, p. 289-321, 2009.

BONFIL BATALLA, Guillermo. **Utopía y revolución: el pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina**, México: Nueva Imagen, 1981.

BRAUDEL, Fernand. *História e Ciências Sociais*. Lisboa: Presença, 1990.

BROESNER, Demétrio. **Relaciones Internacionales de América Latina: breve historia**. Venezuela: Nueva Sociedad, 1996.

BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.

BOURDIEU, Pierre. O campo político. **Revista Brasileira de Ciência Política**, nº 5. Brasília, p. 193-216, jan/jul. 2011.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. Ação indigenista, eticidade e o diálogo interétnico. **Estudos Avançados**, 14, v.40, 2000, pp.213-130.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. Ciências sociais, violência epistémica e o problema da “invenção do outro”. In: LANDER, Edgardo (Org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

CASTRO-GÓMEZ, S.; R. GROSGOUEL. **El Giro Decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global**. Bogotá: Iesco-Pensar-Siglo del Hombre, 2007.

CECENA, Ana Esther. Sujetizando el Objeto de Estudio, o de la subversión epistemológica como emancipación. In: CECENA, Ana Esther. **Los desafíos de las emancipaciones en contexto militarizado**. Buenos Aires: CLACSO, 2006.

CHAKRABARTY, Dipesh. **Provincializing Europe: postcolonial thought and historical difference**. Princeton: Princeton University, 2000.

CHÁVEZ, Patricia. **¿De la colorida minoría a una gris mayoría?** Presencia indígena en el Legislativo. La Paz/BO: Gente Común, 2012.

\_\_\_\_\_. Cómo pensar la descolonización en un marco de interculturalidad. In GOSÁLVEZ; DULON (Org) **Descolonización en Bolivia: cuatro ejes para comprender el cambio**. La Paz: SIRCA, 2011.

CHAVEZ, Patricia; MOKRANI, Dunia. Los movimientos sociales en la Asamblea Constituyente hacia la reconfiguración de la política. In: SVAMPA, Maristella; STAFANONI, Pablo (Orgs.). **Bolivia: memoria, insurgencia y movimientos sociales**. Buenos Aires: CLACSO, 2007.

CHIVI VARGAS, Idón Moisés. La Jurisdicción Indígena Originaria Campesina desde la perspectiva de la descolonización del derecho, 2010. Disponible em [www.bolpress.com/art.php?Cod=2010011413](http://www.bolpress.com/art.php?Cod=2010011413). Acceso em 14 mar 2013.

\_\_\_\_\_. El largo camino de la jurisdicción indígena. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; RODRIGUEZ, José Luis Exeni (Eds.). **Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en Bolivia**. Quito: Rosa de Luxemburgo, 2012

CHIZZOTTI, Antônio. **Pesquisa em ciências humanas e sociais**. 2. ed, São Paulo: Cortez, 1995.

CLAVERO, Bartolomé. Bolivia: Ley de la Madre Tierra contra derecho de pueblos indígenas o legislación contra constitución, 2012. Disponible em [www.clavero.derechosindigenas.org/?p=12040](http://www.clavero.derechosindigenas.org/?p=12040). Acceso em 22 out 2013.

\_\_\_\_\_. **Derecho indígena y cultura constitucional en América**. México: Siglo XXI, 1994.

CRESPO RODAS, Alberto. **Historia de Bolivia**. La Paz: Gisbert, 2007.

CUNHA FILHO, Clayton. O novo mapa político boliviano: uma interpretação a partir dos últimos resultados eleitorais. **Observador On-Line**, v.5, n.6, jun. 2010. Disponible em [www./observatorio.iuperj.br](http://www./observatorio.iuperj.br) Acceso em 8 mar 2014.

CUSICANQUI, Silvia Rivera. **Ch'ixinakax utxiwa: una reflexion sobre las practica y discursos descolonizadores**, Buenos Aires: Tinta Lenón, 2010a.

\_\_\_\_\_. **Violencias (re) encubiertas en Bolivia**. La Paz: Piedra Rota, 2010b.

\_\_\_\_\_. **Oprimidos pero no vencidos: luchas del campesinado aymara y quechwa de Bolivia, 1900 – 1980**. Genebra: Instituto de Investigaciones de las Naciones Unidas para el Desarrollo Social, 2010c.

\_\_\_\_\_. **Pueblos originarios y estado**. La Paz: Azul, 2008.

\_\_\_\_\_. Enseñanzas de la insurgencia étnica en Bolívia. In: **Bolivia en movimiento: acción colectiva y poder político**. LÓPEZ; TURRIÓN (org). Madrid: El Viejo Topo, 2007

\_\_\_\_\_. Apuntes para una historia de las luchas campesinas en Bolivia. In: CASANOVA, P.G. (Org.). **Historia política de los campesinos latinoamericanos**. México: Siglo XXI, v.3, 1985. P. 146-207.

DÁVALOS, Pablo. Movimientos Indígenas en América Latina: el derecho a la palabra. In: DÁVALOS, Pablo (Comp.). **Pueblos indígenas, estado y democracia**. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

DE LA CADENA, Marisol. A produção de outros conhecimentos e suas tensões: da antropologia andina à interculturalidad? In: RIBEIRO, Gustavo Lins Ribeiro; ESCOBAR Arturo (Orgs.). **Antropologias Mundiais: transformações da disciplina em sistemas de poder**. Brasília, Universidade de Brasília, 2012.

DUSSEL, Enrique. **20 Tesis de política**. México: Siglo XXI, 2006.

FAJARDO, Raquel Z. Yrigoyen. Aos 20 anos da Convenção 169 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: INESC, 2009, p. 11-62.

FANON, Franz. **Los condenados de la tierra** (1961). México: FCE, 2007.

FAVRE, Henri. **El indigenismo**. Ciudad del México: Fondo de Cultura Económica, 1998.

FORONDO, Oscar Olivera. Soberbia de los patrones, partidos y caudillos. In: **La mascarada del poder: respuesta a Álvaro García Linera**, 2011. Disponível em <http://www.hacer.org/pdf/Mascarada00.pdf>. Acesso em 2 mar 2013.

FOUCAULT, Michel. **Arqueologia do saber**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012a.

\_\_\_\_\_. **A ordem do discurso**. São Paulo: Loyola, 2009.

\_\_\_\_\_. **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Graal, 1995.

\_\_\_\_\_. **Society Must Be Defended: Lectures at the Collège De France**. New York: Picador, 2003.

\_\_\_\_\_. **Saber y verdad**. Madrid: La Piqueta, 1991.

FUNDACION TIERRA. **Territorio indígena originario campesinos en Bolivia: entre la loma santa e la Pachamama**. La Paz: Fundación Tierra, 2010.

GARCÉS, Fernando. **Los indígenas y su Estado (pluri)nacional: una mirada al proceso constituyente boliviano**. Buenos Aires: CLACSO, 2013.

GARCÍA LINERA, Álvaro. **A potência plebeia**. São Paulo: Boitempo, 2010a.

\_\_\_\_\_. El Estado en transición: bloque de poder y punto de bifurcación. In: GARCÍA LINERA, Álvaro; PRADA ALCOREZA, Raúl; TAPIA, Luis; VEGA CAMACHO, Oscar. **El Estado: campo de lucha**. La Paz: Muela del Diablo, 2010b.

\_\_\_\_\_. La construcción del Estado. Conferencia en Facultad de Derecho UBA, 9 de abril de 2010c. Disponível em [www.bolpress.com](http://www.bolpress.com). Acesso em 20 set 2012.

\_\_\_\_\_. **El Estado Plurinacional: discursos e ponencias**. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia, 2009.

\_\_\_\_\_. Estado Plurinacional: una propuesta democrática y pluralista para la extinción de la exclusión de las naciones indígenas. In: GARCIA LINERA, Álvaro; TAPIA, Luis; Prada Alcoreza, Raúl. **La transformación pluralista del Estado**. La Paz: Muela del Diablo, 2007, p. 19-88.

II YAKSIC, Fabián. **Asamblea Legislativa Plurinacional: desafíos, organización, atribuciones y agenda legislativa**. Bolivia: Muela del Diablo, 2010.

INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA. **Bolivia: Características de Población y Vivienda 2012, 2013**. Disponible em <http://www.ine.gob.bo:8081/censo2012/>.

INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA. **Características sociodemográficas de la población indígena**. La Paz: Virgen de Copacabana, 2006.

KOMADINA, Jorge. Culturas políticas, democracia interna y conflicto en el Movimiento al Socialismo. In: **Partidos Políticos del Estado Plurinacional Estructuras y democracia interna**. La Paz: PNUD, 2013, p. 11-44.

LANDER, Edgardo (ed.) LANDER, Edgardo (Org.) **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

LANGER, Erick. Bringing the Economic Back. Andean Indians and the Construction of the Nation-State in Nineteenth-Century Bolivia. **Journal of Latin American Studies**, Cambridge, v. 41, n.3, 2009

LARSON, Brooke. **Indígenas, élites y estado en la formación de las repúblicas andinas**. Lima: PUCP-IEP, 2002.

\_\_\_\_\_. **Cochabamba: [re]construcción de una Historia**. La Paz: Plural, 2000.

MALDONADO TORRES, Nelson. A descolonização e o giro des-colonial. **Tabula Rasa**. Bogotá-Colombia, n.9, p. 61-72, jul/diec. 2008.

\_\_\_\_\_. Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSFUGUEL, Ramón (eds.). **El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global**, 127-167. Bogotá: Iesco-Pensar-Siglo del Hombre, 2007.

MAMANI, Félix Vásquez. Algunas consideraciones sobre el significado de los pueblos indígenas originarios en el Asamblea Constituyente de Bolivia. Sucre, 2007. Disponible em [orodac.autonomia.gob.bo/upload/3.5.2.1\\_Felix\\_Vasquez\\_\\_Asamblea\\_Constituyente\\_de\\_Bolivia.pdf](http://orodac.autonomia.gob.bo/upload/3.5.2.1_Felix_Vasquez__Asamblea_Constituyente_de_Bolivia.pdf). Acesso em 20 fev. 2012.

MARIÁTEGUI, José Carlos. **Sete Ensaios de interpretação da realidade peruana** (1928). São Paulo: Expressão Popular, 2010.

MAYORGA, Fernando. **Dilemas: ensayos sobre democracia intercultural y Estado Plurinacional**. La Paz: Plural, 2012.

MENDIETA, Pilar. **Caminantes entre dos mundos: los Apoderados Indígenas en Bolivia (siglo XIX)**. Revista de Indias. Madrid, v. LXVI, n.238, p. 761-782, 2006.

MELLINO, Miguel. **La crítica postcolonial: descolonización, capitalismo y cosmopolitismo en los estudios postcoloniales**. Buenos Aires: Paidós, 2008.

MESA GISBERT, Carlos. La República 1952-2006. In: DE MESA, José; GISBERT, Teresa; MESA GISBERT, Carlos. Historia de Bolivia, 4.ed. La Paz: Gisbert, 2007.

MINGOLO, Walter. Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado da identidade em política. Cadernos de Letras da UFF – Dossiê: Literatura, língua e identidade, n. 34, p. 287-324, 2008.

\_\_\_\_\_. The De-Colonial Option and the Meaning of Identity in Politics. **Anales**, 9/10, Suecia: Instituto Iberoamericano, Universidad de Goteborg, p. 43-72. 2007a. Disponível em: [http://gupea.ub.gu.se/bitstream/2077/4500/2/anales\\_9-10\\_mignolo.pdf](http://gupea.ub.gu.se/bitstream/2077/4500/2/anales_9-10_mignolo.pdf)

\_\_\_\_\_. **La idea de América Latina**. La herida colonial y la opción decolonial. Barcelona: Gedisa, 2007b.

\_\_\_\_\_. El desprendimiento: pensamiento crítico y giro des-colonial. In: GARCIA LINERA, Álvaro; WALSH, Catherine; MIGNOLO, Walter. **Interculturalidad, descolonización del estado y del conocimiento**. Buenos Aires: Signo, 2006a, p. 9 –20.

\_\_\_\_\_. El pensamiento des-colonial, desprendimiento y apertura: un manifiesto. In: GARCIA LINERA, Alvaro; WALSH, Catherine; MIGNOLO, Walter. **Interculturalidad, descolonización del estado y del conocimiento**. Buenos Aires: Signo, 2006b.

MOLINA, Fernando. El MAS en el centro de la política boliviana. In: **Mutaciones del campo político en Bolivia**. La Paz: PNUD/Virgo, 2010.

OLIVEIRA ANDRADE, Everaldo. **A Revolução Boliviana**. São Paulo: Edusp, 2007.

OPORTO, Henry. Unidad Nacional: la renovación desde el sistema. In: **Partidos Políticos del Estado Plurinacional Estructuras y democracia interna**. La Paz: PNUD, 2013, p. 47-74.

OSÓRIO; RODRIGUEZ. Bolivia: Justicia indígena en tiempos de plurinacionalidad. In SANTOS, Boaventura de Sousa; RODRIGUEZ, José Luis Exeni (Ed.). **Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en Bolivia**. Quito: Rosa de Luxemburgo, 2012.

PAZ, Sarela. La marcha indígena del TIPNIS en Bolivia y su relación con los modelos extractivos de América del Sur. **GEOgraphia**, v. 13, n. 26, 2011. Disponível em: [www.uff.br/geographia/ojs/index.php/geographia/article/view/453/324](http://www.uff.br/geographia/ojs/index.php/geographia/article/view/453/324). Acesso em 20 mai 2012.

PRADA ALCOREZA, Raúl. **Descolonización y transición**. Quito: Abya Yala, 2014.

\_\_\_\_\_. La Madre Tierra, Cenicienta del Desarrollo Capitalista. **BOLPRESS**, 22 out 2012a. Disponível em <http://outrapolitica.wordpress.com/2012/10/25/la-madre-tierra-cenicienta-del-desarrollo-capitalista/>. 2012a. Acesso 23 fev 2014.

\_\_\_\_\_. Apuntes sobre el Estado plurinacional comunitario autonómico y pluralismo jurídico. **BOLPRESS**, 1 diec. 2012b. Disponível em [www.bolpress.com/art.php?Cod=2012013003](http://www.bolpress.com/art.php?Cod=2012013003). 2012b. Acesso em 12 mar 2013.

\_\_\_\_\_. Umbrales y horizontes de la descolonización. Umbrales y horizontes de la descolonización. In: GARCÍA LINERA, Álvaro; PRADA ALCOREZA, Raúl; TAPIA, Luis; VEGA CAMACHO, Oscar. **El Estado: campo de lucha**. La Paz: Muela del Diablo, 2010a.

\_\_\_\_\_. Qué es la descolonización? **Periódico Cambio**, 24 mar. 2010b. Disponível em <http://www.cambio.bo/index.php?pag=leer&n=108366>. Acesso em 24 set 2012.

\_\_\_\_\_. Comentarios a la Ley de la Madre Tierra. **BOLPRESS**, 2011. Disponível em <http://www.bolpress.com/art.php?Cod=2011071103>. 2011. Acesso em 14 jan 2014.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder y clasificación social. In: Castro-Gómez; Grosfoguel (Comp.). **El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global**. Bogotá: Siglo del Hombre; 2007.

\_\_\_\_\_. Estado-Nación y movimientos indígenas en la región Andina: cuestiones abiertas. **OSAL**, Buenos Aires: CLACSO. n. 19, jul, 2006.

\_\_\_\_\_. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (ed.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

\_\_\_\_\_. Colonialidade, poder, globalização e democracia. **Novos Rumos**, ano17, n 37, 2002.

\_\_\_\_\_. Colonialidad y modernidad/racionalidad. **Perú Indígena**. Lima, v. 13, n. 29, 1992.

RAYNAUT, Claude. Interdisciplinaridade, mundo contemporâneo, complexidade. In: PHILIPPI Jr., A; SILVA NETO, A. J. (Org.) **Interdisciplinaridade em ciência, tecnologia e inovação**. São Paulo: Manole, 2011.

REGALSKY, Pablo. Cambio de constitución, ¿cambio de civilización? El gobierno del MAS perdió la oportunidad histórica de iniciar el camino hacia un cambio de civilización en bien de todos y por la vida. In: **La mascarada del poder: respuesta a Álvaro García Linera**, 2011. Disponível em <http://www.hacer.org/pdf/Mascarada00.pdf>. Acesso em 16 fev 2014.

\_\_\_\_\_. **Etnicidad y clase: el estado boliviano y las estrategias andinas de manejo de su espacio**. Bolivia: Plural, 2007.

\_\_\_\_\_. Territorio e interculturalidad: la participación campesina indígena y la reconfiguración del espacio andino rural. In: LÓPEZ, Luis Enrique; REGALSKY, Pablo. **Movimientos indígenas y Estado en Bolivia**. La Paz: PROEIB Andes/CENDA/Plural, 2005.

RIBEIRO, Gustavo Lins. Why (post)colonialism and (de)coloniality are not enough: a post-imperialist perspective. **Postcolonial Studies**, v.14, n.3, p.285-297, 2011.

\_\_\_\_\_. Diversidade Cultural enquanto Discurso Global. **Avá**, 2009, 15, p. 9-39.

\_\_\_\_\_. Postimperialismo: diálogo con el multiculturalismo y el poscolonialismo. **Série Antropologia**, n. 278, Universidade de Brasília, 2000.

RIBEIRO, Gustavo Lins; ESCOBAR, Arturo. Transformações Disciplinares em sistemas de poder. In: RIBEIRO, Gustavo Lins; ESCOBAR, Arturo (Orgs). **Antropologias Mundiais: transformações da disciplina em sistemas de poder**. Brasília: Universidade de Brasília, 2012.

ROJAS TUDELA, Farit L. Prólogo. In: II YAKSIC, Fabián. **Asamblea Legislativa Plurinacional: desafíos, organización, atribuciones y agenda legislativa**. Bolivia: Muela del Diablo, 2010.

ROUQUIÉ, Alain. **O Extremo Ocidente: introdução à América Latina**. EDUSP: São Paulo. 1998.

SALAZAR LOHMAN, Huascar. **La formación histórica del movimiento indígena campesino boliviano: los vericuetos de una clase construida desde la etnicidade**. Buenos Aires: CLACSO, 2013.

SANCHEZ, Consuelo. Autonomia, estado pluriétnico e plurinacionais. In: VERDUM, Ricardo (org.). **Povos Indígenas: constituições e reformas políticas na América Latina**. Brasília: INESC, 2009, pp. 64-90.

SANJINÉS, Iván Bascope; Consulta previa: reto de democracia comunitária. In: SANTOS, Boaventura de Souza; RODRIGUEZ, José Luis Exeni (Ed.). **Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en Bolivia**. Quito: Rosa de Luxemburgo, 2012a, p. 381-406.

\_\_\_\_\_. (Org.) **Madre Tierra Y Estado Plurinacional: análisis sobre la construcción, contenidos y viabilidades de la Ley de la madre Tierra**. Santa Cruz de la Sierra: CEJIS, 2012b.

SANTOS, Boaventura de Souza; AVRITZER, Leonardo. In: SANTOS, Boaventura de Souza, (Org.) **Democratizar a democracia**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

SANTOS, Boaventura de Souza; RODRIGUEZ, José Luis Exeni (Ed.). **Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en Bolívia**. Quito: Rosa de Luxemburgo, 2012.

SCHAVELZON, Salvador Andrés. **El nacimiento del Estado Plurinacional de Bolivia: Etnografía de una Asamblea Constituyente**. La Paz: Plural, 2012a.

\_\_\_\_\_. Cosmopolitique constituante en Bolivie: La Constitution « ouverte » et le surgissement de l'État plurinational. *Recherches amérindiennes au Québec*, XLII, no. 2-3, 2012b.

SILVA, Cristhian Teófilo. Indigenismo como ideologia e prática de dominação: apontamentos teóricos para uma etnografia do indigenismo em perspectiva comparada, 2009. **Latin American Research Review**, Vol. 47, No. 1, 2012.



\_\_\_\_\_. Entre o colonialismo perene e o multiculturalismo constitucional: Repensando os limites da descolonização e os desafios da autonomia indígena na América Latina. No prelo.

SORUCO SOLOGUREN, Ximena Estado plurinacional-pueblo, una construcción inédita en Bolivia. **OSAL**; Buenos Aires: CLACSO, Año X, N° 26, octubre, 2009.

SPEEDING PALLET, Alison. **Descolonización**: crítica y problematización a partir del contexto boliviano. La Paz: ISEAT, 2011

STAVENHAGEN, Rodolfo. **Los pueblos indígenas y sus derechos**. México: UNESCO, 2007.

\_\_\_\_\_. **Los derechos indígenas: algunos problemas conceptuales**. México: Nueva Antropología: vol. XIII, núm. 43, noviembre, 1992.

\_\_\_\_\_. **Derechos indígenas y derechos humanos en América Latina**. México: Colegio de México, 1988.

SVAMPA, Maristella. Introducción. In: SVAMPA, Maristella; STEFANONI, Pablo (Comp). **Bolivia**: memoria, insurgencia y movimientos sociales. Buenos Aires: CLACSO, 2007.

TAMBURINI, Leonardo. La jurisdicción indígena y las autonomías indígenas. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; RODRIGUEZ, José Luis Exeni (Eds.). **Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en Bolivia**. Quito: Rosa de Luxemburgo, 2012.

TAPIA, Luis. Prólogo. In: CHÁVES, Patricia. **¿De la colorida minoría a una gris mayoría?** Presencia indígena en el Legislativo. La Paz/BO: Gente Común, 2012.

\_\_\_\_\_. **Descolonización en Bolivia**. Cuatro ejes para comprender el cambio. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia/Fundación Boliviana para la Democracia Multipartidaria, 2011.

\_\_\_\_\_. El Estado en condiciones de abigarramientos. In: GARCÍA LINERA, Álvaro; PRADA ALCOREZA, Raúl; TAPIA, Luis; VEGA CAMACHO, Oscar. **El Estado: campo de lucha**. La Paz: Muela del Diablo, 2010a.

\_\_\_\_\_. Presentación. In: II YAKSIC, Fabián. **Asamblea Legislativa Plurinacional: desafíos, organización, atribuciones y agenda legislativa**. Bolivia: Muela del Diablo, 2010b.

\_\_\_\_\_. Prefacio. In: ZAVALETA, René. **La autodeterminación de las Masas**, Bogotá: Siglo del Hombre-Clacso, 2009a.

\_\_\_\_\_. **La coyuntura de la autonomía relativa del Estado**. La Paz: CLACSO, Muela del Diablo / Comuna, 2009b

\_\_\_\_\_. La reforma del sentido común en la dominación neoliberal y en la constitución de nuevos bloques históricos nacional-populares, in CECENÑA, Ana Esther (Org) **De los saberes de la emancipación y de la dominación**, Buenos Aires: CLACSO, 2008.

\_\_\_\_\_. Una reflexión sobre la idea de Estado plurinacional. **OSAL**. Buenos Aires: CLACSO, año VIII, n. 22, sept. 2007a.

\_\_\_\_\_. Bolivia: ciclos y estructuras de la rebelión. In: SVAMPA, Maristella; STAFANONI, Pablo (Orgs.). **Bolivia: memoria, insurgencia y movimientos sociales**. Buenos Aires: CLACSO, 2007b.

\_\_\_\_\_. El Triplice descentramiento, igualdad e governo en Bolivia. In: Monasterios, Stefanoni, Do Alto (Ed.). **Reinventando la nación boliviana.: moviminetos sociales, Estado e poscolonialidad**. La Paz: Plural, 2007c.

\_\_\_\_\_. Consideraciones sobre el Estado Plurinacional. Disponível em [www.produccioninformativa.aler.org/index.php?option=com\\_content&view=article&id=3499:bolivia-representacion-indigena-parlamentaria-tiene-su-libro&catid=9&Itemid=101](http://www.produccioninformativa.aler.org/index.php?option=com_content&view=article&id=3499:bolivia-representacion-indigena-parlamentaria-tiene-su-libro&catid=9&Itemid=101), s/d. Acesso em 14 mai 2013.

TEIXEIRA, Carla Costa; SOUZA LIMA, Antonio Carlos de. A antropologia da administração e da governança no Brasil: área temática ou ponto de dispersão? In: DUARTE, Luiz Fernando Dias, MARTINS, Carlos Benedito (Coord.). **Horizontes das ciências sociais no Brasil: antropologia**. São Paulo: ANPOCS, 2010, pp. 51-95.

THOMSON, Sinclair. Cuando sólo reinasen los indios: recuperando la variedad de proyectos anticoloniales entre los comuneros andinos - La Paz, 1740-1781. **Argumentos**, v.19, n.50, p. 15-47, 2006. Disponível em [www.scielo.org.mx/pdf/argu/v19n50/v19n50a2.pdf](http://www.scielo.org.mx/pdf/argu/v19n50/v19n50a2.pdf)

URIOSTE, Miguel; PACHECO, Diego. **Las tierras bajas de Bolivia a fines del siglo XX: tenecia, isso y acceso a la tierra y los bosques**. La Paz: Fundación PIEB, 2001.

UZIEDA, Jorge Viaña. Construir los fundamentos de una nueva ciudadanía en una coyuntura de transición Introducción. In: **Miradas: Nuevo Texto Constitucional**. La Paz: UMSA/IDEA, 2010.

VAN COTT, Donna Lee. **The Friendly Liquidation of the Past: The Politics of Diversity in Latin America**. Pittsburgh: The University of Pittsburgh Press, 2000.

VÁSQUEZ, Ladislao Landa. Pensamientos indígenas en nuestra América, 2010. Disponível em <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/becas/critica/C01LVazquez.pd> Acesso em 10 jun 2012.

VIAÑA, Jorge; OROZCO, Shirley. El cierre de un ciclo y la compleja relación ‘movimientos sociales’-gobierno en Bolivia. **OSAL**, Buenos Aires: CLACSO, año VIII, n. 22, sept. . 2007.

WALSH, Catherine. Interculturalidad y colonialidad del poder. Un pensamiento y posicionamiento “otro” desde la diferencia colonial. In CASTRO-GÓMEZ; GROSFUGUEL (Comp.) **El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global**. Bogotá: Siglo del Hombre; 2007.

\_\_\_\_\_. WALSH, Catherine. Interculturalidad e colonialidad del poder: un pensamiento y posicionamiento otro desde la diferencia colonial. In: GARCIA LINERA,

Álvaro; WALSH, Catherine; MIGNOLO, Walter. **Interculturalidad, descolonización del estado y del conocimiento**. Buenos Aires: Signo, 2006, p. 21-70.

WESSENDORF, Kathrin (Comp.). *El Mundo Indígena 2011*, Dinamarca: IWGA, 2011.

WOLF, Eric. **A Europa e os povos sem história**. São Paulo: EDUSP, 2009.

WOLKMER, A.C.; ALMEIDA, M.C. Elementos para a descolonização do constitucionalismo na América Latina: o pluralismo jurídico comunitário-participativo na Constituição boliviana de 2009. **Crítica Jurídica**, N.35, Ene/Jun, p. 2013.

YASHAR, Deborah. **Contesting Citizenship in Latin America: the rise of indigenous movements and the postliberal challenge**. New Jersey: Princeton University, 2005.

ZAVALETA, René. Las masas en noviembre (1983). In: ZAVALETA, René. **La autodeterminación de las masas**. Bogotá: Siglo del Hombre /CLACSO, 2009.

ZAVALETA, René. **50 años de historia**. Cochabamba/La Paz: Los Amigos del Libro, 1992.

ZAVALETA, René. Consideraciones generales sobre la historia de Bolivia. In: GONZÁLEZ CASANOVA, Pablo (org.). **América Latina**. México: Siglo XXI, 1977.

ZEGADA, María Teresa et al: **La democracia desde los márgenes: transformaciones en el campo político boliviano 2005- 2010**. Cochabamba: CLACSO-Muela del Diablo, 2011.

### **Leis, Órgãos e Organizações**

BOLIVIA. **Cámara de Senadores**. Disponível em [www.senado.bo](http://www.senado.bo). Acesso em 2 dez 2012.

BOLIVIA. **Cámara de Diputados**. Disponível em [www.diputados.bo](http://www.diputados.bo). Acesso em 10 nov 2012.

BOLIVIA. **Cámara de Diputados** . Reglamento General de la Cámara de Diputados, Edición Oficial, Cámara de Diputados, La Paz, 2010.

BOLÍVIA. **Constituição Política do Estado** (2009). Disponível em <http://bolivia.infoleyes.com/shownorm.php?id=469>. Acesso em 10 mai 2012.

BOLIVIA. **Corte Nacional Electoral**. La representación política en Bolivia: partidos políticos. Documentos de Trabajo N. 1. La Paz, 2005. Disponível em [http://www.oep.org.bo/centro\\_doc/cuadernos\\_tra/cuaderno\\_tra1\\_partidos.pdf](http://www.oep.org.bo/centro_doc/cuadernos_tra/cuaderno_tra1_partidos.pdf). Acesso em 14 set 2013.

BOLIVIA. **Corte Nacional Electoral**. La Representación Política en Bolivia. Agrupaciones Ciudadanas y Pueblos Indígena. Documentos de Trabajos. N. 2. La Paz, 2006. Disponível em [www.oep.org.bo/centro\\_doc/cuadernos\\_tra/cuaderno\\_tra2\\_acpi.pdf](http://www.oep.org.bo/centro_doc/cuadernos_tra/cuaderno_tra2_acpi.pdf). Acesso em 14 set 2013.

BOLÍVIA. **Corte Nacional Electoral**. Acta De Cómputo Nacional Elecciones Generales y Referendos, 2009. Disponível em [www.oep.org.bo/](http://www.oep.org.bo/). Acesso em 25 nov 2012.

BOLÍVIA. **Lei de Deslinde Jurisdiccional**, no. 73, de 29 de dezembro de 2010. Disponível em [www.senado.bo](http://www.senado.bo). Acesso em 5 nov 2012.

BOLÍVIA. **Lei dos Direitos da Mãe Terra**, no. 71, de 21 de dezembro de 2010. Disponível em [www.senado.bo](http://www.senado.bo). Acesso em 20 set 2012.

BOLÍVIA. **Lei Marco da Mãe Terra e Desenvolvimento Integral para Viver Bem**, no. 300, de 15 de outubro de 2012. Disponível em [www.senado.bo](http://www.senado.bo). Acesso em 20 out 2012.

BOLÍVIA. **Lei do Regime Eleitoral Transitório**, no. 4021, de abril de 2009. Disponível em [www.senado.bo](http://www.senado.bo). Acesso em 10 ago 2012. Acesso em 5 set 2012.

BOLÍVIA. **Lei do Regime Eleitoral**, no.26, de 30 de junho de 2010. Disponível em [www.senado.bo](http://www.senado.bo). Acesso em 23 set 2012.

BOLÍVIA. **Órgano Electoral Plurinacional**. El ejercicio fundacional de la democracia intercultural, 2011. Disponível em [www.aceproject.org/ero-en](http://www.aceproject.org/ero-en). Acesso em 18 fev 2012.

BOLÍVIA. **Presidencia del Estado Plurinacional de Bolivia**. <http://www.presidencia.gob.bo>. Acesso em 06 mai 2012.

BOLÍVIA. **Vicepresidencia del Estado Plurinacional y Presidencia de la Asamblea Legislativa Plurinacional**. Disponível em [www.vicepresidencia.gob.bo](http://www.vicepresidencia.gob.bo). Acesso em 12 jan 2012.

BOLÍVIA. **Tribunal Supremo Electoral**. Disponível em <http://www.oep.org.bo>. Acesso em 25 jul 2012.

CAOI - **Coordenadoria Andina das Organizações Indígenas**. Disponível em [www.coordinadoracaoi.org/portal/#.Uz-iDahdVFI](http://www.coordinadoracaoi.org/portal/#.Uz-iDahdVFI). Acesso em 16 mar 2012.

CIDOB - **Confederação dos Povos Indígenas da Bolívia**. Disponível em [www.cidob-bo.org/index](http://www.cidob-bo.org/index). Acesso em 28 jul 2011.

CIDOB. **Manifesto da CIDOB, ante os atos violentos conta o CONAMAQ**, 2013a. Disponível em [www.cidob-bo.org/index.php?option=com\\_content&view=article&id=2548](http://www.cidob-bo.org/index.php?option=com_content&view=article&id=2548). Acesso em 12 jan 2014.

CIDOB. **CONAMAQ: la lucha continúa**, 2013b. Disponível em [www.cidob-bo.org/](http://www.cidob-bo.org/). Acesso em 12 nov 2013.

CIDOB. **Plataforma de Demandas de la IX Marcha por la Defensa de la Vida y Dignidad.**, 2012a. Disponível em [www.plataformaenergetica.org/sites/default/files/Resolucion%20-%20Plataforma%20demandas.pdf](http://www.plataformaenergetica.org/sites/default/files/Resolucion%20-%20Plataforma%20demandas.pdf). Acesso 14 nov 2013.

CIDOB. **Lei Madre Tierra y sus Primeras Repercusiones**, (06/11/2012), 2012b. Disponível em [www.cidob-bo.org/](http://www.cidob-bo.org/). Acesso em 10 mai 2013.

CIDOB. **CONAMAQ Rechaza Censo Nacional De Poblacion Y Vivienda**, 2012c, de 14 ago, 2013a. Disponível em [www.cidob-bo.org/](http://www.cidob-bo.org/). Acesso 06 nov 2013.

CIDOB. **Plataforma de Demandas de la VIII Marcha por el Territorio y Dignidad**, 2011. Disponível em [www.marcha.ftierra.org/index.php?option=com](http://www.marcha.ftierra.org/index.php?option=com). Acesso 14 nov 2013.

CIDOB. **Plataforma de Demandas de la VII Marcha por el Territorio, Autonomía y Derechos de los Pueblos Indígenas**, 2010a. Disponível em [www.marxismo.org/?q=node/3115](http://www.marxismo.org/?q=node/3115). Acesso 14 nov 2013.

CIDOB. **Lei Electoral y Minorías Indígenas**, (01/06/2010), 2010b. Disponível em [www.cidob-bo.org/](http://www.cidob-bo.org/). Acesso em 10 fev 2011.

CIDOB. **Organizaciones Indígenas Presentan ao Congreso Sus Proyectos de Ley Transitoria Electoral**, 2009. Disponível em [www.cidob-bo.org/index.php?option=com\\_content&view](http://www.cidob-bo.org/index.php?option=com_content&view). Acesso em 20 abril 2012. Acesso em 12 fev 2013. Acesso 14 set 2013.

CIDOB, CONAMAQ, APG. **Pronunciamento de los Pueblos y Naciones Indígenas Originarios de Bolivia**, 2013. Disponível em [www.cidob-bo.org/index.php?option=com\\_content&view=article&id=1972](http://www.cidob-bo.org/index.php?option=com_content&view=article&id=1972). Acesso em 18 nov 2013

CIDOB, APG, CNAMIB, CONAMAQ. **Mandato Orgánico, Político e Ideológico del Primer Encuentro Nacional de los Pueblos Indígenas**, 2013. Disponível em [www.cidob-bo.org/index.php?option=com\\_content&view=article&id=2519](http://www.cidob-bo.org/index.php?option=com_content&view=article&id=2519). Acesso em 06 jan 2014.

CIPCA - **Centro de Investigaçã e Promoçã do Campesinato**. [www.cipca.org.bo](http://www.cipca.org.bo).

CONAMAQ. **Conselho Nacional de Ayllus e Markas do Qollasuyo**. Disponível em [www.conamaqkullasuyu.org/](http://www.conamaqkullasuyu.org/). Acesso em 2 ago 2013.

CSUTCB, BARTOLINAS, INTERCULTURALES, CONAMAQ e CIDOB; **Anteproyecto de ley de la Madre Tierra del Pacto de Unidad**, 2010. Disponível em [www.bolpress.com/art.php?Cod=2010112001](http://www.bolpress.com/art.php?Cod=2010112001). Acesso em 10 out 2013.

EL PACTO DE UNIDAD. Propuesta de las Organizaciones Indígenas, Originarias, Campesinas y de Colonizadores hacia la Asamblea Constituyente. In SVAMPA, Maristella; STEFANONI, Pablo (Comp.). **Bolivia**: memoria, insurgencia y movimientos sociales. Buenos Aires: CLACSO, 2007.

MANIFIESTO BOLIVIA. **Por la recuperación del proceso de cambio para el pueblo y con el pueblo**. Disponível em [www.praxisenamericalatina.org/9-11/boliviamanifesto.html](http://www.praxisenamericalatina.org/9-11/boliviamanifesto.html), 2011. Acesso em 12 jan 2014.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. **Relatório sobre a situação atual dos povos indígenas no mundo**, 2009. Disponível em [www.un.org/en/development/desa/publications/index.html](http://www.un.org/en/development/desa/publications/index.html). Acesso em 13 mai 2012.

ORGANIZAÇÃO INTERNACIONAL DO TRABALHO. **Convenção n° 169 Sobre Povos Indígenas e Tribais**. Brasília: OIT, 2011. Acesso em 12 nov 2012.

### **Jornais, Revistas e Sites**

**APC** - Agencia Plurinacional de Comunicación: [www.apcbolivia.org/inf/noticia](http://www.apcbolivia.org/inf/noticia)

**BOLPRESS**: [www.bolpress.co](http://www.bolpress.co)

**CAMBIO**: [www.cambio.bo/](http://www.cambio.bo/)

**CEJIS**: [cejis.org/](http://cejis.org/)

**EL DEBER**: Santa Cruz, [www.eldeber.com.bo/](http://www.eldeber.com.bo/)

**FOLHA DE SÃO PAULO**: [www1.folha.uol.com.br/](http://www1.folha.uol.com.br/)

**GACETA OFICIAL DE BOLIVIA**: [www.gacetaoficialdebolivia.gob.bo/](http://www.gacetaoficialdebolivia.gob.bo/)

**GOBERNABILIDAD DEMOCRÁTICA EN BOLIVIA**: [www.gobernabilidad.org.bo/](http://www.gobernabilidad.org.bo/)

**KATARI**. Acto de Homenaje a Luciano Tapia, 17 fev 2010. Disponível em <http://www.katari.org/>. Acesso em 4 de jun 2013.

**LA GACETA JURÍDICA**: [www.la-razon.com/suplementos/la\\_gaceta\\_juridica](http://www.la-razon.com/suplementos/la_gaceta_juridica)

**INFOLEYES**: [www.bolivia.infoleyes.com](http://www.bolivia.infoleyes.com)

**INFOSURHOY**: [infosurhoy.com/pt/](http://infosurhoy.com/pt/)

**LA RAZÓN**. La Paz, [www.la-razon.com/](http://www.la-razon.com/)

**LA PRENSA**. La Paz, <http://www.laprensa.com.bo/>

**LOS TIEMPOS**: Cochabamba, <http://www.lostiempos.com>

**NUEVA CRONICA**. <http://www.plural.bo/editorial/index.php?option=com>.

**RED ANDINA DE JUSTICIA PAZ COMUNITARIA**. <http://www.idl.org.pe/jueces/>

**SERVINDI**. Disponível em [www.servindi.org/actualidad/7478](http://www.servindi.org/actualidad/7478) 17, 2012.

## Entrevistas

- Deputado Eleutério Guzmán Zelada (MAS), representante da circunscrição especial indígena originário campesina, pelo Departamento de Cochabamba, e Presidente da Comissão das Nações e Povos Indígena Originário Campesinos, Culturas e Interculturalidade. Data da entrevista: 22 de abril de 2014. Local: Gabinete da Comissão, na ALP, La Paz.

## ANEXO I

**Deputados representantes das circunscrições especiais indígenas eleitos para a legislatura de 2010 a 2015**

<b>Nome do Deputado</b>	<b>Departamento</b>	<b>Partido</b>	<b>Povos Representados</b>
Benigno Quispe Mamani	Oruro	MAS	Chipaya Murato
Eleutério Guzmán Zelada	Cochabamba	MAS	Yuracaré Yuqui
Bienvenido Zacu Mborobainchi	Santa Cruz	MAS	Chiquitano, Guaraní, Guarayo, Ayoreo, Yuracaré, Mojeño
Jorge Medina Barra	La Paz	MAS	Mosetén, Leco, Kallahuaya, Tacana, Araona, Afroboliviano
Federico Salazar Sanchez	Tarija	MAS	Weenhayek, Guaraní, Tapiete
Julio Cortez Vira	Pando	PPB	Yaminagua, Pacahuara, Esse Eja, Machinerí, Tacana
Maria Sônia Cujuy	Beni	MAS	Tacana, Pacahuara, Itonama, Joaquiniano, Maropa, Guarasugwe, Mojeño, Sirionó, Baure, Tsimane, Movima, Cayubaba, Moré, Cavineño, Chacobo, Canichana, Mosetén, Yuracaré

Fonte: Elaboração própria a partir de dados da Câmara de Deputados da ALP.



## Anexo II



Câmara dos Deputados – Plenária de 22 de abril de 2014



Entrevista com o Deputado Eleutério Guzmán Zelada em 24/04/2014



Reunião da Comissão dos Povos Indígenas Nações e Povos Indígena Originário  
Campeiros, Culturas e Interculturalidade  
24 de abril de 2014