Universidade do Estado do Rio de Janeiro
Centro de Ciências Sociais
Faculdade de Direito

Adriano Corrêa de Sousa

A Jurisdição Indígena Originária Campesina e a Quila Quila Marka: um estudo de caso sobre a luta pela defesa territorial e o reconhecimento de sua autonomia cultural e política

Rio de Janeiro
2019

Adriano Corrêa de Sousa

A Jurisdição Indígena Originária Campesina e a Marka Quila Quila: um estudo de caso sobre a luta pela defesa do seu território e o reconhecimento de sua autonomia cultural e política

Tese apresentada, como requisito parcial para obtenção de título de Doutor, ao Programa de Pós-Graduação em Direito, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de Concentração: Pensamento Jurídico e Relações Sociais. Linha de Pesquisa: Teoria e Filosofia do Direito.

Orientador: Prof. Dr. Ricardo Nery Falbo

Rio de Janeiro

2019

CATALOGAÇÃO NA FONTE
UERJ/REDE SIRIUS/BIBLIOTECA CCS/C

S729 Sousa, Adriano Corrêa de.
A Jurisdição Indígena Originária Campesina e a Marka Quila Quila: um estudo de caso sobre a luta pela defesa do seu território e o reconhecimento de sua autonomia cultural e política / Adriano Corrêa de Sousa – 2019.

258 f.

Orientador: Prof. Dr. Ricardo Nery Falbo.

Tese (Doutorado). Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Faculdade de Direito.

1. Jurisdição - Teses. 2. Estudo de caso - Teses. 3. Índios - Bolívia - Teses. I. Falbo, Ricardo Nery. II. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Faculdade de Direito. III. Título.

CDU 342.7

Bibliotecária: Angélica Ribeiro CRB7/6121

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta tese, desde que citada a fonte.

_____ _____

Assinatura Data

Adriano Corrêa de Sousa

A Jurisdição Indígena Originária Campesina e a Marka Quila Quila: um estudo de caso sobre a luta pela defesa do seu território e o reconhecimento de sua autonomia cultural e política

Tese apresentada, como requisito parcial para obtenção de título de Doutor, ao Programa de Pós-Graduação em Direito, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de Concentração: Pensamento Jurídico e Relações Sociais. Linha de Pesquisa: Teoria e Filosofia do Direito.

Aprovada em 13 de fevereiro de 2019.

Banca examinadora:

_____
Prof. Dr. Ricardo Nery Falbo (Orientador)
Faculdade de Direito - UERJ

_____
Prof. Dr. Alexandre Mendes
Faculdade de Direito - UERJ

_____
Prof. Dr. Enzo Bello
Universidade Federal Fluminense

_____
Prof. Dr. José Ricardo Cunha
Faculdade de Direito - UERJ

_____
Prof. Dr. Roberto Vilchez Yamato
Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro

Rio de Janeiro

2019

DEDICATÓRIA

Dedico esse trabalho à memória do meu avô, Diomigdio, e do meu tio-avô, Célio, bem como à Marina, por tornar meus dias mais especiais.

AGRADECIMENTOS

Embora na elaboração de uma tese predomine os momentos solitários de reflexão, acompanhados de longas noites sem dormir, é injusto dizer que se trata de um trabalho fruto de uma única pessoa. Até chegar ao resultado apresentado aos membros avaliadores, beneficiei-me da contribuição direta ou indireta de várias pessoas, sem as quais, as dificuldades inerentes ao processo elaboração e construção seriam certamente maiores, quiçá restaria inviável a sua finalização no prazo determinado.

Inicialmente, cabe fazer um registro importante de agradecimento à universidade pública, gratuita e de qualidade. Diante de um difícil período político de ataques a direitos historicamente conquistados, é fundamental registrar como foi decisiva a universidade pública na minha formação, sem a qual certamente não estaria me candidatando a receber o título de doutor.

Dentre as pessoas que contribuíram para a realização deste trabalho, agradeço primeiramente ao meu orientador, Prof. Dr. Ricardo Nery Falbo. ter a oportunidade de trabalhar sob sua orientação foi além das minhas expectativas. Seu conhecimento e postura me influenciaram positivamente e certamente marcará minha trajetória acadêmica. Suas sugestões e ponderações me transmitiram confiança, ajudaram a dirimir dúvidas e me encorajaram a tomar decisões em vários momentos de dificuldades e ansiedade.

Meus agradecimentos se estendem também ao corpo docente, discente e técnico do PPGD-UERJ, que foram essenciais no alcance do meu objetivo.

Agradeço às intermináveis discussões com o Prof. Dr. Siddharta Legale. Além de considerar um irmão que a vida pode me oferecer, foi muito importante durante toda a minha trajetória acadêmica, seja no campo pessoal ou no campo acadêmico. Exímio conhecedor do Direito Constitucional, a amizade remonta nossa graduação na Faculdade de Direito da UFF, passando pelo mestrado no PPGDC-UFF e tangenciando o doutorado no PPGD-UERJ. Desde então concretizamos projetos, passando pela Revista de Direito dos Monitores da UFF e à docência na UFRJ, onde tivemos a oportunidade de trabalhar juntos dividindo uma disciplina na graduação.

Gostaria de agradecer às amizades na Bolívia que ganhei e, certamente, o principal legado da viagem que realizei. Inicialmente a Pedro Pachaguaya, pelos enriquecedores diálogos a respeito da realidade Boliviana e por me apresentar o belo Carnaval paceño. Também agradeço ao Tata Samuel Flores, ex-kuraca da nação Qhara

Qhara, que me auxiliou de maneira muito prestativa durante as entrevistas e me apresentou outras lideranças. À Sandrine pela sua hospitalidade e por me apresentar Gabrielle e Marcelo, ambos de Sucre, cidade em que realizei as entrevistas com as lideranças da Marka Quila Quila. Também sou grato a Oscar Vega, Farit Rojas, Marcos García, Vianca Copa, José Luis Exeni e as demais lideranças de Quila Quila, Tomás Guamani e Benigno Gonzáles Orellana.

Aos meus colegas e amigos da Universidade Candido Mendes, especialmente ao Prof. Fernando Reis, por me apresentar a universidade e por seus conselhos no exercício do magistério. Estendo também minha gratidão ao Prof. Sergio Pereira da Silva e ao Prof. Cristiano Tebaldi, pelo ótimo ambiente de trabalho que encontrei.

Fora do campo acadêmico, gostaria de agradecer à minha mãe Sueli, pelo apoio incondicional que conferiu a mim nessa empreitada e, apesar das dificuldades, em momento algum deixou de incentivar, me guiar e estar ao meu lado nas escolhas que realizei ao longo da vida.

Agradeço à Marina que, com pouco mais de um ano de vida, preenche meus dias com muita alegria.

Ao meu pai, por ser para mim um exemplo de probidade, que levarei para sempre. Bem como ao meu irmão Vitor, pelos agradáveis momentos sempre que consigo tempo para visitar meu pai.

Agradecimentos que alcançam minha avó Celi, por me ensinar que o cuidado é uma das mais belas expressões do amor e à minha avó Nevinha por me mostrar que na simplicidade da vida reside o que é realmente especial.

À minha irmã Ana Paula, cuja competência me inspirou desde a infância, meu cunhado William, por sua hospitalidade, e ao meu sobrinho Leonardo, pelo seu bom humor e pela freguesia quando jogamos FIFA.

À minha tia-avó Marly e meus primos Luiz Felipe e Carla pelos diversos momentos agradáveis de confraternização e hospitalidade nos diversos Natais passados juntos e que preenchem para sempre a memória da minha infância.

Aos meus tios Ezequiel e Zé Arilton pelos conselhos adquiridos através da troca de experiência de vida.

Aos meus amigos do Palma, especialmente aos que também se tornaram pais, bem como ao Renato e Gabriel, pelos momentos tão necessários de reflexão sobre a vida, o universo e tudo mais. Até mais e obrigado pelos peixes!

RESUMO

SOUSA, Adriano Corrêa de. *A Jurisdição Indígena Originária Campesina e a Quila Quila Marka*: um estudo de caso sobre a luta pela defesa territorial e o reconhecimento de sua autonomia cultural e política. 2019. 258 f. Tese (Doutorado em Teoria e Filosofia do Direito) – Faculdade de Direito, Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2019.

A partir dos anos de 1990, inicia-se, na Bolívia, um novo ciclo de emergência das identidades étnicas e culturais que são acompanhadas, neste quadrante da história, por um reconhecimento jurídico-formal da sua diversidade, bem como pela pluralização dos atores sociais, além da autorrepresentação política os povos originários, cujo ápice ocorreu com a promulgação da Constituição Política do Estado Plurinacional, em 2009. Longe de se tratar do fim da história, o que se constata após a vigência do novo texto constitucional é a necessidade de rearticulação dos movimentos indígenas, dessa vez em prol da causa da efetivação dos direitos conferidos pela Constituição, especialmente o direito à livre determinação dos povos originários.

Objetiva-se, por meio de um estudo de caso da Quila Quila Marka (povo indígena originário situado no Departamento de Chuquisaca), analisar um dos importantes institutos dos povos originários reconhecidos pelo Estado: a jurisdição indígena originária camponesa (JIOC). A JIOC é prevista constitucionalmente no art. 179, inciso I e, segundo o seu texto, se exerce por meio de suas próprias autoridades, com a aplicação dos seus princípios, valores culturais, normas e procedimentos próprios. Infere-se, portanto, uma forma de articulação entre o moderno e o tradicional, que se percebe inserido também na luta pela autonomia política e territorial.

Dessa forma, problematizo a utilização da JIOC como instrumento de luta política por autonomia, autodeterminação e pelo pleno exercício da livre determinação dos povos originários, conforme disposto no art. 2 da Constituição de 2009, o qual constitui um horizonte para a articulação dos movimentos indígenas.

Para isso, utilizei o método analético delineado essencialmente por Enrique Dussel, em virtude de oferecer um instrumental epistemológico apto a interpelar a palavra do oprimido sem implicar em sua redução por meio de conceitos modernos, ou seja, é a partir da palavra do "outro" que se realiza dialeticamente as mediações necessárias para responder o oprimido em face da Totalidade do sistema.

Os dados empíricos, por sua vez, foram extraídos de entrevistas não estruturadas realizadas na Bolívia entre os dias 7 de fevereiro e 2 de março de 2017, nas cidades de La Paz e Sucre, cujos entrevistados foram eleitos por dois critérios que atuam simultaneamente: a proximidade com a causa e seu ofício. Nesse sentido, estabeleci três grupos de entrevistados. Em primeiro lugar as lideranças da Quila Quila Marka, pertencentes à nação Qhara Qhara. Em seguida pesquisadores que trabalham em maior ou menor medida a autonomia indígena e a JIOC. Finalmente, o terceiro grupo é formado por intelectuais que transitam entre os dois mundos, ou seja, têm origem indígena e assim se identificam, mas adquiriam também a sua formação nos termos da modernidade ocidental.

Em resposta ao problema formulado, conclui-se que a JIOC não é apenas utilizada como instrumento de luta por território e livre determinação, mas aprofundada em novos horizontes, mediante a criação do Tribunal de Justiça Indígena Originário Camponesa, que , que, embora não possa ser identificada como parte dos usos e costumes ancestrais, consiste em uma tentativa de fazer frente à organização judicial

estatal que, não raras vezes, desrespeitam os limites da jurisdição indígena.

Palavras-chave: Jurisdição indígena originária camponesa. Decolonialidade. Estado Plurinacional. Quila Quila Marka. Estudo de caso.

RESUMEN

SOUSA, Adriano Corrêa de. *La Jurisdicción Indígena Campesina y Quila Quila Marka:* un estudio de caso sobre la lucha por la defensa territorial y el reconocimiento de su autonomía cultural y política. 2019. 258 f. Tese (Doutorado em Teoria e Filosofia do Direito) – Faculdade de Direito, Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2019.

A partir de los años 1990, se inicia en Bolivia un nuevo ciclo de emergencia de las identidades étnicas y culturales que se acompañan, en este cuadrante de la historia, por un reconocimiento jurídico-formal de su diversidad, así como por la pluralización de los actores sociales, además de la auto-representación política los pueblos originarios, cuyo ápice ocurrió con la promulgación de la Constitución Política del Estado Plurinacional, en 2009. Lejos de tratarse del fin de la historia, lo que se constata después de la vigencia del nuevo texto constitucional es la necesidad de rearticulación de los movimientos indígenas, esta vez en pro de la causa de la efectividad de los derechos conferidos por la Constitución, especialmente el derecho a la libre determinación de los pueblos originarios.

Se pretende, por medio de un estudio de caso de Quila Quila Marka (comunidad originaria situada en el Departamento de Chuquisaca), analizar uno de los importantes institutos de los pueblos originarios reconocidos por el Estado: la jurisdicción indígena originaria campesina (JIOC). La JIOC está prevista constitucionalmente en el art. 179, inciso I y, según su texto, se ejerce por medio de sus propias autoridades, con la aplicación de sus principios, valores culturales, normas y procedimientos propios. Se infiere, por lo tanto, una forma de articulación entre lo moderno y lo tradicional, que se percibe inserto también en la lucha por la autonomía política y territorial.

De esta forma, problematizo la utilización de la JIOC como instrumento de lucha política por autonomía y por el pleno ejercicio de la libre determinación de los pueblos originarios, conforme a lo dispuesto en el art. 2 de la Constitución de 2009, que constituye un horizonte de articulación de los movimientos indígenas.

Para ello, he utilizado el método analético delineado esencialmente por Enrique Dussel, en virtud de ofrecer un instrumental epistemológico apto para interpelar la palabra del oprimido sin implicar en su reducción por medio de conceptos modernos, o sea, es a partir de la palabra del "otro" que se realiza dialécticamente las mediaciones necesarias para responder al oprimido ante la Totalidad del sistema.

Los datos empíricos, a su vez, fueron extraídos de entrevistas no estructuradas realizadas en Bolivia entre los días 7 de febrero y 2 de marzo de 2017, en las ciudades de La Paz y Sucre, cuyos entrevistados fueron elegidos por dos criterios que actúan simultáneamente: la proximidad con la causa y su oficio. En ese sentido, establecí tres grupos de entrevistados. En primer lugar, los líderes de Quila Quila Marka. Luego investigadores que trabajan en mayor o menor medida la autonomía indígena y la JIOC. Finalmente, el tercer grupo está formado por intelectuales que transitan entre los dos mundos, o sea, tienen origen indígena y así se identifican, pero también adquirimos su formación en los términos de la modernidad occidental.

En respuesta al problema formulado, se concluye que la JIOC no sólo es utilizada como instrumento de lucha por territorio y libre determinación, pero profundizada en nuevos horizontes, mediante la creación del Tribunal de Justicia Indígena Originario Campesina, que, aunque no pueda ser identificada como parte de los usos y costumbres ancestrales, consiste en un intento de hacer frente a la organización judicial

estatal que, no raras veces, no respetan los límites de la jurisdicción indígena.

Palabras clave: Jurisdicción indígena originaria campesina. Decolonialidad. Estado Plurinacional. Quila Quila Marka. Estudio de caso.

RESUMEN[1]

SOUSA, Adriano Corrêa de. *Aylluchasqa chakra ruwayniyuq jap'iyninqa quilaquila marka ima:* Huk yachachiy runakuna maqanakusqammanta allpankurayku waqaychanankupaq ichaqa llaqtankupi riksisqa kanankupaq. 2019. 258 f. Tese (Doutorado em Teoria e Filosofia do Direito) – Faculdade de Direito, Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2019.

Waranqha isqhon pachaj isqhon chunca punchaymanta pacha qhallarin Boliviasuyupi uj musuj yuyay ayllukunaj kausaynin kuskachasqha jatun kawsaywan, imaraykuchus qhespichiy kausay tukukuyman qhallarin, ayllukunata runatajina qhawan kawsayninkuta mama suyu Bolivia uqhupi, jinallataj llankayninkuta kuraj kamachij kunata ayllukunamata markakunamanta, suyukunamatapis runapaj qhawaqha kanku musuj mama kamachipi, kay iskay waranqha isqhon chunka watapi, kaymanta jakayman ayllukuna kawsayninkuta juntakunanpaj, imatachus kuraj mama kamchij rijsichishan, tukuy Bolivia suyupaj, kunanmata jaqhayman ayllukunaqha kawsakuyta atinki tiqharichiyta imaynatachus unaymata kausarqhanku jinata, manaña atinkuchu ñitisqha kauwsapi tiyayta.

Kay Mosqhoywan marka quilaquilamantapacha unay ayllu jalpha kasqharayku suyu qharaqharasuyuuqhupi, kunanpunchaykuna Chuquisaca llajta uqhupi tarikun, qhawarikun kunan kay ayllu kaysayta wasinmantapacha, llankayninta puriyninta juntayninta ruwayninta chheqhan kaysayta apaykachan tukuy ayllurunakunapaj, imaraykuchus kuraj mama kamachypi pachay qhanchis isqhon uqhupi rijsichin kamachin justishaqha apayqhachasqha kanqha kuraj kamchisnijta ayllukunamanta, kaysayninkuman jina, mosoj kausaymanjin, kuraj apukunamanta mañarikuspa, yanninkuta qhawarispa, allin kaysayta masqhaspa suyuniskupaj.

Kayjinamanta qhawarispa yampajman apashanku justiciata, jatun yanninta allin kawsata masqhaspa, ayllusjina, kuraj mama kamachij Bolivia suyumanta, kamachiyninman jina iskay kamachijninmanjina.

Chaypaj qhawarikurqha yuyaykunata kay wayqhe Enrique Dussel thukurisqhata, ñitisqha kausaykunata, musuj musqhuykunaman jina, "wajkunaman jina" tukuy ayllus ñithisqha kaysapi tiyakuqhanku kay pachapi.

Tukuy thukuykuna, uqharisqha kanku tapuriykunamanjina ayllurunasta kay Bolivia suyupi, kay qhanchis punchay jinallataj iskay punchay chajrakilla punchaypi iskay waranqha chunka qhanchisniyuj watapi, chuquiapu marka llajtapi, jinallatay sucre llajtapi tapurikurqha, ayllu wayqhekunata quilaquila markamanta kuraj kamachijkunata, jinallatay kuraj kamachijkunta qhara qhara suyumanta, thukuyninkuta kaysayninkumanta, jinallatay tapurikurqha waj waqhekunata pischus llankanku, maskanku, purinku, tukuy pachapi ayllukunaj kaysayninya qhawarinku wakinqha ayllukuna runaskanku, wakinqha qhara runas jatun yachay wasimanta yachachijkunata tapurikurqha kay mosoj mosqhoya ruwanapaj.

Kutichiyman jina kay chanpaman kay mosqhoypi tukukuyninman chayan justishaqha ayllukunapi, markakunapi, suyuspi qullasuyu uqhupi, qhawakun tukuy ruwaykuna masqhan allin kaysaya ayllukunapaj kallpachan musj kawsaykunata tukuy

[1] De acordo com Tata Samuel Flores, uma das lideranças da Quila Quila Marka, que pertence à nação Qhara Qhara, não existe uma tradução para o quíchua de resumo. Agradeço a Tata Samuel pela tradução realizada, bem como pela revisão do resumo.

runaspaj kay mosoj jatun tribunal justiciamanata aylluspata suyuspata kunanman jaqhayman jamachasqha kanqha aylluj kaysayninta kuraj kamachiykunawan, tukuy pachamama uqhupi, japiyninman jina, manaña kanapaj wajcha phutiykuna jinallatay manaña waj runas chawkiyanqhankucgu ayllusta.

Llawi qallu: Aylluchasqa chakra ruwayniyuq jap'iyninqa. Mana-m mitmasqa. Marka quilaquila. Huk yachachiy

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

AIOC	Autonomia Indígena Originaria Campesina
CEADL	Centro de Estudios y Apoyo al Desarrollo Local
CIDH	Comissão Interamericana de Direitos Humanos
CPE	Constituição Política do Estado
COB	Central Obrera Boliviana
CONAMAQ	Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu
Corte IDH	Corte Interamericana de Direitos Humanos
CSUTCB	Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia
FNMCIOB-BS	Federación Nacional de Mujeres Campesinas Indígenas Originarias de Bolivia – Bartolina Sisa
INRA	Instituto Nacional de Reforma Agraria
JIOC	Justicia Indígena Originaria Campesina
MAS-IPSP	Movimiento al Socialismo-Instrumento Político por la Soberanía de los Pueblos
OIT	Organização Internacional do Trabalho
ONG	Organização não governamental
TCO	Tierra Comunitaria de Origen
TIOC	Territorio Indígena Originario Campesino
TCP	Tribunal Constitucional Plurinacional
TJIOC	Tribunal de Justicia Indígena Originaria Campesina
UMSA	Universidad Mayor de San Andrés

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 - Mapa da extensão territorial de Tiwanaku 63
Figura 2 - Mapa do Tawantinsuyu com o caminho para os principais sítios incaicos 64
Figura 3 - Mapa de Qhara Qhara Suyo 65
Figura 4 - Mapa de localização da Quila Quila Marka no âmbito do Deparatamento de Chuquisaca 80
Figura 5 - Mapa da Quila Quila Marka 81
Figura 6 - Mapa da nação Qhara Qhara entre os departamentos de Potosí e Chuquisaca 82
Figura 7 - Cópia da ata de solução de conflito do caso de queimada em terras do ayllu Tacchi. 86
Figura 8 - Níveis de ascensão política no âmbito das nações e povos indígenas de terras altas 152
Figura 9 - Nível hierárquico de acordo com o nível de poder decisório 153

LISTA DE TABELAS

Tabela 1 - Organograma da divisão político-territorial da nação Qhara Qhara e da marka Quila Quila 67

Tabela 2 - Organização das autoridades da nação Qhara Qhara 68

Tabela 3 - Organização das autoridades da Marka Quila Quila 69

Tabela 4 - Perfil dos membros do Grupo Colonialidade/Modernidade 113

SUMÁRIO

	INTRODUÇÃO	17
1	**PRESSUPOSTOS TEÓRICO-METODOLÓGICOS**	32
1.1	**Alteridade e analética: o oprimido também fala**	33
1.2	**Contexto socio-histórico dos movimentos indígenas na Bolívia**	43
1.3	**Estudo de caso e entrevistas**	56
2	**QHARA QHARA SUYU E QUILA QUILA MARKA**	60
2.1	**Características políticas, sociais e culturais**	60
2.2	**O processo de reconstituição dos territórios ancestrais**	70
2.3	**Procedimento de solução de conflitos**	82
3	**OS USOS E COSTUMES DOS POVOS ORIGINÁRIOS NA BOLÍVIA**	87
3.1	**O pluralismo jurídico e a JIOC sob o ponto de vista acadêmico**	88
3.2	**A Jurisdição Indígena Originária Camponesa e o conflito interjurisdicional**	96
3.3	**A Jurisdição Indígena Originária Camponesa e o Tribunal de Justiça Indígena Originário Camponês**	102
4	**O PROJETO DE DESCOLONIZAÇÃO DAS ESTRUTURAS JURÍDICAS DA BOLÍVIA**	106
4.1	**O giro decolonial latino-americano**	106
4.2	**Da filosofia da libertação ao pensamento decolonial**	114
4.3	**A prática contra-hegemônica da Marka Quila Quila**	120
5	**RESSIGNIFICAÇÃO DAS ESTRUTURAS JURÍDICAS OCIDENTAIS À LUZ DO SUMA QAMAÑA**	128
5.1	**O Estado Plurinacional**	128
5.2	**Do constitucionalismo colonial ao constitucionalismo decolonial**	138
5.3	**A coexistência entre fontes: direitos individuais, direitos coletivos e o pluralismo jurídico**	152
	CONCLUSÃO	156
	REFERÊNCIAS	160
	GLOSSÁRIO	173
	APÊNDICE I – ENTREVISTA A OSCAR VEGA	175

APÊNDICE II – ENTREVISTA A OSCAR VEGA 180
APÊNDICE III – ENTREVISTA A FARIT ROJAS E MARCOS GARCÍA ... 182
APÊNDICE IV – ENTREVISTA A PEDRO PACHAGUAYA..... 197
APÊNDICE V – ENTREVISTA A SAMUEL FLORES CRUZ 200
APÊNDICE VI – ENTREVISTA A SAMUEL FLORES CRUZ 210
APÊNDICE VII – ENTREVISTA A TOMÁS GUAMANI 227
APÊNDICE VIII – ENTREVISTA A EFRAÍN UMPATOLAQ..... 232
ANEXO I – RESOLUÇAO DO TJIOC..... 248
ANEXO II – AUTOCONVOCATÓRIA DO TJIOC..... 252
ANEXO III – ATA DE AUTODETERMINAÇÃO DA JIOC 256

INTRODUÇÃO

> Não há ação humana sem uma emoção que a estabeleça como tal e a torne possível como ato.
>
> *Humberto Maturana*

Esta pesquisa é o resultado de uma emoção.

Trata-se de uma etapa do percurso que se iniciou há cerca de 12 anos, ao tornar-me monitor na disciplina de Direito Constitucional na Universidade Federal Fluminense. Nesse momento, decidi que o magistério superior seria a minha atividade profissional "definitiva", o ofício que completaria meu sentido de vida, como uma condição importante para a manutenção da minha "[...] saúde física, comportamental, psíquica, social e espiritual", como explica Maturana (2002, p. 25) ao abordar a relação entre a docência e o amor.

Assim, antes de racionalmente pensar a respeito dos problemas que me levaram pesquisar, como o encobrimento do Outro e o pensamento colonial, houve uma emoção que desencadeou a racionalidade e que fundamentou a escolha do tema da minha monografia de conclusão de curso, na graduação, a dissertação de mestrado, bem como a presente tese no âmbito do doutorado.

Essa emoção, isto é, o amor como a "[...] emoção que constitui o domínio de ações em que nossas interações recorrentes com o outro fazem do outro um legítimo outro na convivência" (MATURANA, 2002, p. 22), me permitiu observar a pesquisa na área do Direito Constitucional com outro olhar. Em tempos de convergência epistêmica hegemônica em torno de estudos comparativos com realidades jurídico-políticas sensivelmente distintas, penso que analisar a América Latina consiste em uma atividade de pesquisa contra hegemônica e com um importante potencial de contribuir para uma análise da realidade menos sujeita a arquétipos que costumam essencializar o ser.

Para lograr esse caminho, tenho me preocupado em estudar os fenômenos jurídicos a partir de diferentes ramos do conhecimento, sejam dentro do Direito (Teoria Crítica do Direito, Teoria da Constituição, Direito Constitucional, Direito Administrativo)

ou fora (Filosofia, Sociologia, Antropologia, Ciência Política). Apesar formação em Direito e das consequentes limitações epistêmicas, procurei, ao longo da minha formação, áreas do saber que me permitissem operar um instrumental interdisciplinar com o intuito de superar a tendência homogeneizadora do campo acadêmico, além de buscar por uma expertise para desenvolver, em especial, pesquisas de natureza empírica. Isso me permite pensar em estratégias de estudo interdisciplinares diferentes para cada objeto de estudo. Aproximar os diversos pontos de vista é um caminho para superar a polissemia que nos afasta enquanto pesquisadores e promove a departamentalização do o conhecimento.

Nesse sentido, a presente pesquisa acrescenta dois importantes passos à minha trajetória acadêmica. O primeiro diz respeito ao conteúdo. Enquanto no mestrado delineei um estudo a respeito da dignidade da pessoa humana em contraste com o *suma qamaña*[2], no doutorado trabalho com o tema da promoção da Jurisdição Indígena Originária Campesina (JIOC) como estratégia de luta por território. O segundo se refere à forma: de uma pesquisa predominantemente teórica no mestrado, passo para uma pesquisa em que o elemento empírico é preponderante. O contexto social, político e jurídico boliviano, por sua vez, é o elemento comum em ambas as investigações.

Ao avaliar o panorama acadêmico de pesquisas a respeito do novo constitucionalismos latino-americano, Enzo Bello diferenciou três momentos distintos: uma primeira fase, em predominam estudos com perfil interdisciplinar e que buscam reconstruir o fenômeno jurídico em perspectiva histórica, levando em consideração as singularidades de cada país; o segundo momento é caracterizado por uma abordagem mais direcionada aos fundamentos do texto constitucional e por uma abordagem teórica vinculada ao pensamento pós e decolonial; a terceira fase, por sua vez, é marcada por trabalhos que evidenciam o empírico e busca abordar a dinâmica dos atores sociais, mediante pesquisas qualitativas realizadas na Bolívia e no Equador (BELLO, 2016). Assim, de acordo com a referida classificação, considero que o presente estudo se situa na terceira fase de estudos sobre o novo constitucionalismo latino-americano,

---

2 Um dos princípios ético-morais da sociedade plural insculpidos na Constituição Política da Bolívia de 2009, em seu artigo 8, I, o qual a sua tradução como “bem viver” não expressa toda a complexidade do seu significado. Suma qamaña significa um paradigma de vida intimamente relacionado com o território, o modo de produção e a organização material-espiritual, especialmente fincada na convergência da pluralidade, isto é, no *ayni* (YAMPARA HUARACHI, 2016, p. 128). Assim, uma tradução melhor seria vida em plenitude.

em conjunto com outros trabalhos que possuem esse perfil[3].

Darcy Ribeiro, em um texto publicado originariamente em 1978, “previu” que a Bolívia estaria sujeita a profundas transformações decorrentes dos conflitos étnico-sociais que pressionam o Estado por autonomias:

> Voltando a olhar o conjunto da América Latina, observam-se certas presenças e ausências que colorem e diversificam o qua-dro. Por exemplo, a presença indígena é notória na Guatemala e no Altiplano Andino, onde é majoritária, e no México, onde os índios se contam aos milhões e predominam em certas regiões. Nesses casos, é tão grande a massa de sobreviventes da população indígena original que se integrou às sociedades nacionais com um campesinato etnicamente diferenciado que seu destino é se reconstruírem, amanhã, como povos autônomos. Isso significa que países como a Guatemala, a Bolívia, o Peru e o Equador e áreas extensas de outros como o México e a Colômbia estarão sujeitos, nos próximos anos, a profundas convulsões sociais de caráter étnico que redefinirão aqueles quadros nacionais ou os reestruturarão como federações de povos autônomos. (RIBEIRO, 2012, p. 5)

O referido autor não poderia estar mais certo. A Bolívia experimentou, na última década, um fenômeno relevante sob o ponto de vista da epistemologia do Estado. Diversos elementos classicamente alijados da teoria constitucional e, antes de tudo, da modernidade, foram incorporados no âmbito da Constituição Política do Estado Plurinacional, de 2009, e, com isso, observou-se uma tentativa de aproximar o moderno do não moderno. Trata-se de um modelo de Estado que busca se estruturar a partir do pluralismo jurídico e avança para assegurar, por exemplo, autogoverno e autodeterminação aos povos originários e o exercício de funções jurisdicionais com base nas tradições ancestrais, mediante normas e procedimentos próprios dos povos indígenas. Outrossim, valores como *ama qhilla*, *ama llulla*, *ama suwa* (não seja frouxo, não seja mentiroso, nem seja ladrão), *suma qamaña* (vida em plenitude), *ñandereko* (vida harmoniosa), *teko kavi* (vida boa), *ivi maraei* (terra sem mal) e *qhapaj ñan* (caminho ou vida nobre) foram incorporados com a missão de vincular o intérprete.

As constituições que pertencem ao que se convencionou denominar “novo

---

[3] V. Gladstone Leonel Júnior (2015), Gabriel Barbosa Gomes de Oliveira Filho (2016) e Daniel Araújo Valença (2018).

constitucionalismo latino-americano"[4] possuem um perfil particularmente descolonial[5] e estão em sintonia com outros esforços, provenientes dos movimentos sociais, que visam estabelecer uma crítica à espistemologia da modernidade como concebida hegemonicamente. Nesse contexto, alguns autores revisitaram o tema nos últimos anos, como Boaventura de Sousa Santos, Anibal Quijano e Enrique Dussel, os quais objetivam refundar uma epistemologia centrada na interculturalidade[6].

Para reconstruir uma noção de Estado que seja adequada para a realidade cultural e social, a Bolívia incorporou em seu texto constitucional de 2009 um fundamento ético que se posiciona como alternativa ao individualismo e ao etnocentrismo do capitalismo hegemônico. Trata-se do paradigma do *suma qamaña* ou vida em plenitude.

Assim, para que possamos realizar uma adequada análise do contexto sócio-político dos povos indígenas na Bolívia, devemos antes compreender o que se pretende resgatar e incorporar no constitucionalismo boliviano, a partir de seu próprio paradigma cultural.

Segundo os dados oficiais obtidos por meio do último censo na Bolívia, em 2012, a população aimará representa o segundo maior contingente populacional dentre os povos originários, atrás apenas dos quíchuas (BOLÍVIA, 2012). Não obstante, a Constituição de 2009 se refere ao *Suma Qamaña* quando trata de bem viver, no idioma aimará, e não *sumak kawsay*, em quíchua, o que é explicado, em boa medida, em razão do nacionalismo aimará que ressurgiu durante os anos de 1990 e 2000. O indigenismo ganhou força política durante a mobilização dos movimentos sociais em

---

4 Uma questão terminológica relevante se refere à diferença estabelecida por alguns autores, como Ramiro Ávila Santamaría, entre neoconstitucionalismo latino-americano e neoconstitucionalismo andino. O primeiro se trata da recepção do neoconstitucionalismo construído pela doutrina europeia e que teve um desenvolvimento próprio em nossa região, destacando-se a expansão de direitos, o aprofundamento do controle de constitucionalidade, o redimensionamento do Estado, o constitucionalismo econômico voltado para a igualdade e o hiperpresidencialismo (SANTAMARÍA, 2011, p. 60). Não obstante isso, ainda se trata de um constitucionalismo pensado a partir do Norte, como resposta às suas crises geradas pela tensão entre neoliberalismo e estado de bem-estar. O neoconstitucionalismo andino ou transformador, majoritariamente tratado como novo constitucionalismo latino-americano, diz respeito à resposta ao problema da colonização persistente no subcontinente por meio da dominação, da exploração e da discriminação.

5 Descolonialidade se distingue aqui de descolonização. Conforme estabelece Quijano, a colonialidade é um dos elementos do sistema capitalista hegemônico, baseado na classificação étnica da população em nível mundial. Por outro lado, colonialismo se trata da dominação política onde uma metrópole exerce o poder decisório (QUIJANO, 2010, p. 73).

6 Enquanto a interculturalidade parte do reconhecimento recíproco e abertura entre as várias culturas no mesmo espaço cultural, o multiculturalismo parte de uma determinada cultura dominante para reconhecer a existência de outras culturas em um espaço dominado culturalmente (SANTOS e MENESES, 2010, p. 9).

face de uma política neoliberal agressiva sobre os recursos naturais bolivianos, o que desencadeou três momentos emblemáticos: (i) a pressão dos Estados Unidos para o combate do plantio da folha de coca que, nesse cenário conflituoso, desaguou no forte movimento indigenista, que se articulava intelectualmente ao longo do século XX, após a Guerra do Chaco e a Revolução de 1952; (ii) a guerra da água, entre dezembro de 1999 e abril de 2000; e (iii)a guerra do gás, durante outubro de 2003.

A Constituição Política do Estado Plurinacional da Bolívia (CPE), promulgada em janeiro de 2009, é considerada por diversos analistas um importante marco para a refundação do Estado e o empoderamento dos povos indígenas na luta por território e autonomia[7]. Subjacente ao texto constitucional, no entanto, existe uma longa história de lutas sociais – desde 1492 –, que passa por Tupac Amaru II, Túpac Katari, a independência política em 1825, a Revolução de 1952, a Comuna de La Paz de 1971, o Manifesto Tiahuanacu de 1973, a emergência indígena nos anos 90, a Guerra da Água em 2000, o movimento dos produtores de coca do Trópico de Cochabamba e tantos outros. Nesse contexto, a Constituição de 2009 representa, em alguma medida, a continuidade da luta histórica dos povos indígenas.

No âmbito do pluralismo, destacam-se dois importantes institutos presentes na CPE: a *Autonomía Indígena Originaria Campesina* (AIOC), disciplinada entre os artigos 289 e 296, e a *Jurisdicción Indígena Originaria Campesina* (JIOC), prevista entre os artigos 190 e 192 (BOLIVIA, 2009).

A AIOC consiste no exercício do autogoverno como expressão da livre determinação dos povos originários. Assim, conforme determina o artigo 3 da Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas, a autodeterminação[8] consiste em determinar livremente sua condição política, bem como seu desenvolvimento econômico, social e cultural (NAÇÕES UNIDAS, 2007). Nesse sentido, é possível destacar, ao menos, quatro tipos de autonomia: política, administrativa, judicial e econômica.

Vale ressaltar, contudo, que o tema das autonomias, na Bolívia, não se encerra

---

7 Sobre os autores analisados para sustentar a afirmação, veja: Franco Gamboa Rocabado (2010), Boaventura de Sousa Santos (2012), Carlos Bernal Tupa (2013) e José Antonio Rivera Santivañez (2014).

8 O constituinte originário faz uma opção por utilizar a terminologia “livre determinação”, enquanto as convenções internacionais costumam tratar de “autodeterminação”. Não foi possível identificar, por meio da bibliografia estudada, diferencia substancial entre as expressões, exceto que “livre determinação” costuma ser utilizada pelos povos originários e traduz uma dimensão interna, enquanto que “autodeterminação” é um conceito tradicionalmente utilizado no direito internacional e pode se referir tanto à dimensão interna quanto externa.

apenas às AIOC. O texto constitucional de 2009 dispõe de maneira mais ampla e, em conjunto com a *Ley Marco de Autonomías y Descentralización "Andrés Ibáñez" N. 31*, de 19 de julho de 2010, estabelece quatro níveis de autonomias: departamental, municipal, regional e indígena originaria camponesa (BOLIVIA, 2010b).

Outro importante instituto para os povos originários é a JIOC, disciplinada nos artigos 190 e seguintes da CPE. Esse poder é exercido por meio das autoridades indígenas, que aplicam seus princípios, valores culturais, normas e procedimentos próprios, desde que respeitem o direito à vida, à defesa e demais garantias previstas constitucionalmente (BOLIVIA, 2009).

Em que se pese o avanço significativo que representa a Constituição de 2009, é importante constatar que esse processo de luta dos povos originários é marcado, nos últimos anos, na Bolívia, não apenas por conquistas, mas por retrocessos e contradições. Apesar de o texto constitucional reservando à lei, em relação à competência material, apenas a tarefa de especificar os assuntos que a jurisdição deverá conhecer, operou-se o inverso, isto é, estabeleceu-se as matérias as quais a JIOC não pode tratar e, com isso, a *Ley de Deslinde Jurisdiccional n. 73*, de 21 de dezembro de 2010, excluiu de sua competência inúmeros temas, como disciplina o artigo 10 (BOLIVIA, 2010a):

> a) em matéria penal, os delitos contra o Direito Internacional, os crime de lesa humanidade, os delitos contra a segurança internet e externa do Estado, os delitos de terrorismo, os delitos tributários e aduaneiros, os delitos por corrupção ou qualquer outro delito cuja vítima seja o Estado, tráfico de pessoas, tráfico de armas e delitos de narcotráfico, bem como os delitos cometidos contra a integridade corporal de crianças e adolescentes, estupro, assassinato ou homicídio;
> b) Em matéria civil, qualquer processo no qual seja parte ou terceiro interessado o Estado, através de sua administração central, descentralizada, desconcentrada, autonômica e o relacionado ao direito de propriedade;
> c) Direito do Trabalho, Direito da Seguridade Social, Direito Tributário, Direito Administrativo, Direito Mineral, Direito do Petróleo, Direito Florestal, Direito Informático, Direito Internacional Público e Privado, e Direito Agrário, exceto a distribuição interna de terras nas comunidades que tenham posse legal ou direito de propriedade coletivas sobre as mesmas;
> d) Outras que estejam reservadas pela Constituição Política do Estado e a Lei das jurisdições ordinária, agroambiental e outras reconhecidas legalmente [tradução livre].

A grande quantidade de assuntos que foram excluídos da JIOC, no entanto, se

soma ao acúmulo de frustrações em relação ao governo e que, a partir de 2010, desencadeou uma cisão nos movimentos sociais indígenas. O impacto simbólico da ascensão ao poder de um aimará criou expectativas legítimas aos movimentos sociais em favor da causa indígena. No entanto, um dos obstáculos para a construção de consensos no âmbito do pensamento sociopolítico atual é que a realidade muda drasticamente a depender do lugar ocupado pelo sujeito que a observa.

O objeto de investigação que elegi para a presente tese retoma, sob um renovado olhar, a pesquisa que realizei no âmbito do mestrado a respeito das semelhanças e distinções entre a dignidade da pessoa humana e o *suma qamaña*, insculpidos na Constituição Política da Bolívia, de 2009. Ademais, esse trabalho também se comunica com a monografia apresentada para a conclusão do curso de graduação, em que pesquisei a dimensão democrática do novo constitucionalismo latino-americano. O presente tema, embora com objeto diverso, representa uma agenda de pesquisa que se articula com os dois trabalhos predecessores.

Apesar das transformações que ocorreram na última década na Bolívia, em especial a partir da promulgação da Constituição Política de 2009, que, no plano normativo possibilitou a ampliação das autonomias indígenas, constata-se certa lentidão para se concretizar as promessas consagradas no texto constitucional, o que frustra as expectativas dos grupos sociais envolvidos. Além disso, observa-se que a Administração Pública, em algumas oportunidades, representa, perante as comunidades indígenas, verdadeiro obstáculo para a concretização da autonomia prevista no texto constitucional.

Destarte, destaco o conflito interjurisdicional como um dos elementos importantes na disputa entre as comunidades indígenas e o Estado. Permito-me observar duas dimensões subjacentes ao embate: a primeira de cunho político, em que grupos sociais distintos disputam sobre temas com posições essencialmente contrapostas, como ocorre, por exemplo, no embate pelos meios de produção; e outra de viés epistemológico, onde se confrontam duas lógicas de pensar distintas, uma caracterizada pelo individualismo e outra que se destaca pelo coletivismo.

Nesse processo de luta, é possível identificar atores sociais e políticos que participam, em maior ou menor medida, das lutas sociais, bem como alguns que transitam entre os dois mundos (o indígena e o ocidental).

Em primeiro lugar, os povos originários, que contam com o protagonismo do indígena como sujeito histórico, são os destinatários por excelência do poder que a

Constituição Política de 2009 confere para o exercício da JIOC. Pretendo estudar, no âmbito da Marka Quila Quila as lideranças que conduziram o processo de reconhecimento e o uso que fazem da JIOC.

Em segundo lugar, com o crescimento da economia boliviana nos últimos dez anos, muitas famílias exerceram um movimento migratório do campo para a cidade. El Alto, cidade periférica a La Paz, por exemplo, é atualmente a maior cidade com contingente populacional aimará da Bolívia. Assim, muitos jovens de origem aimará e quíchua passaram a acessar o ensino superior, tornando-se não só agrônomos, antes uma das poucas carreiras que permitiam acesso à universidade, mas também antropólogos, politólogos, historiadores, sociólogos, filósofos e juristas[9].

Nesse sentido, muitos dos egressos dos cursos de graduação, que passaram a disputar espaço no mercado de trabalho, voltaram às suas comunidades de origem para auxilia-las a reivindicar direitos previstos na Constituição Política de 2009, especialmente para o exercício do poder jurisdicional. Esses atores, portanto, transitam entre os mundos, sem deixar de lado sua identidade dos povos originários.

Outro grupo social é formado pelos professores e intelectuais, no âmbito do Direito, que pesquisam e produzem sobre os movimentos sociais indígenas e a JIOC. A origem desses atores e o modo pelo qual atuam são variados. Parte são magistrados, e advogados que também atuam como pesquisadores, bem como aqueles que se dedicam exclusivamente à docência.

Para analisar a relação entre os grupos sociais destacados, busco estudar um marco teórico que me permita identificar nossa própria matriz filosófica, para reconstruir o caminho intelectual que fixa as bases filosóficas do novo constitucionalismo latino-americano. Nesse sentido, é necessário mapear os grandes intelecutais que refletiram a respeito dos problemas latino-americanos e, em seguida, indentificar que tipo de filosofia se adequa aos objetivos e valores da Constituição de 2009.

Ao analisar a CPE, extrai-se um conteúdo essencialmente libertador, notadamente contrário às ideologias imperialistas neoliberais. Destaca-se, aqui, um trecho emblemático do preâmbulo da Constituição da Bolívia, de 2009, que ilustra essa assertiva:

---

9 Em geral, os cursos de Direito ainda constituem, na Bolívia, uma trincheira em face do pluralismo discente. No entanto, mudanças sutis são identificáveis no horizonte, como a criação da Faculdade de Direito na Universidad Pública de El Alto.

> […] El pueblo boliviano, de composición plural, desde la profundidad de la historia, inspirado en las luchas del pasado, en la sublevación indígena anticolonial, en la independencia, en las luchas populares de liberación, en las marchas indígenas, sociales y sindicales, en las guerras del agua y de octubre, en las luchas por la tierra y territorio, y con la memoria de nuestros mártires, construimos un nuevo Estado. Un Estado basado en el respeto e igualdad entre todos, con principios de soberanía, dignidad, complementariedad, solidaridad, armonía y equidad en la distribución y redistribución del producto social, donde predomine la búsqueda del vivir bien; con respeto a la pluralidad económica, social, jurídica, política y cultural de los habitantes de esta tierra; en convivencia colectiva con acceso al agua, trabajo, educación, salud y vivienda para todos. Dejamos en el pasado el Estado colonial, republicano y neoliberal. […]

Diante do trecho acima, podemos notar um elemento que diferencia essa Constituição das demais que seguem uma tradição europeia e estadunidense: a relação temporal entre passado e futuro.

Uma Constituição se define como um instrumento político-jurídico de limitação do poder, que, embora fundada por um poder constituinte organizado no passado, seus atos devem repercutir no futuro. Assim, em sua formulação clássica, o poder constituinte é inicial, ilimitado e incondicional (SIEYÈS, 1997, p. 91-120). Formulação em total consonância com a ideia temporal da modernidade propagada pelo Iluminismo.

A modernidade é uma categoria conceitual que possui diversos significados a depender do pensador em referência. Contudo, uma ideia central parece estar presente na maioria deles, conforme assinala Latour (2013, p. 15), isto é, a passagem do tempo. Quando pensamos em modernidade ou modernização, estamos automaticamente contrapondo um passado atrasado, geralmente chamado de tradicional, e um período mais avançado, que opera por meio de uma ruptura revolucionária com esse passado e, em seu imaginário, está repleto de possibilidades técnicas superiores alicerçadas na ciência. Em outras palavras, a ideia de modernidade não existe sem a sua antítese, moldando o embate entre antigos e modernos.

De acordo com Koselleck (2006, p. 47), foi uma frase de Tocqueville a responsável por inaugurar um suposto “novo tempo”: “Como o passado não ilumina mais o futuro, o espírito caminha nas trevas” (TOCQUEVILLE, 2000, p. 405). Tal frase diz respeito à negação do tradicional e da sua experiência. As revoluções liberais pretenderam romper com o tempo cíclico, moldado pela função escatológica da Igreja em

anunciar o apocalipse e a consequente renovação, representada no plano político pela sucessão de dinastias, e substituiu pela ideia de tempo linear, capitaneada pelo progresso, que conduz a humanidade para o futuro inexoravelmente melhor.

Contudo, quando as revoluções burguesas deslocam o tempo histórico do passado para o futuro, a história que se apresenta ultrapassa nossa capacidade de apreensão da experiência. A experiência passada é completa e acabada, possível de ser alcançada, porém, aquela que se realizará no futuro se desfaz em diversas possibilidades temporais. Conforme bem afirma Koselleck “é o futuro de tempo histórico, e não seu passado, que torna dessemelhante o que é semelhante”.

Com isso, retomando o preâmbulo da Constituição boliviana supracitado, observa-se que não há uma pretensão de rompimento com o passado, pelo contrário, reconhece-se um passado que, embora não desejável, é parte indissolúvel da realidade daquele país. Trata-se de uma visão compartilhada por muitos pensadores pós-coloniais, como Fanon (1968).

Diante disso, a Constituição Política do Estado Plurinacional da Bolívia (CPE), promulgada em 7 de fevereiro de 2009, se apresente como uma proposta de questionar o pensamento abissal da modernidade, que divide entre modernos e não modernos. Verifica-se, principalmente uma clara tentativa de inserir em um documento típico da lógica racionalizante moderna, a cosmologia indígena, que representa uma epistemologia completamente diferente. Assim, as noções de *Pachamama* e de *suma qamaña* (em suas variações dentro das diversidades étnicas indígenas) fazem parte do conjunto de valores constitucionais, ao lado de pensamentos clássicos, como a divisão de poderes (ou separação de funções) e dos direitos fundamentais.

Contudo, esse intuito de ruptura não significa uma negação do passado, percebe-se que a CPE busca harmonizar os valores pertencentes à tradição dos povos originários e aqueles oriundos do mundo ocidental. Convivem no mesmo texto constitucional Pachamama e Deus, suma qamaña e dignidade da pessoa humana, propriedade comunitária e propriedade privada, economia solidária e livre iniciativa.

Justamente esse é o contexto em que o presente trabalho se insere e permite formular o seguinte questionamento: **a promoção e o exercício da jurisdição indígena originária campesina constituem uma estratégia relacionada ao processo de luta por autonomia política e territorial, isto é, pelo autogoverno e a autodeterminação? Como que a criação de um Tribunal de Justiça Indígena Originária Camponesa, que aparentemente não se relaciona com os usos e costumes dos**

povos ancestrais se relaciona com essa luta?

Ademais, será necessário complementar essa questão com outra indagação que auxiliará o entendimento da realidade boliviana, pois constitui uma variável fundamental: **a Ley de Deslinde Jurisdiccional contribui ou constitui um obstáculo para a luta pelo exercício da jurisdição?**

Apresentada a problematização acima, cumpre esclarecer, preliminarmente, que a hipótese que organiza a análise das variáveis envolvidas neste trabalho esbarra em dificuldades referentes ao acesso às informações. Não foi possível identificar qualquer livro no Brasil que tratasse a respeito da JIOC. Por tais motivos, decidi realizar uma pesquisa empírica, na qual pudesse ter um contato com as pessoas responsáveis por vivenciar a luta pelo território.

Durante o período que estive na Bolívia – entre 3 de fevereiro e 4 de março de 2017 – tive a oportunidade de conhecer pessoas muito amistosas e solícitas que me ajudaram a enfrentar esse grande desafio: conhecer parte de uma cultura diferente que tem o quíchua e o aimará como idiomas principais em que o castelhano aparece como segunda língua.

Ao chegar na Bolívia, procurei o meu único contato que havia concretizado até então: o Prof. Oscar Vega, intelectual boliviano que participou do grupo Comuna, formado no final dos anos de 1990, na Bolívia, no qual participava também Álvaro Garcia Linera, atual vice-presidente da Bolívia. A partir do contato com Oscar Vega, pude estender a lista de contatos. Vega me indicou o contato do Prof. Farit Rojas, o qual, por sua vez, me apresentou ao Prof. Pedro Pachaguaya. Pachaguaya foi particularmente importante, pois por meio dele, tive contato com Samuel Flores Cruz, ex-autoridade da Qhara Qhara Suyu, nação indígena originária na Bolívia.

Ao conhecer melhor a referida nação originária, pude identificar na Quila Quila Marka, uma das comunidades que compõem essa nação ou *suyu*, um histórico de lutas por meio da jurisdição indígena que me chamou atenção em virtude da sua estratégia que, em 2015, constituíram um Tribunal de Justiça Indígena Originária Camponesa (TJIOC). Essa peculiaridade me levou a decidir por desenvolver meu problema de pesquisa por meio de um estudo de caso da Quila Quila Marka.

Os movimentos indígenas que buscam a concretização do princípio da livre determinação, embora reivindiquem um modelo de governo autônomo com todas as funções instituídas (executivo, legislativo e judiciário), acabam conquistando, comumente, uma autonomia limitada na luta contra o Estado, ou seja, que nega ou impõe

limites às funções legislativas e judiciais.

A hipótese deste trabalho é formulada a partir das variáveis presentes no caso em tela. Nesse sentido, em relação à Quila Quila Marka, a luta pelo *Territorio Indígena Originario Campesino* (TIOC) se define após o proferimento da *Sentencia Constitucional Plurinacional* n. 6/2016, pelo Tribunal Constitucional Plurinacional, que excluiu a necessidade de constituição de pessoa jurídica para a comunidade indígena reivindicar *Tierra Comunitaria de Origen* (TCO).

Assim, trabalho com a hipótese segundo a qual, no caso da Quila Quila Marka, o uso de meios jurídicos consiste em uma estratégia de resistência contra um governo que pouco tem atuado para concretizar as promessas encartadas na CPE, dentre essas promessas, a de produzir normas que dificultam o acesso aos direitos elencados no texto constitucional, como, por exemplo, a *Ley de Deslinde Jurisdiccional*, que acaba restringindo a competência da JIOC.

Nesse sentido, dentro de uma linha estratégica de uso do Direito como ferramenta, a JIOC acaba se tornando também um instrumento de luta, especialmente com a criação do Tribunal de Justiça Indígena Originária Camponesa, em 13 de janeiro de 2015.

Para além da resistência, a luta pelo exercício da JIOC tem o objetivo de conduzir a paz social no âmbito das comunidades indígenas e dar respostas adequadas em referência a cosmovisão dos povos originários.

Com intuito de alcançar a completude do objeto de pesquisa, tenho como objetivo geral contribuir para o estudo do processo de luta da Quila Quila Marka e analisar o papel do exercício da jurisdição indígena no âmbito da reivindicação por autonomia.

Para compreender o fenômeno em tela, a presente pesquisa tem como objetivos específicos:

1. Descrever a realidade social e política da Quila Quila Marka no contexto de lutas sociais da Qhara Qhara Suyu.
2. Analisar a trajetória recente dos movimentos sociais na Bolívia, no contexto de reivindicação por autonomia e exercício da JIOC;
3. Investigar os marcos teóricos e normativos que explicam o pluralismo jurídico e o processo de descolonização;
4. Comparar a trajetória de lutas da Quila Quila Marka com os marcos teóricos investigados.

A modernidade e a colonialidade são fenômenos, portanto, altamente mescláveis em diversos momentos, em especial assim que a modernidade encontrou no capitalismo seu formato padrão de apropriação. A modernidade elaborou uma forma de pensar lastreada na racionalidade que levou às grandes descobertas e uma forma de apropriação da natureza para a satisfação das necessidades humanas. O homem se tornou o centro do universo. Aníbal Quijano assim descreve esse momento:

> [...] foi elaborado e formailizado um modo de produzir conhecimento que dava conta das necessidades cognitivas do capitalismo: a mediação, a externalização (ou objectivação) do cognoscível em relação ao conhecedor, para o controlo das relações dos indivíduos com a natureza e entre aquelas em relação a esta, em especial a propriedade dos recursos de produção. (QUIJANO, 2010, p. 74)

O capitalismo, ao corresponder como formato padrão de apropriação da modernidade, estabelece um novo modo de relação do homem com o seu ambiente. Todas as coisas, sejam elas humanas ou não, são passíveis de serem apropriadas caso permitam a acumulação de capital. Dessa forma, a colonização foi antes um empreendimento do recém-formado Estado-nação para a acumulação primária de capital.

Assim, quando Anthony Giddens afirma que “os modos de vida produzidos pela modernidade nos desvencilharam de todos os tipos tradicionais de ordem social” (GIDDENS, 1991, p. 14), reflete, na verdade, o pensamento dicotômico da modernidade e na desconsideração do Outro não moderno como sujeito digno de se estabelecer algum diálogo razoável. Uma vez ocorrido isso, o Outro passa a ser objeto de apropriação dos “modernos” e abre um caminho fecundo para a colonização.

De acordo com Reinhart Koselleck, “a história europeia expandiu-se em história mundial e cumpriu-se nela, ao fazer com que o mundo inteiro integrasse em um estado de crise permanente” (KOSELLECK, 1999, p. 9). A história do mundo passou a ser, em determinado momento, a história da Europa, e a crise do pensamento mundial é um sintoma de que a utopia do pensamento burguês, em unificar o mundo inteiro sob matizes iluministas, mostra seus sinais de esgotamento. Uma série de grupos organizados atualmente questionam o projeto global da burguesia e, sob o que o pensamento liberal chama de “minorias”, reivindicam seu espaço e reconhecimento diante da barreira erigida pelo abismo representado pelo pensamento moderno, hoje globalizada.

A origem do abismo que conduz ao discurso colonial implícito no pensamento

moderno é revelada, dentre outros autores vinculados ao pensamento decolonial, por Enrique Dussel. Segundo ele, a concepção introjetada na modernidade, segundo o qual os países centrais têm direito (natural) de dominar colonialmente os países periféricos, é uma questão que entrou na pauta de debate em 1550, quando Bartolomé de Las Casas enfrenta os argumentos Ginés de Sepúlveda em Valladolid (DUSSEL, 2010, p. 332). Como se verá com maiores detalhes adiante, o autor projeta uma fase inicial da modernidade que começou antes de Descartes e Espinosa. O debate foi vencido por Ginés de Supúlveda[10], que, em brevíssimo resumo, defendia a justiça da expansão colonial, sob o argumento de que o Rei da Espanha tinha direito de travar uma "guerra justa" para libertar o estado de espírito atrasado dos indígenas americanos de seus rituais sacrificantes. Portanto, a desconsideração de uma pretensão de verdade no Outro é o pensamento de subjaz toda epistemologia da modernidade e até então não mais se questiona esse direito de dominação do Outro.

Com uma crítica epistemológica da modernidade, Enrique Dussel objetiva reinserir América Latina no mapa geopolítico mundial, bem como na história da filosofia, desde que essa região se tornou colônia de países semiperiféricos (Espanha e Portugal) que perderam sua centralidade com a Revolução Industrial, deslocando-se o centro cultural do mediterrâneo (Sul da Europa) para o Norte da Europa (DUSSEL, 2010, p. 307). Nesse sentido, o autor sustenta a ideia de que a modernidade filosófica não surgiu com Descartes ou Espinosa e, consequentemente, no Centro-Norte da Europa, mas sim na Península Ibérica, após a invasão da América, fato que implicou profundos questionamentos filosóficos, não experimentados no resto da Europa.

Portanto, o presente estudo é relevante, pois tem o intuito de ressaltar a importância de estudar práticas e saberes não ocidentais que, por sua vez, têm o potencial de enriquecer os meios de solução de conflitos e, em especial, conferir dignidade ao conhecimento produzido pelo Outro.

Exatamente por objetivar que a voz do Outro encontre ressonância neste trabalho, o leitor poderá encontrar alguma dificuldade com as diversas expressões em quíchua. Busquei atenuar essa dificuldade mediante a produção de um glossário, que pode ser encontrado ao final da tese, bem como a distribuição de notas de rodapé explicativas.

Estruturei a presente tese por meio de cinco capítulos, cada qual subdividido

---

[10] Embora não tenha saído vencedor no campo filosófico, sem dúvida isso ocorreu no campo da práxis política e bélica, o que resultou na dominação completa dos povos originários.

por três subcapítulos. No capítulo inicial, cuido de apresentar algumas premissas epistemológicas e teórico-metodológicas importantes para o desenvolvimento do trabalho. Para evitar uma introdução muito extensa e cansativa, dediquei uma seção exclusiva do texto para tratar a respeito da analética como opção metodológica, assim como do estudo de caso e das entrevistas realizadas na Bolívia. Contudo, no decorrer do desenvolvimento, percebi a importância de contextualizar historicamente a luta dos movimentos sociais indígenas na Bolívia, motivo pelo qual o item 2.3 serve de antessala para a explicação das entrevistas apresentadas no item seguinte.

Os próximos dois capítulos consistem no resultado das entrevistas realizadas na Bolívia entre 3 de fevereiro e 4 de março de 2017. Na seção 3 busco apresentar os Quila Quila, ou seja, sua organização política, social, cultural, bem como suas lutas para a reconstituição dos seus territórios ancestrais, até chegar no item 3.3, em que apresento a JIOC exercida na referida comunidade. No item 4, por sua vez, abordo os relatos a respeito do pluralismo jurídico, do conflito interjurisdicional, especialmente com a *Ley de Deslinde Jurisdiccional*, e a criação do Tribunal de Justiça Indígena Originária Camponesa pelas lideranças da Marka Quila Quila.

Nos itens 5 e 6, por sua vez, passo à uma abordagem um pouco mais teórica do objeto de estudo. Busco analisar as estratégias da Marka Quila Quila sob o ponto de vista do pensamento decolonial. Dedico atenção, na seção 5, ao pensamento pós-colonial na América Latina e as suas influências para, em seguida, tratar da filosofia da libertação e do pensamento decolonial. No item 5.3, analiso o Tribunal de Justiça Indígena Originária Camponesa como prática de resistência capitaneada pela Marka Quila Quila, não obstante sua representação simbólica moderna de um “tribunal”. Derradeiramente, no item 6, estudo o Estado Plurinacional, o constitucionalismo decolonial e a relação de coexistência entre diferentes fontes com o pluralismo jurídico.

1 PRESSUPOSTOS TEÓRICO-METODOLÓGICOS

De cómo se poblauan los yndios en serros y altos por ser ellos muy fuertes y brabos, que todo su trauajo era guerrear y uenserse unos con otros y quitarse quanto tienen en aquel tienpo.

De cómo los yndios uzauan de misericordia y por ello todos comían en la plaza pública porque se allegasen pobres pelicrinos, estrangeros, güérfanos, enfermos y los que no tenían qué comer. Todos comían bien y la sobra se lo lleuauan los pobres.

Ningún nación a tenido este custumbre y obra de misericordia en todo el mundo como los yndios deste rreyno, santa cosa.

De cómo uzauan cada parcialidad y ayllo sus danzas y taquies y hayllis [cantos agrícolas o de triunfo] a y canciones harauis [de amor] b, y rregocijos cachiua [canción y danza en corro] c cin ydulatrar, cin hazer mocha [reverenciar] a las uacas ni serimonias. Comían y beuían y se holgauan cin tentación de los demonios, ni se matauan ni se enborrachauan como en este tienpo de español cristiano. Son todos borrachos y matadores, canbalacheros y no ay justicia.

Felipe Guaman Poma de Ayala [11]

[11] Felipe Guaman Poma de Ayala nasceu em 1534 e era descendente de uma antiga família nobre do Império Inca. Em virtude do acesso à educação espanhola, pôde encaminhar uma “carta” com mais de mil páginas, entre texto e desenhos, ao Rei da Espanha, em 1615, para descrever a precária situação dos índios na colônia. Produziu, assim, uma das obras mais originais que descreve criticamente o domínio colonial espanhol sobre os povos indígenas. Para Guaman Poma,

1.1 **Alteridade e analética: o oprimido também fala**

Cumpre abordar, neste momento, o papel político que a metodologia exerce, seja para confirmar a modernidade, seja para criticá-la. Para isso, viso discorrer tanto sobre o papel da modernidade para a construção de uma agenda eurocêntrica, quanto a respeito da teoria decolonial, que busca oferecer instrumentais teóricos no sentido da emancipação do oprimido e, com isso, reduzir a exterioridade imposta pelo pensamento abissal. Nesse sentido, optei pelo um método analético, que toma a perspectiva do outro e o exercício da alteridade como referenciais determinantes.

A ciência moderna, como instrumento de mediação da realidade, espraiou-se pelos diversos ramos do conhecimento e a metodologia que se construiu nas ciências sociais acabou por reproduzir uma relação estática entre sujeito e objeto que era utilizado pelas ciências naturais.

Em face disso, a Teoria Crítica da primeira geração da Escola de Frankfurt e a Filosofia da Libertação complementam-se no sentido de propor uma politização da ontologia (DUSSEL, 2012, p. 330-331), o que permite revelar a exterioridade decorrente do sistema opressor. Ricardo Nery Falbo expôs com precisão o ponto de partida da Teoria crítica:

> Um dos critérios de distinção da Teoria Crítica em relação à Teoria Tradicional é o comportamento crítico dos sujeitos da Teoria Crítica. Para Horkheimer, o que define o comportamento crítico é a consciência que possuem os sujeitos acerca das rupturas existentes no mundo em que eles se encontram – e em relação a este mundo – como expressão das contradições deste mesmo mundo. A consciência dos sujeitos críticos é igualmente definida como reconhecimento de que as contradições de seu mundo resultam da produção humana e histórica de sistemas (econômico e cultural), que se relacionam mutuamente e que são impostos ao homem pelo próprio homem, numa determinada circunstância histórica. Segundo Horkheimer, é essa consciência que explica a identificação dos sujeitos do comportamento crítico com o mundo em que eles vivem e a compreensão que eles podem ter deste mesmo mundo como expressão de sua vontade e de sua razão (FALBO, 2015, p. 19-20).

---

um bom governo consistiria na síntese entre a organização socioeconômica inca, a tecnologia europeia e a teologia cristã. De acordo com as evidências, o documento não chegou ao conhecimento do Rei Felipe III, visto que teria se perdido no envio. Somente em 1908, o pesquisador Richard A. Pietschmann descobriu o livro na Biblioteca Real de Copenhague, na Dinamarca (MURRA, 2002, p. 376).

Observa-se, com isso, que tanto a Teoria Crítica quanto a Filosofia da Libertação partem do ponto, isto é, da miséria das vítimas oprimidas que tomam consciência mediante um comportamento crítico em face do sistema vigente dominante. Logo, ao considerarmos o comportamento crítico da vítima, não faz sentido mais que ela figure apenas como objeto cognoscível no âmbito da pesquisa acadêmica. Ao revés, é necessário que sua voz apareça e seja levada em consideração como discurso válido.

Dito isso, a próxima etapa consiste em buscar um método que consiga permitir a vocalização do “outro”. Embora a Antropologia tenha partido do conceito evolucionista e se espelhado na ciência para a construir seu processo de conhecimento (MALINOWSKI, 2009, p. 26-29), sua metodologia significa um passo adiante rumo ao diálogo com o outro por meio do método etnográfico.

Contudo, além de identificar a pesquisa e a metodologia como um campo significativo de combate entre as vias de conhecimento do Ocidente e os interesses e modos de resistência do “outro”, existem dificuldades que os pesquisadores oriundos de comunidades periféricas devem passar.

Primeiramente, conforme ressalta Linda Tuhiwai Smith, pode haver resistência do próprio povo, que pode preferir um pesquisador estrangeiro, detentor de poder hegemônico, e que pareça mais “capacitado” como pesquisador sob o olhar dos povos colonizados. Ademais, o inverso também é possível, ou seja, mesmo vindo da sua comunidade originária, se pesquisador teve acesso a uma educação nos centros de pesquisa hegemônicos, pode não mais ser visto com confiança sob os olhos dos seus pares (SMITH, 2008, p. 10).

Assim, o *modus operandi* acadêmico hegemônico torna muito difícil a vida do pesquisador oriundo de comunidades periféricas, com críticas a respeito de uma suposta distância adequada dos fatos pesquisados, o que se revela para o pesquisador subalternizado pela modernidade um verdadeiro desafio em busca da legitimidade do seu discurso.

Torna-se imprescindível, portanto, resgatar a ideia de justiça social para o contexto acadêmico, com um modelo ético de pesquisa que leve em consideração a pluralidade de práticas sociais como parte do procedimento investigatório. Ao contrário do que determina a epistemologia clássica, a pesquisa não é um exercício acadêmico inocente ou despretensioso, mas sim articula interesses que nascem de determinadas condições políticas e sociais (SMITH, 2008, p. 5 e 65).

Diante disso, a compreensão acima nos faz imaginar o que Boaventura de

Sousa Santos enunciou como a principal característica do pensamento moderno: “O pensamento moderno ocidental é um pensamento abissal” (SANTOS, 2010a, p. 23). Isso significa que existe uma linha divisória entre dois universos: um onde tudo o que é produzido é considerado digno de existência e relevância e outro onde a produção é considerada incipiente, folclórica, radicalmente alijada da existência e da realidade, para além da verdade ou da falsidade.

Essa construção imagética nos revela como foi construída a posição política periférica ocupada pelo hemisfério Sul. O pensamento hegemônico da modernidade, centrado nessa dicotomia, tem um forte componente geopolítico em torno da ideia de colonialidade. Essas linhas abissais, conforme diz Boaventura de Sousa Santos, “dividem o mundo humano do sub-humano, de tal forma que os princípios de humanidade não são postos em causa por práticas desumanas”.

A compreensão do fenômeno da modernidade ocidental pressupõe, com isso, pensá-la como uma forma de construção da realidade que surgiu em determinada época e lugar, a qual foi posteriormente internacionalizada e serviu de paradigma para qualquer sociedade que pretenda atuar alguma relevância no cenário internacional globalizado.

A modernidade e a colonialidade são fenômenos, portanto, altamente mescláveis em diversos momentos, em especial assim que a modernidade encontrou no capitalismo seu formato padrão de apropriação. A modernidade elaborou uma forma de pensar lastreada na racionalidade que levou às grandes descobertas e uma forma de apropriação da natureza para a satisfação das necessidades humanas. O homem se tornou o centro do universo. Aníbal Quijano assim descreve esse momento:

> [...] foi elaborado e formalizado um modo de produzir conhecimento que dava conta das necessidades cognitivas do capitalismo: a mediação, a externalização (ou objectivação) do cognoscível em relação ao conhecedor, para o controlo das relações dos indivíduos com a natureza e entre aquelas em relação a esta, em especial a propriedade dos recursos de produção. (QUIJANO, 2010, p. 74)

O capitalismo, ao corresponder como formato padrão de apropriação da modernidade, estabelece um novo modo de relação do homem com o seu ambiente. Todas as coisas, sejam elas humanas ou não, são passíveis de serem apropriadas caso permitam a acumulação de capital. Dessa forma, a colonização foi antes um

empreendimento do recém-formado Estado-nação para a acumulação primária de capital.

Assim, quando Anthony Giddens afirma que “os modos de vida produzidos pela modernidade nos desvencilharam de *todos* os tipos tradicionais de ordem social” (GIDDENS, 1991, p. 14), reflete na verdade o pensamento dicotômico da modernidade e na desconsideração do Outro não moderno como sujeito digno de se estabelecer algum diálogo razoável. Uma vez ocorrido isso, o Outro passa a ser objeto de apropriação dos “modernos”.

Sobre a relação entre passagem do tempo e a construção de um discurso eurocêntrico, Reinhart Koselleck tem importante contribuição. Segundo ele, “a história europeia expandiu-se em história mundial e cumpriu-se nela, ao fazer com que o mundo inteiro integrasse em um estado de crise permanente” (KOSELLECK, 1999, p. 9). A história do mundo passou a ser, em determinado momento, a história da Europa, e a crise do pensamento mundial é um sintoma de que a utopia do pensamento burguês, em unificar o mundo inteiro sob matizes iluministas, mostra seus sinais de esgotamento. Uma série de grupos organizados atualmente questionam o projeto global da burguesia e, sob o que o pensamento liberal chama de “minorias”, reivindicam seu espaço e reconhecimento diante da barreira erigida pelo pensamento abissal da modernidade, hoje globalizado.

A origem dessa dicotomia que conduz ao discurso colonial implícito no pensamento moderno é revelada, dentre outros autores do decolonialismo, por Enrique Dussel. Segundo ele, a concepção introjetada na modernidade, segundo o qual os países centrais têm direito (natural) de dominar colonialmente os países periféricos, é uma questão que entrou na pauta de debate em 1550, quando Bartolomé de Las Casas enfrenta os argumentos Ginés de Sepúlveda em Valladolid (DUSSEL, 2010, p. 332). Como se verá com maiores detalhes adiante, o autor projeta uma fase inicial da modernidade que começou antes de Descartes e Espinosa. O debate foi vencido por Ginés de Supúlveda[12], que, em brevíssimo resumo, defendia a justiça da expansão colonial, sob o argumento de que o Rei da Espanha tinha direito de travar uma “guerra justa” para libertar o estado de espírito atrasado dos indígenas americanos de seus rituais sacrificantes. Portanto, a desconsideração de uma pretensão de verdade no Outro é o pensamento de subjaz toda epistemologia da modernidade e até então não

[12] Se não foi vencido no campo filosófico, sem dúvida no campo da práxis política e bélico, o que resultou na dominação completa dos povos autóctones.

mais se questiona esse direito de dominação do Outro.

Com uma crítica epistemológica da modernidade, Enrique Dussel objetiva reinserir América Latina no mapa geopolítico mundial, bem como na história da filosofia, desde que essa região se tornou colônia de países semiperiféricos (Espanha e Portugal) que perderam sua centralidade com a Revolução Industrial, deslocando-se o centro cultural do mediterrâneo (Sul da Europa) para o Norte da Europa (DUSSEL, 2010, p. 307).

Em síntese, o autor defende a ideia de que a modernidade filosófica não surgiu com Descartes ou Espinosa e, consequentemente, no Centro-Norte da Europa, mas sim na Península Ibérica, após a invasão da América, fato que implicou profundos questionamentos filosóficos, não experimentados no resto da Europa.

No século XVI, a Europa não era o centro do mundo. Sob esse ponto de vista, a ideia de uma Idade Média ou Era das Trevas surge justamente para apontar uma região periférica no mapa geopolítico dessa época, que se encontrava fechada e ligadas às grandes culturas por meio do mediterrâneo (DUSSEL, 2010, p. 309). Contudo, os países Ibéricos que, devido às suas circunstâncias internas, conseguiram unificar seus respectivos territórios e se lançaram em uma expansão marítima, vivenciando experiências completamente desconhecidas para os demais países europeus. Pensamentos filosóficos emergiram dessa realidade, e a fase inicial da modernidade caiu em sua própria abissalidade.

Para revelar essa ideia encoberta pelas fases subsequentes da modernidade, Dussel aponta quatro momentos que precederam ao pensamento de Descartes e Espinosa e que sintetizam a fase inicial da modernidade: i) os primeiros filósofos da modernidade: Ginés de Sepúlveda e Francisco Suárez; ii) o primeiro anti-discurso filosófico da modernidade inicial: Bartolomé de Las Casas; e iii) a crítica à modernidade a partir da “exterioridade radical”: Filipe Guamán Poma de Ayala.

Para identificar os primeiros filósofos da modernidade, estuda a trajetória intelectual de Descartes, tido pela filosofia eurocêntrica como primeiro, verificando que seu pensamento possui influência decisiva dos jesuítas, devido à sua formação no colégio La Flèche, sob influência do Concílio de Trento, que modernizou e racionalizou diversos seguimentos da Igreja (DUSSEL, 2010, p. 312 e 313). O método de estudo aplicado passava por um exame de auto-consciência, já que cada um constituía uma subjetividade singular, sem atividades coletivas como cantos e coros. Trata-se de influência decisiva em diversos aspectos do *ego cogito* de Descartes.

Dussel defende que a modernidade nasce junto com a descoberta da América pelos europeus. Assim, em termos filosóficos, a maneira mais eficiente de fundamentar a dominação colonial é justamente criar uma hierarquia entre as culturas, onde uma prevaleça sobre a outra, com sua “missão” de civilidade. Esse pensamento permaneceria subjacente durante toda filosofia moderna, o qual ele denomina de *ego conquiro* (DUSSEL, 2010, p. 319).

Assim, Ginés de Sepúlveda quer expressar que será sempre justo de acordo com o direito natural que os povos tidos como bárbaros se submetam àqueles mais civilizados, com gostos e práticas refinadas, mais cultas e humanas, com intuito de abandonarem suas práticas bárbaras em prol de uma vida mais humana.

Nesse momento surge o que Dussel chama de primeira grande crítica à ideia cunhada pelo *ego conquiro* de Ginés de Sepúlveda, ou seja, o primeiro anti-discurso filosófico da modernidade inicial, realizado por Bartolomé de las Casas. Seu argumento central filosófico passa pelo reconhecimento do Outro mediante a possibilidade de um juízo cognitivo de valor.

Isso significa que aceitar como verdadeiro o que diz o Outro significa um ato de fé, ou seja, o Outro que pretende dizer algo verdadeiro. Segundo Bartolomé de las Casas somente por meio do convencimento seria possível chamar grupos sociais pertencentes a uma cultura para uma doutrina alheia à deles (DUSSEL, 2010, p. 320).

Dussel interpreta as ideias de Bartolomé de las Casas como um duplo ato de fé:

> a) no Outro como outro (porque, se não se afirma a igual dignidade do Outro e se crê na sua interpelação, não há possibilidade de acordo racional ético); e b) na pretensão da aceitação pelo Outro da proposta de uma nova doutrina, que exige por parte do Outro também um ato de fé. Para isso é necessário que o outro seja livre, que aceite voluntariamente as razões que se lhe propõem (DUSSEL, 2010, p. 321).

Em seguida o autor passa a usar o relato da própria vítima da modernidade que profere a crítica, estabelecendo um verdadeiro anti-discurso crítico. Assim, o discurso de Filipe Guamán Poma de Ayala, em “Primeira Nova Crônica e Bom Governo” seria, segundo o autor, o próprio indígena que sofre a dominação colonial moderna e emana a crítica contra essa dominação. Dussel assim expõe sua importância:

> [...] é um testemunho da interpretação crítica do Outro da modernidade, uma perspectiva única do género, já que nos permite descobrir a autêntica hermenêutica de um índio, de família inca, escrita e descrita com uma esplêndida capacidade semiótica, com uma mestria inimitável (DUSSEL, 2010, p. 337).

A crítica de Poma de Ayala situa-se no momento em que os povos indígenas foram submetidos definitivamente à estrutura de dominação da sociedade colonial. A obra produz uma síntese interpretativa, uma narração crítica que contém uma ética e uma política (antropológica) a partir de uma localização da sua visão que situa numa perspectiva central, tanto no tempo como no espaço, muito criativa.

Poma de Ayala indica que o passado idolátrico indígena, antes de serem dominados, cumpria com exigências éticas semelhantes aos mandamentos cristãos. Sendo que, a única diferença entre eles é que os índios cumpriam essas exigências, enquanto os conquistadores modernos, não. Apresenta, com isso, as razões para demonstrar a *contradição* em que vive a modernidade.

Portanto, após indicar os autores centrais que contribuem para sustentar a crítica da modernidade de Dussel, cabe a partir de agora entender os efeitos geopolíticos da modernidade eurocêntrica, identificados pelo autor.

Dussel desenvolve seu argumento a partir da negação da construção eurocêntrica do tempo histórico da modernidade. A ideia europeia de deslocamento cultural sofrido pelo advento da modernidade, havendo "um 'movimento' do Sul para o Norte, do Este para o Oeste da Europa dos séculos XV a XVII (...)", sendo que essa mudança de paradigma justificada pelo Renascimento italiano, a Reforma luterana e a revolução científica do século XVII, que culmina na Revolução política burguesa inglesa, norte-americana e francesa, é seu objeto de crítica.

Isso significa que a curva do processo que surge da Itália para a Alemanha, depois para França e, por fim, para Inglaterra e Estados Unidos não passa de uma "construção histórica 'iluminada' do processo", em uma visão ideológica europeia.

Assim, segundo o autor, "a Europa *nunca foi o centro da história mundial* até finais do século XVIII (digamos, até ao século XI, apenas há dois séculos), passando a ser o centro apenas por ocasião da Revolução Industrial. Contudo, o historicismo mundial foi desenhado como se desde sempre a Europa tivesse sido palco dos acontecimentos mundiais mais relevantes e isso distorce o fenômeno da origem da modernidade.

A análise acima é obtida a partir da construção filosófica de autores centrais,

como Hegel, e do paradigma científico inaugurado por Descartes. Em *Lições de Filosofia da História*, Hegel divide a história em quatro momentos: i) O mundo oriental; ii) O mundo grego; iii) O mundo romano; iv) O mundo alemão.

Diante dessa construção, observa-se a ausência do Sul da Europa, ou seja, uma ideia completamente germano-cêntrica do Norte da Europa. Por sua vez, o "mundo germânico" divide-se em três momentos: i) O mundo germânico-cristão (descartando-se o latino); ii) A Idade Média (sem a situar geopoliticamente na história mundial); iii) O tempo moderno, que possui três momentos: a) A Reforma (fenômeno germânico); b) A Reforma na constituição do Estado moderno; c) O Iluminismo e a Revolução.

Descartes adquiriu seus estudos de Lógica e Dialética do filósofo mexicano Antonio Rubio em sua obra *Logica Mexicana sive Commentarii in universam Aristotelis Logicam* (ESTRADA, 1996, p. 24). Essa informação é posta para demonstrar que o centro intelectual daquela época estava nas mãos dos jesuítas. Tendo em vista que a primeira universidade latino-americana foi fundada ainda no período colonial, em 1538, em Santo Domingo, e logo em 1551 foi criada a universidade do México, não é de se admirar que tenham surgidos filósofos latino-americanos. O mesmo não ocorreu na América portuguesa, onde nenhuma universidade foi criada no período colonial.

Assim, em todos os momentos do "argumento cartesiano", fundador da ciência moderna, pode-se identificar as influências dos estudos com os jesuítas. Seus estudos com base nas obras de Francisco Suárez e o método são oriundos do pensamento provenientes do Sul da Europa, da Espanha, do século XVI, do Mediterrâneo virado recentemente para o Atlântico. Logo, segundo o autor, Descartes e toda a sua construção do método científico é fruto de uma geração anterior que preparou o seu caminho.

Analisados o papel político da modernidade para a construção de uma agenda eurocêntrica que posiciona a ciência como um dos pilares centrais do conhecimento, cumpre tratar, neste momento, do papel político que a metodologia exerce, conforme anunciei anteriormente.

Dito isso, a próxima etapa consiste em buscar um método que consiga permitir a vocalização do “outro”. Embora a Antropologia tenha partido do conceito evolucionista e se espelhado na ciência para a construir seu processo de conhecimento (MALINOWSKI, 2009, p. 26-29), sua metodologia significa um passo adiante rumo ao diálogo com o outro por meio do método etnográfico.

Contudo, Dussel pontua bem a questão ao propor o método analético para superar a totalidade contida no *ego conquiro* da modernidade. Trata-se de uma dialética que parte do outro e não do pensador ensimesmado, que acaba por reproduzir a exterioridade. O autor, portanto, chama de uma analética antropológica, um momento da verdadeira dialética cujo ponto de partida vem de fora, da "*cotidianidad óntica y se dirige dia-léctica y ontológicamente hacia el fundamento*" (DUSSEL, 1974, p. 183). Projeta-se, nesse sentido, uma confusão entre ser e dever ser, com esteio na Ética da Libertação.

Assim, a analética significa a anterioridade antropológica, assumida como fundamento da forma que não se limita a um simples raciocínio formal (na tradição da filosofia de Aristóteles ou Hegel), antes, uma opção ética que perpassa o método e permite uma práxis libertadora, pelo desenrolar das várias graduações éticas, como a econômica, a erótica e a política.

A realidade não se apresenta ao pesquisador como algo dado, estabilizado e acabado. Ao revés, é necessário desvelar o processo, com seus conflitos e contradições inerentes à problemática desenvolvida, o que demanda do sujeito cognoscente uma postura epistêmica essencialmente crítica (KOSIK, 1976, p. 13-14).

O direito, como um fenômeno dialético, não deve ser reduzido ao dever ser, o qual, sob um pretenso viés de tecnicidade, acaba por ocultar as relações de opressão presentes na realidade. Logo, não basta analisar a norma e as decisões judiciais, pois é necessário ir além para investigar as contradições sociais e os reais interesses presentes. No entanto, os instrumentais metodológicos modernos não oferecem ao pesquisador as ferramentas aptas a romper com as relações de dominação entre o sujeito e o Outro.

Contudo, o método dialético se mostra insuficiente para o presente trabalho, em virtude da necessidade de superar a totalidade ontológica e promover a abertura ao Outro, por meio da alteridade, sem que a práxis da libertação, por outro lado, redunde em novos totalitarismos e incoerências.

Nesse sentido, para alcançar os objetivos delineados, optei por utilizar a analética como método de abordagem, desenvolvido por Enrique Dussel, visto que melhor se adequa ao propósito do presente trabalho, que parte da afirmação do outro e, mediante o reconhecimento da sua dignidade, busca negar as negações que o opressor projeta sobre o oprimido:

> O método do qual queremos falar, o ana-lético, vai mais além, mais acima, vem de um nível mais alto (aná-) que o mero método dia-lético. O método dia-lético é o caminho que a totalidade realiza em si mesma: dos antes ao fundamento e do fundamento aos entes. Trata-se agora de um método (ou domínio explícito das condições de possibilidade) que parte do outro enquanto livre, como um além do sistema da totalidade; que parte, então, se sua palavra, da revelação do outro e que con-fiado em sua palavra, atua, trabalho, serve, cria. O método dialético é a expansão dominadora da totalidade desde si; a passagem da potência para o ato de "o mesmo". O método analético é a passagem ao justo crescimento da totalidade desde o outro e para "servi-lo" criativamente. A passagem da totalidade a um novo momento de si mesma é sempre dia-lética; tinha, porém, razão Feuerbach ao dizer que "a verdadeira dialética" (há, pois, uma falsa) parte do diálogo do outro e não do "pensador solitário consigo mesmo". A verdadeira dialética tem um ponto de apoio ana-lética (é um momento ana-dia-lético); enquanto a falsa, a dominadora e imoral dialética é simplesmente um movimento conquistador: dia-lético. (DUSSEL, 1986, p. 196-197)

Dussel, portanto, se vale de um neologismo para nos atentar para a necessidade de se construir um método que permita a crítica ontológica a partir da exterioridade, ou seja, uma "transcendentalidade analética" (DUSSEL, 2012, p. 346).

A dialética marxista, em outras palavras, não considera o que se encontra além da totalidade, o que se torna problemático quanto estamos tratando do outro como absolutamente distinto do ser, isto é, com suas cosmovisões que não podem ser localizadas no horizonte da totalidade do mundo ocidental:

> El método ana-léctico surge desde el Otro y avanza dialécticamente; hay una discontinuidad que surge de la libertad del Otro. Este método, tiene en cuenta la palabra del Otro como otro, implementa dialécticamente todas las mediaciones necesarias para responder a esa palabra, se compromete por la fe en la palabra histórica y da todos esos pasos esperando el día lejano en que pueda vivir con el Otro y pensar su palabra, es el método ana-léctico. Método de liberación, pedagógica analéctica de liberación (DUSSEL, 1995, p. 236).

A analética como uma crítica metafísica à ontologia, possibilita partir do discurso do outro para, dialeticamente, realizar as mediações necessárias em resposta à sua interpelação.

Existe, portanto, uma relação entre poder e saber que expressa dominação e ocorre por meio do controle do território, dos corpos, da apropriação da natureza, que pode levar à morte de cosmovisões, a quais são deslocadas da possibilidade de construção de conhecimento (SMITH, 2012).

Nesse sentido, o processo de elaboração da tese não preencheu a forma tradicional *campo – análise de dados – reflexão teórica – escrita – conclusão*. Ao revés, após o término da tese, encaminhei um resumo para que Tata Samuel, uma das principais lideranças da Quila Quila Marka (povo indígena originário camponês), pudesse realizar uma revisão, bem como traduzir o resumo para o quíchua. Trata-se de um gesto importante para o pesquisador, visto que deve ter a sensibilidade de, ao realizar o seu trabalho, evitar que a voz do oprimido seja silenciada, mesmo que não intencionalmente.

1.2 **Contexto sócio-histórico dos movimentos indígenas na Bolívia**

Antes de apresentar o método de procedimento e a técnica de pesquisa que utilizei nesta investigação, passo a analisar o processo histórico que culminou na consolidação do Estado Plurinacional por meio da atuação dos movimentos articulados pelos povos originários, visto que se trata do resultado de contradições históricas da sociedade boliviana. Portanto, sua compreensão é fundamental para identificar as novas contradições que se originam desse modelo.

A trajetória histórica boliviana é marcada por diversos ciclos de lutas comunitárias desde a sua fundação, em 1825. A luta pela emancipação dos povos originários na Bolívia atravessou momentos distintos, que podem ser sistematizados em quatro ciclos de embates contra o Estado, conforme ensina Alice Guimarães (GUIMARÃES, 2014) . Não tenho o intuito de realizar uma análise minuciosamente descritiva desses ciclos, os quais foram bem estudados por diversos autores, mas sim compreender os motivos e as condições de sua recorrência na história, visto que diretamente relacionados com o advento do Estado Plurinacional.

Durante o primeiro ciclo de lutas, entre 1825-1880, preponderou a continuidade das estruturas coloniais e permitiu uma relativa autonomia dos povos indígenas em relação às suas terras. Logo, foi possível a manutenção do *ayllu*[13] como organização territorial política, econômica, religiosa e social. A referida autora nomeia esse ciclo

[13] O *ayllu* consiste em uma célula básica de organização dos povos originários da Bolívia. Trata-se da reunião de grupos familiares em determinado território no qual se realiza a vida política, econômica, religiosa e social. Política, porque as decisões são tomadas no âmbito dos *ayllus*, em assembleias comunitárias. Econômica, pois organiza o trabalho comunal em propriedades coletivas. Religiosa, visto que é o local da celebração dos rituais e cultos. Social, visto que os membros do *ayllu* se consideram descententes do mesmo casal, ou seja, compartilham laços familiarem de antepassados em comum.

como “coexistência autônoma pactuada” (2014, p. 319).

O segundo ciclo, por sua vez, entre 1880-1945, marcou a ruptura do pacto implícito diante de uma elite boliviana ávida por “modernizar” o país. Assim, os povos originários eram concebidos como um entrave à modernização, visto que impossibilitavam a expansão de grandes propriedades destinadas à exportação. Como consequência, acabaram resistindo e revitalizaram “seus sistemas tradicionais de autoridade”. Trata-se de um período definido como de “conflitos e tentativa de extinção” (GUIMARÃES, 2014, p. 319). Muito se fala do período colonial, mas a República também teve um papel importante no extermínio dos povos originários. O número de comunidades indígenas decresceu sensivelmente entre 1825 e 1950, passando de 11 mil para 3.799 (ANDRADE, 2007, p. 50).

O terceiro ciclo, entre 1945-1979, consistiu na mudança de relação entre Estado e povos originários. De acordo com Alice Guimarães, o período foi caracterizado pela “interlocução subordinada, o sindicalismo e a assimilação (2014, p. 320). A conjuntura política da década de 1940 demandou que o governo de Villarroel (MNR) buscasse apoio nos setores mais populares. A realização, em La Paz, do 1º Congresso Nacional Indígena, com a presença de Villarroel (ANDRADE, 2007, p. 57) marcou o início de uma política estatal, aprofundada a partir da Revolução de 1952, voltada para conferir determinados direitos aos povos originários que, por sua vez, deveriam deixar de lado suas identidades étnicas para se assimilarem a uma “sociedade moderna mestiça” (GUIMARÃES, 2014, p. 320).

Entre 1979 e 1990 ocorre um período de transição caracterizado pela ascensão do katarismo (GUIMARÃES, 2014, p. 321), movimento social de base popular que logrou êxito em terminar com a ingerência estatal nos sindicatos por meio do Pacto Militar-Campesino (HURTADO, 2016, p. 69-70). Sua importância reside na retomada da identidade aimará pelos movimentos sociais organizados como bandeira de luta após décadas de políticas de homogeneização identitária estatal.

O katarismo inspirou outros atores e movimentos sociais a reivindicarem suas identidades étnicas. Assim, a partir de 1990, inicia a consolidação do quarto ciclo marcado pelo “reconhecimento jurídico-formal da diversidade étnica e cultural pela pluralização dos atores sociais e pela autorrepresentação política camponesa-indígena” (GUIMARÃES, 2014, p. 322). Trata-se de um período de estabelecimento da atuação política dos povos originários – não apenas, mas também – fora dos sindicatos, mo-

bilizados, especialmente, por meio do Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu (CONAMAQ), que representa as nações originárias de terras altas, e da Confederación de Pueblos Indígenas de Bolivia (CIDOB), representante dos povos originários de terras baixas.

Trata-se, assim de uma história de tensão entre povos e nações originários e o Estado. Para os fins delimitados no presente estudo, ou seja, para explicar o Estado Plurinacional, cabe abordar os segundo, terceiro e quarto ciclo de lutas, visto que a situação territorial e autonômica – passada a fase da conquista espanhola – volta a se deteriorar sensivelmente a partir do período republicano, especialmente por meio da introdução de reformas liberais no tratamento jurídico da terra com a Lei de 5 de outubro de 1874, conhecida como *Ley de Exvinculación*[14] e normas posteriores, que tiveram efeitos completamente distintos nas regiões de La Paz, Cochabamba e Chuquisaca e nos grandes *ayllus* do norte de Potosí[15].

Antes da *Ley de Exvinculación*, a primeira investida do Estado boliviano contra as terras dos povos originários ocorreu por ato do ditador general Mariano Melgarejo que, mediante o Decreto de 20 de março de 1866, estabeleceu que os indígenas deveriam reivindicar seu título de propriedade por meio do pagamento de 25 a 100 pesos no prazo máximo de 60 dias a partir de notificados, sob pena da perda da propriedade rural em favor do Estado. No ano seguinte foi sancionada a Lei de 28 de setembro, que transformou todas as terras indígenas comunitárias em propriedade do Estado, aprovando as vendas realizadas a título individual determinadas pelo aludido decreto (IRUROZQUI VICTORIANO, 1993, p. 725). A resistência indígena somada com a debilidade do setor latifundiário – além da péssima administração, tida como a pior da história boliviana – acabou criando as condições para a queda do ditador. Contudo, a elite *criolla* não pararia e encontrou na *Ley de Exvinculación* um mecanismo mais eficiente e menos “escandaloso” para avançar sobre as terras indígenas (RIVERA CUSICANQUI, 2010, p. 83). Um exemplo de como o Direito foi utilizado pelas elites para prejudicar os povos originários.

As ideias liberais circularam em boa parte da América por meio da Corte de Cádiz – a qual, por sua vez, inspirou-se nos valores da Revolução Francesa –, que

---

14 Seu nome se refere à desvincular, ou seja, romper o vínculo entre a terra e a comunidade, para que a terra possa se mover livremente no mercado (COTTYN, 2015, p. 109).

15 Não se insere no escopo do presente trabalho a análise a respeito dos impactos da Lei de Desvinculação nos povos indígenas do oriente, ou seja, das chamadas terras baixas, visto que possuem dinâmicas próprias e complexas e, em virtude disso, merecem um estudo específico.

introduziu uma nova concepção sobre a propriedade da terra, influenciando a elite política e econômica a conceber a propriedade privada como um requisito obrigatório para alcançar o “progresso” (COTTYN, 2015, p. 107).

A Lei de 5 de outubro regulamentou um decreto de Simón Bolívar, editado em Trujillo cinquenta anos antes, em 8 de abril de 1824, que consistiu em um dos diversos atos normativos que o Libertador expediu e que buscavam colocar em prática uma reforma agrária de ideologia liberal. Foram quatro os decretos que cuidaram das terras indígenas: I) de Cundinamarca, de 20 de maio de 1820; II) de Trujillo, de 8 de abril de 1824; III) de Cusco, de 4 de junho de 1825; e IV) de Chuquisaca, de 14 de dezembro de 1825. Em linhas gerais, o referido conjunto de decretos tiveram o intuito de melhorar a produtividade por meio da outorga de propriedade privada aos indígenas possuidores da terra, privilegiando a pequena propriedade (FIGALLO, 1994).

Cumpre dizer, referente ao decreto de Trujillo, na parte que trata sobre a repartição de terras entre os membros da comunidade indígena, não obstante Bolívar ter suspendido sua execução em 25 anos, o critério utilizado para distribuir a terra foi o *tupu* (*topo*, em castelhano), expressão em quíchua que significa a quantidade de terra necessária para uma pessoa viver. Não se trata, portanto, de uma unidade de medida, pois não tem um valor absoluto: a quantidade de terra para uma pessoa viver em uma região fértil é diferente da quantidade necessária em um lugar hostil à agricultura.

Nesse sentido, é interessante refletir a respeito da força que institutos dos povos originários, como o *tupu* e o ayllu, possuem, permanecendo até hoje como símbolos de resistência:

> Este histórico decreto de Bolívar puede servir de modelo para explicar el mestizaje jurídico que ha tenido lugar en la América andina al producirse el transplante de instituciones jurídicas originadas en otras realidades socioeconómicas y que fueron adaptadas y transformadas con elementos de resistencia del derecho andino, con profundas raíces indígenas. (FIGALLO, 1994, p. 128-129)

Em parte, coexistência autônoma pactuada que caracterizou o primeiro ciclo de lutas entre os povos originários e o Estado (1825-1880) pode ser explicada pela dependência da elite *criolla* dos tributos arrecadados dos indígenas.[16] Estima-se que a

[16] A historiografia se refere ao pacto entre a coroa espanhola e os povos originários durante o período colonial como acontecimento decisivo para que pudessem conservar suas terras em troca de tributos (MENDIETA, 2010, p. 62).

contribuição indígena nesse período era mais ou menos a metade da arrecadação do governo (TAPIA, 2016, p. 44). Luis Tapia explica as três diferentes formas de tributos que os povos originários estavam submetidos durante esse período inicial da República:

> Los indígenas estaban sometidos a tres formas de tributo. Tenían que entregar una parte de los productos de su trabajo por la posesión de una parcela. Otro tributo lo prestaban en trabajo sin retribución en las tareas de la hacienda del patrón terrateniente e incluso en las minas, y una tercera forma la constituye el pongueaje, que es el trabajo doméstico en la casa del patrón (TAPIA, 2016, p. 61).

Contudo, embora havia uma diferença substancial entre o tributo arrecadado no

> Los indios pagaban el tributo, o *tasa*, a la Corona, en cuanto esta gozaba de un derecho eminente sobre la tierra; también prestaban varios servicios personales, entre ellos la mita minera. Pero consideraban estas prestaciones como parte de lo que llamaremos un "pacto de reciprocidad", que les garantizaba el acceso seguro a sus tierras. El Estado republicano, en cambio, prefirió enfatizar que los ayllus eran simples usufructuarios de las tierras del Estado – más tarde se diría que las tierras habían sido "secuestradas" – y que el tributo era en realidad un simple arriendo que se pagaba al Estado como único dueño de todas las tierras. (PLATT, 2016, p. 83)

Por sua vez, o setor mineiro somente se consolidaria no último quarto do século XIX, com a sua inserção no mercado exportador e a abertura de novos canais de expansão comercial por meio da associação com o capital chileno (MENDIETA, 2010). Com a diminuição relativa dos tributos indígenas, abria-se caminho para soluções mais drásticas, como o referido Decreto de 20 de março de 1866, do ditador Mariano Melgarejo, que colocaria em leilão as terras indígenas. A resistência dos povos originários permitiu a retomada dos territórios, mas a queda de Melgarejo em 1871 foi seguida de outros intentos *criollos* contra as terras indígenas (RIVERA CUSICANQUI, 2010, p. 83)

Conforme estabelece Araghi e Karides, "de um ponto de vista histórico-mundial, a história do capitalismo começa com a transformação dos direitos sobre a terra" (ARAGHI e KARIDES, 2012, p. 1). Desse modo, o segundo ciclo é caracterizado pela proliferação de normas, capitaneadas por uma elite latifundiária modernizadora, que

visava implementar um novo regime jurídico das terras comunitárias. O ponto de partida consistiu na *Ley de Exvinculación*, que, além de dar continuidade à tributação das terras, transformou a propriedade comunitária em propriedade privada, cujos titulares seriam os possuidores indígenas, conforme estipulado no art. 1º da referida norma[17] (BOLÍVIA, 1874).

Além de alterar a natureza jurídica das terras indígenas, a primeira reforma agrária na Bolívia desferiu outro golpe aos povos originários: aboliu juridicamente as comunidades e os ayllus. Assim, a um só tempo, o Estado impôs a conversão das terras comunitárias em propriedades privadas, instituiu um sistema de tributação e arrecadação com esteio na propriedade das terras e, por fim, deixou de reconhecer a estrutura política, social e cultural dos povos originários, conforme disposto no art. 7º (BOLÍVIA, 1874)[18].

De acordo com Silvia Rivera Cusicanqui, embora em vigor desde 1874, os efeitos da *Ley de Exvinculación* passaram a ser determinantes depois da Guerra do Pacífico, por meio de normas que regulamentaram a realização de *revisitas* nas províncias com população indígena (2016, p. 23). A *revisita*, por sua vez, é um procedimento burocrático destinado a distribuir títulos de propriedade individual, isto é, de levar a cabo a reforma agrária (IRUROZQUI VICTORIANO, 1993, p. 15). Assim, as *mesas revisitadoras* se tratam de uma comissão formada em cada província, composta por um *Revisitador,* o Subprefeito, um secretário, um perito agrimensor e o Pároco do cantão onde será realizado o procedimento, conforme dispõe o art. 10 (BOLÍVIA, 1874).

Desse modo, a partir das *revisitas*, com a abolição dos *kuracas*, *malkus* e caciques[19], e o surgimento da propriedade individual, cada indivíduo passou a ser dono de uma parcela de terra e parte de um condomínio com os demais membros da comunidade. Assim, conforme dispôs o referido art. 7º da *Ley de Exvinculación*, a gestão dos terrenos deve ser realizada por meio de procuradores legalmente constituídos.

---

17 Assim estabelece o dispositivo: *"Art. 1°. [...] los indíjenas que poseen terrenos, bien sea en clase de orijinarios, forasteros, agregados o con cualquiera otra denominacion, tendrán en toda la República, el derecho de propiedad absoluta en sus respectivas posesiones, bajo los linderos y mojones conocidos actualmente."*.

18 *Art. 7° Desde que sean conferidos los títulos de propiedad, la lei no reconocerá comunidades. Ningun individuo o reunion de individuos, podrá tomar el nombre de comunidad o aillo, ni apersonarse por éstos ante ninguna autoridad. Los indíjenas jestionará por sí o por medio de apoderados en todos sus negocios, siendo mayores de edad, o se harán representar, siendo menores, con arreglo a las disposiciones civiles del caso.*

19 Nomes dos cargos maiores de liderança dos povos originários.

As *mesas revisitadoras* se instalaram em La Paz entre 1881 e 1883, acompanhadas dos compradores de terras e de diversas formas de fraudes, como os falsos procuradores, que “enganavam as comunidades e os faziam assinar papeis que não podiam ler, ou que simplesmente fraudavam contratos de compra e venda” (RIVERA CUSICANQUI, 2016, p. 24). Uma parte significativa das comunidades foram absorvidas por grandes propriedades privadas, o que consolidou a expansão do latifúndio e, por sua vez, na perda de parcelas importantes de território dos ayllus.

Por outro lado, a paisagem rural da Bolívia não se tornou uniforme. A resistência indígena foi responsável por frear o avanço das referidas práticas modernizadoras. O auge desse enfrentamento ocorreu com as rebeliões de 1899 e 1921. Na Guerra Civil de 1899[20], os ayllus apoiaram as tropas federais, liderados por Pablo Zárate Wilka, aimará com experiência militar, visto que os conservadores eram, no olhar das comunidades indígenas, como uma continuação da opressão colonial (CONDARCO MORALES, 1983, p. 403-411). Contudo, não tardaria para o movimento ganhar autonomia e, por sua vez, expor as contradições dos liberais.

Após a vitória das tropas federais e o fim da Guerra Civil, o insurgente movimento indígena liderado por Zárate ganhou força. Pablo Zárate e os procuradores indígenas[21] que o apoiavam foram presos e assassinados por meio de uma grande traição perpetrada pelos liberais, liderados por José Manuel Pando Solares. A elite *criolla* se viu preocupada com as possibilidades políticas dos originários e de sua crescente organização popular (MENDIETA, 2010, p. 145). Era o fim da única vez na história boliviana que se permitiu a participação dos povos originários em um conflito político de âmbito nacional (KLEIN, 2011, p. 169).

Demorou um pouco mais de dez anos para o movimento se reorganizar. A partir de 1914 surgem redes de caciques-procuradores com poderes oriundos das autorida-

---

20 A Guerra Civil de 1899 consistiu na disputa armada entre os liberais, representados pela elite *paceña* exploradora da borracha e do estanho, próximas ao capital peruano, e os conservadores, representado pelos latifundiários e mineradores de Sucre, associados ao capital chileno. A guerra marcou a hegemonia política de La Paz no cenário nacional boliviano, com a transferência das sedes do Poder Executivo e Legislativo de Sucre para La Paz (RIVERA CUSICANQUI, 2011, p. 89).

21 Durante a vigência da *Ley de Exvinculación*, os povos originários organizaram a sua resistência para constituir como procuradores de acordo com os usos e costumes da comunidade, ou seja, os membros se reuniam para outorgar poderes ao indivíduo originário “que tivesse ocupado cargos dentro do âmbito comunal, que pudesse ler e escrever e que tivesse experiência nas questões legais, assim como relações com membros dos poderes locais (MENDIETA, 2010, p. 76). Mais um exemplo de como os usos e costumes originários se mesclaram com as leis da República.

des originárias, que buscaram reconstruir o território fragmentado pelas políticas liberais (MENDIETA, 2010, p. 225). Embora não tenham conseguido reverter a usurpação de terras indígenas, conseguiram atrasar a investida e preservar muitos ayllus e marcas do sul do Departamento de La Paz (RIVERA CUSICANQUI, 2016, p. 24). A rebelião de Jesús de Machaca, em 1921, foi uma das mais importantes que marcaram o novo ciclo de lutas. Essa insurgência ficou conhecida como *movimento dos caciques apoderados* (RIVERA CUSICANQUI, 2010, p. 31).

Em que se pese a maior intensidade de desagregação dos territórios comunitários no Departamento de La Paz, outros também sofreram em maior ou menor intensidade. Excepcionalmente, em Chayanta, no Departamento de Potosí, ocorreu pouca erosão das terras comunitárias. Contudo, nas terras altas do Departamento de Chuquisaca, as comunidades experimentaram uma erosão significativa e, assim como no altiplano, a grande propriedade emergiu como a forma dominante na paisagem rural (JACKSON, 1994, p. 86).

O terceiro ciclo (1945-1979), por sua vez, deve ser entendido no contexto do declínio do modelo liberal oligárquico. Nesse sentido, dois eventos foram cruciais para as transformações socioeconômicas: a crise de 1929 e a Guerra do Chaco, entre 1932 e 1935.

Para compreender as consequências da crise de 1929 é importante levar em consideração a estrutura da economia boliviana naquele período. De acordo com Everaldo Andrade, após 1880, Bolívia se tornou cada vez mais dependente da mineração, especialmente da exploração do estanho voltado para o mercado externo: “Entre 1900 e 1909 o estanho já representava 40% do comércio exterior; entre 1910 e 1919 subia para 60%; entre 1920 e 1939 alcançava 72%; e entre 1940 e 1949 chegou a 75% do total do comércio exterior do país” (ANDRADE, 2007, p. 27). Não obstante isso, no período de 1926 a 1929 o governo enfrentou uma série de déficits orçamentários, apesar do crescimento da produção do estanho. Na verdade, o período assistiu a uma progressiva queda do valor do estanho no mercado internacional, até que, com a quebra da Bolsa de Valores de Nova York, em 1929, a demanda por estanho diminuiu no mercado internacional a ponto de devastar a economia boliviana, conforme estabeleceu Herbert S. Klein:

> En 1929 Bolivia alcanzó la máxima producción de todos los tiempos, con 47.000 Tm. de estaño exportado, aunque a un precio inferior al de

> las primeras décadas del siglo. Mientras que en 1927 la tonelada se cotizaba a 917 dólares, en 1929 había bajado a 794 dólares, para desplomarse a sólo 385 dólares en 1932. Al bajar los precios del estaño, también lo hicieron las rentas públicas, que procedían básicamente de los impuestos a la exportación del estaño. En 1929 el 37% del presupuesto fiscal se destinaba al pago de la deuda pública; otro 20% al gasto militar; quedaba, pues, muy poco para las necesidades mismas del gobierno (mucho menos para obras públicas o el bienestar nacional). (KLEIN, 2011, p. 188-190)

A dificuldade de o governo financiar suas despesas acabou influenciando decisivamente as ações do então presente Daniel Salamanca Urey. Com uma economia extrativista baseada no estanho e extremamente concentrada nas mãos de poucos indivíduos[22], ao mesmo tempo que, historicamente, as exportações do minério não melhoravam substancialmente as contas públicas, visto que o imposto cobrado sobre a venda do estanho variava entre 3 a 5% do valor exportado, podendo chegar excepcionalmente a 13% (ANDRADE, 2007, p. 27). Dessa forma, a delicada situação econômica e, consequentemente, derrotas sucessivas no campo político[23], ensejou uma aventura bélica contra o Paraguai na disputa da região do Chaco[24] entre 1932 e 1935[25].

A derrota da Bolívia na Guerra do Chaco precipitou o declínio do ciclo oligárquico[26], além de revelar uma profunda crise econômica, política e social no país (GUIMARÃES, 2014, p. 70). Nesse sentido, Everaldo Andrade elenca alguns fatores decisivos que contribuíram para o resultado do conflito:

> Um dos principais motivos da derrota boliviana foi, inegavelmente, a

---

22 Trata-se dos chamados barões do estanho, os quais Simon I. Patiño, em 1931, detinha 62% do volume das exportações de estanho; Mauricio Hothschild, 26% do controle das exportações em 1938 e Carlos Aramayo, 10% em 1934 (ANDRADE, 2007, p. 27).

23 Em virtude da deterioração da economia, Salamanca enfrentou problemas políticos. Além de perder a maioria no Congresso, falhou em aprovar decreto que aumentava substancialmente seus poderes para combater suposta ameaça comunista na Bolívia.

24 Trata-se de uma ampla região que contempla o sul da Bolívia e o norte do Paraguai. O chamado Grande Chaco também passa por outros países (Brasil e Argentina). Chaco é um nome que vem do quíchua *chaku*, que significa caçada ou lugar de caça (AJACOPA, 2007, p. 18).

25 Não é bem clara na historiografia a razão pela qual os países com maiores dificuldades financeiros da região se lançaram à guerra. René Zavaleta sopesa o passado de derrotas bélicas, "como se a sentissem [na guerra] como uma obrigação para consigo estos, talvez porque supunham que a única solução lhes restava era sua honra" (Zavaleta, p. 15). A disputa por poços petrolíferos entre a Standard Oil (concessionária estadunidense atuante na Bolívia) e a Royal Dutch Shell (concessionária inglesa atuante no Paraguai) merece ser descartada, pois após a guerra descobriu-se que a empresa estadunidense bombeava secretamente petróleo para a Argentina, a qual por sua vez, repassava o hidrocarboneto para o Paraguai (ANDRADE, 2007, p. 32).

26 O presidente Salamanca foi deposto pelo Exército, ainda no transcorrer das operações militares, em 1934, substituído pelo vice-presidente Tejada Sorzano, com o compromisso de iniciar as tratativas de paz entre ambos os países, consolidada em 14 de junho de 1935 (ANDRADE, 2007, p. 32).

> própria estrutura econômica e social do país. Os índios aimarás e quéchuas continuaram segregados e humilhados pelos brancos e mestiços, mesmo nos campos de batalha. No interior do Exército essa discriminação também foi mantida. Oficiais e suboficiais brancos e mestiços desfrutavam de toda a sorte de regalias enquanto os soldados eram privados dos mínimos cuidados médicos. Destreinados e inadaptados ao clima, os soldados-índios morriam com pouca consideração dos oficiais. A guerra não significou uma integração do índio à nação; pelo contrário, reafirmou toda a estrutura social de opressão, que ele já conhecia, e aprofundou ainda mais o fosso que separava a elite burguesa branca da maioria indígena ou mestiça (ANDRADE, 2007, p. 33).

Após a guerra, os fundamentos econômicos do país pioraram ainda mais, com inflação alta, crescimento do desemprego e do subemprego nas cidades, bem como do êxodo rural e o consequente crescimento populacional das cidades (ANDRADE, 2007, p. 33).

Com isso, o cenário político oferece a ascensão de movimentos sociais e a circulação de um pensamento crítico que vai refletir sobre as consequências da guerra para colocar em pauta uma visão diferente sobre o país, com a proposta de questionar a política até então promovida pelo Estado a respeito da questão indígena (RIVERA CUSICANQUI, 2010).

Um grupo de intelectuais conhecido como Geração do Chaco surgiu no âmbito dos jovens oficiais que retornaram da guerra dedicados a reinterpretar a realidade boliviana, com esteio na linha indigenista marxista de José Carlos Mariátegui (GUIMARÃES, 2014, p. 70). Assim, concluem que “a questão indígena [...] tem suas raízes no regime de propriedade da terra”, ou seja, a República, com sua política liberal, pouco fez para integrar efetivamente o indígena, permitindo a manutenção de instituições feudais *criollas*, com trabalhos gratuitos e o *gamonalismo*[27] em troca do usufruto de parcela das terras do latifundiário (MARIÁTEGUI, 2010, p. 53-65). Os originários que trabalham nas terras de latifundiários são chamados, na Bolívia, de *yanaconas*[28].

Ademais, a Bolívia assistiu a um ressurgimento significativo de sindicatos, perseguidos pelas gestões anteriores, organizados por trabalhadores prejudicados pela cambaleante economia nacional. A pressão sindical tornou o governo insustentável.

---

27 Trata-se da classe dos latifundiários senhoriais (ZAVALETA MERCADO, 1988, p. 32)

28 Palavra que deriva do quíchua *yanakuna*. O termo *yana*, no período incaico, designava os trabalhadores que não possuíam mais conexão com os *ayllus* e sem terras que trabalhavam para a nobreza em suas terras em regime de servidão (KLEIN, 2011, p. 65)

A deflagração de uma greve geral, em 10 maio de 1936, capitaneada pelo sindicato dos trabalhadores da indústria gráfica (KLEIN, 2011, p. 211) e inspirados em bandeiras como “liberdade aos oprimidos”, “terras aos índios”, bem como em ideias marxistas, era o momento esperado para, por meio de um golpe militar, provocar a queda do governo de Tejada Sorzano, com a formação de uma Junta Militar de Governo, presidida pelo coronel David Toro que proclamou a “revolução militar socialista” (PONCE G., 1969, p. 11), em 17 de maio de 1936.

As reformas postas em prática pelo período do socialismo militar, durante os governos de David Toro (1936-1937) e Germán Busch (1937-1939), embora não tenham produzido mudanças substanciais na estrutura social boliviana, permitiram assentar a base para transformações futuras, particularmente com a instauração de uma assembleia constituinte, em 1938 (KLEIN, 2011, p. 216).

Importante atentar que, até 1938, a Bolívia estava submetida à Constituição Política de 1880, cujo texto é propositalmente silente a respeito da particularidade dos povos originários, assim como todas as constituições liberais desde 1926. Conforme abordei anteriormente, a ideologia liberal alicerçada no iluminismo e, consequentemente, na ideia de progresso, partia do pressuposto que as comunidades indígenas estariam fadadas a desaparecer na medida que o capitalismo avançasse sobre a sociedade boliviana.

A Constituição Política de 1938, no esteio das demandas por direitos sociais como educação, saúde, trabalho, proteção infantil e assistência social, dedicou os artigos 165, 166 e 167 para tratar do “indígena camponês”. Assim, pela primeira vez na República, o Estado passou a reconhecer a existência legal das comunidades indígenas.

> En Bolivia los terratenientes se convierten por vía comercial en proveedores de los empresarios mineros, pero las relaciones serviles de explotación de este sector son reproducidas por el estado (incompleto) que responde fundamentalmente a los intereses mineros. La idea más general es la siguiente: que no existe una formación social capitalista mientras el poder político de dicha formación reproduce básicamente las relaciones de explotación y de poder político no capitalista, más específicamente el feudal, aunque dicho poder político ya responde básicamente a sectores capitalistas. Entonces, se está en una situación en que Bolivia es todavía una formación social tributaria integrada en un sistema económico mundial capitalista que la ha incorporado como un conjunto de enclaves monoproductores. La complejidad estructural, en este caso, corresponde a un proceso de transición incom-

> pleto que no se completaría sino hasta el 52, cuando ya puede hablarse de una formación social capitalista, cuando la revolución realiza la abolición jurídica-política de las relaciones serviles y el poder político comienza a promover el desarrollo ampliado del capitalismo. (TAPIA, 2016, p. 71)

Em segundo lugar temos os eventos que desaguam na Revolução de 1952, que determinou mudanças substanciais na vida política e social da Bolívia, com a nacionalização das minas de estanho, a reforma agrária, o voto universal e a reforma educacional (MAKARAN-KUBIS, 2009). No entanto, a articulação política do movimento revolucionário mais uma vez polarizou a sociedade boliviana, sendo as classes burguesas emergentes representadas pelo *Movimento Nacional Revolucionario* (MNR), que desejava implementar transformações desde cima com apoio popular. A classe trabalhadora, por outro lado, foi representada pela *Central Obrera Boliviana* (COB), com uma proposta de mudanças radicais do sistema que marginalizava e oprimia (MAKARAN-KUBIS, 2009).

Assim, a crescente articulação do indigenismo na Bolívia desencadeou um movimento de viés nacionalista aimará. Trata-se do movimento katarista, em homenagem a Tupac Katari[29], indígena aimará que liderou uma rebelião contra o Império Espanhol na província de Sicasica, região do Alto Perú (MARINO, 2000). O katarismo se consolida a partir da década de 1970 e é promovido pela intelectualidade aimará de formação universitária para recuperar uma identidade étnica própria e, assim, se opor ao então nacionalismo homogeneizante do Estado boliviano. Segundo Álvaro García Linera, para o Estado moderno *"lo indio es pues, para la racionalidad estatal, la purulencia social en proceso de displicente extirpación; es la muerte del sentido histórico de lo válido"* (GARCÍA LINERA, 2009, p. 252)*.* Diríamos, em um sentido dusseliano, que o índio é o não-ser.

Um dos grandes pensadores kataristas foi o filósofo aimará Fausto Reinaga, figura central do movimento. Seu lema "Ni Cristo, ni Marx" convoca um retorno aos valores dos povos originários e, segundo Makaran-Kubis, serve de "*excelente ilustración del 'despertar' étnico en Bolivia de los años setenta.*" (MAKARAN-KUBIS, 2009).

Desse modo, a eleição de Evo Morales está inserida nesse contexto de nacionalismo aimará e do katarismo. Segundo Hoyêdo Nunes Lins, a repressão à produção de coca no final de década de 1990 e início de 2000, foi o principal motor que revelou

[29] Trata-se de pseudônimo adotado, seu nome original era Julián Apaza.

as novas lideranças, as figuras de Evo Morales e de Felipe Quispe:

> O repúdio ao combate à produção de coca se fortaleceu no governo de Hugo Banzer Suárez (eleito em 1997), quando a repressão transformou-se em "guerra" pela erradicação (Bolivia..., 1998). Entre os insurgentes que, na segunda metade de 2000, bloqueavam estradas e lutavam contra as forças de segurança, em Cochabamba e Oruro, figuravam plantadores de coca exigindo a preservação de espaços para cultivo no Chapare, a nordeste de Cochabamba, e o fim das iniciativas de extinção em Yungas, ao norte de La Paz. À frente da sublevação perfilavam-se Evo Morales e Felipe Quispe, este também uma liderança aimará, defensor do "nacionalismo indigenista" (pertencente ao Movimiento Indigenista Pachacutik). (LINS, 2009)

Ademais, outro fator importante para renovar as reivindicações identitárias dos povos originários foi a ratificação da Convenção n. 169 da Organização Internacional do Trabalho, em 1991. Bolívia foi um dos primeiros países a ratificar a referida convenção, depois de Noruega, México e Colômbia (ALBÓ, 2012, p. 204).

Diante dessas transformações ocorridas ao longo do tempo, não se deve idealizar que o Estado Plurinacional resgate uma cosmovisão inteiramente pré-colonial, pois não é possível desfazer a intervenção cultural do colonizador. No entanto, trata-se de recuperar uma cultura que sofreu intensas transformações ao longo do tempo, mas que resistiu e hoje se revela como símbolo da interculturalidade latino-americana.

1.3 **Estudo de caso e entrevistas**

Além da analética como método de abordagem da presente pesquisa, escolhi estudo de caso, como método de procedimento, para compreender o problema estudado em sua completude, de modo a destacar e analisar os diferentes atores envolvidos.

Insta salientar que o presente trabalho busca contribuir para uma agenda de pesquisa jurídica que valorize o empírico e a escolha dos referidos métodos de pesquisa denota esse intuito. O estudo de caso é uma técnica de pesquisa que possui um enorme potencial de resultados no Direito, pois não se limita à mera sistematização de precedentes sobre determinado conjunto de critérios: o fenômeno jurídico é analisado de maneira ampla e detalhada.

Ao eleger o estudo de caso, tenho como objetivo preservar o caráter unitário do objeto de estudo, isto é, busco compreender o conjunto de processos que resultaram na luta pela autonomia da nação Qhara Qhara, sob a liderança dos curacas da Marka Quila Quila, mas que, embora não generalize os resultados, indicam possibilidades futuras de generalização.

O acesso aos dados da pesquisa é realizado por meio de entrevistas, documentos e declarações na mídia e redes sociais.

As entrevistas foram realizadas entre os dias 7 de fevereiro e 2 de março de 2017, nas cidades de La Paz e de Sucre. Optei por estabelecer três grupos de entrevistados. Em primeiro lugar as lideranças da Quila Quila Marka, representadas por: Samuel Flores Cruz, *ex-kuraca*[30] de Qhara Qhara Suyu; Benigno Gonzáles Orellana, Kuraca Mayor da Parcialidad Aransaya, de Quila Quila Marka e Tomás Guamabi, Kuraca do ayllu Taxchi; em seguida. Em seguida os pesquisadores, representados por Oscar Veja, intelectual que trabalhou com García Linera, Fartit Rojas Tudela, professor de Direito Constitucional da Universidade Católica, Marcos García-Tornel, orientando do Prof. Farit Rojas, e José Luís Exeni Rodríguez, juiz do Tribunal Superior Eleitoral e autor de diversas obras sobre autonomia indígena. Finalmente, o terceiro grupo é formado por intelectuais que transitam entre os dois mundos, ou seja, têm origem indígena e se assim se reconhecem, mas adquiriam a educação formal nos

[30] Superior ou cabeça de uma comunidade indígena, chefe. Também pode ser escrito como “Curaca”. Trata-se de uma autoridade nomeada pelos próprios comunitários, sem a intervenção do governo (HERRERO S. J. e SÁNCHEZ DE LOZADA, 1983, p. 294).

termos da modernidade ocidental. Assim, Pedro Pachaguaya é aimará e estudante de mestrado na área de antropologia na Universidad Mayor San Andrés. Vianca Copa, por sua vez, também aimará, é ex-assessora da *Sala de Descolonización*[31] do Tribunal Constitucional Plurinacional.

Em razão da necessidade de aprofundamento e do curto período de estadia no país andino, decidi utilizar a técnica da entrevista semiestruturada, o que me permitiu agir com maior flexibilidade diante de alguns problemas que necessitaram ser administrados.

Em primeiro lugar, em virtude da falta de financiamento institucional para a realização da pesquisa, necessitei viajar arcando pessoalmente com os gastos, o que reduziu meu tempo de estadia na Bolívia para um mês. Esse fato me obrigou a concentrar em pouco tempo o máximo de informações possíveis e esse tipo de entrevista me ajudou a realizar uma pesquisa exploratória ao mesmo tempo que consistiu no material final do estudo. Outra dificuldade enfrentada é que não viajei na Bolívia com os contatos estabelecidos previamente. Ao revés, minha rede de entrevistados foi construída durante a viagem e contou com uma mistura de sorte e intuição.

Ao chegar em La Paz, às 16h30, meu único contato acadêmico era o Prof. Oscar Vega Camacho, ex-membro do grupo Comuna, grupo acadêmico que surgiu no final dos anos de 1990, em plena crise do neoliberalismo na Bolívia, cujos primeiros anos do século XXI assistiu a duas grandes convulsões sociais: a guerra da água, em 2000, e a guerra do gás, em 2003. Esse grupo contava com a participação de intelectuais como Álvaro García Linera e Luis Tapa. A proposta do grupo, em linha gerais, era estudar as condições para o surgimento de um novo bloco histórico diante das sucessivas crises. Tinham como ponto de apoio o conceito de sociedade *abigarrada*, de René Zavaleta. Felizmente, Oscar Vega pôde me indicar outros dois contatos: o Prof. Farit Rojas e José Luis Exeni Rodríguez, então magistrado do Tribunal Supremo Electoral.

A partir de Farit Rojas conheci Pedro Pachagua, que veio a se tornar uma pessoa especialmente importante para o desenvolvimento da pesquisa. Pedro é um antropólogo aimará, mestrando em antropologia na Unviersdidad Mayor de San Andrés

---

31 Trata-se de um órgão técnico de assessoramento dos juízes do tribunal em ações judiciais que envolvam comunidades indígenas, ora fornecendo as informações necessárias para a elaboração da decisão, ora servindo de ponte entre o tribunal e as comunidades indígenas.

(UMSA), em La Paz e ex-professor da referida universidade. Como antropólogo, trabalhou em algumas comunidades indígenas na Bolívia e, dentre elas, a Marka Quila Quila. Em sua atividade, ajudou as comunidades indígenas a conhecer melhor o direito estatal e, com isso, reivindicar seus direitos. No dia 15/02/2017, por meio de Pedro, conheci Tata Samuel Flores, ex-kuraca da nação Qhara Qhara, agendando uma reunião na Plaza del Estudiante, aproveitando que Tata Samuel estava de passagem em La Paz.

No entanto, após um rápido encontro com Tata Samuel, agendamos uma nova reunião para o dia 18/02/2017. Contudo, o ex-kuraca não apareceu no dia marcado e, para minha infelicidade, viajaria até Sucre no dia seguinte.

Ainda foi possível entrevistar em La Paz, Vianca Copa, ex-servidora da Sala de Descolonización do Tribunal Constitucional Plurinacional. Por meio do seu depoimento foi possível conhecer o funcionamento do órgão que serve de ponte entre os magistrados do tribunal e as comunidades indígenas. Além de Vianca, entrevistei José Luis Exeni Rodríguez, juiz do Tribunal Supremo Electoral e autor de obras sobre autonomias indígenas e jurisdição indígena, inclusive escrevendo com Boaventura de Sousa Santos. Sua contribuição foi importante para conhecer a respeito do problemático processo de tramitação da Ley de Deslinde e de como o Estado costuma lidar com a JIOC.

Não obstante as entrevistas realizadas, ainda faltava complementar a entrevista realizada com Tata Samuel e, se possível, estabelecer contato com outros membros da comunidade.

Então a sorte pôde sorrir para mim. Quando estava a procurar de uma estadia em La Paz, acabei optando por alugar um quarto por meio de um aplicativo em detrimento de uma casa ou de uma hospedagem em hotel. Minha intuição me dizia que eu necessitaria interagir em uma viagem como essa e, além disso, me possibilitaria treinar mais o espanhol. Terminei por me hospedar na casa de Sandrine Muir-Bouchard. Sandrine é canadense e trabalha em uma ONG chamada Oxfam com grupos de jovens que fazem oposição ao governo Morales. Segundo ela, “são pessoas que não viveram um passado realmente pior, mas estão inconformadas com o apego do presidente pelo poder”. Ao conversar com ela sobre Tata Samuel e sua viagem de volta a Sucre, Sandrine disse que tem uma amiga em Sucre chamada Gabrielle Angers-Gosselin, que trabalha em uma ONG chamada CEADL – Centro de Estudios y Apoyo al Desarrollo Local, sediada em Sucre. Assim, por meio de Gabrielle, pude

entrar em contato não apenas com Tata Samuel, mas com Tata Tomás Guamani, kuraca do Ayllu Taxchi, Efraín Umpatolaq, membro de um grupo de jovens ativista de direitos humanos em Sucre e que trabalha com a Marka Quila Quila, além de Benigno Gonzáles Orellana, Kuraca Mayor da Parcialidad Aransaya.

Assim, considerando a semana de Carnaval, que tinha iniciado no dia 24 de fevereiro, restaria pouco tempo para viajar até Sucre e voltar. Após conhecer um pouco o Carnaval das ruas de La Paz, incluindo a dança típica chamada “morenada”, viajei para Sucre no dia 2 de março com passagem de volta agendada para o dia seguinte, pois regressaria ao Rio de Janeiro no dia 4.

Por meio da entrevista com Tata Samuel, foi possível conhecer a respeito do processo histórico de construção da identidade da nação Qhara Qhara, bem como detalhes a respeito das lutas políticas da Marka Quila Quila por autogoverno e auto-determinação. Tata Tomás Guamani e Tata Benigno Gonzáles Orellana descreveram os procedimentos de solução de conflitos de acordo com as normas e procedimentos próprios da nação Qhara Qhara. Enquanto que Efraín Umpatolaq revelou sua visão, como ativista, dos processos de lutas dos povos originários.

Nesse sentido, é possível afirmar que a entrevista é uma técnica fundamental para analisar a realidade de acordo com a perspectiva dos atores sociais, haja vista que “as condutas sociais não poderiam ser compreendidas, nem explicadas, fora da perspectiva dos atores sociais.” (POUPART, 2012) p. 216. Ademais, possibilitaria o tratamento de temas complexos, visto que permite ao investigador solucionar eventuais dúvidas no seu transcorrer, não obstante coletar informações complementares a respeito de das características relevantes do entrevistado, suas atividades, relações pessoais etc. (ARANDIA, 2009) p. 226-227.

Em síntese, a técnica qualitativa de pesquisa é válida para obter informações que, devido a sua sensibilidade, não poderiam ser obtidas por outros meios.

Além das entrevistas, o presente estudo se propôs a utilizar a pesquisa bibliográfica, valendo-se de fontes secundárias, cujas principais são os textos constitucionais e infraconstitucionais, bem como decisões coletadas do Tribunal Constitucional Plurinacional. Outras fontes secundárias são os dados estatísticos coletados de institutos governamentais e não-governamentais sobre aspectos econômicos e sociais.

2 QHARA QHARA SUYU[32] E QUILA QUILA MARKA[33]

> A autoidentificação é uma arma para reivindicar direitos políticos e coletivos do território, porque o INRA não quer conceder a titulação [das terras]. Se não titular os povos que identificamos, o que vai ser?
>
> *Tata Samuel Flores Cruz*

No presente capítulo dedico-me a analisar os resultados da pesquisa empírica que desenvolvi na Bolívia por meio das entrevistas realizadas entre os dias 2 de fevereiro e 3 de março de 2017. Cuido do relato de algumas autoridades da Quila Quila Marka – que faz parte da nação Qhara Qhara – a respeito das características políticas, sociais e culturais do seu povo, a luta pela reconstituição dos territórios ancestrais, os conflitos existentes com organizações vizinhas, além da descrição da JIOC.

Trata-se do resultado das entrevistas do primeiro grupo de análise, que é composto pelas principais lideranças da Quila Quila Marka, representadas por Samuel Flores Cruz, *ex-kuraca* de Qhara Qhara Suyu e que vive em Quila Quila Marka; Benigno Gonzáles Orellana, Kuraca Mayor da Parcialidad Aransaya de Qhara Qhara Suyu e Tomás Guamani, Kuraca do ayllu Taxchi, de Quila Quila Marka.

2.1 Características políticas, sociais e culturais

Tata[34] Samuel Flores inicia o seu relato contando a respeito de um dos principais documentos históricos que registra a organização política da nação Qhara Qhara: o Memorial Charcas, de 1583[35]. De acordo com o memorial, as nações Qhara Qhara, Charka, Chuwi e Chicha formavam os chamados “Soldados do Inca”, caracterizados

---

32 Existe consenso entre os entrevistados que a palavra quíchua *suyu* significa nação. Contudo esse tema é problematizado em pesquisas antropológicas que, embora relevantes, não são objeto do presente estudo. A respeito, veja Platt, Bouysse-Cassagne e Harris (2010).

33 Uma *marka* consiste em uma grande extensão territorial que abriga um conjunto de *ayllus*.

34 Tata (masculino) ou Mama (feminino) é uma espécie de pronome de tratamento que se utiliza para os membros da comunidade que alguma vez tenham exercido cargos, ou seja, não deixam de ser Tatas ou Mamas com o afastamento do cargo.

35 Trata-se de um documento subscrito por diversos kuracas, os quais contestavam a reorganização empreendida pelo Vice-Rei Francisco de Toledo, que afetou a estrutura do poder político originário e, em razão disso, pedem ao Rei espanhol que tome algumas medidas para reestruturar a ordem (ARISPE, 2011, p. 26).

pela sua bravura e características bélicas, no período do Tawantinsuyu (FLORES CRUZ, 2017). Tata Samuel se refere ao capítulo 45 do referido memorial, especificamente a seguinte passagem:

> Primeramente, las cuatro naciones somos Los Charcas y Caracaras y Chuis y Los Chichas, deferenciados en los trajes y háuitos, hemos sido soldados desde el tiempo de los ingas llamados Inga Yupangue y Topa Inga Yupangue y Guaynacana y Guascar Inga y cuando les españoles entraron en esta tierra los hallaron en esta posesión. Y es ansí que estas dichas cuatro naciones como es público y notorio fuimos hemos sido soldados desde el tiempo de los ingas referidos arriua, reseruados de pechos y alcaualas y de todas las demás tasas y seruicios personales que se entiende de guarda de ganados y de ser ovejeros y de hacer la mita en la corte de la gran ciudad del Cuzco y de ser canteros, tejedores de la ropa de cumbe y de abasca y de ser chacareros, albañiles y canteros gente que tenía por costumbre trasponer un ceno a otra parte a puras manos y labranzas como se hacía en el tiempo de los ingas [por] otras generaciones como es público y notorio y otras cosa[s] má[s] que no éramos gente bailadores ni truhanes que estos tales tenían de costumbre de cantar canciones delante de los dichos ingas por las victorias cuando nosotros las dichas cuatro naciones vencíamos y teníamos victoria contra los Chachapoyas, cayambis, cañares, quitos y quillaycincas, que son los de Guayaquil y Popayán. (ESPINOZA SORIANO, 1969, p. 140)

De acordo com Waldemar Espinoza Soriano, o memorial pode ser considerado uma crônica, em virtude de sua quantidade e qualidade de dados de índole etnográfica e histórica (ESPINOZA SORIANO, 1969, p. 117).

Nesse sentido, de acordo com o documento, Qhara Qhara suyu tinha direito a uma representação em Cusco e, em virtude disso, foi mencionada no Memorial de Charcas, onde indica que as nações estavam organizadas de acordo com uma estrutura de governo e território, cujas lideranças são chamadas de *kuracas*.

Antes da dominação imposta pelo Império Inca, a nação Qhara Qhara encontrava-se organizada no âmbito da chamada confederação Charka-Qaraqara, que se tratava de uma coalizão formada pelas nações Qhara Qhara e Charka para preencher o vácuo de poder que se seguiu com a queda de Tiwanaku[36]. A confederação se dividia em duas parcialidades: *urqusuyu*[37], pertencente à Qhara Qhara Suyu, e *umasuyu*[38], pertencente à nação Charkas (FLORES CRUZ, 2017).

---

36 Último grande império aimará antes da dominação inca.

37 Em quíchua, a palavra *urqu* significa colina, mas também designa o animal do sexo masculino (CERRÓN-PALOMINO, 1994).

38 *Uma*, por sua vez, significa cabeça, mas, em sentido figurado, se refere à inteligência (AJACOPA, 2007).

Com a dominação incaica, a nação Qhara Qhara passou a fazer parte de um território maior denominado Qullasuyu, isto é, a nação dos Qullas, que designa a região do Tawantinsuyu, a sudeste de Cusco[39]

Nas figuras 1 e 2 é possível visualizar a extensão territorial do Tiwanaku e do Tawantinsuyu. Além de ocupar o antigo território de Tiwanaku, o Tawantinsuyu expandiu suas fronteiras, chegando até o que hoje conhecemos como Chile.

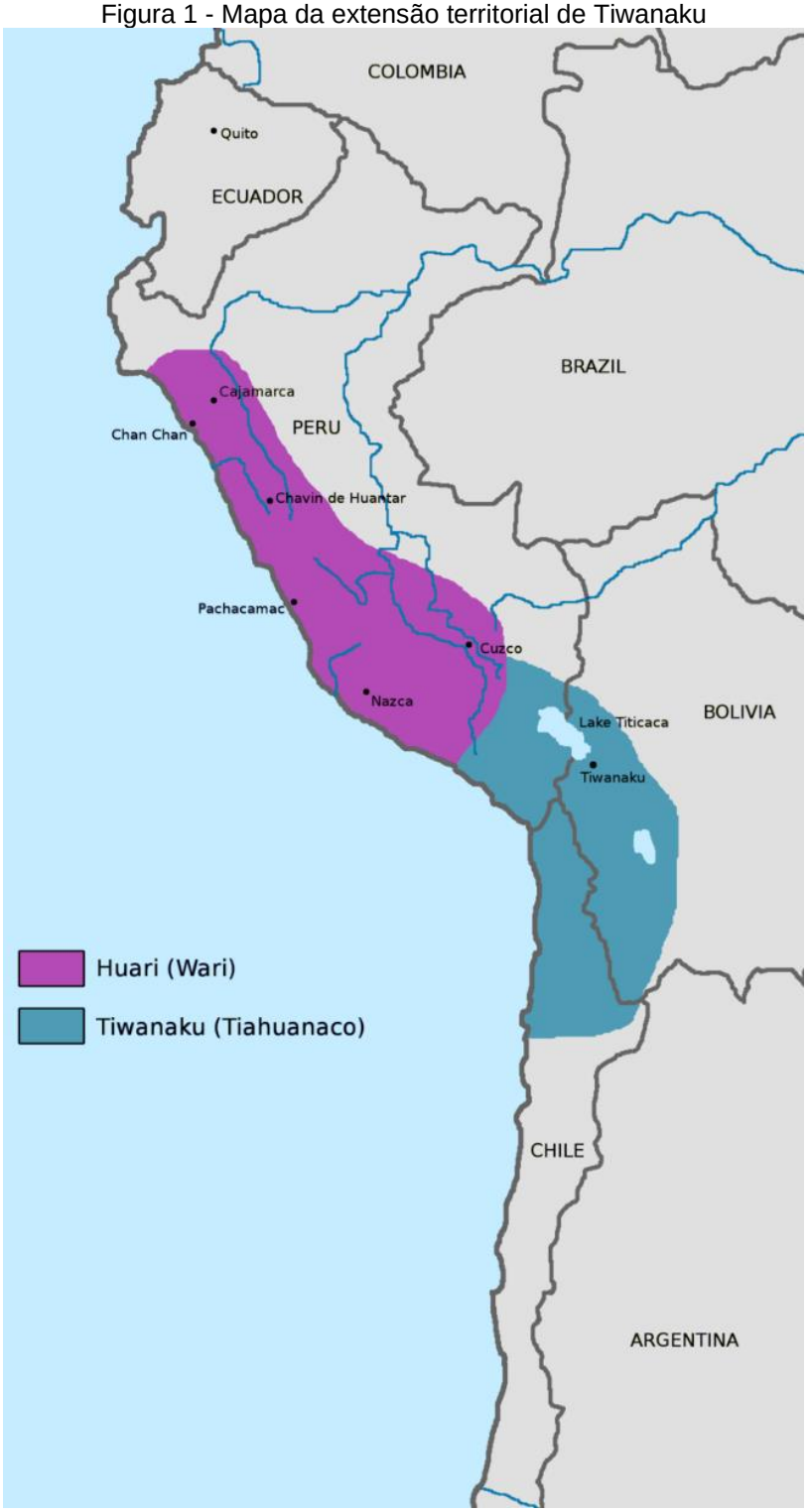
Localizado a sudeste de Cusco, o Qullasuyu era composto por 16 nações e também se encontrava dividido em duas parcialidades: *urqusuyu* e *umasuyu*. Nessas parcialidades haviam oito nações em cada. Uma dessas oito nações de Urqusuyu é Qhara Qhara suyu, que, tradicionalmente, encontrava-se dividida em duas parcialidades: Aransaya (parte de “cima”) e Urinsaya (parte de “baixo”).

Cada parcialidade é composta por *markas* (em aimará) ou *jatun ayllus* (em quíchua), com duas capitais: Chhaqui e Macha, ambas localizadas em Potosí. Esses dois lugares, capitais ou centros rituais eram utilizados durante o período incaico para reunir os grupos de guerreiros ou que se dirigiam até Cusco para lutar nas fronteiras do Tawantinsuyu contra tentativas de invasão externa.

---

39 *Tawa*, em quíchua, significa quatro (CERRÓN-PALOMINO, 1994). Designava, portanto, os quatro grandes territórios do Império Inca: Antisuyu, Contisuyu, Chinchaysuyu e Qullasuyu.

Figura 1 - Mapa da extensão territorial de Tiwanaku



Fonte: Wikipedia

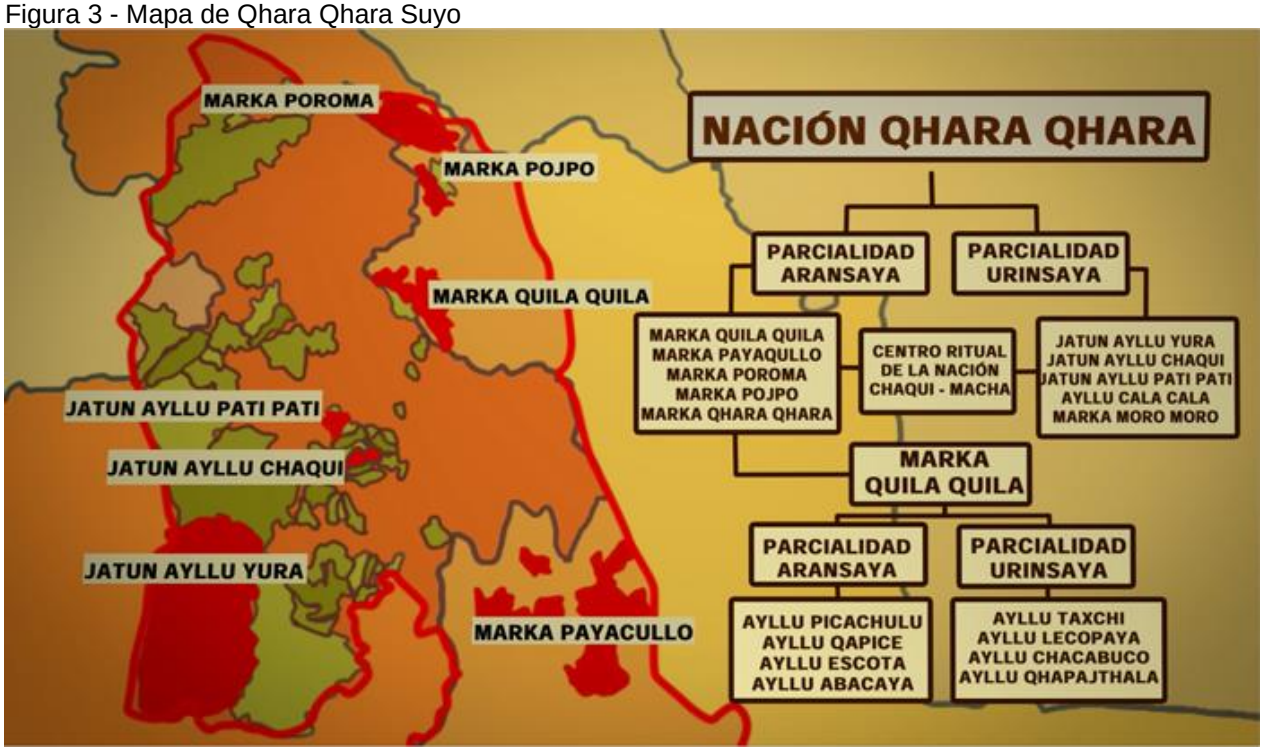
Figura 2 - Mapa do Tawantinsuyu com o caminho para os principais sítios incaicos



Fonte: Reprodução de Moralejo e Gobbo (2017, p. 327).

A figura 3 apresenta, do lado esquerdo, as *markas* ou *jatun ayllus* que foram convertidos em Terras Comunitárias de Origem até hoje, enquanto que o organograma à direita representa a configuração ancestral da nação Qhara Qhara.

Figura 3 - Mapa de Qhara Qhara Suyo



Fonte: Instituto para el Desarrollo Rural de Sudamérica (IPDRS)

A nação Qhara Qhara, em Urinsaya, é composta por: Jatun Ayllu Chaqui, Jatun Ayllu Yura, Jatun Ayllu Pati Pati e Jatun Ayllu Caiza. A cultura no âmbito desses *jatun ayllus* se caracteriza pela similaridade de suas vestimentas[40], com diferenças sutis de cor, pertencentes à cultura Wisijsa, os quais se diferenciam das vestimentas culturais da parcialidade Aransaya, composta por: Marka Quila Quila, Marka Payacullo San Lucas, Marka Valle Tinquipaya Poroma, Valle Qillacas Marka Pojpo, Jatun Ayllu Yucas Marka San Juan de Orkas, Marka Qhara Qhara[41] e Marka Moro Moro.

Em Chuquisaca, por sua vez, estão localizados os ayllus da Quila Quila Marka, que se encontram próximos de outras *markas*, como Moro Moro, Qhara Qhara[42] e

40 Vale destacar que os têxteis desempenham historicamente um importante papel na vida sociopolítica andina, pois era utilizada como oferenda e serve em diferentes ocasiões especiais como símbolo de posição social. Também era empregado em rituais fúnebres, em casamentos ou na celebração da paz. Enfim, todo acontecimento social, político, militar e religioso envolve a queima, troca e oferecimento de tecidos (MURRA, 1999, p. 107).

41 Tata Samuel ainda acrescentou que, além da nação Qhara Qhara e da marka Qhara Qhara, ainda existe um ayllu chamado de Qhara Qhara. Possivelmente isso se deve ao uso problemático a respeito da origem do nome, o qual se especula que tem origem no título que Wayna Qhapaq honrou Uchatuma, filho de Ayra Kanchi, e os seus cinco mil guerreiros depois da campanha de Tumipampa ou mesmo que designasse toda a federação, visto que a maioria dos referidos guerreiros procediam dessa região (PLATT, BOUYSSE-CASSAGNE e HARRIS, 2010, p. 261).

42 De acordo com Tata Samuel, além da nação Qhara Qhara existe uma *marka* Qhara Qhara e um *ayllu* Qhara Qhara, todos pertencentes à nação Qhara Qhara.

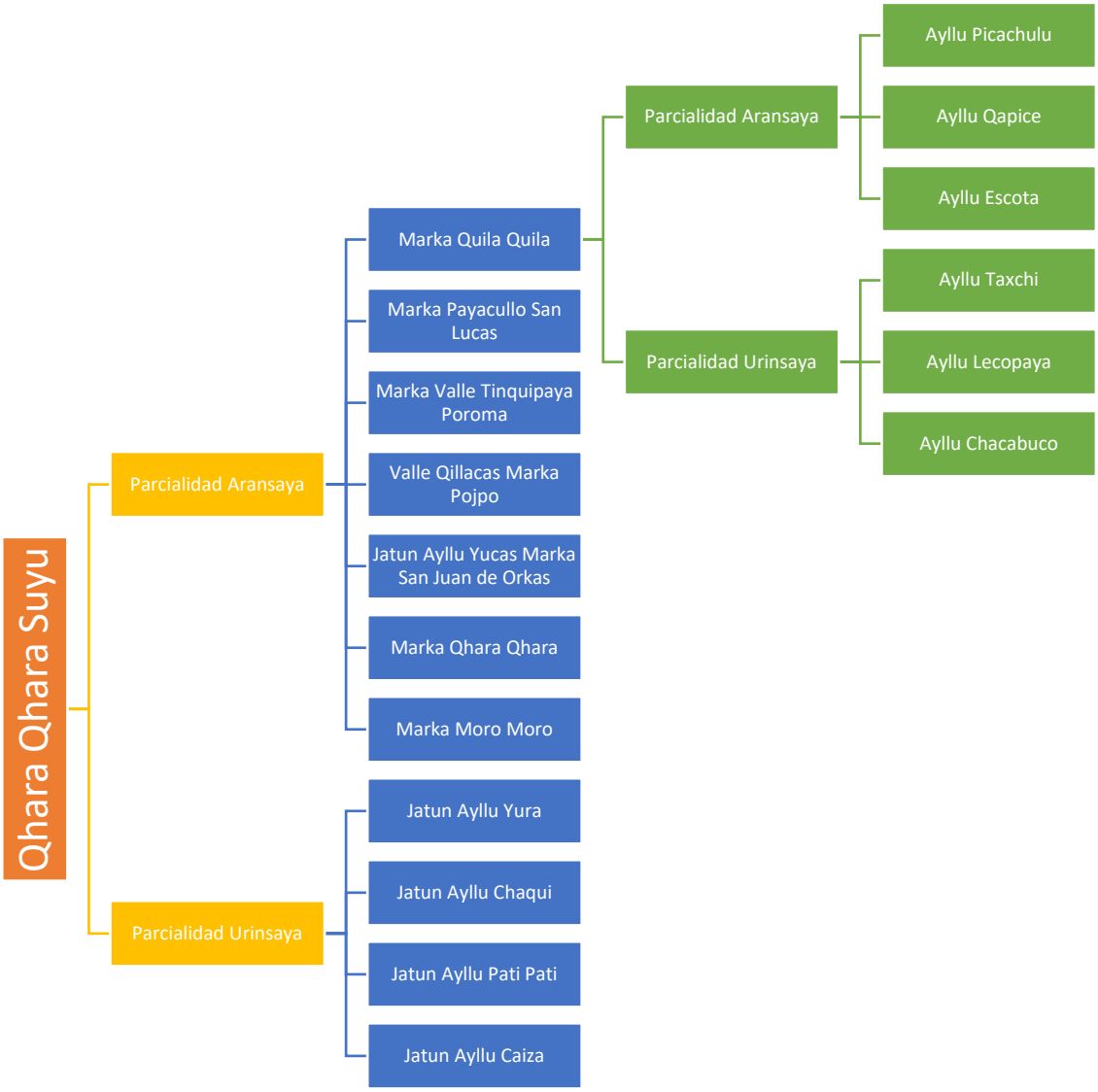
Poroma, cujo território encontra-se descontínuo e se estende até Potosí. As markas de Pocoata e Macha estavam ancestralmente pertencentes à nação Qhara Qhara, mas diversas outras, durante o período incaico, foram trazidos à nação Qhara Qhara de outras nações.

Todas as markas que compõem a nação Qhara Qhara têm representação na nação Qhara Qhara com os seus *kuracas*. Cada *marka* ou *jatun ayllu* tem igual estrutura, que é dividida em duas parcialidades: *aransaya* e *urinsaya*. Algumas markas estão compostas de quatro, seis ou oito ayllus[43], porém todas são realizadas aos pares.

Na Quila Quila Marka, existem oito *ayllus* ancestralmente: quatro ayllus acima (*aransaya*) e quatro ayllus abaixo (*urinsaya*). Durante a República, a *marka* foi reduzida a seis ayllus, pois dois se converteram a propriedades individuais. Atualmente, Quila Quila Marka possui os seguintes ayllus em *aransaya*: Picachulu, Qapici e Iscuta. Em *urinsaya* são: Taxchi, Lecopaya e Chacabucu. Cada qual com suas próprias autoridades (FLORES CRUZ, 2017).

[43] O ayllu é uma espécie de território constituído por várias famílias que se aglutinam, bem como onde se organiza a produção por meio da propriedade coletiva.

Tabela 1 - Organograma da divisão político-territorial da nação Qhara Qhara e da marka Quila Quila



Fonte: Elaboração própria, com esteio nas entrevistas realizadas.

No âmbito da estrutura organizacional das autoridades políticas, a nação Qhara Qhara é governada por um *jatun kuraca* que, em quíchua, significa "governador máximo". Abaixo dele seguem os *llaqta jilakatas e os llaqta chasquis* das parcialidades *aransaya* e *urinsaya*, que representam as respectivas *markas*.

No âmbito das markas existe uma ligeira diferença, pois em cada *marka* há um *jatun kuraca* da parcialidade *aransaya* e outro *jatun kuraca* da parcialidade *urinsaya*, seguidos pelos *llaqta jilakatas*.

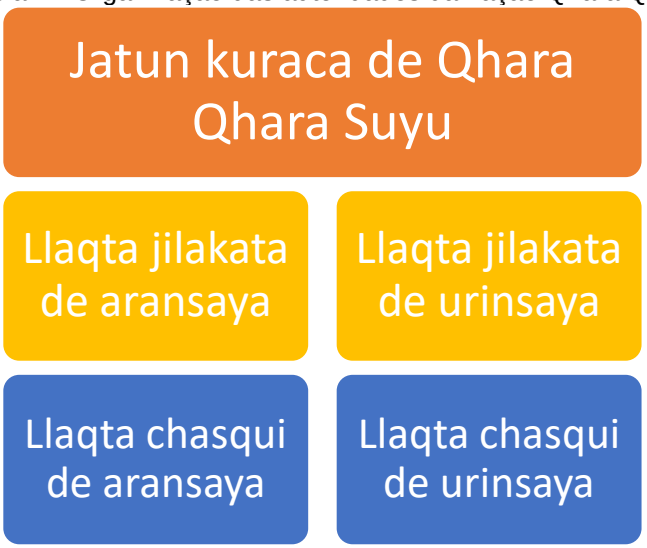
Assim, por exemplo, cada um dos quatro *ayllus* de cada parcialidade de Quila Quila Marka têm um representante.

A autoridade abaixo do *jatun kuraca* é o *llaqta jilakata*, que é também uma autoridade do território que trata de assuntos referentes a todos os grupos de pessoas da parcialidade e, depois dele, vem o *llaqta chasqui*. Nesse sentido, cada parcialidade possui um *jatun kuraca* ou *kuraca mayor*, um *llaqta jilakata* e um *llaqta chasqui*. *Llaqta* significa autoridade do todo o povo. Ao mesmo tempo, cada ayllu possui um *kuraca*, um *jilakata* e um *chasqui*, ou seja, tem a mesma estrutura da parcialidade. Enquanto que os *jatun kuracas*, *llaqta jilakatas* e *llaqta chasquis* governam a nação, os *kuracas*, *jilakatas* e *chasquis* governam as *markas* e os *ayllus*.

Além disso, nesses ayllus também se encontram alcaides originários. São autoridades menores do território.

Os cargos referentes à nação Qhara Qhara são distribuídos conforme a seguinte tabela:

Tabela 2 - Organização das autoridades da nação Qhara Qhara



Fonte: Elaboração própria, com base nas entrevistas realizadas.

Em referências aos cargos da marka Quila Quila, são distribuídos conforme a tabela abaixo:

Tabela 3 - Organização das autoridades da Marka Quila Quila



Fonte: Elaboração própria, com base nas entrevistas realizadas.

O exercício do poder político, por sua vez, se caracteriza de modo dual. O *kuraca* não exerce sozinho o poder, pois deve estar acompanhado da *mama kuraca*, que é a sua esposa, e ambos exercem o governo no mesmo nível hierárquico, no âmbito territorial, cujo formato é denominado *qhari-warmi*[44].

Em relação ao acesso aos cargos, Tata Samuel, bem como Pedro Pachaguaya[45] informaram, em entrevista especialmente realizada para este trabalho (FLORES CRUZ, 2017; PACHAGUAYA, 2017) , que não ocorre por meio de votos, mas sim mediante um sistema de rodízio. Em linhas gerais, entende-se que o exercício de um cargo político é um ônus e, assim, todos da comunidade devem participar para contribuir com a sua parte. O exercício do cargo, no âmbito da Quila Quila Marka e da Qhara Qhara Suyu tem o tempo máximo de dois anos.

Nesse sentido, o título “Tata” ou “Mama” se refere ao reconhecimento como autoridade indígena no âmbito do *ayllu*, *marka* ou *suyu*. Muitos começam a atividade político a partir dos vinte anos de idade e, por meio do sistema rotativo, iniciam como *chasquis*, passam por *jilakatas* e chegam a *kuracas* no âmbito do *ayllu*. Posteriormente, passam a *llaqta chasqui*, depois *llaqta jilakata* e, sem seguida, *kuraca mayor* ou *jatun kuraca* das parcialidades *aransaya* ou *urinsaya*. Por fim, há a possibilidade

44 Expressão em quíchua que significa “homem-mulher”.

45 Pedro Pachaguaya é antropólogo e trabalha especialmente com Antropologia Sociocultural. Seus primeiros trabalhos foram focados na questão da água, em comunidades agrárias. Depois passou a trabalhar orgânica e politicamente com as comunidades indígenas, de modo a assessorá-las (PACHAGUAYA, 2018; PACHAGUAYA, 2013; PACHAGUAYA, 2008).

de se tornarem *jatun kuraca* da nação (FLORES CRUZ, 2017).

O sistema de rodízio, portanto, ao mesmo tempo de garantir a todos o acesso aos cargos políticos, dispensa a existência de partidos políticos. Uma das demandas da Marka Quila Quila, em especial, é o acesso dos povos originários às instâncias representativas do Estado Plurinacional por meio do sistema próprio de rotatividade. Atualmente, os cargos parlamentares, tanto no âmbito municipal, departamental ou nacional são preenchidos por meio da atividade político-partidária o que, segundo Tata Samuel, não atende aos anseios dos povos originários, os quais não possuem, em geral, familiaridade com a referida espécie de representatividade.

2.2 **O processo de reconstituição dos territórios ancestrais**

Embora o texto constitucional estabeleça que os povos originários precedam a própria ideia de Estado, a Marka Quila Quila travou, recentemente, batalhas judiciais em face do Estado boliviano para ter a sua existência reconhecida.

Conforme narra Tata Samuel, durante a dominação inca, a nação Qhara Qhara, assim como as demais nações do Qullasuyu, pagava os seus tributos para manter a sua estrutura de governo. No entanto, no período colonial, a coroa espanhola impôs um sistema de cacicados para cobrar os tributos dos povos originários, o que era alheia às suas práticas tradicionais. Acrescenta, ainda, que muitos povos se subordinaram aos espanhóis e entregaram tanto a sua estrutura de governo quanto o seu território. Porém, os *ayllus* e *markas* da nação Qhara Qhara não se renderam aos espanhóis e tampouco à República (FLORES CRUZ, 2017).

Tata Samuel denuncia que, ainda atualmente, o Estado Plurinacional quer subordinar os povos originários, ao impor uma estrutura de Departamentos, Províncias e Cantões, além de impor as suas leis, normas e a justiça. Porém os ayllus de Quila Quila, Yura, Chaqui, Pati Pati, Poroma; as Markas de Qhara Qhara, Moro Moro e outros ayllus resistiram historicamente e, ao resistir, mantiveram a essência de tudo, ou seja, o autogoverno dos *kuracas*, *jilakatas* e *chasquis* (FLORES CRUZ, 2017).

Assim, ao manter essa estrutura de governo, bem como as estruturas de *ayllus*, *markas* e *suyus*, mantiveram sua identidade cultural, bem como a estrutura econômica e social.

Economicamente, destacam-se dois sistemas de produção: o *ayni* e a *minka*. O *ayni* consistia em um sistema de trabalho baseado na reciprocidade familiar entre

os membros do *ayllu*. Como a propriedade era coletiva, esse sistema de revezamento organizava o trabalho agrícola e construções de moradias. Embora a ociosidade não fosse tolerada, o trabalho era desempenhado respeitando os limites de cada um. Ao entrevistar o antropólogo Pedro Pachaguaya, esclareceu que há um dito popular baseado nesse sistema que diz: *"hoy por mi, mañana por ti"*. Assim, aquele que estava impossibilitado de trabalhar, ficava encarregado de levar comida para os que trabalhavam. Tratava-se, portanto, em uma ajuda mútua que prestavam as famílias integrantes do ayllu, isto é, uma "*ley de hermandad"*, conforme descreve Platt, Bouysse-Cassagne e Harris (2010, p. 137):

> Los miembros de los ayllus siempre se habían debido mutuos servicios por el mero hecho de su pertenencia a la unidad de parentesco, que les confería el derecho de acceso a los recursos de la etnia así como un reclamo a las prestaciones en trabajo de los demás miembros.
> Blas Vaera llama a esto la "ley de hermandad": que todos los habitantes de la aldea "se ayudasen unos a otros a barbechar y a sembrar y a coger sus cosechas […] sin llevar paga ninguna". Los recién casado tenían derecho a que se les construyera una casa, con tanto "que señalase el día que se hubiese de hacer". Si la tarea era de mayor envergadura e involucraba a varios linajes, éstos se turnaban hasta terminar el trabajo. A esos intercambios de energía con sus parentelas y con los demás miembros de la etnia Blas Valera los denomina mita-chanacuy, "mudarse a veces por su rueda o por linajes […]", término que sobrevivió en la región andina en la forma abreviada de mita y se refirió después a los servicios obligatorios en beneficio de los mineros, los propietarios de la tierra, la iglesia o el estado.

A *minka*, por sua vez, conforme afirma Altamirano Enciso e Bueno Mendoza (2011, p. 54-55), consistia em um sistema de trabalho coletivo com o intuito de executar obras que beneficiam todo o *ayllu*. Comumente demandavam conhecimento específico, visto que se tratava da construção de canais de irrigação, pontes, templos, cidades etc.

Além da resistência cultural, com a manutenção das vestimentas, por exemplo, também se verifica a manutenção das práticas sociais, com a educação praticada no âmbito do ayllu. No caso da Quila Quila Marka implementou-se uma educação intra e intercultural, com unidades únicas na Bolívia, onde se o indivíduo é preparado por meio da a educação do ocidente e da educação dos povos originários. Trata-se do ensino/aprendizagem de artes, música, cosmovisão e direito indígena, além de matemática, física e química, com uma grade curricular própria.

No entanto, Tata Samuel confere um grande peso para a estratégia de luta

política:

> Estas naciones de Qhara Qhara, Charcas, Chuwi y Chiqas, somos grandes expertos en estrategias para enfrentar los problemas que se presentan. Por eso, creemos que ni la colonia, ni la república y creemos que ni el Estado Plurinacional va a hacernos desaparecer. Pueden reducirnos, pero no nos exterminará.

Neste contexto de Estado plurinacional, impulsionada pelo Convenio n. 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), internalizada na Bolívia por meio da Lei n. 1257, de 11 de junho de 1991, ocorreram diversas reformas constitucionais à Constituição de 1967.

A primeira ocorre por meio da chamada *Ley de Participación Popular* (Lei n. 1.551, de 20 de abril de 1994), que reconhece, promove e consolida o processo de Participação Popular e pretende articular as comunidades indígenas (camponesa e urbana) na vida jurídica, política e econômica do país. Introduziu-se, com a lei, as chamadas *Oraganización Territorial de Base* (OTB), regulamentadas pelo Decreto Supremo n. 23858/1994. Com essa lei, um grupo de pessoas podem se organizar e criar uma estrutura de OTB, com personalidade jurídica própria. Essa norma também reconhece a existência de povos indígenas e a possibilidade de se estruturarem conforme sua organização própria (Markas, Ayllus etc.).

Em seguida, por meio da *Ley de Reforma a la CPE* (Lei n. 1.585, de 12 de agosto de 1994), modificou-se o artigo 1º da Constituição de 1967, que dispõe sobre o tipo de Estado e a forma de governo, para introduzir que Bolívia é um país multiétnico e pluricultural. Ademais, foi modificado o artigo 171, o qual passou a declarar que existem povos indígenas com territórios de origem, o que depois foi chamado de *Tierras Comunitarias de Origem* (TCO).

Após a reforma de 1994, quando se introduziu a pluriculturalidade e se reconheceu a existência dos povos indígenas, foi promulgada a chamada de Ley INRA (*Instituto Nacional de Reforma Agraria*), em 1996 (Lei n. 1715).

Posteriormente entre em vigor a chamada de Ley de Municipalidades (Lei n. 2028, de 28 de outubro de 1999, revogada pela Lei n. 482, de 9 de janeiro de 2014). Cuida-se, nesta lei, de regular a criação de municípios, bem como outras estruturas, como as OTB.

A reforma constitucional, bem como as três leis subsequentes (*Ley de Participación Popular*, *Ley de Municipalidades* e *Lei INRA* ou *Ley de Saneamento de Tierras*,

passa-se conceber três tipos de propriedades: 1) *saneamiento individual*, por meio da qual se distribuem títulos individuais; 2) *saneamiento simples*, para as grandes propriedades rurais, localizadas essencialmente no oriente e no Chaco, para empresas agropecuárias; e 3) *Tierra Comunitaria de Origem* (TCO), para os povos originários, na qualidade de título coletivo. Essas três modalidades se encontram vigentes e materializam direitos coletivos para os povos indígenas originários. Agora existe um processo de conversão de TCO para Territorios Indígenas Originarios Camapesinos (TIOC).

Desde 1996 até 2000, a Marka Quila Quila e a nação Qhara Qhara demandam a discussão para uma nova assembleia constituinte. Entre 2000 até 2003, durante o projeto de *Ley de Hidrocarburos*, Quila Quila Marka apresenta 28 direitos indígenas a serem incorporados ao documento normativo, no qual introduziu, por exemplo, o direito à consulta dos povos indígenas em temas de recursos naturais (gás e petróleo). A *Ley de Hidrocarburos* (Lei n. 3058, de 17 de maio de 2005) é apresentada em 2000, aprovada em 2003 e entra em vigor em 2005.

Muitos direitos dos povos indígenas que aparecem na Constituição de 2009 foram antecipados na Ley de Hidrocarburos. É a única norma em Bolívia que fala sobre consulta aos povos indígenas em tema de recursos naturais não renováveis. Existe uma lei, um regulamento, outras normas menores mediante decreto, mas é a única norma em sentido estrito que estabelece o direito de consulta e descreve o seu procedimento, ou seja, como deve ocorrer a consulta prévia, livre, informada. Tudo isso conforme disciplina o Convênio n. 169 da OIT.

Durante o período entre 2000 (Guerra da Água) e 2002 (Guerra do Gás), os povos da nação Qhara Qhara marcharam desde Sucre até La Paz. Foram 34 dias de caminhada para requerer uma assembleia constituinte. De acordo com Tata Samuel, ninguém acreditava na assembleia constituinte, nem mesmo o atual presidente (Evo Morales), que na época era dirigente das seis Federações do Trópico de Cochabamba. A marcha do ano 2000 e a marcha do ano 2002, articulam as nações no tema da constituição, com a restituição do autogoverno. Nesse período, a nação Qhara Qhara consolida a reinvindicação nacionalidade, ou seja, como Qhara Qhara Suyu. Também outras nações do altiplano e que formam o Qullasuyo passaram a buscar a reconstituição de seu território, isto é, seus *ayllus*, *markas* e *suyus*. Isso significa reconstituir seu autogoverno, isto é, seus kuracas, seus *jilakatas* e *chasquis*. Também é o caso de outras nações que estão no altiplano, nos vales etc.

Nesse sentido, existe um claro intuito de distinguir, em termos identitários, entre nações e povos indígenas. Conforme afirma Tata Samuel, povos indígenas existem na região amazônica e no Chaco e, em terras altas e no altiplano existem nações, que têm o seu próprio espaço territorial, autogoverno e cultura. As duas grandes organizações sociais dos povos originários denotam isso: a Confederación Nacional de Pueblos Indígenas de Bolívia (CIDOB), que organiza os povos indígenas de terras baixas, e o Consejo Nacional de Ayllus, Markas e Suyus del Qullasuyu (CONAMAQ), que organiza as nações originárias de terras altas e do altiplano.

Entre os anos 2002 e 2005 são convocadas consultas públicas em cada departamento para saber se os cidadãos estão de acordo com uma nova assembleia constituinte. Nestas consultas cidadãs vence a proposta para a criação de uma nova constituição e, em seguida, elaborou-se uma proposta de lei de convocatória para a assembleia constituinte.

Contudo, conforme narra Tata Samuel, quando o presidente Gonzalo Sánchez deixou o poder, o vice-presidente Carlos Mesa se recursava a convocar a assembleia constituinte e, em razão disso, renunciou. O presidente da Corte Suprema, Eduardo Rodríguez Veltzé, que assumiu a Presidência, também não tinha intenção de convocar. A tensão política somente foi amenizada com a convocação de eleições gerais em 18 de dezembro de 2005, onde ganhou o atual presidente (Evo Morales).

Em 2005 houve finalmente a convocação da assembleia constituinte, porém, Qhara Qhara Suyu não pode participar enquanto nação, pois a escolha dos constituintes foi realizada por meio da inserção político-partidária, desrespeitando, assim, a tradição dos povos originários, que demandavam acesso direto, por meio da rotatividade de cargos.

Entre os anos 2000 e 2003, Qhara Qhara Suyu estava liderando o CONAMAQ, ou seja, a autoridade do CONAMAQ[46] era um representante da Quila Quila Marka. Então, durante essa gestão, cuidou-se de estabelecer as estratégias de ação. Qhara Qhara e Quila Quila tinham a ideia de Estado Plurinacional, pois existem diversas nações e povos. Há uma ideia clara de representação no Estado por meio da escolha direta de representantes das nacionalidades originárias.

Ao interpelar a respeito da reivindicação de suyu como nação, Tata Samuel asseverou que se trata de uma denominação ancestral para as nações indígenas. Por

---

46 O CONAMAQ, criado em 1997 para articular as nações e povos originários de terras altas, encontra-se atualmente dividido. Representantes da Quila Quila Marka argumentam que

isso Qhara Qhara suyu, Charcas Suyu, Yuras Suyu, Chichas Suyu, Killacas Suyu, Oras Suyu, Karangas Suyu, Paq'asqi Suyu, Lajikara Suyu, etc. Suyu é um povo que possui uma grande expansão territorial, que é abrigado por um conjunto de *markas*, que por sua vez, são constituídos por ayllus, que congregam diversas comunidades. A soma dessa área territorial constitui o suyu. A nação Qhara Qhara é dividida entre dois departamentos (Chuquisaca e Potosí), e as pessoas que falam espanhol não entendem o que é suyu.

Assim, o suyu é constituído por um conjunto de famílias que compartilham determinado espaço territorial, no âmbito do qual desenvolvem suas interações sociais, seus sistemas produtivos econômicos e as relações políticas.

No período incaico, cada suyu tinha um representante em Cusco, no âmbito do no Tawantinsuyu. Desde esse ponto de vista, Tata Samuel desenvolve que a Marka Quila Quila vê na Bolívia um Estado Plurinacional em que cada nação deve ser representada na Assembleia Legislativa, cuja eleição deve ocorrer de acordo com normas e procedimentos próprios, seus usos e costumes, ou seja, consoante uma democracia plural que não é realizada necessariamente por votos, em que o exercício do poder político é realizado por rotação, por hierarquia, em que o indivíduo assume responsabilidades e, por esse sistema de rotação, ascende a cargos mais abrangentes da nação.

Nesse sentido, o Estado plurinacional, para a Marka Quila Quila, deveria se caracterizar por abrigar, por um lado, um sistema democrático indígena originária, próprio das nações e povos indígenas e, por outro, um sistema democrático do tipo ocidental. Estes dois sistemas convergiriam as diferentes nações e povos indígenas que representam o elemento "pluralidade" e o "nacional" abrangeria tanto as diferentes nacionalidades, bem como as pessoas que vivem na cidade, nas áreas urbanas ou povos concentrados, que possuem sangue indígenas ou mesclado, criolla, mestiça e se autoidentificam como indígenas, porém não se encontram representadas. Nesse sentido, Quila Quila Marka pleiteia um Estado Plurinacional, que é composto por um sistema democrático ocidental, que se elege por voto, e um sistema indígena originário, que é regido por normas próprias.

Em que se pese o avanço no tema justiça, com a implementação da Jurisdicción Indígena Originaria Campesina (JIOC), no tema da representação política o mesmo não ocorreu. A proposta da nação Qhara Qhara e da Quila Quila Maraka para

a assembleia constituinte era que cada nação indígena estivesse presente na Constituição de 2009 e não meramente representadas pelo idioma. Assim, não existem na Constituição Qhara Qhara, Charkas, Chichas, Chiwis, Uros etc. Uros existe o idioma, mas não existe a nação (FLORES CRUZ, 2017).

A nação Qhara Qhara pleiteou participação na assembleia constituinte por meio de normas próprias de representatividade, por usos e costumes, de forma direta. Contudo, a assembleia constituinte somente foi constituída por representantes eleitos por meio dos partidos políticos. Assim, consideram que não houve participação indígena, apenas um participante se apresentou com roupas indígenas, mas sua participação ocorreu por meio de uma eleição e vinculado a um partido político, não foi eleito como por meio direto, para assim cada representante possa discutir e apresentar propostas em nome da sua nação (FLORES CRUZ, 2017).

Por isso, a nação Qhara Qhara, levou ao CONAMAQ a luta pela assembleia constituinte. Em 11 de junho de 2006, houve a convocação da assembleia constituinte. Ocorreu uma marcha da nação Qhara Qhara desde Sucre, que contestava a escolha dos representantes. Assim, o discurso do Estado Plurinacional fica prejudicado em termos de representação política no âmbito da Assembleia Constituinte, visto que obriga os povos originários a participar de um sistema que não está de acordo com as normas e procedimentos próprios.

Nesse sentido, existem duas formas de eleições: uma é direta e representativa, que é por voto popular, e outra que é a eleição por normas e procedimentos próprios da democracia comunitária plural. Essas duas formas de eleger os representantes estão na Constituição de 2009, mas no âmbito infraconstitucional se retrocedeu. Existe uma lei chamada *Ley de Regímen Electoral* (Ley n. 26/2010), a qual diz que os representantes indígenas são eleitos mediante os partidos políticos. Assim, um indígena para nos representar tem que se candidatar. Essa lei, portanto, é contrária à Constituição, pois a norma constitucional estabelece a forma direta para representação das nações e povos originários. Demanda-se a eleição direta, assim são eleitos os *kuracas*, ou seja, por meio de rotação, com o exercício do poder político de modo dual (marido e mulher).

Em virtude da edição de leis que não atendem aos anseios das nações originárias, ocorre uma divisão no âmbito do CONAMAQ a partir de 2011, parte dos integrantes passou a culpar a organização pelas derrotas legislativas. A Quila Quila Marka assume a nível nacional a divergência contra CONAMAQ e se retira. Tata Samuel

afirma que o CONAMAQ firmou acordo político com o MAS (Movimiento al Socialismo) e, no ano de 2012 é dividido entre favoráveis e contra o governo.

O próximo passo da estratégia política da Quila Quila Marka inaugura uma etapa de lutas judiciais. Em 2012 ocorre, na Bolívia, o *Censo Nacional de Población y Vivenda 2012*, em que a nação Qhara Qhara se posicionou no sentido de que cada nação deveria realizar seu próprio censo. Porém, com a rejeição dessa proposta pelo CONAMAQ, Qhara Qhara Suyu se retira do CONAMAQ. Dentro da nação Qhara Qhara, por sua vez, foi debatida a hipótese de se realizar um censo próprio, o que foi rejeitado pelo Jatun Kuraca. Em virtude disso, a Marka Quila Quila decidiu, sozinha, realizar o censo para toda a nação.

Tata Samuel, como *ex-kuraca* da nação Qhara Qhara, junto com os Kuracas das parcialidades Aransaya e Urinsaya da Marka Quila Quila, fizeram o censo, em 2012. O que se provou de grande utilidade estratégica posteriormente e tem sido utilizado para reivindicar direitos civis, políticos, econômicos. Em 2012, o censo realizado pelo *Instituto Nacional de Estadísticas* (INE) não contemplava as diferentes nacionalidades, mas se limitava a agrupar os povos indígenas em “nações” aimarás, quíchuas e guaranis, o que não corresponde aos anseios políticos dos povos originários.

Em 2014, o censo realizado pela Marka Quila Quila auxiliou na luta para que o Estatuto do Departamento de Chuquisaca preveja a representação de duas cadeiras na assembleia departamental, por normas próprias. A Marka ajuizou uma *acción de cumplimiento* perante o Tribunal Constitucional, para indicar que os estatutos autonômicos devem ser elaborados de maneira participativa e que os povos indígenas que não possuem *Autonomia Indígena Originária Campesina* (AIOC) podem ter representação direta, eleitos por normas e procedimentos próprios no âmbito departamental. O *Tribunal Constitucional Plurinacional* (TCP), por meio da Declaración Constitucional Plurinacional 0039/2014, reconheceu a ilegalidade e determinou que o no projeto de estatuto fosse previsto o procedimento pleiteado. Embora o estatuto não tenha sido aprovado por meio de refendo, existe uma decisão judicial que reconhece o direito de participação direta.

> A objeto de establecer las normas generales sobre las cuales se deben conformar los órganos deliberantes de los gobiernos autónomos departamentales, regionales y municipales, el art. 61 de la aludida ley, establece siete circunscripciones especiales indígena originario campesinas, identificadas de acuerdo a los resultados del último censo na-

> cional de población y vivienda y la información actualizada sobre Radios Urbanos y los datos oficiales del INRA sobre Tierras Comunitarias de Origen (TCO) Tituladas o Territorios Indígena Originario Campesino (TIOC).
> Sobre el particular, si bien el art. 57 de la citada ley, no identifica la existencia de pueblos y naciones indígena originario campesinos en el departamento de Chuquisaca, el último censo de población y vivienda efectuado en la gestión 2012, registra la presencia de al menos dos pueblos indígena originario campesinos en este departamento, que fueron cuantificados en la categoría de "otros" y que por lo tanto, no forman parte de los grandes pueblos y naciones quechuas y aymaras, tal como acredita el Instituto Nacional de Estadística mediante oficio N° CITE INE-DGE-157/13 de 12 de agosto de 2013, señalando que la Nación Originaria Qhara Qhara cuenta con 1478 habitantes originarios; y la Nación Originaria Yampara con 6623 habitantes originarios, según afirma el oficio N° CITE INEDGE-825/2014 de 28 de abril de 2014, emitido por el mismo instituto.
> En este marco, toda vez que existe una solicitud expresa de las naciones Yampara y Qhara Qhara de ejercer su derecho de representación y participación política en la Asamblea Departamental de Chuquisaca en condición de minorías indígena originaria campesinas, este Tribunal considera que dicha petición se encuentra debidamente respaldada en la obligación que tiene el Estado de velar por el ejercicio efectivo de sus derechos fundamentales previstos en el art. 30.II numerales 2), 5), 14) y 18) de la CPE, como garantía que reafirma el fin esencial del Estado de consolidar las identidades plurinacionales, no solo de las naciones solicitantes, sino de todas aquellas que coexistan en la jurisdicción territorial del gobierno departamental de Chuquisaca (Guaranies, entre otras).
> En este contexto, estando acreditada la existencia de pueblos indígena originario campesinos en situación de minoría poblacional, como resultado del último censo de población y vivienda efectuado en la gestión 2012, corresponde que la previsión analizada haga mención específica a dichos pueblos, remitiendo a una ley departamental, la cantidad y/o la forma de distribución de los escaños que correspondan ante el órgano deliberante departamental.
> Por lo anotado, corresponde declarar la incompatibilidad del parágrafo en análisis con las normas del art. 30.II numeral 18 de la CPE, que disponen el derecho de los pueblos indígena originario campesinos a participar en los órganos e instituciones del Estado (TRIBUNAL CONSTITUCIONAL PLURINACIONAL, 2014).

Melhor sorte ocorreu com a Carta Orgânica do Município de Sucre, em que a Marka Quila Quila tem o direito de constituir representante no Conselho Municipal, de forma direta. Tudo isso somente foi possível por meio do censo populacional organizado pela Marka, que certificou a existência 1.479 originários que se autoidentificam e que pertencem à nação Qhara Qhara. Graças ao informe do censo, abriu-se a oportunidade de manejar a ação perante o TCP. Então, esse censo, abriu a possibilidade para outras nações e outros departamentos lutem pela representação direta como nações.

Outra frente de luta importante na Marka Quila Quila se trata da reivindicação dos direitos pelo território. A *marka* encontra-se em processo de convalidação territorial por meio da Ley INRA, como TCO. Há uma disputa contra o Estado, que apresenta diversas dificuldades burocráticas para titular as terras coletivas. Embora a Constituição do Estado Plurinacional admita que os povos indígenas e nações são preexistentes à colônia, o Estado, por meio do INRA, pede a constituição de personalidade jurídica. Entre os anos 2000 a 2003, a Marka Quila Quila possuía personalidade jurídica como povo indígena. Porém, o mesmo município de Sucre anulou as personalidades jurídicas dos seus ayllus.

Existe uma tentativa de expropriar os ayllus da Marka Quila Quila. Entre 1997 a 1999, o Município de Sucre, o Departamento de Chuquisaca e a Universidad de San Francisco Xavier outorgam à empresa pública FANSESA (Fabrica Nacional de Cemento Sociedad Anónima), a concessão das terras originárias dos ayllus de Quila Quila Marka para a exploração de pedra caliça. Reativamente, no ano 2000, os *ayllus* da Marka Quila Quila, liderados pelos ayllus Picachulu, Qapici, Taxchi e Lecopaya ajuízam uma *acción de exigencia* contra o ato. Em virtude disso, como retaliação, o Município de Sucre anula a personalidade jurídica dos ayllus, ameaçam as autoridades indígenas e os *kuracas* são aprisionados em prédios públicos de Sucre (HERRERA REVELOS e FLORES CRUZ, 2017).

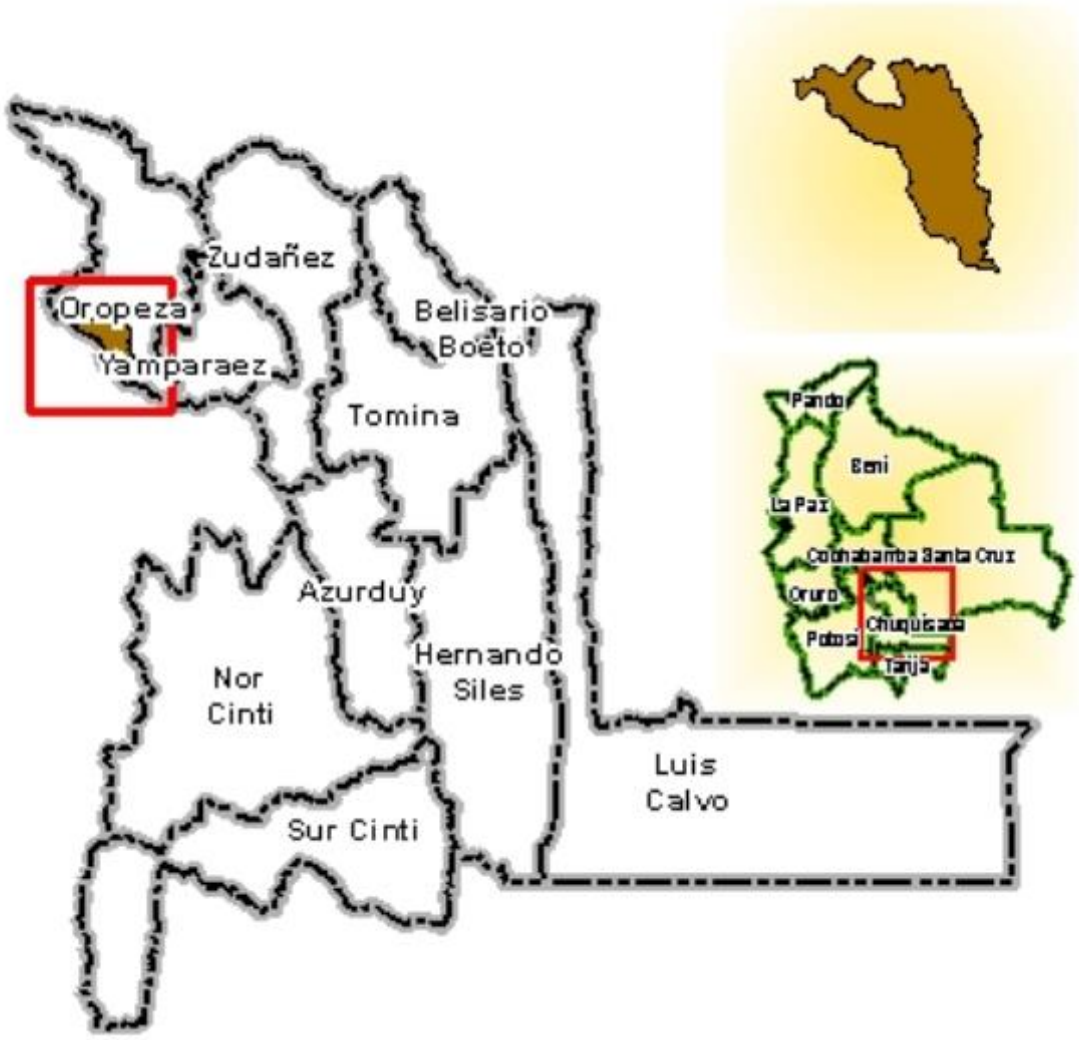
Não obstante, houve luta. Tata Samuel narra que, no ano de 2012 começara a articular, como Marka Quila Quila, sua preexistência e o domínio sobre as terras. Em 2014 ajuizou-se nova ação, com base no censo e outros documentos ancestrais, desde a colônia e a república. Propuseram uma ação popular na qual alegam que o INRA não pode exigir personalidade jurídica aos povos indígenas para titular as terras ancestrais (FLORES CRUZ, 2017).

Essa ação popular logrou êxito no Tribunal de Garantias. Porém, em duplo grau de jurisdição, perante o Tribunal Constitucional Plurinacional, a ação foi rejeitada com fundamento que Acción Popular não se tratava do meio adequado para reivindicar esse direito, mas sim uma Acción de Inconstitucionalidad. Imediatamente, 2015, houve propositura da aludida ação, titulada pela Marka Quila Quila, em face da Ley n. 1715 e do Decreto Supremo n. 29915, que regulamenta a lei de distribuição de terras, na qual existem dois artigos que exigem personalidade jurídica a titulação de terras. Finalmente, em abril de 2016, o TCP declarou inconstitucional os referidos artigos e

se retirou a exigência do ordenamento jurídico. É estabelecido na sentença constitucional que basta à Marka Quila Quila se autoidentificar e se autodeterminar, visto que não devem se subordinar a formalismo jurídicos criados pelo Estado.

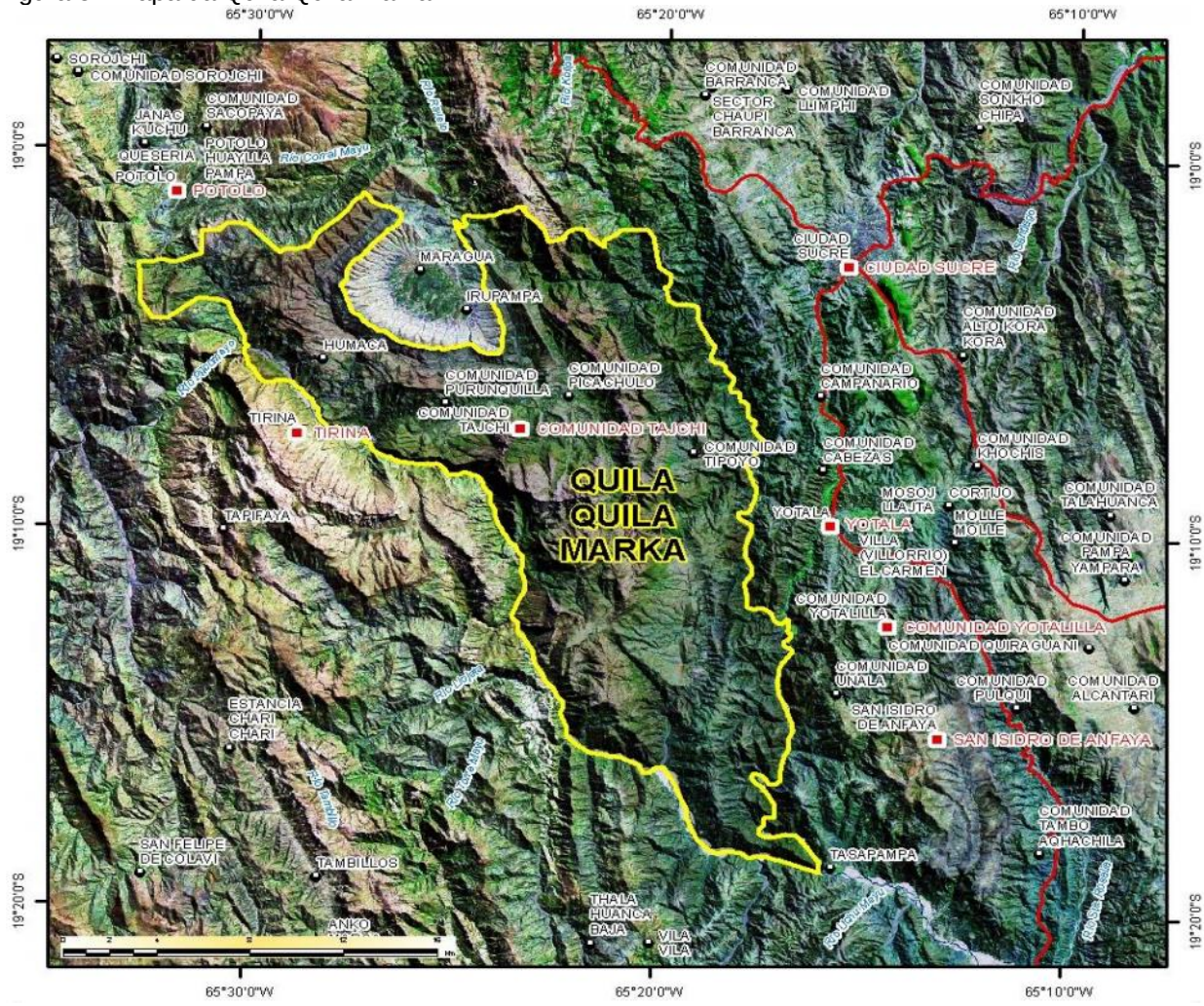
A seguir uma séria de três mapas que representam geograficamente Quila Quila Marka e Qhara Qhara Suyu.

Figura 4 - Mapa de localização da Quila Quila Marka no âmbito do Deparatamento de Chuquisaca



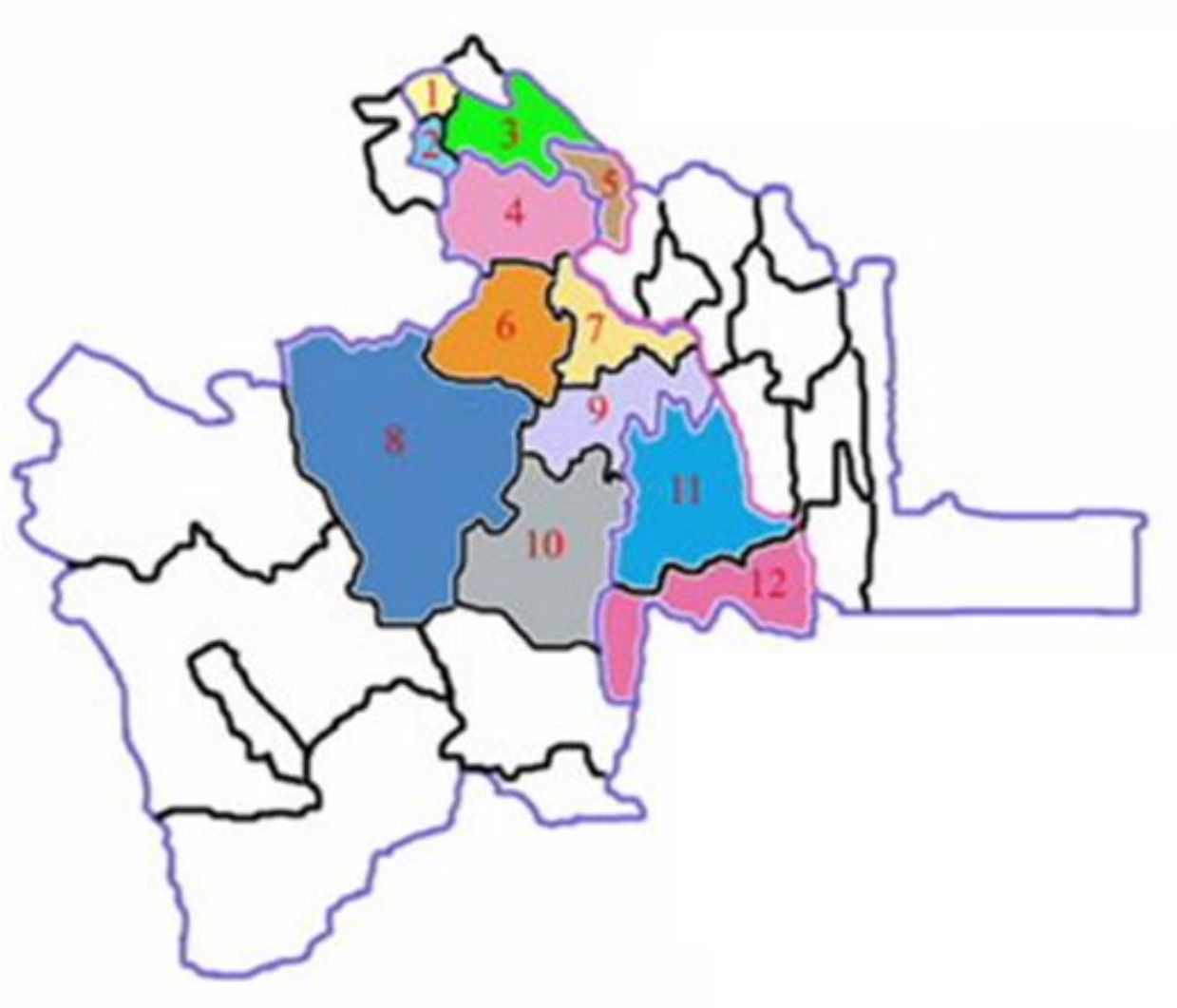
Fonte: Atlas de Territorios Indígenas y Originarios en Bolivia, Viceministerio de Tierras (2011).

Figura 5 - Mapa da Quila Quila Marka



Fonte: Atlas de Territorios Indígenas y Originarios en Bolivia, Viceministerio de Tierras (2011).

Figura 6 - Mapa da nação Qhara Qhara entre os departamentos de Potosí e Chuquisaca



Fonte: Juan Revollo Valencia (2008)
Legenda: As províncias que integram as *markas* de Qhara Qhara Suyu: 1) Ibañez; 2) Bustilo; 3) Charcas; 4) Chayanta; 5) Oropeza; 6) Tomás Frías; 7) Saavedra; 8) Quijarro; 9) Linares; 10) Nor Chichas; 11) Nor Cinti; 12) Sur Cinti.

2.3 **Procedimento de solução de conflitos**

Conforme apresentado nos intens anteriores, a Marka Quila Quila é ancestralmente composta por oito *ayllus*, mas atualmente abriga seis *ayllus*. No âmbito do autogoverno, a estrutura é formada por *kuracas*, *jilakatas* e *chasquis*, que administram o território, os recursos naturais e, inclusive, a JIOC.

De acordo Tata Tomás Guamani, *kuraca* do ayllu Taxchi, a Marka Quila Quila possui uma justiça própria que foi deixada por seus ancestrais, passada de geração em geração e continuada até hoje. Nesse sentido, os membros que administram a justiça comunitária se sentem em igual posição daqueles que administram a justiça

ordinária (GUAMANI, 2017).

Quando um caso chega ao conhecimento de uma autoridade do território, a primeira medida a se fazer é uma investigação. Nesse sentido, os as autoridades buscam dimensionar o dano, identificar quem sofreu e o seu responsável. O passo a seguir é comunicar as partes para que se manifestem. Após uma reunião das autoridades, é proferida a sanção (GUAMANI, 2017).

Vale ressaltar que na justiça indígena não existem prisões. Embora a competência material penal reste excluída da JIOC, em virtude da determinação contida no art. 10 da Ley de Deslinde Jurisdiccional[47], a prisão historicamente não faz parte dos usos e costumes dos povos originários.

Nesse sentido, ao invés de privar a liberdade do indivíduo, a JIOC na Marka Quila Quila privilegia a reparação do dano ocasionado. A reparação, além de restituir o estado anterior, também serve de exemplo, para que a situação não volte a acontecer novamente (GUAMANI, 2017). Não se trata, contudo, de estabelecer uma sanção exemplar no sentido de extrapolar as dimensões da ofensa, pois está diretamente vinculada à gravidade do ato danoso.

Os responsáveis por aplicar e fiscalizar o cumprimento das sanções são as autoridades do território, ou seja, os *kuracas*, *jilakatas* e *chasquis* do ayllu ou os *jatun kuracas*, *llaqta jilakatas* ou *llaqta chasquis* da *marka* ou *jatun ayllu*. Assim, se o caso é menor, deverá ser julgado no âmbito do *ayllu*. Contudo, se as dimensões do caso ultrapassarem os limites do *ayllu*, o responsável deverá ser o *jatun kuraca* da *marka*. De qualquer sorte, o *kuraca* do *ayllu* decidirá se o problema é “grande” ou “pequeno”

De acrodo com Tata Tomás Guamani, as autoridades do *jatum ayllu* contam com pessoas logo abaixo de sua hierarquia que dirigem as notificações: o *llaqta chasqui* e o *llaqta jilakata*, para que a autoridade máxima do território possa a julgar. No âmbito do *ayllu*, por sua vez, ocorre o mesmo. O *kuraca* do *ayllu* atua com as autoridades menores (*chasquis* e *jilakata*s), para que eles notifiquem e investigem o caso (GUAMANI, 2017).

---

47 Artículo 10. (ÁMBITO DE VIGENCIA MATERIAL). […] II. El ámbito de vigencia material de la jurisdicción indígena originaria campesina no alcanza a las siguientes materias: a. En materia penal, los delitos contra el Derecho Internacional, los delitos por crímenes de lesa humanidad, los delitos contra la seguridad interna y externa del Estado, los delitos de terrorismo, los delitos tributarios y aduaneros, los delitos por corrupción o cualquier otro delito cuya víctima sea el Estado, trata y tráfico de personas, tráfico de armas y delitos de narcotráfico. Los delitos cometidos en contra de la integridad corporal de niños, niñas y adolescentes, los delitos de violación, asesinato u homicidio; […] (BOLIVIA, 2010a).

Vale ressaltar que, ao contrário do direito moderno estatal, o procedimento para resolução não obedece a procedimentos rígidos formais. Isso significa que não se vislumbram, no direito originário, nulidades ou prescrições, por exemplo. Prevalece o bom senso dos *kuracas* em detrimento de conceitos procedimentais. É possível, e.g., que o *kuraca* responsável por julgar peça a opinião de *ex-kuracas* e pessoas mais velhas.

As “normas” que orientam o direito originário são ancestrais e foram passadas de geração em geração ao longo do tempo. Existem três princípios fundamentais buscam organizar o convívio social: *ama quella* (não seja frouxo/preguiçoso), *ama llulla* (não mintas) e *ama sua* (não roube). Contudo, o relato dos entrevistados me leva a perceber que há, entre esses princípios não uma espécie de hierarquia, mas uma relação consequencial. Assim, segundo Tata Samuel e Tata Tomás Guiamani, se uma pessoa não é frouxa, não precisa mentir. Ao mesmo tempo, se não é preguiçosa, também não deve roubar (GUAMANI, 2017).

Esses princípios consistem em uma espécie de preceito ou mandamento divino, cujo cumprimento é obrigado a todos os membros da comunidade. De acordo com Gustavo Flores, “la máxima incaica ama quella o ‘o seas ocioso’ involucra no sólo un mandamiento moral, sino un trasfondo metafísico-escatológico, por el cual la esterilidad espiritual equivale a la condenación”. (FLORES QUELOPANA, 2015, p. 57)

Contudo, o que acontece que a parte não concordar com a decisão? De acordo com a tradição, se a parte não aceita com a decisão do *kuraca* do ayllu, caso será transferido ao *kuraca* da *marka*. Na hipótese de a insatisfação persistir, o caso pode ser encaminhado para o *kuraca mayor* da nação.

Guamani chama atenção para um ponto de vista interessante: essa estrutura recursal dos povos originários é copiada pelo ocidente. No período colonial, seguindo o entrevistado, é possível perceber a implementação dessa estrutura, visto que a Coroa espanhola criou corregimentos nos territórios indígenas. Casos não dessem solução, passar-se-ia aos subprefeitos, que cuidavam das províncias. Se o subprefeito não fazia justiça, o caso deveria ser encaminhado à justiça ordinária (GUAMANI, 2017).

O último caso julgado pela comunidade diz respeito a um membro da comunidade que utilizou a queimada como forma de preparar o terreno para plantação, o que é vedado segundo os usos e costumes próprios. Uma área de 30 hectares foi devastada, conforme consta na figura 3 a seguir, que se trata de uma ata de resolução de

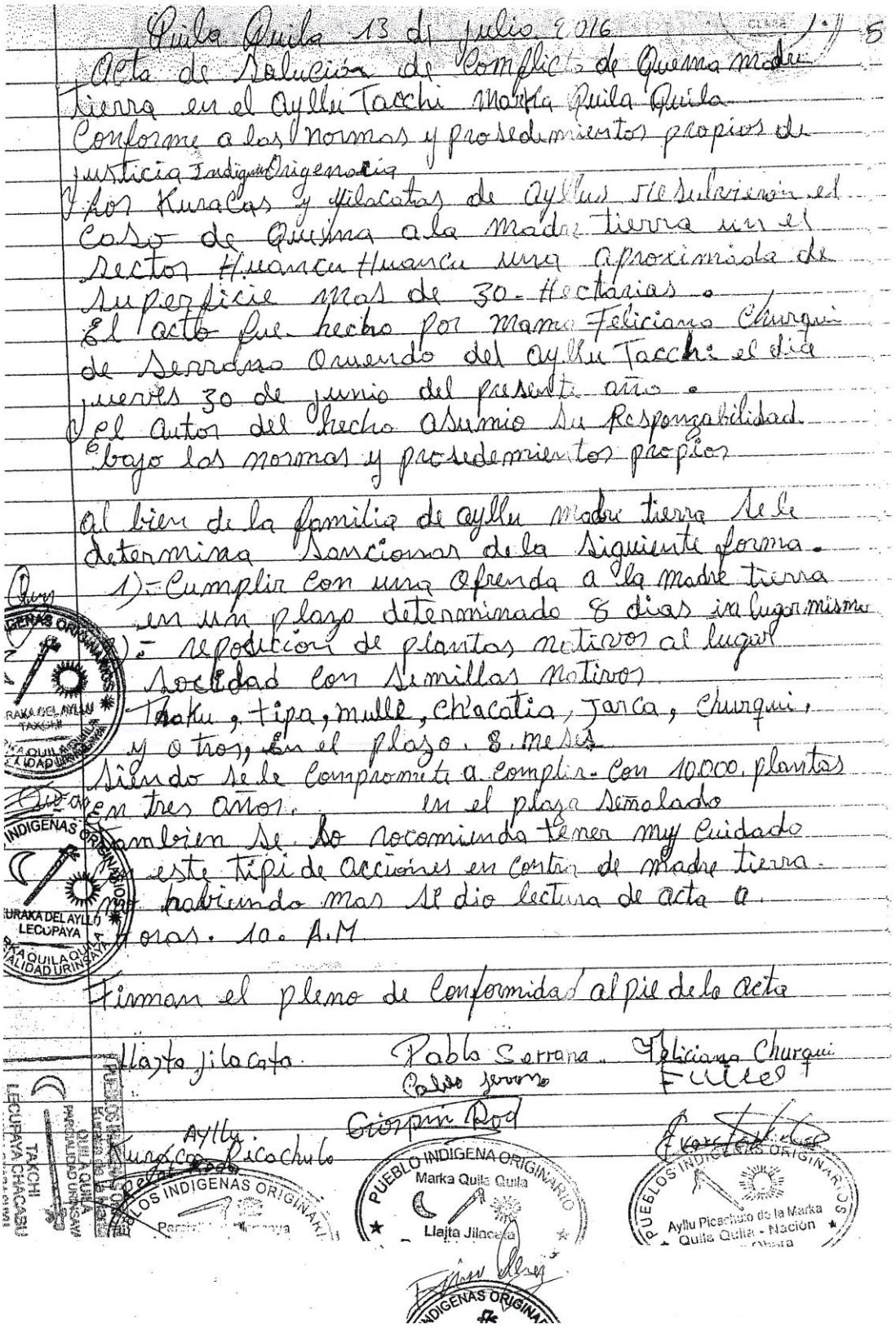
conflitos.

Nesse caso, o *kuraca* do *ayllu* Taxchi entendeu que o problema ultrapassa os limites do *ayllu*, pois a queimada afetou uma área de 30 hectares, bem como violou a mãe terra, que é de interesse de todos da comunidade.

Na imagem é possível perceber que a ata é a principal forma de registrar as decisões. Não existe, desse modo, um processo no sentido moderno ocidental do temo. Todo o registro do caso é realizado na ata, que constitui uma importante fonte de conhecimento histórico da comunidade. De acordo com Pedro Pachaguaya, as mulheres são as responsáveis por guardar as atas (2017).

A respeito do mérito da decisão, é possível identificar a presença da justiça restaurativa, visto que foi determinado à parte, no prazo de três anos, realizar o re-plantio da área desmatada. Para cumprir com essa determinação, a parte poderá contar com a participação da família, ou seja, o cumprimento da sanção não é uma atividade exclusiva da parte que realizou o dano.

Figura 7 - Cópia da ata de solução de conflito do caso de queimada em terras do ayllu Tacchi.



Quila Quila 13 di julio 2016 1/ 5

Acta de Solución de Conflicto de Quema Madre Tierra en el Ayllu Tacchi Marka Quila Quila Conforme a las normas y procedimientos propios de justicia Indigena Originaria

Y los Kuracas y jilacatas de Ayllus se subrisieron el Caso de Quema a la Madre tierra en el Sector Huanca Huanca una Aproximada de Superficie mas de 30 Hectarias.

El acto fue hecho por Mama Feliciana Churqui de Serrano Oriundo del Ayllu Tacchi el dia Jueves 30 de junio del presente año.

El autor del Hecho Asumio su Responzabilidad bajo las normas y procedimientos propios

Al bien de la familia de ayllu Madre tierra se le determina Sancionar de la siguiente forma.

1)= Cumplir con una ofrenda a la Madre tierra en un plazo determinado 8 dias in lugar mismo

2)= Reposicion de plantas nativos al lugar Sociedad con Semillas nativos Thaku, tipa, mulle, ch'acatia, Jarca, Churqui, y otros, en el plazo. 8. meses

Siendo se le Compromete a Cumplir con 10000 plantas en tres años. en el plazo Señalado

Tambien se le recomienda tener muy Cuidado este tipi de acciones en contra de Madre tierra habiendo mas se dio lectura de acta a horas. 10. A.M

Firman el pleno de Conformidad al pie de la acta

Llajta jilacata Pablo Serrano Feliciana Churqui

Ayllu Kuracas Picachulo Cirpian Rod

Fuente: Marka Quila Quila.

3 OS USOS E COSTUMES DOS POVOS ORIGINÁRIOS NA BOLÍVIA

> Conforme nossa tradição, se a parte não concorda com a decisão do kuraca do ayllu, imediatamente o caso será passado ao kuraca da marka/jatum ayllu, se mesmo assim não estiver de acordo com a decisão do kuraca da marka, poderá encaminhar o caso ao kuraca maior da nação. Esse é procedimento. Essa é outra estrutura que o Estado copiou das nações e markas, pois assim também ocorre nos departamentos, províncias e cantões. Isso porque historicamente foram formados corregimentos nos territórios indígenas, desde a época da coroa espanhola e da República. Assim, se esses corregimentos não davam solução, passava aos subprefeitos, que cuidavam das províncias. Se o subprefeito não fazia justiça, passava à justiça ordinária.
>
> *Tata Tomás Guamani*

No presente capítulo, tenho o intuito de descrever os valores nos quais se estrutura a JIOC, no caso da Quila Quila Marka, bem como o procedimento utilizado para a solução dos conflitos. Aqui se faz presente as entrevistas realizadas com o segundo e o terceiro grupo de entrevistados, ou seja, pesquisadores que estudam o pluralismo jurídico na Bolívia e intelectuais orgânicos, que deixaram suas comunidades para adquirir formação superior, mas retornaram às suas comunidades para unir esforços em sua causa.

Nesta sessão, cuido da análise do segundo e terceiro grupo de entrevistados. O segundo grupo, caracterizado pelos pesquisadores é composto por: Farit Rojas, Marcos García-Tornel, Oscar Em e José Luiz Exeni Rodríguez. O terceiro grupo, por sua vez, é composto pelos seguintes entrevistados: Pedro Pachaguaya, Vianca Copa

e Efraín Umpatolaq.

3.1 **O pluralismo jurídico e a JIOC sob o ponto de vista acadêmico**

De acordo com as entrevistas realizadas, boa parte das pesquisas sobre o tema do pluralismo jurídico das nações e povos indígenas parecem ser muito românticas. A primeira universidade que introduziu o pluralismo jurídico, na Bolívia, foi a Universidade Católica Boliviana. Ramiro Molina foi o primeiro professor a lecionar pluralismo jurídico e Marcos García foi o segundo. A carreira de Direito da Universidad Mayor de San Andrés (UMSA), em La Paz, iniciou uma matéria em 2017 chamada Teoria Geral do Direito e Pluralismo Jurídico.

A Universidad Mayor de San Andrés (UMSA), por sua vez, não possui uma disciplina de pluralismo jurídico, mas tem um centro de estudos sobre justiça comunitária indígena que não é parte da formação curricular, ou seja, é um conteúdo opcional para o estudante.

Em geral, os advogados que trabalham com pluralismo jurídico são aqueles que tem alguma proximidade com a antropologia, sociologia e filosofia. Mas as carreiras jurídicas, em geral, não têm essa formação. No entanto, existe um conjunto de advogados indígenas que começaram a servir como tradutores, intermediários. São advogados aimarás que colaboravam com as comunidades indígenas traduzindo, por assim dizer, as formas pelas quais devem operar sua jurisdição (ROJAS e GARCÍA, 2017).

Farit e Garía recorrem à história para comparar com o movimento dos *apoderados* (mandatários). Conforme apresentei no item 2.2, na segunda metade do século XIX, a *Ley de Desvinculación* acabou com a existência jurídica dos *ayllus* e, consequentemente, extinguiu a possibilidade de titulação coletiva da terra, permitindo o acesso apenas de modo individual. Diante disso, as comunidades nomearam mandatários, que fizeram a intermediação entre a comunidade e o governo para poder recuperar suas terras. É possível realizar essa comparação com advogados/antropólogos aimarás, que se dispõem a assessorar as comunidades a exercerem a JIOC (ROJAS e GARCÍA, 2017).

Farit Rojas afirma que viveu fora do país por um determinado período e percebeu o pluralismo jurídico na Bolívia “murchando”. Criticou o fato de o Tribunal Constitucional Plurinacional nada fazer a respeito e que tudo acabaria sendo uma bonita

explicitação da Constituição. Porém, quando retornou, em 2013, começaram a ocorrer alguns avanços que estão silenciados pela acusação que o Tribunal é “ruim, péssimo, político, corrupto etc” (ROJAS e GARCÍA, 2017). Porém existem decisões que são interessantes. Por exemplo, a Ley de Deslinde se tratou uma ferida aberta no pluralismo jurídico. Porém, poucas pessoas sabem que existe uma decisão judicial que inviabiliza a aplicação da referida lei sem declarar a sua inconstitucionalidade. A decisão assinala que as comunidades indígenas que não dividem as suas decisões por matérias, a lei se torna inaplicável[48]. Mitiga, portanto, a aplicação da lei.

Ademais existem advogados indígenas que disputam contra os advogados tradicionais, que não estão formados para compreender o pluralismo jurídico e são muito monistas. Inclusive sua compreensão de pluralismo segue sendo monista. Para eles, os limites do pluralismo jurídico são ditos pelo que o estado entende como pluralismo jurídico.

Nesse sentido, Farit Rojas afirma que esse diálogo não apenas não está reconhecendo que exista a justiça indígena. Isso está afetando as bases de racionalização dessa trama teórica que vem do ocidente. Esse rechaço dos advogados seria, portanto, um bom sinal. (ROJAS e GARCÍA, 2017)

Na reforma curricular de Direito da UMSA, o pluralismo jurídico não encontrou espaço, pois os advogados resistiram e a trataram em conjunto com a disciplina de Introdução ao Direito.

A construção da grade curricular é política e neste caso, houve muita resistência de incluir o pluralismo jurídico na Universidade Católica Boliviana. Na dissertação de mestrado, Farit Rojas dedica um pequeno pedaço a essa luta, onde constam as cartas de resistência dos docentes à matéria. Um docente, que se chama Carlos Delpiqui, organizou todos os demais docentes para encaminhar uma carta à Reitoria, indicando que o pluralismo jurídico é uma matéria que não deveria ingressar na Universidade Católica porque é uma matéria obscurantista, que se ensina coisas estranhas contrárias à Igreja Católica.

O Ministério da Educação, por sua vez, tentou introduzir em algumas universidades privadas uma carreira de Direito e Jurisdição Indígena Originária Campesina. Tratava-se de uma licenciatura para que o advogado que trabalha com o Direito Oci-

[48] A Ley de Deslinde Jurisdiccional estabelece diversas matérias que não devem ser conhecidas pela JIOC.

dental possa trabalhar em um espaço de interlegalidade, um espaço em que se poderia compartir o Direito Ocidental com o Direito Indígena. A proposta foi rechaçada por uma resistência de advogados que mandaram notas para a imprensa, pois consideravam que não seria uma carreira jurídica e que confundiria a carreira com a antropologia e a sociologia.

Do mesmo modo ocorre com economia comunitária. As pessoas que trabalham com economia comunitária, isto é, formas de realizações econômicas dos povos indígenas, não são economistas, são antropólogos.

Farit Rojas conta que começou a lecionar Direito Constitucional na Universidade Católica porque o docente que ensinava a matéria se negava a ensinar a nova Constituição, de 2009, e dizia aos estudantes que aprendessem a constituição de 1967 ou anterior, porque essa constituição de 2009 estava prestes a “cair”, assim como o governo. Por mais cortês que seja o Prof. Oscar Bonifacio, ele se negava a lecionar. Ele pedia aos estudantes que comparassem a constituição de 1967 junto com a nova. Ele tinha um duplo argumento: um político e outro que era uma pessoa de idade avançada (ROJAS e GARCÍA, 2017).

Marcos García-Tornel narra que recebeu o argumento de que a constituição duraria de estudantes. Certa vez, foi procurado por uma estudante (ele ensinava Teoria do Estado) e o trabalho final consiste em comparar a constituição velha com a nova e ela perguntava quando que voltaria a viger a velha Constituição de 1967. Desse modo, existe toda uma geração que estava no currículo a Constituição de 2009, porém havia estudado a Constituição de 1967. Os entrevistados acreditam que essas resistências continuam em distintas intensidades diante de outros tipos de transformações até o dia de hoje.

É mais que uma resistência ao pluralismo. Mais que uma resistência sob o ponto de vista jurídico-teórico, é uma resistência sob o ponto de vista jurídico-prático. Os operadores da justiça em geral – promotores, juízes e policiais –, na percepção dos entrevistados, não gostam do pluralismo jurídico.

Então não se trata de uma luta muito forte pelo pluralismo sob o ponto de vista teórico, mas sim prática. Esse é o ponto mais difícil de inflexão, porque permite simplificações, como, por exemplo, “a justiça indígena não é muito diferente de uma conciliação”. Farit Rojas adverte que, em termos de discurso, não é difícil aceitar a jurisdição indígena, sobretudo a partir da constituição, porém, a partir da prática, é muito difícil um promotor de justiça aceitar certas coisas que ocorrem em uma comunidade

indígena, ou mesmo os advogados. É muito difícil, por exemplo, uma polícia de assistência à autoridade indígena, pois é necessário que a autoridade recorra ao promotor para que o promotor determine que a polícia atue.

Os entrevistados acreditam que existem duas aproximações diferentes muito claras na Bolívia a respeito da justiça indígena. Uma que vai encontrar nos livros, isto é, os estudos de campo em que são descritas as comunidades, as práticas e, nos últimos três ou quatro anos, tem ocorrido um crescimento notório nesse sentido, como por exemplo a Fundación Construir, onde fazem pesquisa e que publicam, e são mais conhecidos, contudo, desde um ponto de vista de ONG. Por outro lado, existe um grupo muito pequeno, quase desconhecido, que fazem o pluralismo jurídico não apenas sob o ponto de vista teórico, mas no dia-a-dia. São pessoas que auxiliam as comunidades em certas atividades, como elaborar o estatuto da comunidade, por exemplo.

Marcos García-Tornel acrescenta que se observam algumas proximidades entre o katarismo e o indianismo porque buscam alguma base teórica para algo que está nascendo. Inclusive, às vezes, são menos formais, em comparação com os advogados, mais “duros” no momento de falar. Porém, isso demonstra parte da mobilidade social. Em dez anos do governo Evo Morales fica muito claro aos olhos de qualquer pessoa que trabalha na docência é a grande quantidade de indígenas camponeses que começaram a se deslocar para a cidade e começaram a ter melhores condições, com a possibilidade de frequentar universidades.

Ademais, existe um aumento notório de filhos e netos de indígenas – que já não têm um manejo tão fluido da língua indígena – que têm outra sensibilidade. Este grupo, nos últimos oito anos, ascendeu com muita força na educação superior (ROJAS e GARCÍA, 2017).

Contudo, os entrevistados atentam para um dado: “são pessoas que têm uma formação muito ruim no colégio, não escrevem bem, porém, têm formação universitária e estão fazendo coisas, trabalhando, estão lutando”. (ROJAS e GARCÍA, 2017)

Alguns acabam retornando para a comunidade e outros acabam trabalhando formalmente e mantém certos vínculos com suas comunidades, por meio de seus pais, seus irmãos etc. Alguns que vão à cidade com alguma frequência, quando acontece algo pedem ajuda, porque têm esse vínculo.

Outra questão recorrente é a violência e o que a imprensa publica a respeito da justiça indígena. As comunidades indígenas originárias não deixaram de resolver

seus conflitos ao longo do tempo. Contudo, o que é claro nos estudos etnográficos e antropológicos das comunidades indígenas originárias é uma mescla, isto é, uma hibridização. Por exemplo, um dos elementos fortes é a pouca influência do castigo em relação à reinserção. Assim, é mais importante buscar a paz social que castigar o delinquente. Esse é um princípio básico comunitário que se manteve. Claro, sofre modificações, mas manteve a essência.

Um exemplo muito citado é o seguinte: em algumas comunidades, quanto tem um caso muito conflitivo, que poderiam resolver, preferem não fazer e encaminham para a polícia. Um delito que poderia ser resolvido pela comunidade, em tese, traria tanto conflito interno para a comunidade que é melhor encaminhar para a polícia.

Discursivamente a luta pela jurisdição indígena tem sido buscar mais jurisdição, porque a posição oficial sempre tem sido a de permitir a atuação da justiça indígena em casos que envolvam mínimas quantias. A luta sempre tentou ampliar a jurisdição. Porém, diante da situação real, Farit Rojas adverte que chama muito a atenção que, embora reivindiquem ampliar, existem casos que eles mesmos dispensam.

Por exemplo, um caso hipotético: uma família contra a outra, que se envolvem em um conflito. Como os chefes das comunidades podem resolver esses conflitos, que vão colidir com os interesses das famílias.

Depende muito do caso e da situação, assim como depende muito da comunidade. Na prática cotidiana existem alguns registros específicos que são interessantes e que, diante de uma situação muito conflitiva na comunidade, e a autoridade indígena está envolvida de algum modo, por ser parte da família envolvida, remetem o conflito para a autoridade vizinha.

Marcos García-Tornel relata um caso que tomou conhecimento e que a autoridade disse: “é o meu sobrinho e, por isso, não me meto”. Então, tampouco o caso foi encaminhado à polícia, pois seria pior. Recorreram, portanto, à comunidade vizinha, que são perto uma das outras. Pode ocorrer também da autoridade vizinha, por algum motivo, não desejar resolver e acaba voltando para a comunidade originária tentar resolver de outro modo. (ROJAS e GARCÍA, 2017)

Rojas apresentou uma importante distinção a respeito das formas de resolução de conflitos na jurisdição indígena e na jurisdição ordinária:

> A compreensão da temporalidade na resolução de casos na justiça

> ordinária é diferente da que é feita na justiça indígena. Na justiça ordinária há uma etapa de preparação, que antecede o processo, uma etapa de investigação, há uma etapa de deliberação e depois de sentença. Na justiça indígena, os processos de temporalidade se alinham conforme o agenciamento de cada uma das famílias. Vai criando de maneira coletiva determinada condição sobre algo, determinado convencimento sobre algo e se chega à assembleia com pactos e soluções já acordadas.

Rojas fala com base em relatórios de pesquisas em comunidades camponesas e também cooperativistas, onde a resolução dos casos se dava muito antes de ir à assembleia, pois justamente as famílias faziam *lobby* e dialogavam combinando as coisas que iriam fazer e, quando chegavam na assembleia, consideravam necessário simplesmente formalizar na assembleia a resolução do caso.

Ademais, varia por tipo de delito ou tipo de infração ou tipo de conflito. Quando o conflito é algo que incrimina toda a comunidade, então existe uma assembleia. Rojas cita um exemplo: um conjunto de vizinhos, que tenham formas comunitárias de resolução de conflitos e está em jogo a titularidade de suas propriedades. Trata-se de algo que interessa a todos. Não é um delito, mas é uma decisão de direito que vai afetar a vida de todas as pessoas. Porém, se o conflito ocorrente entre um casal ou duas famílias, não tem que se dar muita dimensão sobre isso se a família não quiser, sendo que a autoridade deve chamar as duas famílias para buscar uma solução. Muitas vezes essa solução já está encaminhada, porque as partes já começaram a julgar seus acertos.

Marcos García-Tornel afirma que na maioria dos casos existem atas para registrar as decisões. Contudo, ocorre uma hibridização e uma das coisas que mais foram mescladas é uma espécie de formalismo comunitário, que ocorre pela experiência sindical. Os sindicatos camponeses, em grande parte do país, possuem muita força e, portanto, as organizações indígenas campesinas tomaram muitas coisas dos sindicatos. Uma das mais comuns é redigir atas, mas isso não significa que redigem atas sempre. Em algumas comunidades, às vezes escrevem atas, às vezes não.

Rojas acrescenta que a ata é um fragmento da realidade, que é mais complexa, e somente fazem ao final, para registrar uma decisão. Contudo, a ata é um mecanismo importante para falar com as organizações oficiais.

Não existe nas atas, contudo, é o fundamento das decisões. Rojas afirma que certa vez perguntou a uma antropóloga que trabalhava no assunto se as atas eram cumpridas ou não. Não existe um acompanhamento específico para isso, como um

procedimento de execução, como ocorre na justiça ordinária.

Somente costumam usar as atas quando o problema passa para a assembleia. A ata da assembleia trata sobre aquilo que foi decidido apenas na assembleia e não em conversas anteriores.

Como fragmento, são ficções a partir de um registro. Rojas falava com Marcos García-Tornel a respeito de algumas pesquisas que, quando há algum pequeno fragmento que diz “fulano e fulana acordaram tal coisa”, o pesquisador faz uma descrição do fragmento e inventa algumas coisas. Por exemplo, diz: “e ela de noite e, então, se reuniu a assembleia quando então rasgou um raio de sol...”. Isso é ficção. A ficção não é fantasia. Não são sinônimos. A ficção é uma das práticas mais caras à narrativa histórica, então a narrativa histórica está permeada de ficção. Aí temos um tema de obsessão pelo registro escrito de alguns pesquisadores. Trata-se de uma obsessão de origem a necessidade de se fundamentar. As atas parecem muito válidas como uma pegada. Porém, o procedimento da justiça está na práxis. Então, por isso são muito mais verdadeiras que somente as atas.

Farit explica que há uma pesquisa de Alison Desperín que revisou mais de duzentas atas de uma comunidade e, após ler todas as atas, pode assegurar que determinadas práticas de justiça não existem. Assim, existe uma pequena discussão: a partir do álbum fotos que você tem em sua casa, posso determinar aquelas que você viajou, aquilo que não está nas suas fotos significa que não viajou. As atas são um registro pequeninho. Deseja-se passar 100% nelas, deve ser que necessita querer provas algo. Porém, na realidade, a justiça indígena não está, desde esse ponto de vista, querendo provar nada. Mais interessante é ver por que registra e o que registra.

Marcos acrescente que a maioria das pesquisas não analisam casos realmente e, quando o fazem, analisam casos de fonte secundaria. Então, os pesquisadores se reúnem com a autoridade que vão contar o caso. Obviamente, nessas hipóteses, existe um elemento de ficção da parte daquele que narra. Não existem estudos que tratem sistematicamente sobre o assunto.

Rojas afirma que o passado é impossível. Não é possível estar no passado com a razão presente. O problema dos artigos em casos de justiça é similar ao problema de toda a historiografia a respeito de como conta-se a história. Determinada parte da história do Direito ou da história do Estado vem a partir dos registros jurídicos que se realizam. Então, assim como se produz ficção sobre as histórias de cada Estado, da

mesma maneira se reproduz os erros e pode ser transladado para produzir ficção respeito da Justiça Indígena a partir das pesquisas. Existem dezenas de pesquisas sobre povos indígenas que são muito românticas, “que o povo indígena busca voltar à harmonia”.

Frente a um assassinato, a uma morte, Farit Rojas afirma que se deve analisar o que está quebrado na comunidade e, assim, não se trata de culpar a harmonia. Existe por parte da população indígena uma descrença no cárcere. A Bolívia tem uma das maiores quantidades de presos preventivos. Busca-se as condições para continuar vivendo. Porém nada tem a ver com a “harmonia”.

Rojas afirma que tem a impressão que não existe sistema penal, na área da Justiça, que não castigue de alguma maneira. O sistema ocidental castiga a liberdade e isso viola os direitos humanos, mas a diferença é que se justifica a privação de liberdade como algo apreciável e tolerável. Da mesma maneira as comunidades indígenas justificam as suas soluções.

Nesse sentido, os linchamentos e a violência não são características da justiça indígena originária, por um motivo básico: o linchamento não é a execução de uma sentença. Para que exista Justiça, supõe-se que haja um procedimento para estabelecer o culpável. No linchamento, não existe esse procedimento. O linchamento significa a ausência plena de um sistema de justiça e, por esse motivo não pode ser justiça indígena, pois se perde a etapa de dizer o direito.

Rojas faz alusão a um filme em que um menino para se livrar da culpa por fazer algo errado acaba fazendo algo para colocar a culpa na menina e ela lhe desfere um golpe:

> Não se trata de justiça ou injustiça, trata-se de uma reação. Essa reação se deve aos espaços que são ignorados pelos serviços públicos básicos. No primeiro roubo, a pessoa volta a roubar. Na quarta vez acabam tentando o linchamento, que é uma forma tradicionalmente behaviorista, típica em sociedades coercitivas. O linchamento é uma forma de exemplificar para que alguém deixe de fazer algo. Rojas acrescenta que na Bolívia existem bonecos colocados em locais públicos para serem linchados. Está sendo dito que não deve cometer um delito. (ROJAS e GARCÍA, 2017)

Marcos García complementa que hoje existe mais conhecimento a respeito da JIOC e, consequentemente o linchamento vem diminuindo de modo considerável. Hoje em dia não é mais comum se referir à JIOC como linchamento: “houve muito esforço, em muitos níveis, para demonstrar que o linchamento é um acontecimento

particular que não se vincula necessariamente à justiça comunitária" (ROJAS e GARCÍA, 2017)

A esse respeito, Efraín Umpatolaq afirma que existe um grande equívoco da parte da imprensa, pois cometem uma "aberração jurídica". O linchamento não é justiça indígenas, pois a JIOC deve obedecer ao mandamento constitucional, sendo a vida e o direito de defesa direitos humanos fundamentais e parte do bloco de constitucionalidade. As redes sociais também consistem em um ambiente propício para inverdades: "Linchamento não é justiça indígena. O linchamento é simplesmente uma ação à revelia de um grupo. O que está longe do que seja justiça indígena." (UMPATOLAQ, 2017)

Atualmente existem mais esforços, em pesquisas, para identificar em que casos a Justiça Indígena aplica a pena de morte. Marcos García-Tornel afirma que tradicionalmente poucas comunidades aplicam a pena de morte. Nos últimos 30 ou 40, se identificaram três casos, em comunidades muito particulares. (ROJAS e GARCÍA, 2017)

3.2 **A Jurisdição Indígena Originária Camponesa e o conflito interjurisdicional**

Conforme busquei demonstrar no item 2.2, a partir do despertar katarista no fim dos anos de 1970 e, posteriormente, com a ratificação da Convenção n. 169 da OIT, em 1991, Bolívia experimentou, como mais intensidade, o ressurgimento da identidade dos povos originários.

A primeira vez que uma constituição boliviana previu a possibilidade de os povos originários organizarem sua própria justiça e aplicar o direito conforme normas e procedimentos próprios ocorreu com a reforma da CPE de 1967, aplicada por meio da Lei n. 1585, de 12 de agosto de 1994, que acrescentou o seguinte parágrafo ao art. 171:

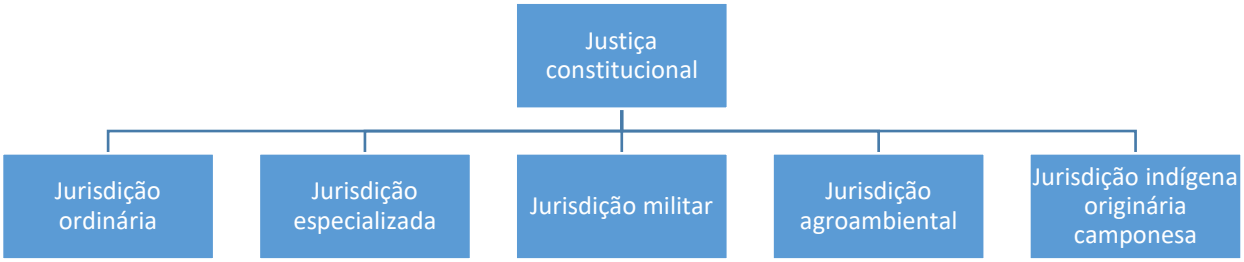
> Art. 171. […]
> Las autoridades naturales de las comunidades indígenas y campesinas podrán ejercer funciones de administración y aplicación de normas propias como solución alternativa de conflictos, en conformidad a sus costumbres y procedimientos, siempre que no sean contrarias a esta Constitución y las leyes. La ley compatibilizará estas funciones con las atribuciones de los Poderes del Estado. (*Artículo modificado por Ley Nº 1585 del 12 de agosto de 1994).

Conforme se pode observar, abriu-se a possibilidade de exercício da justiça indígenas mediante normas próprias, mas com uma condição: desde que não sejam contrárias à constituição e às leis do Estado. Outra constatação importante é que se reconheceu o caráter restaurativo da justiça indígena, visto que o dispositivo constitucional em destaque estabelece uma possibilidade de aplicação de normas próprias, ou seja, mediante solução alternativa de conflitos.

Xavier Albó analisou a movimentação do então Ministério da Justiça e Direitos Humanos a esboçar uma chamada *Ley de Justicia Comunitaria* por meio de um projeto de reforma judicial que poderia regulamentar o dispositivo constitucional em tela. Para isso, mediante um convênio entre o Governo da Bolívia e a Associação Internacional de Fomento do Banco Mundial, financiou-se estudos de casos que embasariam uma proposta normativa (ALBÓ, 2012, p. 205-206).

Atualmente, a Jurisdição Indígena Originária Camponesa está prevista no art. 179, incisos I e II, da CPE, ao lado da jurisdição ordinária, da jurisdição agroambiental e das jurisdições especializadas[49], bem como da jurisdição militar, prevista, no inciso III do referido dispositivo. O Tribunal Constitucional Plurinacional, por sua vez, exerce a função de guarda da constituição, funcionando como um tribunal constitucional, nos termos do modelo europeu continental de controle de constitucionalidade das normas.

Nesse sentido, é adequado pensar no seguinte esquema organizacional do sistema judiciário na Bolívia:



Ademais, entre os artigos 190 e 192, a CPE de 2009 estabelece como se procede a JIOC e os seus limites de atuação. De acordo com o art. 190, as nações e

49 Consultar manual de direito constitucional do Pablo Dermisaky para saber quais são as jurisdições especializadas.

povos originários exercerão suas funções jurisdicionais e de competência através de usas autoridades e aplicarão seus princípios, valores culturais, normas e procedimentos próprios. Assim, não mais subsiste o condicionamento que a constituição anterior apresentava, em relação à observância das leis do Estado, exceto pela necessidade de respeitar o direito à vida`, à defesa e demais direitos e garantias estabelecidos na CPE (BOLÍVIA, 2009).

Conforme observação de Gladstone Leonel Júnior, a JIOC representa um dos pontos altos da aplicação do pluralismo jurídico:

> O cenário de atuação dessa jurisdição é o mais diverso possível, pois variará, conforme os procedimentos, normas e vivencias dos povos que estarão submetidos a ela, consistindo na aplicação do pluralismo jurídico em essência. A intenção não é fragmentar os variados povos e comunidades que compõem o Estado boliviano, mas garantir que os mecanismos de justiça funcionem respeitando as subjetividades específicas das distintas nações. (LEONEL JÚNIOR, 2015, p. 138)

Havia dúvidas sobre a aplicabilidade do instituto da JIOC no período compreendido entre a promulgação da CPE e o advento da *Ley de Deslinde Jurisdiccional*, visto que o art. 191, inciso II, item 2, estabelece que “esta jurisdicción conoce los asuntos indígena originario campesinos de conformidad a lo establecido en una Ley de Deslinde Jurisdiccional.” Em síntese a dúvida era se a norma constitucional em tela pode ser classificada como de eficácia contida ou de eficácia limitada, conforme a clássica classificação de José Afonso da Silva (2012).

No paradigmático caso Zongo a dúvida sobre a possibilidade de aplicação da JIOC ocorreu, quando as autoridades indígenas foram processadas criminalmente por exercer a jurisdição indígena. Assim, ao ser questionado sobre o exercício legítimo da JIOC e a necessidade de decliar a competência para a jurisdição indígena de Zongo, o Juez Primeiro de Instrucción en lo Penal de El Alto rejeitou o requerimento, dizendo que “*la Ley de Deslinde Jurisdiccional, aun no existe una reglamentación o un decreto que indique como se declinará dicha competencia y no existiendo reglamento el suscrito Juez, no puede delegar competencia*” (BOLIVIA, 2014). Ao final, decidiu-se pela aplicabilidade da JIOC.

A *Ley de Deslinde Jurisdiccional*, por sua vez, establece que a JIOC poderá ser exercida quando ocorrerem, simultaneamente, os âmbitos de competência pessoal, material e territorial. Nesse sentido, sob o viés da competência pessoal, estão sujeitos à JIOC os membros da respectiva não ou povo originário. A respeito da competência

territorial, a JIOC se aplica se aplica às relações e fatos jurídicos que se realizam ou cujos efeitos de produzam dentro da jurisdição da nação ou povo originário. Finalmente, referente à competência material, a JIOC é residual, ou seja, pode julgar qualquer matéria, exceto:"

> a) En materia penal, los delitos contra el Derecho Internacional, los delitos por crímenes de lesa humanidad, los delitos contra la seguridad interna y externa del Estado, los delitos de terrorismo, los delitos tributarios y aduaneros, los delitos por corrupción o cualquier otro delito cuya víctima sea el Estado, trata y tráfico de personas, tráfico de armas y delitos de narcotráfico. Los delitos cometidos en contra de la integridad corporal de niños, niñas y adolescentes, los delitos de violación, asesinato u homicidio;
> b) En materia civil, cualquier proceso en el cual sea parte o tercero interesado el Estado, a través de su administración central, descentralizada, desconcentrada, autonómica y lo relacionado al derecho propietario;
> c) Derecho Laboral, Derecho de la Seguridad Social, Derecho Tributario, Derecho Administrativo, Derecho Minero, Derecho de Hidrocarburos, Derecho Forestal, Derecho Informático, Derecho Internacional público y privado, y Derecho Agrario, excepto la distribución interna de tierras en las comunidades que tengan posesión legal o derecho propietario colectivo sobre las mismas;
> d) Otras que estén reservadas por la Constitución Política del Estado y la Ley a las jurisdicciones ordinaria, agroambiental y otras reconocidas legalmente. (BOLIVIA, 2010a)

Contudo, merece relevo a crítica de Pedro Pachaguaya e Juan Carlos Marcani a respeito da competência material dispostos pela *Ley de Deslinde Judisdiccional*:

> En la Justicia Ordinaria la función judicial está dividida en materias, por ejemplo: materia laboral, materia agraria, materia penal, materia civil y varias otras que requieren de abogados y jueces especializados. En contraposición, la JIOC no divide la administración de justicia en materias: las autoridades se encargan de conocer todos los conflictos que emergen en su jurisdicción.
> En ese sentido, el artículo 10 de esta ley no tiene razón de ser porque en la JIOC no existe "el ámbito de vigencia material", y su incorporación demuestra las intenciones de someter la administración de justicia de los pueblos a la tutela de los profesionales en derecho occidental y a la persecución de sus prácticas de administración de justicia. En el caso de Zongo, el argumento que negó la competencia a la JIOC se basó en este artículo. (PACHAGUAYA e MARCANI, 2016)

Nesse sentido, conforme as informações colhidas através das entrevistas realizadas, as comunidades, de fato, não dividem por matérias os casos que julgam

(GUAMANI, 2017; UMPATOLAQ, 2017). Albó, inclusive, caracteriza a jurisdição indígena como “global” ou “integral”:

> Este rasgo contrasta con la sectorialización que ocurre en el derechopositivo con su división típica en diversos códigos: penal, civil, laboral, familiar, agrario, minero, comercial, etc., exigiendo especialistas en cada uno de ellos.
> La visión global ocurre en todo el conjunto de la cultura: económico, organizativo, político, religioso… Dentro de ello, cubre también, el ámbito más restringido de lo judicial.
> Es particularmente estrecha la relación entre lo social, lo ético y lo religioso. Por ejemplo, en el Chaco, las maldiciones antisociales de los brujos marginales pueden causar sequías y, en el altiplano se dice que *qhincha* atrae *mach’a*, es decir, conductas inmorales atraen calamidades climáticas; si llega una fuerte granizada, las autoridades comunales buscan casa por casa qué mujer ha enterrado algún aborto para camufar relaciones extramatrimoniales.

Por outro lado, por meio da Sentencia Constitucional Plurinacional 0026/2013, o Tribunal Constitucional Plurinacional estabeleceu que o objeto processual de um conflito de competência entre a jurisdição indígena e as demais jurisdições não abarca matérias jurídicas, pois as comunidades não distinguem matérias, mas tratam dos problemas do cotidiano de maneira geral.

Assim, em termos práticos, se a comunidade divide sua jurisdição por matérias a ser julgadas, a Ley de Deslinde se aplica sobre ela. Contudo, se as comunidades não dividem por matérias, a referida lei não é aplicável a essas comunidades.

Então, se uma comunidade indígena, por exemplo, começa a julgar uma pessoa e ela alega que essa comunidade não tem competência para julgar porque a Ley de Deslinde não confere competência, a comunidade pode promover perante o Tribunal Constitucional Plurinacional um recurso para que o Tribunal decida se tem ou não competência.

Farit Rojas critica a falta de divulgação dessas decisões mais progressistas do Tribunal Constitucional Plurinacional:

> A *Ley de Deslinde Jurisdiccional* estabelece que, em determinadas matérias, as comunidades podem conhecer e, em outras, não podem conhecer. Assim, se a comunidade não diferencia as matérias, não se pode aplicar a Ley de Deslinde. A comunidade ganha a competência para julgar o caso. Essas decisões têm que ser visibilizadas e o ativismo que estão realizando os antropólogos aimarás, assim como essas decisões, não são visíveis por uma questão político-partidário, inclusive. (ROJAS e GARCÍA, 2017)

Assim, em que se pese as críticas à *Ley de Deslinde Jurisdiccional*, foi possível encontrar uma solução jurídica que não prejudicasse o exercício da JIOC pelas comunidades.

3.3 **A Jurisdição Indígena Originária Camponesa e o Tribunal de Justiça Indígena Originário Camponês**

Outro importante flanco de resistência ocorre por meio da administração da justiça. Historicamente os povos e nações originários sempre aplicaram usos e costumes próprios para resolver os conflitos no âmbito do *ayllu*.

De acordo com Xavier Albó, a justiça indígena, em geral, costuma apresentar sete características básicas: I) uma visão global ou integral; II) a comunidade é a instância superior; III) é fundamentalmente oral; IV) flexível; V) acesso e resultados rápidos, baratos e facilmente aceitados; VI) aberta a influências externas; VII) suas sanções busca restabelecer o equilíbrio comunal (ALBÓ, 2012, p. 208-2014).

Apresentei, no intem anterior, como a jurisdição indígena possui uma visão global ou integral, visto que não cria especializações em razão da matéria a ser julgada.

A respeito das instâncias de julgamento, Albó constata que a comunidade é a instância superior e não uma Corte Suprema com especialistas qualificados:

> En el DI [derecho indígena] la mayoría de los casos los ventilan de manera satisfactoria las partes interesadas con la autoridad tradicional, que puede coincidir o no con la principal autoridad comunal, del nivel correspondiente a veces consiste en varias autoridades que "caminan juntas". Lo que esta autoridad suele hacer entonces es en buena medida catalizar el consensocolectivo. Pero si el asunto se complica, la principal "corte de apelación" para un "debido proceso" no consiste tanto en llevar el asunto a un tribunal superior de especialistas (acabando al final en las autoridades del DP [derecho positivo]) sino más bien plantear el asunto en asamblea. (ALBÓ, 2012, p. 209)

Contudo, contrariando os usos e costumes, criou-se em 19 de janeiro de 2015 o chamado *Tribunal de Justiça Indígena Originario Campesino* (UMPATOLAQ, 2017), que inaugura uma segunda dimensão de lutas da Marka Quila Quila, isto é, que privilegia a JIOC contra os obstáculos promovidos pelo governo boliviano.

Nesse sentido, a materialização do Tribunal de Justiça Indígena, cuja Secretaria Permanente é exercida por Tata Samuel Flores Cruz, o tema da justiça é utilizado pela Quila Quila Marka para defender o que chama de "grandes direitos", ou seja, o controle do território e dos seus recursos naturais. O Secretário Permanente acrescenta, ainda, que existem muitos direitos que se encontram previstos na Constituição e em convênios internacionais ratificados pela Bolívia, que não são cumpridos. Por isso, houve autoconvocação, no ano de 2015, de um *cabildo* no qual participaram sete

nações, para a constituição do Tribunal de Justiça Indígena.

Ainda de acordo com Tata Samuel Flores:

> [...] esse procedimento de luta é um trabalho muito forte, estratégico, porque é a luta pelo território, da terra e dos recursos. Esses três componentes são parte de nossos povos, da nossa cultura, da nossa cosmovisão, e pelo qual nós como nação Qhara Qhara, vemos que não queremos por temas de interesses pessoais, político-partidários, mas sim o interesse coletivo. Essa luta é [travada] com humildade, com sensibilidade, porém com grande perseverança, dessas markas e povos. Porque graças a isso, a nação Qhara Qhara agora, em uma de suas markas, de seus Jatun Ayllus, está conquistando a autonomia indígena via território ancestral, que está em Urinsaya, em Potosí, no Jatun Ayllu Yura. Esse território tem 1/3 consolidado, tem 43 comunidades, isto é, 4 ayllus, porém agora está na metade de seu processo autonômico e seguramente vai ser o alento dessas markas, que lutamos por território, nossos recursos e o respeito. Por isso vemos que a conjuntura que agora chegamos com o tema de justiça para defender os direitos constitucionais, como a constituição, defendemos que se insira o tema de justiça indígena originário campesino, que gozamos de igualdade de hierarquia, que temos que respeitar a constituição, que nos reconhece o sistema de justiça indígena, que é igual à da justiça ordinária e a justiça constitucional. Somos iguais. (FLORES CRUZ, 2017)

O Tribunal de Justiça Indígena Originário Camponês tem o objetivo, portanto, de reunir forças, desencadear as ações de defesa, as ações de amparo, as ações constitucionais, as ações de cumprimento, em todos os direitos políticos, direitos econômicos, direitos culturais e direitos territoriais.

De acordo com Tata Tomás Guamani (2017), do ayllu Taxchi, em entrevista realizada para esta tese, as sete nações que compõem o Tribunal têm livre autodeterminação e não dependem de nenhum regimento do Estado, pois aderem por vontade própria. O tribunal é composto pelas seguintes nações: Qhara Qhara; Yampara; Charkas; nação Suras; Pacajes; Killakas de Aransaya (de Potosí); e Killakas de Urinsaya (Marka Sevaruyo de Oruro).

A estas nações estão se somando os povos Guaranis, especificamente o povo indígena de Seculi, que estão em processo de adesão.

Outro ponto forte que envolve o Tribunal é o tema da autoidentificação. O Tribunal de Justiça Indígena determinou, em uma de suas resoluções, que os povos indígenas não podem estar subordinados ao Estado, mas que o Estado deve aplicar a constituição de forma direta e por isso, deve outorgar as cédulas de identidade que

manifeste a identidade cultural dessas nações. O Tribunal emitiu uma resolução administrativa para que o Estado incorpore nas cédulas a identidade cultural de cada nação. Essa demanda foi levada pela Marka Sipe Sipe, em Cochabamba, da nação Sura.

Com essa luta conquistou-se que a identidade cultural esteja registrada nos documentos. Na Marka Quila Quila todas as pessoas maiores de 18 anos se autoidentificaram em seus documentos, a qual nação pertencem, povo indígena e onde vivem estão em seus documentos pessoais. Trata-se de uma arma importante para reivindicar os direitos políticos, inclusive os direitos coletivos de território, pois, como o INRA cria dificuldades para titular as terras, por não reconhecer a existência da Marka Quila Quila, a identificação é uma das formas de demonstrar a existência e, assim, conferir maior segurança jurídica.

Ademais, outra possibilidade que as lideranças têm no horizonte é, em caso de desrespeito do Estado aos direitos dos povos originários, especialmente à titulação de terras, é o encaminhamento de um pedido à Comissão Interamericana de Direitos Humanos (CIDH) para verificar a possibilidade de ajuizar demanda internacional perante a Corte Interamericana de Direitos Humanos (Corte IDH).

Em parte, o documento também serve para reivindicar os direitos políticos, porque o documento que diz a identidade cultural da nação a que pertencemos vem a romper com a ideia de “nações” aimarás, quíchuas e guaranis, tal como ocorreu com o censo de 2012, ou seja, mediante o que diz o art. 5º da Constituição da Bolívia, através de idiomas. Contudo, trata-se de um meio equivocado registrar a autoidentificação dos povos originários. Por exemplo, na nação Qhara Qhara falam-se três idiomas: o quíchua, aimará e o castelhano. Porém, não se trata de uma nação quíchua ou tampouco aimará, pois a nação Qhara Qhara tem sua própria cultura, diferentes identidades culturais, diferentes idiomas. De acordo com as palavras de Tata Samuel “[...] existe uma parte [da Quila Quila Marka] que se fala espanhol e nem por isso somos uma nação espanhola, não é?”.

Nesse sentido, contraria-se a ideia que existem na Bolívia 36 nacionalidades. De acordo com Tata Samuel, existem em torno de 54 nações e povos indígenas. São 16 nações em terras altas e no altiplano e 38 povos na região amazônica e no Chaco, que têm suas próprias identidades, seus próprios idiomas, seu próprio território.

Assim, a Marka Quila Quila planeja preparar outras demandas ao Estado, em temas de direitos políticos e econômicos, visto que o atual Governo, de acordo com

Tata Samuel, insiste em se omitir para regulamentar os direitos conferidos na Constituição, cujo art. 109 estabelece gozam de aplicação direta. Contudo, não existem ainda normas e leis para que os órgãos promovam e os povos indígenas tenham seus direitos respeitados.

4 O PROJETO DE DESCOLONIZAÇÃO DAS ESTRUTURAS JURÍDICAS DA BOLÍVIA

> Tem que analisar as condições. A primeira condição é que o passado é impossível. Não posso estar no passado com a minha razão presente, e a minha razão presente vai de pender do que se pretenda justificar. Para mim, o problema dos artigos em casos de justiça é similar ao problema de toda a historiografia a respeito de como se conta a história. Casualmente, um problema que está me fascinando, que estou extraindo de determinados livros é que parte da história do Direito ou da história do Estado vem a partir dos registros jurídicos que se realizam. Então, assim como se produz ficção sobre as histórias de cada Estado, também se produz ficção para a Justiça Indígena a partir das pesquisas. Existem dezenas de pesquisas sobre povos indígenas que são muito românticas, "que o povo indígena busca voltar à harmonia"...
>
> *Farit Rojas*

4.1 O giro decolonial latino-americano[50]

De acordo com o art. 1º da Constituição Política do Estado, promulgada em 7

[50] Ao apresentar esse neologismo, filio-me ao pensamento de Catherine Walsh, segundo a qual a supressão do “s” em decolonial não significa um mero anglicanismo, mas, ao revés, uma distinção do castelhano – no caso em tela, do português – que oferece o prefixo *des*. Na realidade, o aludido prefixo de negação apresenta uma falsa ideia de que é possível passar de um momento colonial a um não colonial, como se os seus padrões simplesmente deixassem de existir (WALSH, 2009, p. 14-15). Trata-se de uma análise que, por meio do neologismo, busca, inclusive, distinguir o momento decolonial em tela da descolonização política do século XIX.

de fevereiro de 2009, a Bolívia consiste em um Estado Unitário Social de Direito Plurinacional Comunitário, democrático, intercultural, descentralizado e com autonomias (RIVERA S., 2014, p. 3). Nesse sentido, o pluralismo é um elemento central da chamada refundação do Estado boliviano, que se estende sobre o político, o econômico, o social, o jurídico, o linguístico e o cultural, no qual a constituição figura, juridicamente, como importante parte do processo integrador do país.

Contudo, antes de chegar a uma ideia de Estado Plurinacional, que fundamenta a sua abertura ao reconhecimento de jurisdições indígenas originárias camponesas, especialmente por meio do pluralismo jurídico, é necessário abordar teoricamente a realidade empírica apresentada nas seções 3 e 4 deste trabalho.

Conforme procurei demonstrar nos capítulos anteriores, os esforços estratégicos empreendidos pelos Quila Quila nos últimos dez anos, por meio da utilização de instituições modernas, colocam em xeque a efetividade do pluralismo jurídico, isto é, para conseguir efetivar parcialmente os seus direitos, desenvolveram uma expertise a respeito do direito ocidental boliviano, atuando de modo contra hegemônico.

Isso somente foi possível, com mais vigor, a partir da Constituição de 2009 e também por meio de convenções internacionais[51] e normas infraconstitucionais que, a partir da década de 1990, contribuíram para uma mudança de perspectiva historicamente conferia aos povos originários. Essa transformação, conforme estudado na seção 2.3, transitou entre as seguintes fases: I) coexistência; II) negação; e III) assimilação.

Nesse sentido, após o referido período de assimilação (1945-1979), houve um importante momento de ascensão do katarismo, que permitiu surgir um nacionalismo aimará e preparou o terreno para a fase seguinte, consistente no reconhecimento jurídico-formal da diversidade em que o pluralismo progressivamente passa a figurar como eixo central, cujo ponto alto consistiria no advento do Estado Plurinacional.

Esses acontecimentos históricos podem ser explicados teoricamente por meio do trabalho de autores latino-americanos que, no final da década de 1990, propuseram uma renovação crítica e epistemológica das ciências sociais, por meio da radicalização do pensamento pós-colonial. Esse coletivo buscou estabelecer um diálogo a

---

51 O documento de Direito Internacional mais importante para os povos originários certamente é a Convenção n. 169 da Organização Internacional do Trabalho, de 1989 e ratificada na Bolívia em 11 de julho de 1991, por meio da Lei n. 1257. Nas entrevistas que realizei na Bolívia, esse marco normativo é constantemente mencionado como o ponto de apoio para as reivindicações por direitos.

parir do Sul mediante a articulação de projetos plurais de reconhecimento de subjetividades diversas.

Antes de prosseguir com a análise do pensamento decolonial, é importante abordar o pós-colonialismo, visto que se trata de uma espécie de antessala para a desenvolvimento do pensamento decolonial.

No esteio dos processos de libertação e emancipação política das colônias afro-asiáticas europeias, durante meados do século XX, surgiu um vigorosa corrente intelectual anti-imperialista. Três autores são seminais nesse momento: I) Albert Memmi, com a obra Retrato do colonizador precedido por retrato do colonizado, de 1947; II) Aimé Cèsaire, com Discurso sobre o colonialismo, de 1950; e III) Franzt Fanon, autor de Os condenados da terra, de 1961.

Em Retrato do colonizador precedido por retrato do colonizado, Albert Memmi (1974) busca refletir a respeito das relações identitárias estabelecidas entre colonizador e colonizado, isto é, o papel que cada um desempenha no âmbito colonial. Sua grande contribuição foi identificar que não basta apenas o poderio militar para viabilizar a colônia, é necessário criar uma ideologia que justifique o empreendimento colonial. O retrato do colonizado pintado pelo colonizador é de um indolente, um preguiçoso, o que justifica a dominação do outro, mediante um racismo institucionalizado.

Aimé Césàire, por sua vez, na obra Discurso sobre o colonialismo (2006), não se limita a tratar dos impactos do colonialismo, mas de analisar a sua influência sobre o colonizado. Segundo o autor, o colonizador perde a sua civilidade com o empreendimento colonial. Trata-se um texto de combate, em que o referido autor mobiliza o discurso, por meio de recursos linguísticos, contra o colonizador. Assim, segundo o autor, “ninguém coloniza inocentemente e tampouco ninguém coloniza impunemente” (tradução livre)

Franzt Fanon, ao seu turno, em Os condenados da terra (FANON, 1968), dirige sua análise crítica ao processo de descolonização da Argélia e dedica atenção à violência que o oprimido é submetido. Segundo o autor, a colonização produz um processo de violência que expulsa o colonizado do centro e o encaminha para periferia. Trata-se de um deslocamento tanto físico quanto simbólico, ou seja, o colonizado passa a viver em regiões periféricas ao mesmo tempo que é excluído da política e da vida social. Essa cisão imposta pelo opressor somente pode ser rompida por meio da luta do oprimido e não por uma concessão do opressor. Nesse sentido, o racismo aparece mais uma vez como um mecanismo estruturante da colonização.

Vale registrar a atualidade da chamada tríade francesa. Memmi, Césàire e Fanon, cada qual a sua maneira, desnudam o racismo que estrutura e estratifica a sociedade. Não obstante o fim do período colonial na América Latina, esse racismo ainda é muito bem sentido pelos povos originários, o qual, em uma espécie de colonialismo interno[52], fundamentou historicamente a desterritorialização indígena. Seja para atravessar uma estrada[53] ou para expandir a fronteira agrícola, os povos originários são constantemente lançados à borda, às periferias, lançados à própria sorte.

Outro autor seminal a respeito dos estudos pós-coloniais é Edward Said, um dos mais importantes intelectuais palestinos. Em sua obra, Orientalismo, escrita em 1978, Said (2007) analisa os efeitos da relação de poder entre Oriente e Ocidente, no âmbito do qual persiste uma complexa hegemonia em que o conhecimento serve de pilar para a dominação do outro.

Também na segunda metade da década de 1970, surgiu na região sul-asiática um coletivo editorial chamado Estudos Subalternos, sob a liderança de Ranajit Guha, historiador indiano e professor da University of Sussex, no Reino Unido, com a participação de oitos jovens estudantes espalhados pelo Reino Unido, Índia e Austrália (CHAKRABARTY, 2000, p. 467), com a proposta de "[...] analisar criticamente não só a historiografia colonial da Índia feita por ocidentais europeus, mas também a historiografia eurocêntrica nacionalista indiana" (GROSFOGUEL, 2008, p. 116). O termo "subalterno", que denomina o grupo, denota a influência gramsciana, assim como o conceito de "hegemonia", constituem categorias teóricas críticas que identifica o coletivo (CHAKRABARTY, 2000, p. 471).

O grupo dos Estudos Subalternos ficou conhecido, especialmente, pelo trabalho de Dipesh Chakrabarty, Partha Chatterjee e Gayatri Chakravorty Spivak (BALLESTRIN, 2013, p. 92-93). O artigo publicado em 1988 por Spivak na obra coletiva *Marxism and the Interpretation of Culture* obteve grande impacto na comunidade acadêmica, ganhando no Brasil tradução para o português. Por meio do debate entre

---

52 De acordo com Walter Mignolo, "colonialismo interno é a reformulação da diferença colonial dentro da formação do moderno estado-nação depois da descolonização (na França do século 19, por exemplo, a categoria terá um sentido diferente de no México da mesma época)." (MIGNOLO, 2003, p. 271)

53 Vale lembrar que possivelmente o projeto mais polêmico que Evo Morales enfrentou ao longo de 13 anos no poder é uma estrada que cortaria em dois o Território Indígena e Parque Nacional Isiboro Sécure (TIPNIS). A estrada uniria os departamentos de Cochabamba e Beni. O TIPNIS é uma das áreas com maior biodiversidade da Bolívia e da América Latina. A resistência indígena foi duramente criticada por Morales, a qual chamou de "ambientalismo colonial" (https://www.bbc.com/mundo/noticias-america-latina-40942121). O temor das comunidades é o aumento da fronteira agrícola para a plantação de coca.

Foucault e Deleuze, a referida autora aborda o problema da representação, no âmbito do qual, para os filósofos europeus, o subalterno não necessitaria de representações, pois seriam capazes de lutar autonomamente. Por outro lado, mediante um exemplo a respeito da prática do *Sati*, ou seja, do suicídio da mulher em virtude da morte do marido, lançando-se na pira de cremação durante o ritual funerário, Spivak demonstra como a voz da mulher restou silenciada quando o Império Britânico proibiu a sua prática:

> Between patriarchy and imperialism, subject-constitution and object-formation, the figure of the woman disappears, not into a pristine nothingness, but into a violent shuttling which is the displaced figuration of the "third-world woman" caught between tradition and modernization. These considerations would revise every detail of judgments that seem valid for a history of sexuality in the West: "Such would be the property of repression, that which distinguishes it from the prohibitions maintained by simple penal law: repression functions well as a sentence to disappear, but also as an injunction to silence, affirmation of non-existence; and consequently states that of all this there is nothing to say, to see, to know." The case of *suttee* as exemplum of the woman-in-imperialism would challenge and deconstruct this opposition between subject (law) and object-of-knowledge (repression) and mark the place of "disappearance" with something other than silence and nonexistence, a violent aporia between subject and object status. (SPIVAK, 1988, p. 306)

A autora também apresenta o relato de uma jovem chamada Bhuvaneswari Bhaduri, de dezesseis ou dezessete anos, que se mata em 1926 por enforcamento. A causa da sua morte não pode ser decifrada, visto que a mulher estava em período menstrual, o que descartaria uma gravidez por adultério. Contudo, o que não haviam cogitado é que ela fazia parte da luta armada pela independência indiana e lhe fora confiada a tarefa de um assassinato político. Na impossibilidade de fazê-lo, suicidou-se. Bhuvaneswari sabia que seu suicídio poderia ser interpretado como uma resposta à uma gravidez vinculada a um adultério e esperou o período de menstruação como um intento de criticar os costumes (SPIVAK, 1988, p. 307-308).

Nesse sentido, o subalterno, o oprimido, para Spivak, é essencialmente heterogêneo, o que costuma ser ignorado pelos intelectuais do "Norte". Assim, não seria o caso de o intelectual se abster de representar o oprimido, pois não existe autorrepresentação, mas evitar de toma-lo como mero objeto a espera de uma revelação e, assim, silencia-lo ainda mais (SPIVAK, 1988, p. 285).

A questão formulada por Spivak é importante para pensar a questão epistemológica não só a respeito da limitação epistêmica dos intelectuais formados sob o viés da modernidade ocidental, mas também para refletir sobre as condições pra efetivamente descolonizar as estruturas jurídicas do Estado Plurinacional. Conforme demonstrado no item 3, os povos originários continuam alheios aos processos políticos desenvolvidos em âmbito nacional, visto que seus usos e costumes são apenas considerados para fins de organização interna da comunidade. Nesse sentido, durante o processo constituinte, embora tivessem pleiteado que o meio de escolha dos representantes políticos não estivesse limitado ao voto, suas vozes restaram silenciadas na construção do processo político decisório.

O impacto dos Estudos Subalternos foi significativo na América Latina, motivo pelo qual, em 1992[54], quinhentos anos após a invasão europeia na América, foi fundado o Grupo Latino-Americano dos Estudos Subalterno por professores pesquisadores latino-americanos radicados nos Estados Unidos (BALLESTRIN, 2013, p. 94). Nesse sentido, o primeiro parágrafo do manifesto inaugural do grupo apresenta as linhas gerais de trabalho:

> El trabajo del Grupo de Estudios Subalternos, una organización interdisciplinaria de intelectuales sudasiáticos dirigida por Ranajit Guha, nos ha inspirado a fundar un proyecto similar dedicado al estudio del subalterno en América Latina. El actual desmantelamiento de los regímenes autoritarios en Latinoamérica, el final del comunismo y el consecuente desplazamiento de los proyectos revolucionarios, los procesos de redemocratización, las nuevas dinámicas creadas por el efecto de los mass media y el nuevo orden económico transnacional: todos estos son procesos que invitan a buscar nuevas formas de pensar y de actuar políticamente. A su vez, la redefinición de las esferas política y cultural en América Latina durante los años recientes ha llevado a varios intelectuales de la región a revisar algunas epistemologías previamente establecidas en las ciencias sociales y las humanidades. La tendencia general hacia la democratización otorga prioridad a una reconceptualización del pluralismo y de las condiciones de subalternidad al interior de sociedades plurales. (GRUPO LATINOAMERICANO DE ESTUDIOS SUBALTERNOS, 1998)

No entanto, de acordo com Grosfroguel, dois foram os motivos que preponderaram para a desagregação do Grupo Latino-Americano de Estudos Subalternos, em

---

54 O ano de 1992 é muito simbólico para a América Latina no campo da crítica. Nesse ano foi publicada a coletânea Os conquistados: 1492, e a população indígena das Américas, organizada por Heraclio Bonilla, fruto dos trabalhos apresentados no simpósio 1492 y la población indígnea de la América, realizado no Equador em janeiro de 1992.

1998, após o congresso na Duke University que reuniu os grupos sul-asiáticos e latino-americanos. O primeiro diz respeito ao lugar de fala: eram pensadores latino-americanos que estavam produzindo conhecimento nos Estados Unidos e, por mais alternativa e crítica a proposta do coletivo, acabavam reproduzindo a organização epistêmica dos estudos regionais, consagrados na Europa e nos Estados Unidos (2008, p. 115-116).

> Salvo raras excepções, optaram por fazer estudos sobre a perspectiva subalterna, em vez de os produzir com essa perspectiva e a partir dela. À semelhança da imperial epistemologia dos Estudos Regionais, a teoria permaneceu sediada no Norte, enquanto os sujeitos a estudar se encontram no Sul. Esta epistemologia colonial foi determinante para o meu descontentamento com o projecto. Sendo eu um latino a viver nos Estados Unidos, fiquei descontente com as consequências epistémicas do conhecimento produzido por esse grupo latino-americanista. Os seus membros subestimaram, na sua obra, as perspectivas étnico-raciais oriundas da região, dando preferência sobretudo a pensadores ocidentais. (GROSFOGUEL, 2008, p. 116)

O segundo aspecto destacado por Grosfoguel é a preferência do grupo por centrar a análise em pensadores ocidentais, ou seja, em Foucault, Derrida e Gramsci, especialmente nos dois primeiros, com seus vieses pós-estruturalistas/pós-modernistas. Assim, os membros do grupo, segundo Grosfoguel, “[...] traíram o seu objectivo de produzir estudos subalternos.” (2008, p. 116).

Essa visão também é compartilhada, de maneira geral, por Walter Mignolo, quando faz uma crítica epistemológica aos latino-americanistas radicados nos Estados Unidos, que baseiam as suas ideias pós-coloniais em autores eurocêntricos e, com isso, limitam o alcance epistêmico, acrescentando que “[...] a produção do conhecimento é inseparável das sensibilidades do local geoistórico e que os locais históricos, no mundo colonial/moderno, foram moldados pela colonialidade do poder.” (MIGNOLO, 2003, p. 256).

A dissolução do Grupo Latino-Americano de Estudos Subalternos deu lugar a outro coletivo chamado Modernidade/Colonialidade, que começou a se estruturar a partir do simpósio “Alternativas ao eurocentrismo e colonialismo no pensamento social latino-americano contemporâneo”, organizado no contexto do Congresso Mundial de Sociologia, realizado em Montreal, entre julho e agosto de 1998, com o patrocínio da Unidade Regional de Ciências Sociais e Humanas para a América Latina e o Caribe

da UNESCO, com sede em Caracas. Desse evento derivou uma importante publicação, lançada em 2000, que reuniu Edgardo Lander, Enrique Dussel, Walter D. Mignolo, Fernando Coronil, Arthuro Escobar, Santiago Castro-Gómez, Alejandro Moreno, Francisco López Segrera e Aníbal Quijano.

Outros autores foram incorporados posteriormente, como Immanuel Wallerstein, Ramón Grosfóguel, Catherine Walsh, Boaventura de Sousa Santos, Zulma Palermo, dentre outros[55].

Luciana Ballestrin elaborou uma tabela que expõe os principais membros do Grupo Modernidade/Colonialidade. Embora não esgote todas as áreas transitadas pelos intelectuais em tela, bem como as diversas instituições que estão vinculados, além de a escolha dos "principais" esteja sujeita a crítica, tem o mérito de trazer uma visão panorâmica sobre a sua composição.

Tabela 4 - Perfil dos membros do Grupo Colonialidade/Modernidade

Integrante	**Área**	**Nacionalidade**	**Universidade onde leciona**
Aníbal Quijano	sociologia	peruana	Universidad Nacional de San Marcos, Peru
Enrique Dussel	filosofa	argentina	Universidad Nacional Autónoma de México
Walter Mignolo	semiótica	argentina	Duke University, EUA
Immanuel Wallerstein	sociologia	estadunidense	Yale University, EUA
Santiago Castro-Gómez	filosofa	colombiana	Pontifcia Universidad Javeriana, Colômbia
Nelson Maldonado-Torres	filosofa	porto-riquenha	Rutgers University, New Jersey, EUA
Ramón Grosfóguel	sociologia	porto-riquenha	University of California, Berkeley, EUA
Edgardo Lander	sociologia	venezuelana	Universidad Central de Venezuela
Arturo Escobar	antropologia	colombiana	University of North Carolina, EUA
Fernando Coronil*	antropologia	venezuelana	University of New York, EUA
Catherine Walsh	linguística	estadunidense	Universidad Andina Simón Bolívar, Equador
Boaventura Santos	direito	portuguesa	Universidade de Coimbra, Portugal
Zulma Palermo	semiótica	argentina	Universidad Nacional de Salta, Argentina

Fonte: BALLESTRIN, 2013, p. 98, com adaptações[56].

[55] Uma lista mais completa sobre a composição do grupo de pesquisadores do programa de pesquisa Modernidade/Colonidalidade pode ser encontrada no artigo de Arturo Escobar (2003, p. 59).

[56] Haja vista que o artigo de Ballestrin foi escrito em 2013, realizei algumas atualizações.

* Faleceu em 2011.

Importante destacar que cada um desses autores possui uma história anterior ao grupo, mas alguns têm uma trajetória extensa e consolidada no meio acadêmico antes de integrar o referido grupo: Aníbal Quijano possuía ao tempo de sua vinculação, vasta bibliografia a respeito da colonização do poder e do saber e da teoria da dependência; Enrique Dussel, igualmente, um dos grandes expoentes da Filosofia da Libertação; Immanuel Wallerstein por sua vez, com sua contribuição fundadora da teoria do sistema-mundo; Fernando Coronil, com a ideia de Estado Mágico ao analisar a trajetória do rentismo venezuelano do século XX. Arturo Escobar, com sua crítica ao conceito de desenvolvimento; e, por fim, Boaventura de Sousa Santos, com a temática do acesso à justiça e a pós-modernidade.

Em que se pesem os limites inerentes à escolha dos fatos relevantes para tratar a respeito dessa breve análise geopolítica – ou geoistórica, como prefere Mignolo – do conhecimento decolonial na América Latina, acredito que é relevante para pensar a respeito da circulação das ideias na região. Como diria Mignolo, as ideias e "[...] as teorias viajam, e, quando chegam aos lugares, são transformadas, transculturadas" (MIGNOLO, 2003, p. 240).

4.2 **Da filosofia da libertação ao pensamento decolonial**

O século XX na América Latina ficou marcado por iniciar um questionamento sobre as condições de possibilidade de uma filosofia latino-americana. Em que se pese as discussões sobre uma filosofia americana terem se projetado em 1942, com a publicação de Leopoldo Zea na revista *Cuadernos Americanos* do artigo *"Em torno a una filosofía americana"* (BARTHOLO, DELAMARO e PAZ, 2005), ainda não se pensava sobre uma filosofia latino-americana. Assim, até a década de 1960, os debates sobre os problemas específicos do subcontinente centravam-se na ideia de desenvolvimento.

A mudança de rumo ocorreu por ocasião da Segunda Conferência Geral do Episcopado Latino-americano, chamada de Conferência de Medellín, de 1965, cujo tema foi "A Igreja na presente transformação da América Latina à luz do Concílio Vaticano II".

O evento buscou discutir ideias sobre a adequada aplicação do Concílio Vaticano II, na América Latina. Contudo, as consequências transbordaram seus objetivos, pois proporcionaram que os intelectuais passassem a pensar a partir da sua própria experiência e localidade.

Assim, sob a influência da teoria da dependência, que se propagara nas ciências sociais latino-americanas, desde um pondo de vista da teologia política, diversas correntes de pensamento se convergiram na interpretação do Evangelho como modo de libertação de injustiças e de condições sócio-políticas opressoras. Assim surgiu a Teologia da Libertação.

Todo o ambiente criado em Medellín propiciou que se transportassem os questionamentos da teologia política para a filosofia, oportunidade que nasceu a Filosofia da Libertação. Essa mudança de campo de conhecimento não alterou seu objeto, que busca a ressignificação do indivíduo como libertação humana integral e não meramente no plano sociológico ou econômico, objeto da teoria da dependência. Assim, a "libertação" se posiciona na oposição dialética à dependência e opressão (SCANNONE, 2009, p. 60).

Assim, a Filosofia da Libertação deu seguimento à reflexão intelectual realizada a partir da década de 1960, sobre o papel da América Latina diante do mundo, inaugurada com a teoria da dependência e que se refletiu em outras áreas, como, por exemplo, na pedagogia da libertação, com Paulo Freire[57].

Portanto, trata-se de um período intelectualmente fértil para a América Latina, onde, pela primeira vez, pensou-se o mundo a partir da localidade latino-americana e não a partir das escolas de pensamento europeias. O mesmo fez os pensadores europeus com a sua filosofia, ou seja, propuseram soluções universais para problemas localizados. O filósofo Pedro Novelli, professor da UNESP, assim escreveu sobre as condições de possibilidade da filosofia:

> O pensar filosófico se manifesta historicamente em determinadas culturas e épocas. A filosofia se consolida aos poucos como opção de alguns povos e, não é por acaso que ela pode ser identificada a certos grupos. Os gregos ainda continuam sendo identificados com a filosofia, mas na atualidade o endereço da filosofia passou para outros países. França e Alemanha congregam as maiores referências na história da filosofia. Oceania, África, Ásia e América não são sinônimos do

[57] Paulo Freire, em sua obra "Pedagogia do oprimido" (FREIRE, 2011), estabeleceu a contradição entre opressores e oprimidos, ao encontrar na libertação sua superação, na mesma linha da filosofia da libertação.

> pensar filosófico, e, se a filosofia recebe nesses lugares algum destaque, cabe indagar se não estão reproduzindo os temas e interesses filosóficos europeus (NOVELLI, 2006).

Por causa dessas características que assume a filosofia da libertação, que pretende compreender os problemas existenciais a partir da própria realidade, trata-se de importante marco filosófico para o novo constitucionalismo latino-americano, que é resultado do mesmo viés descolonizador, com pretensão de libertar aqueles que, de algum modo, encontram-se oprimidos pelas assimetrias históricas conduzidas tanto no plano interno quanto no plano internacional[58].

Nesse esteio, podemos apontar que a filosofia da libertação se iniciou com a resposta do filósofo mexicano Leopoldo Zea à obra do peruano Augusto Salazar Bondy. A problemática de Bondy centrou-se em indagar se existe uma filosofia em "*nuestra América*", e levantou a hipótese de não existir uma filosofia hispano-americana peculiar, genuína e original, ou seja, com uma personalidade histórico-cultural própria, embora não negue a possibilidade disso ocorrer no futuro (BONDY, 2006, p. 72-74 e 93-94).

Em resposta à obra de Bondy, Zea destaca de plano que a própria problemática contém um estranhamento, tendo vista que "quando nos perguntamos pela existência de uma filosofia americana, fazemo-lo partindo do sentimento de uma diversidade, do fato de que nos percebemos e sentimos distintos" (ZEA, 2005, p. 357). De modo sagaz, Zea quer dizer que nossa conexão intelectual com os países centrais é tão forte que o simples fato de pensar autonomamente nos causa estranhamento, afinal de costas, o grego antigo não se perguntou se existe uma filosofia na Grécia, tampouco o francês ou alemão fizeram.

A partir desse ponto, o mencionado autor não só afirma a produção filosófica na América Latina, como também traça sua peculiaridade: ao contrário da filosofia europeia, que perdeu sua humanidade ao longo do tempo, ao negar humanidade ao "outro", como denuncia Sartre (ZEA, 2005, p. 460), a filosofia latino-americana tem a peculiaridade de "subverter a história" e "mudar uma ordem na qual a essência do

---

[58] O novo constitucionalismo também se projeta no plano internacional com propostas inovadoras. A Constituição do Equador, de 2008, oferece parâmetros de proteção de direitos aos imigrantes bem superiores aos instrumentos internacionais. Assim estabelece seu art. 40 estabelece que "*no se identificará ni se considerará a ningún ser humano como ilegal por su condición migratoria*". Apesar dos avanços, o Equador continua aplicando lei de imigração anterior ao documento constitucional, com esteio em outros valores, como soberania e segurança nacional, em descompasso com a atual ordem constitucional.

homem foi menosprezada" (ZEA, 2005, p. 485), lançando o caminho no qual a filosofia da libertação iria perfilhar.

Nesse sentido, o filósofo argentino Enrique Dussel ganhou amplo destaque por sistematizar a filosofia da libertação a partir da leitura de Emmanuel Levinas. De acordo com Grosfoguel, o outro, para Lévinas, é o ponto de partida para qualquer discurso ético a partir da exterioridade:

> Vendo a partir do lugar estrutural de uma mulher indígena das Américas, o que então surgiu foi um sistema-mundo mais complexo do que aquele que é retratado pelos paradigmas da economia política e pela análise do sistema-mundo. Às Américas chegou o homem heterossexual/branco/patriarcal/cristão/militar/capitalista/ europeu, com as suas várias hierarquias globais enredadas e coexistentes no espaço e no tempo [...]. (GROSFOGUEL, 2008, p. 122)

Um dos aspectos centrais na filosofia de Lévinas é o modo como nos apresenta a alteridade, ou seja, a verdadeira essência do ser humano se revela pelo rosto, não apenas como estética, mas como epifania:

> O modo como o Outro se apresenta, ultrapassando a ideia do Outro em mim, chamamo-lo, de facto, rosto. Esta maneira não consiste em figurar como tema sob o meu olhar, em expor-se como um conjunto de qualidades que formam uma imagem. O rosto de Outrem destrói em cada instante e ultrapassa a imagem plástica que ele me deixa, a ideia à minha medida e à medida do seu *ideatum* – a ideia adequada. (LÉVINAS, 2011, p. 38)

Assim, o próprio Dussel afirma porque escolheu Lévinas:

> Porque a experiência inicial da Filosofia da Libertação consiste em descobrir o "fato" opressivo da dominação, em que sujeitos se constituem "senhores" de outros sujeitos, no plano mundial (desde o início da expansão europeia em 1942; fato constitutivo que deu origem à "Modernidade"), Centro-Periferia; no plano nacional (elites-massas, burguesia nacional-class operária e povo); no plano erótico (homem-mulher); no plano pedagógico (cultura imperial, elitista, versus cultura periférica, popular etc.); no plano religioso (o fetichismo em todos os níveis) etc... Esta "experiência" inicial vivenciada por todo latino-americano, até mesmo nas aulas universitárias europeias de filosofia – se expressaria melhor dentro da categoria "Autrui" (outra pessoa tratada como outro), como *pauper* (pobre). O pobre, o dominado, o índio massacrado, o negro escravo, o asiático das guerras do ópio, o judeu nos campos de concentração, a mulher objeto sexual, a criança sujeita a manipulações ideológicas (também a juventude, a cultura popular e o mercado subjugados pela publicidade) nãi conseguirão tomara como

> ponto de partida, pura e simplesmente, a “estima de si mesmo”. O oprimido, o torturado, o que vê ser destruída a sua carne sofredora, todos eles simplesmente gritam, clamando por justiça:
> - Tenho fome! Não me mates! Tem compaixão de mim! – é o que exclamam esses infelizes. (DUSSEL, 1995, p. 18-19)

Segundo Jesús Antonio De La Torre Rangel, a Filosofia da Libertação de Dussel se materializa em três etapas. A primeira, temporalmente nos anos de 1970, encontrava-se muito próxima de uma adaptação de Lévinas à realidade latino-americana, ainda sem abordar as teses de Marx. Na segunda fase, nos anos de 1980, a partir dos seus pressupostos básicos, Dussel se dispõe a estudar o pensamento de Marx sistematicamente, mas analisando-o a partir da ética construída com a Filosofia da Libertação. A terceira fase de Dussel, a parti dos anos de 1990, passa a dialogar com Karl-Otto Apel e Jürgen Habermas (RANGEL, 2001, p. 176-177).

Assim, de acordo com Dussel, somente uma filosofia comprometida com os marginalizados do sistema central é verdadeiramente ética. Nesse sentido, a partir do contato com a teoria do sistema-mundo, de Wallerstein, Dussel expõe o horizonte eurocêntrico da modernidade que encobre o Outro desde 1492 e apaga, por exemplo, um sofisticado pensamento originário:

> Na cultura inca-quíchua, o sexto núcleo de alta cultura, no extremo oriente do Oriente, exprimiu-se de uma maneira paradigmática a concepçãp moral universal do império – sobre centenas de culturas particulares – com os três imperativos formais: Ama Llulla; Ama Kella; Ama Sua (Não mentirás; Não deixarás de trabalhar; Não roubarás).
> O sentido destas exigências morais no levaria muito longe Com efeito trata-se da negação universal de uma máxima não generalizável, que sistematiza toda uma compreensão prática da existência. [...] a primeira ordem estabelece as exigências práticas das normas que regulam a relação intersubjetiva comunitária: Ama Llulla (Não mentirás) rege a pretensão de sinceridade transparente e autêntica. A segunda inclui as normas poiéticas com respeito às relações cósmico-ecológicas – porque aqui “trabalho” é a atividade reprodutora do universo –: Ama Kella (Não será ocioso, trabalha) e indica a participação na reprodução da vida corresponsavelmente para afastrar a morte. É preciso guardar um controle disciplinado e se manter ativo. A terceira (Ama Sua: Não roubarás), refere-se às relações propriamente econômico-políticas do império; nada tem a ver com respeito a bens primários, mas o fato de se apropriar de algo não produzido acarreta um desequilíbrio, um dano, uma negação (Kajta) que é preciso reparar. (DUSSEL, 2012, p. 31-32)

Dussel chama atenção ao Outro que, pensado do ponto de vista ético, que não consegue se reproduzir. É uma impossibilidade. A ética, do ponto de vista do sistema

vigente precisa de alternativas, como uma ética da libertação. A ética do sistema-mundo estabelece-se na relação entre bem e mal, impossibilitando que o outro, encoberto, silenciado ou eliminado, possa aparecer como vítima. Nesse sentido, Dussel critica a ideia de modernização, como prática que reproduz de forma permanente este outro como vítima, de forma a justificar um otimismo irresponsável. Portanto, segundo essa modernidade, para garantir a continuidade do sistema é preciso continuar produzindo vítimas:

> O “mal ético-ontológico” é descoberto pelo crítico quando o Sistema (luhmanniano), a Identidade (hegeliana), o Mundo (heideggeriano), o Mercado (de Hayek), a Consciência (do “Eu penso” moderno) se “fecha” sobre si, não pode mais descobrir nem re-conhecer a alteridade e autonomia de suas vítimas. Em concreto, foi o mito da Modernidade como encobrimento do Outro. A totalidade tornou-se um sistema fechado, de morte, e caminha heroico (paranoico) para o suicídio coletivo, como os nibelungos diante de Átila, os nazistas derrotados diante dos Aliados, a humanidade diante do problema ecológico ou os governos latino-americanos diante da dívida externa “inventada” e impagável. (DUSSEL, 2012, p. 305)

Uma questão muito cara à Filosofia da Libertação, especialmente após a influência pós e decolonial é com a temática do reconhecimento. O outro para ser conhecido e re-conhecido precisa da crítica ao sistema vigente. Dussel diz que para poder pensar o Outro não posso pensar da forma como, Honneth, por exemplo, pensa em reconhecimento. Um outro excluído, que com consciência de sua exclusão deve agir para lutar pela sua vida.

A ética dusseliana é uma ética da vida, uma referência absoluta, para pensar a ética e a implementação. A vida não como um direito, mas sim a partir do sujeito de direito. Este é um contexto reconhecendo uma preocupação com o sistema vigente, que revela um pensamento totalizante, portanto excludente. A ética da libertação, como ética do sujeito, é fundamental, portanto, para quem pesquisa com sujeitos. O sistema total produz exterioridade, mas procura ver o outro excluído como parte do sistema.

Dussel critica a ética do discurso, especialmente de Habermas. A ética formal, enquanto que se preocupa com o sujeito de um modo a traduzir uma certa ontologia, empírica e teórica, ou seja, ontologia fenomênica para explicar consenso e uma ontologia categorial para explicar essência do consenso. Preocupa-se, asso, com a materialidade como princípio de pensamento e de prática. (DUSSEL, 2012, p. 200-201)

No entanto, Dussel reconhece que as vítimas, os Outros, encontram-se numa situação de simetria, quando revela uma preocupação universalista que tem como ideia uma simetria das vítimas. Lida, então, com a materialidade segundo um princípio que procura como universal na realidade, no mundo e no pensamento. Critica procurando se afastar da tradição moderna, mas não se afasta totalmente.

Nesse sentido, existe uma importante ressalva que deve ser realizada e se aplica aos autores analisados. Há um limite epistemológico à libertação dos “outros” na filosofia latino-americana e isso começa pelo entendimento do que é filosofia. Raúl Fornet-Betancourt problematiza que autores como Dussel e Roig, por mais que produzam uma abertura ao “Outro” em seu pensamento, vislumbram no filosofar uma atividade profissional, ou seja, produto de uma reflexão que pressupõe uma formação específica e tempo livre dedicado para essa arte. Há, portanto, um déficit de interculturalidade significativo, embora Dussel afirme que no Tawantinsuyu houve autêntica produção filosófica. Contudo, para chegar à referida conclusão, Dussel utiliza critérios modernos e, em última análise, está validando o pensamento dos povos originários por meio de uma “concessão” da modernidade e não por meio dos critérios próprios dos povos originários. Mais importante que pensar se há filosofia na tradição desses povos, é compreender o que eles entendem por validação do pensamento e considerar isso dentro da chave do “Outro” e não do “Eu” (FORNET-BETANCOURT, 2004, p. 68-70). Nesse sentido, é fundamental, para o sucesso da Jurisdição Indígena Originária Camponesa, que o Estado não interfira no processo decisório ou que exclua, *a priori*, matérias de sua competência, como fez com a *Ley de Deslinde Jurisdiccional* (Lei n. 70/2013).

A grande questão é menos o direito e mais o sujeito. Menos os direitos da vítima que é ameaçada, do que falar da própria vítima, suas dificuldades empíricas de se reproduzir.

4.3 **A prática contra-hegemônica da Marka Quila Quila**

Para compreender o momento político no qual foi promulgada a CPE de 2009 a noção de hegemonia torna-se fundamental, pois, mediante sua concepção é possível estudar como nasceu o novo pacto social que permitiu surgir um texto constitucional progressista e favorável ao pluralismo, à democracia participativa e à luta indígena.

A noção de hegemonia de Gramsci propõe uma nova relação entre estrutura e

superestrutura. Sua ideia decorre da constatação que é comum um grupo social oprimido adotar a concepção de mundo do opressor, mesmo que “sua consciência teórica esteja historicamente em contradição com o seu agir” (GRAMSCI, 2014, p. 103). Contudo, essa consciência teórica, herdada mecanicamente do passado, é acolhida sem crítica pela classe dominada. Essa concepção de vida influi sobre a conduta moral e, de um modo mais ou menos intenso, pode paralisar qualquer ação, o que resultaria em um estado de passividade moral e política.

Com essa análise, Gramsci parte da observação feita por Lênin (ALVES, 2010, p. 72) e permite explicar a dificuldade de haver uma revolução socialista em países cujo capitalismo se desenvolveu de modo mais acentuado em contraste com países agrários, como a Rússia, que experimentou sua revolução em 1917.

Contudo, a compreensão crítica é alcançada, segundo Gramsci, por meio de uma luta de hegemonias políticas, na qual o primeiro passo consiste na consciência de fazer parte de uma determinada consciência política, que progressivamente caminharia até que teoria e prática finalmente se unificassem (GRAMSCI, 2014, p. 105-106).

Nesse ponto, Gramsci chama atenção para a filosofia da práxis com vista à aprofundar o conceito de unidade entre teoria e prática, além de superar o materialismo mecanicista, ingênuo e idealista, que trata a teoria como acessório da prática, sem mencionar as concepções puristas que as distinguem radicalmente. Nesse sentido descreveu Semeraro:

> [...] a filosofia da práxis, portanto, não é “ato puro”, puro pensamento, esquema gnosiológico abstrato que “cria” idealisticamente as coisas e os fatos, mas “ato impuro”, atividade concreta, histórica, fundada em relações abertas, dinâmicas, dialéticas do homem com a natureza, da vontade humana com as estruturas econômicas, dos projetos políticos com as cristalizações culturais (SEMERARO, 2006, p. 33).

Ademais, Gramsci preceitua que, no processo de luta entre hegemonias, a autoconsciência crítica deve ser acompanhada da criação de uma elite de intelectuais, embora admita que se trata de um transcurso “[...] longo, difícil, cheio de contradições, de avanços e de recuos, de debandadas e de reagrupamentos [...] (GRAMSCI, 2014, p. 104)”.

Cumpre esclarecer, no entanto, o significado particular de intelectual, que assume contornos diferentes daqueles consolidados pelo senso comum. O intelectual, para Gramsci, é aquele com capacidade dirigente e técnica. Trata-se, por exemplo, do empresário capitalista, que, para além da estrutura fabril, tem a capacidade de organizar a sociedade "[...] em todo seu complexo organismo de serviços, inclusive no organismo estatal, em vista da necessidade de criar as condições mais favoráveis à expansão da própria classe [...]" (GRAMSCI, 1985, p. 7-8).

Assim, correlacionam-se as ideias de intelectual orgânico e de filosofia da práxis, pois, na medida em que o conhecimento teórico não deve se afastar do conhecimento prático, o intelectual – isto é, aquele com capacidade dirigente e técnica – também não pode descolar-se das "massas", sob pena de ensimesmar seu pensamento e cair na armadilha da acessoriedade acima aludida. Por isso a importância do partido político, que figura como "crisol" da unificação entre teoria e prática (GRAMSCI, 2014, p. 105).

A análise da noção hegemonia demanda, ainda, entender o conceito gramsciana de bloco histórico, que permite observar melhor a dialética que o referido autor propõe. Gramsci distingue-se dos marxistas clássicos na medida em que não estabelece uma necessária primazia da estrutura econômica sobre superestrutura social, tema no qual se distancia do economicismo vulgar. Na verdade, para ele cuida-se de distinção assaz abstrata, pois a economia não se trata de mera produção de objetos materiais isolados da totalidade social, embora reconheça que a totalidade social é determinada pela economia. Desse modo, entende que " [...] a estrutura e as superestruturas formam um 'bloco histórico', isto é, o conjunto complexo e contraditório das superestruturas é o reflexo do conjunto das relações sociais de produção" (GRAMSCI, 2014, p. 250).

Desse modo, o bloco histórico – de inspiração soreliana (SIMIONATO, 2004, p. 41) – consiste na articulação entre infraestrutura e superestrutura, bem como abrange os intelectuais, os partidos e o Estado, além de permitir que a classe se estabeleça como dirigente não apenas pelo monopólio da violência:

> Se a relação entre intelectuais e povo-nação, entre dirigentes e dirigidos, entre governantes e governados, é dada graças a uma adesão orgânica, na qual o sentimento-paixão torna-se compreensão e, desta forma, saber (não de uma maneira mecânica, mas vivida), só então a relação é de representação, ocorrendo a troca de elementos individuais entre governantes e governados, entre dirigentes e dirigidos, isto

> é, realiza-se a vida do conjunto, a única que é força social; cria-se o "bloco histórico" (GRAMSCI, 2014, p. 222).

Assim, logo nos primeiros anos, o governo do MAS-IPSP tratou de construir condições favoráveis para consolidar a nova frente hegemônica:

> Para tanto, o governo agiu em frentes concomitantes e interdependentes: uma de contrainformação estatal diária e, a outra, de ampliar o conjunto de intelectuais do bloco histórico emergente. No tocante à primeira, criou a empresa estatal de televisão, Bolívia TV, fundou um jornal de ampla circulação diária, o Cambio, disponível em formato digital e impresso, e incentivou rádio comunitárias. A conformação de meios de comunicação direta com a sociedade, para construir fluxos de contrainformação e reduzir a influência dos meios empresariais, ocorreu também em outros governos progressitas da região. Sem embargo, a particularidade do processo boliviano, neste campo, encontra-se na ação política direcionada à amplicação da camada de intelectuais do novo bloco histórico. (VALENÇA, 2018, p. 93)

Estabelecida algumas noções estruturais sobre a ideia de hegemonia, busca-se, a seguir, compreender, a partir de um autor latino-americano, o que o materialismo histórico pode contribuir para as lutas sociais indigenistas e, ao final, retomar as concepções estudadas para analisar o caráter progressivo do texto constitucional boliviano de 2009.

José Carlos Mariátegui é considerado por muitos o mais importante marxista latino-americano (LÖWY, 2011, p. 7), embora praticamente desconhecido no Brasil, restrito ao meio acadêmico sem conseguir despontar além dos muros da universidade (PERICÁS, 2010). Sua originalidade repousa sobre seu pensamento herético, que introduziu a questão indígena latino-americana no mapa do pensamento marxista.

Mariátegui nasceu em 1894, em Moquegua, no Peru, e inicia seu interesse pelo socialismo de modo autodidata ao trabalhar no jornal La Prensa. Sua formação intelectual pode ser dividida em dois períodos: o que chamada de "Idade da Pedra", até 1918; e a formação marxista ocorrida entre 1919 e 1923, que denomina de "Idade da Revolução" (LÖWY, 2011).

Desafortunadamente, seus recorrentes problemas de saúde impediram de continuar o esforço de "copiar" ou aplicar "[...] mecanicamente sistemas teóricos europeus para sua realidade, mas realiza, na prática, o primeiro esforço bem-sucedido para "nacionalizar" o arcabouço teórico de Marx em nosso continente (PERICÁS, 2010). O

Amauta[59] – como ficou conhecido – faleceu aos trinta e cinco anos.

A modernidade, para Weber, inicia-se com um processo que chama de “desencantamento do mundo”. Para Mariátegui, ao revés, uma ação revolucionária deve passar por uma tentativa de “reencantamento do mundo”. Sua visão de socialismo busca resgatar uma dimensão espiritual e mística, sem perder no seu caminho as fronteiras políticas.

Ao contrário dos marxistas clássicos, Mariátegui insistia na importância do coletivismo agrário inca para a luta socialista moderna. Para sustentar seu ponto de vista, elege Sorel como referência teórica para criticar as ilusões do progresso e o positivismo determinista do materialismo histórico.

Georges Sorel foi um teórico francês popular na Itália e na França. Mariátegui certamente tomou contato com ele durante sua passagem pela Europa. Muito próximo ao movimento sindicalista nacional, seu pensamento destaca que o marxismo é a construção de um mito revolucionário para entusiasmar as “massas” (SOREL, [S.I.]). Gramsci, nos Cadernos, já denunciava a superficialidade na qual o pensamento soreliano era apropriado pelo nacional-socialismo (GRAMSCI, 2014, p. 269).

Contudo, o Sorel ao qual Mariátegui toma como referência é meramente instrumental para seu marxismo herético. O Sorel do *Amauta* é, antes de tudo, uma abertura para a revitalização romântica do marxismo com abertura ao elemento “místico”, essencialmente antipositivista.

Mariátegui identifica uma tradição autóctone na América latina que se estruturava sob as bases da solidariedade e da cooperação, a qual chamou de “comunismo inca”.

O pilar da economia inca era o *ayllu*, constituído pelo conjunto de famílias vinculada pelo parentesco e detinha a propriedade coletiva da terra, bem como a marca, que consistia em uma federação de *ayllus*, com a propriedade coletiva das águas, pastos e bosques. No âmbito dessa análise, Mariátegui apresenta a importante ideia de comunismo agrário.

Portanto, o traço essencial do marxismo de Mariátegui é rechaçar a ideologia do progresso e a imagem eurocêntrica da história universal.

O materialismo aparece em Mariátegui de modo mais evidente ao tratar da questão agrária e os conflitos com as comunidades indígenas. Na obra Sete ensaios

---

59 *Amauta* em quíchua tem o significado de mestre e se trata de um título concedido pelo Império Inca aos professores. Também denominou importante periódico peruano editado por Mariátegui.

de interpretação da realidade peruana, o *Amauta* destaca duas de suas teses para tratar do assunto.

Em sua análise, o autor antecipa o diagnóstico do desenvolvimentismo cepaliano ao diagnosticar que a manutenção do latifúndio é uma das expressões do feudalismo sobrevivente – junto com a servidão – e se trata de um elo de continuidade da velha elite *criolla*, que não conseguiu se consolidar como uma verdadeira classe capitalista (MARIÁTEGUI, 2010, p. 68).

Reconhece, além disso, que a solução pela reforma agrária é, na verdade, uma solução liberal, consistente no fracionamento dos latifúndios para criar a pequena propriedade, ideia que está longe de ser utópica, herética ou revolucionária, mas sim "ortodoxa, constitucional, democrática, capitalista e burguesa" (MARIÁTEGUI, 2010, p. 69).

O *Amauta*, portanto, constatou que o monopólio sobre o comércio e as finanças se encontravam em poder de estrangeiros, o que impossibilitou economicamente o surgimento de uma burguesia urbana com vigor. Em linhas gerais, concluiu que a América Latina nasceu periférica e o advento do latifúndio é uma consequência de sua posição no cenário capitalista global.

> Esses foram os principais fatores da manutenção e desenvolvimento da grande propriedade. O liberalismo da legislação republicana, inerte diante da propriedade feudal, sentia-se ativo somente diante da propriedade comunitária. Se não apoiava nada contra o latifúndio, podia muito contra a "comunidade". Em um povo de tradição comunista, dissolver a "comunidade" não contribuía para criar a pequena propriedade. Não se transforma artificialmente uma sociedade. Menos ainda uma sociedade camponesa, profundamente ligada à sua tradição e às suas instituições jurídicas. O individualismo não teve sua origem, em nenhum país, nem na Constituição do Estado, nem no Código Civil. Sua formação sempre teve um processo ao mesmo tempo mais complicado e mais espontâneo. Destruir as comunidades não significa converter indígenas em pequenos proprietários e nem sequer em assalariados livres, mas sim entregar suas terras aos *gamonales* e a sua clientela. O latifúndio encontra assim, mais facilmente, o modo de vincular o indígena ao latifúndio. (MARIÁTEGUI, 2010, p. 88-89)

O gamonalismo era um sistema de poder que surgiu na segunda metade do século XIX no Perú e se manteve até aplicação da reforma agrária nos anos de 1970. Sua atuação caracteriza-se por expropriar por meios ilícitos e violentos as comunidades dos *ayllus* indígenas. Na Bolívia, igualmente, relações servis só foram abolidas com a Revolução de 1952 (TAPIA, 2016, p. 56-57).

Portanto, o elemento indígena aparece em Mariátegui sobretudo como resistência ao gamonalismo. O passo seguinte, no entanto, não implica em resgatar o inverso inca, pois não se trata de decalque ou cópia (LÖWY, 2011). O objetivo é construir algo novo, que incorpore os avanços da sociedade capitalista e avance para um projeto socialista em uma dialética utópico-revolucionária.

Nesse esteio, conforme verificou-se com a análise do pensamento gramsciano, a diferença entre dominação e hegemonia consiste na capacidade da classe dirigente de apresentar seus interesses particulares como universais à sociedade, o que lhe permite exercer o poder por meio do consenso.

Assim, a ascensão de Evo Morales e do partido *Movimiento al Socialismo*, que ocorre progressivamente desde 2002[60], nos leva a compreender que houve, no processo político boliviano ao longo da década de 1990, uma constante erosão da política de cunho marcadamente neoliberal – desde a guerra da água até a guerra do gás – e, com isso, seus valores antes hegemônicos abriram espaço para a ascensão de um novo bloco histórico, mediante a associação entre o nacional-popular e o indigenismo, comparáveis, comparáveis com a insurreição Tupac Katari, a Guerra de 1899 e a Revolução de 1952.

Assim, o texto constitucional de 2009 e seu caráter progressista é resultado desse novo consenso político que alcançou parte significativa do eleitorado urbano, inclusive das forças produtivas da *Media Luna*, além da tradicional presença indigenista de Cochabamba e dos Andes.

Contudo, Oscar Vega faz uma ressalva importante para o perfil atual do governo do MAS-IPSP. A hegemonia que é vista por parte da esquerda é uma ideia homogeneizante da vida social:

> Poderia ser visto como hegemonia, desde que tenhamos o cuidado do que entendemos por hegemonia. Alguns a utilizam como forma de homogeneizar. Não creio que tenha sido a intenção de Gramsci, pois se preocupava em construir um sentido comum que pudesse articular a diversidade. Isso ajuda a articular, conversar, negociar, mas não homogeneizar. Contudo, essa é a visão do partido [MAS-IPSP], a visão estatal é da homogeneização. (VEGA, 2017)

---

60 A partir de uma manobra do governo Quiroga, que buscou pôr fim à sua carreira política ascendente, mediante uma acusação de quebra de decoro parlamentar por suas atividades de protesto como líder sindical que culminou em sua expulsão da Câmara dos Deputados em um procedimento sumaríssimo. Morales consegue capitalizar politicamente o fato e projeta-se politicamente.

De fato, as lutas da Marka Quila Quila têm sido contra uma tentativa estatal de homogeneizar as identidades indígenas na Bolívia. Vários exemplos podem ser trazidos do discurso de Tata Samuel, como a recusa do MAS-IPSP em escolher os representantes da assembleia constituinte de acordo com as normas e procedimentos próprios dos povos originários, ou seja, de modo direto e pela rotatividade. Também é possível identificar nas ações estatais tentativas de homogeneizar quando o INE realiza um censo que desconsidera as diversas nações e povos originários para reconhecer apenas aimarás, quíchuas e guaranis, confundindo língua com reconhecimento indentitário.

Nesse cenário que surge o TJIOC, por iniciativa da Marka Quila Quila, com sua estrutura mais similar ao direito moderno ocidental que dos usos e costumes ancestrais. Assim, o TJIOC vem sendo usado como uma estratégia contra hegemônica às atividades governamentais que dificultam a titularização do território comunitário.

5 RESSIGNIFICAÇÃO DAS ESTRUTURAS JURÍDICAS OCIDENTAIS À LUZ DO SUMA QAMAÑA

> No caso boliviano, com esse feito histórico de aprovação [da Constituição de 2009], tem havido um impulso de que se encerrou essa etapa. Já está aprovado, quase uma sensação que, depois de tamanha aprovação, muito vibrante, justamente porque muito polêmico, e abra uma nova fase que se trata da disputa dos sentidos do texto constitucional. Cuida-se de uma sensação na qual se pensa: se está escrito, não há nada mais o que fazer. Isto é, já existe o Estado Plurinacional, como se fosse o suficiente escrever conceitos fortes como vivir bien, Estado Plurinacional, o pluralismo, autodeterminação.
>
> *Oscar Vega*

5.1 O Estado Plurinacional

Com o advento da Constituição de 2009, a Bolívia passou a se denominar um Estado Plurinacional, diferentemente do que estabelecia a constituição anterior[61], a qual, em seu artigo 1º, inciso I, se referia a uma República Unitária (BOLIVIA, 2004). O artigo 1º do atual texto constitucional, por sua vez, determina que a Bolívia "se constitui em um Estado Unitário Social de Direito Plurinacional Comunitário, livre, independente, soberano democrático, intercultural, descentralizado e com autonomias" (BOLIVIA, 2009). A mudança realizada pelo poder constituinte originário consistiu, essencialmente, em uma reação crítica ao Estado-nação, responsável pelas estruturas coloniais que orientam a opressão dos povos e das nações originários. Em virtude disso, propôs-se descolonizar as estruturas do Estado por meio de uma concepção

[61] A constituição boliviana anterior à atual foi promulgada em 1967 e passou por diversas reformas ao longo da década de 1990 e início de 2000.

de Estado Plurinacional.

Inicialmente, um dos momentos fundamentais para a construção identitária dos povos originários na Bolívia foi a conquista inca dos reinos aimarás e a integração dos diversos territórios pertencentes por populações de origem aimará ao Império Inca (*Tawantinsuyu*), aproximadamente em 1450. Nesse sentido, grupos étnicos diferentes, mas similares, como *"aullaga, ayaviri, cana, canchis, carangas, charcas, chicha, larilari, lupacas, umasuyus, pacaje, pacasa y quillaca"*, reuniram-se ao redor do sentimento de uma etnia aimará e de seu território da administração imperial, chamado *Qullasuyu*. (MAKARAN-KUBIS, 2009, p. 45-46).

O segundo momento fundamental aqui apresentado foi o impacto sofrido com a conquista e dominação espanhola sobre os povos originários e sua integração em 1532 ao sistema colonial como Vice-Reinado do Peru. O perfil atual do povo aimará é aquele que sofreu os efeitos da colonização, com a *mita*[62], a *reducción*[63], a evangelização, bem como a imposição linguística. Com isso, para melhor administração colonial por parte dos espanhóis, os povos indígenas foram reagrupados sob a mesma matriz linguística para facilitar a evangelização, que a partir de determinado momento passou a usar o idioma nativo em suas missões. Assim, mesmo diante da exploração brutal, os aimarás conseguiram manter certo grau de autonomia no regime colonial.

O terceiro momento em destaque para a construção da identidade aimará se trata da independência e, com isso, da República da Bolívia. Esse período assistiu as reformas liberais – que começaram a ser incorporadas ainda com a Constituição de Cádiz (SALA VILA, 1992) – objetivaram que os indígenas incorporassem toda a matriz de pensamento ocidental que se consagrou com a modernidade: o individualismo ao invés do corporativismo; a cidadania ao invés das castas; a civilização ao invés da "barbárie". Assim, essas reformas acabaram por contribuir para a desintegração da cultura indígena, na medida em que afetaram o núcleo político, econômico e cultural mais importante: o *ayllu* (MAKARAN-KUBIS, 2009, p. 47).

As teorias racistas da época terminaram por marginalizar os povos originários que, não obstante tivessem passado a serem cidadãos, passaram a ser, também,

---

62 O sistema de administração adotado pelos espanhóis recuperou, na exata medida do conveniente, o modelo inca. Assim ocorreu com ayllus, que eram pequenas extensões de terra que eram administradas por famílias incas e dependiam de caciques (SALA VILA, 1992, p. 52). A mita, outrossim, resgatou o sistema de divisão do trabalho inca, tratando-se do trabalho compulsório, na forma de imposto comunal (SALA VILA, 1992, p. 59).

63 Populações assentadas em luares separados das cidades onde viviam os espanhóis, com finalidade eminentemente evangelizadora.

pobres e, assim, membros de uma classe social. Observo, desse modo, uma tensão entre dois grupos sociais que se polarizam: o *criollo* mestiço, que deseja expandir o latifúndio, e o indígena, que luta por defender seu território, não obstante estar em jogo outros grupos sociais excluídos, como o negro e a mulher.

O quarto momento em destaque se trata dos eventos políticos que ocorreram ao longo do século XX e se tornaram cruciais para a articulação recente da identidade aimará. Em primeiro lugar conferi evidência à Guerra do Chaco, que deflagrou conflito militar entre Bolívia e Paraguai entre os anos de 1932 e 1935.

Enfrentando problemas políticos intensos com a deterioração da economia, devido aos esforços da Bolívia para a Segunda Guerra Mundial em reduzir o preço do estanho, o governo de Daniel Salamanca perdeu a maioria do congresso em 1º de julho de 1931. Após incidente pequeno na fronteira com o Paraguai, Salamanca surpreende rompendo relações com o Paraguai. Ao mesmo tempo, nesse período, alegando ameaçar comunistas, tentou aprovar decreto que lhe daria plenos poderes, mas sua proposta foi rejeitada pelo Poder Legislativo. Diante disso, Salamanca concentrou esforços na questão fronteiriça (ANDRADE, 2007, p. 31). Segundo Everaldo Andrade, muitos autores indicam que a principal motivação da guerra se trata dos supostos campos petrolíferos da região do Chaco. Contudo, essa afirmação não pode ser feita descontextualizada do plano de fundo político e econômico.

A guerra teve início em 1932 e o cenário desenhava uma vitória Boliviana, cuja população e estrutura econômica eram superiores às do Paraguai. No entanto, o exército boliviano era composto majoritariamente por indígenas que viviam nos altiplanos e a região do Chaco apresentou um cenário completamente diferente, onde a resistência física seria decisiva. Os paraguaios acostumados com as adversidades do território, superaram as capacidades militares bolivianas. Como resultado, a paz foi celebrada em 14 de julho de 1935, sendo a Bolívia perdeu 65 mil vidas em soldados mortos e 240 mil quilômetros quadrados em território (ANDRADE, 2007, p. 32).

Após a Guerra do Chaco, destaca-se a Revolução de 1952. De acordo com Luis Tapia, com base na metodologia de Zavaleta, o momento constituitivo do Estado moderno capitalista na Bolívia aconteceu em 1952, quando abandonou a formação social tributária, baseada em um modelo de produção feudal, estabelecida mediante um colonialismo interno (2016, p. 40-41). Com as relações de servis impostas aos povos indígenas – como o *pongueaje* e o *colonato* – foram extintas, colocando a Bolívia definitivamente no século XX.

O fim da revolução, no entanto, é decretado com o gole de Estado de 1964, em que o presidente eleito Paz Estenssoro, principal liderança política da Revolução de 1952, foi deposto para que o vice-presidente, René Barrientos assumisse a liderança de uma junta militar Durante os 18 anos seguintes a Bolívia assistiria a uma perseguição sistemáticas à classe trabalhadora, por meio de uma aliança entre camponeses e militares (KLEIN, 2011, p. 249). Nesse período, Che Guevarra foi capturado e morto enquanto organizava um movimento guerrilheiro na Bolívia, em 1967, com amplo apoio estadunidente. Com isso, Barrientos pode conservar um amplo apoio entre o campesinato e a classe média (KLEIN, 2011, p. 253)

Por sua vez, os governos militares que seguiram entre 1969 e 1982 não demonstraram qualquer coerência das Forças Armas, cujas linhas políticas dependiam exclusivamente das personalidades que ascendiam ao poder: “si la mayoría de los estados mayores sudamericanos de ese periodo presentaban una personalidad corporativa y una línea común frente al mundo civil, en Bolivia esto no ocurrió.” (KLEIN, 2011, p. 253).

Contudo, o momento mais importante para o fim do pacto militar-camponês ocorreu em 27 de janeiro de 1974, quando, insatisfeitos com a política econômica de congelamento de preços do governo aos produtos camponeses, estes organizaram uma série de protestos e um deles foi promovido pelos camponeses de Valle Alto, que bloquearam uma estrada que liga à Santa Cruz. Hugo Banze, um dos ditadores mais sanguinários, decretou estado de sítio no dia 28 de janerio e ameaçou com medidas repressivas. Um comboio militar com seis tanques e oito caminhões chegou ao local, em Tolata. Após discussões com militar comandante do comboio, a ordem militar foi de atirar. O resultado foi de 80 mortos e desaparecidos. O episódio ficou conhecido como o Massacre do Valle (HURTADO, 2016, p. 99). Trata-se do princípio da ruptura do governo com sua base popular mais importante de apoio. Após esse insólito evento, o movimento katarista[64] ganhou mais força.

A partir de 1982 Bolívia passou por umas das piores recessões de sua história, o que culminou no retorno da via democrática ao país. A política neoliberal foi adotada de modo pioneiro na América Latina, com a vitória eleitoral de Victor Paz Estenssoro.

---

64 De acordo com Javier Hurtado, o movimento katarista foi produto de vários processos sociais ao longo da história boliviana, dos quais se destacam os efeitos da *Ley de Exvinculación* com o leilão de terras indígenas pelo Estado (veja item 2.2), bem como o massacre de soldados camponeses indígenas na Guerra do Chaco (HURTADO, 2016, p. 47-49).

Sua nova política econômica (NPE) consistia na contenção da hiperinflação, liberalização do mercado boliviano e na diminuição da participação do Estado na economia por meio de privatizações (BRANDÃO, 2017, p. 37). Ao longo da década de 1990 diversas empresas menores foram privatizadas e a adotou-se de um plano de capitalização para as empresas maiores, como YPFB, ENDE, ENFE, ENTEL e LAB (KLEIN, 2011, p. 289-290).

Contudo, o efeito das reformas neoliberais na Bolívia se mostrou um verdadeiro fracasso:

> O fim da estabilidade do emprego levou a demissão de milhares de funcionários públicos. A política de privatizações promoveria uma onda de desemprego sem precedentes. No campo, a estrutura familiar camponesa e de origem indígena também seria destruída pelo avanço do neoliberalismo, em um dos países mais pobres da América Latina. (BRANDÃO, 2017, p. 38)

O indigenismo surgiu como força política revolucionária após as revoltas populares em face da política neoliberal adotada durante os anos de 1980 e 1990, que geraram demissões em massa e culminou no aumento da população envolvida do plantio da coca. Com efeito, a pressão dos EUA para o combate a essa prática, nesse cenário conflituoso, desaguou no forte movimento indigenista (LINS, 2009), que já vinha se articulando intelectualmente ao longo do século XX, com a Guerra do Chaco e a Revolução de 1952, conforme tratado anteriormente.

O ponto mais alto das revoltas populares contra as reformas neoliberais ocorreu com uma série de protestos em Cochabamba contra a Lei n. 2029, de 2000, que regulava o manejo de água potável e privatizava a SEMAPA, e ficaram conhecidos como a Guerra da Água, em 2000 (DRUMOND, 2015, p. 196).

Pouco tempo depois seria a vez de deflagrar outro conflito, em 2003, centrado na venda do gás natural para o Chile. A chamda Guerra do Gás mobilizou um sentimento nacionalista rancoroso contra o Chile, em virtude da perda da saída para o mar, com a Guerra do Pacífico. Mesmo após o anúncio da mudança de planos do governo para vender o gás para os Estados Unidos e México, reivincava-se o uso doméstico do recurso natural para a produção industrial (COSTILLA, 2004, p. 70-72). Os protestos só terminaram com a renúncia do então presidente Gonzalo Sánchez de Lozada, momento que assumiu o vice-presidente, Carlos Mesa.

Desse modo, o surgimento de uma nova força política na Bolívia está inserido no contexto de nacionalismo aimará e do katarismo. Segundo Hoyêdo Nunes Lins, a

repressão à produção de coca no final de década de 1990 e início de 2000, foi o principal motor que revelou as novas lideranças, as figuras de Evo Morales e de Felipe Quispe:

> O repúdio ao combate à produção de coca se fortaleceu no governo de Hugo Banzer Suárez (eleito em 1997), quando a repressão transformou-se em "guerra" pela erradicação (Bolivia..., 1998). Entre os insurgentes que, na segunda metade de 2000, bloqueavam estradas e lutavam contra as forças de segurança, em Cochabamba e Oruro, figuravam plantadores de coca exigindo a preservação de espaços para cultivo no Chapare, a nordeste de Cochabamba, e o fim das iniciativas de extinção em Yungas, ao norte de La Paz. À frente da sublevação perfilavam-se Evo Morales e Felipe Quispe, este também uma liderança aimará, defensor do "nacionalismo indigenista" (pertencente ao Movimiento Indigenista Pachacutik). (LINS, 2009)

Nesse esteio, o chamado Pacto de Unidade foi um elemento político fundamental na eleição de Evo Morales, em 2005, e durante o processo constituinte (2006-2007) para unir os diversos movimentos sociais em prol de um objetivo comum: superar as políticas históricas de exclusão e pactuar por uma integração política, econômica, social e cultural dos povos originários, isto é, visava conferir dignidade aos povos indígenas da Bolívia.

O *Pacto de Unidad y Compromiso* é o resultado de uma ampla coalizão entre os diversos movimentos sociais bolivianos, dentre os quais participaram, ao menos inicialmente, os sindicatos Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB), Federación Nacional de Mujeres Campesinas de Bolivia, “Bartolina Sisa” (FNMCB-BS), Confederación Sindical de Colonizadores de Bolivia (CSCB), Coordinadora de Pueblos Étnicos de Santa Cruz (CPESC), Movimiento Sin Tierra de Bolivia (MST), Confederación de Pueblos Étnicos Moxeños de Beni (CPEMB), assim como as associações representantes dos povos originários de terras altas – Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu (CONAMAQ) – e baixas – Confederación de Pueblos Indígenas de Bolivia (CIDOB) e Asamblea del Pueblo Guaraní (APG). O Pacto de Unidade foi formulado pelos movimentos sociais em 5 de agosto de 2006 (SVAMPA e STEFANONI, 2007, p. 190-191). O texto original apresentado à Assembleia Constituinte em 2007 sofreu modificações no decorrer dos trabalhos.

Schalvezon tratou da importancia histórica do pacto:

> Con la participación del Pacto de Unidad no se trataba de un Estado que abría las puertas a los indígenas, o que los reconocía en su diferencia. Se trataría de un Estado gobernado directamente por los indígenas. Esta era la apuesta del Pacto de Unidad: participación directa en el gobierno, a partir de la autonomía indígena, de la representación directa parlamentaria y de la institucionalización de sus formas políticas y jurídicas en la estructura del Estado, la Justicia y el poder Legislativo. Una presencia que de por sí significaba mucho más que una simple renovación en el sistema político. Significaba una voz desde afuera de la civilización occidental, de la institucionalidad republicana y desde la experiencia política y comunitaria del territorio indígena campesino, con tensiones y fuerzas internas fuertemente anti-capitalistas, cuestionadoras de la forma estatal de justicia, de la propiedad y de la propia concepción de un mundo con muchas más voces que lo limitado a lo humano, liberal y mono-nacional. Se trataba de una resistencia desde cosmopolíticas que el capital, el Estado, el monoculturalismo no habían podido hacer desaparecer, comenzando con la oficialización inmediata de todas las lenguas nativas habladas en Bolivia, junto al castellano, independientemente de su peso, vigencia y cantidad de hablantes (SCHAVELZON, 2013, p. 240-241).

Assim, o que se chama de novo constitucionalismo latino-americano é apresentado como proposta descolonizadora, por se pautar em um modelo alternativo, que busca a justiça cultural, política, social e redistributiva, mediante convivência plural entre os membros da sociedade e, além disso, visa romper com a relação de dependência econômica e cultural historicamente estabelecida com os países centrais.

Essa relação de subserviência, diagnosticada primeiramente com a teoria da dependência, agravou-se com o endividamento gerado pelo desenvolvimentismo das ditaduras militares latino-americanas, que se associou com o capital externo. Diante disso, o neoliberalismo surgiu como proposta dos países centrais para a solução da dívida externa e do colapso das economias da América Latina durante a década de 1980. As teses do neoliberalismo foram sintetizadas em um documento que foi celebrado pelas instituições multilaterais sediadas em Washington. Por isso ficou conhecido como Consenso de Washington[65].

---

65 A expressão “Consenso de Washington” forjada pelo economista britânico John Williamson para representar o conjunto de proposições a serem adotadas pelos países da América Latina. Williamson elaborou dez pontos centrais para a política econômica: “a) disciplina fiscal visando eliminar o déficit público; b) mudança das prioridades em relação às despesas públicas, eliminando subsídios e aumentando gastos com saúde e educação; c) reforma tributária, aumentando os impostos se isto for inevitável, mas “a base tributária deveria ser ampla e as taxas marginais deveriam ser moderadas”; d) as taxas de juros deveriam ser determinadas pelo mercado e positivas; e) a taxa de câmbio deveria ser também determinada pelo mercado, garantindo-se ao mesmo tempo em que fosse competitiva; f) o comércio deveria ser liberalizado e orientado para o exterior (não se atribui prioridade à liberalização dos fluxos de capitais); g) os investimentos diretos não deveriam sofrer restrições; h) as empresas públicas deveriam ser privatizadas; i) as atividades

Contudo, o efeito da adoção dessas políticas por parte dos países latino-americanos foi catastrófico, de modo que os problemas históricos foram agravados, gerando maior concentração de renda, desemprego e, ao mesmo tempo, pouco crescimento econômico (GUILLEN, 2012). Não sem motivo razoável, o preâmbulo da Constituição da Bolívia de 2009 expressamente declara que o Estado colonial, republicano e neoliberal se encontra no passado[66].

Ramiro Molina, por sua vez, elencou algumas características essenciais do Estado Plurinacional:

> El tercer aspecto referencial es el establecimiento de un Estado Plurinacional que significa varias cosas: (i) la ruptura del modelo estatal mono cultural – es decir de la forma estado-nación (modelo establecido a principios del siglo XIX); (ii) la incorporación de naciones y pueblos a las estructuras territoriales políticas indígena originarias campesinas vigentes hoy, (iii) y la definición de un marco de relacionamiento entre las naciones indígenas y el resto de las poblaciones urbanas, no indígenas, a través de dos ejes esenciales: (a) las autonomías y las políticas concurrentes articuladoras y (b) las políticas emanadas del estado central, que expresan el interés común en el ámbito de la seguridad nacional, educación, salud, medio ambiente, manejo de recursos naturales y administración de la justicia bajo el paraguas de respeto a los derechos fundamentales o derechos humanos. Esta última determina la relación entre el estado unitario con las autonomías y el pluralismo jurídico. (MOLINA RIVERO, [N.I.], p. 91)

Assim, para reconstruir uma noção de Estado que seja adequada para a realidade cultural e social, a Bolívia incorporou em seu texto constitucional de 2009 um fundamento ético que se posiciona como alternativa ao individualismo e ao etnocentrismo do capitalismo hegemônico. Trata-se do paradigma do *suma qamaña* ou vida em plenitude.

Uma análise sobre a cosmovisão indígena no âmbito do Estado Plurinacional deve levar em consideração as forças repressivas históricas que atuam em face desses grupos sociais. Desse modo, a constituinte de 2006-2007 se encontrava em um contexto de demanda por superação de desigualdades e diante de forte movimento político articulado pelos grupos indígenas.

Assim, a partir desse momento, devemos estudar o conteúdo da cosmovisão que é resgatado pelo constitucionalismo boliviano. Um dos maiores obstáculos para a

---

econômicas deveriam ser desreguladas; j) o direito de propriedade deve ser tornado mais seguro." (BRESSER PEREIRA, 1991, p. 6)

66 "Dejamos en el pasado el Estado colonial, republicano y neoliberal."

tradução entre o pensamento ocidental e aimará se trata do reducionismo cartesiano introjetado pelo ocidente. O conceito de desenvolvimento é um exemplo. Para o povo aimará, o desenvolvimento tem algo a ver com vida (*Jaka*), mas, ao mesmo tempo, vida é indissociável do conceito de morte (*Jiwa*). O conceito ocidental de desenvolvimento, ao revés, não está subordinado ao princípio de complementaridade de opostos, mas pelo princípio de identidade. Assim, desenvolvimento para o ocidente é simplesmente desenvolvimento (MEDINA, 2001, p. 33).

Desse modo, como em aimará não existem substantivos abstratos, apenas concretos, mediante radicais enriquecidos de prefixos e sufixos, no qual se forma uma rede de complementariedade (MEDINA, 2001, p. 34). Portanto, um dos grandes desafios os povos originários é compreender a dimensão e o significado de desenvolvimento, que lhe é negado pelo ocidente por serem justamente subdesenvolvidos. Exatamente para compreender isso que ganha relevo a expressão *qamaña*.

Xavier Albó explica a base linguística aimará de *qamaña*, cuja noção é fundamental para compreender o que se segue:

> Como nos enseñan los lingüistas, la raíz conceptual es qama- , a la que se van añadiendo diversos sufijos para añadirle nuevos matices, como por ejemplo -ña, que lo verbaliza. Nos ayudará por tanto ver algunos otros términos directamente asociados:
> Qama-wi (con el localizador -wi) es 'morada', pero qamäwi (nominalizador de la acción verbal) es, de una forma muy significativa, la 'reunión de personas que acostumbran juntarse para conversar o pasar agradablemente el tiempo'.
> Qamasa, además del gerundio 'viviendo, conviviendo', es 'el carácter, el modo de ser' y también 'el valor, la audacia, el ánimo, el coraje'. Se dice también que tal o cual lugar, o incluso el sol, una wak'a o un cerro sagrado tienen mucho qamasa, en ese sentido y el más genérico, de mucha 'energía' y, por tanto, se hacen gestos y rituales para llenarse de esa energia.
> Qamasa es, por tanto, la energía y fuerza vital para vivir y compartir con otros'. Esta es quizás la relación más explícita entre la raíz qama- como algo que está de manera muy fuerte y viva en la Pacha Mama y nosotros que la habitamos y hacemos de ella nuestra morada.

Em artigo sobre a estrutura e processo de desenvolvimento do *qamaña*[67], Mario Torrez E., agrónomo químico industrial aimará e que trabalha no *Centro Andino para el Desarrollo Agropecuário* (CADA), para traduzir o significado de desenvolvimento constrói o seguinte quadro (TORREZ E., 2001, p. 47):

---

67 Traduzido do aimará como espaço de bem-estar.

	1.	2.	3.
4.	**Qama/Sitial** Lugar del ser.	**Jaka/Vida** Ser integrado en la vida.	**Jiwa /muerte** Transición de lo bello (agradable).
3.	**Qamasa/Energía del ser** Nuestro lugar de ser	**Jakasa/Nuestra vida** Nuestro poder de vida	**Jiwasa/nuestra agradabilidad**
2.	**Qamawi /Lugar de vivencia** Lugar de subsistir y convivencia.	**Jakawi/Lugar de vida** Lugar de convivir del ser Lugar de agradabilidad.	**Jiwasi/Lugar de Muerte**
1.	**Qamaña/Lugar de existir** Lugar de bienestar y Felicidad.	**Jakaña/Lugar de vivir** Lugar donde se desarrolla un ser.	**Jiwaña/Lugar de morir** Lugar agraciable.

Segundo Torrez E., *qamaña* não significa apenas um *locus*, um espaço agradável tão-somente em seu sentido material, para se sentir bem. Além disso, qamaña significa a conjunção da riqueza espiritual com a riqueza material. Assim, essa espiritualidade se revela na qamaña por meio de um "tecido de bem-estar do espírito, vida e morte aonde o material está cimentado pela espiritualidade. Torrez usa o quadro abaixo para expor essa ideia (TORREZ E., 2001, p. 60):

QAMASA	JAKASA	JIWASA
Existencia de nuestra energía del Ser.	Existencia de nuestra vida.	Terminación y nacimiento de nuestro ser, como transición.

Assim, tempo de um lado temos a energia espiritual do universo, consubstanciado numa figura masculina (*Pachataka*), de outro a energia espiritual da terra (*Pachamama*), consubstanciada numa figura feminina e todos estes conectados à *qamaña*, ou seja, o lugar e espaço material dos seres de sentimento e instintos imersos na energia espiritual (TORREZ E., 2001, p. 59). Em um segundo uso, *qamaña* significa também a convivência com a natureza, com a *Madre Tierra*, *Pachamama*.

Temos, portanto, um paradigma certamente biocêntrico. Ao contrário da ideia kantiana de dignidade da pessoa humana, que possui esta qualidade intrinsecamente derivada de sua racionalidade, o *suma qamaña*, ao revés, não estabelece uma hierarquia entre natureza e ser humano, ou melhor, não há uma cisão entre ser humano e natureza, estando todos interconectados.

Transportar a cosmovisão dos povos originário para o constitucionalismo ocidental e efetuar essa tradução não é uma tarefa fácil. Muitas dificuldades surgem perante o intérprete ao conjugar temas tipicamente modernos com a perspectiva indígena, como, por exemplo, interpretar a ordem econômica à luz do *suma qamaña*. Contudo, é exatamente esse o desafio imposto pelo Estado plurinacional, que se abre para o diálogo e, com isso, cria condições para uma troca de conhecimento intercultural enriquecedora.

No entanto, quase dez anos após o momento constituinte, "[...] as condições de hoje não são as mesmas de quando começávamos o processo constituinte ou quando se davam as discussões no Pacto de Unidade, formado pelas organizações indígenas e camponesas" (ALCOREZA, 2012). Após o anúncio do governo de construir uma estrada que atravessaria o Território Indígena Parque Nacional Isiboro-Sécure- (TIPNIS), os povos originários de terras altas e baixas deixaram o pacto por considerar a inciativa uma afronta contra os direitos indígenas.

5.2 **Do constitucionalismo colonial ao constitucionalismo decolonial**

Não é uma tarefa simples explicar a trajetória histórica constitucional da Bolívia, visto que, ao longo dos seus 193 anos, experimentou 19 textos constitucionais diferentes, o que significa uma média de uma constituição a cada 10 anos. Contudo, visto que apresentei nos itens 2.2 e 6.1 um contexto histórico dos movimentos sociais e do Estado boliviano, limito-me a apresentar alguns breves momentos que considero importantes na história constitucional boliviana para os povos originários, sem pretensão de esgotar o tema.

Se as primeiras constituições bolivianas, desde 1826, possuíam uma matriz liberal-individualista e se silenciavam eloquentemente a respeito dos povos originários, a primeira constituição boliviana que faz menção a eles é a de 1938, promulgada durante no governo de Germán Busch Becerra. Trata-se de uma constituição que vem logo depois da Guerra do Chaco e incorpora os ventos políticos daquele momento, com marcante presença de um constitucionalismo social.

A Constituição de 1967, outorgada por Barrientos, por sua vez, volta a silenciar os povos indígenas, ao não prever qualquer trecho a respeito dos originários. Contudo, a partir de 1994 uma série de reformas acrescentaram direitos, como a obtenção

de personalidade jurídica perante o Estado, o reconhecimento de suas lideranças políticas, bem coo aparece, pela primeira vez no âmbito constitucional, a possibilidade de aplicação do direito indígena mediante normas e procedimentos próprios, desde que não contrarie a constituição e a lei.

Com o advento da CPE de 2009 e a sua incorporação da cosmovisão ancestral, acredito que é importante estudar a dimensão jurídica do *sumaq qamaña*, isto é, sua manifestação na normatividade do texto constitucional e também na jurisprudência do Tribunal Constitucional Plurinacional, órgão de cúpula do Poder Judiciário na Bolívia.

A Constituição Política da Bolívia de 2009 nos oferece sete momentos em que a expressão *vivir bien* aparece: i) uma no preâmbulo; ii) duas vezes quando trata dos princípios e valores do Estado; iii) uma ao tratar da educação; e, por fim, iv) três vezes quando se refere à organização econômica do Estado. Assim, estudaremos separadamente em quatro grupos a perspectiva constitucional do bem viver ou viver bem.

Em um primeiro momento, podemos destacar o preâmbulo da Constituição de 2009, cuja passagem já foi objeto de considerações anteriormente. Contudo, dessa vez nosso enfoque recai sobre o bem viver como perspectiva de reinterpretação da função do Estado, consoante demonstrado na passagem abaixo:

> Un Estado basado en el respeto e igualdad entre todos, con principios de soberanía, dignidad, complementariedad, solidaridad, armonía y equidad en la distribución y redistribución del producto social, donde predomine la búsqueda del vivir bien; con respeto a la pluralidad económica, social, jurídica, política y cultural de los habitantes de esta tierra; en convivencia colectiva con acceso al agua, trabajo, educación, salud y vivienda para todos. (BOLÍVIA, 2009)

O texto simboliza um perfil que se reproduz constantemente ao longo das demais passagens: o bem viver como uma ética de conviver coletivo, onde se destaca o pluralismo como instrumento que permite diferentes culturas e ideias aparentemente opostas (como desenvolvimento e natureza como valor intrínseco) possam se desenvolver. Desse modo o texto constitucional permite abertura necessária para o intérprete pensar em um espaço de diálogo de culturas distintas no marco de integração do Estado boliviano.

O art. 8 da Constituição Política de 2009, em seus itens I e II, tratam do núcleo constitucional essencial da noção de bem viver:

> Artículo 8.
> I. El Estado asume y promueve como principios ético-morales de la sociedad plural: ama qhilla, ama llulla, ama suwa (no seas flojo, no seas mentiroso ni seas ladrón), suma qamaña (vivir bien), ñandereko (vida armoniosa), teko kavi (vida buena), ivi maraei (tierra sin mal) y qhapaj ñan (camino o vida noble).
> II. El Estado se sustenta en los valores de unidad, igualdad, inclusión, dignidad, libertad, solidaridad, reciprocidad, respeto, complementariedad, armonía, transparencia, equilibrio, igualdad de oportunidades, equidad social y de género en la participación, bienestar común, responsabilidad, justicia social, distribución y redistribución de los productos y bienes sociales, para vivir bien. (BOLÍVIA, 2009)

O supracitado dispositivo se apresenta dividido em duas partes: na primeira elenca os valores nos quais a sociedade plural deve se pautar, que resgata a ética dos povos originários; na segunda parte, indica que os valores dos direitos fundamentais, de índole tipicamente ocidental, devem se submeter aos objetivos do *vivir bien* ou *suma qamaña*.

J. Alberto Del Real Alcalá sustenta a tese de que a incorporação desses valores faz surgir um novo Estado de Direito, diferente do tradicional Estado Democrático de Direito. Trata-se aqui do chamado Estado de Direito do Bem Viver, porquanto se sustenta em princípios plurais, tendo a plurinacionalidade como um "*hecho fundante básico*" do Estado boliviano (REAL ALCALÁ, 2011, p. 116-117).

A jurisprudência do Tribunal Constitucional Plurinacional, órgão de cúpula do Poder Judiciário na Bolívia e criado pela Constituição de 2009, já teve a oportunidade de se manifestar sobre a dimensão jurídica dos valores consagrados no art. 8, consoante trecho em destaque abaixo:

> Los principios ético-morales, antes de ser incorporados a la Constitución, tenían valor únicamente para el Derecho Indígena, es decir, eran estimados como valiosos por la cultura y el Derecho de las naciones y pueblos indígena originario, campesinos. Después de efectuada su incorporación en el texto constitucional tienen valor de derecho, es decir se convierten en normas y, por tanto, comparten la eficacia jurídica de la propia Constitución, es decir, tienen carácter normativo, lo que implica que no son meras declaraciones retóricas, por lo mismo, imponen a todos, esto es, al poder público y los particulares en la convivencia social, con mayor razón a todos los jueces de la pluralidad de jurisdicciones, la obligación de observarlos, desarrollarlos y aplicarlos en su labor decisoria cotidiana. (BOLÍVIA, 2012a)

Com essa passagem, o tribunal recém-constituído teve como objetivo afirmar a força normativa dos valores resgatados das cosmovisões dos povos originários. Isso significa, portanto, que as demais normas constitucionais devem ser interpretadas à

luz desses valores. Desde a invasão e conquista espanhola, a Bolívia somente assistiu à imposição dos valores eurocêntricos. Conforme vimos anteriormente, o cenário agravou-se com a independência e o republicanismo a partir da Constituição de 1826. A força normativa do bem viver é fundamental para a mudança de postura das instituições políticas e da sociedade, não penas para reconhecer a diversidade cultural, mas, sobretudo, para experimentar essa diversidade.

Com isso, o bem viver, no marco do Estado de Direito Plurinacional, toma o lugar da dignidade da pessoa humana como "valor jurídico superior" do ordenamento boliviano e serve de lente para interpretação dos diversos princípios presentes na Constituição, como cidadania, moralidade administrativa e, sobretudo, a própria dignidade humana, que passa a ser um instrumento para a busca do *suma quamaña*.

De modo habilidoso, Real Alcalá (2011, p. 119-120) capturou o caráter expansivo do valor plurinacionalidade na Constituição Política do Estado boliviano de 2009 em sete níveis ou categorias:

> – Como "hecho fundante básico" del (nuevo modelo de) Estado de Derecho y de la Constitución misma, según se ha visto en el anterior epígrafe.
> – Como "valor moral" que motivó al poder constituyente a conseguir una nueva Carta Magna.
> – Como "valor político" asumido por el poder (político) constituyente y desde el que éste ha diseñado las instituciones del Estado en la actual Constitución, configurando y condicionando la forma en la que el Estado se ha organizado en todos y cada uno de los niveles institucionales previstos.
> – Como "valor jurídico superior" del ordenamiento boliviano, que impregna la configuración heterogénea de todo el sistema jurídico del país, y también el sistema de justicia constitucional articulado por la Carta Magna. El que la plurinacionalidad tenga la cualidad de valor jurídico superior del ordenamiento boliviano le permite generar un manojo de derechos fundamentales incorporados por la Ley Fundamental, cuyo rasgo principal reside precisamente en compartir el sustrato material plurinacional que les es común.
> – Como "principio constitucional" que ha de regir la actuación de los poderes públicos bolivianos.
> – Como "derechos subjetivos" de la ciudadanía (derechos fundamentales constitucionales), implementados como derechos fundamentales tanto individuales como colectivos, cuyo fundamento es el valor moral y jurídico superior de la plurinacionalidad; especial mención merecen aquí los derechos reconocidos específicamente a grupos vulnerables como las naciones y pueblos indígenas originario campesinos.
> – Y como "deber jurídico", impuesto por la Constitución a los poderes públicos y a las relaciones entre los particulares, a favor de los sujetos titulares beneficiados por los derechos fundamentales de carácter plurinacional que ampara la nueva Ley Fundamental.

Desse modo, afirmar que o Estado assume e promove os princípios ético-morais da sociedade plural, significa reconhecer que o bem viver assume, ao mesmo tempo, um evento fundante do Estado, valor moral, valor político, valor jurídico superior, princípio constitucional, direito subjetivo e dever jurídico. Trata-se exatamente da posição ocupada pela dignidade humana anteriormente. Podemos afirmar, com isso, que o novo constitucionalismo latino-americano erigiu como vetor axiológico do Estado o bem viver.

Para corroborar a assertiva acima, passamos a observar na Constituição de 2009, as demais passagens nas quais o bem viver aparece expressamente. Em primeiro lugar devemos destacar a educação, que aparece no art. 80:

> Artículo 80.
> I. La educación tendrá como objetivo la formación integral de las personas y el fortalecimiento de la conciencia social crítica en la vida y para la vida.
> La educación estará orientada a la formación individual y colectiva; al desarrollo de competencias, aptitudes y habilidades físicas e intelectuales que vincule la teoría con la práctica productiva; a la conservación y protección del medio ambiente, la biodiversidad y el territorio para el vivir bien. Su regulación y cumplimiento serán establecidos por la ley.

Um dos pressupostos básicos para a construção de um Estado efetivamente plural passa pela educação universal de qualidade. Contudo, a aferição da qualidade não passa apenas pela infraestrutura das escolas e universidades. Segundo Maturana uma educação de qualidade deve se adequar ao projeto de seu país (2002, p. 12), logo um Estado Plurinacional deve promover uma educação plural de qualidade e isso importa em novos métodos pedagógicos, inclusive em novos espaços educacionais. A escola que conhecemos é ainda homogeneizadora, consoante o modelo de educação incorporado da Europa, pois o aluno deve se comportar segundo um modelo ideal e qualquer desvio é visto negativamente. Creio que pedagogia da libertação possui um papel fundamental nesse ponto.

Além da educação, o bem viver está presente também na ordem econômica e dedica diversos dispositivos para a tentativa de conjugação entre desenvolvimento e bem viver. Assim, dispõe o art. 306:

> Artículo 306.
> I. El modelo económico boliviano es plural y está orientado a mejorar la calidad de vida y el vivir bien de todas las bolivianas y los bolivianos.

> II. La economía plural está constituida por las formas de organización económica comunitaria, estatal, privada y social cooperativa.
> III. La economía plural articula las diferentes formas de organización económica sobre los principios de complementariedad, reciprocidad, solidaridad, redistribución, igualdad, seguridad jurídica, sustentabilidad, equilibrio, justicia y transparencia. La economía social y comunitaria complementará el interés individual con el vivir bien colectivo.

Vimos anteriormente que o território aimará era constituído por *ayllus*, núcleo orgânico social composto por uma ascendência em comum, ou seja, familiar, onde se trabalha coletivamente e sua propriedade é comum a todos os membros. Temos, portanto, dois elementos que destoam da tradição ocidental individualista: o trabalho e a propriedade coletiva.

O trabalho coletivo não faz parte da cultura ocidental, que se pauta, essencialmente, no mito do *self-made man*. As organizações empresariais ocidentais têm muitas dificuldades nos dias de hoje de criar um bom ambiente de trabalho, sobretudo em um mundo competitivo. De modo muito perspicaz, Maturana afirma que a vida estudantil se constitui na "preparação para participar num âmbito de interações que se define pela negação do outro, sob o eufemismo: *mercado livre* e *sadia competição*" (MATURANA, 2002, p. 13).

Da mesma maneira, a propriedade coletiva se trata de fenômeno que não possui correspondência no mundo ocidental liberal. A bipolaridade ao longo do século XX condenou a coletividade no ocidente e o declínio da União Soviética apenas fez com que a propriedade individual ganhasse mais força.

Destacamos o art. 313 do rol de artigos selecionados para expor a dimensão jurídica do bem viver. O dispositivo trata em um comando constitucional que determina a distribuição da riqueza produzida e, com isso, objetiva a redução das desigualdades regionais:

> Artículo 313.
> Para eliminar la pobreza y la exclusión social y económica, para el logro del vivir bien en sus múltiples dimensiones, la organización económica boliviana establece los siguientes propósitos:
> 1. Generación del producto social en el marco del respeto de los derechos individuales, así como de los derechos de los pueblos y las naciones.
> 2. La producción, distribución y redistribución justa de la riqueza y de los excedentes económicos.
> 3. La reducción de las desigualdades de acceso a los recursos productivos.
> 4. La reducción de las desigualdades regionales.
> 5. El desarrollo productivo industrializador de los recursos naturales.

> 6. La participación activa de las economías pública y comunitaria en el aparato productivo.

Observamos aqui uma característica da Constituição da Bolívia de 2009 que muito se aproxima da Constituição brasileira de 1988, que é a incorporação de demandas sociais, mesmo que isso possa comprometer a coerência do texto constitucional. Contudo, a Carta boliviana potencializa isso ainda mais quando conjuga dois elementos aparentemente distintos: desenvolvimento e vida em plenitude.

Vimos anteriormente que a expressão *suma qamaña* se trata de uma tentativa na filosofia aimará de compreender o desenvolvimento ocidental e, com isso, produz sua própria visão holística de vida boa ou vida melhor. Contudo, o texto constitucional boliviano não para nesse ponto e avança para uma hermenêutica que inclua tanto o pensamento dos povos indígenas originários quanto o ocidental. No entanto, as concepções ocidentais devem se desprender de suas origens para serem reinterpretadas à luz da ética plural. Contudo, esse exercício interpretativo passa por enormes dificuldades.

Uma breve análise da jurisprudência do Tribunal Constitucional Plurinacional da Bolívia, permite apontar que há certa conjugação entre dignidade da pessoa humana e o bem viver. O trecho em destaque abaixo nos confere uma ideia de como a corte constitucional boliviana tem interpretado isso:

> La importancia del derecho a la vida, deviene de su naturaleza primaria, pues se constituye en una condición del ejercicio de los demás derechos, por ello como todos los derechos subjetivos, debe interpretarse de conformidad con los principios de dignidad y el vivir bien, conforme a la Constitución, independientemente a la identidad cultural (art. 190.II) o creencia política o religiosa. No se reconoce cualquier forma de vida, sino únicamente la vida digna, es decir la dignidad acompaña de manera integral al ser humano en su interacción social, es decir en la salud (art. 35.I CPE), en el trabajo (art. 70.4), en la educación (art. 78.IV), en la vivienda (19.I), etc., lo que incluye por supuesto a las personas privadas de libertad, entre ellas los detenidos preventivamente, cuyas condiciones de detención deben tender a conservar la dignidad humana y sobre todo el derecho a la vida. (BOLÍVIA, 2012b)

Temos aqui uma primeira dificuldade hermenêutica enfrentada pela jurisprudência ao interpretar o conteúdo de bem viver e sua relação com a dignidade da pessoa humana. Na decisão acima temos um reducionismo da ideia de bem viver, restringindo-se apenas ao conteúdo de dignidade na qual o ser humano deve gozar de uma vida boa, com o mínimo de recursos materiais: saúde, educação, moradia etc.

Essa dificuldade se relaciona com a formação profissional no campo do Direito, que possui características homogêneas por conta da literatura jurídica importada, ou seja, mesmo o fato de alguns dos componentes do Tribunal Constitucional Plurinacional terem advindo de comunidades e povos indígenas[68], as dificuldades ainda persistem por causa de seu processo de aculturamento no processo de formação

Ao mesmo tempo, algumas passagens da Constituição de 2009 parecem contradizer a noção inerente ao bem viver e induz o intérprete a corroborar a noção expropriatória da dignidade humana, consoante o paradigma ocidental colonizador, como, por exemplo, em destaque no art. 9, item 6:

> Artículo 9.
> Son fines y funciones esenciales del Estado, además de los que establece la Constitución y la ley:
> (…)
> 6. Promover y garantizar el aprovechamiento responsable y planificado de los recursos naturales, e impulsar su industrialización, a través del desarrollo y del fortalecimiento de la base productiva en sus diferentes dimensiones y niveles, así como la conservación del medio ambiente, para el bienestar de las generaciones actuales y futuras. (BOLÍVIA, 2009)

A natureza, segundo consta acima, não parece ter um valor intrínseco. Analisando individualmente esse dispositivo, descontextualizado das demais normas constitucionais, poderíamos imaginar que os recursos naturais devem ser preservados tão-somente para a satisfação das necessidades humanas.

Contudo, não devemos deixar de ter em mente que uma Constituição se trata de um compromisso político da sociedade e, como tal, representa um esforço de conciliação de muitos interesses, ora convergentes, ora divergentes. A Constituição Política da Bolívia de 2009 representa um momento em que se pensa na Carta Política como uma promotora do pluralismo e, com isso, no esforço de convergir ideias antagônicas a princípio. Assim, o papel do intérprete no novo constitucionalismo latino-

---

68 Essa assertiva podemos extrair da análise conjugada entre o art. 197 e o art. 199, I, ambos da Constituição Política da Bolívia de 2009: *"Artículo 197. I. El Tribunal Constitucional Plurinacional estará integrado por Magistradas y Magistrados elegidos con criterios de plurinacionalidad, con representación del sistema ordinario y del sistema indígena originario campesino."* Assim, não obstante assegurar uma representação indígena no tribunal, exige-se formação na área jurídica: *"Artículo 199. I. Para optar a la magistratura del Tribunal Constitucional Plurinacional se requerirá, además de los requisitos generales para el acceso al servicio público, haber cumplido treinta y cinco años y tener especialización o experiencia acreditada de por lo menos ocho años en las disciplinas de Derecho Constitucional, Administrativo o Derechos Humanos. Para la calificación de méritos se tomará en cuenta el haber ejercido la calidad de autoridad originaria bajo su sistema de justicia."*

americano não é apenas o de promover os direitos fundamentais por meio de uma teia principiológica e para uma sociedade aberta. Além disso, o intérprete tem o dever de pensar em uma traduzibilidade intercultural, tendo a alteridade necessária para aceitar argumentos que são diversos não apenas sob o olhar de uma determinada cultura, mas sim de todas que compõem determinada sociedade politicamente organizada, sob pena de frustrar as expectativas constitucionais.

José Luiz Quadros Magalhães tece considerações interessantes sobre o processo político de construção de consensos:

> Os consensos construídos são, portanto, sempre, provisórios, não hegemônicos, e não majoritários. A necessidade de decisão não pode superar a necessidade da democracia. Daí posturas novas precisam ser inauguradas. A postura não hegemônica deve ser seguida por uma postura de construção comum de novos argumentos. Não se trata, portanto, nem da vitória do melhor argumento, nem de uma simples fusão de argumentos mas de novos argumentos que se constroem no debate. Não é possível compreender uma democracia consensual com os instrumentos, pressupostos e posturas de uma sociedade de competição permanente. Nenhum consenso se pretende permanente, não só pela dinamicidade da vida como pela necessidade de decidir sem que haja um vencedor, ou seja, sem que seja necessária a construção de maiorias. (MAGALHÃES, 2010, p. 96)

A dificuldade, portanto, de se produzir uma verdadeira hermenêutica inclusiva reside na falta de instrumentos epistemológicos para lidar com a pluralidade. Isso nos leva à necessidade de utilização dos instrumentos disponíveis, mas de modo contra-hegemônico, conforme explicado por Boaventura de Sousa Santos e citado anteriormente.

Conforme verificado nas seções anteriores, observamos a ascensão de uma identidade historicamente oprimida, ao menos desde a conquista e dominação espanhola. Contudo, não podemos afirmar que se trata de uma espécie de “acerto de contas”, no sentido de retribuir os males sofridos pelos povos indígenas originários.

A ascensão do paradigma do bem viver está em consonância com o marco de integração do Estado Plurinacional, que rompe com a concepção homogeneizante do Estado moderno de tipo europeu. José Luiz de Quadros Magalhães explica isso com propriedade:

> A proposta de uma democracia consensual deve ser compreendida com cuidado no paradigma do estado plurinacional. Primeiramente é necessário compreender que esta democracia deve ser compreendida a partir de uma mudança de postura para o diálogo. Não há consensos

> prévios, especialmente consensos lingüísticos, construídos na modernidade de forma hegemônica e autoritária. O estado moderno homogeneizou a linguagem, os valores, o direito, por meio de imposição do vitorioso militarmente. A linguagem é, neste estado moderno, um instrumento de dominação. Poucos se apoderam da língua, da gramática e dos sentidos que são utilizados como instrumento de subordinação e exclusão. O idioma pertence a todos nós e não a um grupo no poder. A linguagem, é claro, contem todas as formas de violência geradas pelas estruturas sociais e econômicas. Logo, o diálogo a ser construído entre culturas e pessoas deve ser despido de consensos prévios, construídos por esses meios hegemônicos. Tudo deve ser discutido levando-se em consideração a necessidade de descolonização dos espaços, linguagens, símbolos e relações sociais, pessoais e econômicas. O dialogo precisa ser construído a partir de posições não hegemônicas, e isto não é só um discurso, mas uma postura (MAGALHÃES, 2010, p. 96).

Isso significa que a emergência da identidade aimará não deve representar qualquer forma de privilégio de uma etnia sobre a outra. Não se trata da construção de uma nova hegemonia, mas sim da inclusão não seletiva de cosmovisões no âmbito da integração do Estado. Nesse ponto, a linguagem se consubstancia em um importante instrumento.

Nesse sentido, não sem motivo relevante a Constituição Política da Bolívia de 2009 estabelece nada menos do que trinta e sete idiomas oficiais, consoante estabelece seu art. 5, descrito abaixo:

> Artículo 5.
> I. Son idiomas oficiales del Estado el castellano y todos los idiomas de las naciones y pueblos indígena originario campesinos, que son el aymara, 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, movima, pacawara, puquina, quechua, sirionó, tacana, tapiete, toromona, uru-chipaya, weenhayek, yaminawa, yuki, yuracaré y zamuco.
> II. El Gobierno plurinacional y los gobiernos departamentales deben utilizar al menos dos idiomas oficiales. Uno de ellos debe ser el castellano, y el otro se decidirá tomando en cuenta el uso, la conveniencia, las circunstancias, las necesidades y preferencias de la población en su totalidad o del territorio en cuestión. Los demás gobiernos autónomos deben utilizar los idiomas propios de su territorio, y uno de ellos debe ser el castellano. (BOLÍVIA, 2009)

Com isso, o objetivo é justamente permitir o diálogo com os grupos marginalizados, trazer estes para um ambiente em que o Estado possa reconhecer sua diversidade. A linguagem pode se apresentar tanto um instrumento de hegemonia quanto de libertação, a depender de seu uso. Por exemplo, uma evidência de que o Direito

Internacional é utilizado de modo hegemônico é a utilização do inglês ou do francês como principais idiomas para confecção de tratados internacionais, particularmente nas negociações coletivas ou multilaterais[69].

Com esteio no pensamento do antropólogo colombiano Víctor Hugo Ramos, devemos compreender que a Constituição Política da Bolívia de 2009 permitiu aprofundar um processo de transição, iniciado ainda na década de 1990, de uma identidade estática e purista para uma identidade dinâmica e sintética. Nas palavras de Hugo Ramos, assim se estabelece uma compreensão estática de identidade:

> Se trata de una concepción “perezosa”, simplista e “incestuosa” de un fenómeno social complejo e interrelacional, a menudo da lugar a la intolerancia, al miedo frente al “otro”, a la alteridad, vistos como radicalmente diferentes, hasta incompatibles, al “nosotros”, a “lo nuestro” exclusivo, sin mezclas. (HUGO RAMOS, 2012)

A concepção estática de identidade é aquela incorporada por meio do pensamento eurocêntrico hegemônico. O gráfico abaixo, produzido pelo mesmo autor nos confere uma ideia mais ampla sobre suas características:

Desse modo, o novo constitucionalismo latino-americano que refunda o Estado tem como objetivo contribuir para a construção de uma sociedade pautada pela descolonização, sem discriminação e exploração e conferir igual dignidade às nações, povos e comunidades através do diálogo intercultural e plurilíngue (MAMANI, 2010, p. 10). Tudo isso produz impacto na identidade nacional.

A segunda concepção de identidade, pautada no dinamismo e na pluralidade, percebe um processo aberto, de construção e reconstrução permanente, apresentando elementos diversos, muitas vezes contraditórios, incorporado de outras identidades e, com isso apto a fundar novas identidades (HUGO RAMOS, 2012).

Em resenha à tese de doutoramento de Vera Lucia Teixeira Kraus revela que sua pesquisa sobre a reconstrução da identidade latino-americana por meio de textos literários parte do rompimento entre Atahualpa e a Igreja Católica. O imperador Inca, que simboliza a cultura oral, desdenha do texto bíblico, uma das grandes referências da cultura escrita. A partir disso questiona a legitimidade de um povo que adora um

---

69 A responsabilidade para elaboração desses tratados recai sobre a conferência diplomática. Geralmente se utiliza o expediente de redigir o tratado em diversos idiomas, mas deixa-se expressamente consignado no instrumento a preponderância de apenas uma língua para a finalidade de interpretação. O Fundo Monetário Internacional, por exemplo, instituiu o inglês como seu idioma oficial de trabalho, devendo todos os documentos, deliberações e atas serem redigidos nesta língua **Fonte bibliográfica inválida especificada.**.

livro e saqueia, prende e domina em nome de Deus (GUBERMAN, 2003).

Isso nos leva a pensar que toda cultura nasce de algum modo etnocêntrica, no sentido de que representa uma visão do mundo onde determinado grupo é tomado como centro de tudo e todos os demais observados através dos nossos valores, modelos e definições. A existência do outro para nós é determinada por nossa própria existência.

Contudo, a sociedade plural pretende impedir a radicalização desse ponto de vista, que consiste justamente em dominar e em subjugar outras culturas através da colonização. Por isso, em última análise, a identidade que emerge no novo constitucionalismo na Bolívia não é inca, aimará ou *criolla*, trata-se do conjunto plural do diálogo que se estabelece entre essas e outras culturas.

O Tribunal Constitucional Plurinacional, atento aos parâmetros valorativos encartados na CPE, cuidou de estabelecer, na Sentença Constitucional Plurinacional n. 790, de 20 de agosto de 2012, o pluralismo jurídico como um importante instrumento para desmontar a lógica da colonialidade a, assim, efetivar os objetivos do Estado Plurinacional:

> El Estado Plurinacional Comunitario, como resultado de la fuerza descolonizadora de los pueblos indígena originarios campesinos, ha hecho posible la visibilización de éstos, antes excluidos de toda institucionalidad estatal, reconociéndolos como naciones de pleno derecho junto a la antigua “Nación Única”; por lo que dentro de esta concepción de Estado Plurinacional Comunitario, la comprensión de los derechos, deberes y garantías no puede realizarse desde la óptica del constitucionalismo liberal, sino más bien abrirse a una pluralidad de fuentes del derecho y de derechos, trascendiendo el modelo de Estado liberal y monocultural cimentado en el ciudadano individual, entendiendo que los derechos en general, son derechos de colectividades que se ejercen individualmente, socialmente y/o colectivamente, lo cual no supone la negación de los derechos y garantías individuales, pues el enfoque plurinacional permite concebir a los derechos, primero, como derechos de colectividades, luego como derechos que se ejercen individualmente, socialmente y colectivamente en cada una de las comunidades civilizatorias, luego como una necesidad de construir, de crear una comunidad de comunidades; es decir, un derecho de colectividades, un derecho que necesariamente quiebre la centralidad de una cultura sobre las otras y posibilite diálogos, espacios políticos de querella discursiva para la generación histórica y necesaria de esta comunidad de comunidades de derechos.
>
> El reconocimiento y adopción del pluralismo jurídico, hace posible un diálogo intercultural entre derechos, pues ya no existe una sola fuente de Derecho y de los derechos; de donde éstos pueden ser interpretados interculturalmente, lo cual habilita el carácter dúctil y poroso de los

> derechos, permitiendo un giro en la comprensión de los mismos, generando su transformación para concebirlos como práctica de diálogo entre culturas, entre mundos civilizatorios, en búsqueda de resignificar constantemente el contenido de los derechos para cada caso concreto.
> Por ello, la construcción de la institucionalidad plurinacional parte del desmontaje de las lógicas de colonialidad, desmistificando la idea de que impartir justicia es solamente una "potestad"; sino por el contrario, asumirla como un servicio al pueblo, concebida como facultad/obligación, pues fruto de la colonialidad antes construida, se ha estructurado una "administración de justicia" extremadamente formal, cuasi sacramental, reproductora de prácticas judiciales desde la colonia y el periodo republicano, fundadas en la señorialidad de esta actividad bajo la concepción de "potestad" antes que de "servicio", sustentado por todo un aparato normativo, doctrinal e institucional. Corresponde al Tribunal Constitucional Plurinacional, romper esas relaciones y prácticas que se reproducen en lo social, cultural, político e institucional, constituyéndose en un instrumento destinado a la generación de espacios de diálogo y relacionamiento de las diferentes concepciones jurídicas en el marco del Estado Plurinacional Comunitario, aportando al proceso de interpretación intercultural de los derechos humanos y fundamentales, así como de las garantías constitucionales, con énfasis en los derechos colectivos y de las naciones y pueblos indígena originario campesinos.

Vale ressaltar que a constituição, dentro do marco decolonial, confere direitos fundamentais os povos originários, que se encontram insculpidos no art. 30. O referido dispositivo inicia definindo nação e povo indígena originário camponês. Assim, de acordo com o texto constitucional, é toda coletividade que compartilhe identidade cultural, idioma, tradição histórica, instituições, territorialidade e cosmovisão, cuja existência é anterior à invasão espanhola.

São dezoito direitos fundamentais das nações e povos originários, em que se destacam a livre determinação, a titulação coletiva das terras e territórios e a consulta prévia:

> Art. 30. […]
> II. En el marco de la unidad del Estado y de acuerdo con esta Constitución las naciones y pueblos indígena originario campesinos gozan de los siguientes derechos:
> 1. A existir libremente.
> 2. A su identidad cultural, creencia religiosa, espiritualidades, prácticas y costumbres, y a su propia cosmovisión.
> 3. A que la identidad cultural de cada uno de sus miembros, si así lo desea, se inscriba junto a la ciudadanía boliviana en su cédula de identidad, pasaporte u otros documentos de identificación con validez legal.
> 4. A la libre determinación y territorialidad.

> 5. A que sus instituciones sean parte de la estructura general del Estado.
> 6. A la titulación colectiva de tierras y territorios.
> 7. A la protección de sus lugares sagrados.
> 8. A crear y administrar sistemas, medios y redes de comunicación propios.
> 9. A que sus saberes y conocimientos tradicionales, su medicina tradicional, sus idiomas, sus rituales y sus símbolos y vestimentas sean valorados, respetados y promocionados.
> 10. A vivir en un medio ambiente sano, con manejo y aprovechamiento adecuado de los ecosistemas.
> 11. A la propiedad intelectual colectiva de sus saberes, ciencias y conocimientos, así como a su valoración, uso, promoción y desarrollo.
> 12. A una educación intracultural, intercultural y plurilingüe en todo el sistema educativo.
> 13. Al sistema de salud universal y gratuito que respete su cosmovisión y prácticas tradicionales.
> 14. Al ejercicio de sus sistemas políticos, jurídicos y económicos acorde a su cosmovisión.
> 15. A ser consultados mediante procedimientos apropiados, y en particular a través de sus instituciones, cada vez que se prevean medidas legislativas o administrativas susceptibles de afectarles. En este marco, se respetará y garantizará el derecho a la consulta previa obligatoria, realizada por el Estado, de buena fe y concertada, respecto a la explotación de los recursos naturales no renovables en el territorio que habitan.
> 16. A la participación en los beneficios de la explotación de los recursos naturales en sus territorios.
> 17. A la gestión territorial indígena autónoma, y al uso y aprovechamiento exclusivo de los recursos naturales renovables existentes en su territorio sin perjuicio de los derechos legítimamente adquiridos por terceros.
> 18. A la participación en los órganos e instituciones del Estado.

Vale ressaltar também que a CPE de 2009 previu expressamente a figura jurídica do bloco de constitucionalidade no âmbito do art. 410, inciso II:

> Artículo 410.
> […]
> II. La Constitución es la norma suprema del ordenamiento jurídico boliviano y goza de primacía frente a cualquier otra disposición normativa. El bloque de constitucionalidad está integrado por los Tratados y Convenios internacionales en materia de Derechos Humanos y las normas de Derecho Comunitario, ratificados por el país. La aplicación de las normas jurídicas se regirá por la siguiente jerarquía, de acuerdo a las competencias de las entidades territoriales:

Assim, os direitos fundamentais não se encontram exclusivamente encartados na constituição, pois o bloco de constitucionalidade permite a integração constitucional

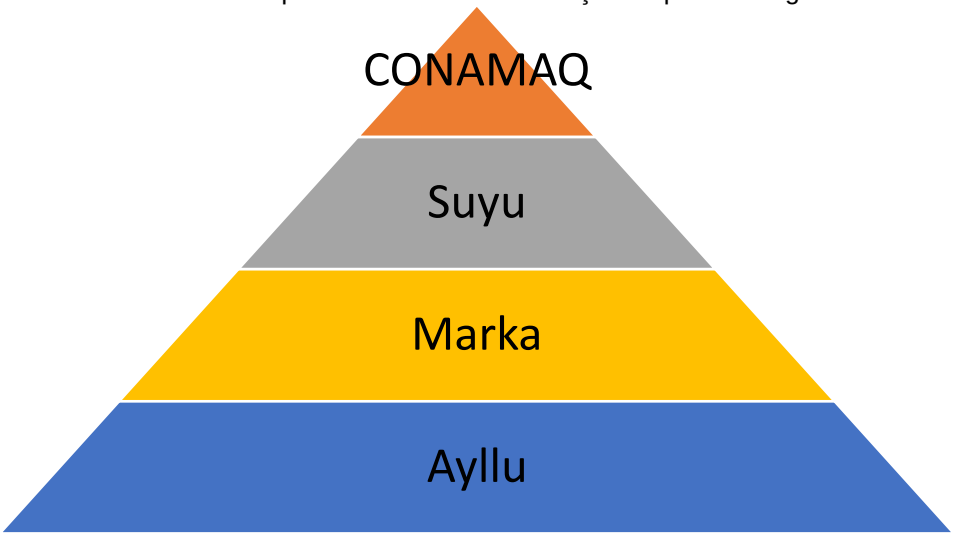
de regras e princípios alheios ao texto constitucional, particularmente aqueles previstos em tratados de direitos humanos e de direito comunitário, desde que ratificados pelo país.

Nesse sentido, a Convenção n. 169 da OIT, que dispõe sobre a Declaração Universal de Direitos dos Povos Indígenas e Tribais faz parte do bloco de constitucionalidade e costuma ser fundamentado em documentos de mobilização das comunidades indígenas[70].

5.3 A coexistência entre fontes: direitos individuais, direitos coletivos e o pluralismo jurídico

Pedro Pachaguaya possui uma tese a respeito do processo decisório em comunidades originárias. Segundo ele, no âmbito de uma comunidade indígena prevalece o sistema de acesso direto à representatividade política por meio da rotação de cargos. Isso significa que a vez de assumir um cargo pode cair em determinado momento na liderança de uma família – visto que o exercício do cargo ocorre de modo dual *qhari-warmi* (homem-mulher) – e, dessa forma, a depender do tamanho da comunidade, pode voltar à mesma família daqui a 10, 20, 30 anos etc. Dessa forma, na realidade estudada, o casal inicia a vida política como *alcades originarios* no âmbito do *ayllu* e, progressivamente, pode ascender até o CONAMAQ, conforme apresentado na pirâmide abaixo:

Figura 8 - Níveis de ascensão política no âmbito das nações e povos indígenas de terras altas

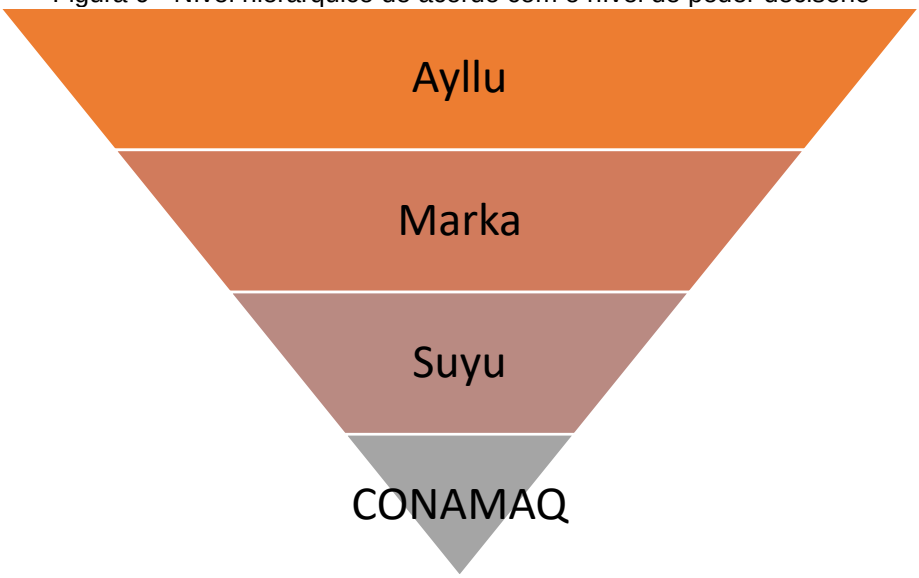


70 Veja Anexo II.

Fonte: Elaboração própria com base na entrevista com Pedro Pachaguaya.

Contudo, se abstrairmos a mera hierarquia e avaliarmos apenas o nível de poder decisório, Pachaguaya afirma que a pirâmide deve mudar, pois, à medida que o casal alcança níveis hierárquicos superiores, progressivamente perde poder decisório. Nesse sentido, a nova representação gráfica poderia ser apresentada conforme pirâmide invertida abaixo.

Figura 9 - Nível hierárquico de acordo com o nível de poder decisório



Fonte: Pedro Pachaguaya e Samuel Flores (2016, p. 15)

Isso ocorre porque, segundo Pachaguaya:

> La cualidad orgánica de las colectividades radica en que el poder de decisión siempre está en las bases, y para tal efecto, los diferentes niveles organizacionales despliegan toda una normatividad protegida por la CPE, estaríamos hablando de una pirámide de poder invertida. Esta sería además, la forma en que se ejercen los derechos colectivos como la autodeterminación, derecho al territorio y autogobierno. (PACHAGUAYA e FLORES CRUZ, 2016, p. 15)

Nesse sentido, o CONAMAQ, que se situa no topo da pirâmide, não tem poder para revogar uma decisão do *suyu*, marca ou ayllu, como teria, por exemplo, uma autoridade hierarquicamente superior de acordo com o direito moderno ocidental. A atribuição do CONAMAQ é realizar convocatórias, ou seja, mobilizar os *ayllus*, *markas* e *suyus* para alguma causa. Contudo, é possível que o *kuraca* do ayllu rejeite dizendo, por exemplo, que está em época de colheita e não poderá participar.

Nesse sentido que afirmo que, na Bolívia, há potencial para uma coexistência de fontes jurídicas distintas, de modo que o Estado Plurinacional teria a missão de acolher essa diversidade e potencializar os seus efeitos, para conferir concretude à ideia de pluralismo jurídico.

Antonio Carlos Wolkmer estabeleceu que o projeto de pluralismo jurídico pode ter duas vertentes completamente antagônicas. Nesse sentido, o pluralismo pode ser encarado como um projeto conservador ou como um projeto emancipador:

> El pluralismo de corte conservador se contrapone radicalmente al pluralismo progresista y democrático que estamos proponiendo. La diferencia entre el primero y el segundo radica fundamentalmente en el hecho de que el pluralismo conservador "inviabiliza la organización de las masas y enmascara la verdadera participación, mientras que el pluralismo progresista, como estrategia democrática de integración, procura promover y estimular la participación múltiple de los segmentos populares y de los nuevos sujetos colectivos de base. (WOLKMER, 2003, p. 9-10)

Em outras palavras, enquanto que o pluralismo conservador é imposto de cima para baixo, atomizando as potencialidades sociais de base, o pluralismo progressista, ao revés, surge de baixo para cima, com uma racionalidade emancipadora, democrática e ética.

Assim Wolkmer elenca quatro requisitos para um pluralismo emancipador:

> a) la legitimidad de los nuevos sujetos sociales, b) la democratización y descentralización de un espacio público participativo, c) la defensa pedagógica de una ética de la solidaridad, d) la consolidación de procesos conducentes a una racionalidad emancipatoria. (WOLKMER, 2003, p. 11)

Os novos sujeitos sociais, para Wolkmer se contrapõem ao sujeito metafísico e individualista da tradição liberal. Assim, o autor deposita nos movimentos sociais um sujeito essencial para o pluralismo jurídico. O espaço público participativo, por sua vez, deve ter em mente as necessidades básicas de vida para uma efetiva participação política dos novos sujeitos sociais. Esse espaço público, ademais, é fundamental para o processo de consolidação da democracia participativa. A quarta condição diz respeito à defesa pedagógica da ética de solidariedade e, neste caso, a filosofia da libertação com seu olhar para o Outro e potencial emancipatório do oprimido. A última se refere à superação da razão do modelo tradicional de racionalidade técnico-formal

por uma racionalidade que parte da totalidade da vida e de suas necessidades históricas (WOLKMER, 2003, p. 13-14)

Atualmente, contudo, a Bolívia não experimenta uma relação dialógica de direitos individuais e coletivas. Ao revés, trata-se de conflito entre direitos individuais e coletivos.

> Esto sucede desde el mismo lugar del gobierno que promueve lo plurinacional; por otra parte, los grupos de poder bicentenario no consultan, consensúan, ni llevan las propuestas de los indios originarios campesinos a las instancias de definición de leyes, reglamentos, políticas públicas, etc. […] Ciertos espacios del Estado y los ministerios, en este sentido, se sujetan a los cánones del viejo sistema político y develan su pertenencia y los intereses de una clase social o grupo social étnicamente dominante. (MAMANI RAMIREZ, 2013, p. 148-149)

Um pluralismo efetivamente emancipador depende da renovação das práticas do estado e da sua disposição de conviver com outras formas de pensar, de ser e de sentir.

CONCLUSÃO

> Para finalizar, simplesmente digo que nesses tipos de trabalhos, de investigação científica, quero que este conhecimento seja utilizado pela jurisprudência, pela academia, para que os direitos humanos, que não têm fronteiras, o direito das pessoas com deficiência, dos povos indígenas originários sejam defendidos. Mais que legislação, deve haver ação. O trabalho revela uma legislação teórica, epistemológica, é uma história, é o básico, o fundamental, porém, deve se ligar a uma ação.
>
> *Efraín Umpatolaq*

Ao longo do presente estudo busquei apresentar as estratégias de luta da Marka Quila Quila em busca da efetivação dos direitos fundamentais insculpidos na CPE de 2009 mais caros aos povos originários no âmbito do Estado Plurinacional: o autogoverno e a autodeterminação.

Nesse sentido, constatei, por meio dos dados coletados por meio da pesquisa empírica, que o direito, seja estatal ou originário, é um importante instrumento de luta das lideranças dos Quila Quila. É possível identificar, portanto, três vertentes de utilização do direito como ferramenta de reivindicação.

A primeira se refere ao uso sistemático do direito estatal, o que não é comum no âmbito dos povos originários, visto que a diferença entre o direito estatal e o originário é muito relevante. Contudo, as lideranças da Marka Quila Quila fizeram um notável esforço para compreender e instrumentalizar esse direito, no âmbito formal e material. Contaram também com a contribuição dos originários que se formaram à luz do conhecimento ocidental, assim como de ONGs, como o Centro de Estudios y Apoyo al Desarrollo Local (CADL), em Sucre, localidade onde foram realizadas as entrevistas com as lideranças da Quila Quila Marka

Longe de uma visão racista que a modernidade etnocêntrica costuma desenhar

dos povos originários, como estáticos e vinculados ao passado, os Quila Quila demonstram uma dinâmica pujante sem deixar de valorizar o ancestral. Seus dirigentes buscaram dominar o conhecimento ocidental para utilizá-lo contra hegemonicamente. Obtiveram vitórias sucessivas a partir de uma estratégia de luta no campo jurídico, como a participação direta na assembleia departamental de Chuquisaca, a autoidentificação em cédulas de identidade e em censos, bem como uma decisão do Tribunal Constitucional Plurinacional que assegura a desnecessidade de constituir personalidade jurídica para a titulação das *Terras Comunitarias de Origen*.

Uma das principais lideranças da Quila Quila Marka, Tata Samuel Flores, buscou conhecer o direito moderno de maneira autodidata e, por meio da sua visão estratégia, ajudou suas comunidades nessas vitórias parciais.

A segunda vertente de luta se refere ao uso da JIOC. Entre 2009 e 2013, a jurisdição indígena foi pouco utilizada, justamente em virtude da ausência de lei regulamentadora. Com a *Ley de Deslinde Jurisdiccional*, estabeleceu-se a competência pessoal, territorial e material da jurisdição indígena. Contudo, contrariando a vontade dos povos originários, que contribuíram com ideias durante o processo legislativo, a lei publicada acabou por restringir demais o exercício jurisdicional, especialmente no âmbito da competência material. Em resposta a isso, as lideranças da Marka Quila Quila, em 19 de janeiro de 2015, criaram o Tribunal de Justicia Indígena Originario Campesino. Trata-se de um órgão ou instância que além de ajudar na solução dos conflitos no âmbito da *marka* ou do *ayllu*, busca concentrar na sua composição especialistas, similarmente ao que ocorre no direito moderno ocidental. Claramente, os originários se inspiraram na organização judiciária do Estado para administrar a justiça.

A Ley de Deslinde Jurisdiccional, assim, ao exigir concomitância entre os três âmbitos de competência (material, pessoal e territorial) consistiu em uma dura limitação do Estado à livre determinação dos povos originários. Por outro lado, mitigando os efeitos da lei, o TCP, por meio da SCP 0026/2013, entendeu que não se pode excluir a competência material da JIOC se a comunidade, ao realizar os julgamentos, não os divide por matéria.

A terceira vertente foi comentada por Tata Samuel Flores e consiste na utilização da Comissão Internacional de Direitos Humanos para levar o Estado Plurinacional da Bolívia até a Corte Internacional de Direitos Humanos, em virtude da demora em titular como *Tierras Comunitaria de Origen* o território da Quila Quila Marka.

A JIOC erige, assim, como uma importante estratégia de luta, que se soma às iniciativas no campo da jurisdição ordinária. A criação do Tribunal de Justiça Indígena Originária Camponesa, capitaneada por Tata Samuel Flores, embora não possa ser identificada como parte dos usos e costumes ancestrais, consiste em uma tentativa de fazer frente à organização judicial estatal que, não raras vezes, desrespeitam os limites da jurisdição indígena.

Nada obstante, é possível identificar novas contradições que surgem a partir das lutas dos povos originários.

É sintomático que em um Estado Plurinacional, ou seja, que promova o pluralismo jurídico, que uma comunidade indígena tenha que se espelhar no dirieto moderno ocidental. O que os originários teriam a ganhar com isso? Creio que a resposta seria dignidade. Em um cenário de colonialismo interno, a busca por dignidade é um caminho importante.

Por outro lado, o núcleo essencial dos valores dos povos e nações originários é a vida em comunidade. A JIOC não se exerce por especialistas, mas pelas autoridades do *ayllu*, as quais, por sua vez, não ocupam o cargo por uma opção de vida, mas por uma obrigação de trabalhar para a comunidade. De certa forma, as decisões no âmbito da JIOC são bem recebidas pelas partes porque todos se sentem um pouco sujeitos da solução do conflito.

Vale lembrar que, na contramão do que a constituição estabelece, o governo atual não financia a JIOC. Em que se pese o teor do art. 192, inciso III, da CPE de 2009[71], o governo atual não vem promovendo e fortalecendo a JIOC. Para isso basta verificar que não existe orçamento do Estado destinado à JIOC, enquanto as demais jurisdições contam com significativos recursos previstos em lei orçamentária.

Contudo, em um Estado Plurinacional e, sob um ponto de vista decolonial, esperava que o caminho fosse inverso, ou seja, ao invés da comunidade adquirir formas estatais, o Estado deveria assumir formas comunitárias. Acredito que o potencial libertador do pluralismo jurídico se encontra justamente em afastar formas homogeneizantes de lidar com a realidade social.

Nesse sentido, penso que o pluralismo jurídico em curso na Bolívia atende, no

---

[71] Art. 192. […] III. El Estado promoverá y fortalecerá la justicia indígena originaria campesina. La Ley de Deslinde Jurisdiccional, determinará los mecanismos de coordinación y cooperación entre la jurisdicción indígena originaria campesina con la jurisdicción ordinaria y la jurisdicción agroambiental y todas las jurisdicciones constitucionalmente reconocidas.

momento, a um projeto conservador que limita o potencial emancipatório das bases sociais e dos povos e nações originários.

REFERÊNCIAS

AJACOPA, Teofilo Laime. **Diccionario bilingüe Iskay simipi yuyayk'ancha**. La Paz: [s.n.], 2007.

ALBÓ, Xavier. Justicia indígena en la Bolivia plurinacional. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; EXENI RODRÍGUEZ, José Luis **Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en Bolivia**. Quito: Fundación Rose Luxemburg; Abya-Yala, 2012. p. 201-248.

ALCOREZA, Raúl Prada. Estado plurinacional comunitario autonómico y pluralismo jurídico. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; RODRÍGUEZ, José Luis Exeni **Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en Bolivia**. La Paz: Fundación Rose Luxemburg; Abya-Yala, 2012. p. 407-444.

ALTAMIRANO ENCISO, Alfredo José; BUENO MENDOZA, Alberto. El ayni y la minka: dos formas colectivas de trabajo de las sociedades pre-Chavín. **Investigaciones Sociales**, Lima, v. 15, n. 27, p. 43-75, 2011.

ALVES, Ana Rodrigues Cavalcanti. O conceito de hegemonia: de Gramsci a Laclau e Mouffe. **Lua Nova**, São Paulo, n. 80, p. 71-96, 2010. ISSN 0102-6445.

ANDRADE, Everaldo de Oliveira. **A Revolução Boliviana**. São Paulo: UNESP, 2007.

ARAGHI, Farshad; KARIDES, Marina. Land Dispossession and Global Crisis: Introduction to the Special Section on Land Rights in the World-System. **Journal of World-System Research**, Pittsburgh, v. 18, n. 1, p. 1-5, 2012. ISSN 1076-156X.

ARANDIA, Iván. El diseño de un proyecto de investigación con enfoque socio-jurídico - II: marco teórico, hipótesis y definición de los alcances de la investigación. In: ARANDIA, Iván (coord). **Bases metodológicas para la investigación del derecho en contextos interculturales**. Sucre: Instituto de la Judicatura de Bolivia; AECID; Fundación PIEB, 2009. Cap. 7.

ARISPE, Edwin Claros. Noticia previa. El Memorial de Charcas. **Ciencia y Cultura**, La Paz, n. 27, p. 25-62, dic. 2011. ISSN 2077-3323.

BALLESTRIN, Luciana. América Latina e o giro decolonial. **Revista Brasileira de Ciência Política**, Brasília, n. 11, p. 89-117, maio 2013.

BARTHOLO, Roberto; DELAMARO, Marício; PAZ, André da. Don Leopoldo. Un hombre sin menos. Poucas palavras sobre um mestre e sua mensagem. In: ZEA, Leopoldo **Discurso desde a mergilalização e a barbárie seguido de A filosofia latino-americana como filosofia pura e simplesmente**. Rio de Janeiro: Garamond, 2005. Cap. Apresentação, p. 7-33.

BELLO, Enzo. Breve roteiro sobre estudos do constitucionalismo latino-americano: a importância da pesquisa empírica. **Empório do Direito**, 2016. Disponível em: <http://emporiododireito.com.br/leitura/breve-roteiro-sobre-estudos-do-constitucionalismo-latino-americano-a-importancia-da-pesquisa-empirica>. Acesso em: 15 ago. 2018.

BERNAL TUPA, Carlos. Retos actuales en la consolidación de la Justicia Indígena Originaria Campesina en el Estado Plurinacional de Bolivia. In: RIVAS, Aníbal Gálvez; ARANA, Cecilia Serpa **Justicia intercultural en los países andinos:** contribuciones para su estudio. Lima: Red Andina de Justicia de Paz y Comunitaria, 2013. p. 343-354.

BOLÍVIA. Lei de 5 de octubre. **Gaceta Oficial del Estado Plurinacional de Bolivia**, 5 out. 1874. Disponível em: <http://www.gacetaoficialdebolivia.gob.bo/index.php/normas/descargar/37629>. Acesso em: 26 out. 2018.

BOLÍVIA. Autoidentificación con Pueblos Originarios o Indígenas de la Población de 15 años o más de edad. **Instituto Nacional de Estadística**, 2001. Disponível em: <http://apps.ine.gob.bo/censo/make_table.jsp?query=poblacion_06>. Acesso em: 25 Fevereiro 2013.

BOLIVIA. Constitución Política del Estado (1967). **Gaceta Oficial del Estado Plurinacional de Bolivia**, La Paz, 2004. Disponível em: <http://www.gacetaoficialdebolivia.gob.bo/app/webroot/index.php/normas/descargar/154182>. Acesso em: 28 nov. 2018.

BOLÍVIA. Constitución Política de Bolivia. **Political Database of the Americas**, La Paz, 2009. Disponível em: <http://pdba.georgetown.edu/Constitutions/Bolivia/bolivia09.html>. Acesso em: 8 dez. 2011.

BOLIVIA. Constitución Política del Estado de Bolivia (2009). **Gaceta Oficial del Estado Plurinacional de Bolivia**, La Paz, 2009. Disponível em: <http://www.gacetaoficialdebolivia.gob.bo/index.php/normas/descargar/154183>. Acesso em: 8 dec. 2016.

BOLIVIA. Ley de Deslinde Jurisdiccional. **Gaceta Oficial del Estado Plurinacional de Bolivia**, 2010a. Disponível em: <http://www.gacetaoficialdebolivia.gob.bo/index.php/normas/descargar/138918>. Acesso em: 3 feb. 2017.

BOLIVIA. Ley Marco de Autonomías y descentralización "Andrés Ibañez". **Ministerio de Planificación del Desarrollo**, 2010b. Disponível em: <http://www.planificacion.gob.bo/uploads/marco-legal/Ley%20N%C2%B0%20031%20DE%20AUTONOMIAS%20Y%20DESCENTRALIZACION.pdf>. Acesso em: 15 feb. 2017.

BOLÍVIA. Instituto Nacional de Estadística. **Censo de Población y Vivenda**, 2012. Disponível em: <http://datos.ine.gob.bo/binbol/RpWebEngine.exe/Portal?LANG=ESP>. Acesso em: 15 maio 2018.

BOLÍVIA. Tribunal Constitucional Plurinacional. **Sentencia Constitucional Plurinacional 0112/2012**, Sucre, Abril 2012a. Disponível em: <http://www.tribunalconstitucional.gob.bo/modules/ver_resolucion/indexnew.php?id=124238>. Acesso em: 12 Dezembro 2012. Magistrada Relatora: Neldy Virginia Andrade Martínez.

BOLÍVIA. Tribunal Constitucional Plurinacional. **Sentencia Constitucional Plurinacional 1134/2012**, Sucre, Setembro 2012b. Disponível em: <http://www.tribunalconstitucional.gob.bo/gpwtc.php?id=125278&name=consultas&file=look&palabra=1848%201847>. Acesso em: 19 Janeiro 2013. Magistrado Relator: Tata Gualberto Cusi Mamani.

BOLIVIA. Tribunal Constitucional Plurinacional. **Sentencia Constitucional Plurinacional 0874/2014**, Sucre, 12 maio 2014. Disponível em: <http://www.tcpbolivia.bo/tcp/>. Acesso em: 16 jan. 2019.

BONDY, Augusto Salazar. **Existe una filosofía de nuestra América?** 17ª. ed. Mexico: Siglo XXI, 2006.

BRANDÃO, Rafael Vaz da Motta. Reformas Neoliberais na América Latina. **Aedos**, Porto Alegre, v. 9, n. 21, p. 31-56, dez. 2017.

BRESSER PEREIRA, Luiz Carlos. A crise na América Latina: consenso de Washington ou crise fiscal? **Pesq. Plan. Econ.**, Rio de Janeiro, v. 21, n. 1, p. 3-24, abr. 1991.

CERRÓN-PALOMINO, Rodolfo. **Quechua sureño:** diccionario unificado quechua-castellano, castellano-quechua. Lima: Biblioteca Nacional del Perú, 1994.

CÉSÀIRE, Aimé. **Discurso sobre el colonialismo**. Tradução de Mara Viveros Vigoya. Madrid: Ediciones Akal, 2006.

CHAKRABARTY, Dipesh. A Small History of Subaltern Studies. In: SCHWARZ, Henry; RAY, Sangeeta (ed.) **A Companion to Postcolonial Studies**. Oxford: Blackwell Publishing, 2000. Cap. 24, p. 467-485.

CONDARCO MORALES, Ramiro. **Zárate, el "temible" Willka:** historia de la rebelión indígena de 1899. 2. ed. La Paz: Imprenta y Librería Renovación, 1983.

COSTILLA, Lucio Oliver. A "Guerra do Gás" na Bolívia: análise sociológica de uma crise política. **Revista de Ciências Sociais**, v. 35, n. 1, p. 68-72, 2004.

COTTYN, Hanne. Mantener la exvinculación a raya: reformas liberales y derechos comunitarios en Carangas, 1860-1930. **Umbrales**, La Paz, n. 29, p. 97-132, dic. 2015. ISSN 1994-4543.

DRUMOND, Nathalie. A guerra da água na Bolívia: a luta do movimento popular contra a privatização de um recurso natural. **Revista NERA**, Presidente Prudente, v. 18, n. 28, p. 186-205, 2015.

DUSSEL, Enrique. **Método para una filosofía de la liberación:** superación analéctica de la dialéctica hegeliana. Salamanca: Sígueme, 1974.

DUSSEL, Enrique. **Método para uma filosofia da libertação:** superação analética da dialética hegeliana. Tradução de Jandir João Zanotelli. São Paulo: Edições Loyola, 1986.

DUSSEL, Enrique. **Filosofia da libertação:** crítica à ideologia da exclusão. Tradução de Georges I. Maissiat. São Paulo: Paulus, 1995.

DUSSEL, Enrique. **Introducción a la Filosofía de la Liberación**. 5. ed. Bogotá: Nueva América, 1995.

DUSSEL, Enrique. Meditações anti-cartesianas sobre a origem do anti-discurso filosófico da modernidade. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula **Epistemologias do sul**. 2ª. ed. Coimbra: Almedina, 2010. Cap. 10, p. 307-357.

DUSSEL, Enrique. Meditações anti-cartesianas sobre a origem do anti-discurso filosófico da modernidade. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula **Epistemologias do sul**. 2ª. ed. Coimbra: Almedina, 2010. Cap. 10, p. 307-357.

DUSSEL, Enrique. **A produção teórica de Marx:** um comentário ao Grundrisse. Tradução de José Paulo Netto. São Paulo: Expressão Popular, 2012.

DUSSEL, Enrique. **Ética da libertação**. Tradução de Ephraim Ferreira Alves; Jaime A. Clasen e Lúcia M. E. Orth. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2012.

DUSSEL, Enrique. **Ética da libertação:** na idade da globalização e da exclusão. Tradução de Ephraim Ferreira Alves; Jaime A. Clasen e Lúcia M. E. Orth. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2012.

ESCOBAR, Arturo. Mundos y conocimientos de otro modo: el programa de investigación de modernidad/colonialidad latinoamericano. **Tabula Rasa**, Bogotá, n. 1, p. 51-86, jan.-dec. 2003. ISSN 1794-2489. Disponível em: <http://www.revistatabularasa.org/numero-1/escobar.pdf>. Acesso em: 15 jan. 2019.

ESPINOZA SORIANO, Waldemar. El memorial de Charcas (crónica inédita de 1582). **Revista Cantuta**, Lima, n. 4, p. 117-152, 1969.

ESTRADA, Juan Carlos Torchia. El Padre Antonio Rubio y la enseñanza de los jesuitas en la Nueva España, Mendoza , p. 11-44, março 1996. ISSN 0590-4595. Disponível em: <http://bdigital.uncu.edu.ar/objetos_digitales/1722/torchiacuyo13.pdf>. Acesso em: 28 janeiro 2013.

FALBO, Ricardo Nery. A contribuição da Teoria Crítica para o Direito. In: BELLO, Enzo; ENGLEMANN, Wilson **Metodologia da pesquisa em Direito**. Caxias do Sul: Educs, 2015. p. 15-31. Disponível em: <https://www.ucs.br/site/midia/arquivos/ebook_metodologia_da_pesquisa.pdf>. Acesso em: 24 Outubro 2015.

FANON, Frantz. **Os condenados da terra**. Tradução de José Laurênio de Melo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.

FIGALLO, Guillermo. Los decretos de Bolívar sobre los derechos de los indios y la venta de tierras de las comunidades. **Debate Agrario: análisis y altenativas**, Lima, n. 19, p. 111-134, sep. 1994. Disponível em: <http://www.cepes.org.pe/debate/debate19/06_Articulo.pdf>. Acesso em: 27 nov. 2018.

FLORES CRUZ, Samuel. Entrevista concedida a Adriano Corrêa de Sousa, Sucre, 2 mar. 2017. A entrevista encontra-se transcrita no Apêndice VI desta tese.

FLORES QUELOPANA, Gustavo. **Los amautas filosóficos:** un ensayo de filosofía prehispánica. Lima: Ediciones librosperuanos.com, 2015.

FORNET-BETANCOURT, Raúl. **Interculturalidade:** críticas, diálogo e perspectivas. Tradução de Angela Tereza Sperb. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2004.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do oprimido**. 50. ed. São Paulo: Saraiva, 2011.

GAMBOA ROCABADO, Franco. Transformaciones constitucionales en Bolivia. Estado indígena y conflictos regionales. **Colombia Internacional**, Bogotá, n. 71, p. 151-188, enero-jun. 2010.

GARCÍA LINERA, Álvaro. **La potencia plebeya:** Acción colectiva e identidades indígenas, obreras y populares en Bolivia. Bogotá: Siglo del Hombre; Clacso, 2009.

GIDDENS, Anthony. **As consequências da modernidade**. Tradução de Raul Fiker. São Paulo: Unesp, 1991.

GIDDENS, Anthony. **As consequências da modernidade**. Tradução de Raul Fiker. São Paulo: Unesp, 1991.

GRAMSCI, Antonio. **Os intelectuais e a organização da cultura**. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. São Paulo: Círculo do Livro, 1985.

GRAMSCI, Antonio. **Cadernos do cárcere:** introdução ao estudo da filosofia; a filosofia de Benedetto Croce. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. 7. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, v. 1, 2014.

GROSFOGUEL, Ramón. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, Coimbra, n. 80, p. 115-147, 1 mar. 2008. ISSN 2182-7435. Disponível em: <http://journals.openedition.org/rccs/697>. Acesso em: 8 jan. 2019.

GRUPO LATINOAMERICANO DE ESTUDIOS SUBALTERNOS. Manifesto inaugural. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; MENDIETA, Eduardo (ed.) **Teorías sin disciplina (latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate)**. México: Miguel Ángel Porrúa, 1998. Disponível em: <http://people.duke.edu/~wmignolo/interactiveCv/Publications/teoriassindisciplina.pdf >. Acesso em: 15 jan. 2019.

GUAMAN POMA DE AYALA, Felipe. **El primer nueva corónica y buen gobierno**. [S.l.]: [s.n.], 1615. Disponível em: <http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/66/es/text/?open=idm45821230756976>. Acesso em: 16 fev. 2017.

GUAMANI, Tomás. Entrevista concedida a Adriano Corrêa de Sousa, Sucre, 2 mar. 2017. Entrevista em quíchua traduzida sucessivamente por Samuel Flores Cruz. A entrevista encontra-se transcrita no Apêndice VII desta tese.

GUBERMAN, Mariluci. Vera Lucia Teixeira Kauss. "Uma leitura da construção da identidade latino-americana: rios profundos que transbordam nos textos literários". **Alea: Estudos Neolatinos**, Rio de Janeiro, v. 5, n. 1, Julho 2003. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1517-106X2003000100011&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 3 Janeiro 2013.

GUILLEN, Arturo. Ejemplo de las politicas anti-desarrollo del Consenso de Washington. **Estudos Avançados**, São Paulo, v. 26, n. 75, Agosto 2012. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40142012000200005&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 24 Fevereiro 2013.

GUIMARÃES, Alice Soares. **A reemergência de identidades étnicas na modernidade**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2014.

HERRERA REVELOS, Stalin Gonzalo; FLORES CRUZ, Samuel. **Las luchas de los ayllus de Quila Quila Marka**. [S.l.]: Movimiento Regional por la Tierra, 2017. Disponível em: <https://porlatierra.org/docs/9a87f0304a5fffb70ea4b9c642d0f8cf.pdf>. Acesso em: 15 abr. 2017.

HERRERO S. J., Joaquín; SÁNCHEZ DE LOZADA, Federico. **Diccionario quechua:** estructura semántica del quechua cochabambino contemporáneo. Cochabamba: Edita C.E.F.CO., 1983.

HUGO RAMOS, Víctor. La identidad latinoamericana: proceso contradictorio de su construcción-deconstrucción-reconfiguración dentro de contextos globales. **Universitas Humanística**, Bogotá, n. 73, Janeiro-Junho 2012. ISSN ISSN 0120-4807. Disponível em: <http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0120-48072012000100002&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 2013 Janeiro 26.

HURTADO, Javier. **El katarismo**. 2. ed. La Paz: Biblioteca del Bicentenario de Bolivia, 2016.

IRUROZQUI VICTORIANO, Marta. **Elites en litigio:** la venta de tierras de comunidad en Bolivia 1880-1899. Lima: IEP, 1993. Disponível em: <http://bibliotk.iep.org.pe/bib_img/5436-8-1.pdf>. Acesso em: 26 out. 2018.

JACKSON, Robert H. **Regional Markets and Agrarian Transformation in Bolivia:** Cochabamba, 1539-1960. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1994.

KLEIN, Herbert S. **Historia de Bolivia:** de los origenes al 2010. Tradução de Josep M. Barnadas. La Paz: Librería Editorial "G.U.M.", 2011.

KOSELLECK, Reinhart. **Crítica e crise:** uma contribuição à patogênese do mundo burguês. Tradução de Luciana Villas-Boas Castelo-Branco. Rio de Janeiro: EDUERJ, Contraponto, 1999.

KOSELLECK, Reinhart. **Futuro passado:** contribuição à semântica dos tempos históricos. Tradução de Wilma Patrícia Maas. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-Rio, 2006.

KOSIK, Karel. **Dialética do concreto**. Tradução de Célia Neves e Alderico Toríbio. São Paulo: Paz e Terra, 1976.

LATOUR, Bruno. **Jamais fomos modernos**. Tradução de Carlos Irineu da Costa. 3ª. ed. São Paulo: Editora 34, 2013.

LEONEL JÚNIOR, Gadstone. **O novo constitucionalismo latino-americano**. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2015.

LÉVINAS, Emmanuel. **Totalidade e infinito:** ensaio sobre a exterioridade. Tradução de José Pinto Ribeiro. 3. ed. Liboa: Edições 70, 2011.

LINS, Hoyêdo Nunes. Estado e embates socioterritoriais na Bolívia do século XXI. **Revista de Economia Política**, São Paulo, v. 29, n. 2, Junho 2009. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-31572009000200004&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 25 Fevereiro 2013.

LÖWY, Michael. Nem decalque, nem cópia: o marxismo romântico de José Carlos Mariátegui. In: MARIÁTEGUI, José Carlos **Por um socialismo indo-americano**. 2. ed. Rio de Janeiro: UFRJ, 2011. Cap. Introdução, p. 7-24.

MAGALHÃES, José Luiz Quadros de. O novo constitucionalismo indo-afro-latino americano. **Revista da Faculdade Mineira de Direito**, Belo Horizonte, v. 13, n. 26, Julho/Dezembro 2010. ISSN ISSN 1808-9429. Disponível em: <http://periodicos.pucminas.br/index.php/Direito/article/view/2997/pdf>. Acesso em: 27 Fevereiro 2013.

MAKARAN-KUBIS, Gaya. El nacionalismo étnico en los Andes. El caso de los aymaras bolivianos. **Latinoamérica**, México, n. 49, p. 35-78, Julho-Dezembro 2009. Disponível em: <http://www.scielo.org.mx/pdf/latinoam/n49/n49a3.pdf>. Acesso em: 25 Fevereiro 2013.

MALINOWSKI, Bronislaw. **Uma teoria científica de cultura**. Tradução de Marcelina Amaral. Lisboa: Edições 70, 2009.

MAMANI RAMIREZ, Pablo. Estado Plurinacional: entre el nuevo proyecto y la factualidad neocolonial. **Revista de Estudios Bolivianos**, v. 19, p. 132-158, 2013. ISSN 2156-5163. Disponível em: <https://www.alainet.org/images/Estado%20plurinacional%20y%20la%20factualidad%20neocolonial%20629.pdf>. Acesso em: 8 jan. 2019.

MAMANI, Huanacuni Fernando. **Buen Vivir/Vivier Bien:** filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales andinas. 3ª. ed. Lima: Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas – CAOI, 2010. Disponível em: <http://www.coordinadoracaoi.org/portal/sites/default/files/Libro%20%20Buen%20Vivir%20y%20Vivir%20Bien.pdf>. Acesso em: 4 Setembro 2012.

MARIÁTEGUI, José Carlos. **Sete ensaios de interpretação da realidade peruana**. Tradução de Felipe José Lindoso. São Paulo: Expressão Popular, v. 2º, 2010.

MARINO, Daniela. Anatomía de una rebelión. Valles de Sicasica, 1782. **Cuadernos de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales. Universidad Nacional de Jujuy**, San Salvador de Jujuy, n. 13, Novembro 2000. Disponível em: <http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1668-81042000000100017&lang=pt>. Acesso em: 15 Fevereiro 2013.

MATURANA, Humberto. **Emoções e linguagem na educação e na política**. Tradução de José Fernando Campos Fortes. Belo Horizonte: UFMG, 2002.

MEDINA, Javier. **Suma Qamaña:** La comprensión indígena de la Buena Vida. La Paz: Editorial “Garza Azul”, 2001. Disponível em: <http://www2.gtz.de/dokumente/bib/04-5208.pdf>. Acesso em: 2 Fevereiro 2013.

MEMMI, Albert. **The colonizer and the colonized**. Tradução de Howard Greenfeld. Londres: Earthscan Publications, 1974.

MENDIETA, Pilar. **Entre la alianza y la confrontación:** Pablo Zárate Willka y la rebelión indígena de 1899 en Bolivia. Lima: Institut français d’études andines, 2010. Disponível em: <http://books.openedition.org/ifea/6325>. Acesso em: 3 dez. 2018.

MIGNOLO, Walter. **Histórias locais/projetos globais:** colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar. Tradução de Solange Ribeiro de Oliveira. São Paulo: UFMG, 2003.

MOLINA RIVERO, Ramiro. El pluralismo jurídico en Bolivia. In: PERES VELASCO, Antonio, et al. **Hacia el nuevo sistema de justicia en Bolivia:** pensando da transición constitucional. La Paz: Fundación Construir, [N.I.].

MORALEJO, Reinaldo Andrés; GOBBO, J. Diego. Desde el camino:los SIG y El Shincal de Quimivil (Londres, Catamarca,noroeste argentino). In: CHACALTANA, Sofía; ARKUSH, Elizabeth; MARCONE, Giancarlo **Nuevas tendencias en el estudio de los caminos**. Lima: Ministerio de Cultura, 2017. p. 323-345.

MURRA, John V. **La organización económica del Estado Inca**. Tradução de Daniel R. Wagner. 6. ed. México: Siglo Veintiuno, 1999.

MURRA, John V. **El mundo andino:** población, medio ambiente y economía. Lima: IEP/Pontificia Universidad Católica del Perú, 2002.

NAÇÕES UNIDAS. **Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas**, 13 set. 2007. Disponível em: <http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/DRIPS_pt.pdf>. Acesso em: 1 jul. 2018.

NOVELLI, Pedro Geraldo Aparecido. América Latina: erupção de uma filosofia? **Controvérsia**, São Leopoldo, v. 2, n. 1, jan.-jun. 2006. ISSN 1808-5253. Disponível em: <http://www.controversia.unisinos.br/index.php?e=3&s=9&a=54>. Acesso em: 2013 fevereiro 5.

OLIVEIRA FILHO, Gabriel Barbosa Gomes de. **Constitucionalismo boliviano e Estado Plurinacional:** solução de conflitos e autogovernos nas autoridades indígenas originárias campesinas. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2016.

PACHAGUAYA, Pedro. **La poética de las vertientes:** ecofeminismo y posdesarrolloen Santiago de Huari. La Paz: IDRC; Fundación PIEB, 2008.

PACHAGUAYA, Pedro. Desarrollismo y pachamamismo en las visiones sobre la alimentación. **Desarrollo Rural: exploraciones**, La Paz, jun. 2013.

PACHAGUAYA, Pedro. Entrevista concedida a Adriano Corrêa de Sousa, La Paz, 15 fev. 2017. A entrevista encontra-se transcrita no Apêndice IV desta tese.

PACHAGUAYA, Pedro. El tabú del Tatarrey: autoridad, ecología y género en comunidades del sur de Oruro. **Mulier Sapiens: discurso, poder, género**, Cochabamba, v. V, n. 9, p. 40-59, jun. 2018.

PACHAGUAYA, Pedro; FLORES CRUZ, Samuel. Disputas en la gestión de la identidad y el ejercicio de los gobiernos indígenas en Bolivia. **Desarrollo Rural: exploraciones**, La Paz, n. 31, 2016.

PACHAGUAYA, Pedro; MARCANI, Juan Carlos. Etnografía de un litigio interlegal: la defensa jurídica desde la jurisdicción indígena en Bolivia. **Tinkazos**, La Paz, v. 19, n. 39, maio 2016. Disponível em: <http://www.scielo.org.bo/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1990-74512016000100009&lng=es&nrm=iso>. Acesso em: 9 out. 2018.

PERICÁS, Luiz Bernardo. José Carlos Mariátegui e o Brasil, São Paulo, p. 335-361, 2010. ISSN 0103-4014. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40142010000100023&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 2016 abril 14.

PLATT, Tristan. **Estado boliviano y ayllu andino:** tierra y tributo en el Norte de Potosí. 2. ed. La Paz: Biblioteca del Bicentenario de Bolivia, 2016.

PLATT, Tristan; BOUYSSE-CASSAGNE, Thérèse; HARRIS, Olivia. **Qaraqara-Charka:** Mallku, Inka y Rey en la provincia de Charcas (siglos XV-XVII). Historia antropológica de una confederación aymara. 2. ed. La Paz: Plural, 2010.

PONCE G., Jaime. El sindicalismo boliviano: resumen histórico y perspectivas actuales. **Desarrollo Económico**, Buenos Aires, v. 9, n. 33, p. 3-31, apr.-jun. 1969. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/3466093>. Acesso em: 15 dez. 2019.

POUPART, Jean. A entrevista de tipo qualitativo: considerações epistemológicas, teóricas e metodológicas. In: POUPART, Jean, et al. **A pesquisa qualitativa:** enfoques epistemológicos e metodológicos. Tradução de Ana Cristina Arantes Nasser. Petrópolis: Vozes, 2012. p. 215-253.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder e classificação social. In: SANTOS, Boaventura de Sousa **Epistemologias do Sul**. 2ª. ed. Coimbra: Almedina, 2010. Cap. 2, p. 73-116.

RANGEL, Jesús Antonio de la Torre. Filosofía, de la liberación y derecho: distintasperspectivas críticas de lo jurídico. **Caleidoscopio**, n. 10, p. 175-199, jul.-dez. 2001.

REAL ALCALÁ, J. Alberto Del. Constitución de 2009 y nuevo modelo de Estado de Derecho en Bolivia: el Estado de Derecho Plurinacional. **Cuadernos Manuel Giménez Abad**, Zaragoza, n. 1, Junho 2011. ISSN ISSN 2254-4445. Disponível em: <http://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/4047751.pdf>. Acesso em: 7 Janeiro 2013.

REVOLLO VALENCIA, Juan. Qhara Qhara Suyu Sayariy Jatun Tantakuy. **Millura**, 2008. Disponível em: <https://kepallo.blogspot.com/2008/10/qhara-qhara-suyu-sayariy-jatun-tantakuy.html>. Acesso em: 5 jan. 2019.

RIBEIRO, Darcy. A América Latina existe? In: RIBEIRO, Darcy **América Latina:** a pátria grande. Rio de Janeiro: Fundação Darcy Ribeiro, 2012.

RIVERA CUSICANQUI, Silvia. **Oprimidos pero no vencidos:** luchas del campesinado aymara y qhechwa 1900-1980. 4. ed. La Paz: La Mirada Salvaje, 2010.

RIVERA CUSICANQUI, Silvia. De Tupac Katari a Evo Morales. Política indígena en los Andes. In: TICONA ALEJO, Esteban (comp.) **Bolivia en el inicio del Pachakuti:** la larga lucha anticolonial de los pueblos aimara y quechua. Madrid: Ediciones Akal, 2011. Cap. II. Versão Scribd.

RIVERA CUSICANQUI, Silvia. Estudio introductorio. In: PLATT, Tristan **Estado boliviano y ayllu andino**. 2. ed. La Paz: Biblioteca del Bicentenario de Bolivia, 2016. p. 15-34.

RIVERA S., José Antonio. Los pueblos indígenas originarios en el nuevo sistema constitucional boliviano. In: BAZÁN, Víctor; ROJAS, Claudio Nash **Justicia constitucional y derechos fundamentales. Nº 4. Pluralismo jurídico**. Bogotá: Editorial Universidad del Rosario, Facultad de Jurisprudencia, 2014. p. 3-29.

ROJAS, Farit; GARCÍA, Marcos. Entrevista concedida a Adriano Corrêa de Sousa, Sucre, 2017. A entrevista encontra-se transcrita no Apêndice III desta tese.

SAID, Edward W. **Orientalismo:** o Oriente como invenção do Ocidente. Tradução de Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

SALA VILA, Nuria. La constitució de Cádiz y su impacto en el gobierno de las comunidades indígenas en el virreinato del Perú. **Boletín Americanista**, Barcelona, n. 42-43, p. 51-70, 1992. ISSN ISSN 0520-4100. Disponível em: <http://www.raco.cat/index.php/BoletinAmericanista/article/view/98587/146184>. Acesso em: 3 Agosto 2011.

SANTAMARÍA, Ramiro Ávila. **El neoconstitucionalismo transformador:** el Estado y el derecho en la Constitución de 2008. Quito: Abya-Yala, 2011.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Para além do pensamento abissal: das linhas globaix a uma ecologia de saberes. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula **Epistemologias do sul**. 2ª. ed. Coimbra: Almedina, 2010a. Cap. 1, p. 23-71.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Cuando los excluidos tienen Derecho: justicia indígena. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; RODRÍGUEZ, José Luis Exeni **Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en Bolivia**. La Paz: Ediciones Abya-Yala; Fundación Rosa Luxemburg, 2012. p. 11-48.

SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula. Introdução. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula **Epistemologias do Sul**. 2ª. ed. Coimbra: Almedina, 2010. p. 9-20.

SCANNONE, Juan Carlos. La Filosofía de la Liberación: Historia, características, vigencia actual. **Teología y Vida**, Santiago, v. L, p. 59-73, 2009. ISSN 0049-3449.

SCHAVELZON, Salvador. El Pacto de Unidad como encuentro cosmopolítico. **Revista de Estudios Bolivianos**, La Paz, v. 10, n. 1, p. 235-261, jun. 2013.

SEMERARO, Giovanni. **Gramsci e os novos embates da filosofia da práxis**. 3. ed. Aparecida: Ideias & Letras, 2006.

SIEYÈS, Emmanuel Joseph. **A constituinte burguesa:** que é o Terceiro Estado? Tradução de Norma Azeredo. 3ª. ed. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 1997.

SILVA, José Afonso da. **Aplicabilidade das normas constitucionais**. 8. ed. São Paulo: Malheiros, 2012.

SIMIONATO, Ivete. **Gramsci:** sua teoria, incidência no Brasil, influência no serviço social. 3. ed. Florianópolis: Editora da UFSC, 2004.

SMITH, Linda Tuhiwai. **Decolonizing Methodologies:** Reseach and Indigenous Peoples. Londres e Nova Iorque: Zed Books, 2008.

SMITH, Linda Tuhiwai. **Decolonizing methodologies:** research and indigenous peoples. 2. ed. London: Zed Books, 2012.

SOREL, Georges. **Reflexiones sobre la violencia**. Tradução de Luis Alberto Ruiz. Buenos Aires: Editorial La Pléyade, [S.I.].

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. Can the Subaltern Speak? In: NELSON, Cary; GROSSBERG, Lawrence (ed.). **Marxism and the Interpretation of Culture**. Londres: Macmillan Education, 1988. p. 271-313.

SVAMPA, Maristella; STEFANONI, Pablo (Eds.). **Bolivia:** memoria, insurgencia y movimientos sociales. Buenos Aires: El Colectivo, Clacso, 2007.

TAPIA, Luis. **El momento constitutivo del estado moderno capitalista en Bolivia**. La Paz: CIDES-UMSA, 2016.

TOCQUEVILLE, Alexis de. **A democracia na América:** sentimentos e opiniões. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

TORREZ E., Mario. Estructura y proceso de desarrollo del qamaña/espaço de bem-estar. **Pacha**, La Paz, n. 6, p. 45-67, Março 2001.

TRIBUNAL CONSTITUCIONAL PLURINACIONAL. Declaración Constitucional Plurinacional 0039/2014. Rel.: Soraida Rosario Chanez Chire. **Tribunal Constitucional Plurinacional**, 28 jul. 2014. Disponível em: <http://www.tcpbolivia.bo/tcp/>. Acesso em: 18 dez. 2018.

UMPATOLAQ, Efraín. Entrevista concedida a Adriano Corrêa de Sousa, Sucre, 2017. A entrevista encontra-se transcrita no Apêndice VIII desta tese.

VALENÇA, Daniel Araújo. **De costas para o império:** o Estado Plurinacional da Bolívia e a luta pelo socialismo comunitário. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2018.

VEGA, Oscar. Entrevista concedida a Adriano Corrêa de Sousa, Sucre, 2017.

VICEMINISTERIO DE TIERRAS. Atlas de Territorios Indígenas y Originarios en Bolivia. **Viceministerio de Tierras:** Ministerio de Desarrollo Rural y Tierras, 2011. Disponível em: <http://www.vicetierras.gob.bo/atlas/Atlas/Fichas/Tierras%20Altas/CHUQUISACA/239.pdf>. Acesso em: 15 out. 2018.

WALSH, Catherine. **Interculturalidad, Estado, Sociedad:** luchas (de)coloniales de nuestra época. Quito: Ediciones Abya-Yala, 2009.

WOLKMER, Antonio Carlos. Pluralismo jurídico: nuevo marco emancipatorio en América Latina. **Consejo Latinoamericano de Clencias Sociales**, 2003. Disponível em: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/otros/20111021100627/wolk.pdf>. Acesso em: 19 nov. 2018.

YAMPARA HUARACHI, Simón. **Suma Qama Qamaña:** paradigma cosmo-biótico Tiwanakuta. Crítica al sistema mercantil kapitalista. La Paz: Qamañ Pacha, 2016.

ZAVALETA MERCADO, René. Considerações gerais sobre a história da Bolívia (1932-1971). In: GONZÁLEZ CASANOVA, Pablo (org.). **América Latina:** história de meio século. Tradução de Marcos Bagno. Brasília: Editora Universidade de Brasília, v. 2, 1988.

ZEA, Leopoldo. **Discurso dsde a marginalização e a barbárie; seguido de, A filosofia latino-americana como filosofia pura e simplesmente**. Tradução de Luiz Gonzalo Acosta Espejo; Francisco Alcidez Candia Quintana e Maurício Delamaro. Rio de Janeiro: Garamond, 2005.

GLOSSÁRIO

Ayllu	Reunião de grupos familiares em determinado território no qual se realiza a vida política, econômica, religiosa e social.
Ayni	Sistema de trabalho baseado na reciprocidade familiar entre os membros do *ayllu*.
Chasqui	Cargo político ocupado em um *ayllu*, hierarquicamente abaixo do *kuraca* e o *jilakata*.
Jatun ayllu	Nome em quíchua que designa uma grande extensão territorial que abriga um conjunto de *ayllus*. Significa o mesmo que *marka*.
Jatun kuraca	Pode designar o cargo político máximo da nação Qhara Qhara ou o cargo político exercido em uma das parcialidades da marka, ou seja, pode ser *jatun kuraca* de *aransaya* ou *jatun kuraca* de *urinsaya*.
Jilakata	Cargo político ocupado em um *ayllu*, hierarquicamente abaixo do *kuraca*.
Kuraca	Principal dirigente político da comunidade. Designa o governante de um *ayllu*.
Llaqta chasqui	Cargo político exercido em uma das parcialidades da nação ou de uma *marka*, hierarquicamente abaixo do *jatun kuraca* e do *llaqta jilakata*.
Marka	Nome em aimará que designa uma grande extensão territorial que abriga um conjunto de *ayllus*. Significa o mesmo que *jatun ayllu*.
Minka	Sistema de trabalho coletivo com o intuito de executar obras que beneficiam todo o *ayllu*.
Qhari	Homem, em quíchua.
Qulla	Sul, em quíchua. Designava também os antigos reinos aimarás antes da conquista inca.
Qullasuyu	Antiga parte do território inca que se estendia de sudoeste de Cusco, passava pela parte ocidental da Bolívia, o noroeste da Argentida e quase todo o Chile.
Suma qamaña	Vida em plenitude.
Suyu	Nação em quíchua.

Tata	Deisgna todo homem que exerce um cargo político na comunidade ou tenha, em algum momento da vida, exercido.
Tawantinsuyu	Como o antigo Império Inca se designava.
Warmi	Mulher, em quíchua.

APÊNDICE I – ENTREVISTA A OSCAR VEGA

Entrevistado: Oscar Veja
Data: 07/02/2017
Horário: 10h40
Local: Alexander Coffee, Plaza Abaroa, Sopocachi, La Paz, Bolivia

Adriano Sousa – Bom dia e muito obrigado por reservar o tempo para essa entrevista. Meu nome é Adriano de Sousa, sou doutorando pelo Programa de Pós-Graduação em Direito pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Minha investigação trata a respeito da jurisdição indígena na Bolívia.

AS – Gostaria de conhecer sua visão a respeito do Estado Plurinacional. Como se estrutura essa interlocução entre Estado e demandas dos povos indígenas?

Oscar Vega - Todos os avanços demandam uma nova configuração de demandas que nem sempre são bem entendidas pelo governo. Existe a necessidade de integrar melhor a diversidade.

AS - Boaventura de Sousa Santos fala em ecologia jurídica dos saberes...

OV - Sim, é uma forma de nomear o fenômeno. Está muito relacionado com o tema do Estado plurinacional. O mero olhar jurídico retira boa parte dos outros elementos que estão presentes.

AS - Tanto a Justiça comunitária quanto a Justiça ordinária estão submetidas ao mesmo marco jurídico: a constituição de 2009. Contudo, frequentemente os noticiários veiculam fatos referentes ao uso da violência pelas comunidades, como torturas e ameaça de morte a ladrões, o que é em alguma medida tolerado pelo Estado. O que pensa sobre essa ambiguidade?

OV - Essa subordinação é teórica. Somos países com uma enorme dificuldade de efetivar as normas constitucionais. Como era dito na colônia: se acata a lei, mas não se cumpre.

Existe outro elemento central atualmente: como nos últimos 30 anos modificou-se a vida no campo, a vida rural. Com o impacto das medidas políticas nos últimos 30 anos há uma migração muito intensa e um novo fluxo de relação, isto é, a relação entre campo e cidade modificou-se. Não é que não exista, mas não é a mesma relação que se trabalhava tradicionalmente. Há 30 anos a Bolívia era um país majoritariamente rural e de 30 anos para cá se trata de um país majoritariamente urbano, em que se pode dizer 70, 80, 90% da população. Boa parte do que chamaríamos de distintos grupos conglomerados sociais e comunitários acabam ascendendo politicamente.

AS - Houve maior inclusão?

OV - Não necessariamente. Isso é o mais interessante. Isso vai interpelar os temas jurídicos, políticos, sociais, desde as identidades, mas não necessariamente desde as práticas que estudávamos há 30 anos. É algo que boa parte dos estudos abstrai e isso não ajuda a entender porque semelhantes avanços legais ou constitucionais. Sinto que estamos tentando ler o problema com uma lente de 30 anos atrás.

Existem novas subjetividades, existem novas práticas e novos conflitos que estão se desenvolvendo. O que muitas vezes conseguimos constitucionalizar não ajuda a tratar essas novas práticas, pois estamos com um vocabulário incompatível. Sinto que há um desencontro. Como é possível que em muitos países como Bolívia e Equador lograram constitucionalizar demandas históricas, mas este vocabulário e estas demandas estão falando de coisas distintas.

AS - Isso se deve às relações de produção, economicamente falando? Hoje existe uma maior distribuição de renda, mas sinto que não há uma mudança significativa porque não há alternativa aos meios de produção que hegemonicamente se apresentam.

OV - Isso pode ser uma via de entrada. Claro que existem avanços no que poderíamos chamar de certas condições de vida, mas, não há apenas avanços, mas a qualidade de vida e a forma de vida se modificaram radicalmente.

AS - Como ocorre essa modificação? Como era antes e como está agora?

OV - Claro. Com as melhoras que ocorreram, existe maior acesso a dinheiro, bens, comunicação, isto é, maiores condições materiais. Isso modifica a qualidade de vida e não necessariamente para bem, porque criam-se outras necessidades. Não por ser consumidor, mas também pela forma de trabalhar.

AS - Seria então uma inclusão para exploração do trabalhador?

OV - Eu diria que isso ainda não está bem calculado. Eu diria que são novas fronteiras de luta. Ao nos depararmos com esses novos terrenos e com essas novas fronteiras, há um problema que todos os conceitos caem. Isso é um problema para as identidades, para as formas de organização etc. Esse é um grande desencontro.

AS - Então, as lutas identitárias são um problema ou uma solução?

OV - Eu diria que nem uma nem outra, mas um sintoma de outras coisas. Claro, temos que tocar o tema das identidades, mas sabemos que o problema não é a identidade, pois se trata de um veículo através do qual se resiste. Quando falamos em termos materiais de vocabulário, linguagem e determinadas formas de organizar, de viver e plasmar os valores, estamos nos referindo aos elementos que nos permite viver como grupo. Isso pode ser uma debilidade, que os identifica, mas pode ser também a sua fortaleza. É o que acontece um pouco com o imigrante. Geram-se fronteiras que não devem ser apagadas, mas devem ser compreendidas. Penso como houve uma imensa mobilização e luta para conquistar direitos, mas há uma enorme dificuldade para gerar condições institucionais e práticas materiais para implementar as reivindicações. Esse é o desencontro.

AS - Esse desencontro se trata daquilo que Gramsci chamava de hegemonia?

OV - Poderia ser visto como hegemonia, desde que tenhamos o cuidado do que entendemos por hegemonia. Alguns a utilizam como forma de homogeneizar. Não creio que tenha sido a intenção de Gramsci, pois se preocupava em construir um sentido

comum que pudesse articular a diversidade. Isso ajuda a articular, conversar, negociar, mas não homogeneizar. Contudo, essa é a visão do partido (MAS), a visão estatal é da homogeneização.

AS - Então, a política governamental é de homogeneização?

OV - Creio que sim, na medida em que há que aplicar o que pode fortalecer o novo governo o que chamaríamos de novo Estado. Depois quando ocorreu a nova constituição, há uma série de leis orgânicas que não correspondem com a nova constituição.

AS - Então, existe um arrefecimento dos movimentos sociais com a conquista pela constituição, mas a política ordinária não concebe ganho algum.

OV - É o que chamo de desencontro. Não necessariamente porque não há vontade, é que o marco conceitual, o marco de sentido não ajuda a dialogar com as novas realidades. Em 10 anos muita coisa mudou.

AS - Então existe um abismo entre a expectativa da população o que pensa o MAS, por exemplo.

OV - Se põe assim, diria que existem dois mundos separados. Não estou seguro que ocorra assim. O que eu diria que existe uma forte pressão social, mas o que se traduz de prática estatal (leis, instituições), não corresponde à realidade.

AS - Existem outras forças política que conseguem forçar o Estado?

OV - Não existem. O MAS não é uma força homogênea. Existe uma pluralidade de grupos que se alternam. Não sabemos ao certo se é um problema de instituição, do Estado, do MAS. Em vez de reelaborar os conceitos que têm problemas ou ressignificar-los, acaba gerando uma onda de desconhecimento e desconfiança.

AS - O problema seria o modelo corporativista do MAS?

OV - Existe uma linha que diz que o modelo corporativista é um problema. Ocorre que uma das ferramentas de luta é a capacidade de reconhecer-se como um corpo, pertencente a determinado grupo. O problema não seria do modelo corporativo, pois isso implicaria em diminuir a importância das corporações sociais. Em que terrenos estão as relações de força? Por que para poder ganhar confiança do governo é necessário fazer acordos com outras forças que não estavam presentes? O setor financeiro, o setor industrial, o setor mineiro. Quando se fala de hidrocarbonetos se fala de 6 ou 7 empresas no máximo.

AS - Um ministro de Estado morreu recentemente...

OV - Sim, vamos falar disso posteriormente, por uma circunstância de demanda etc. Quando essas empresas imprimem o que se vai discutir, há um problema. Esse é um dos problemas que estamos vivendo nos últimos anos. Existem momentos que democratiza, por causa de suas próprias dinâmicas, mas existem momentos que se fecha. Não se pode generalizar.

APÊNDICE II – ENTREVISTA A OSCAR VEGA

Entrevistado: Oscar Vega
Data: 08/02/2017
Horário: 18:00
Local: Alexander Coffee, Plaza Abaroa, Sopocachi, La Paz, Bolivia

AS - Referente ao que conversamos ontem, sobre a efetividade da Constituição, qual o papel do Tribunal Constitucional Plurinacional em relação à Justiça Indígena Originária? A Corte tem um papel reservado ou é mais ativa?

OV - Para poder contextualizar, creio que é importante falar algumas coisas. Em primeiro lugar, você fala acerca de um problema de efetividade da constituição. Não se trata de um problema específico da constituição atual e sequer se deve à uma característica latino-americana. Às vezes nos questionamos sobre um problema recorrentemente estudado na América Latina - que eu prefiro focar na América do Sul - que é a debilidade institucional e suas dificuldades. Evito traçar uma linha comparativa com a Europa e outros lugares, que vivenciaram guerras, o nazifacismo etc. Mesmo os EUA, com a recente eleição de Trump. Para conhecer o interesse do tema da centralidade da Carta Magna, devemos nos perguntar por que boa parte dos movimentos sociais indígenas colocaram como objetivo o tema constitucional. Colocamos, em termos de forças sociais, a capacidade de modificá-la. Isto nos obriga a repensar o caráter dessas forças, as correlações de forças. Quiçá o movimento mais interessante nesse sentido seja o indígena, entendido como uma multiplicidade de propostas, de estratégias e de linguagens. Quiçá a sua força contundente tenha sido gerar a partir do mundo indígena um recipiente que recolhe tudo isso.

Isso tem ajudado a entender o que chamamos hoje de pluralismo jurídico, que está intimamente relacionado com essa diversidade e multiplicidade de práticas do mundo indígena. Isso nos obriga a recolocar como pensamos e entendemos esse mundo.

No caso boliviano, creio que é muito forte ver não apenas como se articulou com outros movimentos, mas como logrou, digamos, desenvolver ou propor uma série de linhas que de alguma maneira reformulam toda a ideia de política, Estado, instituições,

autoridades. De alguma maneira, isso se pode ler não apenas referente aos debates constitucionais. Então, é um âmbito muito rico e interessante para tratar de pensar de outros modos de vida, de práticas etc.

Uma vez exitosa essa força, através de uma consulta histórica, pois se trata de um país cuja população nunca havia sido consultada antes, não apenas na América do Sul, mas em muitos outros lugares, diria. Muitas vezes se diz que isso é complicado, que estamos desviando dos temas, etc. Mas se trata de um tema muito forte, muito agudo, sobre o tema da democracia, da participação política.

No caso boliviano, com esse feito histórico de aprovação, tem havido um impulso de que se encerrou essa etapa. Já está aprovado e quase uma sensação que, depois de tamanha aprovação, muito vibrante, justamente porque muito polêmico, e abra uma nova fase que se trata da disputa dos sentidos do texto constitucional. Cuida-se de uma sensação na qual se pensa: se está escrito, não há nada mais o que fazer. Isto é, já existe o Estado Plurinacional, como se fosse o suficiente escrever conceitos fortes como *vivir bien*, Estado Plurinacional, o pluralismo, autodeterminação.

AS - Existe um autor muito famoso no Direito Constitucional chamado de Konrad Hesse, que fala acerca de um sentimento de Constituição, que a eficácia depende de uma consciência geral de vontade de viver a constituição. Pensa então que não há um sentimento de constituição, também sob o ponto de vista institucional?

OV - Quando existe essa sensação que já existe o Estado Plurinacional, o problema se torna a aplicar o que está escrito na constituição. Quando falo de viver, não falo da população nem das forças sociais, nas quais é possível haver diferentes recepções, mas como a característica da autoridade institucional.

APÊNDICE III – ENTREVISTA A FARIT ROJAS E MARCOS GARCÍA

Entrevistados: Farit Rojas e Marcos García
Data: 09/02/2017
Horário: 13h
Local: CIS - Centro de Investigaciones Sociales

Adriano Sousa – Em primeiro lugar gostaria de agradecer pela disponibilidade de tempo e pela contribuição de vocês para a minha pesquisa.

Farit Rojas - Marcos está realizando uma pesquisa sobre o pluralismo jurídico na Bolívia. A grande maioria das pesquisas me parecem que são muito românticas e Marcos pode ser uma boa referência para dialogar com o que está buscando. Existem também as unidades de descolonização em Sucre, coordenadas pelo Tribunal Constitucional Plurinacional. Pode também abraçar algumas sentenças que posso mandar por correio eletrônico. Outra pessoa que é muito interessante, que tem peleado muito para que a jurisdição indígena possa existir é Pedro Pachagaya. Amanhã eu terei uma reunião com ele às 11h da manhã, no Alexander Coffee.

Pedro Pachagaya é um índio antropólogo que vem trabalhando para animar as comunidades a exercer suas jurisdições, enfrentando os juízes e advogados que querem negar a jurisdição indígena.

Marcos García - Em alguns casos conseguindo se associar com juízes e fiscais para incentivar a jurisdição indígena.

AS - A Ley de Deslinde, penso, transferiu a tarefa interpretar a jurisdição indígena para os advogados. Qual a formação dos advogados na Bolívia? Eles estão preparados para essa tarefa?

FR - A primeira universidade que introduziu o pluralismo jurídico foi a Universidade Católica Boliviana. Ramiro Molina foi o primeiro a lecionar pluralismo jurídico e Marcos foi o segundo. A carreira de Direito da UMSA inicia uma matéria esse ano chamada Teoria Geral do Direito e Pluralismo Jurídico.

MG - A UMSA não tem uma disciplina de pluralismo jurídico, mas tem um centro de estudos sobre justiça comunitária indígena. Não é parte da formação curricular, mas existe.

AS - No âmbito da pós-graduação?

MG - Não, na graduação. É uma atividade voluntária.

FR - Os advogados que trabalham com pluralismo jurídico são aqueles que tem alguma proximidade com a antropologia, sociologia e filosofia. Mas as carreiras jurídicas, em geral, não têm essa formação. No entanto, existe um conjunto de advogados indígenas que começaram a servir como tradutores, intermediários. Posso te passar uma investigação por e-mail, que realizamos sobre advogados aimarás que colaboravam com as comunidades indígenas traduzindo, por assim dizer, as formas pelas quais devem operar sua jurisdição. Um desses advogados aimarás é Pedro Pachagaya. Porém, Pedro não é advogado, é antropólogo, porém serve como advogado. Então é interessante ver essa experiência.

Essa experiência pode ser comparável com os mandatários. Na Bolívia, em princípios do século XIX, o governo promulgou uma lei que retira as terras dos povos indígenas, a Ley de Desvinculación. Porém, permite a eles acessar às terras, titulara-las de modo individual. Assim, as comunidades nomeias certas pessoas, mandatárias (apoderados), que fazer a intermediação entre a comunidade e o governo para poder recuperar suas terras. Algo similar ocorre com esses advogados/antropólogos aimarás, que se colocam a intermediar para que as comunidades exerçam suas próprias jurisdição.

Por outro lado, existe uma importante decisão do Tribunal Constitucional Plurinacional, que diz que se a comunidade divide sua jurisdição por matérias que vão julgar, a Ley de Deslinde se aplica sobre ela. Se as comunidades não dividem por matérias, a referida lei não é aplicável a essas comunidades.

Por isso é importante conhecer as unidades de descolonização. Então, se uma comunidade indígena, por exemplo, começa a julgar uma pessoa e ela alega que essa comunidade não tem competência, porque a Ley de Deslinde não a confere competência, a comunidade pode promover perante o Tribunal Constitucional Plurinacional um recurso para que o Tribunal decida se tem ou não competência.

AS - A Ley de Deslinde termina que haja uma separação por matérias?

MT - A lei estabelece que determinadas matérias as comunidades podem conhecer e outras não pode conhecer.

FR - Se a comunidade não diferencia as matérias, não se pode aplicar a Ley de Deslinde. Assim, a comunidade ganha a competência para julgar o caso. Essas decisões têm que ser visibilizadas e também o ativismo que estão realizando os antropólogos aimarás, assim como essas decisões, não são visíveis por uma questão político-partidário, inclusive.

Eu vivi fora do país por um determinado período e, desde fora estava vendo que o pluralismo jurídico na Bolívia estava murchando, que o Tribunal não fazia nada e que tudo acabaria sendo uma bonita explicitação da constituição. Porém, quando retornei, começaram a me contar coisas interessantes. Existem grandes avanços que estão silenciados por essa acusação que o Tribunal é ruim, péssimo, político, corrupto etc. Porém existem decisões que são muito interessantes. Por exemplo, quando eu saí do país, estava vigente a Ley de Deslinde, e foi colocada como uma ferida aberta no pluralismo jurídico. Porém, poucas pessoas sabem que essa decisão judicial derroga a aplicação da referida lei, apesar do Tribunal não dizer se a Ley de Deslinde é constitucional ou inconstitucional. Simplesmente a decisão assinala que aquelas comunidades que não dividem matérias a lei não se aplicam. Mitiga, portanto, a aplicação da lei.

Esses advogados indígenas disputam contra os advogados tradicionais, que não estão formados para compreender o pluralismo jurídico, são muito monistas. Inclusive sua compreensão de pluralismo segue sendo monista. Para eles, os limites do pluralismo jurídico são ditos pelo que o estado entende como pluralismo jurídico.

Esse diálogo não apenas não está reconhecendo que exista a justiça indígena. Isso está afetando as bases de racionalização dessa trama teórica que vem do ocidente. Esse rechaço dos advogados é um bom sinal.

Na reforma curricular de Direito da UMSA o pluralismo jurídico não tem uma só matéria. Os advogados resistiram e a mandaram junto com introdução ao Direito.

AS - Podemos entender a cátedra como uma instância de poder. Assim, podemos dizer que existe uma oposição organizadas dos juristas tradicionais contra a ascensão do pluralismo jurídico nas faculdades de direito?

FR - Sim, precisamos dizer que a construção da grade curricular é política e neste caso, nos custou muito inserir pluralismo jurídico na Universidade Católica (eu sou docente de lá). Em minha dissertação de mestrado eu dedico um pequeno pedaço a essa luta. Inseri na minha dissertação as cartas de resistência dos docentes à matéria. Um docente, que se chama Carlos Delpiqui, organizou todos os demais docentes para mandar uma carta, indicando que o pluralismo jurídico é uma matéria que não deveria ingressar na Universidade Católica porque é uma matéria obscurantista, que se ensina coisas estranhas, obscuras, contrárias à Igreja Católica.

MT - Não se esperava que os meninos saíssem a trabalhar com pluralismo jurídico enquanto trabalham com advogados tradicionais, pois é necessária uma sensibilidade extra diante do tema.

FR - O Ministério da Educação tentou introduzir em algumas universidades privadas uma carreira de Direito e Jurisdição Indígena Originária Campesina. Seria uma licenciatura para que o advogado que trabalha com o Direito Ocidental possa trabalhar em um espaço de interlegalidade, um espaço em que se poderia compartir o Direito Ocidental com o Direito Indígena. A proposta foi rechaçada por uma resistência de advogado que mandaram notas para a imprensa. Pois consideravam que não seria uma carreira jurídica, pois acreditavam que seria o mesmo que antropologia e sociologia.

O mesmo ocorre com economia comunitária. As pessoas que trabalham com economia comunitária, isto é, formas de realizações econômicas dos povos indígenas, não são economistas, são antropólogos.

AS - Existe uma experiência minha que gostaria de compartilhar com vocês. Há algum tempo entrevistei o Prof. Roberto Viciano Pastor, que assessorou as assembleias constituintes da Venezuela, Bolívia e Equador, e ele mencionou um fato curioso: que na Venezuela não se ensinava a Constituição de 1999 pelos cinco anos seguintes à sua promulgação, pois estavam certos que a constituição cairia. Na opinião de vocês, ocorreu o mesmo aqui?

FR - Não apenas em relação aos povos indígenas. Comecei a ensinar Direito Constitucional na Universidade Católica porque o docente que ensinava Direito Constitucional se negava a ensinar a nova Constituição, de 2009, e dizia aos estudantes que aprendessem a constituição de 1967 ou anterior, porque essa constituição de 2009 vai cair, como vai cair o governo. Por mais cortês que seja o Prof. Oscar Bonifacio, ele se negava a dar. Ele pedia aos estudantes que comparassem a constituição de 1967 com a nova. Ele tinha um duplo argumento: um político e outro que era uma pessoa de idade avançada.

MT - O argumento político eu nunca escutei dele. Ele sempre disse que era uma pessoa com idade avançada e que não estava para aprender uma nova constituição e preferia se aposentar. É uma pessoa com mais de 80 anos.

FR - Porém o argumento que a constituição não iria durar eu escutei dos estudantes, pois uma estudante veio me procurar (eu ensinava Teoria do Estado) e o trabalho final era comparar a constituição velha com a nova, e ela me perguntava quando que voltaria a viger a velha constituição. Então existe toda uma geração que estava no currículo a constituição de 2009, porém havia estudado a constituição de 1967. Essas resistências, acredito, continuam em distintas intensidades diante de outros tipos de transformações até o dia de hoje. É interessante ver o que enfrentam essas pessoas que estão realizando ativismo para que as comunidades exerçam seu direito a sua própria justiça.

MT - É mais que uma resistência ao pluralismo. Mais que uma resistência sob o ponto de vista jurídico-teórico, é uma resistência sob o ponto de vista jurídico-prático. Os operadores da justiça não gostam do pluralismo jurídico. Por um lado, os promotores, juízes e policiais não gostam do pluralismo jurídico.

Por outro, em relação com à Ley de Deslinde, teoricamente, eu não sinto que há uma concepção na qual as pessoas creem que está ruim ou que não deveria ser. Uma coisa que tem funcionado bem na Bolívia, as investigações sobre pluralismo jurídico, acerca da justiça indígena, de tipo antropológico/sociológico, têm tentado demonstrar como funciona em seu mundo, como se fosse um mundo à parte. Por outro lado, foi criada, em certa medida, uma concepção na qual essa coisa funciona, às vezes positiva, às vezes negativa, como dizem algumas pessoas: "ah, justiça indígena é linchamento etc.".

Então não se trata de uma resistência teórica muito forte, mas sim prática. Esse é o ponto mais difícil de inflexão, porque permite simplificações, como "a justiça indígena não é muito diferente de uma conciliação". A nível de discurso, não é difícil aceitar a jurisdição indígena, sobretudo a partir da constituição, porém, a partir da prática, é muito difícil um promotor de justiça aceitar certas coisas que ocorrem em uma comunidade indígena, ou mesmo os advogados. É muito difícil, por exemplo, uma polícia de assistência à autoridade indígena, pois é necessário que a autoridade recorra ao promotor para que o promotor determine que a polícia atue.

Acredito que existem duas aproximações diferentes muito claras na Bolívia a respeito da justiça indígena. Uma que vai encontrar nos livros, isto é, os estudos de campo em que são descritas as comunidades, as práticas... e nos últimos 3 ou 4 anos tem ocorrido um crescimento notório nesse sentido, como por exemplo a Fundación Construir, que fazem pesquisa, que publicam e são mais conhecidos. Contudo, desde um ponto de vista de ONG.

Por outro lado, existe um grupo muito pequeno, quase desconhecido, que fazem o pluralismo jurídico não apenas sob o ponto de vista teórico, mas no dia-a-dia. São pessoas que auxiliam as comunidades em certas atividades, como elaborar o estatuto da comunidade, por exemplo.

Ambos são ativistas, contudo creio que as ONGs praticam um ativismo desde cima, enquanto que os "práticos" o fazem desde abaixo.

AS - Esse grupo trabalha em La Paz?

MT - Não diria que são um grupo, são pessoas da comunidade, mas que não cursaram Direito. Alguns com viés mais político, mas muitos apenas se propõem a ser advogados da comunidade.

FR - No entanto, observa-se algumas proximidades entre o katarismo e o indianismo porque vão se buscar alguma base teórica para algo que está nascendo. Inclusive, às vezes, são um pouco mais... menos formais, em comparação com os advogados, mais duros no momento de falar. Porém, demonstra parte da mobilidade social que estamos vivendo. Creio que em 10 anos do governo Evo Morales uma coisa que é muito claro aos olhos de qualquer pessoa que trabalha na docência é a grande quantidade de indígenas camponeses que começaram a se deslocar para a cidade e começaram a ter melhores condições, com a possibilidade de frequentar universidades.

MT - Existe um aumento muito notório de filhos e netos de indígenas - que já não têm um manejo tão fluido da língua indígena - que têm outra sensibilidade. Este grupo, nos últimos 8 anos, ascendeu com muita força na educação superior.

FR - Contudo, dará conta de um dado muito curioso: são pessoas que têm uma formação muito ruim no colégio, não escrevem bem, porém, têm formação universitária e estão fazendo coisas, trabalhando, estão lutando... Porém, se dará conta que provém de um momento de (não compreendi). Em um momento de suas vidas, quando eram crianças, possivelmente as condições sociais se colocava para que eles se reconheçam como trabalhadores, camponeses. Porém ocorre o fim do governo e as condições econômicas desse setor melhoram e ascendem à universidade. Porém, a má formação, todavia, permanece.

MT - Não foi apenas com a mudança de governo que essas pessoas ingressaram na universidade. Muitas pessoas, mais velhas e mais jovens que eu, ingressaram na universidade antes. Contudo, são pessoas que hoje estão entre os 30 e 40 anos.

AS - Esses camponeses que saem da universidade ingressam no campo de trabalho formal? Eles voltam para a comunidade?

MT - Alguns sim, outros não [voltam para a comunidade]. Outros trabalham formalmente e mantém certos vínculos com suas comunidades, por meio de seus pais, seus irmãos ou quem quer que seja. Alguns que vão à cidade com alguma frequência, quando acontece algo pedem ajuda, porque têm esse vínculo. Alguns casos que conheço, houve uma decisão prévia. Porém outros quase que caíram por acidente, às vezes por uma necessidade da comunidade.

AS - Uma questão recorrente é a violência e o que a imprensa publica a respeito da justiça indígena. As comunidades indígenas originárias não deixaram de resolver seus conflitos ao longo do tempo. Nada obstante, pergunto: foi possível preservar os valores ou alguns dos valores ancestrais e poderia falar desses valores ancestrais que conduzem a justiça indígena originária?

MT - Para uma comunidade ter mantido seus valores ancestrais, exatamente como está falando, somente é possível para uma comunidade isolada. O que é muito claro nos estudos etnográficos e antropológicos das comunidades indígenas originárias é uma mescla, isto é, uma hibridização. Por exemplo, um dos elementos fortes, claros, ao menos nas bibliografias que tenho mencionado é a pouca influência do castigo versus a reinserção. Assim, é mais importante buscar a paz social que castigar o delinquente. Esse é um princípio básico comunitário que se manteve. Claro, sofre modificações, mas manteve a essência.

Um exemplo muito citado é o seguinte: em algumas comunidades, quanto tem um caso muito conflitivo, que poderiam resolver, preferem não fazer e encaminham para a polícia. Um delito que poderia ser resolvido pela comunidade, em tese, traria tanto conflito interno para a comunidade que é melhor encaminhar para a polícia.

AS - Então, não são todas os conflitos que são reivindicados pela justiça indígena originária?

MT - Não, discursivamente a luta pela jurisdição indígena tem sido buscar mais jurisdição, porque a posição oficial sempre tem sido a de permitir a atuação da justiça indígena em casos que envolvam mínimas quantias. A luta sempre tentou ampliar a jurisdição. Porém, diante da situação real, chama muito a atenção que, embora reivindiquem ampliar, existem casos que eles mesmos dispensam.

AS - Por exemplo, um caso hipotético: uma família contra a outra, que se envolvem em um conflito. Como os chefes das comunidades podem resolver esses conflitos, que vão colidir com os interesses das famílias. Por exemplo, comunidades indígenas originárias que têm 50 famílias, se uma família está desagradada com o líder, o resultado da resolução do conflito poderia ser condicionado? Existiria uma questão política interna que poderia fazer com que o caso seja dispensado?

MT - Depende muito do caso e da situação, depende muito da comunidade e da situação. Na prática cotidiana existem alguns registros específicos que são interessantes que diante de uma situação muito conflitiva na comunidade e a autoridade indígena está envolvida de algum modo, por ser parte da família envolvida, remetem o conflito para a autoridade vizinha. Por exemplo, por acaso conheci a respeito de um caso em que a autoridade disse: é o meu sobrinho e, por isso, não me meto. Então, tampouco encaminhará à polícia, pois seria pior. Falamos com a autoridade vizinha. As comunidades vizinhas são perto uma das outras. Isso é habitual e é algo que pode ocorrer. Pode ocorrer também da autoridade vizinha, por algum motivo, não desejar resolver e acaba voltando para a comunidade originária tentar resolver de outro modo.

FR - A compreensão da temporalidade na resolução de casos na justiça ordinária é diferente da que é feita na justiça indígena. Na justiça ordinária há uma etapa de preparação, que antecede o processo, uma etapa de investigação, há uma etapa de deliberação e depois de sentença. Eu creio que na justiça indígena, os processos de temporalidade se alinham conforme o agenciamento de cada uma das famílias. Se vai criando de maneira coletiva determinada condição sobre algo, determinado convencimento sobre algo e se chega à assembleia com pactos e soluções já acordadas.

Falo isso por com base em relatórios de pesquisas em comunidades camponesas e também cooperativistas, onde a resolução dos casos se dava muito antes de ir à assembleia, pois justamente as famílias faziam lobby e dialogavam combinando as coisas que iriam fazer e, quando chegavam na assembleia, consideravam necessário simplesmente formalizar na assembleia a resolução do caso.

AS - Como ocorre essa formalização? Ocorre por meio de uma tradição oral ou varia de comunidade para comunidade?

FR - Até onde eu conheço varia por tipo de delito ou tipo de infração ou tipo de conflito. Quando o conflito é algo que incrimina toda a comunidade, então existe uma assembleia.

Por exemplo: um conjunto de vizinhos, que tenham formas comunitárias de resolução de conflitos e está em jogo é a titularidade de suas propriedades. Trata-se de algo que interessa a todos. Não é um delito, mas é uma decisão de direito que vai afetar a vida de todas as pessoas. Porém, como comentava a antropóloga, se o conflito ocorrente entre um casal ou duas famílias, não tem que se dar muita dimensão sobre isso se a família não quiser, sendo que a autoridade deve chamar as duas famílias para buscar uma solução. Muitas vezes essa solução já está encaminhada, porque as partes já começaram a julgar seus acertos.

AS - Existem atas das decisões?

FR - Em alguns casos, sim, em outros, não.

MT - Na maioria dos casos, sim. Existe uma hibridização e uma das coisas que mais foram mescladas é uma espécie de formalismo comunitário, que ocorre pela experiência sindical. Os sindicatos camponeses, em grande parte do país, possuem muita força e, portanto, as organizações indígenas campesinas tomaram muitas coisas dos sindicatos. Uma das mais comuns é redigir atas, mas isso não significa que redigem atas sempre. Em algumas comunidades, às vezes escrevem atas, às vezes não.

FR - A ata é um fragmento da realidade, que é mais complexa, e somente fazem ao final, para registrar uma decisão.

MT - Um exemplo: duas pessoas disputam. A ata é um mecanismo importante para falar com as organizações oficiais.

FR - O que não existe nas atas é o fundamento das decisões. Uma coisa que eu perguntava a uma antropóloga era se as atas eram cumpridas ou não. Não existe um acompanhamento específico para isso, como um procedimento de execução, como ocorre na justiça ordinária.

MT - Somente costumam usar as atas quando o problema passa para a assembleia. A ata da assembleia trata sobre aquilo que foi decidido apenas na assembleia e não sobre as conversas anteriores.

FR - Trata-se de um fragmento. O recurso escrito, eu creio que estão nas pesquisas, são ficções a partir de um registro. Estava falando com Marcus sobre algumas pesquisas que, quando há algum pequeno fragmento que diz "fulano e fulana acordaram tal coisa", o pesquisador faz uma descrição do fragmento e inventa várias coisas. Por exemplo, diz: "e ela de noite e, então, se reuniu a assembleia quando então rasgou um raio de sol...". Isso é ficção. A ficção não é fantasia. Não são sinônimos. A ficção é uma das práticas mais caras à narrativa histórica, então a narrativa histórica está permeada de ficção. Aí temos um tema de obsessão pelo registro escrito de alguns pesquisadores. Trata-se de uma obsessão de origem. A necessidade que eu tenho que fundamentar, pois é um ponto de partida para a ficção. As atas parecem muito válidas como uma pegada. Porém, o procedimento da justiça está na praxis. Então, por isso são muito mais verdadeiras que somente as atas.

Existe um texto de Alison Desperín vai no sentido disso que eu critico. Afirma que revisou mais de duzentas atas de uma comunidade e, após ler todas as atas, pode assegurar que determinadas práticas de justiça não existem. Assim, existe uma pequena discussão: a partir do álbum fotos que você tem em sua casa, posso determinar aquelas que você viajou, aquilo que não está nas suas fotos significa que não viajou. As atas são um registro pequeninho. Deseja-se passar 100% nelas, deve ser que

necessita querer provas algo. Porém, na realidade, a justiça indígena não está, desde esse ponto de vista, querendo provar nada. Mais interessante é ver por que registra e o que registra. Esse é um trabalho antropológico muito interessante porque pensar que registra porque simplesmente se está fazendo uma. Porém, até aí é um tema para se investigar, porém, não creio que seja o tema central da justiça indígena.

MT - É um elemento acessório que não tem muita força. Uma coisa que se passa muito nas pesquisas sobre a Bolívia é que a maioria das pesquisas não analisam casos realmente e, quando o fazem, analisam casos de fonte secundaria. Então, os pesquisadores se reúnem com a autoridade que vão contar o caso. Obviamente, nessas hipóteses, existe um elemento de ficção da parte daquele que narra. Não encontrei qualquer estudo que estude sistematicamente um caso.

FR - Tem que analisar as condições. A primeira condição é que o passado é impossível. Não posso estar no passado com a minha razão presente e a minha razão presente vai de pender do que se pretenda justificar. Para mim, o problema dos artigos em casos de justiça é similar ao problema de toda a historiografia a respeito de como conta-se a história. Casualmente, um problema que está me fascinando, que estou extraindo de determinados livros que estou lendo é que determinada parte da história do Direito ou da história do Estado vem a partir dos registros jurídicos que se realizam. Então, assim como se produz ficção sobre as histórias de cada Estado, da mesma maneira se reproduz os erros e pode ser translado, da maneira como se produz ficção, para a Justiça Indígena, a partir das pesquisas. Existem dezenas de pesquisas sobre povos indígenas que são muito românticas, "que o povo indígena busca voltar à harmonia".

MT - Existe uma visão romântica, porém bipolar. Alguns para defender a jurisdição indígena ou outros que a utilizam para atacar.

FR - Frente a um assassinato, a uma morte, tem que analisar o que está quebrado na comunidade. Não se trata de culpar a harmonia. O que vai fazer é: quais são as condições para continuar vivendo. Existe por parte da população uma descrença no cárcere. A Bolívia tem uma das maiores quantidades de presos preventivos. Busca-se as condições para continuar vivendo. Porém daí até a harmonia é ridículo.

MT - Busca-se uma solução de construção de paz social. Se dois vizinhos litigam e eles vão até a autoridade para solucionar o conflito [inaudível]

FR - Nada obstante, o acesso ao passado é impossível, fisicamente é impossível. Todo acesso ao passado depende da memória ou um pedaço de papel onde há algo escrito. Hoje em dia existem registros mais interessantes, como um gravador. Porém, inclusive, quando ouve a gravação, somente tem um pedaço da realidade. Não tem os gestos, não um monte de condicionantes que estão presentes desde a sua densidade. O passado é muito complicado para ver. Então, quando se vê esses dados é possível perceber que há uma relação romântica quando uma porcentagem muito considerável pensa que se está restituindo uma harmonia.

AS - Seria uma visão Ocidental do indígena?

FR - Uma constatação que tenho é que não existe sistema penal, na área da Justiça, que não castigue de alguma maneira. O sistema ocidental castiga a liberdade. Viola os direitos humanos obviamente, mas a diferença é que se justifica a privação de liberdade como algo apreciável (tolerável). Da mesma maneira as comunidades indígenas justificam as suas soluções. Porém algo que poucas vezes é dito - algo que os antropólogos são mais perceptíveis - é que o direito trabalha com rupturas, crises, coisas muito fortes, que não há condições de voltar [inaudível]

AS - Algumas das autoridades, incluindo o governo, disseram que os linchamentos e a violência não são uma característica no âmbito da justiça indígena originária.

FR - Por um motivo básico: o linchamento não é a execução de uma sentença. Para que exista Justiça, supõe-se que não sabemos quem cometeu o delito. Então haverá um procedimento para estabelecer o culpável. No linchamento não existe esse procedimento. O linchamento significa a ausência plena de um sistema de justiça. O linchamento não pode ser justiça indígena porque perde a etapa de "jurisdizer", dizer o direito. Recordo-me de um filme em que um menino para se livrar da culpa por fazer algo errado acaba fazendo algo para colocar a culpa na menina e a menina lhe desfere um golpe. Pah! Justiça! Não é justiça nem injustiça, é uma reação. Essa reação se

deve aos espaços que estão amplamente golpeados por esses roubos. No primeiro roubo, a pessoa volta a roubar. Na quarta vez acabam tentando o linchamento, que é uma forma tradicionalmente bem behaviorista, típica, eu creio, em sociedades coercitivas. O que é o linchamento? É uma forma de exemplificar para que alguém deixe de fazer algo. Na Bolívia existem bonecos colocados em locais públicos para serem linchados. Está sendo dito que não deve cometer um delito. Eu creio que são reações aos conflitos. Geralmente estão situados em espaços pobres.

MT - Esse linchamento não ocorre muito na sociedade indígena. Existe uma diferença entre o que é passado no meio midiático e o que ocorre na realidade. O linchamento é usado em comunidades periféricas pobres.

FR - Nas comunidades indígenas o linchamento ocorre quando vem um forasteiro e a sociedade está sobressaltada com alguma ação dele e toma uma atitude contra esse forasteiro. Porém, internamente, não há um linchamento contra a sua própria gente.

MT - Apesar da mentalidade midiática, o linchamento diminuiu muito nos últimos anos. Antigamente era muito comum se referir à justiça comunitária como linchamento. Houve muito esforço, em muitos níveis, para tentar diferenciar as coisas e tentar mostrar que o linchamento é um acontecimento particular que não se vincula necessariamente à justiça comunitária. Minha intuição é que nos últimos anos não se escuta tanto disso. Existe mais conhecimento da Justiça Indígena. Por exemplo, existem mais esforços para identificar em que casos a Justiça Indígena aplica a pena de morte.

AS - Então a Justiça Indígena aplica pena de morte?

MT - Algumas comunidades, algumas pesquisas mostram que tradicionalmente aplicavam a pena de morte e em alguns casos, que são muito poucos, aplicam. Li sobre uma pesquisa de muitos anos que em alguns casos se aplica a pena de morte - sobretudo nos casos de bruxaria - e que se identificaram nos últimos 20/30/40 anos três casos, muito excepcionais, muito raros, em comunidades muito particulares. São casos tão raros e que chegam a ser anedóticos.

AS - Em pesquisa prévia a respeito do tema, vincula-se muito a imagem da justiça originária com o linchamento. Pensa que o linchamento decorre da má prestação do serviço de segurança pública ou se trata de uma opção das comunidades urbanas periféricas?

FR - Existe um serviço ruim nas comunidades periféricas.

MT - De fato existe uma falta de confiança ante o Estado, diante do abandono da segurança. No entanto, não sei se existe uma causa direta, diante de comunidades culturalmente tão diversas. São fatos múltiplos. As pessoas pensam que se levam um indivíduo que cometeu um delito à delegacia, amanhã ou depois estará solto para cometer mais delitos. Existe um sentimento de insegurança e insatisfação, que funciona juntas.

FR - Existe muito a questão vingança. As pessoas que participam do linchamento são muito...

MT - Tem também a questão das massas. As pessoas que participam do linchamento não são, em condições "normais" pessoas violentas.

FR - Se você pergunta a maior parte das pessoas se estão a favor ou contra o linchamento, creio eu, estariam de acordo, a depender do modo que narre. Estaria de acordo com o linchamento de um sujeito que violou uma menina de 4/5 anos que gritava e pedia "por favor, não!" e que ele a violou e depois começou a cortar e fazer barbaridades etc... É uma sociedade que gosta muito da vingança.

APÊNDICE IV – ENTREVISTA A PEDRO PACHAGUAYA

Entrevistado: Pedro Pachaguaya
Data: 15/02/2017
Horário: 9h
Local: Blueberries Café

Adriano Sousa - Bom dia, gostaria de agradecer sua presença e sua disponibilidade para minha pesquisa. Eu comecei a pesquisa entrevistando pessoas que são do meio acadêmico: Oscar Vega, Farit Rojas e Marcos Tudela. Você possui certa ambivalência, penso eu, pois tanto está no meio acadêmico, lecionando Antropologia na UMSA, quanto nas comunidades indígenas. Logo, é muito importante para a pesquisa sua experiência de vida. Gostaria de deixar bem claro uma das características dessa pesquisa. Sob o ponto de vista epistemológico, a pesquisa objetiva abolir uma relação opressora entre sujeito e objeto. Não desejo tratar as comunidades indígenas como meros objetos. Penso que as comunidades indígenas têm a sua própria narrativa da realidade e pretendo expor e publicizar essa narrativa.

Adriano Sousa - Poderia falar um pouco a respeito de sua trajetória de vida. Sua formação, sua origem, para termos um perfil?

Pedro Pachaguaya - Minha formação é Antropologia, especialmente Antropologia Sociocultural. Meus primeiros trabalhos foram focados na questão da água, em comunidades agrárias. Depois disso, eu e meus colegas vimos que havia a necessidade de trabalhar orgânica e politicamente com as comunidades indígenas. Existe bastante separação na Antropologia boliviana com o âmbito político. O âmbito político monista. Há uma separação real. As ciências antropológicas trabalham muito o que é a política dos povos, porém sempre com essa dicotomia. Penso que é um mal que está em todas as antropologias latino-americanas. Sempre há esse binarismo. Poucos são os que vão fazer antropologia da política estatal e quase 90% fazem antropologia da política dos povos. O mesmo se passa no âmbito jurídico. Nós queríamos ajudar. Todavia, não somos formados em Direito. Queríamos ajudar a comunidade. Quando começamos a ler e percebemos que vários direitos estavam sendo vulnerados, contidos

nas disposições internacionais, em nossa Constituição, tudo isso, começamos a construir uma crítica forte aos intelectuais que trabalhavam apenas no âmbito ideológico, isto é, todos que pesaram o Estado Plurinacional acabaram não praticado esse tipo de Estado. Como vão funcionar essas ideias no dia-a-dia? Cada vez vão pensando, pensando e pensando e vão criticando seu pensamento e vão deixando toda essa luta dos povos em segundo plano. O que os pensadores fazem, retiram todo o poder dos povos porque elaboram uma política pública. Bom, nesse caso, usam a constituição. Os pensadores buscaram desarma-los, evidentemente. Porque a constituição foi plasmada por advogados, pela Ciência Jurídica e a Ciência Jurídica não é capaz de pensar... Não é o que se passa no Brasil... Para cá não... Aqui a Ciência Jurídica é monista e todas as inflexões sobre vivir bien, interculturalidade, pluralismo, suma qamaña, todas essas coisas provenientes dos povos, que são bem importantes, previstas na constituição, precisam passar por um trâmite monista legal. Metaforicamente, digamos, todavia, quando estamos fazendo, digamos, um diálogo, chegam os líderes indígenas e nos falam que a Justiça Indígena é um equilíbrio cosmológica, passada na reinserção e na culpa punitiva e tudo isso; e uma filosofia com a natureza, o sol etc. A constituição reflete esses valores filosóficos, ideológicos, políticos. Um companheiro disse: "está bem, eu entendo, mas para mim isso não serve. Como vamos baixar isso em termos legais?" Essa metáfora é o que ocorreu com a constituinte. Os melhores intelectuais da Bolívia e do mundo chegaram, davam sua opinião, mas não tomaram parte em materializar isso.

AS - Então, a partir de quando você percebeu que teria que ingressar no campo político? Quando começou a criticar esses acadêmicos?

PP - Isso começou a partir de que uma das grandes inspirações da Antropologia é que se conheça o pesquisado, em nível econômico, político, jurídico, cultural etc. Porém, algo falhava e eu, como antropólogo, vi a luta dos povos e vi as marchas... O que acontece? Não acontece nada... No entanto, não sabia que havia identificado a mudança fundamental, que é a jurídica. Isto é, a Constituição nessas discussões políticas, sem querer - porque não creio que tenha sido pensado -, incorporou os direitos coletivos. Operou-se, assim, uma mudança de 180 graus do Estado plurinacional. Que a esta hora, ninguém dá conta. A colonialidade não nos permite avançar.

Então ocorre o que claramente eu disse um artigo que não há hierarquia entre os sistemas jurídicos, mas claramente não ocorre isso. Quando queremos cumprir isso, todos vão dizer: têm que contratar advogados para se defenderem. Autoridades começaram a ser perseguidas em primeira instância. Assim, dez autoridades contratam cinco advogados e nenhum deles as defendem como indígenas, mas como indivíduos. Algo que não me parecia correto.

AS - Então vocês começaram a ser criticados por defender um direito coletivo e se viu com necessidade de ingressar no mundo jurídico para incentivar as comunidades a exercer seus direitos.

PP - Sim, esta é a ideia. Mas importante dizer que a mesma comunidade riu de nós, mas é compreensível, pois não são comunidades isoladas. As comunidades dos Andes estão há mais de 500 anos em contato com a modernidade. Então a penetração da modernidade é forte. Então dizer aos líderes que vocês não precisam contratar advogados, que vocês podem se defender e que vocês são autoridades incorporadas ao Estado, não

10:54

APÊNDICE V – ENTREVISTA A SAMUEL FLORES CRUZ

Entrevistado: Samuel Flores Cruz
Data: 15/02/2017
Hora: 11h
Local: Plaza del Estudiante, La Paz, Bolivia

Samuel Flores: Quais são as perguntas? Diga-me.

Adriano Sousa: Como é se estrutura a sala de descolonização em Sucre?

SF - Sim, sim... A sala especializada do Tribunal Constitucional.

AS - Sim, exatamente. Eu também quero fazer entrevistas com as pessoas responsabilizadas por essas unidades, tenho o intuito de viajar à Sucre, também. Posso fazer isso?

AS - Sim, pode. Há uma unidade de colonização que descolonização que são as salas de especialidade de constitucionalização, onde se faz um trabalho técnico onde os indígenas mandam consultas sobre algum caso concreto que pode ser submetido à Constituição e depois, também, um trabalho de conflitos de competências interoriginados. Eles estão fazendo um trabalho técnico de campo, representam os informes aos magistrados da sala. E, depois, os magistrados fazem um trabalho legal, jurídico e, com base neles, emitem declarações constitucionais que, no tema das consultas, declaram aplicáveis ou inaplicáveis. Em termos dos conflitos, eles estão aceitando muito conflitos de competência declarando incompetente a Jurisdição Indígena e, em alguns poucos casos, declarando-a competente. E nisso, teriam muitos conflitos sendo apresentados às salas constitucionais, que foram inicialmente criadas originalmente para os indígenas, subsidiárias, e apresentam-se como técnicas. Mas, em si, pouco são recrutados e existem pouquíssimos casos relevantes. E nós, como jurisdição indígena em nível nacional, temos o nosso próprio Tribunal; temos vários conflitos apresentados ao Tribunal Constitucional (o povo indígena) parados, em que não se cumprem os prazos, tampouco se resolvem (os prazos são de seis meses a um ano para que sejam admitidos, com demasiados formalismos). Também existem muitos

formalismos nessa admissão, como se os povos são personalidades jurídicas, se são povos ou nações... Uma burocracia extrema já nessa etapa. E, pelo povo, existiriam várias ações como jurisdição indígena a nível nacional, ações de defesa de direitos coletivos e individuais, em temas que serão ações de amparo, ações populares, para que caminhemos para ações de inconstitucionalidade concreta, por existirem algumas normas que suprimiram direitos dos povos indígenas – em temas como territórios – e tudo isto está em Sucre. E um dos [temas] que [...] como os Tribunais Indígenas que são declarados, na Bolívia, como ordenamento jurídico, os povos indígenas contam com personalidade jurídica dos povos indígenas. Em Bolívia não pode ter formalismo ou subordinação. E agora foi declarada a inconstitucionalidade – não podem pedir a pedir a personalidade jurídica para conceder nossos territórios e nossos direitos. Tem sido um processo muito longo e graças a isso, peguei uma ação popular para fazer sobre direitos coletivos. Isso já é um passo. Teremos, depois, demandas sobre uma norma que é inconstitucional – a Ley de Deslinde - processos judiciais nos tribunais constitucionais, o tema [inaudível] (seria?) a justiça comum que é de igual à hierarquia para a constituição. Não será aplicada uma constituição nos temas concernentes aos indígenas, quando por eles a matéria for resolvida. Agora está na Comissão de Admissão, certamente eles vão me proteger e está lá, mas temos essa fonte e [corta o pensamento].

AS - É possível ter acesso para acompanhar a tramitação (o procedimento)?

SF - Sim, sim. Nós temos todo o procedimento. Todo o processo nos envolve, qualquer processo que tenhamos esperado, está em nossas mãos – pode ser acessado. Mas parte disso percebemos que está solta. Em alguns casos, quando somos recusados, somos condenados e a consulta permanece perante todos os procedimentos já se materializou. [parte inaudível –minuto 05:25 a 05:50: entendo que fala algo sobre os processos já acabados e a investigação pelas autoridades, mas não entendo o ponto do entrevistado]

É um processo muito longo que acontece, a nível nacional, desde 2014 e agora está somando mais nações e mais povos e o Tribunal Indígena que tem a nós, que é autônomo, por determinação não está envolvido com nada, somente com essas nações

que têm sua autodeterminação. Também está registrada a autenticação dos povos indígenas em documentos que identificam a que nações pertencemos.

[parece demonstrar o documento]: com esse documento, eu já posso dizer que não podem violar meu direito de pessoa cultural (indígena). Qualquer membro do meu povo ou menos pode estar protegido. 1969 é uma data marcante no que tange ao respeito para com os povos indígenas, em seus direitos culturais, sociais. Então essa é a demanda e a estamos fazendo como "jurisdição indígena". Na Bolívia chama-se SEGIP, uma entidade que nos ajuda com tais demandas (ele fala mais coisa, mas está bem confuso por conta dos barulhos). Essa é a simbologia do documento, que é, também, uma garantia de um membro do povo indígena.

Então, estamos fazendo assim e assumindo o debate constitucional em diferentes espaços, como nos cabildos, que são um espaço orgânico dessas nações em que estamos terminando e estamos a ponto de firmar os protocolos com a justiça constitucional, a justiça ambiental (supremo) que firmem a igualdade geral que há e também o tema de mecanismo de correção das desigualdades; nos próximos dias certamente os formalizamos, como marco da igualdade jurídica, da justiça plural e, sobretudo, o marco do bloco de constitucionalidade que temos e nos parece ser formado pelo Tribunal Especializado em Temas Indígenas, a nível nacional.

Estamos fazendo com nossa própria gestão, sem contribuição do Estado, buscando garantir a igualdade que não é concretizada.

AS - Interessante, muito interessante mesmo. Pode falar um pouco da sua origem, da sua liderança?

SF -: Bom, eu sou o curaca da nação Qhara Qhara . Um curaca é a autoridade natural de uma nação. Agora sou um especialista em direitos humanos. Na minha gestão, temos que retirar os órgãos consistem na minha nação; temos nossos próprios governos próprios. Existem territórios que são de autonomia indígena e já estão se consolidando territorial e ancestralmente. Na minha nação, existem dezesseis marcas que são de seis povos. Essas marcas que são constituídas por ayllos, espécies de territórios. Los ayllos tem conjuntos de várias famílias que se aglutinam. Na Qhara Qhara,

você tem dezesseis marcas e cada uma delas é composta por muitos ayllos - por exemplo: minha marca tem seis ayllos que estão reunindo mais de vinte e quatro comunidades.

Estas marcas têm territórios consolidados. Nós temos, com o comando do Estado, a materialização de nossos territórios indígenas; através do regimento de consolidação e devido às grandes regulamentações bolivianas, por meio do chamado processo de assoreamiento de terras, foram declaradas que estas são as comunidades de origem, territórios indígenas. Então, as dezesseis marcas têm seus procedimentos com suas autoridades naturais e seus ayllos, de uma nação maior, que é Qhara Qhara. E, dentro disso, consolidou-se na minha gestão como líder na questão do direito à representação política. Minha nação é reconhecida em estatutos pelo seu nome. E, sobre isso, certamente não terá dúvidas até 2020: de representações diretas, de normas, de procedimentos diretos, de aplicação à democracia comunitária e não de voto. Nós designaremos – nomearemos - nossos representantes para a assembleia departamental, para que eles nos representem. E, concomitantemente, estamos descobrindo onde há pequenos povos indígenas na minha nação, adotando representações diretas nos municípios, onde contam suas cartas autônomas – sempre no sistema de representação direta pelo nome – para que tenhamos o direito de defender nossos legislativos. Temos por base dessas cartas autônomas os acordos de territórios e as ancestralidades, de acordo com a Constituição.

E também implementamos educação intra e intercultural no meu país, antes da nova constituição de 2009, temos escolas indígenas com linguística. Na minha marca, existem alguns exemplos. São unidades intra e interculturais, únicas na Bolívia, onde se forma a educação do ocidente e a educação indígenas. Tem artes, música, cosmovisão e direito indígena, bem como matemática, física e química. Temos nossa própria grade curricular. E, como temos procedimentos materializados para o Estado e fomos reconhecidos no último senso da Bolívia, de 2012, temos, na minha marca, documentos muito valiosos e conhecimento indígena do Estado, como os registros dos povos indígenas. E, por todo esse acúmulo de conhecimento e nossa luta, por todo esse empenho é que temos, como comunidade, que ter certeza do nosso direito. Por isso que estamos a materializar a jurisdição indígena.

Nós sempre encorajamos a justiça em nossos países, mas a nível nacional estamos consolidando o Tribunal de Justiça Indígena Extraordinário das nações indígenas. Então, é um trabalho forte. E dentro do tribuno eu sou como um secretário permanente, é por isso que estou aqui em La Paz, fazendo as demandas e os cumprimentos das ações de defesa. Aqui em La Paz, tenho que vir e cooperar com muitas pessoas. Então, estou fazendo um trabalho para homenagear porque é um serviço que estamos fazendo como líderes para que os direitos sejam materializados.

Na Bolívia existem nações de povos indígenas, como estão na constituição. Somos nações, somos pessoas, não somos organizações sociais, não somos organizações da sociedade civil. Não somos organizações políticas. Somos nações, somos povos, pré-existentes, com territórios, e também somos autoridades indígenas comuns. Não somos líderes, esta é a diferença: na Bolívia, o Estado organizou as organizações - os movimentos indígenas -, como organizações patrono, como a Maxido, com o objetivo de dividir o interesse, assegurando o assalto aos nossos territórios e recursos naturais. Somos nações e temos direito à autodeterminação e temos o direito à autoidentificação, por isso temos de cumprir a constituição de acordo com o bloco constitucional. Então, também estamos deixando isso claro. Nós não representamos organizações sociais e tampouco estamos afiliados com o que eles chamam de movimento social. Somos nações e a minha nação é livre e não pode subordinar ninguém e é por isso que estamos trabalhando de forma independente. Por isso minha esposa também é líder – e temos esse caráter dual: não é apenas um gênero, homens e mulheres podem levar adiante o processo. Somos elegidos por consenso, não há votação. São nominados, sem que haja partidos políticos para se candidatar: estes são usos e costumes de minha nação. E estamos fazendo demandas ao Estado, como fizeram os nossos antepassados no ano de 1582, quando meus ancestrais demandaram da colônia de Buenos Aires para disputar seu território e governo. Então, estamos fazendo o mesmo procedimento, pedindo um sistema de nações indígenas e um sistema democrático. Por isso chama-se Estado Plurinacional. Se não existem nações, se não existem povos, não é um Estado Plurinacional. Se não se materializam todas as questões da Constituição, não é um Estado Plurinacional. Por isso estamos, agora, apelando diretamente à Assembleia Legislativa Plurinacional – por parte de minha nação, com nossos próprios representantes: não por partidos políticos. Existem processos por meio de partidos políticos e estamos entrando com ações de inconstitucionalidade;

eu farei uma nos próximos dias. E são essas as minhas lutas e conquistas, conquistas de minha nação. Existe muito o que falar, mas isso é o mais latente a se dizer.

L2: Sim, claro. Então, você está aqui em La Paz até hoje?

L1: Hoje estou aqui, terei uma audiência, amanhã, para dar assistência a um comum que não pertence a uma cooperação, porque estamos supondo estão em condições indignas no campo; para que seus direitos não sejam punidos com a constituição do povo; Eu vou fazer um tipo de assessoramento, como especialista, e não sei o que farei depois, não sei se a audiência é muito longa. Na sexta-feira eu tenho que estar aqui para cumprir algumas formalidades, possivelmente até segunda-feira ou terça-feira. De volta a Sucre, estamos preparando uma demanda popular, assunto do meu território. São demandas exigindo cumprimentos, que não querem cumprir. Depois, tenho que cumprir ações culturais na minha nação, tema dos carnavais - nossos trajes, nossas tradições.

L2: É possível visita-lo em Sucre para conversar?

L1: Sim, sim. Não há nenhum problema. Estarei em Sucre dia 22, não sei por quantos dias, mas a agenda está sendo feita.

L2: Então posso, no dia 22, te visitar em Sucre?

L1: Sim, se quiser ver, antes, o documento desses casos estarei aqui, em La Paz, até o dia 21. Pode aproveitar sábado e domingo, que estarei aqui. Pode aproveitar para fazer entrevistas e perguntas, tenho documentos para mostrar-te, - como a última sentença que aferiram a mim. É muito bom que veja esses documentos, pois fazem parte da reforma da Constituição.

L2: Minha intenção, sobre o ponto de vista metodológico da minha pesquisa, é abolir a geração sujeito-objeto – as investigações tratam, muitas vezes, os povos e os observados como objeto. Eu quero trazer o protagonismo para a minha investigação dos povos e a autonomia de sua narrativa. Essa é a minha intenção de investigação.

L1: Na sexta-feira, eu serei um dos condutores em La Paz, quando minha nação evocará a autonomia. É um passo importante, mas através de rotas ancestrais, não como feito geralmente, tornando as autonomias indígenas através da conversa do município para indígena. Pelo território, temos os trâmites cumpridos pelo nosso povo. Vamos, como um território autônomo, ao Sucre com o controle constitucional pronto. Você pode obter entrevistas, você pode ajudar a ter interesse na autonomia, não há promotor, ninguém [da justiça comum] controla a área. É um território onde apenas as autoridades de justiça indígenas.

Não há nenhum caso desses que chegue à justiça comum, eles resolvem tudo. Muitos anos [...] sobre o tema da autonomia indígena da minha nação, os bens que estão aqui podem fazer as entrevistas.

L2: Interessante. E como está seu tempo agora?

L1: Ainda tenho um pouco de tempo, tive que chamar as autoridades para ver por que não me chamaram.

L2: Então, no âmbito da sua comunidade, o povo Qhara Qhara, a respeito do procedimento da justiça. Pode dizer um pouco de como funciona um procedimento de rusgamento?

L1: Sim, há um caso concreto que aconteceu, digamos, uma grande queima coletiva de trinta hectares. Esse dano causou um problema (doença?) em povos indígenas. As autoridades investigaram a queimada; de fato, uma senhora reconheceu que fez e reconheceu a jurisdição indígena. Depositou a investigação quando houver necessidade, como foi feito na área coletiva e de acordo com as autoridades decidiram resolver em um dia ou dois de investigação, tem um processo de acordo com as normas e chamou suas autoridades de justiça, que chamaram suas autoridades extra e procedem, a seguir, no enraizamento.

A primeira sentença concreta que foi dada à senhora é um empate com a questão ambiental da Terra mãe, primeiro com os costumes indígenas. A senhora e seu marido têm que pedir perdão à mãe terra, sem que esse ritual seja frustrado. Em segundo

lugar, foi condenado a ter que plantar novas plantas nativas de diferentes espécies, em um tempo delimitado. Esta é a condenação, sendo que não pode cometer outro crime igual no território, quando a punição seria agravada. E tudo o que é feito de acordo com os procedimentos que acompanham ou estão de acordo com as autoridades.

Também, uma vez que existe uma regra como a autoridade de vos chamada ABT é dita, uma multa foi paga porque é isso que o padrão ABT diz, então essa coisa apressada que se conectará e será cumprida. Neste caso, o status oficial para o amado aberto da investigação, a ABT (autoridade florestal e terrestre na Bolívia) são abertas de ofício, apresentaram uma queixa ao promotor de Sucre, o procurador da matéria e o procurador da matéria Pesando para notificar as pessoas que cometem esse crime para que a senhora estivesse em investigação. E não farei mais nada porque é na pesquisa indígena e é a coisa certa.

O procurador da matéria está pesando para notificar as pessoas que cometeu crimes para que a investigação da Sra. Aida seja destruída. “Tenho apresentado oficialmente uma queixa junto ao Ministério Público de Sucre: eles não vão prosseguir com a matéria, porque eu procurei a jurisdição indígena, eu vou assinar silêncio em relação aos meus direitos e usar o ordenamento da minha nação”. E através dos requisitos fiscais, ele faz as autoridades indígenas realizarem o procedimento para convocar a senhora e, como essa, saber o ocorrido e sentenciar. À medida que as autoridades indígenas passaram ou exigem impostos, todos ou procedimentos terão uma cópia legalizada como autoridades. Com base no promotor de matéria, a solução da justiça comum será rejeitada - interposta pela ABT. Por quê? Porque a pessoa já foi sentenciada de acordo com os procedimentos adequados no país, pela justiça Qhara Qhara. Segundo a Constituição, um fato não é passível de duplo julgamento.

L2: Então, há registros e escritos de todas...?

L1: Sim, todas.

L2: E quando viajar a Sucre para visitar seu povo, posso acessar a esses documentos?

L1: Sim, sim. Pode falar, inclusive, com as autoridades que arbitraram este caso.

L2: Pode apresentar-me para eles (especialistas)?

L1: Sim, sim. Como eles fizeram, eles fizeram, fatal no procedimento. É ou o primeiro caso na Bolívia que fez este procedimento conformar, neste caso que lidamos.

L2: Há também casos em que as comunidades indígenas transferem para a justiça ordinária ou todos os casos são julgados pela "justiça indígena" (não conheço melhor termo)?

L1: Alguns casos, como sindicados, são os que pedem e vão à justiça ordinária. Nós, não. Nós somos indígenas e respeitamos e pedimos à nossa justiça.

L2: Entendo. E que pensa acerca das decisões do Tribunal Constitucional Plurinacional? As decisões são...

L1: As decisões que o tribunal está fazendo não seguem a Constituição. Não está fazendor progressivamente, não está aplicando o tema de favorabilidade, não está a fazendo questão da progressividade, não há respeito ao artigo 13 da Constituição, ao artigo 256 e ao artigo 410. Não respeita o pluralismo jurídico e a justiça plural, é dizer que não se está interpretando de acordo com o bloco constitucional. Mesmo que atue progressivamente, está recuando, regressando. Porque é entendido, além disso, normal como indivíduo estar em um tribunal constitucional que não faz nada de bom - lá vemos coisas negativas no tribunal. Penso que existem dois representantes dos povos indígenas, das questões indígenas [citar magistrados]. É por isso que somos calorosos e existem vários funcionários que estão conosco.

L2: Então os Tribunais que são representantes das comunidades indígenas não costumam falar com seu povo?

L1: Vão, mas não materializam em suas sentenças. Esse é o problema. Outra coisa é falar, outra coisa é fazer. Escândalos de papel. Há também magistrados indígenas no

tribunal de justiça, no Supremo Tribunal... Eu posso falar mal do Supremo Tribunal. Existe um indígena que deve o ponte, mas isso ainda está na justiça comum; você pode entrevistá-lo Na redação de uma circular indicando como reitor da Suprema Corte que deve ser respeitada, as decisões do tribunal indígena constituem a constituição, em hierarquia igual. Ele emitiu uma circular em todas as reuniões departamentais. Mas os outros que estão lá representam povos indígenas que não fazem nada. Eles tentam dividir as aldeias: não, você tem que fazer conselhos de justiça ... Mas, as pessoas que mais trabalham são a nação Qhara Qhara e algumas outras. As demais, fazem palco.

L2: Pensa que há uma flocorização da justiça indígena?

L1: Na Bolívia, o ministério da justiça indígena, os movimentos que nos tratam como um floco, não há materialização: o pluralismo jurídico não é cumprido, não existe uma justiça plural. Não há. Mas a minha nação, com essas exigências que fizeram, e o que estamos fazendo, é um trabalho muito difícil, mas muito valioso. Eles não estão falando porque eu era um assinante, um claro exemplo da minha marca (2014-2016), ganhamos. A ação no conselho concreto que emite a sentença 006 de 2016, que fez minha marca, meu povo, minhas autoridades.

APÊNDICE VI – ENTREVISTA A SAMUEL FLORES CRUZ

Entrevistado: Samuel Flores Cruz
Data: 02/03/2017 –
Horário: 18h
Local: CEADL, Sucre

Então a nação Qhara Qhara, como também seus pares, a nação Charcas, Chuwi e Chicha, estas quatro nações, de acordo com a nossa história, eram compostas essencialmente por soldados do império Inca (Tawantinsuyu). Eram os grandes chefes, os capitães e os soltados do Tahuantinsuyo. Como grandes nações nesta zona andina, tinham diferentes culturas.

A parte social estava bem ordenada, a parte espiritual também estava bem ordenada e a parte especialmente da estrutura do território estava bem organizado, cuja representação estava em Cusco. Havia um Kuraca da nação Qhara Qhara que representava a nação em Cusco (a capital do Tawantinsuyo). Por esta representação que tínhamos em Cusco, no Tahuantinsuyo, que fomos mencionados no Memorial de 1583, onde indica claramente que nossas nações estavam orgnizadas de acordo com uma estrutura de governo e território.

Essa estrutura territorial estava dividida em duas partes e a nação Qhara Qhara estava nas duas partes. Uma que é de cima a baixo (Aransaya e Urinsaya) e da mesma forma o território Qhara Qhara era parte do Qullasuyo, que é parte de um território maior chamado de Tahuantinsuyo (Império Inca). O Collasuyo estava dividido em 16 grandes nações e uma dessas nações é Qhara Qhara. O que dizemos em quíchua suyu significa em casetlhano "nação". O Qullasuyo também estava dividido em duas parcialidades: uma que é Urcosuyo (ocidental) e outra que é Umasuyo (oriental). Nessas parcialidades haviam oito nações de cima e oito nações de baixo. Uma dessas oito nações de cima (Urcosuyo) é a nação Qhara Qhara.

Com a demanda que nossos ancestrais propuseram em 1583, ficou claro que estávamos governados por Kurakas. Em quíchua, Jatun Kuraca significa "governador má-

ximo" da nação. É sinônimo de governo natural da nação. O Kuraca não exerce sozinho o poder, ele exerce de maneira dual, pois está acompanhado da Mama Kuraca, que é a sua esposa, e ambos exercem o mesmo nível de governo ou de hierarquia no mesmo território.

Então, esse Jatun Kuraca dos Qhara Qharas, estava dividido em iguais parcialidades (Aransaya e Urinsaya), os quais são compostos por Markas, com duas capitais: uma é Chhaqui e outra era Macha. Esses dois lugares, capitais ou centros rituais eram utilizados durante o período incaico para reunir os grupos de guerreiros ou os que iam até Cusco apaziguar as fronteiras do Tahuantinsuyo, ao expandir o território. Fruto disso temos as duas capitais: Chaqui e Macha estão em Potosí. A nação Qhara Qhara, em Urinsaya [sul], por exemplo, está composto pelo Jatun Ayllu Chhaqui, Jatun Ayllu Yura, Jatun Ayllu Pati Pati, Jatun Ayllu Caiza. Estes Jatun Ayllus - em quíchua Jatun Ayllu, em aimará Marka - têm uma só vestimenta, com diferença ligeira de cor, porém quase são similares as suas vestimentas culturais. Podemos dizer que são de cultura Visiccia [umas das markas de Qhara Qhara Suyu], que usam vestimentas culturais distintas da parcialidade Aransaya, composta pelas markas Tacobamba, Potobamba, [inaudível 5:20].

Em Chuquisaca estão localizados os ayllus da Quila Quila Marka, que se encontra próxima de outras markas, como Moro Moro, Qhara Qhara e Poroma, cujo território encontra-se descontínuo e se estende até Potosí. As markas de Pocoata e Macha estavam ancestralmente pertencentes à nação Qhara Qhara. Existe a nação Qhara Qhara, uma Marka Qhara Qhara e um ayllu Qhara Qhara. Estas markas, no período incaico, foram trazidos à nação Qhara Qhara de outras nações, como o mito yanaconas a esta nação, de outros povos, de outras nações, por exemplo, os que chamam de Jatun Quillacas, desde Oruro, que foram trazidos e formam os ayllus que se encontram dentro de Qhara Qhara, onde há também um Jatun Ayllu Porpo e Ocho. Toda essas markas que compõem a nação Qhara Qhara têm representação na nação Qhara Qhara com os seus Kuracas. Cada Marka ou Jatun Ayllu tem igual estrutura, que é dividida em duas parcialidades: uma aransaya e outra urinsaya. Algumas markas estão compostas de quatro ayllus, algumas markas estão compostas de oito ayllus, alguns outras são compostas por seis ayllus, porém todas as composições são realizadas aos pares. Cada Marka é composta por autoridades do autogoverno, que

têm a mesma estruturada da nação, representadas pelas autoridades chamadas de Jatun Kuracas, de aransaya e urinsaya. Na minha Marka, que é Quila Quila, por exemplo, existem oito ayllus ancestralmente: quatro ayllus acima (Aransaya) e quatro ayllus abaixo (Urinsaya). Cada um desses quatro ayllus têm um representante no governo, que se chama Kuraka de Aransaya e Kuraca de Urinsaya, no formato Qari Wari (homem e mulher), dual.

A autoridade que vem depois do Kuraca é chamada de Llacta Jilaqata que é também uma autoridade do território que trata de assuntos referentes a todos os grupos de pessoas da parcialidade e, depois dele, vem o Llacta Chasquis. Cada parcialidade possui um Jatun Kuraka ou Kuraka Mayor, um Llacta Jilaqata e um Llacta Chasqui. Llacta significa autoridade do povo, de todo o povo.

Aransaya	**Urinsaya**
Jatun Kuraka ou Kuraka Mayor	Jatun Kuraka ou Kuraka Mayor
Llacta Jilaqata	Llacta Jilaqata
Llacta Chasqui	Llacta Chasqui

Essas seis autoridades governam todo o território. A quem eles governam? Eles governam os Kurakas dos ayllus. Por exemplo, Quila Quila tem oito ayllus. Na época colonial haviam oito ayllus, mas, na República, a Marka foi reduzida a seis ayllus. Três [dois] ayllus se converteram a Fazendas [propriedade invidual]. Cada ayllu possui um Kuraka, um Jilaqata e um Chasqui, ou seja, a mesma estrutura da parcialidade. Atualmente Quila Quila Marka possui seis Kurakas de ayllus. Estes ayllus em Aransaya são: Picachulu, Qapici e Iscuta. Estes três ayllus atualmente têm os seus Kurakas. Agora, em Urinsaya: Taxchi, Lecopaya e Chacabucu, os quais cada um possui seus Kurakas, Jilaqata e Chasquis.

Além disso, nesses ayllus também se encontram alcaides originários. São autoridades menores do território.

Esses ayllus estão administrados por essas autoridades que são [inaudível 11:15], pois, quando chegaram os espanhóis, muitos povos se subordinaram aos espanhóis, se entregaram, tanto a sua estrutura de governo, se renderam, se podemos dizer, sua estrutura de governo e seu território. Por isso os espanhóis os respeitaram. Porém, outros ayllus e Markas da nação Qhara Qhara não se renderam aos espanhóis e tampouco à República, mas, ao contrário, pagaram seus tributos por terras de origem, por seu território, até agora.

Então essa é a grande diferença entre atualmente em que o mesmo Estado de Bolívia agora quer subordinar os povos originários, ao impor uma estrutura dos Departamentos, Províncias e Cantões, também impondo com as suas leis, normas e outras coisa. Porém esses ayllus de Quila Quila, Yura, Chhaqui, Pati Pati, Poroma; as Markas de Qhara Qhara, Moro Moro e outros ayllus resistiram e, ao resistir, mantiveram a essencia de tudo, o autogoverno dos Kurakas, Jilaqatas e Chasquis. Na colônia, por exemplo, nos impuseram a estrutura de caciques, criaram cacicados para cobrar taxas, tributos para a colônia, cuja estrutura não é natural.

Assim, ao manter essa estrutura de governo dos Kurakas, bem como as estruturas de Ayllus, Markas e Suyus, mantiveram sua identidade cultural, a parte social e a parte e econômica. O que se manteve na parte econômica? O ayni e a minca, baseados na reciprocidade.

Na parte cultural, por exemplo, mantêm suas vestimentas. Na parte social, por sua vez manteve-se a educação que é praticada no ayllu. Também mantiveram a parte da justiça, que é uma das mais importantes funções que há no território. Manteve-se também a parte mais importante que é a geopolítica de nossa nação. Estas nações de Qhara Qhara, Charcas, Chuwi e Chiqas, somos como grandes especialistas em traçar estratégias para encarar os problemas que se apresentam. Por isso, acreditamos que nem a colônia, nem a República e cremos que nem o Estado Plurinacional vai nos fazer desaparecer, porque aguentamos a colônia, aguentamos a República até agora, nos reduziram, mas não nos exterminaram. A forma de manejo da estrutura do território e do governo marca não apenas teoria, mas também a prática.

Neste contexto de Estado plurinacional, a Marka Quila Quila [inaudível 15:36] foi impulsora no ano 2000 para a concretização do Convenio n. 169 da OIT, internalizada na Bolívia por meio da Lei n. 1257, de 11 de junho de 1991. Desde o Convenio n. 169, houveram reformas constitucionais. A primeira ocorreu em 1994, por meio da qual se modificou o artigo 1º (Lei n. 1585, de 12 de agosto de 1994), que dispõe sobre o tipo de Estado e a forma de governo, para intrudir que Bolívia é multiétnica e pluricultural. Ademais, foi modificado o artigo 171 e passou a declarar que, na Bolívia, existem povos indígenas com territórios de origem, o que depois foi chamado de Tierras Comunitarias de Origem (TCO), a partir de 1994.

Com essa reforma constitucional se materializaram outras normas. A Lei mais importante... [Samuel cumprimenta um dos líderes na nação Qhara Qhara, da Marka Payacollo-San Lucas, que entrou na sala]. Em essa reforma de 1994, quando se introduziu a parte da interculturalidade, que Bolívia é um Estado pluricultural, bem como que existem povos indígenas (artigo 171), graças a isso foi promulgada uma lei chamada de Ley INRA ou (Lei n. 1715), Instituto Nacional de Reforma Agraria, em 1996. Porém, antes disso, promulga-se uma lei chamada de Ley de Participación Popular, por meio da qual se promulga outra, chamada de Ley de Municipalidades. Em Bolivia, desde 1994, se criou uma lei para criar municípios e, com essa criação de municípios, criam também outras estruturas, que são as Oraganización Territorial de Base (OTB) [Decreto Supremo n. 23858/1994]. Com essa lei, um grupo de pessoas podem se organizar e criar uma estrutura de OTB, com personalidade jurídica própria. Essa norma também reconhece a existência de povos indígenas e a possibilidade de se estruturarem conforme sua organização própria (Markas, Ayllus etc.).

Com essas três leis (Lei de Participação Popular, Lei de Municipalidades e Lei INRA (Lei de Saneamento de Tierras), em Bolívia se classificam as propriedades, isto é, uma que é a propriedade individual (saneamento individual), saneamento simples (para propriedades grandes - no oriente e no Chaco - para empresas agropecuárias) e outra para os povos indígenas originários, chamada de Tierra Comunitaria de Origem (TCO), na qualidade de direito coletivo. Essas três modalidades em Bolívia existem desde 1996 e ainda se encontra vigente, em 2017, materializa direitos coletivos para os povos indígenas originários. Agora existe um processo de conversão de TCO para Territorios Indígenas Originarios Camapesinos (TIOC).

Desde 1996 até 2000 a Marka Quila Quila e a nação Qhara Qhara demandam a discussão para uma nova assembleia constituinte. Primeiro, no ano 2000 até o ano 2003, demandamos, quando se faz a Ley de Hidrocarburos em Bolívia, de 2000 a 2005. Demandamos, nesta Ley de Hidrocarburos, a incorporação de 28 direitos indígenas à Ley de Hidrocarburos, onde se introduziu, por exemplo, o direito à consulta, ou seja, a consulta a povos indígenas em temas de recursos naturais (gás e petróleo). A Ley de Hidrocarburos é apresentada em 2000, aprovada em 2003 e promulgada em 2005. Também durante o período entre 2000 e 2003, os povos da nação Qhara Qhara marcharam desde Sucre até La Paz. Foram 34 dias de caminhada para pedir uma assembleia constituinte. A grande reivindicação da nação Qhara Qhara era por uma assembleia constituinte, embora, paralelamente, houvesse a discussão na Ley de Hidrocarburos, que é atualmente vigente em Bolívia. Muitos direitos dos povos indígenas que aparecem na Constituição de 2009 foram antecipados na Ley de Hidrocarburos. É a única norma em Bolívia que fala sobre consulta aos povos indígenas em tema de recursos naturais não renováveis. Existe uma lei, um regulamento, outras normas menores mediante decreto, mas é a única norma em sentido estrito que estabelece o direito de consulta e descreve o seu procedimento, ou seja, como deve ocorrer a consulta prévia, livre, informada. Tudo isso conforme disciplina o Convênio n. 169 da OIT.

Do ano 2000 até o ano 2002, houve a marcha pela assembleia constituinte, se fez a marcha de Sucre até La Paz e ninguém acreditava na assembleia constituinte, nem mesmo o atual presidente acreditava, que na época era dirigente das seis Federações do Trópico de Cochabamba. A marcha do ano 2000 e a marcha do ano 2002, que nós protagonizamos, articula as nações no tema da constituição, com a restituição do autogoverno dessas as nações que falei antes. A nação Qhara Qhara, no ano 2000 e no ano 2002 se materializa, como nação, isto é, como Qhara Qhara Suyu. Também se dizem que, desde essa marcha, outras nações do altiplano e que formam o Qollasuyo também passaram a buscar a reconstituição de seu território, isto é, seus ayllus, markas e seus Suyus. Isso significa reconstituir seu autogoverno, isto é, seus kuracas, seus jilaqatas e chasqis. Também é o caso de outras nações que estão no altiplano, nos lagos etc.

Então, nos anos 2000 a 2002 já se discutia, como somos várias nações... Em Bolívia não somos povos. Povos dizemos que existem na Amazônia e no Chaco, ou seja, povos indígenas. Em terras altas, no altiplano e nos vales existem nações, que têm o seu próprio espaço territorial, autogoverno, cultura e tudo isso.

Depois disso, entre os anos 2002 e 2005, não querem convocar, estas nações convocam as consultas públicas em cada. As consultas públicas levaram os cidadãos de todos os departamentos para saber se os cidadãos estão de acordo por uma nova assembleia constituinte. Nestas consultas cidadãs se materializa que todos estavam de acordo com uma assembleia constituinte. Se elaborou uma proposta de lei de convocatória para a assembleia constituinte. Porém, quando o presidente Gonzalo Sánchez saiu, os problemas que haviam no tema de gás, que queriam que saíssem pelo Chile para vender aos Estados Unidos, não sei o quê... O vice-presidente Carlos Mesa não quis convocar uma assembleia constituinte e, em razão disso, renunciou. Depois de renunciar, assumiu o presidente da Corte Suprema, que era Eduardo Rodríguez Veltzé, quem também não tinha intenção de convocar. Antes disso renunciaram a presidente [inaudível 26:55]. O presidente da Câmara dos Deputados [inaudível]. Não convocaram a assembleia constituinte, o parlamento não convocou e Rodrígueza Veltzé tampouco. Tinham medo de convocar porque nesta proposta da lei especial de convocatória, a proposta era convocar uma assembleia plurinacional. O povo estava de acordo, mas os membros dos órgãos no poder não convocavam por medo, não sei, ou por talvez acordos políticos. Por exemplo, Carlos Mesa renunciou porque não queria convocar a assembleia constituinte e mantinha conversas com o atual presidente Evo Morales, porque era deputado e na assembleia havia uma série de acordos e não convocavam. O único que vimos resultado foi em 2005, em 18 de dezembro quando convocaram eleições gerais , onde ganhou o atual presidente.

Bom, convocamos a assembleia constituinte. Não se pode convocar porque nós, como Qhara Qhara, estávamos na cabeça do CONAMAQ (Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu), que agora está dividida mediante a ingerência do Estado. Entre os anos 2000 e 2003, Qhara Qhara Suyu estava na cabeça do CONAMAQ. A máxima autoridade do CONAMAQ era um representante da Quila Quila Marka. Então, durante essa gestão, cuidamos de estabelecer as estratégias de ação. Qhara Qhara e Quila Quila tinham a ideia de Estado plurinacional, pois em Bolívia existem diversas

nações e povos. Queremos ter uma representação no Estado, pois o Estado se faz com representação política.

AS - Essa expressão “nación” é originária dos povos quíchua e aimará? Nação também tem uma conotação bastante ocidental.

SF - Sim. A denominação ancestral para as nações indígenas era suyu. Por isso Qhara Qhara suyu, Suyu Charcas, Suyu Yuras, Suyu Chichas, Suyu Killacas, Suyu Oras, Suyu Karangas (Oruro - significa grandes), Suyu Paq’asqi (La Paz), Suyu Lajikara.

Em castelhano dizemos que suyu é nação. Dizemos que suyu é um povo que possui um grande território, uma área geográfica grande. É um conjunto de markas, que, por sua vez, tem uma grande expansão geográfica territorial. Um ayllu também tem uma grande expansão territorial. Somada toda essa área territorial temos o suyu. A nação Qhara Qhara, dividida entre dois departamentos (Chuquisaca e Potosí), era grande. Por isso dizemos que, em Bolívia, há um Estado plurinacional porque em Bolívia existem nações (suyus). As pessoas que falam espanhol não entendem o que é suyu.

AS - Qual o significado de suyu portanto, é apenas relacionado ao território? O que constitui um suyu?

SF - O suyu é constituído por cultural, idioma, espaço territorial por exemplo, tem um espaço social, também tem um espaço político, também sua própria economia. Toda essa força que possuem esses componentes que tem nosso governo, nosso território é o que constitui o suyo. No período incaico, cada suyu tinha um representante em Cusco, por exemplo. Tínhamos representantes no Tawantinsuyu e nos subordinávamos a ele. Desde esse ponto de vista, vimos em Bolívia um Estado Plurinacional porque cada nação deve ser representada na Assembleia Legislativa, cuja eleição deve ocorrer de acordo com normas e procedimentos próprios, conforme nossos usos e costumes, conforme nossa democracia plural que não necessariamente é realizada por votos. Nos ayllus o exercício do poder político é realizado não por voto, mas por rotação, por hierarquia. Desde pequeno o indivíduo assume responsabilidades e, por um sistema de rotação, ascende a cargos mais abrangentes da nação.

O Estado plurinacional se caracteriza por abrigar, por um lado, um sistema de nações e povos indígenas e, por outro um sistema democrático. Estes dois sistemas convergem a um estado plurinacional, porque existem diferentes nações e povos indígenas que representam a pluralidade e o nacional abrange as diferentes nacionalidades, bem como as pessoas que vivem na cidade, nas áreas urbanas ou povos concentrados, que possuem sangue indígenas ou mesclado, criolla, mestiça e se autoidentificam como indígenas, porém não se encontram representados. Então pleiteamos um Estado Plurinacional, que é composto por um sistema democrático, que se elege por voto, e um sistema indígena originário, que é regido por normas próprias: rotação.

Em Bolívia existe um sistema ordinário, em tema da Justiça, e um sistema indígena originário, que provém dessas nações. No tema da justiça avançamos, mas no tema da representação política não avançamos, porque a proposta da nação Qhara Qhara e da Quila Quila Maraka para a assembleia constituinte era que cada nação indígena estivesse presente na Consitutição de 2009 e não meramente representadas pelo idioma. Assim, não existem na Constituição Qhara Qhara, Charkas, Chichas, Chiwis, Uros etc. Uros existe o idioma, mas não existe a nação.

Nos pleiteamos uma participação na assembleia constituinte por meio de normas próprias de representatividade, por usos e costumes, de forma direta. Por isso não quiseram convocar a assembleia constituinte tanto Mesa, quanto Rodríguez Vertzé ou mesmo Evo Morales, porque a assembleia constituinte somente foi elaborada por partidos políticos e não elaboraram legitimamente com os representantes das nações indígenas, isto é, apenas participaram cidadãos escolhidos pelos partidos políticos e pelos votos. Não houve participação indígena, apenas um participante se apresentou com roupas indígenas, mas sua participação ocorreu por meio de uma eleição e vinculado a um partido político, não foi eleito como nós queríamos que seja por meio direto, para assim cada representante possa discutir e apresentar propostas em nome da sua nação. Isso não aconteceu.

Por isso a nação Qhara Qhara, como era até o ano de 2005, levamos ao CONAMAQ essa luta pela assembleia constituinte. No ano de 2006, o atual presidente convocou a assembleia constituinte, em 11 de junho. A nação Qhara Qhara não participou da

votação. Marchamos desde Sucre, "não estamos na assembleia constituinte", "não seremos cúmplices do que vão fazer", vamos defender a assembleia constituinte de outra forma. Desde então, a nação Qhara Qhara disse não: esse Estado plurinacional sempre estará subordinado aos partidos políticos, seja da direita ou da esquerda. Sempre dizemos que a representação política não está de acordo com o que pleiteamos e, por isso, dizemos que Bolívia não é um Estado plurinacional em tema político. Há na Constituição sete representantes dedicados aos indígenas, porém esses não foram eleitos por normas próprias de forma direta, mas foram eleitos mediante os partidos políticos.

Pleiteamos, em tema político, que se incorpore três coisas:

Em Bolívia existem duas formas de eleições: uma é direta e representativa, que é por voto popular, e outra que é a eleição por normas e procedimentos próprios. Esta é a democracia comunitária. Essas duas formas de eleger os representantes estão na constituição, mas na lei se retrocedeu. Existe uma lei chamada Ley de Regímen Electoral (Ley n. 26/2010), a qual diz que os representantes indígenas são eleitos mediante os partidos políticos. Assim, um indígena para nos representar tem que se candidatar. Essa lei, portanto, é contrária à Constituição, pois a norma constitucional estabelece a forma direta para representação das nações e povos originários. Em Bolívia, portanto, materializaram-se duas formas: democracia comunitária e democracia representativa e participativa mediante voto. Nós queremos a eleição direta, assim como elegemos nosso Kuraca máximo da nação por meio de rotação, com o exercício do poder político de modo dual (marido e mulher). Contudo, não se levou dessa forma à assembleia constituinte, tampouco reflete na Constituição, ou melhor, alguma coisa reflete, mas, na prática, não ocorre conforme previsto.

Por tudo isso Qhara Qhara Suyu lutou, no ano 2006 ao ano 2010/2011. Como não nos reconheciam, as representações, por "nome e sobrenome", por Qhara Qhara Suyu e, especialmente, Quila Quila Marka, assume a nível nacional a divergência contra CONAMAQ, pois entendemos que é cumplice para que as leis editadas não sejam favoráveis aos indígenas, o que fez com que saíssemos do CONAMAQ. CONAMAQ firmou acordo político com um partido e, no ano 2010/2012, desaparece, porque o governo divide a organização em favoráveis ao governo e contra o governo.

Diante disso, outros como Qhara Qhara o que fizemos? No ano 2010 até 2012, em Bolívia ocorre o censo de população e moradia [Censo Nacional de Población y Vivenda 2012], em que a nação Qhara Qhara se posicionou no sentido de que cada nação deveria realizar seu próprio censo. Porém, CONAMAQ rejeitou essa possibilidade. Diante disso, Qhara Qhara Suyu se retirou do CONAMAQ. Dentro da nação Qhara Qhara, por sua vez, foi debatida a hipótese de se realizar um censo pela própria nação, o que foi rejeitado pelo Jatun Kuraca. Em virtude disso, a Marka Quila Quila decidiu realizar o censo para a nação.

Eu, pessoalmente, como ex Kuraka da nação Qhara Qhara, junto com os Kurakas das parcialidades Aransaya e Urinsaya, fizemos o censo, em 2012. E isso foi estratégico. Escolhemos nossos próprios responsáveis pela coleta de dados e censeamos nossa própria gente. Isso o Estado não certificou, no ano 2013, qual a população tem a Marka Quila Quila, que pertencem à população Qhara Qhara. Esta arma tem sido utilizada para reivindicar os direitos civis, políticos, econômicos. Já reivindicamos os direitos políticos, para que na Bolívia tenhamos autonomias. Em 2014, lutamos com o censo, para que o Estatuto de Chuquisaca preveja a representação de duas cadeiras na assembleia departamental, por normas próprias. Logramos êxito em conquistar isso, que ocorreu por meio de uma ação perante o Tribunal Constitucional. Apresentamos uma ação de cumprimento, indicando que a constituição se deve cumprir, pois o artigo 200, 70 e 84 dizem que os estatutos autonômicos devem ser elaborados de maneira participativa e os povos indígenas que não possuem autonomia indígena podem ter representação direta, eleitos por normas e procedimentos próprios. O estatuto acabou não sendo aprovado por meio do refendo, já que o povo estava contra o governo na época, mas existe uma decisão judicial que reconhece o direito de participação direta da Nação Qhara Qhara, com nome e sobrenome. Assim, como somos minoria e não constituímos autonomia indígena, temos direito de constituir representante ao Conselho Municipal de Sucre, de forma direta, e isto também logramos êxito na carta orgânica. Mas isso foi possível por meio de uma ação de cumprimento da carta constitucional. Contudo, graças ao censo populacional que foi possível. O INE [Instituto Nacional de Estatística] não certificou que, dentro da Marka Quila Quila, existem 1.479 originários que se autoidentificam e que pertencem à nação Qhara Qhara. Graças ao informe do censo, abriu-se a oportunidade de manejar a ação de cumprimento

perante o TCP. Então, este censo, abriu a possibilidade para outras nações e outros departamentos lutem pela representação direta como nações.

Graças a essa luta de articulação, logramos entre os anos 2012 a 2014, que outras nações nos apoiem, se deem conta e nos apoiem como suyus, como sempre tem sido ancestralmente, como aliados, parte do Qollasuyu, seja terras baixas e na região amazônica. Em 2014 vencemos essa luta, até 2016, e uma dessas quatro lutas para reivindicar os direitos pelo território, por exemplo, a Marka Quila Quila, que também está em processo de convalidação territorial por meio da Ley INRA, como TCO, o Estado não deseja nos titular essas terras coletivas. Pense que nós tínhamos títulos na colônia, títulos na república, nossos ancestrais lutaram pela terra, pagaram seus tributos como terras de origem. Agora, no Estado Plurinacional, não quer titular nossas terras coletivas. Nos impõem formalismos. Pense que, no Estado Plurinacional, conforme havia dito, é um Estado que nós, como povos indígenas e nações, somos preexistentes à colônia, temos domínio ancestral sobre as terras, território e recursos e o Estado não quer devolver nossas terras. Para titular as terras, nos pedem personalidade jurídica. Entre os anos 2000 a 2003, nós tínhamos personalidade jurídica como povos indígenas, conseguimos. Porém, o mesmo município de Sucre anulou essas personalidades jurídicas desses ayllus.

AS - Por que motivo?

SF - Havia uma empresa chamada Fancesa (Fábrica Nacional de Cimento), da qual o município é um dos sócios, bem como a universidade. Eles concederam várias partes de terra para explorar os recursos de pedra caliça. Como um dos donos da empresa [o Município de Sucre] com uma mão nos deu personalidade jurídica e com a outra nos retirou. Para isso, o que fizeram? Lançaram grupos de choque em nossas regiões. Organizaram grupos sindicais agrários e, para que lutássemos entre nós e nos dividam, anularam nossa personalidade e, até agora, não há personalidade jurídica.

Nada obstante nós lutamos. No ano de 2012 começamos a articular nossa luta, como Marka Quila Quila, de que somos preexistentes e que temos domínio sobre essas terras e, pela qual, entramos com uma demanda no ano de 2014, com o censo e todos

os documentos ancestrais que temos da colônia e república, que temos títulos. Fizemos uma demanda contra o Estado, especificamente o INRA. Entramos com uma ação popular, pedindo que não podem exigir personalidade jurídica aos povos indígenas para titular nossas terras ancestrais.

Essa ação popular, no Tribunal de Garantias, ganhamos. Nos concederam a ação popular. Porém, em sua revisão, no Tribunal Constitucional, nos disseram que não poderíamos ter entrado com uma ação popular, mas sim uma ação de inconstitucionalidade completa da norma que pede personalidade jurídica aos povos e nações indígenas para titular suas terras coletivas. Então, nós imediatamente entramos com uma ação de inconstitucionalidade, como povo indígena da Marka Quila Quila. Com isso, no ano de 2015, apresentamos a ação de inconstitucionalidade concreta à Ley n. 1715 e ao Decreto Supremo n. 29915, que regulamenta a lei de distribuição de terras, na qual existem dois artigos que pedem personalidade jurídica para nós titularmos [as terras]. Então em face desses dois artigos, entramos com a ação de inconstitucionalidade concreta. Apresentamos inicialmente ao INRA, que prontamente rechaçou e a matéria foi ao controle do Tribunal Constitucional aqui em Sucre, no qual, no ano de 2016, em abril, se declara inconstitucional estes artigos e se retira do ordenamento jurídico. Na sentença se diz que a Marka Quila Quila basta se autoidentificar e se autodeterminar e não podemos estar subordinados pelo Estado por formalismos jurídicos, como personalidade jurídica e, portanto, o Estado deve cumprir, deve distribuir [a terra]. É isso que consta, atualmente, em nota das nossas terras coletivas dos ayllus da Marka Quila Quila e seguimos em demanda. Apesar de termos títulos, houve um fracionamento. Nossa terra que era uma grande área, agora está em pequenos lotes, para algumas pessoas e não para o povo coletivo, porém, penso que estamos no procedimento.

Estas duas lutas grande para nós, a partir dos anos 2000 até o ano 2016, materializam a nível nacional o Tribunal de Justiça Indígena. Visualizamos que essas lutas, em tema de justiça em nível nacional, para defender esses direitos grandes (direito ao território). Existem muitos direitos que estão na constituição e convênios internacionais que Bolívia ratificou e não necessariamente está sendo respeitado e cumprido. Por isso nós autoconvocamos no ano de 2015 um cabildo em que participaram 7 nações, no qual constituímos o Tribunal de Justiça Indígena e esse tribunal de justiça

indígena, para defender esses direitos grandes, frutos de nós da Marka Quila Quila e da Nação Qhara Qhara, temos grande experiência de luta, e dizemos que temos que nos defender. Não podemos seguir nos enxergando como nação e que o Estado nos acabe. Então, nos unimos, muitos povos e nações e começamos a articular e convidar outras nações que possam se somar a este Tribunal. Bom, agora somos várias nações que estamos nesse desafio grande. Esse tribunal de justiça, graças à sua formação, materializa o primeiro caso na Bolívia, podemos dizer, da Marka Quila Quila, um caso concreto que foi a queima em nosso território. Nossas autoridades, conforme suas normas resolveram, e estamos fazendo respeitar nas instâncias do Estado, como no Ministério Público e na Justiça Ordinária, para que não abram o caso.

Esse procedimento de luta é um trabalho muito forte, estratégico, porque é a luta pelo território, da terra e dos recursos. Esses três componentes são parte de nossos povos, da nossa cultura, da nossa cosmovisão, e pelo qual nós como nação Qhara Qhara, vemos que não queremos por temas de interesses pessoais, político-partidários, mas sim o interesse coletivo. Essa luta é [travada] com humildade, com sensibilidade, porém com grande perseverança, dessas markas e povos. Porque graças a isso, a nação Qhara Qhara agora, em uma de suas markas, de seus Jatun Ayllus, está conquistando a autonomia indígena via território ancestral, que está em Urinsaya, em Potosí, no Jatun Ayllu Yura. Esse território tem 1/3 consolidado, tem 43 comunidades, isto é, 4 ayllus, porém agora está na metade de seu processo autonômico e seguramente vai ser o alento dessas markas, que lutamos por território, nossos recursos e o respeito. Por isso vemos que a conjuntura que agora chegamos com o tema de justiça para defender os direitos constitucionais, como a constituição, defendemos que se insira o tema de justiça indígena originário campesino, que gozamos de igualdade de hierarquia, que temos que respeitar a constituição, que nos reconhece o sistema de justiça indígena, que é igual à da justiça ordinária e a justiça constitucional. Somos iguais. O Tribunal de Justiça Indígena tem um desafio grande que, em pouco tempo, está materializando muitas coisas: reunir forças, desencadear as ações de defesa, as ações de amparo, as ações constitucionais, as ações de cumprimento, em todos os direitos políticos, direitos econômicos, direitos culturais e direitos territoriais.

Assim podemos resumir esse processo de lutas. Para questões mais concretas da Justiça Indígena, Tata Tomás Guamani poderá falar com detalhes.

AS - Tenho uma dúvida a respeito do Tribunal de Justiça Indígena

SF - As sete nações que compõem o Tribunal têm livre autodeterminação e não dependem de nenhum regimento do Estado, pois aderem por vontade própria.

AS - Quais são as nações?

SF - 1) nação Qhara Qhara, 2) nação Yampara, 3) nação Charkas, 4) nação Suras, 5) nação Pacajes, 6) nação Killakas de Aransaya (de Potosí), 7) Killakas de Urinsaya (Marka Sevaruyo de Oruro).

A estas nações estão se somando os Guaraníes, especificamente o povo indígena de Seculi, que estão em processo de adesão.

Existe um ponto a mais que conquistamos, o mais forte é o tema da autoidentificação. Esse tribunal de justiça indígena determinou, em uma de suas resoluções, que os povos indígenas não podem estar subordinados ao Estado, mas que o Estado deve aplicar a constituição de forma direta e por isso, deve outorgar as cédulas de identidade que manifeste a identidade cultural dessas nações. O Tribunal emitiu uma resolução com a qual supre uma demanda do Estado com essas nações que falei e conquistamos, em 2016, que se emita uma resolução administrativa do Estado para que se incorpore em nossa cédula de identidade pessoais a identidade cultural de cada nação. Eu fui a segunda pessoa que se autoidentificou. Essa demanda foi levada por uma Marka, que se chama Sipe Sipe, em Cochabamba, da nação Sura. Com essa luta conquistamos que agora, na Bolívia, não apenas se esteja aplicando o tema da identidade cultural somente em documentos, mas a autoidentificação e a identidade cultural está nos documentos. Na Marka Quila Quila todas as pessoas maiores de 18 anos se autoidentificaram em seus documentos, a qual nação pertencem, povo indígena e onde vivem estão em seus documentos pessoais. Essa é uma arma para reivindicar os direitos políticos até 2019, inclusive os direitos coletivos de território, pois, como o INRA não deseja nos titular as terras por não reconhecer a nossa existência, a identificação é uma das formas de demonstrar nossa existência. Ademais, podemos

empreender uma demanda internacional se esses direitos não se respeitem na Bolívia, porque estamos esgotando as vias internas e a via internacional seguramente nos vai dar razão e vamos pedir ao Estado pelos danos ocasionados ao povo indígena da Marka Quila Quila, por tantos anos que não titulam o território.

Em parte [o documento] também serve para reivindicar os direitos políticos, porque o documento que diz a identidade cultural da nação a que pertencemos vai romper o que não se pode levar ao censo de população e moradia de 2012, porque não realizaram o censo das nações com "nome e sobrenome", como Charkas, Yampara, Qhara Qhara, Chichas Chuwis e outras nações. Somente identificaram no censo, mediante o que diz o art. 5º da Constituição da Bolívia, através de idiomas. Por exemplo, a nação Qhara Qhara fala dois idiomas, falamos quíchua e aimará. Porém, não somos uma nação quíchua ou tampouco aimará, nós somos uma nação Qhara Qhara que tem sua própria cultura, diferentes identidades culturais, diferentes idiomas... Existe uma parte que se fala castellano e nem por isso somos uma nação castellana, não?

Tem sido um tópico que na Bolívia existem 36 nacionalidades. Não. Na Bolívia existem diferentes nações e eu te posso apontar que existem, aproximadamente, 54 nações e povos indígenas. Em terras altas e baixas existes 16 nações e na região amazônica e no chaco existem 34 povos que têm suas próprias identidades, seus próprios idiomas, seu próprio território. Então, somando-se chegamos a 54. Por isso, dizemos que os direitos políticos se reivindicarão com este tema da autoidentificação porque não se vai poder contestar ou negar, porque cada pessoa ao se identificar de que nação, através de sua identidade cultural, o Estado tem que ceder, e também o mesmo pensamos que com isso vamos conquistar a autonomia e o autogoverno, porque a soma das pessoas que se autoidentificam com seu documento pessoal, vamos saber quantos irmãos e irmãs temos de uma nação que não gozam de direito econômico, porque os municípios não nos não projetos, nos negam, os governadores nos negam. Então com esse tema da autoidentificação vamos a somar quantos membros dessas nações não gozam dos direitos econômicos do Estado, pelo qual vamos demandar, por meio de uma ação legal também.

Por aí vão as estratégias da nação Qhara Qhara... que é público, né... Porque estamos preparando os requisitos para fazer a demanda ao Estado, dos direitos políticos e

econômicos, porque o Governo teve um prazo para promove-los, porém não promoveram porque esses direitos estão na constituição e a Constituição da Bolívia no art. 109 diz que os direitos reconhecidos nesta constituição gozam de aplicação direta e não existem, todavia, normas e leis para que os órgãos promovam e os povos indígenas tenham seus direitos respeitados. Então por aí vemos que a efetivação desses direitos também dependem de nós, porque tendo essas armas ninguém pode nos negar, porque até há pouco nos negavam, porque diziam: "você é quíchua, você responde ante a nação quíchua; os aimarás respondem pela nação aimará" e não é assim, somos nações que temos território, temos cultura, temos cosmovisão...

APÊNDICE VII – ENTREVISTA A TOMÁS GUAMANI

Entrevistado: Tomás Guamani
Data 02/03/2017
Horário: 19h
Local: CEADL, Sucre

Entrevistado: Tata Tomas Guamani - Ayllu Kuraca Taxchi
Horário: 21h
Local: CADL, Sucre
Entrevista em quíchua traduzida sucessivamente por Tata Samuel Flores Cruz

Adriano Sousa - Boa noite, Tata Tomás Guamani, é uma honra poder entrevista-lo. Agradeço muito pela entrevista, que tem uma importância ímpar. Sou doutorando pelo Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade do Estado do Rio de Janeiro e estou realizando uma investigação sobre a Justiça Indígena Originária Camponesa (JIOC) na Bolívia. Assim, gostaria de saber algumas coisas a respeito do exercício da JIOC na comunidade, como ela se desenvolve etc.

AS - Poderia falar um pouco do senhor, da sua trajetória e da sua comunidade?

Tomás Guamani - Nós da Marka Quila Quila ou Jatun Ayllu Quila Quila, era composta por quatro ayllus ancestralmente e, atualmente, ficaram reduzidos a seis ayllus. Nesses seis ayllus, nós somos autoridades, autogoverno, temos uma estrutura de kuracas, jilakatas e chasquis. Administramos nosso território, nossa terra, nossos recursos e nossa justiça própria, que nos deixaram nossos avós, nossos ancestrais e seguimos. Exercemos nossa justiça própria porque nos sentimos iguais em relação à justiça ordinária, porque assim diz nossa constituição. O que nós julgamos não pode haver outro julgamento em outra jurisdição que não é nossa. Ultimamente julgamos no nosso ayllu um caso de queimada irregular da terra, que decidimos de acordo com nossa normas e procedimentos próprios. Apesar do julgamos, a Autoridad de Fiscalización y Control Social de Bosques y Tierra (ABT), que é o órgão responsável por fiscalizar eventuais degradações no meio ambiente, realizou uma demanda diante do Ministério Público distrital. O promotor arquivou o pedido, pois havia ocorrido coisa julgada, em

razão do julgamento por meio da JIOC. Não satisfeita com isso, a ATB recorreu ao Ministério Público departamental de Chuquisaca, que também rechaçou a abertura de investigação, porque, de acordo com a Constituição, não pode haver duplo julgamento e, até agora, é o resultado desse caso. Assim como respeitamos os direitos deles, também queremos que respeitem o nosso, pois somos donos dessa terra. Por isso, mantemos ativa nossa estrutura de território e o Estado quer atropelar.

AS - A respeito desse caso de queimada da terra. Qualquer pessoa na comunidade pode reclamar uma irregularidade na JIOC e qual o processo de julgamento?

TG - Nós no Jatun Ayllu Quila Quila, a primeira coisa que fazemos é uma investigação. Vamos verificar o dano, sua dimensão e o responsável, conforme for, citamos e procedemos sanções em nosso território. Não é assim como na justiça ordinária que enviam à prisão. Realizamos uma reparação conforme o dano ocorrido, também como exemplo em nosso território para que não volte a acontecer. Isso nós fazemos cumprir. Além disso, a sanção também não é igual para todos. A sanção é conforme o problema ocasionado ao povo da comunidade e assim procedemos, pois queremos que isso seja um exemplo para o nosso povo.

AS - Quem está encarregado a determinar a sanção na JIOC? É o kuraca que termina isso, jilakata? Qual o tempo para fazer essa reparação?

TG - Quem aplica a sanção varia de acordo com o problema. Pode ser que a máxima autoridade do ayllu, que é o kuraca, determine a sanção, se o problema for pequeno. Se é grande o problema no território, então quem deverá estabelecer a sanção é o Jatum Kuraca, que é o Kuraca maior do território, da Marka ou Jatum Ayllu. Isso deve ser reconhecido pelo Jatum Ayllu e que esteja em sua consciência para que dê uma solução para a reparação. Esse é o procedimento que fazem. Para isso também temos uma assembleia de investigação, como se fosse uma atividade pericial que pode ser exercido não penas pelas autoridades diretas, mas também fazem com outros irmãos do ayllu, do território, que são ex-autoridades ou líderes que ajudam na investigação e, conforme for, as autoridades máximas do território sancionam. Esse é o procedimento que nós temos. Assim, é a sanção que determina: pode ser a autoridade

máxima, como o kuraca do ayllu, ou o kuraca da marka/jatum ayllu, se o problema é grande.

AS - Qual a distinção que as autoridades fazem a respeito da gravidade do problema? O que é um problema grande e o que pode ser um problema pequeno, teria algum exemplo disso?

TG - A diferença entre problemas. Não se pode comparar um problema pequeno com um problema grande, por isso as autoridades máximas do território, do jatum aully, marcam a diferença para definir a solução, isso conforme o problema que é suscitado. Um problema pequeno pode ser um problema entre terras, entre lindeiros, diante do qual o kuraca convoca ambas as partes e as autoridades também pedem ajuda de outras pessoas que são mais velhas para dar uma solução. Também existem problemas grandes, como o caso de uma queimada, que causa um grande dano ao território e à coletividade. Então, conforme isso, emitem a solução com a sanção de acordo com a gravidade. Por isso, não se pode comparar um problema de forma general, os problemas se classificam e a solução é dada de acordo com as autoridades, se corresponde com a autoridade do ayllu ou se corresponde com a autoridade da marka/jatum ayllu.

AS - Quem decide se o problema é grande ou pequeno é o kuraca do ayllu?

TG - Sim.

AS - Perfeito. Pode dizer se existe na comunidade algo análogo, parecido, com a ideia de lei que o Estado costuma emitir?

TG - Primeiro, nós temos uma hierarquia. As autoridades máximas do jatum ayllu têm pessoas logo abaixo que dirigem as notificações, que é o llaqta chasqui e o llaqta jilakata, para que a autoridade máxima do território proceda a julgar. No ayllu há o mesmo. O kuraca do ayllu procede com as autoridades menores [chasqui e jilakata], para que eles investiguem, façam e notifiquem e procedam.

Para isso, temos que dizer claramente que temos agora mesmo uma lei em vigor. Um mandamento ancestral que é *ama quella*, que é não seja frouxo/preguiçoso. A segunda lei do ayllu é *ama llulla* [não mintas]. Se uma pessoa não é frouxa, não pode mentir. Se uma autoridade não é frouxa, tampouco pode mentir. Essas são as leis do ayllu, que estão em vigor desde nossos ancestrais e, conforme os atos praticados, estabelecemos a sanção. Não pode mentir, pois estaria criando um mal ao território e a todos. Essas duas leis são sagradas para nós. A constituição incorporou essas duas leis. São leis que se aplicam não apenas às autoridades do território, mas também aos membros do território. O frouxo pode mentir e, se não é frouxo, não pode mentir. Essas são as duas leis do ayllu que passam de geração em geração. Também há um outro princípio, que é *ama sua*, ou seja, não deves roubar.

AS - E se uma pessoa não concordar com uma decisão do kuraca, ela pode recorrer?

TG - Conforme nossa tradição, se a parte não concorda com a decisão do kuraca do ayllu, imediatamente o caso será passado ao kuraca da marka/jatum ayllu, se mesmo assim não estiver de acordo com a decisão do kuraca da marka, poderá encaminhar o caso ao kuraca maior da nação. Esse é procedimento. Essa é outra estrutura que o Estado copiou das nações e markas, pois assim também ocorre nos departamentos, províncias e cantões. Isso porque historicamente foram formados corregimentos nos territórios indígenas, desde a época da coroa espanhola e da República. Assim, se esses corregimentos não davam solução, passava aos subprefeitos, que cuidavam das províncias. Se o subprefeito não fazia justiça, passava à justiça ordinária.

AS - Existem hoje casos que os kuracas do ayllu ou da marka não podem julgar e transferem para a justiça ordinária?

TG - Até o momento nós não passamos nenhum caso para a justiça ordinária, pois nós temos conhecimentos e saberes para solucionar.

Quando uma pessoa de fora do território acaba criando algum problema no território, encaminham para a máxima autoridade do jatum ayllu, que convoca as ex-autoridades para compartilhar conhecimento e solucionar o conflito da melhor formal.

AS - Creio que não ficou registrado ainda na entrevista a sua atividade que exerce na comunidade, qual cargo que ocupa?

TG - Sou kuraca do ayllu Taxchi, eu vivo da agricultura. Produzimos batata e milho. Também nós assumimos alqueires grandes, por isso realizamos a justiça de acordo com a distância ao caso. Por isso nós vemos que é importante o conhecimento para fazer a justiça. Esses casos grandes como a queimada é precedida de um estudo para saber a dimensão e precisar o tempo necessário para recuperar o terreno, que, no caso, foi de três anos.

AS - É possível que eu tenha acesso à alguma decisão? Vocês registram essa decisão de algum modo?

TG - Sim, pode ter acesso a uma cópia. As decisões são registradas em atas.

AS - Muito obrigado, é uma honra poder entrevista-lo e, com isso, conhecer um pouco mais a respeito da JIOC na Marka Quila Quila.

APÊNDICE VIII – ENTREVISTA A EFRAÍN UMPATOLAQ

Entrevistado: Efraín Umpatolaq
Data: 02/03/2017
Horário: 20h
Local: CEADL, Sucre

Adriano Sousa - Gostaria de agradecer pelo seu tempo reservado para essa entrevista. Meu nome é Adriano de Sousa, sou doutorando pelo Programa de Pós-Graduação em Direito, na Universidade do Estado do Rio de Janeiro. O tema da minha pesquisa é a jurisdição indígena originária camponesa na Bolívia.

AS - Poderia apresentar sua trajetória de vida e de militância?

EU - Meu nome é Efraín Umpatolar, sou do município de San Lucas, no Departamento de Chuquisaca, de aqui da capital da Bolívia. Basicamente pertenço a uma organização ativista de direitos humanos e direito das nações e povos indígenas originários camponeses. Um dado para refletir com a nossa história, nos organizamos de maneira muito rudimentar em 2006, quando, em 6 de agosto de 2006, entra em uma marcha triunfal aqui na Plaza 25 de Mayo, todos os povos indígenas com suas vestimentas, seus instrumentos. É uma marcha histórica diversa, com língua, cosmovisão etc. Essa marcha ocorreu justamente para a inauguração da Assembleia Constituinte que pediram os povos indígenas. Posteriormente, em 10 de dezembro do mesmo ano de 2006, em memória do dia dos direitos humanos, nos constituímos e nos organizamos fixamente como ativistas, pessoas livre-pensantes, pessoas líderes, pessoas promotoras, que vêm defendendo os direitos indígenas, personas ambientalistas, ou seja, todo o tipo de personas, ex-autoridades originarias dos territórios indígenas. Se trata de organizar e fundar ativistas de direitos humanos. Então, como eu disse, esse é o antecedente histórico.

AS - Esse então é o antecedente histórico da sua organização? Qual o nome?

EU - É "Activistas de Derechos Humanos y Derecho de las Naciones y Pueblos Indígenas Originarios Campesinos". Reunimos ex-autoridades indígenas, autoridades vigentes, jovens, crianças, adultos, pessoas com necessidades especiais. Está constituído em Sucre, na capital, porém temos pessoas em Cochabamba e quase nos nove departamentos de Bolívia temos representantes regionais. Nossa estrutura é a seguinte: eu exerço a coordenação geral, depois temos um subcoordenador, depois há uma atividade de difusão responsável por relações interinstitucionais, que, explicando de maneira superficial, trata das atas. Estas atividades são exercidas mais em Sucre. Nos demais departamentos existe um coordenador regional. Dessa maneira nos estruturamos para que possamos funcionar.

AS - Quais são os objetivos principais?

EU - Os objetivos principais é defender a vulneração de direitos humanos e direitos indígenas em diferentes espaços. Onde encontramos vulneração estaremos para defender. Um dos objetivos específicos é conhecer a legislação boliviana, a legislação internacional, a declaração universal dos direitos humanos. Outro objetivo é trabalhar em coordenação estreita com o defensor do povo, tanto a nível de Bolívia quanto ao departamento de Chuquisaca.

AS - No âmbito da sua organização, direitos humanos e direitos indígenas são aparentemente tratados de maneira separada. Pensa que pode existir alguma incompatibilidade entre ambos? Qual a sua visão acerca disso?

EU - Mais que incompatibilidade, penso que há uma forma de esperança, pois na Bolívia não se está agindo a favor dos povos indígenas. Vemos [os direitos humanos] como um direito internacional. Assim, a CIDH, a OEA, nos podem abrir espaços de fazer justiça. Obviamente existem os mecanismos de jurisdição indígena originária. Contudo, é mais uma esperança, não é tanto incompatibilidade, é algo positivo que haja essa instância internacional. Durante a assembleia constituinte, em 2006-2007, houve três pessoas mortas aqui em Sucre, aí começamos a trabalhar muito mais. Existe uma força de poderes, isto é, a força dos movimentos sociais pressiona que se faça a nova constituição política do Estado, recorrendo a várias propostas. No art. 30, quando dizem nações e povos indígenas originários camponeses, não teria que ser

assim. Porque na Bolívia existem diferentes, existem ayllus, existem sindicatos, não deve estar tudo dentro do mesmo saco. Ayllus reclamaram, sindicados reclamaram, afro-bolivianos reclamaram, originários reclamaram, indígenas das terras novas reclamaram. Camponeses, que são muito diferentes, com outra estrutura, também reclamaram. Chegamos ao resultado "indígenas originários camponeses". Tivemos que entender e aceitar isso, pois temos que cumprir a supremacia da constituição

AS - Pensa que há uma diferença entre povos indígenas e camponeses? Quais são as diferenças?

EU - Existem muitas diferenças. Uma é ideologicamente. Os povos indígenas originários são mais territoriais. Apontam para defender o território indígena, seus recursos naturais e se organizam por meio de um direito coletivo, bem como lutam contra um Estado. A ideia mais importante para eles é a autonomia indígena, o autogoverno, a livre-determinação, essas três coisas.

Ao revés, os camponeses, lutam por mais poder, seu direito é individual, querem a terra, nem que seja 30 cm, não querem território. A todos, originários, camponeses etc. chamam de movimentos sociais, mas entre eles, em geral, existem diferenças sensíveis.

AS - A diferença seria entre um que pleiteia terra e outro que pleiteia território, a diferença seria o tamanho?

EU - Território significa o controle do subsolo e o que está sobre o solo. O território é um espaço de ritual, de acordo com a convenção [169] da OIT. Ao contrário, os camponeses, organizados pela Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB).

AS - É possível dizer que todo indígena é camponês?

EU - Não. Outra organização representativa é o CONAMAQ, que representa os ayllus das terras altas.

AS - Sim, perfeito, mas os indígenas costumam se reconhecer como camponeses?

EU - Não, os indígenas se reconhecem como indígenas, não se pode falar de camponeses. Estou falando do originário.

Quando se aprova a constituição, se entende que mal ou bem, não se levaram em consideração todas as propostas da assembleia constituinte, mas tínhamos que aceitar. Foi aprovada em Oruro, Pando, Beni, La Paz, porém foi muito modificada. A Constituição Política que está em vigor não é aquela que o povo boliviano pleiteou por meio da assembleia constituinte, por meio dos movimentos sociais. Nós temos documentos que existe uma diferença grande entre os projetos da assembleia constituinte e a atual constituição.

AS - Então a constituição vigente não é a mesma que foi aprovada pela assembleia constituinte?

EU - Exato. Não é o que os povos indígenas ou os movimentos sociais propuseram aqui.

AS - Pode falar um pouco mais a respeito desse processo de mudança? O que aconteceu para termos uma diferença tão grande entre o projeto e a constituição?

EU - Durante os trabalhos da assembleia constituinte são coletadas propostas dos diversos setores da sociedade. Um texto final é redigido e entregue a um poder constituído. Por razões de interesses políticos e econômicos, esse texto recebido não agrada. Então, houve uma deliberada modificação do texto final.

AS - Creio que não entendi esse ponto. O que o poder constituído tem a ver com a constituição aprovada pela assembleia constituinte?

EU - Esse é um ponto central. Pois os membros da assembleia constituinte sofreram pressão externa. Então, de um poder constituinte passa para as mãos de um poder constituído, ao Senado, e aí, nessa passagem, ocorre uma modificação tremenda.

Assim, muitos intelectuais indígenas, dos movimentos sociais, se ressentiram e disseram que não, isso não é o que eu disse, isso foi modificado e não dos favorece.

Aí vem o aspecto político-governamental do MAS. Realizam um referendo e se aprova.

AS - Entendo. Então o Senado analisou o projeto encaminhado?

EU - Sim, o Senado analisou, revisou e aprovou.

AS - Então, na prática, pensa que a assembleia constituinte foi soberana?

EU - Não, não foi soberana por essa intervenção do Senado. Essa é uma questão jurídica importante. Por que passou para as mãos do poder constituído e por que modificaram os seus artigos.

AS - Em geral, a Teoria do Poder Constituinte, para se ter uma constituição democrática, tem que haver uma assembleia constituinte soberana, sem que haja qualquer revisão dos poderes constituídos, pois são momentos distintos. Pensa que, desde aquele momento, houve alguma inflexão política para colocar obstáculos às demandas indígenas?

EU - No fundo creio que seja isso. O poder político e o poder econômico sempre vão tolher esse direito essas reivindicações indígenas . Bolívia sempre foi governado pelas empresas transnacionais. Não devemos crer que Evo Morales, só porque é indígena, está governando para os indígenas. Não. A análise contextual é uma situação que eu não gostaria que passasse com qualquer outro país.

Depois se aprova a constituição em 7 de fevereiro de 2009. Nós analisamos e o mais importante, o mais positivo que pode servir a nossos movimentos sociais... Temos que enfatizar que nos colocaram no mesmo saco. A constituição diz genericamente povos indígenas originários camponeses. Isso é outro tipo de análise.

O lado positivo é a consulta prévia, que está prevista na constituição em três lugares. Está como democracia, como direito e como processo legislativo. Consulta prévia, saneamento coletivo de terras (para participar dos benefícios dos recursos naturais). Os povos originários desejam explorar coletivamente os recursos enquanto que os camponeses desejam explorar individualmente. Como se eu fosse o Estado, o povo indígena deseja toda a casa, o quarto, a cozinha, a área etc., frente que ao Estado ou a qualquer instituição.

AS - O movimento social que você faz parte, como ocorre a coordenação com os povos e comunidades indígenas?

EU - Fazemos uma coordenação estrutural orgânica. Por exemplo, a CSUTB faz uma coordenação orgânica, entre nível nacional, departamentos e municípios. Também existe outro tipo, como CONAMAQ, que tem uma coordenação internacionais, com a Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas (CAOI). De baixo para cima e de cima para baixo. Essas organizações orgânicas coincidem em muitos aspectos. Entre essas organizações, Consejo Nacional de Ayllus y Marcas del Qullasuyu (CONAMAQ), CSUTCB, Confederación de Pueblos Indígenas del Oriente de Bolivia (CIDOB) e outras mais interculturais, como Federación Nacional de Mujeres Campesinas Indígenas Originarias de Bolivia “Bartolina Sisa”. Entre eles não há coordenação. Exceto entre as entidades representativas dos originários de terras altas (CONAMAQ) e terras baixas (CIDOB). Ao revés, CSUTCB, Bartolina Sisa e organizações interculturais chamamos de suaves (lisos), que se alinharam até hoje ao governo de Evo Morales. CONAMAQ e CIDOB, que representam os povos indígenas ancestrais (antes, hoje e sempre serão), romperam com o governo.

A diferença também é ideologia política. Nós não somos tão políticos, não podemos confiar em nenhum governo, seja de direita ou esquerda, esse não é o nosso princípio [ser político], sobretudo político-partidário.

AS - Mas não significa que não fazem político.

EU - Ah, isso é outra coisa, sempre fazemos política.

Baixando às comunidades ancestrais, aos territórios indígenas, a justiça se administra como se pode. Não há estrutura firme para a JIOC. É certo que na constituição política do Estado existem quatro jurisdições: a JIOC, a justiça agroambiental, a justiça ordinária e a justiça especial. A jurisdição especial está para julgar os militares, os policiais e outros tipos de justiça.

A jurisdição agroambiental e a JIOC são basicamente um tanto novos. A jurisdição agroambiental tem pouco financiamento, mas funciona. Ao revés, a jurisdição indígena originária é a mais abandonada em um governo indígena. Não tem orçamento, não tem suporte e, por isso, precisamente, não funciona totalmente, como poderia funcionar. A impressão é o que não é estatal, o que não regulamentado, na Bolívia, funciona mal. Quando a JIOC atua, tem o intuito de resolver casos com validez em todo território nacional. A JIOC parte dos seus usos e costumes e da constituição política do Estado, visto que há um pluralismo jurídico na Bolívia. O único órgão que pode revisar uma decisão da JIOC é o Tribunal Constitucional Plurinacional, que determina se a decisão não contraria a constituição.

Existem duas coisas muito importantes na JIOC. A primeira é que, na justiça indígena, não se mata. Isso é muito importante. Privilegia-se o direito à vida, o qual entendemos também como direitos humanos.

AS - A respeito dos linchamentos, como entende esse fenômeno e como a imprensa aborda isso?

EU - A imprensa se equivoca tremendamente. Cometem uma aberração jurídica. Não se pode dizer que o linchamento é uma justiça indígena. A JIOC deve obedecer ao que a constituição determina, ou seja, o direito à vida e o direito à defesa. As redes sociais também é um ambiente propício para essas inverdades. Linchamento não é justiça indígena. O linchamento é simplesmente uma ação à revelia de um grupo. O que está longe do que seja justiça indígena.

AS - Pensa que a imprensa, ao fazer isso, tem objetivos políticos ou simplesmente desinformação.

EU - Eu penso que é mais desinformação, pois desconhece o que acontece. Por exemplo, você está fazendo um doutorado e um trabalho de campo para conhecer a JIOC. Porém o profissional da imprensa não fez doutorado muito menos trabalho de campo e não conhece nada. Por isso se equivocam de maneira tremenda.

AS - A respeito dos advogados e juristas, em geral, pensa que estão preparados para entender o direito indígena? Também pensa que esses advogados têm formação apta para isso?

EU - Até agora não há, pois os cursos de graduação em Direito seguem com as matérias que sempre trataram. Simplesmente se atualizaram com o estudo da constituição, da Ley de Deslinde etc.

O mais interessante e o mais penoso, eu diria eu, é que na Bolívia se criou três universidades indígenas. Uma aimará, uma quíchua e outra que é guarani. Nessas universidades não implementam o Direito. O que os indígenas vão fazer na universidade? Zootecnia, apicultores, etc. São carreiras técnicas direcionadas para a necessidade materiais de campo. Também não há antropólogos. Medicina, por exemplo, só sabemos a medicina tradicional, que é muito básica. Por que não haver uma universidade em que se ensinam as duas coisas?

AS - O que pensa acerca da Ley de Deslinde Jurisdiccional?

EU - Em um primeiro elemento é que não está funcionando porque não há orçamento. Depois da constituição política do Estado, em 2009, os deputados editam-se várias leis, porém não veem o campo, ou seja, como se vai implementar essas leis. Para poder aplicar, é necessário financiamento. Outro elemento é que a lei limitou algumas competências e pôs uma barreira ao exercício da JIOC, em vez de ajudar. A lei fala em mecanismo de cooperação e coordenação. Existem tentativas, com o Tribunal Supremo de Justiça, o Tribunal Constitucional Plurinacional, em conjunto com alguns órgãos departamentais de justiça, especialmente aqui de Chuquisaca. Porém, essa coordenação é muito superficial, se limitam a encontros, palestras, atas de acordo. Isso é bom, mas não é a essência do que deveria ser.

AS - Como isso poderia ser diferente, em sua visão?

EU - Por exemplo, nas audiências não deveriam receber o que é problema do indígena. Por exemplo, a jurisdição ordinária segue recebendo demandas de territórios indígenas. A jurisdição ordinária deveria, portanto, negar o recebimento e encaminhar o pleiteante para a justiça competente. Essa coordenação deveria ser mais efetiva para fixar competências e linhas de atuação, mas de fundo que de forma.

AS - Por esse viés, pensa que deveria haver uma Ley de Deslinde?

EU - Sim, é necessária. O art. 15, que trata do objetivo, nós desenhamos esses objetivos. Trabalhamos muito nessa lei. Porém, ao chegar ao Senado, também se modificou.

AS - Houve, portanto, uma consulta popular? As pessoas se manifestaram antes da edição da lei?

EU - Sim.

AS - Parecido com o que ocorreu com a constituição?

EU - Sim. A respeito da lei, existe uma coisa curiosa a respeito dos âmbitos de vigência pessoal, material e territorial. Para que um indígena julgue legalmente, nos termos dessa lei, tem que cumprir esses três requisitos.

Não é para ser aplicada, pois tem que envolver indígena. Imagine que você, que não é indígena, cometa um pequeno roubo na comunidade indígena. O primeiro requisito já te salva, pois não é indígena. Por isso não é coerente, é mais limitativo.

AS - A Ley de Deslinde contribui para a causa indígena ou acentua uma submissão da JIOC à justiça ordinária?

EU - Ela favorece, mas muito pouco. Contribui sim apenas para dizer que há uma lei e que antes não havia, mas é "malfeita", como se costuma dizer. É importante para

assentar princípios, como o direito à vida, à conciliação como forma de realização da justiça indígena e a gratuidade. A jurisdição ordinária também se fala em princípio de gratuidade, mas o alcance é muito pequeno. Na justiça ordinária ganha quem tem dinheiro e na justiça indígena isso pouco importa.

AS - Também existe uma série de temas que são tiradas da jurisdição indígena...

EU - Isso em competência material. Por exemplo, em matéria penal, a JIOC não deve atuar, conforme estabelece o art. 10. Um assassinato, por exemplo, não pode ser julgado por meio da JIOC. Para isso a constituição diz coordenação e cooperação. Está bem, pois não temos capacidade para julgar um assassinato, ou seja, as autoridades originárias não estão certamente capacitadas para fazer justiça [em casos de assassinato]. Porém, em matéria terra, território, constantemente é um problema indígena, para nós é pão de cada dia, mas isso é entregue para a jurisdição agroambiental. Isso nós brigamos. Inclusive quando se trata de patrimônio, a competência é deslocada para a justiça ordinária. Essas competências mais relevantes são retiradas.

AS - Pensa que as nações e povos originários estão em desvantagem ao ter que lidar com leis e regulações, em virtude de ter uma tradição diferente, baseada na oralidade, de organizar a justiça por seus próprios usos e costume?

EU - Sim, a desvantagem é clara, sem financiamento, e desvantagem é clara.

AS - Então pensa que a desvantagem é maior sob o ponto de vista econômico?

EU - Exato. Por exemplo, a desvantagem é que eles têm leis, regulamentos, tudo, para manejar a justiça. Por outro lado, nós não temos nada escrito mais que isso [Ley de Deslinde]. Na administração da JIOC, cada povo faz de modo diferente. Diante disso, o que tem que fazer o Estado? Tem que regionalizar, de acordo com a similitude de povos, tem que promover, para isso tem que haver políticas públicas do Estado. Por isso está desvantagem. Não há regulamentação, não há promoção, não há fomento da JIOC. Por isso não se está aplicando.

AS - Pensa que as comunidades conhecem a Ley de Deslinde e conhecem o podem e o que não podem julgar?

EU - A grande maioria desconhece, em um sentido antropológico, ou seja, pela formação que têm, eles não conhecem tanto a lei. Somente alguns princípios, algumas bases fundamentais. Não manejam, não são tão "codicistas", como se costuma dizer. Utilizam a experiência, a moral que têm, a sabedoria ancestral para administrar a justiça.

AS - Pensa que esse não seria um ponto de desvantagem?

EU - É desvantagem. Para que chegue essas leis aos comunitários, pessoas como eu e alguns amigos ativistas, tratam de fazer chegar. Tratamos de interpretar, compartilhar com os nossos irmãos. Em vez de o Estado fazer essa tarefa, nós fazemos isso, pois é do nosso interesse.

AS - Você conhece o Tribunal de Justiça Indígena Originário Camponês (TJIOC)?

EU - Sobre isso eu vou dizer que não há uma lei específica nacional que diga "tal entidade vai organizar, aplicar, estruturar", como ocorre com o direito estatal, em que se diz "o que não está permitido está proibido". Nós temos chegado a análises de que não existe uma estrutura como na jurisdição ordinária. Eles têm a sua cabeça, que é o Tribunal Supremo e aí segue tribunais departamentais etc., e nós não temos isso. Como não há uma lei, acabamos por nos organizar de acordo a esses processos básicos gerais de cada povo, de acordo com nossas normas e procedimentos próprios. Por isso não conheço.

Conheço um que nasceu em Chuquisaca em 19 de janeiro de 2015 e estão promovendo, tratando fazer acordos, cooperação, esses mecanismos todos, porém não chega ao alcance de nível nacional. Isso não está em pauta em nível nacional. Porém, tampouco a lei proíbe esses organismos.

Porém, posterior a ele [TJIOC] o Tribunal Constitucional Plurinacional reconheceu outro tribunal e isso apareceu na imprensa. Penso que houve pressão política do MAS.

AS - Então existem outros tribunais indígenas?

EU - Sim, existem.

AS - Quer dizer que não existe um tribunal acima das JIOC praticada nas 36 nações?

EU - Não há isso. Se não há, o Estado convocou. Porém, o Estado comete um erro: uma obediência político-partidário. Esse tribunal foi convocado por meio dos três movimentos que continuam apoiando o MAS. Contudo, não existe um TJIOC acima das 36 nações legítimo juridicamente.

AS - Sob o ponto de vista político, o que pensa acerca desses tribunais?

EU - É algo claro. Quando Evo organiza o Estado, originários e camponeses terão que responder a essa ideologia. Entretanto, o TJIOC que foi criado em Chuquisada, vai de encontro a isso, pois vai tratar de ir por um caminho mais correto, consciente, porém não vai ser considerado, pois os poderes constituídos, mesmo do TCP, está condicionado ao poder político.

AS - A respeito do exercício da JIOC, pensa que há casos que são transferidos das jurisdições indígenas à justiça ordinária. Existem casos que a JIOC opta por não julgar?

EU - Não tenho conhecimento a respeito disso. Apenas comentários, não conheço muito.

AS - A respeito do exercício da jurisdição indígena, pensa que as comunidades dividem por matérias os julgados?

EU - Na jurisdição indígena não há essa divisão por matérias. Falta muita estruturação. Um governo que se diz indígena é nisso que deveria se estruturar mais. É um paradoxo. O mesmo ocorre com a AIOC.

AS - Tem conhecimento a respeito de uma unidade de descolonização do TCP?

EU - Sim, existe uma unidade. Essa unidade convocou dois encontros de JIOC, para tocar esses temas que estamos conversamos, de cooperação, de acordos. Inclusive, na Bolívia aconteceu a Cúpula Nacional de Justiça Plural para Viver Bem. Bonito o nome, não? Apresentaram algo em torno de 100 propostas e uma delas era declarar a inconstitucionalidade da Lei de Demarcação Jurisdicional, coisa que não está ao alcance da unidade de descolonização. Algo é bom, melhor que nada. Pelo menos eles se referem aos membros da JIOC como irmãos.

AS - Então a atribuição da unidade de descolonização é promover palestras ou têm outra competência para atuar no âmbito do tribunal

EU - A parte de fomento, palestras etc. está bem, porém o que deveriam fazer é revisar as sentenças constitucionais de outros países, para verificar melhor como adequar os problemas, isso deveria ser o fundamental. O trabalho da unidade tem que ser mais de fundo.

AS - Alguma vez escutou casos de confiscação de terras na JIOC?

EU - A JIOC geralmente se exerce de acordo com normas e procedimentos próprios. Como eu dizia, são diferentes organizações. Existem casos que a JIOC quem que se retira a terra indivíduos, porém essa não é a linha correta de uma JIOC. No âmbito do meu trabalho, inclusive com o TJIOC que foi criado aqui em Chuquisaca, não realizam isso, ou seja, não há qualquer caso de que retiraram terras de alguém, por um princípio supremo.

Alguns fazem isso, retiram a terra. Por exemplo, com os camponeses, suas ações costumam ser drásticas.

AS - Como os camponeses fazem isso?

EU - Por exemplo, uma pessoa nomeia alguém para um cargo e essa pessoa não quer aceitar. Assim, a comunidade impõe uma multa. Se a pessoa não pagar essa multa, no terceiro ano já retiram essa pessoa de sua casa.

AS - Os camponeses ser organizam também por meio da rotação de cargos?

EU - Não, eles fazem por voto popular, secreto e nominal. A estrutura organizacional é diferente.

AS - Em termos gerais, pode falar a respeito da mudança de forças políticas que ocorreram desde a promulgação da constituição até hoje?

EU - Um elemento fundamental que vou dizer antes que esqueça é que o termo "movimentos sociais", mais utilizado aqui por Evo Morales e outros, não está adequado. O povo indígena não é só um movimento, é um grupo de pessoas que tem território, costumes, ancestralidade, usos, tradições, é muito mais que movimentos, por isso se diz nações e povos indígenas, mais enraizados.

Se segunda coisa é que, em termos gerais, antes de 2005, cinco organizações firmaram um pacto. Em 2005 ganha Evo Morales graças a esse pacto, com força política e força popular. Em 2006 se demanda uma assembleia constituinte e 2009 de promulga. Em 2010 já se começa a notar mudanças no discurso do governo. Em 2011 ocorre a marcha de Território Indígena e Parque Nacional Isiboro-Secure (TIPNIS), que vão até La Paz e são reprimidos. Esse fato promove uma mudança. Algumas organizações ficam com o governo, outras deixam o governo. Esses dois que deixaram o governo, estavam sendo apoiados por ONGs e isso foi cortado, também foram divididos, perseguidos, tudo. Assim, em critérios de popularidade, não é culpa da constituição, mas a forma de aplicar do governante, quando se equivoca no ciclo de poder que tem. Aqui na Bolívia você se dará em conta que tudo que é feito na Bolívia é obra de Evo Morales. Existe o COB masista e COB orgânico, CONAMAQ masista e CONAMAQ orgânico. Houve um profundo processo de divisão. Não há, portanto, essa materialização da Constituição.

AS - Pensa que o governo ou o próprio MAS tentaram cooptar lideranças indígenas?

EU - Sim, penso que tentaram cooptar e também matar lideranças indígenas. Mapeiam quem está mobilizando as pessoas e, de alguma maneira, processam por algo. Por isso muitas lideranças, desde 2005, não estão mais com Evo Morales.

AS - Pode me falar um pouco a respeito do panorama das ONGs? Desde os anos 1990 as ONGs têm ajudado a organização dos povos indígenas. Como está hoje essa dinâmica.

EU - Existem dois critérios muito importantes. Um é que o governo declarou Bolívia um país em vias de desenvolvimento. Isso significa que é um país que não necessita muito de ONGs, então, por isso, a União Europeia e muitas ONGs dirigiram suas ajudas à África. Dessa parte se equivocou o governo, pois na Bolívia se necessita de muito apoio das ONGs. Mesmo Morales é fruto de ONGs, bem como outras lideranças indígenas. Então foi uma má decisão tomada. Segundo aspecto é que na Bolívia, quando entra uma ONG, primeiro tem que entrar pela porta grande, ou seja, tem que pedir permissão ao governo, que condiciona a entrada ao trabalho das políticas públicas governamentais, alinhadas ao pensamento do governo. Se não trabalha de acordo com as reivindicações estatais, o governo expulsa a ONG, sem haver sequer oportunidade de defesa.

AS - Então o governo tem uma linha política e a ONG tem que respeitar essa linha política. Assim, a ONG pode respeitar a constituição, mas se não respeitar a linha política traçada pelo governo, retirar a possibilidade de atuar. Trata-se, então de um controle da ONG?

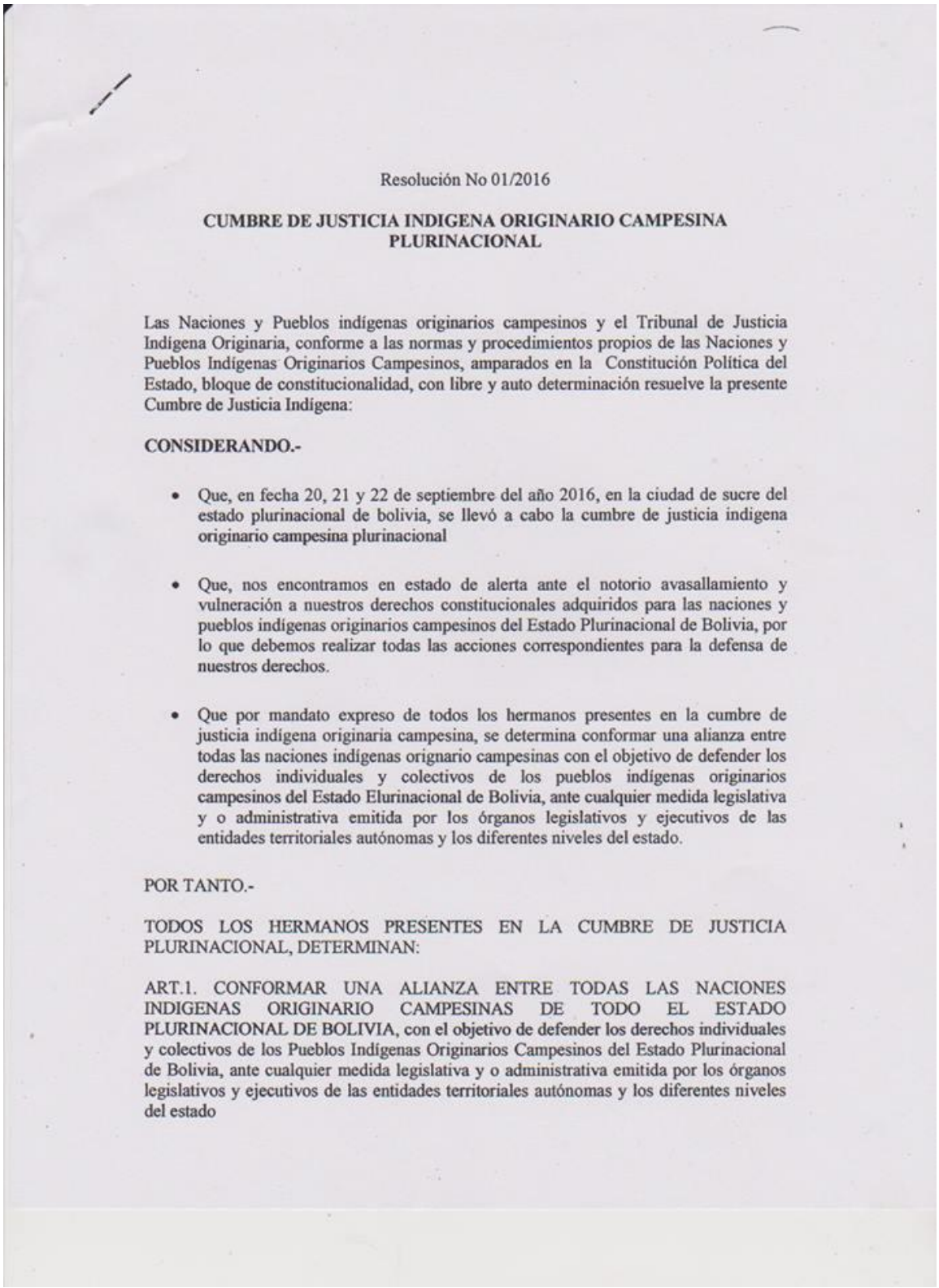
EU - Sim, exatamente. Na Bolívia enfrentamos a pobreza extrema, a desinformação, promovemos o fomento, a capacitação e, sobretudo, a empregabilidade. Uma ONG para ser implementada trabalha, no mínimo, com quatro pessoas. Essas quatro pessoas estão trabalhando. Então a ONG gera emprego, gera conhecimento, mais atualização, mais debate. Então foi cooptada uma porta, um benefício dos povos indígenas.

AS - Tem alguma coisa a dizer, a acrescentar que eu não perguntei?

EU - Para finalizar, simplesmente digo que nesses tipos de trabalhos, de investigação científica, quero que este conhecimento seja utilizado pela jurisprudência, pela academia, para que os direitos humanos, que não têm fronteiras, o direito das pessoas com deficiência, dos povos indígenas originários sejam defendidos. Mais que legislação, deve haver ação. O trabalho revela uma legislação teórica, epistemológica, é uma história, é o básico, o fundamental, porém, deve se ligar a uma ação.

AS - Muito obrigado, foi uma honra poder falar com você, foi uma contribuição única para a pesquisa.

ANEXO I – RESOLUÇAO DO TJIOC



Resolución No 01/2016

CUMBRE DE JUSTICIA INDIGENA ORIGINARIO CAMPESINA PLURINACIONAL

Las Naciones y Pueblos indígenas originarios campesinos y el Tribunal de Justicia Indígena Originaria, conforme a las normas y procedimientos propios de las Naciones y Pueblos Indígenas Originarios Campesinos, amparados en la Constitución Política del Estado, bloque de constitucionalidad, con libre y auto determinación resuelve la presente Cumbre de Justicia Indígena:

CONSIDERANDO.-

- Que, en fecha 20, 21 y 22 de septiembre del año 2016, en la ciudad de sucre del estado plurinacional de bolivia, se llevó a cabo la cumbre de justicia indigena originario campesina plurinacional

- Que, nos encontramos en estado de alerta ante el notorio avasallamiento y vulneración a nuestros derechos constitucionales adquiridos para las naciones y pueblos indígenas originarios campesinos del Estado Plurinacional de Bolivia, por lo que debemos realizar todas las acciones correspondientes para la defensa de nuestros derechos.

- Que por mandato expreso de todos los hermanos presentes en la cumbre de justicia indígena originaria campesina, se determina conformar una alianza entre todas las naciones indígenas orignario campesinas con el objetivo de defender los derechos individuales y colectivos de los pueblos indígenas originarios campesinos del Estado Elurinacional de Bolivia, ante cualquier medida legislativa y o administrativa emitida por los órganos legislativos y ejecutivos de las entidades territoriales autónomas y los diferentes niveles del estado.

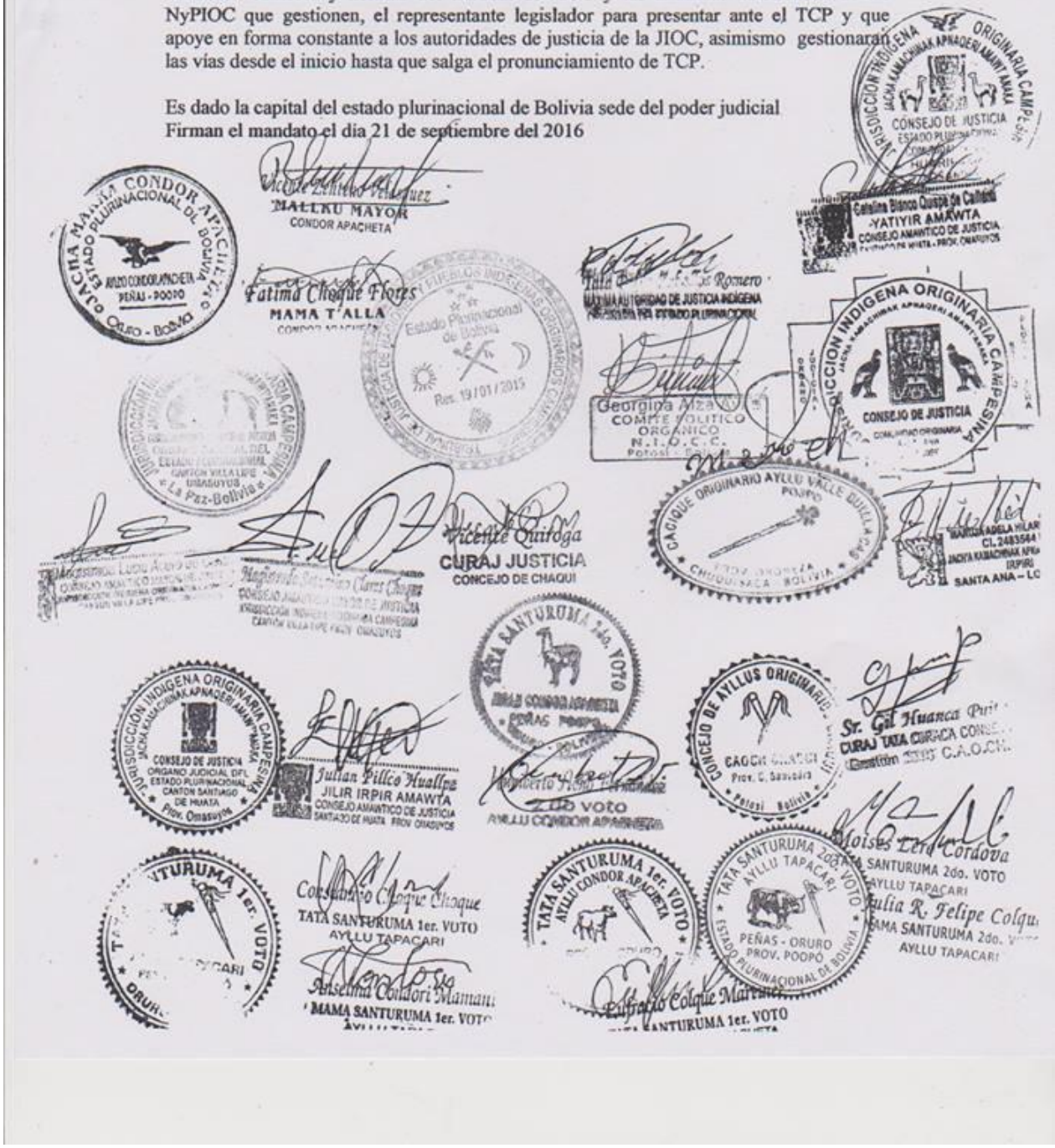
POR TANTO.-

TODOS LOS HERMANOS PRESENTES EN LA CUMBRE DE JUSTICIA PLURINACIONAL, DETERMINAN:

ART.1. CONFORMAR UNA ALIANZA ENTRE TODAS LAS NACIONES INDIGENAS ORIGINARIO CAMPESINAS DE TODO EL ESTADO PLURINACIONAL DE BOLIVIA, con el objetivo de defender los derechos individuales y colectivos de los Pueblos Indígenas Originarios Campesinos del Estado Plurinacional de Bolivia, ante cualquier medida legislativa y o administrativa emitida por los órganos legislativos y ejecutivos de las entidades territoriales autónomas y los diferentes niveles del estado

ART.2. Se llega al acuerdo entre naciones, pueblos indígenas originarios y campesinos, de la JIOC para tomar medida de acción de inconstitucionalidad a la Ley deslinde jurisdiccional, para ello se conforma de acuerdo a las normas y procedimientos propios las autoridades de justicia indígena y conforme a los mandatos de las tantachawis, cabildos cumbres y normas del tribunal de JIOC y las máximas autoridades de las NyPIOC que gestionen, el representante legislador para presentar ante el TCP y que apoye en forma constante a los autoridades de justicia de la JIOC, asimismo gestionaran las vías desde el inicio hasta que salga el pronunciamiento de TCP.

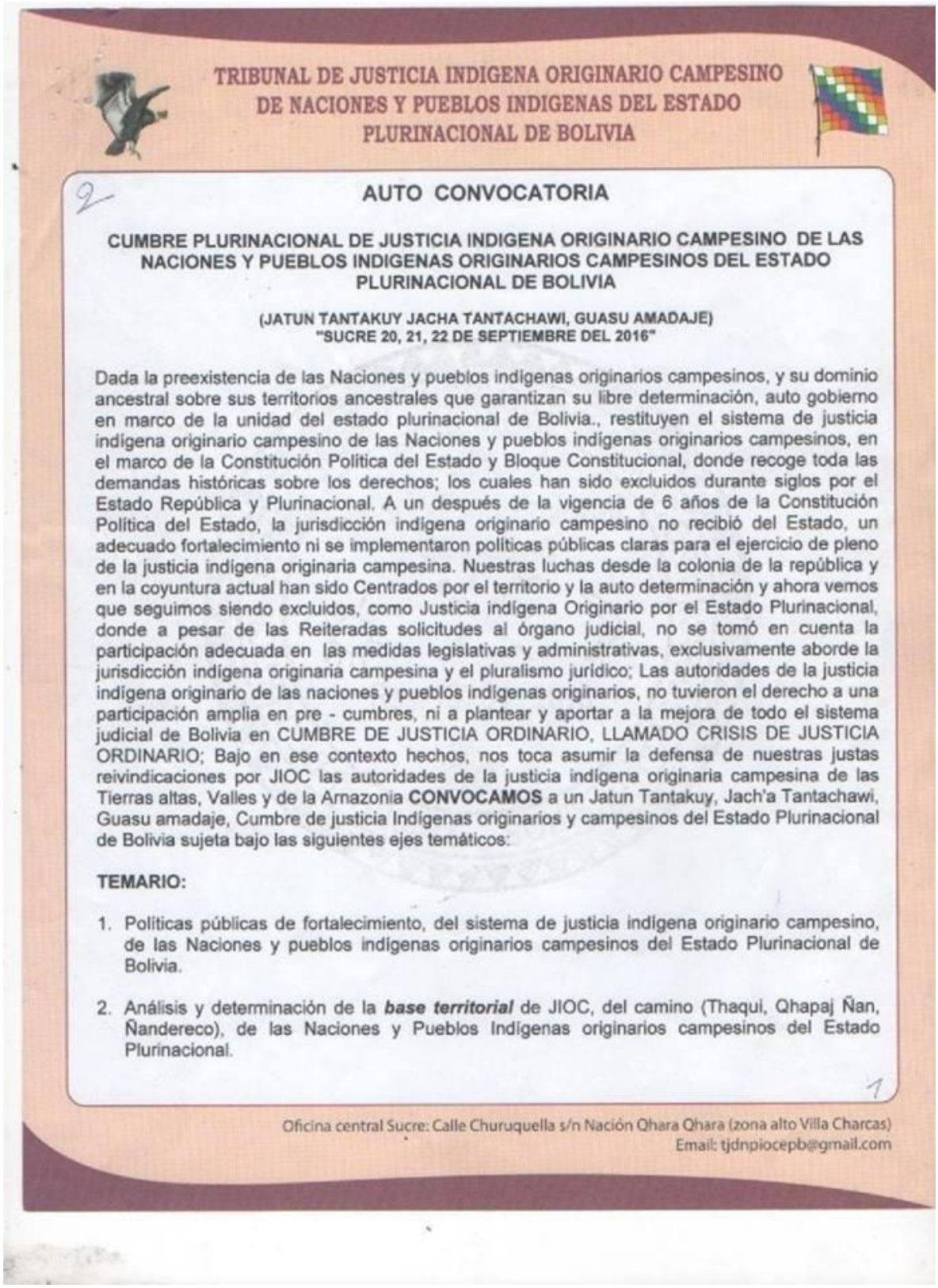
Es dado la capital del estado plurinacional de Bolivia sede del poder judicial
Firman el mandato el dia 21 de septiembre del 2016




Cristobal Hilanca Salles
ABQUIRI APU MALLKU
CONAMAQ
CONAMAQ - ORGÁNICO
CONS. 22/3/97
BOLIVIA
KURACA DE ORIGEN SOICOCO ALTO
AYLLUS QUILLANA CANAZA CARA MARCA
M. PROCEDIMIENTOS PROPIOS A.P.
ESTADO PLURINACIONAL DE BOLIVIA
AUTORIDAD ORIGINARIA AYLLU PUNA ALTA
CHICO CHICO
CURACA
Canton Chaqui
Prov. C. Saavedra
POTOSÍ - BOLIVIA
Leonarda Mamani Beltran
MAMA TH'ALLA
CHICO CHICO AYLLU PUNA ALTA
Canton Chaqui Gestión 2018
Damiana Condori Mamani
KURAJ MAMA THALLA
KILLAKAS
Lucino Mendoza Flores
CURACA
CHICO CHICO AYLLU PUNA ALTA
Canton Chaqui Gestión 2018
Sr. Pascual Copa Villafuerte
AUTORIDAD DE LA JUSTICIA
ORIGINARIA INDIGENA
DE ESTADO PLURINACIONAL
Martin Cuen
Prov. Loayza
LA PAZ
MARKA TARABUCO
QU'LLASUYO
YAMPARA - SUYU
RECONSTITUIDO
4-VI-2005
QULLASUYU
AYLLU PUOU
MARKA
TARABUCO
YAMPARA SUYU
Mariano Vela Pucori
TATA KURAKA MAYOR
MARKA TARABUCO
NACIÓN ORIGINARIA YAMPARA
Carlos Calle Pachacopa
TATA KURAKA MAYOR
NACIÓN ORIGINARIA YAMPARA
ESTADO PLURINACIONAL BOLIVIA
Margarita Cayhuara Heredia
IOC
Jatun Ayllu Yura.
Basilia Cayo Cruz
MAMA KURAKA MAYOR
NACIÓN ORIGINARIA YAMPARA
ESTADO PLURINACIONAL BOLIVIA
Castro Chaqui Ramirez
El Carnemada
ORIGINARIO INDIGENA ORIGINARIO QOLLPAPAMPA
MARKA TARABUCO
NACIÓN YAMPARA
A.F. CUNAMAQ
QULLASUYU
ESTADO PLURINACIONAL
NACION OHARA QHARA
PARCIALIDAD
URINSAYA
WISUSA YURA
QUILLANA VISUSA
CHIQUICHI-QUILLACA
PROV. QUILLACAS
Potosí-Bolivia
ESTADO PLURINACIONAL DE BOLIVIA
Mario Chinka
Tomas Huamani Llapeta
KURAKA
NACIÓN ORIGINARIA YAMPARA
ESTADO PLURINACIONAL BOLIVIA
Magna Portillo Huanca
CONSEJO DE JUSTICIA
JURISDICCION INDIGENA ORIG. CAMPESINA
CANTON KALAQUE - PROV. QUILLACAS
AYLLU CANTU YUCASA
PROV. NOR. CINTI
SOSOCOLO
KURAKA
2da Sección San Lucas
Chuquisaca - Bolivia
ESTADO PLURINACIONAL DE BOLIVIA
NACION QUILLACAS
Fernando
Fabio Ohara
Tata Francisco Ibarra Ortiz
Estado Plurinacional
AYLLU CANTU YUCASA
PROV. NOR. CINTI
SOSOCOLO
KASIQUE
AWKI MARKA
Toribio Simón Charca
KURAJ MALLKU
NACIÓN CHARKAS ARANSAYA


MARKA POROMA VALLE TINQUIPAYA
ORIGEN - OLLUSCO
AYLLU SULLK'AWARI
PARCIALIDAD URUCHAYA
NACION QHARA QHARA
AYLLU QOLLANA PARCELARIDAD ARANSAYA
WALLI TINKIPAYA POROMA
QHARA QHARA SUYU
PLURINACIONAL SUYU
ALCALDE T'ALLA ORIGINARIO RANCHO ABRA PAMPA
AYLLU SULLKAYNARI
Marka Poroma - Oropeza
Chuquisaca - Collasuyu
PUEBLOS ORIGINARIOS
OLLA OLLA
PARCIALIDAD URUCHAYA
TAXCHI
LECUPAYA CHACABUCO
QHARA QHARA SUYU
Alcalde y Mama Alcalde Indígena Originario de Kataríri
TATA ALCALDE Y MAMA T'ALLA
ORIGEN ANULA PUCARA MARKA
VALLE TINQUIPAYA POROMA
QHARA QHARA SUYO COLLASUYO
Valderian Flores
KURACA TIERRA Y TERRITORIO
NACIÓN ORIGINARIA QHARA QHARA
Qullasuyo - Bolivia
Ayllus
QHARA QHARA
Suyu
TATA KURAKA MAMA T'ALLA
MARKA VALLE
TINQUIPAYA POROMA
NACION QHARA QHARA
TATA ALCALDE Y MAMA T'ALLA
ORIGEN EXALTACION
AYLLU QOLLANA
ARANSAYA
MARKA POROMA VALLE
QHARA QHARA SUYU
MARKA OKOPJIRU
Primitiva Alcón Villegas
MAMA TALLA
C.I. 2335751 L.P.
MARKA OKORUBO Z. ARANZAYA
Kovaca
Justicia Mayor
Claudio Fernandez C.

ANEXO II – AUTOCONVOCATÓRIA DO TJIOC



TRIBUNAL DE JUSTICIA INDIGENA ORIGINARIO CAMPESINO
DE NACIONES Y PUEBLOS INDIGENAS DEL ESTADO
PLURINACIONAL DE BOLIVIA

2

AUTO CONVOCATORIA

CUMBRE PLURINACIONAL DE JUSTICIA INDIGENA ORIGINARIO CAMPESINO DE LAS NACIONES Y PUEBLOS INDIGENAS ORIGINARIOS CAMPESINOS DEL ESTADO PLURINACIONAL DE BOLIVIA

(JATUN TANTAKUY JACHA TANTACHAWI, GUASU AMADAJE)
"SUCRE 20, 21, 22 DE SEPTIEMBRE DEL 2016"

Dada la preexistencia de las Naciones y pueblos indígenas originarios campesinos, y su dominio ancestral sobre sus territorios ancestrales que garantizan su libre determinación, auto gobierno en marco de la unidad del estado plurinacional de Bolivia., restituyen el sistema de justicia indígena originario campesino de las Naciones y pueblos indígenas originarios campesinos, en el marco de la Constitución Política del Estado y Bloque Constitucional, donde recoge toda las demandas históricas sobre los derechos; los cuales han sido excluidos durante siglos por el Estado República y Plurinacional. A un después de la vigencia de 6 años de la Constitución Política del Estado, la jurisdicción indígena originario campesino no recibió del Estado, un adecuado fortalecimiento ni se implementaron políticas públicas claras para el ejercicio de pleno de la justicia indígena originaria campesina. Nuestras luchas desde la colonia de la república y en la coyuntura actual han sido Centrados por el territorio y la auto determinación y ahora vemos que seguimos siendo excluidos, como Justicia indígena Originario por el Estado Plurinacional, donde a pesar de las Reiteradas solicitudes al órgano judicial, no se tomó en cuenta la participación adecuada en las medidas legislativas y administrativas, exclusivamente aborde la jurisdicción indígena originaria campesina y el pluralismo jurídico; Las autoridades de la justicia indígena originario de las naciones y pueblos indígenas originarios, no tuvieron el derecho a una participación amplia en pre - cumbres, ni a plantear y aportar a la mejora de todo el sistema judicial de Bolivia en CUMBRE DE JUSTICIA ORDINARIO, LLAMADO CRISIS DE JUSTICIA ORDINARIO; Bajo en ese contexto hechos, nos toca asumir la defensa de nuestras justas reivindicaciones por JIOC las autoridades de la justicia indígena originaria campesina de las Tierras altas, Valles y de la Arnazonia **CONVOCAMOS** a un Jatun Tantakuy, Jach'a Tantachawi, Guasu amadaje, Cumbre de justicia Indígenas originarios y campesinos del Estado Plurinacional de Bolivia sujeta bajo las siguientes ejes temáticos:

TEMARIO:

1. Políticas públicas de fortalecimiento, del sistema de justicia indígena originario campesino, de las Naciones y pueblos indígenas originarios campesinos del Estado Plurinacional de Bolivia.

2. Análisis y determinación de la ***base territorial*** de JIOC, del camino (Thaqui, Qhapaj Ñan, Ñandereco), de las Naciones y Pueblos Indígenas originarios campesinos del Estado Plurinacional.

1

Oficina central Sucre: Calle Churuquella s/n Nación Qhara Qhara (zona alto Villa Charcas)
Email: tjdnpiocepb@gmail.com

TRIBUNAL DE JUSTICIA INDIGENA ORIGINARIO CAMPESINO DE NACIONES Y PUEBLOS INDIGENAS DEL ESTADO PLURINACIONAL DE BOLIVIA

3. Establecer estrategias de los mecanismos de coordinación y cooperación con la jurisdicción ordinarios, todas las jurisdicciones constitucionalmente reconocidas y los órganos competentes del Estado Plurinacional de Bolivia.

4. Analizar y determinar sobre las medidas legislativas y administrativas que impiden el pleno ejercicio de la Justicia indígena originario campesino; ej. conflicto de competencias jurisdiccionales (CCJ), Consultas de Autoridades Indígenas (CAI), acción de defensas, acción Popular y otras.

5. Formas de elegir de altas autoridades en representación del sistema de justicia indígena originario campesino de las Naciones y Pueblos Indígenas originarios campesinos; en Tribunal constitucional, consejo de la magistratura, Tribunal Supremo, Tribunal Agroambiental, en el marco del pluralismo jurídico y sistema plural de justicia.

PARTICIPANTES:

- Participaran todas las Autoridades, Indígenas, Originarias, Campesinas de las Naciones y Pueblos Indígenas Originarias Campesinos de todo el Estado Plurinacional de Bolivia
- Participaran las Autoridades Nacionales del Órgano Judicial, Legislativo y Ejecutivo del Estado Plurinacional de Bolivia.
- Participaran como invitados las Organizaciones de la sociedad civil organizadas

LUGAR Y FECHA:

La cumbre Plurinacional de Justicia indígenas Originarias Campesinas se lleva a cabo en la ciudad de Sucre, en territorio de la nación qhara qhara, los días 20, 21 y 22 de septiembre del 2016 a partir de Horas 09:00

Carlos Calle Pachacopa
TATA KURAKA MAYOR
NACIÓN ORIGINARIA YAMPARA
ESTADO PLURINACIONAL BOLIVIA

Tata Pablo Zeballos Romero
MAXIMA AUTORIDAD DE JUSTICIA INDIGENA
ORIGINARIA DEL ESTADO PLURINACIONAL

MAGISTRADA
TRIBUNAL JUSTICIA INDIGENA ORIGINARIA
Estado Plurinacional de Bolivia

2



Oficina central Sucre: Calle Churuquella s/n Nación Qhara Qhara (zona alto Villa Charcas)
Email: tjdnplocepb@gmail.com

TRIBUNAL DE JUSTICIA INDIGENA ORIGINARIO CAMPESINO
DE NACIONES Y PUEBLOS INDIGENAS DEL ESTADO
PLURINACIONAL DE BOLIVIA





Rene Alavi Arias
KURAJ TATA
AYLLU KIRKIAWI JAPI WARA WARANI
URINZAYA PROV. BOLIVAR







ANEXO III – ATA DE AUTODETERMINAÇÃO DA JIOC

ACTA DE AUTODETERMINACIÒN DE JUSTICIA INDIGENA ORIGINARIA DE NACIONES Y PUEBLOS INDIGENAS

En Territorio de la Nación Originaria Qhara Qhara (Sucre), reunidos las Naciones y pueblos Indígenas del Estado Plurinacional en el Cabildo de la Justicia Indígena Originaria, en el día lunes de diecinueve de Enero de dos mil quince, a horas diez de la mañana se concentran en el salón del Tribunal Departamental de Justicia de Chuquisaca, donde se llega a un acta de entendimiento y coordinación en tema de "Justicia" con las naciones y pueblos indígenas presentes; Qhara Qhara (Aransaya y Urinsaya), Yampara, Quillakas, Suras (Aransaya y Urinsaya), Jacha Suyu Pakajaqui, los pueblos indígenas de tierras bajas Nacion Guarani, Pueblo Chiquitano, y el presidente del Tribunal Supremo del Órgano Judicial, Tribunales departamentales de Justicia Ordinaria, Tribunal Constitucional Plurinacional, Tribunal Agroambiental, quienes determinan que:

1. En el marco de la C.P.E de justicia, las jurisdicciones de la justicia indígena originario, agroambiental y ordinaria gozan de igualdad de jerarquía, por lo tanto el cabildo se exige el cumplimiento
2. De acuerdo a las normas y procedimientos propios de las naciones y pueblos indígenas, y la C.P.E. se profundizo tema de justicia en presente cabildo de justicia, se legitima la consolidación de una casa de Justicia Indígena Originaria a nivel del estado plurinacional, de las naciones y pueblos indígenas.
3. En el cabildo de justicia, se determinó firmar acta de entendimiento con el órgano judicial del estado plurinacional y la justicia constitucional, para los mecanismos de coordinación y cooperación entre las tres jurisdicciones de justicia (ordinaria, agroambiental y indígena originaria), y toda las jurisdicciones constitucionalmente reconocidas.
4. Denominaciones de autoridades de justicia indígena originaria de las naciones y pueblos indígenas, para la administración de justicia indígena originaria de acuerdo a las normas y procedimiento propios, en base a la coordinación y cooperación con órgano judicial de justicia, justicia constitucional y todas las jurisdicciones constitucionalmente reconocidas.
5. Así mismo, el cabildo determina, que todas las naciones y pueblos Indígenas que no estuvieron presentes en el cabildo, podrán ser parte de la casa de justicia indígena originario plurinacional del estado, de forma directa de acuerdo a su estructura ancestral y autodeterminación.

El acta de entendimiento se suscribe en marco de respeto de igual y la jerarquía de la justicia plurinacional del Estado, y todos los presentes firman al pie para el cumplimiento obligatorio y vinculante.

Estructura, cooperación, consolidación de justicia indígena

Regístrese, publíquese, arciche y agacé cumplir

Es dado en cabildo de justicia indígena originaria de naciones y pueblos indígenas del estado plurinacional a los días 19 de enero del año dos mil quince.

PRESIDENTE
ASAGAN
Fund. 8-1-2006
Prov. Camacho - La Paz - Bolivia

YAMPARA · SUYU
RECONSTITUIDO
4-VI-2005
QULLA SUYU

CONSEJO DE AMAUTAS
FEDERACION UNICA DE COMUNIDADES ORIGINARIAS
PROVINCIA AROMA TUPAJ KATARI
F.U.C.O.P.A.T.K.
PERS. Nº 216468
DE 10-1-96
ARANSAYA - URINSAYA
La Paz - Bolivia

AMAWTA
F.U.C.O.P.A.-T.K.

Rene Vargas Llaveta
Kuraq Kuraka
NACION YAMPARA

Claudio Fernandez C.
SULKA CURACA
CAOCH

Domingo Patzi Poma
AMAWTA
F.U.C.O.P.A. T.K.

Benedicta Nina Tula
AMAWT'A
Jach'a Suyo Paka Jaqi

Ex Kuraka de Tolapam

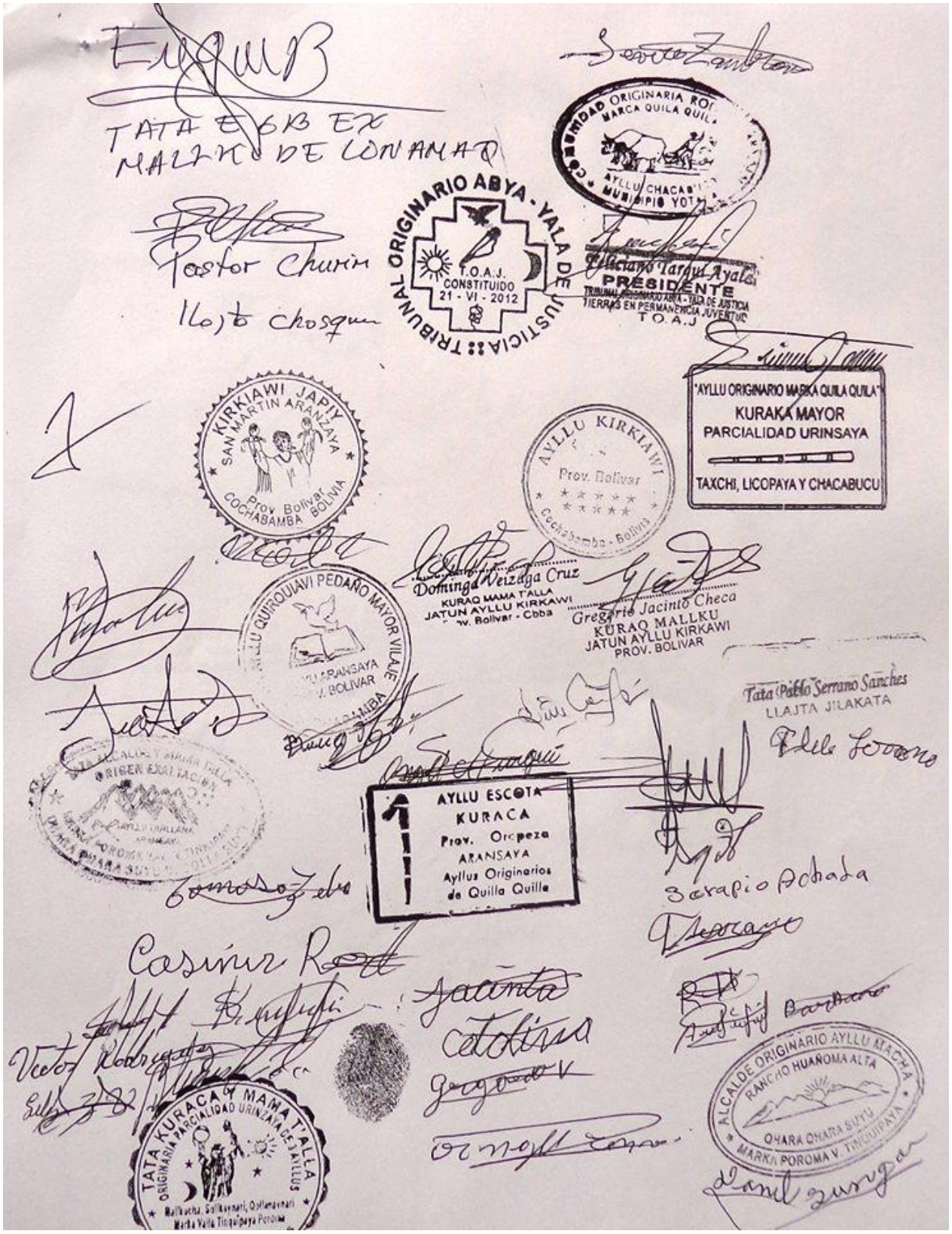
Ex Apu Mallku
CONAMAQ

Ayllus Originarios de Quilla Quilla
KURACA MAYOR
PARCIALIDAD ARANSAYA
Pikachulu, Qapici e Iscota
PROV. OROPEZA

Dr. Lucio Fuentes Hinojosa
PRESIDENTE
TRIBUNAL AGROAMBIENTAL

Kuraca Ayllu
Cholliana Tolapampa

Moises Mollo C
ex laciqui ayllu


TRIBUNAL ORIGINARIO ABYA - YALA DE JUSTICIA
T.O.A.J.
CONSTITUIDO
21 - VI - 2012
Feliciano Tarqui Ayala
PRESIDENTE
T.O.A.J
KIRKIAWI JAPIY
SAN MARTIN ARANZAYA
Prov. Bolivar
COCHABAMBA BOLIVIA
AYLLU KIRKIAWI
Prov. Bolivar
Cochabamba - Bolivia
"AYLLU ORIGINARIO MARKA QUILA QUILA"
KURAKA MAYOR
PARCIALIDAD URINSAYA
TAXCHI, LICOPAYA Y CHACABUCU
Dominga Veizaga Cruz
KURAQ MAMA T'ALLA
JATUN AYLLU KIRKAWI
Gregorio Jacinto Checa
KURAQ MALLKU
JATUN AYLLU KIRKAWI
PROV. BOLIVAR
Tata Pablo Serrano Sanches
LLAJTA JILAKATA
AYLLU ESCOTA
KURACA
Prov. Orcpeza
ARANSAYA
Ayllus Originarios
de Quilla Quilla
Serapio Achata
TATA KURACA Y MAMA TALLA
ORIGINARIA PARCIALIDAD URINZAYA DE 7 AYLLUS
ALCALDE ORIGINARIO AYLLU MACHA
RANCHO HUAÑOMA ALTA
OHARA OHARA SUYU
MARKA POROMA V. TINCUIPAYA